# التوظيف النهضوي للرمزية في الفكر العربي الحديث

# The Renaissance Employment of Symbolism in Modern Arab Thought

**تأليـــــف**

**ا م. د. ناصر محمد عبد اللطيف المهدي**
**أستاذ الفكر العربي الحديث المساعد**
**قسم الفلسفة ــ كلية الآداب ـ جامعة سوهاج**

Email: nasserelmahdy588@gmail.com

**ملخص البحث :**

هذا البحث هو دراسة استقصائية لدور الرمزية الروائية ، نقوم من خلاله بعرض ارهاصات هذا الاستخدام في الفكر العربي الوسيط بتحليل الروايات الرمزية عند ابن طفيل وابن سينا وابن النفيس . ثم توظيف الروائية الرمزية عند المفكرين العرب ، فنبدأ تاريخيا بعلي مبارك وروايته علم الدين الذي عالج فيها قضايا كثيرة بصورة رمزية مثل رفضه للحكم الملكي المطلق وتفضليه للملكية المقيدة وكذلك نقده السلطة الدينية المطلقة وايضا محاولته لإصلاح التعليم في الازهر. ثم رواية فرح انطون الدين والعلم والمال التي حاول من خلالها نشر روح التسامح بين المدن الثلاث وكذلك نقده السلطة الدينية المطلقة وتفضيله النظام الديمقراطي علي ما سواه. ثم رواية فريد وجدي الوجديات التي فيها نقض المذهب المادي في رواية رمزية هدفها الترويج للمذهب المثالي . ثم زكي نجيب محمود الذي برزت عنده الروائية الرمزية في اقصوصات مثل : نملتان في الفلفل ، تحت سفح الجبل ، بيضة الفيل ، شعر مصبوغ ، وغيرها ، التي عالجت مشكلات دينية واجتماعية أخلاقية وسياسية وبذلك يتضح ان المفكرين العرب وسيطا وحديثا استخدموا الاسلوب الرمزي الروائي في صياغة فلسفة النهضة

**الكلمات الدالة :** النهضة – الرمزية – الدين – العلم = الديموقراطية

Research Summary:

This research is a survey of the role of narrative symbolism which begins with medieval Arab thought and ends by modern arab thought . We start historically with Ali Mubarak and his novel Alam al-Din, in which he treated many issues in a symbolic way, such as his rejection of absolute royal rule and his preference for restricted property, as well as his criticism of the absolute religious authority,. Then Farah Anton's novel, Religion, Science and Money, in which he tried to spread tolerance among the three cities, as well as his preference for the democratic system over everything else. Then the novel Al-Wajdiyat by Farid Wajdi, in which the materialist doctrine is contradicted in a symbolic narrative whose goal is to promote the ideal doctrine. Then Zaki Najib Mahmoud, for whom the symbolic novelist emerged in stories such as: two ants in the pepper, under the foot of the mountain, an elephant egg. So the renaissance employment of symbolism appeared in the Arab modern thought .

Key words: Renaissance - symbolism - religion - science - democracy

**المقدمة**

تعرضت الأمة العربية في العصر الحديث لعدة متغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية لم يسبق لها مثيل ، تمثلت في حالة الضعف والتخلف والجهل الذي أصابت بنية المجتمع العربي من الداخل والتي وضحت – أكثر ما وضحت – في الصدمة الحضارية التي تلقتها الأمة العربية علي أثر الحملة الفرنسية علي مصر- في أغلب الآراء ـ ، فقد كشفت مدي تقدم الغرب الأوربي وتخلف العالم العربي العلمي والعسكري خاصه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخري فقد عاني العالم العربي من الاستعمار التركي حيناً والغربي حيناً أخر لمختلف أقطاره.

ومن هنا نشأت عدة مصطلحات مثل النهضة والتنوير والتقدم وغيرها ، مستمدة من الحضارة الغربية ولكنها لا تعني تحديداً – عند المفكرين العرب – استلهام معطيات النهضة أو التنوير أو التقدم اصطلاحياً كما وردت بالمفهوم الغربي، وما ارتبطت فيه هذه المصطلحات بواقع الفكر الغربي بكل ما حمله من ظروف وملابسات سياسية واجتماعية وثقافية خاصة به دون غيره ، ناهيك عن تعامل المفكرين العرب مع الحضارة الغربية كوحدة واحدة ، فقد وصلت كل المراحل الفكرية الغربية دفعة واحدة بداية من عصر النهضة ومروراً بالتنوير ثم التقدم علي أثر الاحتكاك الفعلي بتلك الحضارة.

وعلي ذلك فإن المقصود بالتوظيف النهضوي في هذا البحث ليس هو استلهام معطيات النهضة الأوربية أو غيرها ، بقدر ما هو الوقوف علي الأفكار والآراء النهضوية التي كان يرمي إليها المفكرون العرب من خلال كتاباتهم بهدف نهضة أو تنوير أو تقدم المجتمع العربي ونقله من حالة التخلف والضعف إلي حالة التقدم والرقي دون التقيد أو الارتباط بأي مصطلح وبغض النظر عن توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية المختلفة.

وقد جاءت إسهامات هؤلاء المفكرين في سياقين: السياق الأول ، هو السياق المباشر في الكتابة والرغبة في ايصال الفكرة عن طريق المقالات في الصحف والمجلات الفكرية أو المؤلفات في مختلف موضوعات قضايا النهضة ، التراث والتجديد والوعي والحرية والاصلاح.

أما السياق الثاني، فقد حاول معالجة نفس قضايا النهضة السابقة ولكن بأسلوب يمكن أن نسميه غير مباشر أو رمزي وقد برز في الفكر العربي بصورة واضحة في الأعمال الأدبية وخاصة الفن القصصي عند أكثر من رائد من رواد الفكر العربي. ولكننا لا نبغي حصر جميع الاعمال الروائية أو البحث عن محترفي كتابة الرواية ، ولا يعنينا كذلك مدى إجادتهم لفن القصة وتكوينها من عدمه ، وكل ما يعنينا هو الهدف من وراء استخدام ذلك الفن في تغيير المجتمع من الحالة الراهنة إلى حالة أفضل.

ولكن وجب التنبيه منذ البداية أن هدف البحث هو الحديث عن الرمز أو الرمزية بالمعني العام والواسع للرمز والذي يعني استخلاص الأفكار عن طريق تمثيلها في شخصيات وهمية أو عرضها في قوالب وصور وأوضاع مادية ، بحيث إذا وقفت القارئ على عناصر الصورة أمكنه ردها إلى مدلولاتها المجازية المقصودة ، أي أن الفكرة الرمزية – هنا – هي الفكرة التي تصدر عن خيال المفكر في نظائر وتشابهات، فهي تكتسب قيمتها في كونها تذكيراً بشيء آخر.(١)

أو هي محاولة لاختراق ما وراء الواقع بغية الوصول الى عالم من الأفكار سواء أكانت واقعية يتمنى صاحبها تحقيقها الفعلي أو يتوق الى تحقيقها في عالم مثالي من خياله ، لأن الحقيقة عند الرمزيين ماهي إلا واجهة لذلك العالم الممتلئ بالأفكار والمواقف .(٢)

وفي المقابل فإن ذلك يعنى البعد عن الرمز بالمعنى الفني الضيق الذى يعنى محاولة إثارة مناخ نفسى في ذات القارئ شبيه بذلك الذى أحسه الكاتب أو الشاعر(٣)

على أية حال، يجب التنويه إلى أن مصطلح الرمزية بالشكل الفني الضيق لا ينطبق على النتاج الروائي الذى سنتعرض له في هذا البحث؛ لأننا لا نجد صعوبة في الوقوف على الفكرة أما الهدف الذى يرمى إليه المفكر، دون الحاجة الى معايشة ذلك المناخ النفسي الذى عاشه .

ولكننا على الجانب الآخر، نلاحظ أن اللجوء إلى الأسلوب الروائي – في مقابل الأسلوب المقالي – لتوصيل فكرة ما هو نوعاً من الرمزية بالمعنى الواسع – الذى وضحناه – هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ورود هذه الفكرة على لسان أحد أبطال الرواية أو الأقصوصة أياً كان نوعه، يؤكد هذه الرمزية.

نحاول في هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية :

ـ هل الاسلوب الرمزي كان حكرا على حضارة معينة دون سواها .

ـ هل استخدم المفكرون العرب والفلاسفة في العصر الوسيط الاسلوب الرمزي الروائي وهل ينطبق علي ما كتبوه وصف الرمزية الروائية .

ـ هل استخدم المفكرون العرب في العصر الحديث الاسلوب الرمزي في التعبير عن أفكارهم ومواقفهم النهضوية أم كانت وظيفة الأدب للتفكه والتسلية فقط .

ـ ما هو الدور النهضوي الذي لعبته الرواية الرمزية في مناقشة قضايا الفكر العربي الحديث وما هي دوافع المفكرين لذلك .

وذلك في مناقشة الأبعاد الآتية :

أولاَ : إرهاصات التوظيف الرمزي الروائي في الفكر العربي الوسيط.

ثانياَ : التوظيف الرمزي الروائي عند المفكرين العرب في العصر الحديث

* على مبارك ورواية علم الدين.

* فرح أنطون ورواية الدين والعلم والمال.

* فريد وجدى ورواية الوجديات.

* ذكى نجيب محمود وأقصوصاته الرمزية.

أولاَ : إرهاصات التوظيف الرمزي الروائي في الفكر العربي الوسيط .

