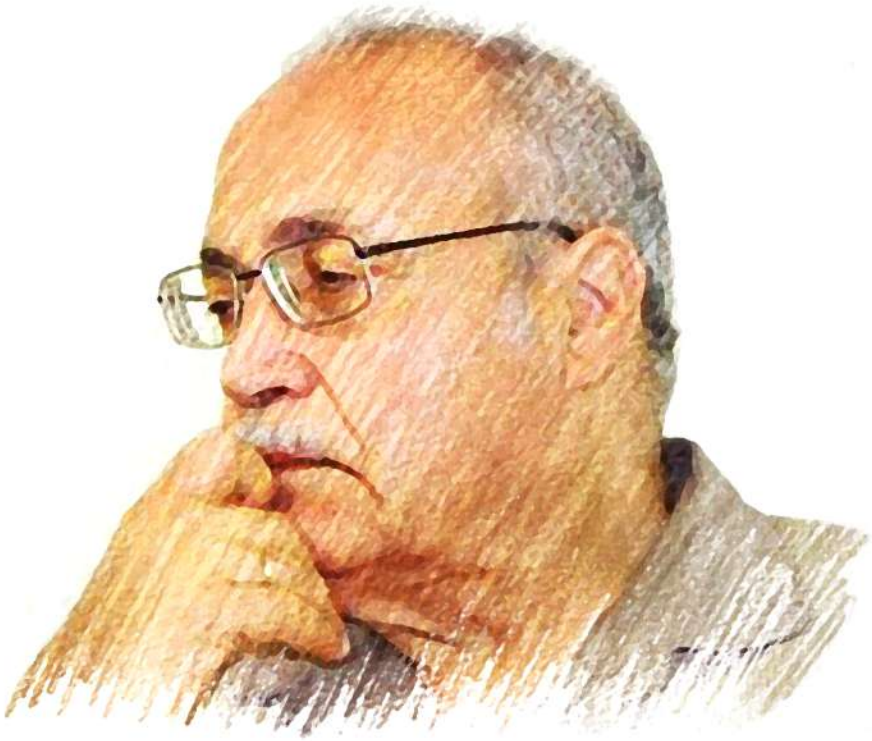


الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي



حسن حنفي

الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي

تأليف
حسن حنفي



الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٤٨ ٠

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	تصدير
١٣	١- العرب والوعي التاريخي
٤٣	٢- صحوة مصر
٧٩	٣- صحوة العرب
١١٧	٤- العرب والعالم
١٥٥	٥- الثقافة والسياسة
١٩١	٦- السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات)
٢١٣	٧- السلفية والعلمانية (الاختلاف والاتفاق)
٢٤٥	٨- ما بعد الأصولية
٢٨٣	٩- رمضانيات

الإهداء

إلى جيل عربي جديد قادر على إقالة الكبوة.

حسن حنفي

تصدير

«الدين والثقافة والسياسة» في الوطن العربي يحتوي على عدة مقالات أسبوعية (يوم الإثنين) صدرت في جريدة «البيان» اليومية بدبي بدولة الإمارات العربية المتحدة على مدى عام بأكمله أو أكثر، وهو عام ١٩٩٦م. تم توزيعها على تسعة فصول تشمل السياسة والثقافة والدين. ولما كانت السياسة ثقافةً وكان الدين أيضًا مكونًا من مكونات الثقافة كان العنوان «الدين والثقافة والسياسة» يعبر عن مضمون الفصول التسعة. ويحتوي الفصل التاسع والأخير على ثلاثين مقالًا يوميًا كُتبت خلال شهر رمضان انتقلاً من الكتاب والسنة والفقه إلى العادات الاجتماعية والممارسات الشعبية^١

الفصول الأربعة الأولى «العرب والوعي التاريخي»، «صحوة مصر»، «صحوة العرب»، «العرب والعالم» في التحليل السياسي المباشر. والفصول الثلاثة التالية «الثقافة والسياسة»، «السلفية والعلمانية» (تحليل الشعارات)، «السلفية والعلمانية» (الاختلاف والاتفاق) في الثقافة السياسية. والفصلان الأخيران «ما بعد الأصولية»، «رمضانيات» أقرب إلى الثقافة الدينية السياسية.

وقد توقفت عن كتابة هذه المقالات في الثقافة السياسية لعدة أسباب منها جوهرية ومنها عرضية؛ فقد مُنع البعض منها؛ لأنه تجاوز الخط الأحمر.^٢ وقد يكون ذلك من وهم رؤساء التحرير الذين يريدون أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك حفاظًا على مناصبهم؛

^١ المقال الأول بتاريخ ١٨/١٢/١٩٩٥م، والمقال الأخير بتاريخ ٢٠/١/١٩٩٧م.

^٢ وذلك مثل «الدين في الأمثال العامة» (الفصل الثاني)، وقد تم تخفيف العنوان إلى «الدين للحياة»، «العرب وإيران»، «العرب والأترك» (الفصل الرابع)، «التنوير والتثوير»، «إرهاب الأفراد وإرهاب الدول» (الفصل الخامس).

فالسياسات العربية أقرب إلى تحييد إيران والأترك ومنع تناقض دول الجوار مع الأمة العربية حتى لا تستفرد بها أمريكا وإسرائيل، ويصبح الخليج لا عربيًا ولا فارسياً بل أمريكياً. يُسمح بنقد مصر والعراق، ولكن لا يُسمح بنقد الأوضاع في شبه الجزيرة العربية، الوسط والأطراف. يُسمح بنقد أمريكا والدول الكبرى، ولكن لا يُسمح بنقد الدولة الصغرى إن كانت عربية، مصدر قهر للمواطن العربي ودون تسمية أي منها. ولا يُسمح بنقد رجال الدين؛ إذ يبدو أن رجال الدين دعامة رجال السياسة في الأنظمة السياسية المحافظة.

وهنا تبرز قضية المفكر والسلطة السياسية غير المباشرة عبر رؤساء التحرير. هل مهمة المقال السياسي تبرير النظم القائمة أم ترشيدها ونقدها في إطار من الشرعية والعلنية بدلاً من النزول تحت الأرض وتحيين الفرصة للانقضاض عليها أو النيل من هيبتها؟ هل رسالة المقال السياسي الدفاع عن السياسات القائمة أم التبصرة برؤية المستقبل والتوجيه في رؤية استراتيجية على الأمد الطويل؟

وهل يقبل المفكر العربي أن تستعمله السلطة السياسية من خلال صفحات الرأي في الصحف اليومية، يُسمح بالمقال حين الرضا ويمنع حين السخط؟ ألا تستعمل السلطة السياسية المفكر من خلال المنبر الإعلامي، ولا يستعمل المفكر المنبر الإعلامي من أجل ترشيد السلطة وبلورة الوعي السياسي؟ هل المفكر أجير أسوءً بالعامل المهاجر أم هو صاحب رسالة لا يعمل إلا عند الضمير؟

أليس من الأجدى بعد شهادة عام على العصر، التركيز على الأعمال العلمية التكوينية على الأمد الطويل؟ أليست الشهادة على التاريخ أبقى من الشهادة على العصر؟ وهي شهادة على العصر، وخطاب للناس، غير متوجه للمتخصصين، بل إلى الجماهير العربية، مساهمة في توضيح وعيها السياسي بأبعاده الثقافية والدينية والتاريخية، محاولة للجمع بين رسالة العالم وهموم المواطن، ودرءاً لتهمة البرج العاجي التي تلصق بالفلاسفة.

فإذا كانت الكتابة على أنواع ثلاثة: الكتابة العلمية المتخصصة للنخبة، الكتابة التكوينية التي تهدف إلى التغيير الثقافي والاجتماعي على الأمد الطويل ومن منظور تاريخي، والكتابة نصف المتخصصة ونصف العامة الموجهة إلى جماهير المثقفين والجامعيين والتي تهدف إلى إثارة الفكر على الأمد المتوسط في جيل أو عدة أجيال، والكتابة العامة الموجهة إلى الجماهير من أجل بلورة وعيها السياسي بعيداً عن تزييف الإعلام له على الأمد القصير؛ فإن

هذا الكتاب «الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي» يكون من النوع الأخير، الثقافة العامة المباشرة والتي تهدف إلى التغير المباشر في القريب المنظور.^٣ وبهذا المعنى قد تأخذ «نداءات إلى الأمة الألمانية لفشته» دلالةً جديدة؛ من فلسفة المقاومة في ألمانيا المحتلة إلى فلسفة الصمود في الوطن العربي الحزين.

^٣ الكتابات المتخصصة لنا مثل: «مناهج التأويل» (بالفرنسية)، «ظاهريات التأويل» (بالفرنسية)، «تأويل الظاهريات» (بالفرنسية)، «التراث والتجديد»، «من العقيدة إلى الثورة». «مقدمة في علم الاستغراب»، وأيضاً تحقيقاً مثل «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري، وترجمتاً مثل «اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة»، «لسنج: تربية الجنس البشري»، «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، «سارتر: تعالي الأنا موجود».

والكتابات المتوسطة مثل: «دراسات إسلامية»، «دراسات فلسفية»، «قضايا معاصرة» (جزءان)، «هموم الفكر والوطن» (جزءان)، «جمال الدين الأفغاني»، «حوار الأجيال»، «حوار المشرق والمغرب» (بالاشتراك مع الجابري)، «الحوار الديني والثورة» (بالإنجليزية)، «الإسلام في العالم الحديث» (جزءان) (بالإنجليزية). والكتابات الشعبية مثل: «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء)، «اليسار الإسلامي» (مجلة، العدد الأول)، وتحقيقاً لنصين للخميني «الحكومة الإسلامية»، «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر»، وهذا الكتاب «الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي».

العرب والوعي التاريخي

(١) من جيل إلى جيل^١

ما زال جيلنا قادرًا على العطاء منذ الأربعينيات حتى الآن، بنضاله ضد الاستعمار والقصر والإقطاع في الأربعينيات، وبلورة الحركة الوطنية المتعددة الفصائل، وبانتسابه إلى الثورات العربية في الخمسينيات والستينيات، ومقاومته للاستعمار والصهيونية في الخارج، والتخلف والرجعية في الداخل، ثم بمحاولاته المستميتة لرأب الصدع الذي حدث في السبعينيات والثمانينيات باختفاء عبد الناصر والتحول الذي طرأ على الوطن العربي، وبلاستمرار في الشهادة على التاريخ؛ حرصًا على الثوابت التي شكلت النضال الوطني لهذا الجيل.

وحرصًا على تواصل الأجيال، من جيل إلى جيل جاوز الستين والسبعين إلى جيل الأبناء والأحفاد في الثلاثين والعشرين، وشدًا لأزر الجيل المتوسط في الأربعين والخمسين الذي ما زال يصارع بمفرده محاصرًا بين جيل قديم حزين وجيل جديد غاضب. تبدأ سلسلة هذه المقالات لتحقيق هذه الغاية لعلها تقدر على درء الإحباط عن الجميع ودفع روح التشاؤم، وبدون هذا التجاوز لحالة الضياع وروح اليأس لا يتم عمل ولا يحدث إبداع. لقد سرى الإحباط، وعمَّ التشاؤم، ودبَّ اليأس في روح الكثيرين من أبناء هذا الجيل. بينما ينعى بعض أبناء الجيل الماضي الحظ العاثر، ويبكون على الأمل الضائع والحلم المجهض وهم الذين ساهموا في صياغته وتحقيقه. لجأ بعض أبناء الجيل الجديد إلى تفضيل حل أزمة الشخص على أزمة الوطن؛ فلبثوا إلى الهجرة إلى دول الخليج أو إلى

العراق أو إلى الشام أو إلى ليبيا بحثاً عن الاستقرار المادي حتى لو تعثر الأمن الفردي. بينما لجأ البعض الآخر إلى الهجرة إلى الغرب، وتجريب الحظ في دول أوروبا حتى أصبحت أوطاننا تلفظ أبناءها؛ مما سبّب معاداةً للعرب والمسلمين، وظهور نغرات للتخلص من الهجرة الأجنبية في إنجلترا وفرنسا وألمانيا حمايةً لسوق العمالة المحلية، وحفاظاً على الهوية العرقية التي تميّز بها الغرب. وآثر فريق ثالث الهجرة إلى الداخل، إلى تناول المخدرات، نسياناً للهم، وتفريجاً وهمياً للكرب كما ظهر في عديد من الأفلام. فالحلم أفضل من الواقع، والخيال فضاء من الحركة والتحقق. وقد تكون الهجرة إلى الداخل في الدين واللجوء إلى الملاذ الإيماني سُلماً، أو الانخراط في الجماعات الإسلامية سرّاً استعداداً للخلاص في المستقبل مع ممارسة بعض أشكال العنف في الحاضر؛ إذ يندفع الشباب من اللاشيء إلى كل شيء، من الواقع الأليم إلى الحلم الطوباوي، من البطالة والتهميش إلى إمارة العالم.

ما زال إنجاز جيلنا، بالرغم من الإحباط النفسي والتغيرات على أرض الواقع، واضحاً وقائماً؛ فقد ساهم في معارك التحرر الوطني حتى تحقق، وترك بصماته على مسار القرن التاسع عشر عصر الاستعمار والهيمنة، كما ساهم في إنشاء الدول الوطنية المستقلة كمؤسسات سياسية وتشريعية وتعليمية وإعلامية. وقام بعمليات التحديث، وصاغ خطط التنمية، وحقق أعلى المعدلات لها في الستينيات مقارنةً بتجارب العالم الثالث في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وبدأ التصنيع محوّلًا اقتصاد البلاد من الزراعة إلى الصناعة، وساهم في إدارة القطاع العام بعد تأميم الشركات الأجنبية، واشترك في بلورة أكبر مشروع نهضوي عربي منذ محمد علي. وتحقّقت في جيله أكبر تجربة وحدوية حديثة بين مصر وسوريا. كما حافظ الجيل المتوسط على وحدة اليمن، وإقامة دولة الإمارات العربية المتحدة. وما زال التعاون الإقليمي قائماً في مجلس التعاون الخليجي، واللجان العربية المشتركة للتنسيق بين الأقطار العربية، والاتحاد المغاربي؛ مما يجعل الوحدة أملاً يتحقق بالرغم من التعثر في الخطوات والتضارب في الأهواء. وما زالت أحزاب المعارضة تحاول أن تقاوم ما طرأ على الوطن العربي من تغيرات تحيد به عن ثوابته. والمثقفون يقاومون التطبيع، ومنظمات حقوق الإنسان تدافع عن الحريات العامة، وتقف في مواجهة هيمنة الدولة على الداخل وتبعيتها في الخارج. تقاوم الخصخصة وبيع القطاع العام والتحول إلى اقتصاد السوق والذوبان في الاقتصاد العالمي.