من الصعوبة بمكان أن نسلم ببعض الآراء التي ترى أن الأدب العربي لم يتبلور فيه ما يُسمى بالرمزية لأنه العرب لم يعرفوا ألوان الأدب والفن التي هي بمثابة المجالات الحيوية للرمزية ، فهم لم يعرفوا المسرح ولا القصة القصيرة ولا الرواية الطويلة وانحصر ابداعهم في المجال الشعري فقط (٤)

ذلك أن استخدام العمل الأدبي بوجه عام والقصصي بوجه خاص بهدف تغيير المجتمع لا يمكن أن ننسبه الى حضارة معينة دون سواها ، فقد اُستخدم هذا الأسلوب في الحضارات القديمة عن طريق القصص الأسطوري الذى ساد معظم هذه الحضارات، وليس أدل على ذلك من استخدام أفلاطون الأساطير في محاورتيه طيماوس وكريتياس(٥)

وقد عرف الأدب العربي القديم هذا اللون من الكتابة الذى يجسد الفن القصصي الرمزي الذى يأتي على لسان الحيوان أو النبات أو الجماد بهدف تفسير تلك الأمثال وبيان أصولها، وكذلك قصص الحيوان التي يعرض فيها الكاتب شخصيات وحوادث على حين يريد حوادث وشخصيات أخرى عن طريق المقابلة والمناظرة وذلك بهدف تقرير بعض الحقائق الخلقية أو الاجتماعية، وهو ما يجسده الكتاب التراثي الشهير "كليلة ودمنة" لابن المقفع . (٦)

ومن أوائل المفكرين الذى روجوا لفكرهم من خلال القصص الرمزي الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث كتب عدة رسائل وقصص رمزية، مثل قصة "حي بن يقظان"، والتي أراد من خلالها ، عن طريق الأسلوب الرمزي ، أن يبين قوة العقل وفضله على سائر الملكات والغرائز الإنسانية وهدايتها ونجاتها إذ

استمعت لقوله، ثم بيان علاقة هذا العقل الأرضي بالعقول السماوية العليا. ثم هذه كلها بالعقل العاشر وهو العلة الفاعلة أو بعبارة أخرى هو واجب الوجود . (٧)

ومن القصص الرمزية الأخرى عند ابن سينا – بالإضافة إلى قصة حي بن يقظان – قصة أخرى عرفت تحت عنوان "سلامان وأبسال" عبر فيها ابن سينا عن مذهبه في النفس الإنسانية و في السعادة في قالب شديد الرمزية ٠(٨)

ونجد صدى واسعاً لاستخدام الرواية الرمزية في التعبير عن المذاهب عند ابن طفيل في قصته حي بن يقظان، فقد عرض آراءه الفلسفية في قالب روائي رمزي خاصة نظرية المفكر المتوحد ومشكلة التوفيق بين الشرع والعقل،(٩) تلك المشكلة التي تعرض لها معاصره ابن رشد بصورة مباشره في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"

ومن الأدب الروائي الرمزي أيضاً ما نجده عند السهروردي في قصته الغريبة الغربية، فقد أراد عن طريق الأسلوب الرمزي أن يوضح المرحلة الأخيرة للرقى عند الإنسان وهى اتصاله بالله وانكشاف العالم والتغلب على العقبات التي تعترضه من شهوات وغرائز لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله تشير إليه قصة الهدهد مع سيدنا سليمان. فكأن حي بن يقظان عند ابن سينا هو العقل الإنساني وعند ابن طفيل هو الإنسان باحثاً عن الحقيقة حتى يصل إليها، وعند السهروردي هو الإنسان الذى اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إليه بعد طول تفكير وعناء(١٠).

ومن القصص الرمزي كذلك تأتينا قصة ابن النفيس "فاضل بن ناطق" التي يتحدث فيها على لسان بطل الرواية "كامل" ولذلك وسمها بالرسالة الكاملية في السيرة النبوية، وهى في مجملها تأتى رداً على رأى ابن سينا في النبوات الذى ورد في قصته "حي بن يقظان" الذى ركز فيه على دور العقل وانتباهه في الإنسان في حين أن ابن النفيس ركز على دور الفضيلة في مقابل العقل، ويبدو الهدف الأساسي من روايته هو إبراز أهمية الرسالة والشريعة للعقل الإنساني، وأن العقل لا يستطيع أن يصل إلى الملكوت الأعلى بغير العناية الإلهية المتمثلة في النبوة .(١١)

ومما سبق يتضح أن استخدام القالب الروائي الرمزي للتعبير عن الأفكار والمواقف ليس بدعة من بدع مفكري العصر الحديث، بل سبقهم المفكرين العرب الى استخدم هذا اللون الرمزي، ولكن الفارق بينهما اختلاف الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذى واجه مفكري العصر الحديث بكل ما يكتنفه من متغيرات ومستجدات لم تكن موجودة من قبل .

ثانياَ : التوظيف النهضوي للرمزية في الفكر العربي الحديث

تباينت السبل التي طرقها المفكرون العرب في العصر الحديث في سبيل تحقيق النهضة، وإن اتفقوا جميعاً على حالة الظلام والجهل والتخلف التي يجب أن يتخطاها العالم العربي، فوجدنا منهم من حاول أن يفعل ذلك عن طريق فن الرواية بجوار المقالات أو المؤلفات التي ترمى جميعها إلى هدف واحد هو نهضة وتقدم الأمة العربية.

نحاول الوقوف على الأهداف التي كتب من أجلها هؤلاء المفكرون تلك الروايات الرمزية ، فندرس نموذج علم الدين لعلى مبارك (١٨٢٣-١٨٩٣م) ورواية الدين والعلم والمال لفرح أنطون(١٨٧٤- ١٩٢٢م ) ورواية الوجديات لمحمد فريد وجدى(١٨٧٨- ١٩٥٤م ) وأخيراً عدة أقصوصات صغيرة في عدة كتب لذكى نجيب محمود.

على مبارك ورواية علم الدين:

رواية علم الدين لعلى مبارك كتبها عام ١٨٥٨م في فترة عزلته وعزله من مناصبه في عهد الخديوي سعيد وطبعت في عام ١٨٨٢م، وهى الرواية المنسوبة إلى الشيخ الأزهري علم الدين في رحلته إلى فرنسا مع المستشرق الإنجليزي والتي كان مخططاً لها السياحة في فرنسا ثم العودة إلى مصر ثانية ولذلك أطلق عليها على مبارك المسامرات، فكانت طليعة التأليف الروائي في تراثنا الأدبي الحديث وهى موسوعة علمية وأدبية وتاريخية عرضت لمواد العلوم والفنون من خلال السياحة في الزمان والمكان والحضارات، بالإضافة إلى أنها وثيقة اجتماعية لدراسة أحوال القرن التاسع عشر في مصر وفرنسا.(١٢)

وقد ذكر لنا على مبارك سبب تأليفه علم الدين، وهو أن النفوس تميل إلى السير والقصص وتكون أكثر تأثيراً فيها من العلوم والفنون البحتة ؛ لذلك أراد أن يسلك ذلك الطريق ويعالج مشكلات المجتمع من خلاله (١٣) ولكن هل كان ذلك هو الدافع الوحيد لذلك الاتجاه أم كانت هناك دوافع غير معلنة أخري ؟ نترك اجابة هذا السؤال لمجريات البحث

حاول على مبارك من خلال أحداث روايته التي دارت بين الشيخ برهان الدين وابنه علم الدين والشخصيات الأخرى التي يوظفها لأداء ادوار معينة من خلال الرحلة الروائية أن يبث آراءه النهضوية للمجتمع المصري والعربي، فيتعرض لأكثر القضايا إلحاحاً في الفكر العربي، مثل قضية التراث والتجديد، فيناقش العلاقة بين الدين والفلسفة والدين والعلم والدين والدولة ومشكلة القضاء والقدر أو الجبر

والاختيار ومشكلة حرية الفكر والتعبير، وتعرض كذلك لقضايا الإصلاح، الإصلاح الاجتماعي وإصلاح نظام التعليم الأزهري والعام، والإصلاح السياسي.

بداية يناقش على مبارك إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين فيؤكد ، من خلال المسامرات بين شخوص روايته ، أنه لا يوجد ثمة تعارضاً بين الدين في ذاته والفلسفة في ذاتها، ويرى أن السبب في تلك الخصومة المفتعلة أن بعض فقهاء المسلمين وقفوا عند دلالات ظواهر النصوص فزعموا أن الفلسفة تتعارض مع الدين واهتموا بالرد على الفلاسفة وآرائهم، وقد كان من نتيجة ذلك أن اعتبرت الفلسفة من المحرمات والمشتغلون بها كفرة مضطهدون في البلاد ، لذلك تعطلت أسباب أخذ الصالح منها لثقافة الأمة العربية كما ينبغي أن يكون(١٤)

وقد سبق على مبارك للحديث في هذا الموضوع أمثال ابن طفيل الذى كان من أهداف روايته الرمزية حي بن يقظان إقرار نفس الحقيقة .

ولا يغفل على مبارك في روايته علاج إشكالية العلاقة بين الدين والعلم، تلك المسألة التي شغلت المفكرين العرب نظراً للتطور العلمي الكبير في العصر الحديث فيدير في مسامرة البحر وعجائبه حواراً بناءً بين المستشرق الإنجليزي والشيخ برهان الدين، فيأتي رأى المستشرق بضرورة الفصل بين الدين والعلم، وأنه يجب ترك كل طائفة من أهل الدين وأهل العلم الحكم على الطائفة الأخرى، ولا يجوز لكل طائفة أن تنكر على الأخرى أعمالها، لأن لكل منهما ميدانه ولا صلة تربط بين الميدانين؛ لذلك فإن التعايش عن بعد هو الأصوب للطرفين .(١٥)

أما رأى على مبارك الذى يسوقه على لسان الشيخ برهان الدين، فهو ضرورة التوفيق بين الدين والعلم، ويناقش المسألة من جهة اللاهوت، فيرى أن الكنيسة الأوربية ترى أنه لا يمكن التوفيق بين رأى الطبيعيين في حدوث الأشياء والتي يرجعونها إلى الطبيعة والمادة وبين التصور الإلهي للإيجاد والخلق. في حين أنه يمكن التوفيق بين رأى الطبيعيين – عند على مبارك – وبين رأى الإسلام، ويبرر هذه النتيجة بمقدمة مؤداها أن الطبائع التي ينسب الطبيعيون لها هذا التأثير في الخلق والإيجاد هي أيضاً مخلوقة لله سبحانه، فلا بأس من الاعتراف لها بدور فاعل ما دام هذا لا يلغى دور الفاعل الأول أو السبب الأول لهذا الوجود أو الكون، ويدلل على ذلك من خلال تفسير الفخر الرازى لقوله تعالى : ((أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ – سورة النور : ٤٣)) فوجود الفعل وسلطة التأثير لأى ظاهرة من الظواهر السابقة أو غيرها لا يلغى سلطان

الفاعل الأول(١٦).

وفي مسامرة تحت عنوان "البركة في الحركة" يؤكد على مبارك وجهة نظره السابقة من خلال استعراضه لكتاب قديم لم يذكر اسمه، وجد فيه صورة العالم والكون على هيئة قوى طبيعية تتوالد الواحدة منها من الأخرى، كما يصور الفلاسفة الطبيعيون ولكن في صورة أن الصانع الأول وقانونه الطبيعي الذى جعل العناصر تتوالد من بعضها البعض، وهكذا فيكل مجالات الخلق والتكوين(١٧)

ومما سبق يتضح أن علاج على مبارك للعلاقة بين الدين والعلم يبدو علاجاً سطحياً دار في إطار قضية واحدة هي قضية إنكار الماديين لوجود الله ونسبة فعل الخلق والإيجاد إلى الطبيعة، ولم يتعمق في هذه القضية المهمة ، وعذره في ذلك أنها لم تكن قد اتضحت بالصورة التي وجدناها عند اللاحقين عليه من التيارات الفكرية وروادها ، أمثال ومحمد عبده ( ١٨٤٩ـ ١٩٠٥م ) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م ) وفريد وجدي و فرح أنطون، وشبلي شميل ( ١٨٥٣ـ ١٩١٧م ) وإسماعيل أحمد أدهم (١٩١١. ١٩٤٠م) وسلامة موسى ( ١٨٨٧ ـ ١٩٥٨م ) وطه حسين (١٨٨٩. ١٩٧٣م ) وغيرهم من الذين أفاضوا هذا الموضوع بعمق وشمول.