لقد تغيّر العالم، وظهرت متغيرات عربية ودولية تكاد تعصف بالثوابت. لم تعد مقاومة الاستعمار أحد مكونات الجيل الجديد؛ فلم يعيش مهانة الاستعمار، ولم يساهم

في إزاحته. ونشأت صورة جديدة للغرب الغني المتحضر، ولأمريكا الثري القادر. وبعد النضال ضد الصهيونية كحركة توسعية استيطانية تم الصلح مع عدو الأمس، وبدأت مشاريع السلام تعم المنطقة على الأرض وفي الاقتصاد والسياسة حتى الثقافة. وبعد حلم الوحدة العربية وظهور القومية العربية كأيديولوجية سياسية فرضت نفسها على نظام العالم بين الأيديولوجيتين الرأسمالية والاشتراكية بدأ التفتت والعودة إلى القطرية والحروب بين الأقطار والحروب الأهلية داخلها. وظهرت النعرات العرقية والطائفية والقبائلية والعشائرية. واستحال تحديد مَنْ عدو العرب وَمَنْ الصديق! وبدأت المشاريع الإقليمية المفروضة من الخارج كبديل عن القومية العربية مثل الشرق أوسطية والمتوسطية، تكون فيها إسرائيل هي المركز والعالم العربي ومن حوله العالم الإسلامي المحيط. وتم التحول تدريجياً من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط الاقتصادي إلى الانفتاح واقتصاديات السوق، ومن القطاع العام والملكية العامة لوسائل الإنتاج إلى القطاع الخاص والملكية الخاصة لقطاع الخدمات العامة وللبنوك. وبعد أن كان الاستقلال الوطني لا تفريط فيه ضد سياسة المحاور والتكتلات والأحلاف العسكرية، بدأت مظاهر التبعية السياسية والاقتصادية والعسكرية والمناورات المشتركة. وتم ارتهان الإرادة الوطنية تحت رحمة الغذاء؛ فأكثر من نصف غذاء العالم العربي يأتي من الخارج، وأكثر من ثلاثة أرباع الغذاء في مصر يأتي أيضاً من الخارج. واتسعت الهوة بين الفقراء والأغنياء؛ الأغنياء يزدادون غنى، والفقراء يزدادون فقراً بعد أن كانت الاشتراكية العربية هدفاً قومياً للجميع لتذويب الفوارق بين الطبقات وتدعيماً لمحدودي الدخل. وغابت الزعامات التاريخية داخل الوطن العربي مثل عبد الناصر وفي محيطه في العالم الثالث؛ نهرو، تيتو، شوين لاي، سوكارنو، سيكوتوري، نكروما، جيفارا ... إلخ. ولم تستطع حركات الشعوب أن تكون بديلاً عن زعاماتها التاريخية إلا في أوقات الضنك في هيئات شعبية وقتية من أجل الخبز ودون مؤسسات حزبية أو ثقافية قادرة على الاستمرار. وانتهى عصر العملاقين الكبيرين، وبدأ قطب واحد يستأسد بالعالم. ولم تجد الشعوب المتحررة الحليف التقليدي، فانصاعت للقطب الواحد أو كادت.

ومع ذلك فما زال النضال المشترك بين الجيل الذي أوشك على الانتهاء والأجيال الجديدة قائماً؛ فالقضايا ما زالت مستمرة، والتحديات ما زالت موجودة؛ بل تزداد قوة وعنفاً؛ فالتواصل بين الأجيال ضروري، وتبادل الخبرات بينها إثراء للجميع. ما زالت قضايا الحريات العامة مطروحة، حرية الرأي خاصة وعدم التكفير أو التخوين أو العزل والاستبعاد، دفاعاً عن التعددية، وحق الاجتهاد، وأن هذا الوطن للجميع.

الفكر ليس جريمة، والرأي ليس خروجًا على النظام، والنصح واجب، والإرشاد فضيلة. وما زالت قضايا حقوق الإنسان مطروحةً ضد انتهاكها أمام غرب يدّعي باستمرار أنه صاغها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، ويمارسها في نظمها السياسية، ويكوّن المنظمات الدولية والمحلية دفاعًا عنها. وما زالت الجمعيات القطرية والقومية مطاردةً غير شرعية في الوطن العربي، لا تجتمع إلا خارجه. وتقوية المؤسسات الاجتماعية والجمعيات الأهلية دفاعًا عن المجتمع المدني ما زال مطلبًا في مواجهة سيطرة الدولة في الداخل تغطيةً لتبعيتها في الخارج؛ لذلك كثر الحديث عن أهمية المجتمع المدني في مواجهة الدولة وليست بديلًا عنها. وما زالت العراق وليبيا محاصرتين امتهانًا للكرامة العربية؛ فلم يعد العرب أحرارًا في بلادهم للتنقل والسفر، لا فرق بين شعوب وقادة. وما زال العرب يعانون من الحدود والتأثيرات، كلهم متهمون على الحدود بالإرهاب والمعارضة والاتصالات المشبوهة، بينما يمر الأجانب وكأنهم أهل البلاد. تعز الكتب والمجلات العربية في كل قطر خشيةً من مقال أو تحليل. ولا تكاد تحضر ثقافة قطر عربي في أجهزة الإعلام في قطر آخر. رَفَعُ الحدود الثقافية بين العرب قضية، وحرية تنقل العرب في الوطن العربي ضرورة، والتكامل والتعاون والتنسيق العربي على الأرض أفضل من شعارات الوحدة في السماء، وعودة مصر إلى مركزها وقيادتها في قلب العالم العربي يحمي الأطراف من ردود الأفعال العكسية أو الشلل؛ فمركزية مصر لا بديل عنها من مركزية إسرائيل، وتعدّد المراكز في مصر وإيران وتركيا حماية للعرب والمسلمين بدلًا من أن يكونوا هامشًا لإسرائيل أو على أطراف أمريكا. والتنمية المستقلة ما زالت هدف الجميع، حرصًا على الاستقلال وحمايةً للأوطان من التبعية. وحشد الجماهير العربية وراء مثقفها الوطنيين يُخرجها من سلبيتها وإدارة ظهورها للنظم وللقيادة على السواء.

إن العالم العربي مخصب اليوم، وينتظر الحادث السعيد، المولود الجديد، ذكرًا أم أنثى، ولادة طبيعية أم قيصرية، في سبعة أشهر أو تسعة، أقل أو أكثر. إنما يتوقف ذلك على الجهد العربي، وفي مقدمته جهد المثقفين ودورهم في إنارة العقول، وإذكاء الوعي القومي، وبلورة وعي الجماهير. ويتحقق ذلك من خلال الجامعات ومراكز البحث العلمي أولاً، ثم من خلال أجهزة الإعلام خاصة الصحف السيّارة ثانيًا.

كما أن تعدّد مراكز الفكر والإبداع في مصر والشام والمغرب والخليج، في الجنوب والشمال والمشرق والمغرب يجعل الوطن العربي متعدد المراكز، متنوع الفكر. لقد بدأت مصر والشام منذ القرن الماضي فجر النهضة العربية. ثم تلتها المغرب في النصف الثاني

من هذا القرن، ومن يدري فربما يبدأ الخليج بإمكانياته الجديدة موجةً ثالثة من الإبداع الفكري مستفيداً من التجربتين السابقتين في القرن الماضي وفي هذا القرن. وإذا كانت تجارب الماضي في مصر والشام والمغرب قد انفتحت على الغرب والثقافة الغربية فقد تكون تجربة الخليج رائدةً في الانفتاح على الشرق وجسراً بين العرب وآسيا، ليس فقط من حيث السكان، ولكن أيضاً من حيث تجارب التنمية والعمق الثقافي؛ فقد كان العمانيون أسبق من الغربيين عامةً والبرتغاليين خاصة، وقد سرت فيهم روح الأندلس، إلى اكتشاف جنوب شرق آسيا، وليس مستبعداً أن تلحق «الصقور» العربية بـ «النمور» الآسيوية.

(٢) تشاؤم أم تفاؤل؟^٢

يسود الوعي العربي منذ ما يقارب عقدين من الزمان روحُ التشاؤم والإحساس باليأس والإحباط، وكأن نهاية العالم قد قربت، وأن التاريخ قد انتهى وتوقف عن المسار. وقد بدأ هذا الإحساس منذ هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧م، ولم تُخَفِّفْ منه حربُ الاستنزاف في ١٩٦٩م، ولا حربُ أكتوبر في ١٩٧٣م؛ فما زال جرح الهزيمة غائراً لم يندمل، يحتاج إلى انتصار حاسم في حلم جديد. وقَوَّى هذا الروحَ اختفاءُ عبد الناصر ورحيله من الساحة العربية في ١٩٧٠م، وإحساس العرب بأن القائد الذي أولوه ثقتهم قد اختفى؛ فقد سقط هذا الحائط المنيع الذي كان يحمي العرب من غوائل الزمان، والقادر على استمرار الحلم ولو على مستوى الكلمات والأحلام.

لقد تسارعت الأحداث بالتحول عن السياسات الأولى واختيارات الخمسينيات والستينيات، بل والانقلاب عليها من النقيض إلى النقيض؛ ممَّا أصاب الجيل الحالي بالارتباك وعدم التصديق لأي منها. وانتهت الثوابت في السياسات العربية، من النضال ضد الاستعمار إلى التحالف معه، ومن مقاومة الصهيونية إلى الصلح معها، ومن الاشتراكية إلى الانفتاح، ومن القومية إلى القطرية، ومن الوحدة إلى التجزئة، ومن التخطيط والاقتصاد الوطني المستقل إلى الديون الخارجية والطاعة للبنك الدولي وصندوق النقد.

وغابت الرؤية الجديدة التي تأخذ هذا الواقع العربي الجديد في الاعتبار؛ فقد اختلط العدو بالصديق، ولم يعرف العرب مدى ثقلهم في الداخل وأين وضعهم في النظام العالمي

^٢ البيان ٢٥/١٢/١٩٩٥م.

الجديد، خاصةً بعد انهيار الحليف الاشتراكي في الشرق، ومراوغة الصديق الجديد في الغرب. وعزُّ الإبداع السياسي إلا من حلول مفروضة من الخارج مثل الشرق أوسطية والمتوسطية استعادةً للأحلاف القديمة؛ حلف بغداد، وحلف طهران، والحلف المركزي.

وزاد من ذلك العجز عن التأثير في مجرى الأحداث، وإيقاف مذابح البوسنة والهرسك في الغرب، والدفاع عن استغلال الشيشان في الشرق، وأخيراً الدفاع عن الجزر العربية في باب المندب في الجنوب. وتبدّلت الأحلاف، روسيا والصين تُسلّحان إسرائيل، وأمريكا تُسلّح العرب! تعارض روسيا وقف العدوان العربي وتؤيده، وتعارضه أمريكا وتوقفه! وفي الداخل، العراق عدو وإسرائيل صديق عند البعض، والسودان عدو وأمريكا صديق عند البعض الآخر!

ضاعت الثوابت في الوعي العربي، فتوقف عن حركته في التاريخ. يستمر في مقاومة الاستعمار أم يتحالف معه؟ يستمر في مقاومة الصهيونية أم يكون حليفاً معها في مقاومة الإرهاب وعنف الحركة الإسلامية مهرولاً إليها مخاطباً وُدها وساعياً إلى صداقتها؟ وحدث فصام في شخصية العربي الجديد بين تاريخ يتعلّمه ويفرح به، وحاضر يحزن له ولا يتكيّف معه؛ فالقديم لم ينتهِ بعد، والجديد لم يبدأ بعد.

ولمّا استحالت الرؤية العامة لواقعه وللعالم من حوله انكفأ العربي على نفسه، يحل مشاكله، ويسعى في الأرض ليقيم أوده، ويصارع فقره، ويهرب من قهره. فدخله لا يكفيه، ورزقه لا يرضيه؛ فقد ارتفعت الأسعار ومرتباته محلية. ويقضي اليوم سعيداً لو استطاع توفير وجباته، وتدبير مواصلاته، وتهيئة التعليم والصحة وتوفير المسكن له ولأسرته. اقتصر طموحه على إشباع الحاجات الرئيسية، والاكتفاء بهوم الدنيا، والتفريج عنها بسعادة الآخرة.

فإن لم يستطع التكيف والرضا بالقليل فإنه يهرب إلى عالم المخدرات أو ينخرط في الجماعات السرية، وكلاهما تحت الأرض. وإن أثر العمل فوق الأرض فليس أمامه إلا العنف المسلح مع عالم لم يتكيّف معه، ووسط مجتمع يناصبه العداء.

وما يحدث من ضياع على مستوى الفرد يحدث أيضاً على مستوى الوطن، فينزوي كل قطر عربي. وفي غياب القومية التي تربط بين الأقطار يتفتت القطر ويتجزأ تحت دعاوى الطائفية والقبلية والنعرات العرقية والدفاع عن الأقليات في مجتمعات الأغلبية فيها مضطهدة وبغير حقوق. ويشب الخلاف بين الأقطار، بين مصر والسودان، ومصر وإيران، وسوريا والعراق، والكويت والعراق، وقطر والبحرين، والسعودية واليمن، وموريتانيا والمغرب، والجزائر والمغرب، وأخيراً سوريا والأردن وفلسطين على الحمة!