أما عن العلاقة بين الدين بالدنيا، فتتضح من خلال مسامرة العقائد التي يحمل فيها على مبارك على السلطة البابوية التي تجمع في يدها السلطة الزمنية والسلطة الدينية وتدعى أنها المتحكمة في جميع أهل الأرض، يقول في ذلك : " فلعل الحامل عليه – أي الإسلام – رغبتهم في بقاء البابوية، التي معناها السلطة على جميع أهل الأرض، لأنهم يزعمون أن البابا نائب عن الإله .. فأين هذا من دين الإسلام، المبنى على أن الله واحد في ذاته وصفاته .. ليس منفصلاً عن شيء ولا ينفصل عنه شيء ولا يحل فيشئ وليس كمثله شيء وهو الخالق لكل شيء"(١٨)

ولعل على مبارك قد سبق الإمام محمد عبده في إقرار هذه الحقيقة التي اعلنها الإمام صراحة في حديثه عن أصول الإسلام (١٩) ولكنها ارتبطت بالإمام محمد عبده أكثر من ارتباطها بعلي مبارك الذى وردت عنده بصورة رمزية روائية ولعل هذا هو السبب .

ومن القضايا الهامة التي تعرض لها على مبارك في روايته مسألة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار، تلك الإشكالية التي اتخذت طابعاً سياسياً أكثر منه دينياً، ملخصه ، هل تجب مقاومة الاستعمار الأوربي أم أن وجوده تنفيذاً لقضاء الله وقدره على العالم العربي ويجب التسليم بالأمر الواقع؟.

يعالج على مبارك هذه المسألة في مسامرة تحت عنوان : "الفرنسيس في مصر، فيتحدث على

لسان الفرنسي الذى عاش في مصر على عهد نابليون واصفاً تقاعس المصريين في ذلك الوقت – و لا يزالون– عن تحصيل أسباب السعادة والمجد والرقى في الدنيا اقتصادياً وعسكرياً، وذلك عن طريق ارتكازهم على الذل والخنوع والتركيز على الجانب الغيبي فقط في الدين الإسلامي، فتراهم كما يقول على مبارك : " مقتصرون على التفكير في القرآن على ما يظهر من معانيه ما بين الوعد والوعيد والترغيب والترهيب والحث على الزهد في الدنيا ولذاتها والتحذير من التوسيع فيها والاعتزاز بزهرتها ونحو ذلك مما تخاف منه القلوب .. حتى يبيع الحاضر بالغائب ويعود نفسه – المسلم – على الرضى بكل ما حل به من المصائب ويزهد عما فيه صلاح معاشه ويهجر أسباب ثروته وانتعاشه ".(٢٠)

وقد وجدنا صدى لدعوة على مبارك السابقة لدى كثير من المفكرين العرب، على مختلف اتجاهاتهم الفكرية، أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨. ١٨٩٧م ) ومحمد عبده ورشيد رضا الذين أجمعوا على ضرورة أن يحصل المسلم أرقى أسباب السعادة والرقى وألا يركن إلى الذل والخنوع، وكان أكثرهم صراحة وجرأة في ذلك جمال الدين الأفغاني (٢١) ومن بعده إسماعيل أحمد مظهر(١٨٩١. ١٩٦٢م ) الذى ذهب إلى أن الإسلام بما تنطوي عليه رسالته العالمية لا يمنع من شيء تكون فيه المصلحة والخير للمجتمع، فالإسلام قد جُعل من أجل الإنسان ولم يُجعل الإنسان من أجل الإسلام، ذلك أن الرسالة هي الوسيلة والإنسان هو الغاية، لذلك يقرر إسماعيل مظهر ضرورة أن نعى جيداً الدين الإسلامي وتفهم روحه واستيعاب طبيعته استيعاباً إنسانياً لا استيعاباً غيبياً فقط(٢٢).

فلا يوجد في رأى الباحث أيضاً في عقيدة القضاء ما يدعو إلى الذل والخنوع والاستسلام لما هو واقع، هذا إذا فهمت على الوجه الصحيح في إطار الفهم العام لرسالة الدين الإسلامي الحضارية ودورها الفاعل في نهضة المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

ومن القضايا المهمة التي تعرض لها على مبارك ، هي قضية حرية الفكر والتعبير، تلك القضية التي تشكل دوراً مهماً وفاعلاً في النهضة، لذلك دافع على مبارك في روايته عن قيمة حرية الفكر، فنراه في مسامرة الشذرات يتحدث عن مصر المسيحية في زمن الرومان وينتقد بشدة تعصب الرهبان الرومان ضد تراث مصر القديمة، مما حدا بهم إلى هدم ذلك التراث وتخريب أكثره في حين أن هؤلاء الرهبان أنفسهم قد عانوا من الاضطهاد قبل أن ينزلوا مصر ويحتموا بها .(٢٣)

وفي مسامرة أخرى تحت عنوان "باريس" ينتقد على مبارك – في إطار حرية الفكر أيضاً – قساوسة المسيحية الكاثوليك الذين تزعموا حملات الاضطهاد وتقييد الحرية الفكرية، فكان من جراء ضيق أفقهم وفهمهم المتخلف والخرافي للإيمان أن ساقوا العديد من أبناء

وطنهم إلى ساحة الإعدام بحجة أنهم ألحقوا الإهانة بالمسيح عليه السلام، الأمر الذى أدى إلى الفرقة والتنابذ بين البروتستانت والكاثوليك حتى صارت كل فرقة تبيح دم الأخرى باسم المسيح(٢٤).

ولا يخفي علينا أن على مبارك هنا يركز على التعصب المذهبي – خصوصاً – ويدلل على رفضه له من خلال النظرة الاستقرائية للتاريخ، وقد عالج المفكرون العرب من بعده هذه القضية بتوسع أكثر أمثال : أحمد لطفي السيد (١٨٢٧ . ١٩٦٣م ) وإسماعيل أحمد مظهر وغيرهم كثيرون.

وقد تعرض على مبارك من خلال علم الدين أيضاً لقضايا الإصلاح، مثل الإصلاح الاجتماعي وخاصة قضية المرأة، فنجده في مسامرة تحت عنوان : "تعدد الزوجات" يعرض لنا نقاشاً بين الشيخ برهان الدين وعدد من النساء الغربيات، حيث يبيح على مبارك تعدد الزوجات في حدود الشرع عند الضرورة، ويرى أن ذلك أفضل للمجتمع من الوقوع في براثن الرذيلة، ويدافع عن التعدد – في حالة الضرورة – فيواجه السلبيات التي تعتريه، لأنه غير مخالف للشرع ويمكن أن يكون مفيداً لبعض المجتمعات التي تحتاج إلى القوى البشرية بشرط الالتزام بالقواعد الشرعية في المعاملات الاجتماعية(٢٥).

ولم ينس على مبارك في روايته أن يشير إلى مشكلة مهمة من مشكلات الإصلاح، ، وهى وجوب إصلاح نظام التعليم في الأزهر والوقوف في وجه العلماء الجامدين الرافضين للإصلاح أو التغيير، لذلك فإن على مبارك يرى ضرورة الاهتمام بالعلوم العصرية إلى جوار العلوم الدينية، وينتقد علماء الإسلام في عدم تحصيلهم هذه العلوم المهمة، وتركها لغيرهم يتبحر فيها، ولو أنهم انتبهوا إلى قيمة هذه العلوم في تكوين الإنسان العصري المستنير والرقى بشأن الأمة إلى أرقى مدارج الرقى والنهضة لعملوا على تحصيلها والدعوة إليها(٢٦)

وفي مسامرة المحاورة يدير على مبارك حواراً بين الشيخ علم الدين – الرجل الأزهري – وزوجته، وينتقد على لسان الزوجة طريقة التعليم في الأزهر التي يعتمد فيها المشايخ على الاصطلاحات الصعبة التي تصعب على عامة الناس الذين يفتقرون إلى أبسط التعاليم الدينية، ناهيك عن أن هؤلاء العلماء يقلدون السابقين لهم في طريقة التعليم والمسلك والمعيشة ولا يأخذون بالأسباب فيطلب الرزق ويرضون بحياة الذل والهوان والزهد والتقشف على حياة العمل والسعي إلى طلب الرزق(٢٧).

هذا بالإضافة إلى اهتمام على مبارك بوجوب تطوير نظام التعليم في المدارس العادية وعلاج المشكلات التي تعوق تقدمه، مثل الاهتمام بالتربية وزرع المثل العليا في نفوس الطلاب وإصلاح العلاقة بين الطلاب والأساتذة، واعتبار العملية التعليمية عملية تنمية اجتماعية شاملة وليس التعليم قراءة وكتابة

فقط(٢٨) وغيرها من المبادئ التي أقرها لإصلاح العملية التعليمية والتي تعد من الأسس التي قام بتطويرها اللاحقون عليه من مفكري العرب في العصر الحديث، فنجد أن الإمام محمد عبده كان من أوائل الذين وضعوا مشروعاً لإصلاح الأزهر وتطويره( ٢٩) ونجد إسماعيل مظهر يكتب عدة مقالات عن التعليم والحالة الاجتماعية فيمصر، محاولاً ربط العملية التعليمية بالواقع الاجتماعي الذى تحياه الأمة المصرية وتشخيص الأمراض التي تصيبها ومحاولة علاجها سواء في التعليم الأزهري أو التعليم العام(٣٠)

وقد تعرض على مبارك لأكثر القضايا حساسية في الفكر العربي، وهى الإصلاح السياسي، فنجده في مسامرة الرقيق يرى أن سلطة الدولة – في الغالب – سلطة تمارس القهر على المحكومين، وما يخفف من سلطة ذلك القهر ويجعله مقبولاً هو ذلك العدل الذى يشوب تنفيذ أساليبها ونظاماتها وما يكتنفه من أنواع التحضر والمدنية ويحذر على مبارك من إغفال قيمة العدل، لما في ذلك من هلاك للأمم(٣١).

وفي مسامرة أخرى تحت عنوان " الإنسان وهيئة الاجتماع، ينتقد على مبارك – بأسلوب أكثر صراحة – السلطة المطلقة للحاكم والسلطان غير المقيد بسلطان القانون والدستور والشورى، ويقسم أنواع الحكم إلى جمهورية وملكية ، أما الحكومة الجمهورية : فتعنى تفويض الشعب لنواب عنه ومنه لإدارة أمور الدولة تحت قوانين وشرائع هم ملزمون بالعمل بها. أما الحكومة الملكية : وهى التي يكون زمام الأمور فيها في يد شخص واحد وهو الملك وتنقسم عند على مبارك إلى ملكية مقيدة وملكية مطلقة، فإما أن تكون الملكية قصيرة بشرائع وقوانين لا يستطيع الملك الخروج منها إلى هوى نفسه، وأما أن يكون غير مقيد بشيء من ذلك، فهو يحكم – أي الملك – برأيه ويتصرف بهوى نفسه، فيكون رأيه شريعة المملكة وحكمه قانونها السائد وهى الملكية المطلقة(٣٢)

ويتفق الباحث مع د. محمد عمارة في أن على مبارك – من خلال ما سبق – يفضل النظام الجمهوري على النظام الملكي والملكية المقيدة بالشرائع والقوانين على الملكية المطلقة والحكم الفردي، وقد كتب على مبارك هذا النقد في عهد الخديوي سعيد ونشره فيعهد الخديوي توفيق(٣٣)، وهذه جرأة تحسب له.

وقد استمر نقد الاستبداد والإعلاء من شأن قيمة العدل، من بعد علي مبارك ، فقد احتلت هذه القضية مكاناً كبيراً في مناقشات مفكري العرب في العصر الحديث، وليس أدل على ذلك من تفصيل عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢) للاستبداد وأنواعه وخصوصاً أشكال الحكومات المستبدة

واعتباره أن أشد أنواع الحكومات المستبدة هي حكومة الفرد المطلق ودفاعه عن قيمة الحرية كقيمة مهمة للنهضة والرقى .(٣٤)

هذه خلاصة الأفكار والرؤى النهضوية التي بثها على مبارك في روايته علم الدين والتي وهى أفكار في مجملها ترمى إلى نهضة مصر والعالم العربي، ويتضح أن من الأسباب التي دفعت بعلى مبارك إلى اللجوء إلى الفن الروائي الرمزي رغبته في نقد نظام الملكية المطلقة ونقد سلطة الكنيسة المطلقة واصلاح حال الأزهر في أسلوب خفي على لسان أبطال روايته ومحاوريهم، وهو ما يمكن أن نصفه بالرمز بالمعنى الواسع.

فرح أنطون وروايته الدين والعلم والمال :

تعود رواية الدين والعلم والمال لعام ١٩٠٣م وهى رواية رمزية تناقش العلاقة بين الدين والعلم والمال والصراع بينهما ، أما الدين والعلم فهي اشكالية مثارة بقوة في الفكر العربي الحديث ، خاصة مع التقدم العلمي الشديد كما سبق الذكر ، لكن الجديد هو اضافة فرح أنطون دور للنفوذ الاقتصادي في معترك الدين والعلم ، كذلك وصول العلم الى درجة من السطوة و التجبر أفرزت سؤال نهضوي مهم هو : هل الدين ما زال له دور فاعل في النهضة والرقى أم أن العصر الحاضر هو عصر العلم باعتباره معبود البشرية الحقيقي لأنه الأكثر فاعلية في التقدم ؟ هل يمكن التوفيق بينهما حتى يساهما معاً في النهضة أم أن التوفيق بينهما مستحيل وأن الأجدى للنهضة أن يعمل كل منهما مستقل عن الآخر ؟

يحاول أنطون الإجابة على ذلك التساؤل عن طريق التأليف الروائي الرمزي ، وكما ذكر في مقدمة روايته فهو يرفض حصر ذلك النوع من التأليف في التفكه والتسلية، لأنه وسيلة هامة من وسائل نشر الأفكار والآراء بطريقة تصل إلى الرأي العام بسهولة ويسر، فهو أجمع وأوعى، فضلاً عن كونه أشد تأثيراً وأحسن وقعاً من أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة(٣٥).

حاول أنطون في روايته الدين والعلم والمال نشر الوعي عن طريق رفض أي ضرب من ضروب التعصب ، الديني أو المذهبي أو الأخلاقي وإقرار روح التسامح الفكري والإخاء الإنساني بين البشر حتى تنتفي الفتن والثورات، وذلك من خلال الحديث عن التسامح أو التساهل – كما يسميه –بين الدين والعلم وأن العلاقة بينهما يجب أن تكون متسمة الحرية الفكرية ، وكذلك التوعية بأفضلية النظام الديمقراطي في الحكم ، وأهمية النظام الاشتراكي للمجتمع .

صاغ فرح أنطون رؤيته في العلاقة بين الدين والعلم والمال على هيئة مدن ثلاث وهى مدينة الدين ومدينة العلم ومدينة المال وعرض لأسانيد وحجج كل مدينة من المدن الثلاث في صراعها مع

الأخرى بكل أمانة وصدق، أما ما يهدف إليه أنطون من سياق الصراع بين هذه المدن الثلاث بعد أن كانت آمنة مطمئنة، فهو عدم القدرة على الحوار المتسامح وانتهاج منهج إلقاء التهم، فكل فريق يتعصب لرأيه ويرى أن الصحيح دون الآخر، فمدينة الدين يرى سكانها أنهم على حق ومدينة العلم كذلك ومدينة المال كذلك في أسلوب تنافسي شديد اللهجة الخطابية، مما سيؤدى إلى خراب المدن الثلاثة لأنها لم تلتزم بمبدأ الرفق والإخاء(٣٦).

ويمكن أن نقف من خلال رؤية أنطون لهذا الصراع على أنه لا يوجد صراع حقيقي بين الدين في ذاته والعلم في ذاته، بل إن الصراع قائم بين القائمين على هذا الدين والمنتسبين لذاك العلم ويلعب المال دور المؤجج لهذا الصراع عندما يصبح غاية في حد ذاته وليست وسيلة لخدمة البشر ورفاهيتهم، يقول أنطون : " غرض العلم والدين واحد وهو تحسين الحالة الاجتماعية وترقية شئون البشر، فما الواجب لجعل الأول يناقض الثاني ويحاربه (٣٧).

إذن ما يحدث من صراع بين الدين والعلم – عند أنطون – مرده إلى الأهواء والمصالح الشخصية، ويطبق أنطون القاعدة الأساسية التي تقوم عليها روايته ، وهى قاعدة التساهل فتكون النتيجة أنه لا وفاق بين الدين والعلم إلا بتساهل الدين من ناحية وتساهل العلم من ناحية أخرى، فعليهما معاً أن يؤمنا بالتغير والتطور الذى لحق بالمجتمعات ويحاولا أن يسايرا ذلك التطور عن طريق إجراء بعض التغييرات في القواعد والمبادئ التي يعتمد عليها كل منهما(٣٨).

ويركز أنطون في تطبيق مبدأ التساهل على الدين أكثر من العلم، باعتباره مجالاً فسيحاً لاختلاف الآراء، فيلوم على رجال الدين إذكاءهم نار التعصب وإهمال مبدأ التسامح حتى داخل الدين الواحد، ومن المآخذ التي يأخذها على الأديان عموماً عدم قدرتها على مسايرة تطور المجتمعات وتمسكها بمبادئ وقواعد قديمة عفي عليها الزمن، كذلك يلوم على رجال الدين اعتبار أنهم الواسطة بين الله تعالى وباقي البشر وهو ما يسمى بالسلطة الدينية، ويلوم عليهم كذلك احتكارهم تفسير الكتب المنزلة وادعاء أنهم هم ملاك الحقيقة المطلقة التي لا يجوز الاقتراب منها بدلاً من أن يتركوا الناس يعيشون حريتها الروحية وتفهم كتبها بما يلائم طبيعتهم .(٣٩)

والأمر لا يقف عند هذا الحد، بل إن الاختلاف لا يتوقف عند تكفير أهل الأديان بعضهم لبعض، بل يتطرق كذلك – كما يصوره أنطون – إلى تكفير المذاهب المختلفة في دين واحد بعضها للبعض الآخر، مما يؤدى إلى تكدير الإخاء والتسامح ليس بين أهل لدين الواحد بل بين البشرية جميعاً، مما قد يكون من شأنه هدم جميع الأديان على السواء وتكون تبعية ذلك تقع على عاتق الغلاة من أهل

الدين وليس على الغلاة من أهل العلم والفلسفة(٤٠).

فالهدف النهضوي لأنطون من وراء رؤيته لذلك الصراع، هو طرح مبدأ التسامح الفكري مع المخالفين في العقيدة أولاً ثم الرأي ثانياً وعدم التعصب لمذهب معين من المذاهب على أنه الصائب والواجب إتباعه دون الآخر وهذا يندرج تحت إطار قضية هامة من قضايا النهضة ، وهى قضية حرية الفكر والتعبير ، ويطلق أنطون على التسامح الفكري مصطلح "التساهل" ويعنى التساهل المطلق، أي التساهل بكل فروعه، لأن هذا التساهل العام هو الضربة القاضية على الحيوانية والأثرة البشرية(٤١).

لذلك لا يقف أنطون عند حد طلب التسامح الديني – مع أنه يعطيه الأولوية ويسلمه زمام المبادرة – ولكنه يطلب كذلك التسامح أو التساهل في بقية المعاملات الإنسانية بين العمال وأصحاب الأعمال، وكذلك التساهل في العلم وعدم التعصب للرأي، أي أنه يهدف إلى القضاء على كل صنوف وأنواع التعصب(٤٢).

ويلخص أنطون هدفه النهضوي موجهاً حديثه الى أهل المدن الثلاث : " أنه لا حلم ولا أمل أجمل من رفع الجنس البشرى وإنهاض الشعوب، فأصرفوا هممكم لا إلى تحريك التعصب في صدور الشعوب ولا إلى طلب المستحيل، بل إلى خدمة الشعب خدمة حقيقية ويتم ذلك بإنارة عقول أبنائه – دون سيطرة عليها – فاحملوا إذن لواء الرفق والمحبة والإيثار .. وامشوا في طليعة جيش الشعب فإنكم لهذا وجدتم"(٤٣).

ويكمن الدافع لهذه الدعوى عند أنطون في أن الأمة العربية تمر بعدة متغيرات على المستوى والديني العلمي والاجتماعي والسياسي، تلك المتغيرات التي تقتضى التعامل معها بروح متفتحة تجتمع فيها جميع المذاهب والآراء والمبادئ والأفكار، وبناءً على ذلك فلا سبيل لدوام الوفاق بين الجميع إلا بإطلاق الحرية المطلقة لجميع تلك المذاهب والأفكار من أي نوع كانت(٤٤).

ويمكن أن نقف من خلال رواية الدين والعلم والمال على رأى أنطون في نظام الحكم الأمثل ، وذلك من خلال وصفه لحياة الناس في مدينة العلم والدين والمال التي أنشأها الشيخ سليمان في ذلك السهل الفسيح، تلك الحياة التي تغيرت وصارت سعيدة بفضل شعور أهل المدينة أن كلاً منهم يحكم نفسه بنفسه تحت مراقبة الشيخ سليمان، لذلك لم يمض عام حتى صار أهل المدينة يأنسون الديمقراطية ويراعون الحقوق والواجبات في سلوكياتهم، تلك التغييرات التي تعد أول طريق النهضة والرقى(٤٥).

أما ما تحمله رواية أنطون من بذور اشتراكية، فيبدو من خلال توصية شيخ العلماء لأهل

المدن، من اهتمام بطبقة العمال وزيادة رواتبهم وتحديد ساعات عملهم وحمايتهم أثناء العمل من تعسف أصحاب رؤوس الأموال والتزام الحكومة برعايتهم الاجتماعية عن طريق إنشاء المدارس المجانية والمساكن والمزارع وغيرها من الأدوات اللازمة لهم(٤٦).