وتشتد أزمة الديمقراطية لدرجة العنف المسلح في الجزائر ومصر والسعودية. وتعيش المعارضة العربية خارج الأوطان. كما تشتد أزمة حقوق الإنسان، ولا تجد منظمات حقوق الإنسان القطرية أو العربية مكاناً لعقد مؤتمراتها إلا خارج الأوطان، وتظل ملاحقةً من أجهزة الأمن، ووزارات الداخلية أو الشئون الاجتماعية لا تعترف بشرقية نشاطها أو تهددها بالحل في كل وقت.

هذه المتغيرات وغيرها هي التي تبعث روح اليأس والقنوط، وتصيب الوعي العربي بالإحباط والتشاؤم، بحيث تطغى على الجوانب الأخرى التي تبعث أيضاً على التفاؤل والإصرار، ومواصلة النضال دفاعاً عن الثوابت التي كوّنت الوعي العربي الحديث منذ القرن الماضي. وبالتفاؤل يمكن استمرار الإبداع واجتهاد وإعادة صياغة الحلم وتجديد الناس.

لقد أعاد عبد الناصر قبل أن يرحل بناء الجيش، وأعد خطة «بدر» التي بها تم العبور، وكان يحدد وقف إطلاق النار شهراً بشهر، رافعاً شعارات «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، «إزالة آثار العدوان»، «الأراضي العربية المحتلة قبل سيناء»، «اللاءات الثلاثة»، «لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف»، «خسرنا المعركة ولم نخسر الحرب». ومارس ذلك في معركة رأس العش، وإغراق المدمرة إيلات. وفي نفس الوقت أعاد بناء الداخل، وقضى على مراكز القوى، وأقر بالتعددية السياسية داخل تحالف قوى الشعب العامل، وأعاد رسم خريطة لمصر من أجل مضاعفة الدخل القومي كل عشر سنوات، واستمر في البناء الاشتراكي بنيته في تأمين تجارة الجملة وقطاع المقاولات للقضاء على الرأسمالية المستغلة.

وهناك في الوعي العربي عدة تساؤلات عن المتغيرات المحلية والدولية، وهناك اجتهادات عديدة نابغة من الداخل حول التكامل العربي: إعادة صياغة ميثاق جامعة الدول العربية، إحياء التضامن العربي، والدعوة إلى المصالحة العربية بعد المصارحة، الحوار مع دول الجوار، إيران وتركيا. لم تصب كلها في اختيار عربي أو رؤية عربية جديدة. وتصدر مراكز الأبحاث نتائجها، ويشارك كثير من معاهد الأمن القومي في ذلك كله من أجل إعداد رؤية عربية للوطن العربي في القرن الواحد والعشرين. ويظهر الإبداع الأدبي كارهياً للإبداع السياسي، فلا يوجد وطن مثل الوطن العربي بهذا القدر الهائل في الإبداع في الشعر والرواية والقصة والمسرح والموسيقى والفن.

وما زالت بعض الأقطار العربية وأقطار الجوار صامدة في مواجهة التبعية والأحلاف في المنطقة، ويتجلى ذلك في صمود ليبيا والعراق ضد الحصار، وانتهاج السودان وإيران

وسوريا سياسات مستقلة تعبر عن استقلال الأوطان. واندلعت المظاهرات في مصر والمغرب والأردن ضد العدوان الأمريكي على العراق أثناء حرب الخليج الثانية، وما زالت بعض الأقطار العربية صامدة في مواجهة التطبيع مثل جماهير الشعب في مصر والسودان، وما زالت المقاومة للاحتلال الصهيوني في جنوب لبنان وفي فلسطين، والدولة الفلسطينية قادمة على استحياء. كما استقلت جنوب أفريقيا من النظام العنصري الذي نشأ فيها وفي فلسطين في ١٩٤٨م، وبتحريران معاً في نفس الوقت في أوائل التسعينيات بعد حوالي نصف قرن.

وفي مواجهة الفقر هناك ملايين من الشباب العربي ومن الأمهات العربيات ينحتون في الصخر، ويعملون في الحقول وفي المصانع، ويشقون الطرقات، ويبنون المساكن، ويحفرون المناجم، ويشيدون المباني الجديدة. وتم إبداع آليات للبقاء لمقاومة الفقر، في التجارة والبيع على نواصي الطرقات وفي الأكشاك وفوق الرءوس والظهور. وفي نفس الوقت تتدلع مظاهرات الخبز في مصر والمغرب والأردن، تطالب برفع الأجور، وخفض الأسعار، ومشاركة الفقراء في أموال الأغنياء.

وفي عديد من الأقطار العربية يبدأ الخيار الديمقراطي في الأردن، ويستمر نضال المعارضة في مصر من أجل انتخابات نزيهة، والنضال من أجل حقوق الإنسان، وحماية حرية الصحافة، والوقوف أمام القانون الجديد. ويستمر القضاء في مصر حامياً لحقوق المواطنين والدستور، ويتم الإفراج عن المعتقلين السياسيين في سوريا، وتتم الانتخابات في الجزائر مع مراقبين من الجامعة العربية ودوليين، ونجح المرشح بحوالي ٦٠٪ وليس بنسبة ٩٩,٩٪ كالعادة في باقي الانتخابات العربية. كما توجد معارضة قوية للمثقفين في البحرين دفاعاً عن الحريات السياسية والدستور، وضرورة إجراء انتخابات حرة تقوم على التعددية السياسية. كما بدأ المثقفون في السعودية وجمعيات حقوق الإنسان وبعض الأئمة والخطباء المستنيرين في التساؤل حول الأوضاع العامة ومستقبل شبه الجزيرة العربية، وصحافة الخليج ما زالت تعبر عن التيارات الرئيسية؛ القومية والليبرالية. كما استقطبت الصحافة العربية في العواصم الأوروبية عديداً من الأقلام البارزة في الثقافة والسياسة والأدب والتاريخ.

وفي مواجهة التفتت والتشرذم في الوطن العربي تبرز أطر جديدة للمجتمع العربي؛ فقد حافظت اليمن على وحدتها. كما استمرت دولة الإمارات العربية المتحدة، وبقي مجلس التعاون الخليجي. نشأت لجان التنسيق بين مصر والأردن الأهلية في لبنان، وبدأ الحوار مع

دول الجوار، إيران وتركيا. وأصبحت الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا رصيداً للعرب في السياسة بعد أن خلا رصيدهم في الثقافة وفي القلوب. وشدت النمر الآسيوية العرب نحو نموذج جديد للتنمية المستقلة في ماليزيا والملايو. وانتشر الإسلام في أوروبا وأمريكا كرافد ثقافي وسياسي للشعوب الأوروبية بالرغم من عنف هذه الجماعة الإسلامية أو ذاك في مواجهة العنف العنصري ضد المسلمين في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا.

هذه العوامل كلها تجعل الوعي العربي أيضاً أقرب إلى التفاؤل. ودون هذا التراكم من الخبرات والتجارب الوطنية في الوعي العربي لا يحدث استئناف لإبداعات الجيل الماضي في هذا الجيل، وكيف تنسى ذاكرة العرب الخير ولا تتذكر إلا الشر ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾.

(٣) الموقف الحضاري^٢

كثر الحديث عن «أزمة» الفكر العربي، «أزمة» الثقافة العربية، «أزمة» الواقع العربي خاصة في هذا الجيل بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧م بعد أن كان الحديث عن النهضة العربية، المشروع القومي العربي، والوجدان العربي المشترك الذي يتمثل في وحدة الهدف والمصير. ويبدو أنه إذا ما تعثر الواقع بدا الفكر في أزمة. وإذا ما أُصيب بردة وانتكاسة أُلقيت المسؤولية على الذهن والعقل والتصور والرؤية في مجتمع مثالي يرى أن قيمته في ماضيه وتراثه ومثله وفكره.

والحقيقة أن هذا الإحساس بالأزمة إحساس حقيقي بالرغم من حرب أكتوبر تشرين ١٩٧٣م، وبالرغم من بزوغ الدولة الفلسطينية هناك إحساس فعلي بأزمة الفكر، وأزمة الواقع، وأزمة الوعي العربي المعاصر بين فكر غير مطابق لواقع منفلت غير مسيطر عليه، ووعي عربي حائر ومتسائل، يكاد يقرب من الإحباط ويصل إلى حافة اليأس. وإن تحليل هذه الأزمة لا يمكن إلا أن يكون في إطار أعم؛ فهي جزء من كل، ونتيجة لموقف حضاري أعم. ويعني الموقف الحضاري وضع العرب في التاريخ بين ماضيهم ومستقبلهم، بين ذاتهم وغيرهم، بين مُثلهم وواقعهم؛ أي بين ما ينبغي أن يكون وما هو

^٢ البيان ٨/١/١٩٩٦م.

كائن. الوجود الأول في الزمان؛ أي في مسار التاريخ، والوجود الثاني مع الآخرين في اللحظة الراهنة، والوجود الثالث مع النفس وقواها، بين ما تريد وما تستطيع. ويمكن تشبيه الموقف الحضاري بمثلث ذي أضلاع ثلاثة وإن كانت غير متساوية في الطول؛ فالضلع الأول يمثل التراث القديم الذي ما زال حياً في قلوب الناس كما وصل إلينا من الفترة الأولى للحضارة الإسلامية بعد أن تكونت واكتملت في القرون السبعة الأولى. ويمتد عبر أربعة عشر قرناً في آخر صياغة له وهو التراث الإسلامي. وقد يمتد إلى أبعد من ذلك في التراثين اليهودي والنصراني في شبه الجزيرة العربية، وقد يمتد إلى أعمق من ذلك في حضارات الشرق القديم في مصر والشام وحضارة ما بين النهرين وفارس واليمن، وهي الحضارات التي كانت تصب في شبه الجزيرة العربية، ولكن التراث الإسلامي هو الأكثر حضوراً في العمق التاريخي للوعي العربي على مستوى الشعور، وإن كانت الصياغات الأخرى للحضارة العربية قبل الإسلام حاضرة على مستوى اللاشعور؛ ففي وعي كل عربي ما زال يرقد حمورابي وآمون.

والضلع الثاني هو تراث الآخر الحاضر، والمتفاعل مع تراث الأنا، وهو التراث الغربي في اللحظة الراهنة في مسار الثقافة العربية عبر التاريخ؛ فمنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي والثقافة العربية على صلة بالغرب الحديث، تُترجم وتنقل وتلخص وتشرح وتمثل وتقابل وتعارض وتُجمع وتختار. فأصبحت الثقافة الغربية جزءاً من فكرنا المعاصر فيما سُمي بازدواجية الثقافة، ولكنها أكثر حداثة لا يتجاوز عمقها أكثر من مائتي عام منذ رفاعة رافع الطهطاوي في القرن الماضي وحتى الآن. لقد كانت الحضارة العربية في علاقة دائمة مع الآخر، اليوناني والروماني غرباً، والفارسي والهندي شرقاً، والتركية والآسيوية شمالاً، والأفريقية الزنجية جنوباً. ولكن الذي عاش في الوجدان العربي وهزه وكاد أن يفقده توازنه هو الغرب الحديث بالرغم من قصر المدة والتعامل معه.

والضلع الثالث هو الواقع العربي المعاصر الذي نعيش فيه والذي يتفاعل فيه الموروث القديم والوافد الغربي. هو مجموعة الأمثال العامة والتقاليد الشعبية والأذواق الفنية والإبداعات الأدبية وسير الأبطال والأزجال والملاحم والروايات الشفاهية في الأفراح والمآتم، بالإضافة إلى الضنك والفقر والضييق والكبت والإحباط المتولد عن الأنظمة السياسية والقوى الاجتماعية وشتى أنماط السلطة في المجتمع، لا فرق بين سير الصحابة الموروثة أو العلم والتكنولوجيا الوافدة أو أبو زيد الهلالي والزناتي خليفة على المقاهي والمصاطب والساحات الشعبية. وإشكال الضلع الأول بسيط وواضح، وهو أن الموروث القديم نشأ في ظروف وتكوّن في فترة تاريخية لم تعد موجودة. وقد تكون أحد مظاهر أزمة الثقافة

العربية المعاصرة أننا نفكر بثقافة الانتصار ونحن نعيش في واقع الهزيمة. نتصور العالم بعقلية خير أمة أُخرجت للناس، ونعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتبعية والتخلف واللامبالاة والاغتراب. ما نتعلمه ونعلمه شيء، وما نفكر فيه ونعيشه شيء آخر. ما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية ونكفر الفرق الضالة، نتمثل أيديولوجية السلطة ونستقصي المعارضة. وما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانية والمشاهدات، وما زلنا ندرس في معاهدنا فقه الغنيمة، وفقه العبيد، وفقه الذمة، وفقه النساء، وفقه العبادات، العالم قد تغير؛ فلا غنائم في الحرب، ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة. وما زالت الطرق الصوفية تناجي على ضفاف النيل بالسودان والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه المتساقطة. وما زلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة، والمصلحة أساس التشريع. وحضرت في وعينا العلوم النقلية كما ورثناها، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه دون أن نحولها إلى علوم عقلية، في حين غابت عن وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. ومن ثم غاب من الحس التجريب، ومن الذهن الاستدلال، وفي العلوم الإنسانية غابت الجغرافيا والتاريخ، وضع الإنسان في الأرض وفي الزمان، وحضرت اللغة والأدب وكأن العرب قد عادوا إلى بؤرة إبداعهم القديم في الشعر العربي. أزمة الثقافة العربية أن الروح في عصر والبدن في عصر آخر.

وإشكال الضلع الثاني، وهو الوافد الغربي، بسيط وواضح كذلك؛ وهو أننا ننقل تراثنا في عصر الاستعمار ومن ثقافة المستعمر نفسه منذ استعمار إنجلترا للهند والقضاء على دولة المغول، ثم استعمار البرتغال وإسبانيا لجنوب شرق آسيا منذ بداية العصر الحديث الأوروبي، ثم استعمار فرنسا للجزائر في ١٨٣٠م. فارتبط فجر النهضة العربية بثقافة الغرب الاستعماري. وبدأت عملية تحديث المجتمع العربي على يد الأقلية المتغربة، وارتبطت تجربة الحداثة بالغرب؛ فنشأت ازدواجية الثقافة، وزاحم الوافد الغربي الموروث القديم؛ الأول ثقافة الأقلية الحاكمة، والثاني ثقافة الأغلبية المحكومة. الأولى معاصرة والثانية تقليدية. فنشأ الخلف الثقافي بين النخبة والجماهير. فإذا ما تأزمت النخبة ثارت ثقافة الجماهير عليها كما هو واضح الآن في الجزائر بوجه خاص وفي مصر عن بعد.