هذا خلاصة فكر أنطون الذى أراده من خلال روائية الدين والعلم والمال بحرية تامة ودون أدنى ضغوط دفعته إلى استخدام الأسلوب الروائي الرمزي الذى يتضح كذلك من خلال رواية اخرى لأنطون بعنوان" أورشليم الجديدة" إلا أن هذا النهج أكثر تشويقا وأجدر على رفع درجة الوعي حسب قوله ، وإن كنا نرى أن هدف أنطون من هذه الأسلوب الروائي الرمزي ليس هذا فقط ، فقد حاول معالجة قضايا شائكة بأسلوب رمزي ـ بالمعنى الواسع الذى وضحناه في البداية ـ ودون ان يصطدم اصطداما مباشراً بأي سلطة دينية أو سياسية ، مثل تفضيله لنظام الحكم الديمقراطي على ما سواه ، وكذلك نقده لسلطة رجال الدين في ادعاؤهم أنهم ملاك الحقيقة المطلقة، ودعوته الي المجتمع الاشتراكي .

ونعتقد أننا يجب أن نلقى الضوء على رأيه في العلاقة بين الدين والعلم في ضوء آراء المفكرين العرب، حتى نقف على المرمى الصحيح له.

بداية نجد صعوبة في تصنيف رأى أنطون ضمن آراء الاتجاه التوفيقي – مع أن الظاهر يوحى بذلك في هذه المسألة بالذات – بداية من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣)، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده، ورشيد رضا ومحمد فريد وجدى ، وغيرهم من المفكرين الذين لم يروا أن هناك خصومة بين الدين والعلم، ليس انطلاقاً من تطبيق مبدأ التسامح الفكري – فقط – بل تأسيساً على البحث في المبادئ والأسس التي يعتمد عليها الدين حتى يمكن الحكم عليه بأنه يناقض العلم الحديث أم لا ؛ ولذلك لجأوا إلى الأدلة النقلية أولاً التي اعتمدت على البحث في مصادر التشريع الإسلامي. الكتاب والسنة والإجماع واستخرجوا من خلالها الأدلة على عدم مناقضة الدين للعلم، ثم اعتمدوا على الأدلة العقلية التي اعتمدت على القياس وأدواته الرئيسية مثل الاجتهاد واستناداً على قواعد شرعية مثل ما لا يتم الجهاد إلا به فهو واجب كالجهاد تماماً ودفع الضرر وغيرها من القواعد التي تدعوا إلى تأسيس أفضل منظومة تناغم بين الدين والعلم، وبناءً على ذلك فلا يوجد في الدين في حد ذاته ما يناقض العلم أو يمنع تحصيل أشرف أساليب الرقى.

وفي نفس الوقت نجد صعوبة أن نضعه ضمن أنصار الاتجاه العلماني – في هذا الرأي فقط – الذين جاهروا – بكل صراحة ووضوح – بالخصومة الواقعة بين الدين والعلم، أمثال : شبلي شميل (١٨٥٣–١٩١٧) وإسماعيل أحمد أدهم (١٩١١–١٩٤٠) وسلامة موسى وطه حسين ، انطلاقاً من

الاختلاف المؤكد بين كل من الدين والعلم وصعوبة الالتقاء بينهما، إما لأن العلم أنفع وأجدى في تلك المرحلة وهو معبود البشرية الحقيقي المتصف بروح التفاهم والحرية كما رأى شبلي شميل ( ٤٧)، وإما لأن مجال كل من الدين والعلم يختلف عن مجال الآخر ولا يمكن أن يلتقيا على الإطلاق حسب رأى طه حسين(٤٨).

وهذا يجرؤنا على القول بأن هدف أنطون من وراء روايته الدين والعلم والمال ليس التوفيق بين الدين والعلم – اعتماداً على عدم مناقضة الدين في مبادئه وأسسه للعلم – بقدر ما هو التركيز على هدف أسمى عنده هو تطبيق مبدأ التسامح أو التساهل الفكري وتطبيق تلك القاعدة الأساسية على الاختلاف في الدين أو في المذهب أو في الفكر أو في الوطن، مما يدعونا إلى نبذ التعصب بكافة أشكاله وشتى ضروبه والانطواء تحت لواء الدعوة العالمية والإخوة الإنسانية والتسامح مع الآخر، تلك الدعوى التي تبناها كثيرون من بعده أمثال سلامة موسى(٤٩) وإسماعيل أحمد مظهر الذى رفع لواء الفكر الحر في الفكر العربي وتبنى الدعوة إلى وجوب نبذ التعصب أياً كان نوعه دينياً أو مذهبياً أو طائفياً، فقد اعتبر إسماعيل مظهر أن التعصب من شأنه أن يحول دون الإخاء الإنساني في حين أن الشواهد القائمة تتجه نحو تقرير مبدأ الإخاء والحب المتبادل بين الشعوب حتى يتحقق مبدأ الإنسانية مرة أخرى(٥٠).

ومن الجدير بالذكر أن الدعوى إلى الإخوة الإنسانية العالمية بين الشعوب دعوة أصيلة في الفكر البشرى إذ يمكن أن نقف على إرهاصات هذه الفكرة في الفكر اليوناني عند الرواقية في دعوتها إلى وحدة الإنسانية جميعاً على الرغم من اختلاف أفرادها في الشكل والأعراف والجنس واللغة(٥١).

وهذا يلقى بظلاله على ما عرف مؤخراً بالعولمة التي تقترب – في مضمونها – من ذلك المفهوم الذى تبنته الرواقية وكان له أنصاره في الفكر الغربي والعربي على حد سواء، مع الابتعاد عن التداعيات الاقتصادية والسياسية التي لابسته في العصر الحاضر.

محمد فريد وجدى وروايته الوجديات

الوجديات عبارة عن مقامات. نشرها فريد وجدي متفرقة بداية من عام ١٩٠٦م في أعداد مجلته الحياة ، فكل وجدية أو مقامة تحمل فكرة معينة يحاول توصيلها إلى القارئ على لسان : الوجدان وباقي أبطال الرواية ، في أسلوب أدبى على هيئة قصة قصيرة مكتملة الأركان تحمل بين طياتها حكماً خلقية وآداباً اجتماعية وأصولاً فلسفية، تصور المثل العليا للحياة الفلسفية وتحاول أن ترسم حدود المدينة

الفاضلة(٥٢)، يقول وجدى: "وبعد فإننا بنشر هذه المقامات نرمى إلى تصوير مثل عليا للحياة الفاضلة وإمداد النفوس بالقوى الأدبية اللازمة لها، وقد اخترنا هذا الأسلوب لمواعظنا لأنه أفضل في النفوس من سواه. فإن الأمم لا يستقيم أمرها إلا بشكائم أدبية تتنزل من عقولها وتتحكم في أهوائها، وقد أثبت العلم أن الإباحة كانت دائماً السبب الرئيسي لكل انحلال طرأ على المدنيات القائمة (٥٣).

الهدف الرئيسي من الوجديات هو محاولة تنوير العقول وتبصيرها بأخطار المذهب المادي وانتقاله إلى الشرق على يد بعض المفكرين الذين يؤيدونه، فكان فريد وجدى من أوائل المفكرين الذين تنبهوا لهذا الخطر. وكتب العديد من الردود عليه، وتأتى الوجديات من بين تلك الردود المصاغة على هيئة رواية رمزية بالمعنى الواسع ، ذات فصول متفرقة، ولكنها تدور كلها حول محور واحد هو نقض المذهب المادي.

يذهب وجدى على لسان أحد أبطال روايته إلى أن النظام الآلي في الطبيعة ليس من المسلمات المجمع عليها، بل هو كلمة وضعتها الفلسفة المادية ولا تزال محل نزاع بين الباحثين، ولا يمكن أن نبنى عليه فلسفة يُحتذى بها، ذلك أن الإنسان بما يمتلك من القوى العقلية وجد نفسه مضطراً لأن يثور على ذلك النظام الآلي الجامد محاولاً أن يصنع لنفسه عالماً عقلياً مرناً، قابلاً لأن يتماشى مع ترقيته إلى الغايات البعيدة التي يصورها له عقله وتمثلها عواطفه المتولدة من العقل نفسه(٥٤).

وينتقد وجدى كذلك الفلسفة المادية، فيرى أن المادية البحتة لا تكلف صاحبها غير الإنكار والتشكيك، فهي بضاعة المفلسين، فقد ذهب الماديون إلى إنكار كل شيء إلا الحواس القاصرة، فأنكروا أرواحهم وجردوا الكون من كل معنى وكل قصد وكل غاية وقرروا أنه مادة عمياء وصماء تؤثر فيه قوى هوجاء تسير على غير هدى(٥٥).

أما عن رأى الماديين في أن المادة هي أصل الموجودات وأولها وآخرها وأنها باطن كل شيء وظاهره، فالوجود عندهم عالم لا نهاية له فيه مادة أزلية أبدية، تجرى فيه القوى على غير غاية، فتؤثر في تلك المادة بغير قصد، فينشأ ذلك العالم الذى نراه بما فيه من خلق وإبداع، فإن فريد وجدي يرى أننا حتى لو سلمنا لهم بذلك – جدلاً – سوف يظل هناك سؤال بغير إجابة لديهم هو أين نشأت القوة العاقلة في هذه المادة وهل يعطى الشيء فاقده، فكيف تكون المادة العمياء الجامدة هي أصل الموجودات وبمدعتها ومنشئتها على النحو الذى نراه، كيف تتولد القوى العاقلة من المادة العمياء الجاهلة(٥٦).

ويشير وجدى إلى أن العقل قد أثبت أن لذلك الوجود المادي عقلاً يدبره من وراء حجاب وثبت أن الظواهر الكونية والمظاهر المادية تنتهى بالتحليل إلى قوة أولي(٥٧).

أما عن مدى أثر المذهب المادي على المجتمع والأخلاق، فيرى وجدي أن طغيان المادية على الدراسات النفسية والفلسفية هو السبب الرئيسي في ضياع الأصل الذى تقوم عليه الأخلاق، فقد أصبحت مدنية القرن العشرين أفقر مدنية من الوجهة الخلقية، في حين أنها أحوج ما تكون إلى ضابط نفسى لتصرفاتها على المجتمع، لأن المدنية الحقيقية هي تهذيب للأخلاق ورقى بالإنسان وجدانياً وعقلياً ثم مادياً(٥٨).

هذه خلاصة الأفكار النهضوية التي أراد وجدى أن يبصر بها المجتمع المصري والعربي من خلال الرواية الرمزية ، والتي تتمثل في محاولة تقويض أركان المذهب المادي التي رسخت في الغرب وانتقلت إلى الشرق على يد بعض المفكرين الذين رجوا لهذا المذهب، أمثال د. شبلي شميل في ترجمة شرح بخنر على مذهب دارون، وهو الكتاب الذى يدعم المذهب المادي ويروج له وليس أدل على ذلك من رأى بخنر الذي يجعل المادة وحدها فوق كل شيء، بل يعتبر القوة والمادة غير منفصلتين كأنهما وحدة واحدة ، ولا فرق عنده في جعل القوة أو المادة قاعدة كل شيء إذاً (٥٩). وقد أيد شميل هذا الكتاب وقدم له مقدمة مستفيضة وبذلك يعد شميل من أوائل المفكرين العرب الذين روجوا لهذا المذهب سواء في كتاباتهم المباشرة أو المترجمة.