وأصبحت علاقة الأنا بالآخر علاقة غير سوية؛ فالآخر يُبدع والأنا تنقل. الآخر ينتج والأنا تستهلك. وحيلاً وراء جيل ينشأ عند الآخر مركب عظمة، ويتكون عند الأنا مركب نقص؛ فالآخر هو المعلم الأبدي، والأنا هو التلميذ الأبدي. وكلما أبدع الآخر نقل الأنا. ولما كان

معدل إبداع الآخر أسرع بكثير من نقل الأنا تزداد المسافة الحضارية بين المبدع والناقل. ولا يستطيع الناقل اللحاق بركب الحضارة وهو يلهث سعيًا حتى يُصاب بالصدمة الحضارية، ويقبل مكانه في التاريخ هامشيًا على مركز، ثم ركنًا في متحف للآثار.

تتجلى أزمة الثقافة العربية في هذا الضلع الثاني في نقل ثقافة من حضارة وزرعها في حضارة أخرى، وهي مجتثة الجذور من الأولى ولا تنبت في الثانية. جزء منفصل عن الكل في الأولى، وجسم غريب في الثانية. أصبح للوافد الغربي وكلاء حضاريون داخل الثقافة العربية؛ مما سبّب انتفاضة الموروث القديم الذي ما زال حاملاً للثقافة الوطنية. ولم تُجدِ محاولات التأقلم شيئًا في الليبرالية العربية أو الاشتراكية العربية أو الماركسية العربية. وظل الإصلاح الديني هو الوعاء الطبيعي لمسار العرب في التاريخ.

إذا كان الضلع الأول، الموروث القديم، يمثّل الماضي في الحاضر، وكان الضلع الثاني، الوافد الغربي يمثّل المستقبل في الحاضر، فإن الضلع الثالث، الواقع العربي المعاصر، يمثّل الحاضر نفسه الذي يتم فيه تفاعل الماضي والمستقبل، وتفاعل الموروث والوافد؛ فهو أقصر في الزمان من الضلعين الأولين. إنه مجرد اللحظة المتجددة في كل جيل.

وتسيطر على هذا الضلع الخطابة السياسية وهي أقل مستوى من الأيديولوجيا السياسية المحكمة. ويتم ذلك من خلال الإعلام من أجل السيطرة على أذهان الناس، بما في ذلك الإعلام الديني الذي هو صدّى للإعلام السياسي. يختلط فيه الجد بالهزل، الوطن بالرقص، ونشرة الأخبار بحديث الروح، وحرب الخليج مع المسلسلات الإذاعية، وتأسيس الوطن بفوازير رمضان، ومذابح البوسنة والهرسك ودخول ياسر عرفات رام الله وبيت لحم بفتيات الإعلانات.

واشتدت الأزمة الاقتصادية، واحتاج الناس إلى تسليية وتفريج للهم وهم في ضنك العيش من الفقر والقهر. وأحيانًا تضيق الكرامة أمام التسول والتبعية، ويزداد الإحساس بالعجز والشعور بالإحباط، وينعزل المنقفون، ويدينون بالولاء لوسائل الإعلام الأجنبية، يستقون منها أخبار الأوطان.

لقد نشأت أزمة وطنية مماثلة قبيل الثورات العربية الأخيرة، وجاء خلاصها عن طريق «الضباط الأحرار»، والآن تبدو أزمة أكثر تعقيدًا ولا يبدو لها خلاص قريب بعد أن شوّهت الثورة العربية الليبرالية القديمة، وشوّهت الانتكاسة والردة الحالية إنجازات الثورة العربية. والحركة الإسلامية غاضبة عنيفة تخاصم الكل وتعاديها النظم السياسية، والعالم يتشكل من جديد بعيدًا عن العرب وعلى حسابهم.

(٤) الوعي التاريخي^٤

الوعي التاريخي هو أساس الوعي السياسي، وإذا ما تعثرت السياسات وتفككت أواصر الوحدة الوطنية إلى حد الاقتتال بين الإخوة الأعداء كما هو الحال في الجزائر بين السلفيين والعلمانيين فإنما يرجع ذلك إلى غياب الوعي التاريخي؛ فالسلفيون يقومون بأدوار أجيال مضت دفاعاً عن الدين والهوية، والعلمانيون يقومون بدور أجيال قادمة دفاعاً عن الدنيا والعصر. والسؤال لكل من الفريقين: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ ما دور الأجيال الحالية؟ ما طبيعة الحاضر الذي لا يمكن رده إلى الماضي كما يفعل السلفيون أو إلى المستقبل كما يفعل العلمانيون؟

والحاضر أيضاً ليس مجرد الحصول على السلطة كما هو الحال في نظم الحكم أو فيما تتطلع إليه أحزاب المعارضة؛ بل هو القدرة على معرفة طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع في مسار التاريخ. وفي حالة المجتمع العربي، هو الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، من القديم إلى الجديد، من التراث إلى الحداثة دون التفريط في أحدهما كما يفعل الإخوة الأعداء، وتمسكاً بالأصالة والمعاصرة، وحرصاً على التغير من خلال التواصل، وإبقاءً على الهوية العربية الإسلامية في مسار التاريخ.

وقد حاول الفكر العربي المعاصر طرح الإشكال منذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي. حاول الفكر الليبرالي البحث في التاريخ، فوجده الطهطاوي في تاريخ العرب قبل الإسلام وفي سيرة ساكن الحجاز أو في التاريخ الغربي، تاريخ شارل العاشر أو تاريخ مملكة فرنسا، ولكنه ظل يبحث عن نموذج مطلق وجده في فلسفة التنوير كنموذج للنهضة العربية: الحرية، والشورى، والتعددية الحزبية، والدستور، والبرلمان، والملكية المقيدة، والتعليم. وهو ما انتهى إليه أيضاً خير الدين التونسي، ولم يحاول السؤال: لماذا غاب مبحث التاريخ باعتباره وعياً تاريخياً في الوعي العربي؟ ظلت الليبرالية حلماً وأمثلاً سرعان ما أجهض بعد اندلاع الثورات العربية الأخيرة. وما زال النضال من أجلها قائماً دفاعاً عن الحرية والديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان دون البحث في الجذور التي تمنع المجتمع المصري من أن يكون حراً.

كما حاول الفكر الإصلاحي الديني تأسيس وعي بالتاريخ في صورة فلسفة للتاريخ عند الأفغاني تقوم على القيم الأخلاقية؛ مثل: الحياء والإخلاص والشرف، وكأن مسار

^٤ البيان ١/١/١٩٩٦م.

التاريخ هو سلوك أخلاقي للأفراد والجماعات. كما أضاف محمد عبده في آخر «رسالة التوحيد» تحليلًا للوعي بالتاريخ كجزء من علم العقائد، انتشار الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل؛ وذلك لأن الوعي ممكن الوقوع. كما وصف نشأة العقائد وتطورها في التاريخ مبيّنًا أنها في صياغاتها ومشاكلها من صنع حوادث التاريخ، وفي مقدمتها الفتنة الكبرى، والخلاف حول الإمامة والسياسة، ثم الخلاف بعد الاقتتال، حول الإيمان والكفر والفسوق والعصيان والنفاق. وآثر أديب إسحاق صياغة فلسفة للتاريخ تماثل مبادئ الثورة الفرنسية وأفكار التنوير، ثم حاول عبد الله النديم العودة إلى الواقع المصري العربي الإسلامي لصنع التاريخ والمساهمة في مسار الأحداث، مقاومةً للاحتلال، وتوحيدًا للأمة، وشحنًا للهمم، وصمودًا في المقاومة. فالتاريخ يسير طبقًا لقانون حيوي تملؤه طاقات الأفراد، وتُسَيِّرُه حركة الجماهير، ولكن الفكر الإصلاحي انتهى في الجيل الحالي عند الحركة الإسلامية إلى فكر مطلق خارج التاريخ، وإلى إسلام مطلق خارج الزمان والمكان يقوم على شعارات: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «الحاكمية لله»، «تطبيق الشريعة».

وحاول أيضًا الفكر العلمي العلماني أن يصوغ وعيًا تاريخيًا على مماثلة مستحيلة وقياس تاريخي بين الوعي العربي والوعي الغربي. فنظرًا لأن تجربة الغرب الحديثة كانت الانقطاع مع الماضي، الكنيسة وأرسطو، لصالح العقل والعلم والمجتمع المدني، فكذلك تكون تجربة العرب الحديثة. قام بذلك شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود؛ وهو إغفال لخصوصية كل وعي تاريخي ولكل تجربة حضارية لصالح نموذج أوحده هو النموذج الغربي.

وعلى هذا النحو وبالرغم من محاولات الفكر العربي المعاصر بتياراته الثلاثة البحث في التاريخ، إلا أنه لم يساعد في بلورة الوعي التاريخي. بل إن الدعوات القطرية والقومية والإسلامية التي تجلّت فيها تُغفل أيضًا التحليل التاريخي؛ فالدولة القطرية وريثة تمزيق دولة الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى وتوزيع تركة الرجل المريض والاحتلال الأوروبي لها، ثم الاستقلال بعد حركات التحرر الوطني. الدولة القطرية بنت هذا التاريخ في هذا القرن، وليست لها أية شرعية أخرى إلا في هذا المسار التاريخي.

والدولة القومية أيضًا بنت التاريخ، وكرد فعل على القومية الطورانية لعجز دولة الخلافة عن توحيد الأمة في إطار التعددية واضطهاد النزعات القومية، العرب والأرمن، دفاعًا عن وحدة الدولة. هكذا كانت البداية عند ساطح الحصري. ثم تطورت أثناء حركات الاستقلال الوطني، وأصبحت تُمثّل وحدة النضال الوطني وكما جسّدها حزب

البعث العربي الاشتراكي. وبلغت الذروة عندما تبنتها الناصرية، فأصبحت القومية العربية ومبادئها في الحرية والاشتراكية والوحدة أساس الثورات العربية والتجارب الوحدوية الحديثة، خاصة وحدة مصر وسوريا.

والأمة الإسلامية كما عبّر عنها الأفغاني في الجامعة الإسلامية، وكما هي موجودة الآن لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، تمسك بالتاريخ القديم وبالموروث السياسي حتى دولة الخلافة، وتأكيد على الشرعية ووحدة الأمة التي لا تقوم على الجغرافيا القطرية، ولا على العرق، بل على وحدة العقيدة وشمول التصور. تحولت إلى مطلق لا تاريخي، بل وأحياناً كحركات مناهضة للوطن القطري وللقومية العربية.

وأمام هذه الاختيارات الثلاثة التي هي أبعاد فعلية في الوعي التاريخي غمضت الرؤية، وتضاربت الأهداف، وتصارعت القوى السياسية دون تحليل لأعماق الوعي التاريخي أو للدوائر الحضارية المتداخلة التي يعيش فيها الوعي التاريخي، باستثناء الخطاب السياسي الإسلامي والناصري الذي تحدّث عن الدوائر الثلاث: مصر والعروبة والإسلام.

وبالرغم من هذه المحاولات المعاصرة لبلورة الوعي التاريخي إلا أنه لم يتحقق بعد في الزمان والمكان في اللحظة الحاضرة، يئن تحت المطلقات، ويتبخر بفعل الأيديولوجيات السياسية. غاب الوعي التاريخي النظري؛ أي التأمل في التاريخ؛ لذلك رفض محمد علي أن يقرأ كتاباً في التاريخ أهده إليه ابنه إبراهيم باشا بعد فتح الشام وعثوره عليه هناك؛ لأنه يصنع التاريخ. وقد يكون هذا هو السبب في غياب التفكير في التاريخ عند القدماء؛ لأنهم كانوا يصنعون التاريخ منذ الفتوحات الأولى حتى سقوط الأندلس. وهي الفترة التي أَرخَ لمعظمها ابن خلدون قبل أن تبدأ الفتوحات الثانية في المشرق ابتداءً من محمد الفاتح والدولة العثمانية والتي كتب في بدايتها السخاوي «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» دفاعاً عن علم التاريخ وطبقات المؤرخين اعتماداً على الروايات ودون بلورة مسار التاريخ في الوعي التاريخي.

وقد يرجع السبب الفعلي لغياب الوعي التاريخي إلى غياب الجذور؛ أي تصور التاريخ باعتباره تقدماً في الموروث الثقافي. فقد اقتصر التاريخ عند المؤرخين على الحوليات أو الطبقات سواء اعتماداً على الروايات أو على وصف الأحداث. والحوليات سرد زمني دون تحديد لمسار وعي تاريخي، والطبقات سرد لأجيال دون تحديد تراكم تاريخي عبر الأجيال يكوّن الوعي التاريخي.

وفي العلوم الإسلامية القديمة حضرت تصورات للتاريخ، ولكنها لم تساهم في الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً؛ ففي علم العقائد في ملحقات الإمامة، كان التاريخ انهياراً وسقوطاً

من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضل، من الفرقة الناجية إلى الفرق الضالة، من الوحدة إلى التشتت والتفرق، من الحق إلى الأهواء، فخير القرون قرن النبي ثم الذين يلونه. ثم تتم مقابلة ذلك التصور المنهار للتاريخ بظهور المجدد على رأس كل مائة سنة أو بالمهدي المنتظر الذي سيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً؛ ممّا يفسر الاعتماد حتى الآن على البطولة أو الزعامة في تاريخنا السياسي الحديث.

وفي علوم التصوف ظهر التاريخ الصاعد، في رمز الإسراء والمعراج؛ فالطريق الصوفي صعود إلى أعلى، على سلم المقامات والأحوال، ابتداءً من التوبة حتى الفناء، إنقاذاً للنفس بعد أن استعصى إنقاذ العالم، واعتماداً على الخيال إن استعصى تحليل الواقع، ورؤية بالقلب إن صعب الفهم بالعقل.

وفي علوم الحكمة ظهر التاريخ باعتباره تاريخ الشعوب والحضارات وإبداعات العرب والترك والفرس والهند مع مقارنات بينها لا تخلو من شعوبية، وهو ما وقع فيه ابن خلدون أيضاً في تاريخ العرب والبربر. اختلط التاريخ هنا بعلم العمران، كما اختلط عند الفارابي بالعلم المدني، ومع ذلك لا يكون التاريخ محوراً في علوم الحكمة؛ فالحكمة ثلاثية: منطق وطبيعيات وإلهيات.

وفي علم أصول الفقه ظهر التاريخ في شرع من قبلنا، واستبعاده كمصدر من مصادر التشريع واكتفاء بالبراءة الأصلية. ثم ظهر تقدّم مصادر التشريع من النص المدوّن إلى الاجتهاد البشري، من القرآن والسنة إلى الإجماع والقياس. كما ظهرت دلالة الناسخ والمنسوخ على التقدم في التشريع وإجماع العصر السابق ليس ملزماً للعصر اللاحق. ومع ذلك ظل الوعي التاريخي تشريعياً قانونياً نصياً استنباطياً دون تراكم تاريخي كافٍ لبلورة الوعي التاريخي.

كان يمكن لقصاص الأنبياء ولأحاديث آخر الزمان أن تكون جذور الوعي والإعجاب بدور الأنبياء في الماضي دون إدراك مساهمتهم في صنع التقدم واكتمال الوعي حتى يستقل عقلاً وإرادة في مرحلة خاتم الأنبياء واكتمال الوحي. وغلبت على أحاديث آخر الزمان الرغبة في الخلاص في المستقبل وانتظار لحظة الفرج. وقوي ذلك في الوعي بالزمان، الماضي والمستقبل، دون تعميق الحاضر، صب الماضي فيه، وانطلاق المستقبل منه.

يظل ابن خلدون هو الذي حاول بلورة الوعي التاريخي للقرون السبعة الأولى، واضعاً الدورة الأولى، ومبيناً أسباب النهضة وأسباب الانهيار.

(٥) بداية القرن الخامس عشر أم بداية القرن الواحد والعشرين؟^٥

يكثُر الحديث منذ عدة سنوات وسيستمر حول بداية القرن الواحد والعشرين، تحديات القرن الواحد والعشرين، العرب والقرن الواحد والعشرين؛ حتى أصبح القرن الواحد والعشرون همًّا ثَقِيلاً على النفس، نخافه أكثر مما نثق به، نبتعد عنه أكثر مما نقترّب منه، نخرج منه أكثر مما ندخل فيه.

والحقيقة أن هذا الهاجس يدل على اغتراب حضاري، خروج الأنا من حضارتها ودخولها في حضارة الآخر. ليس الأمر مجرد تقليد أو عادة، بل يدل في العمق على غياب الرؤية التاريخية لمسار الأنا ولمسار الآخر.

الوعي التاريخي هو وعي بمسار الأنا في التاريخ، هو إحساس بالذات المتمايز عن الآخر، إحساس بالهوية قبل الإحساس بالتغاير، وهو تمايز طبيعي مبدئي، يثبت وجود الأنا قبل وجود الآخر؛ ففي المنطق الصوري أن أُلُفًا تساوي أُلُفًا قبل أن تكون ألف غير باء. هذا الوعي التاريخي بالأنا هو أساس الوعي الحضاري؛ فالتاريخ هو مسار الحضارة في الزمان، التاريخ هو تفاعل الحضارة مع الزمان، الحضارة بنية التاريخ، والتاريخ مسار الحضارة، الحضارة حاضر التاريخ، والتاريخ ماضي الحضارة، الحضارة آخر مرحلة في تطور التاريخ، والتاريخ هو مسار الحضارة كلها.

ودون هذا التفاعل بين الوعي الحضاري والتاريخي يستحيل العمل الوطني وتغمض الرؤية؛ فالعمل ليس مجرد الإنتاج المادي أو التنفيذ الآلي للأمر، بل إنه جزء من كل، يصب في مشروع أكبر يحدده الموقف الحضاري، ويصوغه الوعي التاريخي.

وإذا كان للعرب تاريخ قبل الإسلام وبعده فإن وعيهم التاريخي ليس بمثل هذا الحضور، وكأنهم شعوب حديثة العهد منذ التحرر من الاستعمار، وكأن دولهم الوطنية من بقايا الدولة العثمانية، ودولة الخلافة، بعد أن تفتتت كي يقضمها الاستعمار الغربي قطعة قطعة. وإذا كان للعرب حضارة قديمة فإن ولعهم بالحدثة والعصرية جعلهم يجترونها الماضي دون وعي حضاري بتكوينه ونشأته وتطوره من أجل استئنافه وليس تكراره، والانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى.

وحتى القرن الماضي، عصر بناء الدولة المصرية الحديثة، وعندما أراد محمد علي إنشاء دولة قوية في مصر تكون مركزاً جديداً للخلافة كان التاريخ الهجري هو الشائع في مطبعة

^٥ البيان ٢٢/١/١٩٩٦م.

بولاق، وكان الوعي التاريخي العربي الإسلامي ما زال حاضرًا في وعي المفكرين والأدباء. لم توجد دولة منفتحة على الغرب قدر دولة محمد علي. ومع ذلك، لم يتحول الوعي التاريخي للأنا إلى الوعي التاريخي بالآخر، إحساسًا بالتمايز، وربما لوجود صراع بين دولة الخلافة والاستعمار الغربي الجديد الذي بلغ الذروة في القرن الماضي.

ومنذ بداية هذا القرن، وعلى وجه التحديد منذ خسارة تركيا الحرب الأولى ١٩١٤م، بدأ التداخل بين وعي الأنا ووعي الآخر، وبدأ يظهر على الصفحات الأولى للكتب وعلى أغلفتها التاريخان الهجري والميلادي نظرًا لانهزام تركيا وبداية الاستعمار الغربي الحديث. وكان التلاميذ في المدارس يكتبون التاريخ الهجري على اليمين والتاريخ الميلادي على اليسار حتى الحرب الثانية وقبيل الثورات العربية الأخيرة.

ثم انزوى التاريخ الهجري كلفة أو كاد في مصر والشام والمغرب؛ أهم ثلاثة مراكز حضارية، وساد التاريخ الميلادي مما يكشف عن بداية الاغتراب، اغتراب الأنا في الآخر، والتخلي عن المسار التاريخي للأنا، والدخول في المسار التاريخي للآخر. أما في المناطق الحضارية التقليدية في شبه الجزيرة العربية فما زال التاريخان مستعملين وربطهما معًا بكلمة «الموافق»، ولكن البداية بالميلادي الذي يوافق بالهجري. البداية بالآخر ثم النهاية بالأنا؛ فالآخر هو الذي يحدّد مسار الأنا أولاً ثم تنعكس الأنا على ذاتها كي تكتشف مسارها الخاص. الآخر هو المركز، والأنا هو المحيط. اغتربت الأنا في الآخر ثم همّشت نفسها بنفسها. ومن يدري؟ فربما بمزيد من الحداثة، وعندما تلحق المناطق الحضارية التقليدية بالمناطق الحضارية الأكثر حداثةً في مصر والشام والمغرب قد يختفي التاريخ الهجري ويسود التاريخ الميلادي، وتُصبح الحضارة العربية العالمية جزءًا من الحضارة الغربية، وتسير في مسارها.

وتكون النتيجة الاغتراب الكلي للأنا في الآخر، وترك الأنا مسارها التاريخي الخاص وتخرج عن ذاتها، وتضيع هويتها التاريخية، وتلبس ثوب غيرها، وتسكن في غير مسكنها؛ فتضيع خصوصيتها. ومن ناحية أخرى يقوى مسار الآخر الذي تصب فيه كل الحضارات، وتُصبح كل الحضارات هوامش له، فروعًا صغيرة تصب في النهر العظيم، وبدلاً من التحرر تستمر التبعية، وبدلاً من استغلال المحيط من المركز تُصبح جوانب هامشية فيه، وبدلاً من أن يتعدّد المركز، يقوى المركز الأوحد في عالم ذي قطب واحد؛ فتتفق الحضارة والسياسة، ويتطابق الماضي مع الحاضر، مصير واحد لا فكاك منه وكأنه قدّر تاريخي للجميع.

والحقيقة لا يوجد مسار تاريخي واحد لكل الحضارات والشعوب، هناك مسارات متعددة بتعدّد الشعوب والحضارات. والمسار الأقوى هو الذي يجذب باقي المسارات،

وتكشف التواريخ الموجودة الآن عن هذه المسارات المتعددة؛ فالتاريخ اليهودي يبدأ منذ أكثر من خمسة آلاف عام منذ خلق الله الأرض ومن عليها، ولم تتنازل عنه حتى الآن تدعيماً للدولة العبرية. والحضارة الفارسية في عصر الشاه لم تتنازل عن التاريخ الشاهنشاهي القديم اعتزازاً بعصر البطولة الأول حتى جاءت الثورة الإسلامية فأعادته إلى مساره الإسلامي. وتاريخ اليابان يبدأ بعام تولية كل إمبراطور كما كان الحال في مصر القديمة؛ فالإمبراطور الحديث أو الفرعون القديم بداية مرحلة جديدة من مراحل التاريخ.

وفي الوعي العربي الحديث يتداخل الوعي التاريخي العربي الإسلامي، ووعي الأنا، والوعي الغربي، ووعي الآخر، نظراً للقرب الجغرافي وللتفاعل التاريخي؛ فكل الوعيين على شاطئ البحر الأبيض المتوسط في الجنوب والشمال وفي الشرق والغرب. ووعي الأنا جنوبي شرقي، ووعي الآخر شمالي غربي. أما الشرق الأقصى باعتباره وعياً آخر فلم يتداخل مع الوعي العربي الإسلامي حتى الآن بالرغم من الجوار الجغرافي؛ فثلاثة أرباع المسلمين في آسيا، والقراية التاريخية، وبالرغم من غزوات الشرق من التتار والمغول وروسيا القيصرية على أواسط آسيا واليابان في جنوب شرق آسيا.

ووعي الأنا، الوعي العربي الإسلامي، ووعي الآخر، الوعي الغربي، يتداخلان في وعينا المعاصر بالرغم من تمايز المسارين. يشمل الوعي العربي الإسلامي التاريخ القبطي والأرثوذكسي والمسيحي الشرقي بوجه عام، بما في ذلك اليهودي العربي، في حين يشمل الوعي الغربي اليهودية الغربية والمسيحية الغربية. ونظراً لشيوع العلمانية في عصوره الحديثة فإن هويته أصبحت غريبة أكثر منها يهودية مسيحية.

ووعي الأنا العربي الإسلامي مر بمرحلتين سابقتين في الماضي وهو على أعتاب مرحلة ثالثة؛ الأولى: هي المرحلة الزاهرة التي تكونت فيها الحضارة الإسلامية وبلغت الذروة في القرن الرابع، عصر ابن سينا وأبي حيان التوحيدي والبيروني والمتنبي. كانت منفتحة على الحضارات الأخرى، الهندية والفارسية شرقاً واليونانية والرومانية غرباً، والتركبة شمالاً والزنجية جنوباً. كانت متعددة الاتجاهات، مدارس فقهية أربع، اتجاهات فلسفية عقلية وإشراقية، طرقة صوفية كثيرة، وفرقة كلامية يُحاور بعضها بعضاً. وبلغت حرية الفكر والتعددية الذروة. ثم جاء الغزالي وفُضِّل الحسم والقضاء على التعددية باسم العقيدة الواحدة، الأشعرية، للسلطان، والتصوف العملي للجماهير. وكُفِّر الفلاسفة والباطنية والمعتزلة حتى تقوى الدولة في مواجهة الأعداء في الخارج. وكانت الحروب الصليبية قد بدأت؛ فبدأت المرحلة الأولى في الأفول، وكُرِّر القرنان السادس والسابع ما أبدعته القرون الأولى. وحاول ابن رشد في المغرب في القرن السادس إحياء العقل والاجتهاد من جديد،

ولكن بُعد المسافة، ونهاية المرحلة الأولى، وسيطرة الفقهاء لم تحوّل الرشدية إلى حركة في التاريخ. ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ للحضارة العربية، بدايةً وتطوراً ونهاية، واضعاً قانوناً للتاريخ، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد، يفسّر به قيام الدولة وسقوطها.

ثم جاءت المرحلة الثانية بعد ابن خلدون من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، سبعة قرون أخرى تشرح فيه الحضارة ما أنتجت من قبل في الفترة الأولى. فإذا توقف العقل نشطت الذاكرة، ودونت الموسوعات الكبرى في مصر والشام وتركيا كما يجترّ جمل الصحراء وهو بارك ما أكله من قبل وهو واقف. كان هذا في العصر التركي المملوكي. وفي نهايته بدأت حركات الإصلاح في المائتي سنة الأخيرة لتضع حدًا لهذا التوقف والركود، تقارن وعي الأنا بوعي الآخر بعد أن بدأ التداخل بينهما، ويضع شكيب أرسلان السؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ويسأل الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ ويحاول الأفغاني وإقبال والكواكبي وأديب إسحاق ومحمد عبده وضع فلسفة جديدة في التاريخ تقوم على النهضة وليس على الانهيار دون أن تبزغ شخصية في وزن ابن خلدون لتنتهي هذه الفترة الثانية في القرن الرابع عشر، وتبدأ فترة جديدة ثالثة في القرن الخامس عشر؛ فنحن الآن في نهاية الفترة الثانية وبدايات الفترة الثالثة التي تحاول للحاق بالفترة الأولى فترة الإبداع والازدهار، العصر الذهبي الثاني.

أما وعي الآخر فيسبقنا بمرحلة سابقة من القرن الأول الميلادي حتى القرن السابع الذي ظهر فيه الإسلام. ومن ثم يكون الوعي الأوروبي قد مر بثلاث مراحل؛ الأولى: مرحلة آباء الكنيسة اليونان والرومان منذ القرن الأول الميلادي حتى القرن السابع في الغرب أولاً ثم في الشرق، وهي المرحلة التي تم التفاعل فيها بين الحضارتين اليونانية والرومانية من ناحية، والديانتين اليهودية والمسيحية من ناحية أخرى. تمت فيها صياغة العقائد الرسمية وإزاحة حركات الهرطقة وتقنين الأناجيل ودخول المسيحية في قلب الإمبراطورية الرومانية، وتأسيسها في الشرق العتيد قبل انطلاقها إلى شمال أوروبا، وكانت هذه فترة المسيحية الأفلاطونية.