والمفكر الآخر الذى روج للمذهب المادي بصورة أكثر صراحة، هو إسماعيل أحمد أدهم صاحب رسالة لماذا أنا ملحد التي عبرت عن اتجاهه المادي الإلحادي، حيث يقول : " الإلحاد هو الإيمان بأن سبب هذا الكون يتضمنه الكون في ذاته، وأن لا ثمة شيء وراء هذا العالم "(٦٠)

تلك هي الأسباب وراء اهتمام وجدى بنقض المذهب المادي من خلال تلك الرواية الرمزية المباشرة ، فقد كانت هذه القضية محور فكره وهذا واضح من خلال مؤلفاته التي تعرضت لذلك المذهب: على أطلال المذهب المادي في ثلاثة أجزاء، وعدة مواد في دائرة معارف القرن العشرين التي ألفها بمفرده، وبعض الإشارات المختلفة لذلك المذهب في كتابه : الإسلام في عصر العلم ، وكتابه في الروح، ناهيك عن المقالات العديدة التي نشرها في مختلف الصحف والمجلات سواء التي أصدرها أو رأس تحريرها مثل : الحياة ، والدستور، ونور الإسلام (الأزهر حالياً)، أو المجلات التي كتب فيها مثل : المقتطف، والمعرفة، الهلال والرسالة، وغيرها ، وكلها ترمى لتحقيق هدف واحد هو نقض دعائم المذهب المادي في الشرق وتثبيت أركان المذهب الروحي بدلاً منه، وليس أدل على ذلك من توليه الرد على إسماعيل أدهم برسالة مضادة تحت عنوان : لماذا هو ملحد(٦١). كانت أبرز الحوارات العقلية الراقية في العصر الحديث.

ذكى نجيب محمود (١٩٠٥ـ ١٩٩٣م ) والتوظيف النهضوي للأقصوصة الرمزية :

أهم المؤلفات التي احتوت أقصوصات رمزية له هي ثلاثة كتب : جنة العبيط عام ١٩٤٧م، وشروق من الغرب الذى ١٩٥١م، والثورة على الأبواب أو الكوميديا الأرضية والذى ١٩٥٤م، وقد اخترنا بعض منها مثل : ظلم ، وبيضة الفيل، وشعر مصبوغ ، ونملتان في الفلفل، والبغبغاء والقفص، وعند سفح الجبل، التي حاول من خلالها معالجة بعض المشكلات التي يعانى منها المجتمع المصري في صورة غير مباشرة، نستطيع أن نصفها أنها رمزية بالمعنى العام والواسع للرمز.

صاغ زكى نجيب محمود المقالة الأدبية – بوجه عام – على نحويين :

الأول هو الأقصوصة الرمزية والثاني هو المقال الرمزي، وقد حملا في باطنهما نقداً شديداً لأحد جوانب المجتمع، فقد تبنى دور المصلح الاجتماعي البصير بأمراض المجتمع الذى يعيش فيه ، فحمل قلم الأديب ليخاطب الطبقة العريضة من أبناء المجتمع، ولذلك ثار على فساد القيم وسيطرة روح التسلط والتعالي والظلم والنفاق وغيرها من السلبيات التي تعصف بحياة المجتمع وتكبل نهضته ورقيه (٦٢).

ولذلك دافع زكى نجيب محمود عن مكانة المقالة الأدبية من بين صفوف الأدب، فهي تركز عنده على ظاهرة واحدة في الحياة اليومية حتى يمكن النفاذ من خلالها إلى نقد الوضع الراهن نقداً هادئاً مغلفاً بغطاء يسير من السخرية، يكاد أن يختفي عن النظرة العابرة، أو هي نقد سافر لصورة ما من صور الحياة والأدب وهدم لما يتمسك به الناس على أنه مثل أعلى وما هو إلا صنم تخلف من تراث الأقدمين، كل ذلك مسوقاً في أسلوب سهل شيق يسرق الأذهان والأسماع(٦٣).

حاول زكى نجيب محمود عن طريق الأسلوب النقدي الساخر أو الرمزي الخفي– حسب تعبيره –نقد الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية بغية تنوير المجتمع المصري – خاصة – والعربي عامة ، فيعالج الوضع الاجتماعي المصري، بأقصوصة رمزية تحت عنوان " ظلم" يحاول من خلالها أن يكشف عن انتشار الظلم وغياب قيمة العدل بين أفراد المجتمع وفي الأسرة وفي المعاملات الاجتماعية وفي دواوين الحكومة ويصور لنا تغلغل الظلم في كل ما سبق، على هيئة غلام في عامه الثاني عشر تناهي إلى سمعه في الشارع صوت بائع متجول وهو يصرخ من قبضة الشرطي هذا ظلم، فيسأل والده عن معنى الكلمة، فأجابه الظلم هو أن يوضع الشخص في موضعه غير اللائق به، أو أن يتجاوز شخص الحدود المشروعة له.

وقد أعجبت الطفل هذه الكلمة فكتبها بالطباشير على قطع الأثاث كلها ولم يمض يوم واحد إلا ويجد الجيران أن مجهولاً قد عبث بأبواب منازلهم وكتب عليها كلمة ظلم بالفحم هنا وهناك، ولم تمض

أيام قلائل إلا وجاء أصحاب المتاجر يشكون هذا الابن لأبيه، فقد كتب على متاجرهم نفس الكلمة التي تستهويه ولكن هذه المرة بفرشاة وطلاء أسود، ولم يمتثل الولد لزجر والده له، ويأتي الشرطي يمسك بالطفل وقد كتب نفس الكلمة على أحد المباني الحكومية بآلة حادة ويتفتق ذهن الوالد عن علاج لحالة ابنه بأن يذهب به إلى الريف، وهما في طريقهما إلى الريف يستمعان إلى صوت عجلات القطار وهي تصرخ ظلم. ظلم. ظلم .(٦٤)

وتعبر تلك المقالة عن مدى تغلغل الظلم في المجتمع، بل إن زكى نجيب محمود يشعرنا أن كابوس الظلم يتعاظم يوماً بعد يوم من الطباشير إلى الفحم، فالطلاء فالحفر على الخشب وأخيراً صوت القطار، وكما يعبر عن تغلغل الظلم، يعبر كذلك عن تنوع الظلم من ناحية وقوته من ناحية أخرى وأكبر دليل على ذلك تعاظمه وتناميه المستمر حتى شمل معظم نواحي المجتمع .(٦٥).

ومن الأقصوصات الرمزية التي ناقش فيها زكى نجيب محمود الحياة الثقافية، "بيضة الفيل" ينتقد من خلالها الحياة الثقافية والدينية في المجتمع العربي، وفحوى الأقصوصة أنه من الأمور البديهية أن الفيلة تلد ولكن إذا أراد القائمون على الثقافة إيجاد شيء من العدم يتناقشون فيه، فإنهم يفترضون أن الفيلة تبيض. ثم تدور المناقشات حول حجم البيضة ولونها وشكلها .. إلى آخر التساؤلات العقيمة التي يتبارى في الإجابة عليها العلماء في حين أنها لا أساس لها من الصحة، مما يدل على الخواء الفكري والثقافي لدى من يسمون أنفسهم بالعلماء(٦٦).

نعتقد أن هدف زكى نجيب من وراء تلك الإثارة الرمزية هو الإشارة إلى أن هناك بعض العلماء لا هم لهم إلا الجدال العقيم ولا يرون من المشكلة إلا الظاهر دون أن تكون لهم نظرة العالم المدقق المصلح، ويمكن القول إن المقصود بتلك الفئة خصوصاً علماء الدين الذين تفرغوا للبحث في المسائل التقليدية العقيمة التي أصبحت لا تتناسب وطبيعة العصر والمجتمع وتبارزوا في الإجابة على تلك الأسئلة الوهمية الافتراضية، في حين أن الواقع ملئ بالمشكلات الهامة التي يجب أن تتوجه إليها أنظار هؤلاء العلماء، ونلمح في طيات المقال دعوة لهؤلاء إلى تطوير فكرهم بما يتناسب مع العصر الذى يعيشون فيه والمتغيرات التي تطرأ عليهم، ويقول في ذلك : " وزلزلت الأرض زلزالها، وقال الشيخ، ما لها ؟ قيل : يا مولانا قنبلة ذرية، في لمحة تقضى على الأصل والذرية، قيل : فعجب الشيخ إن كان في الدنيا علم غير علمه"(٦٧).

وفي أقصوصة رمزية تحت عنوان "شعر مصبوغ" يستكمل زكى نجيب محمود نقده للحياة الثقافية، فينتقد منهج الإصلاح الذى يتبعه المصلحون في التعامل مع المشكلات الاجتماعية، الذى

يركز على إصلاح أو علاج الأعراض دون أن يتطرق إلى علاج أسباب المرض الذى ينخر في أوصال المجتمع، فيمثل لنا بذلك الرجل الذى حاول أن يعالج ما فعل به الزمان فقام بصبغ شعره في محاولة يائسة منه للمداراة عن المشيب الذى استقوى عليه في شجاعة نادرة، ويطبق زكى نجيب محمود ظاهرة علاج الظواهر على التعليم الواعي الذى تفتقده مؤسساتنا التعليمية ويطبقه كذلك على العدالة الاجتماعية وعلى القهر الاجتماعية سواء أكان بين الرجل وزوجته أو بين الأب وابنه أو بين الطوائف المختلفة للمجتمع مبتغياً من وراء ذلك التركيز على ضرورة إصلاح أسباب المرض دون أعراضه، هذا إذا أردنا أن يكون لنا مجتمع سليم خال من الأمراض، ويؤكد من خلال تلك الأقصوصة على قيم مثل : الوعى، والعدل، والإخاء، والمساواة(٦٨).

ويحاول زكى نجيب أن يعالج بعض الأوضاع الاجتماعية والثقافية الخاطئة، فينتقد بعض المفكرين الذين يتعرضون للحديث عن موضوعات ليسوا على دراية بها، وذلك في صورة أقصوصة رمزية تحت عنوان " نملتان في الفلفل " إذ يحكى لنا فيها أن هناك تاجراً قد أعيته الحيل لتجنب الدمار الذى يلحقه النمل ببضاعته من السكر، فابتكر حيلة للنيل منه عن طريق تبديل البطاقات الموضوعة على علب السكر والفلفل ووضع إحداهما مكان الأخرى، وقد نجحت الخطة في طرد النمل، فقد جاء النمل ولم يقرأ بل شم وانصرف، إلا نملتين تخرجتا في المدارس الإلزامية فقرأتا ومع ذلك دخلتا إلى علبة السكر الموهوم في سخرية من أخواتها.

ويلخص لنا بعد ذلك الحوار الممتع الذى دار بين نملتين في علبة السكر الموهوم، إذ تقول إحداهما للأخرى إننا لسنا في علبة السكر وذلك لاختلاف الفلفل في الحجم والشكل والطعم عن ذلك الذى نحن فيه ، وترد عليها الأخرى أن كل شيء على ما يرام وأنه لا يوجد خلاف والواجب عليك أن تغيرى من جوفك حتى تتغير الدنيا من حولك، وفي النهاية تكتشف كل من النملتين الخدعة التي وقعا فيها فتندمان بعد أن لم ينفع الندم(٦٩).