ثم بدأت الفترة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، فانتشرت المسيحية من الجنوب إلى الشمال على مدى قرنين من الزمان، وبدأت الكتابات الأولى منذ القرن التاسع، ونشأت المدارس والجامعات في القرن الحادي عشر، ثم بدأت الفلسفة العقلية والجدل العقلي في الظهور في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والفلسفة العلمية التجريبية

في القرن الرابع عشر. قرنان للتبشير، وقرنان في العصر الوسيط المتقدم، وقرنان في العصر الوسيط المتأخر. ونشأ ذلك كله تحت أثر الفلسفة الإسلامية وترجماتاتها عبر العبرية إلى اللاتينية، وكان أرسطو هو نموذجها.

ثم بدأت الفترة الثالثة من القرن الخامس حتى القرن الواحد والعشرين، وهو ما يسمى بالعصور الحديثة، ابتداءً من الإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والوضعية في القرن العشرين. وفي نهايته تبرز الأزمة، ما بعد الحداثة، والتنوير السالب، وتتكشف نهاية المرحلة الثالثة في القرن القادم دونما بداية جديدة في الأفق.

ومن مقارنة المسارين التاريخيين للأنا والآخر نجد تقابلاً كسيفين يتبارزان؛ في المرحلة الأولى التي أبدعنا فيها عصرنا الذهبي الأول كان الغرب في مرحلته الثانية، مرحلة العصر الوسيط؛ وفي المرحلة التي توقفنا فيها نحن في المرحلة الثانية العصر التركي المملوكي كان الغرب في مرحلته الثالثة، مرحلة العصور الحديثة التي أبداع فيها العقل والعلم وحقوق الإنسان والعقد الاجتماعي والتقدم التاريخي.

والآن يسير المساران في اتجاهين مختلفين؛ مسار الأنا ينهي الفترة الثانية فترة الركود ويبدأ فترةً ثالثة فترة النهضة الثانية، ومسار الآخر يُنهي الفترة الثالثة، فترة النهضة الحديثة ودون أن يبدأ فترةً رابعة، ما زالت ملامحها بعيدةً في المجهول.

نحن إذن لسنا في نهاية القرن العشرين وعلى مشارف القرن الواحد والعشرين، بل في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر منذ ستة عشر عامًا. وعي الآخر في نهاية فترة دون بداية أخرى، وعي الأنا في نهاية فترة وبداية فترة أخرى. وعي الآخر في غروب، وعي الأنا في شروق.

ولماذا لا نتنبأ والعلماء ورثة الأنبياء؟

(٦) نهاية التاريخ أم بداية التاريخ؟^٦

انتشرت في الآونة الأخيرة عدة نظريات أبداعها الإعلام الغربي وأجهزته ومراكز أبحاثه لشغل العالم به وتهميشها والتعليق عليها، قبولاً أو رفضاً، حتى يظل الغرب مركز الإبداع،

^٦ البيان ٥/٢/١٩٩٦م.

والعلماء والمفكرون في محيطه شارحون على المتون كما كانوا يفعلون طوال التاريخ منذ الغرب القديم عند اليونان حتى الغرب الحديث في أوروبا وأمريكا.

ومن هذه النظريات في العقد الأخير: «نهاية التاريخ»، «صدام الحضارات» «نظام العالم الجديد»، «ما بعد الحداثة»، والبقية تأتي حتى لا يكون عند باقي الشعوب والحضارات وقت للإبداع الذاتي على تحليل الواقع الذاتي وعلاقته بالآخرين. فتحدّد علاقة الأنا بالآخر بناءً على ما سيقدمه الآخر من صور مختلفة للأنا من صنعه وخلقه، ولا يكون أمام الأنا إلا الرفض أو القبول دون إيجاد البديل.

ونظرية «نهاية العالم» ليست جديدة، بل هي معروفة طوال التاريخ الغربي في عصوره الحديثة، منذ القرن الرابع عشر حتى القرن العشرين؛ أي على مدى سبعة قرون هي عمر الغرب الحديث.

ففي القرن الرابع عشر تم أيضاً إعلان نهاية التاريخ للمرة الأولى؛ تاريخ العصر الوسيط والفكر المدرسي لبداية تاريخ جديد تتم فيه العودة إلى اليونان القديم وإحياء آدابه، رجوعاً إلى الوثنية القديمة التي عظمت الإنسان والطبيعة، وأرست دعائم الديمقراطية بدلاً من النظام العقائدي الكنسي الوسيط. وفرح الغرب بسقوط الكنيسة ونهاية العقيدة القديمة، وبالعودة إلى مصادره الوثنية في الأساطير اليونانية والرومانية القديمة.

وفي القرن الخامس عشر، عصر الإصلاح الديني، تم أيضاً إعلان نهاية التاريخ للمرة الثانية، تاريخ المسيحية منذ نشأتها عند السيد المسيح حتى عصر مارتن لوثر؛ فهذا التاريخ المسيحي «الكاثوليكي» كله تاريخ انحراف عن جوهر تعاليم السيد المسيح؛ ترك أقاله ومواعظه وأخذ أقوال الكنيسة وقراراتها، ووضع سلطة وتأسيس كهنوت لم يضعها المسيح ولم يدع إليها. وفرضت عقائد وأقامت طقوساً لم يفرضها ولم يُقمها السيد المسيح، وحاربت ورفعت السيف وأقامت إمبراطورية على الأرض والسيد المسيح دعا إلى الرحمة والتسامح، فملكوت السماء ليس في هذا العالم. جاء مارتن لوثر وأعلن نهاية التاريخ الكنسي كله معلناً حرية الإنسان المسيحي، وعودته إلى الكتاب المقدس وحده، وحقه في التفسير دون احتكار أحد، والصلاة بلغته الوطنية، الألمانية، والاعتزاز بمواطنته ووطنه ألمانيا، وطلب المغفرة من الله مباشرة دون توسُّط الكنيسة أو واسطتها.

وفي القرن السادس عشر، عصر النهضة، تم إعلان نهاية التاريخ للمرة الثالثة، نهاية العصور القديمة كلها وبداية العصور الحديثة، نهاية التبعية لأفلاطون أو أرسطو أو العرب وبداية الاعتماد على الذات، نهاية سلطة القدماء، سلطة النصوص المنقولة عن اليونان أو المترجمة عن العرب، وبداية سلطة العقل، نهاية سلطة المعارف المسبقة، والمسلمات، وبداية

النقد والتمحيص والفحص، نهاية سلطة القدماء في الشعر والأدب والفلسفة والقانون والاجتماع وبداية التحول نحو المحدثين، نهاية عصر الآباء والأجداد، وبداية عصر الأبناء والأحفاد، نهاية الموروث القديم وبداية الطبيعة ككتاب مفتوح، وباجتماع العقل والطبيعة تنشأ العصور الحديثة.

وفي القرن السابع عشر تم إعلان نهاية التاريخ للمرة الرابعة؛ نهاية الفكر دون المنهج، ونهاية التأمّلات دون إرساء القواعد التي تهدي الذهن إلى الحقيقة، نهاية المعارف القديمة كلها وبداية مناهج المعرفة، سواء المنهج العقلي عند ديكارت أو المنهج التجريبي عند بيكون. ولا يوجد إلا هذان الطريقتان للمعرفة؛ العقل وهو طريق الرياضيات، أو التجربة وهي طريق العلوم الطبيعية. والفلسفة موزعة بين الطريقتين وكذلك العلوم الإنسانية الوليدة دون أن يكون لها طريق خاص. وتصارعَ الطريقتان، وتناقض المنهجان مما كان بدايةً لألوية الجزء على الكل ونهاية عصر الكل الشامل، والمعرفة المطلقة، والمنهج الواحد. وفي القرن الثامن عشر تم إعلان التاريخ للمرة الخامسة؛ عصر الثورة الفرنسية، نهاية الملكية والإقطاع وبداية الجمهورية والدستور، نهاية العبودية والقهر وبداية الحرية والثورة، نهاية الظلام وبداية التنوير، نهاية السلطة في المعرفة والسياسة، ونهاية الكنيسة ورجال الدين، ونهاية الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي، وبداية العقل المتفجّر في المجتمع، وبداية المجتمع المدني العلماني، وبداية الحرية والإخاء والمساواة. وفجّر نابليون بونابرت في الشعر والأدب والموسيقى إبداعات لا نهاية لها، تُعلن نهاية التاريخ، بل توقفه كلياً على مبادئ الثورة الفرنسية التي ستعم العالم كله؛ ألمانيا وأمريكا وروسيا ومصر.

وفي القرن التاسع عشر تم إعلان نهاية التاريخ للمرة السادسة، بمصر المثالية المطلقة في ألمانيا وعصر الوضعية المطلقة في فرنسا، وعصر العلوم الطبيعية والثورة الصناعية في إنجلترا؛ فقد تحقق الفكر في التاريخ، وانتهى مسار الحضارات من الشرق القديم حتى اليونان والعرب، ثم صعب أخيراً في الغرب الحديث. والدولة الوطنية، ألمانيا الموحدة، هي تجسّد الحقيقة في التاريخ. وانتهت الفلسفة، واكتمل الفن، ولم يعد للتاريخ مستقبل يتحقق في عقل الفيلسوف أو في وجدان الفن أو في نظام الدولة.

وفي القرن العشرين تم إعلان نهاية التاريخ للمرة السابعة بعد الحرب الثانية؛ نهاية الحلم الغربي والعصور الحديثة والمثالية الغربية بعد حربين طاحتين، وبداية الاجتهاد في الوعي الأوروبي، وظهور أفكار العدم والتناقض، وموت الإله ثم موت الإنسان، وتردّد مفاهيم: السقوط، والأفول، والنهاية، والقلب، والانهيال، والانحدار، والاضمحلال، وضياع

الروح، والموت في النفس، وظهور أدب العبث واللامعقول، وبداية تحطيم العقل، ونقد التنوير ونقد الحداثة؛ فبدأ الغرب يهدم ما بناه من مثل التنوير وقواعد الحداثة.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الشيوعية في ألمانيا وأوروبا الشرقية، وهو أحد علامات الانهيار العام في القرن العشرين، أراد الغرب الرأسمالي انتهاز الفرصة وأعلن «نهاية التاريخ». ويعني بذلك نهاية الاشتراكية، هذا التحدي الأعظم الذي واجه الغرب الرأسمالي منذ القرن الماضي. وكان هذا الإعلان أحد مظاهر تجديد الرأسمالية لنفسها على مستوى الفكر، بإعلان نهاية التحدي الاشتراكي ونهايته إلى الأبد، وأن الرأسمالية والليبرالية الغربية هو النظام الأبدي للبشر، لم يعد التاريخ مُبدعاً لنظم جديدة بعد أن تحقّق إبداعه الأول والأخير، وعلى جميع الشعوب الاستفادة من هذا النصر الأخير، فلم يعد التجريب ممكناً، ولم تعد المحاولات مجدية، «جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً»!

والحقيقة أن التحدي الاشتراكي، والبديل الآخر للرأسمالية ما زال قائماً؛ فالذي انهار ليس الاشتراكية باعتبارها هدفاً أو حلمًا أو غاية، بل النظم السياسية التي تبنتها الداروينية المادية التطورية على مستوى الفكر، والنظم الشمولية على مستوى الواقع. فضاعت الروح في الفكر، وانعدمت الحرية الفردية والاجتماعية في الواقع، وتطل الاشتراكية والعدالة الاجتماعية مطالب ثابتة للإنسان، ومقاصد دائمة في الوعي الاجتماعي. والاضطرابات الأخيرة في فرنسا ونتائج الانتخابات الأخيرة في البلاد التي كانت تحت الحكم الشيوعي تشهد على ذلك.

وفي حموة الفرح بنهاية التاريخ وإعلان نهاية النظم الشمولية تُغَطّي صيحات الفرح وطبوله أزمة المجتمع الرأسمالي: البطالة، التضخم، توقف معدل التنمية، المنافسة بين الدول الصناعية، الديون، الخلل في ميزان المدفوعات، الهبات الشعبية ضد الاستغلال، سيطرة رأس المال على الحكومات والدول. وإذا انهارت الرأسمالية فلن يبقى التاريخ؟ إن الإعلان المستمر عن نهاية التاريخ هو تأكيد على السيطرة، والرغبة في الهيمنة، الجديد على القديم، وألمانيا على سائر أوروبا، والغرب على الشرق، والرأسمالية على باقي المذاهب السياسية، واقتصاديات السوق والربح على اقتصاديات الحماية، والاقتصاد الحر على التخطيط. يعني الإعلان عن نهاية التاريخ أن القوة المسيطرة أصبحت هي المركز؛ فقد تم النصر لها. فهو إعلان أيديولوجي سياسي وليس إعلاناً عن حقيقة علمية تاريخية؛ فالتاريخ لا يتوقف في حضارة المركز المسيطر أو حضارات الأطراف. إنما المهم المسار لصالح من؟ وفي اتجاه ماذا؟

وإذا كانت نهاية التاريخ حقيقة، والانتصار النهائي الكاسح للرأسمالية واقعاً فلماذا هذه الحرب الدائرة ضد حضارات الأطراف في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية لوضع حدٍّ لإيجاد بديل آخر غير الخيار الرأسمالي الذي أصبح ضرورةً حتمية بعد انهيار النظام الاشتراكي؟ لماذا كل هذا الاهتمام بالصحة الإسلامية، وبالحركات الإسلامية وبالبديل الإسلامي إن كان التاريخ قد توقف بالفعل؟

إن نهاية التاريخ تعني في الحقيقة والنسبة لنا نهاية النمط الغربي للحياة، ونهاية المشروع الغربي، أكبر قدر ممكن من الإنتاج، لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك، لأكبر قسط ممكن من السعادة، بشقيه الشيوعي والرأسمالي. تعني نهاية التاريخ نهاية تجربة الحداثة في الغرب منذ بدايتها في القرن الرابع عشر حتى نهايتها في القرن العشرين.

ولكن التاريخ ليس هو تاريخ الغرب، التاريخ أعم وأشمل من تاريخ حضارة بعينها في فترة زمنية محددة. إنما التاريخ مستمر داخل الغرب ونهايته، في آسيا والتجربة الآسيوية في الصين واليابان وكوريا وهونج كونج وتايوان وسنغافورة وتايلاند وإندونيسيا والملايو، والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا وإيران وفلسطين. والتاريخ مستمر في أفريقيا، في مصر والجزائر وجنوب أفريقيا، والتاريخ مستمر في أمريكا اللاتينية في الأرجنتين والبرازيل وكوبا.

قد تعني نهاية التاريخ بالنسبة للغرب بداية التاريخ بالنسبة لنا، بعد عصر التحرر من الاستعمار، وتأسيس الدولة الوطنية، وإقامة المجتمع الحديث، وبداية عصر قوميات جديد في آسيا وأفريقيا، وبداية الصحة الإسلامية لتستأنف مسيرة القومية العربية، وبداية الدولة الفلسطينية، وبداية التعلم من تجارب العرب منذ فجر النهضة في القرن الماضي حتى هذا القرن، وبداية مرحلة جديدة من التعاون العربي بين العرب وأنفسهم، وبين العرب ودول الجوار، إيران وتركيا، إندونيسيا والملايو، والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا.

إن مهمة مراكز أبحاثنا وأجهزة إعلامنا ليس شرح «نهاية التاريخ»، بل إبداع «بداية التاريخ»؛ وذلك يتطلب الثقة بالنفس، والخروج من دائرة التبعية الفكرية للآخر، والقضاء على الإحساس بالنقص النظري عندنا، والتفوق النظري للآخر.

لا توجد نهاية مطلقة لشيء، إنما النهاية لشيء هي البداية لشيء آخر، فإذا ما أعلن الغرب نهاية التاريخ فلماذا لا يُعلن العرب بداية التاريخ؟ ولا توجد حضارة واحدة هي التي تُحدد النهاية أو البداية لكل الحضارات والشعوب، فهذا أحد أشكال الهيمنة. إنما التاريخ مُتعدّد المسارات بتعدّد الحضارات.

إنها مسئولية العرب: هل يعلن الغرب نهاية التاريخ له ولغيره؟ أم يعلنون هم أنفسهم بداية التاريخ لهم دون غيرهم؟

(٧) الحضارات، صدام أم حوار؟^٧

كما أفرز الغرب إعلان «نهاية التاريخ» مؤصلاً سقوط الشيوعية واستمرار الرأسمالية، فإنه أعلن أيضاً «صدام الحضارات» مشرّعاً لهجوم الغرب على الحركات الإسلامية مباشرة، أو من خلال نُظم الحكم القائمة. وكالعادة، انبرى المثقفون والمحلّون العرب شرح النظرية الثانية والتعليق عليها والدوران في فلكها بين قابل ورافض؛ حتى يظل زمام المبادرة التاريخية والثقافية في يد الغرب؛ فالمركز هو المركز، والأطراف هي الأطراف.

لقد أقرّ الغرب بهذا الإعلان الثاني ما كان يمارسه بالفعل في الشعوب المستعمرة قديماً، وما زال يمارسه في الشعوب المتحررة حديثاً. لقد حاولت فرنسا القضاء على الثقافة واللغة العربية في الجزائر منذ القرن الماضي، ثم في تونس والمغرب في بدايات هذا القرن. كما حاولته إنجلترا مع الهند، حتى أصبحت اللغة الإنجليزية أو تكاد لغةً وطنية بدعوى توحيد الهند. وانتشرت مراكز الثقافة الأجنبية في كل البلاد العربية لتنتشر ثقافاتُها في موازاة الثقافات الوطنية، ثم منافسةً لها، ثم بديلاً عنها على الأقل عند قطاعات كبيرة من النخبة خاصةً في لبنان. وانتشرت في البلاد العربية حركات تدعو إلى الفرانكفونية أو الأنجلوفونية، متصارعتين أو متعاونتين من أجل شق الثقافة الوطنية.

وبالإضافة إلى هذا الإعلان الشرعي للممارسات العملية انشغلت الثقافة العربية وكأن المعارك السياسية والاقتصادية ما هي إلا تعبير عن صدام الحضارات؛ فتوارت عن الأنظار، ممّا يُحقّق الهدف الثاني لإعلان صدام الحضارات، وهو تهميش الاهتمام بالشركات العابرة للقارات، والرأسمالية العالمية، والاقتصاد الحر، وقوانين السوق، وشروط البنك الدولي، وصندوق النقد، والزيادة في نفقات التسليح والتجارب النووية. والعرب مولعون بالثقافة، ويسيطرون في الخصخصة، ويهرولون في السياسة، وراضون بالاعتماد في الغذاء والسلاح على الأجنبي.

^٧ البيان ١٢/٢/١٩٩٦م.

والسؤال هو: هل صحيح أن الحضارات في صدام؟ وماذا يعني حوار الحضارات إذن؟ وكيف يبقى الصدام في عالم تنتهي فيه الصراعات ويعمُّ فيه السلام؟ وهل تنفصل المعارك الثقافية والحضارية عن المعارك السياسية والاقتصادية؟

لم يعرف العرب في ماضيهم صدام الحضارات. كانت شبه الجزيرة العربية فضاءً مفتوحاً للثقافات المجاورة، اليهودية والنصرانية والفارسية والحبشية، وكانت التعددية الثقافية أمراً طبيعياً يمارسه العرب دون صدام بين هذه الثقافة أو تلك. وكانت الثقافة العربية المحلية قاسماً مشتركاً بين الثقافات الوافدة توحّد بينها على مستوى الرؤية والواقع، في اللغة والتصور والعادات والأعراف.

واستمرّ الحال كذلك بعد ظهور الإسلام، وعبر القرآن عن أعلى مستوى من مستويات الحوار في عرض الديانات الأخرى وحجج أصحابها والرد عليها، بل وقبول بعضها من اليهودية والحنيفية؛ فالقرآن أتى مصدّقاً للكتب السابقة ومهيماً عليها؛ أي مكملًا لها. وفي عصر المأمون، وبعد تأسيس ديوان الحكمة، بدأت ترجمة تراث القدماء، يونان وفارس والهند، دون خوف أو تهيب أو عُزلة أو رفض أو تكفير. كان الإسلام منتصراً، وكانت جيوشه قد فتحت العالم القديم كله من المغرب والأندلس حتى خراسان، في أوروبا وأفريقيا وآسيا، وقام بذلك نصارى الشام ورهبانه الذين كانوا نصارى ديناً وعرباً لغة وثقافة. وقامت أكبر عملية ترجمة في العصر القديم للتراث اليوناني والفارسي والهندي. ثم بدأت عمليات التعليق والشرح والتلخيص، ثم العرض والتأليف، ثم الإبداع. ثم ذلك كله في حوار خصب مع الثقافات القديمة. ولم تُعظم حضارة حضارات أخرى كما عظمّت الحضارة الإسلامية الناشئة الحضارات اليونانية والفارسية والهندية؛ فأرسطو هو المعلم الأول، وجالينوس فاضل القدماء والمتأخرين، وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيد والنور. الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية أختان رضيعتان، متفقتان بالطبع، متحابتان بالغريزة. الدين والفلسفة متفقان في الغاية، طلب الحكمة، وإن اختلفا في الوسيلة، الوحي والعقل. ولكن الوحي والعقل متفقان من حيث الغاية والهدف، إسعاد البشر. معرفة الثقافات الأخرى والحوار معها واجب ديني، طلب العلم ولو في الصين، والمسلم يأخذ الحكمة حتى ولو كانت من الأمم القاصية عنه كما قال الكندي. ولا ينشأ الصراع بين الفلسفة والدين إلا من أجل مصالح شخصية وصراع على السلطة والمنصب.

بل تم تأسيس علم المذاهب والفرق، وهو ما يُعادل تاريخ الأديان المقارن والحضارات المقارنة لمعرفة أوجه الاختلاف والاتفاق بين ديانات الشعوب وثقافتهم. ويبدأ بعرض الفرق غير الإسلامية قبل الفرق الإسلامية تقديرًا لثقافات الشعوب، وحوارًا معها، وتطبيقًا

للتوجه القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أو آية المباهلة ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.

وفي مرحلة تالية، وفي لقاء ثانٍ بين الإسلام والغرب أثناء الحروب الصليبية كان الإسلام في موضع قوة بعد انتصار صلاح الدين. وكان الغرب في موضع ضعف على المستوى الاقتصادي والسياسي والعمراني، وأيضاً على المستوى العلمي والثقافي. بدأ حوار جديد بين الثقافة العربية الإسلامية بعد أن تمت ترجمتها إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية وبين الثقافة الغربية في العصر الوسيط المتأخر وحتى قبيل عصر النهضة. بدأه معظم الفلاسفة والعلماء وعادته الكنيسة؛ لأنه كان يمثل خطراً على العقائد الكنسية، أسرارها وسلطتها واحتكارها. وتعلّم الغرب العقلانية وإعمال العقل في النص وفي فهم العقيدة، كما تعلّم العلوم الطبيعية التجريبية والمنهج العلمي لمعرفة الظواهر واكتشاف قوانينها، كما تعلّم أساليب العمران وتخطيط المدن بعد عودة الصليبيين. وكان من نتيجة هذا الحوار الحضاري النهضة الأوروبية الحديثة في القرن السادس عشر.

ولما بدأ الغرب الاستعماري الحديث منذ ما أطلق عليه «الكشوف الجغرافية» في القرن الخامس عشر وبعد سقوط الأندلس، ورغبة الغرب في الالتفاف حول العالم القديم بحراً بعد أن فشل في الاستيلاء عليه برّاً أثناء الحروب الصليبية في أخذ مكان الصدارة في العالم، بدأ ينشر حضارته من منطلق قوة. وبدلاً من الحوار مع حضارات الشعوب التي تم غزوها في أفريقيا وآسيا وأمريكا بدأ يستأصل هذه الثقافات والقضاء على هذه الشعوب طمعاً في أراضيها وثرواتها وأخذ سكانها عبيداً لبناء حضارته وشق طرقه وإقامة صناعته وبناء عمرانه. وبدأت أكبر عملية سلب في تاريخ الشعوب والثقافات، كل شيء يتحول من الأطراف إلى المركز؛ فالعلاقة بينهما علاقة صراع وتضاد، وليست علاقة حوار وتفاهم مشترك.

وبدأ التبشير يتصدى أيضاً لثقافات الشعوب ودياناتها من أجل القضاء عليها باسم التنصير كمقدمة ثقافية وحضارية لاستتباب الاستعمار السياسي والاقتصادي، وتحول صراع الحضارات إلى قضاء حضارة المركز على حضارات الأطراف. فإذا استطاع حوّل ما تبقى منها إلى متاحف لتاريخ الإنسان والشعوب البدائية. وأسس لذلك علومًا جديدة، الأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا، والإثنوجغرافيا. بل وقام بتبرير هذا الصراع بنظريات في التبادل الثقافي أو التفاعل الثقافي أو التداخل الثقافي. وهي في الحقيقة غطاء نظري لمحو ثقافة المركز لثقافات الأطراف والقضاء عليها.

وقد ساعد على ذلك ارتقاء الغرب الحديث إلى مركز الصدارة، واستنفار مركزيته الرومانية القديمة، واستثارة عنصريته الدفينة، وبُعِثت فيه الرومانية القديمة. وبالرغم من انتشار المسيحية فوقه إلا أنها ظلَّت على السطح، ولم تدخل إلى القلب؛ فغلبت عليه المادية وتصورَ العالمَ كسوق يقوم على الربح والتنافس بل والصراع، وانعكس ذلك في الثقافة، فأصبحت أحد عناصر هذا الصراع.

ونظرًا للانتصارات العلمية التي أنجزها الغرب الحديث، ونظرًا لإقامته المجتمع المدني الذي يتأسس على الحرية والديمقراطية والقانون والعقد الاجتماعي، ففيه أيضًا قد تم إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ووُضعت أسس التنوير. أصبح الغرب نموذجًا للحضارة العالمية ومقياس تقدم البشر، فنشأت امتدادات لها في ثقافات الأطراف فيما عُرف باسم «التغريب»، وكلما ازداد التغريب قوي الدفاع عن الثقافات المحلية، وكلما اشتد هجوم ثقافة المركز على ثقافات الأطراف تشويهاً لها في أجهزة الإعلام والكتب المدرسية بدأ الصراع معها ونقدها للتخلص من آثارها.

وهذا هو الذي يفسّر عداوة الحركة الإسلامية المشروع لثقافة الغرب، رفضاً للتغريب ودفاعاً عن الهوية والثقافة الإسلامية التي أصبحت الرافد الرئيسي في الثقافة الوطنية. وفي هذه الحالة، ثقافة الغرب الحديث مع الثقافات الوطنية، ينشأ صدام الحضارات.

ينشأ صدام الحضارات إذن عندما تأخذ حضارة واحدة صفة الحضارة العالمية، وتجعل نفسها معيار كل الحضارات، وتنفي عن نفسها الطابع التاريخي الصرف وكأنها الحضارة الحق، وكل ما سواها من الحضارات، محلية، تاريخية، لا عقلانية سحرية، خرافية، بدائية، متخلفة، دينية، رجعية، أسطورية إلى آخر هذه السمات التي أُطلقت على الثقافات في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وهي حالة فريدة من نوعها في تاريخ الحضارات؛ فالصراع مفروض من طرف على طرف، من المركز على الأطراف.

وينشأ حوار الحضارات عندما تكون الحضارات المتحاوره على مستوى الندية تأخذ وتعطي، تتفاعل وتتبادل الألفاظ والتصورات، ولا يكون الهدف من ذلك السيطرة لإحداها على الأخرى، وإعطاء المشروعية أو التمهيد للهيمنة الاقتصادية والسياسية. والحضارة الإسلامية عبر التاريخ كانت نموذجاً لهذا الحوار.