ثم يطبق زكى نجيب الخداع الذى مارسه التاجر على النمل، بالخداع الذى يمارسه المفكرون على العامة في الحياة الثقافية، ويضرب لنا مثالاً بدخول النملتين موضوع الرواية إلى خزانة الكتب، فتقول إحداهما للأخرى هذا كتاب في الفلسفة الإسلامية لك فأقرئيه، فتكتشف أنه لا يمت إلى الفلسفة بشيء بل هو أقرب إلى الفقه، ويتكرر نفس الشيء في كتب الأدب التي لا تمت إلى الأدب بصلة، ليس ذلك فحسب، بل إن ذلك الخداع يتنامى حتى يشمل مظاهر اجتماعية أخرى(٧٠).

ويمكن القول أن زكى نجيب محمود أراد من هذه الأقصوصة أن ينتقد د. عبد الحليم محمود

في كتابه : التفكير الفلسفي في الإسلام الذى هو أقرب إلى الفقه منه إلى الفلسفة، ونظراً لمكانة المؤلف في النفوس لجأ زكى نجيب إلى الأسلوب الرمزي(٧١)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن ذلك يعبر عن رفضه لاعتبار علم أصول الفقه فرعاً رئيسياً من فروع الفلسفة الإسلامية، ذلك الاتجاه الذى تبناه الشيخ مصطفي عبد الرازق في الفكر العربي.

ومن الجوانب الأخرى التي ناقشها زكى نجيب محمود عن طريق الأقصوصة الرمزية هو محاولة إصلاح نظام التربية والتعليم، تلك المشكلة التي احتلت نصيباً كبيراً من مناقشات مفكري العرب في العصر الحديث ، تحت عنوان " البغبغاء والقفص " يدعو الى الاهتمام بجوهر العملية التعليمية التي تتمثل في التعليم والنظام المطبق فيه بدلاً من الاهتمام بالوسائل والأدوات التي تستخدم في التعليم، فيروى لنا على لسان عارف باشا، أنه أراد أن يعلم البغبغاء النطق والكلام حتى يرى كيف يفصح البيان، كما قالوا له، لذلك أمر أن يتعهده فريق من العلماء الراسخين في مختلف فروع العلم، ينقسم إلى مجموعتين، الأولى لإعداد وتجهيز القفص وكل ما يحتاجه من مسائل مادية، والجماعة الثانية هي لإعداد وتجهيز الكتب والوسائل التعليمية المختلفة، مثل الكتب التي تتحدث عن اللغات المختلفة التي يتعلمها ويتحدث بها والكتب التي يتعلم من خلالها فنون الرياضة والهندسة ،هذا بالإضافة إلى الكتب التي تستعيد له ما كتبه الأقدمون والتي تجمع له ما أنتج المعاصرون، حتى تجمعت أعداد هائلة من الكتب التي امتلأت بها المخازن، هذا بالإضافة إلى الإمكانيات المادية التي وفرها عارف باشا للإنفاق على ذلك البرنامج. وفي النهاية يصور عارف باشا ذلك التقدم الذى توصل إليه على مستوى المدرسة والمعلمين والموظفين، فيسأله بعض الحاضرين، وهل تعلم البغبغاء سحر البيان بالفعل ؟ فتكون إجابته أنه قد نسى البغبغاء(٧٢).

ويتضح ما سبق أن زكى نجيب محمود ينتقد رجال التعليم بصورة رمزية، بداية من عارف باشا الذى يرمز إليه وزير التربية والتعليم والمعلمين والوسائل التعليمية في اهتمامهم بكل شيء في العملية التعليمية ونسيان الهدف الأهم من وراء كل ذلك وهو الإنسان المتعلم ذاته، وهذه المشكلة ما زالت بلا حل حتى الآن(٧٣).

ومن الأقصوصات الرمزية التي تعبر عن نقد زكى نجيب محمود للحياة السياسية، اقصوصة تحت عنوان "تحت سفح الجبل" ينتقد فيها الحكام الذين يعيشون في عزلة عن مشاكل الشعب الحقيقية ويهتمون بأمور لا تمت إلى الواقع بصلة، ويذكر فيها أن أحد الرحالة يدخل مدنية تقع فوق قمة جبل شاهق يعلو بقمته على مستوى السحاب وهي مدينة أقرب إلى المدن الفاضلة التي تحدث عنها الفلاسفة في تصوراتهم الخيالية، فهي تمتاز بكثرة النوادي وتنوعها فمنها السياسي والاجتماعي والثقافي والرياضي

وما إلى ذلك وكل ناد يختص بناحية واحدة ولا يتعداها في نشاطه، فمثلاً هناك ناد لصيد الأرانب وآخر لصيد البط وثالث للتدخين، بالإضافة إلى أنها تضم أناساً ذوى أبدان سمينة وحركة بطيئة تدب فيهم حرارة المناقشة، وكانت كلمة الشعب هي أكثر الكلمات وروداً في مناقشاتهم الحارة، وكان الموضوع المطروح على مائدة البحث في هذه الندوة هو : هل نستورد الإصلاح الدستوري من فرنسا أم من بلجيكا ؟ وتختلف إجابات الحاضرين حول هذا الموضوع.

وعندما ينتقل الرحالة إلى ناد آخر يجد ندوة ثقافية أخرى والموضوع المطروح فيها هو أيكون الفن – بما في ذلك الأدب – للفن أم أنه في خدمة الشعب، وكانت الغالبية ترى أنه لابد للمصور أن يصور الشعب وأن يعلم الموسيقى للشعب وأن ينشد الشاعر شعره للشعب(٧٤).

ويذكر لنا زكى نجيب محمود أن الرحالة كلما انتقل من ندوة إلى أخرى، وجد أن كلمة الشعب هي من أكثر الكلمات ذكراً، ولكنه يتساءل في استغراب أين هذا الشعب الذى يتحدثون عنه ؟ حيث إن الشوارع لا يوجد بها أحد، ويجيبه دليله في استغراب إن الشعب ليس هنا، ولكن عند أسفل الجبل حيث يعمل هناك ويقيم أيضاً، أما هنا فتوجد القمة التي يسكنها الصفوة الممتازة، لذلك يهبط الرحالة إلى سفح الجبل، فكان أول ما لقيه من الناس هو امرأة عجوز متهالكة وحالتها الجسدية تشبه حال الموتى من حيث اللون والشكل والحجم وحالتها الاجتماعية تبدو في أضعف حال حيث تفترش الأرض وتبيع الحلوى، وهي لا تدرى شيئاً بالمرة عن تلك المجادلات العقيمة التي تدور بشأنها فوق سفح الجبل لأنها لا تعيش هناك(٧٥).

والمرأة فيما سبق ترمز إلى الشعب الذى يشغل أولئك الذين يرعون مصالحه فوق قمة الجبل، فهم متحمسون لخدمته ويحاولون توفير كافة سبل الرفاهية له، في حين أن ذلك الشعب لا يملك أبسط أدوات المعيشة، وفي النهاية يسخر زكى نجيب محمود من تلك الفجوة الموجودة بين رجال السياسة والصفوة وبين مشاكل الشعب الحقيقية، ولذلك يطلب من المرأة أن تدعو الله لأولئك الذين يسكنون فوق قمة الجبل أن يرحمهم، فلا تتوانى المرأة – الممثلة للشعب – في تلبية طلبه راضية بدافع من الجهل وقلة الحيلة(٧٦).

هذه خلاصة الرؤى النهضوية الرمزية التي حاول زكى نجيب محمود أن يبثها في المجتمع المصري والعربي عموماً، وهي كلها تندرج تحت مبحث مهم من مباحث الفكر العربي وهو الإصلاح العملي بمختلف جوانبه الثقافية والسياسية والاجتماعية، وقد مارس المفكرون العرب قبل زكى نجيب محمود ذلك اللون من الإصلاح كما رأينا عند على مبارك، وإن كان زكى نجيب قد توسع في هذا

المبحث أكثر نظراً لتفاقم هذه المشكلات وتشعبها، مما يدل على تمكنه من القيام بدور المصلح الاجتماعي البصير بأمراض وعلل المجتمع الذى يعيش فيه .

ويمكن القول أن حديث زكى نجيب محمود على لسان بعض الحيوانات يذكرنا بما عُرف في الأدب العربي القديم بقصة كليلة ودمنة، حيث نجد قصص الحيوان التي يعرض فيها الكاتب شخصيات وحوادث على حين يريد شخصيات وحوادث أخرى عن طريق المقابلة والمناظرة وذلك بغرض تقرير حقيقة خلقية أو اجتماعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يدل على لجوء زكى نجيب إلى استخدام الرمز بالمعنى الواسع إما لإيمانه بأن هذا الأسلوب أكثر فاعلية في تنوير المجتمع وتبصيره بالأمراض التي تنتشر فيه أو لرغبته في تحاشى الصدام مع شخصيات مهمة مثل الشيخ عبد الحليم محمود في مقالته "تملتان في الفلفل".

**ملاحظات ختامية**

استخدام العمل الروائي الرمزي للتعبير عن المواقف والأفكار ليس بدعة في العصر الحديث، بل له جذور في معظم الحضارات التي مرت بها البشرية، وقد استخدمه الفلاسفة العرب في العصر الوسيط مثل ابن سينا وابن طفيل وابن النفيس وغيرهم، ولكن انحصر في الجانب الفلسفي

يعتبر التوظيف الروائي الرمزي من أهم أساليب التي استخدمها مفكرو العرب في العصر الحديث للتعبير عن أفكارهم ومواقفهم النهضوية للأمة ، على تفاوت فيما بينهم في استخدام الرمز بالمعنى الواسع، فنجد أن على مبارك استخدم الاسلوب الرمزي بوضوح في نقده نظام الحكم الملكي غير المقيد بالدستور وكذلك نفيه السلطة الدينية لرجال الدين وأيضاً دعوته الى إصلاح الأزهر الشريف . وأما فرح أنطون فقد استخدم الرمزية الروائية في نقده السلطة الدينية المطلقة للكنيسة وكذلك تفضيله لنظام الحكم الديمقراطي ، القائم على الحياة النيابية والانتخابات الحرة ، على ما سواه من أنظمة الحكم ، ودعوته الى النظام الاشتراكي . أما ذكى نجيب محمود فكان أكثرهم وضوحاً وصراحاً في استخدام الرمزية القصصية فقد عالج من خلالها مشكلات ثقافية ودينية واجتماعية وسياسية ، أما فريد وجدي فقد انحصرت عنده الرمزية الروائية في نقض الاتجاه المادي الإلحادي

ويمكن أن نقف على أسباب لجوء هؤلاء المفكرين وغيرهم إلى هذا اللون من الكتابة الأدبية في توصيل أفكارهم إلى الطبقة العريضة من العامة والمثقفين معاً في التالي :

١- وجود بعض الضغوط السياسية أو الدينية أو الاجتماعية، والتي تمثل عائقاً يقف دون تعبير

المفكر عن فكره بصراحة وبطريقة مباشرة، ولذلك يلجأ إلى الأسلوب الروائي الرمزي وخاصة من الناحية الدينية أو السياسية.

٢- التشويق وجذب الانتباه ، وغيرها من المميزات التي توجد في الفن القصصي، مما يجعل الفكرة أكثر انتشاراً وأشد تأثيراً لدى مختلف طبقات الأمة كما فعل فريد وجدي.

٣- الرغبة الشخصية من قبل المفكرين في صياغة أفكارهم في أسلوب قصصي، وذلك كنوع من التنفيس مما يدور في خلجات نفوسهم

استخدام الأسلوب الرمزي – في الفكر العربي عموماً – كان استخداماً رمزياً بالمعنى الواسع للرمز، وليس بالمعنى الفني الضيق، واعتقد أن ذلك كان أكثر ملاءمة للواقع الاجتماعي والسياسي الثقافي للأمة العربية في العصر الحديث ، وذلك لأن الخطاب كان موجهاً لجميع فئاتها بهدف تحويلها من حالة السبات العميق الى حالة الحركة والتقدم .

وأخيراً فإن استخدام العمل الأدبي – كأداة من الأدوات النهضوية – يدور في إطار قضية مهمة برزت على السطح في العصر الحديث، وهي : هل الأدب لذاته أم أن الأدب للحياة ؟ وقد اختار معظم المفكرون العرب أن يكون الأدب للحياة واعتبروه أداة من أدوات الرقى على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي ، ورفضوا أن تكون وظيفة الأدب – فقط – هي التسلية والترفيه والباحث يتفق معهم في ذلك.

وهذا ما يعطينا المسوغ لإدراج النتاج الروائي الذى حللناه تحت العنوان الذى اخترناه للبحث، ولعلنا وفقنا فيه.

**الهوامش**

(١) د. محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٤٥٣.

وانظر : اندريه لا لاند : موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب/ خليل أحمد، إشراف/ أحمد عويدات، ط٣، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١م، ص ١٣٩٩،١٣٩٨.

، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١م، ص ٦٢٠ ،٦٢١.

، مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص٩٢.

(٢) تشارلز تشادويك : الرمزية ، ترجمة / نسيم ابراهيم يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٤٦ وانظر المقدمة ص ١٨ ، ١٩ ، ٢٠

( ٣ ) د . محمد فتوح احمد : الرمزية ، مرجع سابق ص ٤٥٣

(٤) نسيم ابراهيم يوسف : مقدمة كتاب الرمزية لتشارلز تشادويك ، مرجع سابق ص ٢٤ .

(٥) د. فاروق سعد : مقدمة قصة حي بن يقظان لابن طفيل، ط٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٢م، ص ٥٨ ، ٥٩.

(٦) د. محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، مرجع سابق ، ص ١٥٨.

(٧) أحمد أمين : مقدمة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهر وردى ، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م، ص ١٩ ، ٢٠.

(٨) عباس أحمد : قصة سلامان وأبسال، مقال في مجلة الكاتب المصري، المجلد الرابع، العدد ١٦، ١٩٤٧م، ص ٧٠١ : ٧٠٤ ، وانظر عباس أحمد : قصة سلامان وأبسال، مقال في مجلة الكاتب المصري، المجلد الخامس، العدد ١٧ ، ١٩٤٧م ، ص ١٤١-١٥١ حيث يحلل الكاتب قصة سلامان وأبسال ويوضح الشق الرمزي وتداعياته وأهدافه فيها.

(٩) أحمد أمين : مقدمة حي بن يقظان، ص ١٢ ، ٢٠ ، ٣٣.

(١٠) المرجع السابق : ص ٣٧ ، ٣٨.

(١١) د. يوسف زيدان : مقدمة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهر وردى وابن النفيس، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٣٧-٤١.

(١٢) د. محمد عمارة : على مبارك. مؤرخ المجتمع ومهندس العمران، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٤م، صفحات : ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٧٥ ، ١٧٦.

(١٣) على مبارك : الأعمال الكاملة لعلى مبارك، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المجلد الأول، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٧م، ص ٣٢٠.

(١٤) على مبارك : الأعمال الكاملة، جـ١ ، ص ٢٩٩.

(١٥) السابق : ص ٢٩٤.

(١٦) على مبارك : الأعمال الكاملة، جـ١، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥.

(١٧) المرجع السابق ، ص ٢٩٥.

(١٨) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لعلى مبارك، علم الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩م، ص ٢٩٩.

(١٩) محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٠٤-١٠٦.

، محمد عبده : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٥٦ ، ٥٧.

(٢٠) على مبارك: علم الدين، جـ٣، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية، ١٨٨٢م، ص ١٠٨١.

(٢١) جمال الدين الأفغاني : العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣ ١٩٨٣م، ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٠ ، ٩١. ، جمال الدين الأفغاني : الخاطرات، إعداد محمد باشا المخزومي، دار الحقيقة، بيروت، ط١ ، ١٩٨٠م، ص ٣٤٤-٣٤٦.

(٢٢) إسماعيل مظهر : من أدب الغرب، مقال في جريدة الأخبار، ١٩٦١/٥/٢٦م، ص ١٢، الإسلام لا الشيوعية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م، ص ٢٢-٣٠، تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، بحث منشور ضمن نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية، مطبعة المقتطف والمقطم، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ٣١.

(٢٣)على مبارك : الأعمال الكاملة، جـ١ ، ص ٢٨٨ ، ٢٨٩.

(٢٤) المرجع السابق : ص ٢٨٩.

(٢٥) على مبارك : علم الدين، جـ٣ ، ص ٩٧٣ ، ٩٨٢.

(٢٦) د. محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لعلى مبارك، ص ١٨٦ ، ١٨٧.

(٢٧) المرجع السابق : ص ٢٧٣ ، ٢٧٤.

(٢٨) السابق : ص ١٩٢-١٩٧.

(٢٩) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٩٠-١٩٤.

(٣٠)إسماعيل مظهر : رسالة الفكر الحر " في النقد الاجتماعي "، دار الثقافة، بيروت، د.ت ص ١١٠-١١٧

(٣١) د. محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لعلى مبارك، ص ٢٢٠ ، ٢٢١.

(٣٢) السابق : ص ٢٢١ ، ٢٢٢.

(٣٣) المرجع السابق : ص ٢٢٢.

(٣٤) عبد الرحمن الكواكبى : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الشرق العربى، ط١ ، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ٣٥ ، د. محمد عمارة : عبد الرحمن الكواكبى شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار المستقبل العربي، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٤م ، ص- ٩٠

(٣٥) فرح أنطون : الدين والعلم والمال ، تقديم د. جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٥م، ص ٢٦ ، ٢٧.

(٣٦) فرح أنطون : الدين والعلم والمال، ص ١٠٣-١٠٧.

(٣٧) المرجع السابق : ص ٨٨ ، ٨٩.

(٣٨) السابق : ص ٨٩.

(٣٩) المرجع السابق : ص ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١.

(٤٠) المرجع السابق : ص ٩١ ، ٩٢.

(٤١) المرجع السابق : ص ٨٨.

(٤٢) السابق : ص ٨٨.

(٤٣) المرجع السابق : ص ٩٣.

(٤٤) السابق : ص ٩٢.

(٤٥) السابق : ص ٣١.

(٤٦) المرجع السابق : ص ٩٤ ، ٩٥.

(٤٧) شبلى شميل : مجموعة الدكتور شبلى شميل، جـ٢، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٠٨م، ص٣٢٠،

(٤٨) طه حسين : من بعيد، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨.

(٤٩) عصمت نصار : فكرة التنوير عند أحمد لطفى السيد وسلامة موسى، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب ببنها – جامعة الزقازيق، ١٩٩٥م، ص ١٨٩.

(٥٠) إسماعيل مظهر : معضلات المدنية الحديثة ومقالات أخرى، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٨م، ص ١٣٣.

(٥١) د. محمود السيد مراد : المدينة العالمية عند الرواقية اليونانية، بحث منشور في مجلة كلية الآداب بسوهاج – جامعة جنوب الوادي، العدد ٢٤، جـ٢، أكتوبر ٢٠٠١م، ص ٣٥١،٣٥٢.

(٥٢) د. محمد عبد المنعم ، د. عبد العزيز شرف : مقدمة الوجديات، دار الكتاب اللبناني، بيروت. لبنان، ط١، ١٩٨٢م، ص ٤١-٤٣.

(٥٣) المرجع السابق : ص ٤٤.

(٥٤) محمد فريد وجدى : الوجديات، تحقيق وتقديم د. محمد عبد المنعم خفاجي، ود. عبد العزيز شرف، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط١، ١٩٨٢م، ص ٥٠-٥٣ ، ٥٦،٥٧.

(٥٥) المرجع السابق : ص ١١٢ ، ١٢٤.

(٥٦) المرجع السابق : ص ١٥٩ ، ١٦٠.

(٥٧) السابق : ص ٣٨٢.

(٥٨) السابق : ص ٣٧ ، ٤٧.

(٥٩) د. شبلي شميل : مجموعة د. شبلي شميل، الجزء الأول، كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، مطبعة المقتطف، مصر ١٩١٠م، ص ٢٢٣.

(٦٠) إسماعيل أحمد أدهم : لماذا أنا ملحد، مقال في مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٥، ١٩٩٤م، ص ١٣،١٤ ونشرها لأول مرة في مجلة الإمام. عام ١٩٣٧

(٦١) محمد فريد وجدى : لماذا هو ملحد ضمن مناقشات وردود، جمع وتقديم د. محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٦٢) د. علاء والى : الاتجاه النقدي عند زكى نجيب محمود، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب ببنها – جامعة الزقازيق، ١٩٩٩م، ص ١١.

(٦٣) زكى نجيب محمود : جنة العبيط، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م، ص ١٤ ، ١٥.

(٦٤) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م، ص ٥-٨

(٦٥) د. علاء والى : الاتجاه النقدي عند زكى نجيب محمود، مرجع سابق ، ص ١٣.

(٦٦) زكى نجيب محمود : جنة العبيط، سابق، ص ٦٧-٧١

(٦٧) زكى نجيب محمود : جنة العبيط، ص ٩١-٩٦.

(٦٨) المرجع السابق ، ص ٧٢.

(٦٩) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب، ص ٢٥٨-٢٦١.

(٧٠) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب، ص ٢٦٢-٢٦٤.

(٧١) د. علاء والى : الاتجاه النقدي عند زكى نجيب محمود، ص ١٤. (٧٢) د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب، ص ١٣٩-١٤٣.

(٧٣) د. علاء والى : الاتجاه النقدي عند زكى نجيب محمود، مرجع سابق ص١٤،١٥

(٧٤) زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية، دار الشروق، ط٣، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٥-١٠.

(٧٥) المرجع السابق : ص ١١-١٣.

(٧٦) د. علاء والى : الاتجاه النقدى عند زكى نجيب محمود ، مرجع سابق،ص ١٧