والحوار بين الحضارات حوار بين الداخل والخارج، ولا يتم إلا بحوار الداخل مع الداخل؛ أي عندما تكون الحضارة نفسها قائمة على حوار داخلي بين تياراتها الفكرية المختلفة دون استقصاء واستبعاد، ودون تكفير أو تخوين. فالحوار أسلوب في التعامل مع

النفس أولاً قبل أن يكون أسلوباً في التعامل مع الآخر، وانفتاح على الداخل قبل أن يكون انفتاحاً على الخارج.

وشرطه عدم امتلاك الحقيقة مسبقاً، وقفل باب الاجتهاد، وتمثل قول الشافعي: أنا على صواب وقد أكون على خطأ، وأنت على خطأ وقد تكون على صواب. وذلك يستلزم عدم التعصب للرأي، وعدم تحكيم أهواء النفس وانفعالات البشر، مع قدرة على مجاهدة النفس من أجل الاقتراب من الآخر.

وشرطه أيضاً تجاوز الألفاظ والتصورات والاعتقادات إلى الأفعال؛ فخير حوار هو الحوار العقلي، والتنافس على الخير لتحقيق مصلحة عامة وهدف مشترك. لا يكون الحوار نظرياً، لغوياً، عقائدياً، تاريخياً فيما مضى من أحداث، بل يكون عملياً، نفعياً، مستقبلياً، في التحديات المشتركة بين المتحاورين.

صراع الحضارات طارئ، يظهر فقط في حالة الهيمنة لحضارة على أخرى. وحوار الحضارات هو الدائم. الصراع وقتي ريثما يتم التحرر من الثقافة المسيطرة، والحوار مستمر من أجل الإثراء المتبادل، وهو ما قصده الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

الفصل الثاني

صحوة مصر

(١) صحوة مصر^١

دبَّت الحياة في مصر والعرب من جديد، وعاد الأمل إلى القلوب، وظهرت الحميَّة، وعاد القلب يضخ الدم إلى الأطراف بعد ركود طويل، وبان للناس وللعالم أن الظاهر خادع، وأن الباطن هو الحقيقة، وأن فوق المياه الراكدة هناك المياه الجوفية التي ما زالت تسري وتتحرك.

منذ اختفاء عبد الناصر في سبتمبر ١٩٧٠م، وبعد حرب الاستنزاف في ١٩٦٩م واستمرار روحه في حرب أكتوبر ١٩٧٣م بعد أن أعاد بناء الجيش، وتمسَّك بمبادئ القضية «إزالة آثار العدوان»، ورفع شعارات «ما أخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة»، «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، «نُسالَم من يسالِمنا ونُعادي من يعاديننا»، «الضفة قبل سيناء»، رُفعت شعارات أخرى تكشف عن تعب مصر وإرهاقها مثل «حرب أكتوبر آخر الحروب»، «السلام طريق الرخاء». وتحوَّل ذلك إلى سياسات فعلية في الانفتاح الاقتصادي، والخصخصة، واقتصاد السوق.

ارتكنت مصر إلى الجسد المرهق، وأعطت الأولوية للاقتصاد على السياسة في آخر ربع قرن، تُعيد بناء أبنيتها التحتية: المياه، والصرف الصحي، والكهرباء، وشبكة الاتصالات، والطرق، وبناء المدن الجديدة، جلبًا للاستثمار؛ فقد أصبحت مصر آخر بلاد العرب من حيث الخدمات، وقد كانت أولها في الاستقلال والصناعة والزراعة والتعليم والثقافة. عكفت

^١ البيان ١/٧/١٩٩٦م.

على إبراء البدن فاعتلت الروح، واتجهت إلى الخبز فافتقدت الحرية، وانطوت على النفس فتبعثر الغير.

وكانت النتيجة أن ترهل الجسد، وضعفت الأعضاء من قلة الحركة ودوام السكون؛ فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. وأصبح جمل الصحراء باركًا لا يستثيره صاحبه على النهوض لأنه فقد الرؤية باتساع الأفق، ولم ير الرُّبان إلا سفينةً في بحر مترامي الأطراف. ضاع الخيال العربي لصالح حسابات السوق، وغاب الشعر العربي لصالح مساومات التجار.

ونشأ شرخ في جدار مصر، أعقبه شرخ آخر في جدار العرب. ضاعت الرسالة، رسالة مصر مع نفسها، وحدتها وتواصلها عبر آلاف السنين، ورسالتها مع غيرها في محيطها العربي. والرسالة هي الروح الذي يسري في بدن التاريخ، هي النبض الذي يدل على حياة الجسد. وأدّى شعار «مصر أولاً» إلى «مصر آخرًا». وغابت القضية، وانعكس ذلك على كل مظاهر الحياة العامة في مصر خاصةً على الشباب والحياة الوطنية. وتساءل الجميع: ما القضية؟ أين القضية؟ وأصيب أصحاب القضية من الجيل السابق، جيل الأربعينيات والخمسينيات والستينيات بالغم، وحملوا الهم، وأصيب شعراؤهم وفنانوهم بالآزمات القلبية، وماذا يُفيد الجسدُ إذا ما ضاعت الروح؟ وكيف تسير الحياة بلا قضية؟!

أُصيبت مصر بالتفتُّت في الداخل وبالعزلة في الخارج، وتحوّل الشباب إلى الجنس والمخدرات منطويًا على نفسه إن استعصت الهجرة إلى الخارج، وأين الهجرة بعد حرب الخليج، وحصار العراق، وتقلّب ليبيا، وحرّق الأتراك بألمانيا، وصعود العنصرية الغربية لتطهير أوروبا من العرب وإعادتهم إلى بلادهم؛ تطهير الشمال من غزو الجنوب؟! وبدأت إسرائيل في النّيل من شباب مصر عن طريق تجارة الجنس والمخدرات وفتح أبواب الرزق لهجرات مصرية تحل محل العمالة الفلسطينية، وتتساوى مع المهاجرين؛ الروسي والفلاشا والعمالة الآسيوية القادمة. ولجأ البعض إلى الدين وجماعات العنف يجد فيه مهربًا وملأًا ليتحول من العدم إلى الوجود، ومن البطالة إلى العمل، ومن التهميش الاجتماعي إلى إمارة العالم، ومن الكفر بالمجتمع إلى الإيمان بالحاكمة. وتزداد الأمراض الاجتماعية يومًا وراء يوم. غابت القضية العامة وحضرت المنافع الخاصة، فاستشرى الفساد والإثراء السريع وتهريب الأموال، واجتمعت السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية في الحزب الحاكم، وحوصرت النقابات، وزُيِّفت الانتخابات حتى أُصيب الجميع بالإحباط.

وتراكمت الديون الخارجية وأصبحت تُعادل أموال مصر المهرّبة إلى الخارج، وقلّ الاستثمار العربي، وزاد الأجنبي، حرًا في التعامل، ومُعفى من الضرائب. استقرار في

الظاهر، وقلق في الباطن، سكون على السطح وغلان في العمق. والكل يتقرب متى الانفجار، ومتى عودة الروح. ووقع الفصام بين الماضي والحاضر، وبدأت الحسرة تعم الجميع، والكل يشعر بالأسى لما حدث لجمل الصحراء ولأحفاد رمسيس، ولجنود صلاح الدين، ولخلفاء محمد علي، وأجيال عبد الناصر.

وامتُهنت كرامة مصر والعرب: ضربُ المفاعل النووي في العراق، غزوُ جنوب لبنان وحصارُ بيروت، خطفُ الطائرة المصرية، ضربُ مركز المقاومة الفلسطينية في تونس، اغتيالُ أبو جهاد، حصار العراق وتجويع شعبه، حصار ليبيا بمجرد الشبهات، حصار السودان، تهديد إيران، الحلف الإسرائيلي التركي، ومذبحة قانا، والقائمة تطول.

ومع امتهان الكرامة جاء ارتهان الإرادة، وعجز مصر عن التملل أو المعارضة أو الوقوف في مواجهة الضغوط الخارجية من البنك الدولي وصندوق النقد، يشهر باستمرار في وجهها سلاح القمح والتجويع من أجل مزيد من التركيع. كان المقصود إجهاد روح مصر في الداخل وعزلها عن محيطها العربي في الخارج، تفتيتها في الداخل وتذويبها في الخارج، تجفيف منابعها في الداخل حتى يقف الضخ في الخارج.

وجاءت صحوة مصر بفضل التحدي الخارجي وتعاضم الخطر على الأرض والسلام معاً. حتى الكثير الذي تنازل عنه العرب والقليل الذي أخذه لم يعد مقبولاً. ليست الأرض في مقابل السلام، بل الأمن في مقابل السلام، فيخسر العرب، وتحصل إسرائيل على كل شيء، واستنّهضت مصر الراقدة، ودبّت الحياة فيها، وتسارع النبض حتى فاقت وجمعت من حولها، تبحث عن نفسها ويجدها الآخرون.

عاد الأطراف إلى القلب، في تآزر حركي طبيعي، وتآلف الأجزاء في كل واحد، في مصالحة تاريخية بعد خصومات وقتية صغيرة محدودة الأفق؛ فالخطر الأقل يتوارى أمام الخطر الأعظم، وما أسرع التآلف والصب في تيار أدنى؛ الحد الأدنى من الحق العربي، والكرامة العربية، والصمود العربي، وبدلاً من السخرية بأن العرب اتفقوا على ألا يتفقوا، اتفق العرب على أن يتفقوا؛ فلسطين أمانة في عنق التاريخ، والقدس أمانة في عنق العرب.

آثرت مصر العودة إلى مكانها الطبيعي، مركز الثقل للعرب، وأن لا بديل عن الخارج في الداخل، ولا حليف خارجي، أمريكي إسرائيلي، بديل عن حليف عربي حتى ولو كان ذلك السودان أو العراق؛ فالتناقض الجزئي للأنظمة السياسية يتوارى أمام التناقض الكلي في الوجود والمصير. ونَبَضَ في قلوب السامعين من جديد بعض الأغاني الوطنية في الستينيات ذكّرت العرب بماضيهم القريب عندما كانوا يملئون الدنيا تحرراً ووحدة

وتنمية، واحتجّت إسرائيل على مجرد إذاعة نشيد «وطني حبيبي الوطن الأكبر»، واعتبرته من تراث الحروب بعد أن تعودت على التعامل مع الأوطان الصغرى، تلتهم الواحد تلو الآخر، ولم يبقَ إلا سوريا ولبنان.

وتمسّكت مصر باستقلالها الوطني، وحققها في الدفاع عن نفسها وبجوارها ترسانة من الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل والصواريخ المتعددة الرؤوس والأحلاف العسكرية الجديدة لحصار العالم العربي من الشمال بعد حصاره من الشرق بحصار العراق، وحصاره من الغرب بحصار ليبيا، وحصاره من الجنوب بحصار السودان، ورفضت أن تبيع تاريخها، وأن تتنازل عن دورها مقايضةً مع مناطق حرة واستثمار مشترك مع إسرائيل؛ فقد تعودت إسرائيل على الصفقات الفردية، وتناول العرب الطعم حتى نسدّ الحلق.

إن صحوة مصر قادرة على أن تعيد للوطن العربي استقلاله ووحدته، وأن تعيد إليه قطبه المستقل ليكون القطب الثاني في عالم أحادي القطب أو هكذا ظن. وفي الوقت الذي تعود فيه روسيا بحلف مشترك مع الصين حتى ينشأ قطب ثانٍ في مواجهة القطب الأول، تعود مصر في قلب الوطن العربي حتى تتعدد الأقطاب، وينتهي هذا الماضي القريب عندما استأسد بالعالم قطب واحد.

وسيظل التركيز على المنطقة العربية بالإجهاز من الداخل والحصار من الخارج حتى تصبح إسرائيل المتحدث الأول فيها، وترث القومية العربية، وتعيد إحياء الأحلاف مع تركيا لخلق دولة كبرى في المنطقة تستولي على ما تبقى من الخلافة العثمانية تحت اسم جديد: الحلف الأمريكي الإسرائيلي التركي. ولكن صحوة مصر قادرة على أن تعيد الموازين، وتقلب المخططات كما فعلته من قبل في العهد الناصري المجيد، وإسقاط حلف بغداد والحلف الإسلامي.

إن صحوة مصر كما بدت في مؤتمر القاهرة وفي التعامل مع أمريكا وإسرائيل بعده ليست صحوة مؤقتة هذه المرة، بل صحوة دائمة؛ فمصر عائدة بعد أن كانت زاهية، قادمة بعد أن كانت مولية. وكما جمعت صحوة مصر العرب فإنها قادرة أيضًا على أن تجمع المصريين بدايةً بالدفاع عن حرية الصحافة وانتصار نقابة الصحفيين. إن مصالحة مصر مع نفسها تسبق مصالحتها مع الغير، وتنعكس الصحوة في الداخل عن طريق الحوار الوطني بين مختلف القوى السياسية والتيارات الفكرية في البلاد، وتكوين الجبهة الوطنية المتحدة. الحرية للجميع، والحوار الديمقراطي هو القادر على تجنيد الناس وتوحيد القوى

بلا استبعاد أو استقصاء. ولأول مرة في تاريخ مصر الحديث ومنذ حرب أكتوبر ١٩٧٣م تقف المعارضة في صف واحد مع الدولة تشد أزرها في صحتها لتجميع العرب. وهنا يأتي الدور الإيجابي للحركة الإسلامية التي تُعتبر أزهى نقطة في تاريخ نضال العرب الحديث في جنوب لبنان وفي فلسطين؛ فالحركة الإسلامية ليست كلها شرًا، وإن لم تستطع أجهزة الأمن القضاء عليها في الداخل فإن الدولة قادرة على الدخول في مصالحة تاريخية معها لمواجهة الأخطار في الخارج. الحركة الإسلامية حاليًا في السبعينيات والثمانينيات استمرار للحركة الوطنية في الخمسينيات والستينيات بعد أن توقفت وربما انتكست وتراجعت.

إن صحوة مصر كانت منتظرة، إنما الذي غاب هو عود الثقاب الذي يشعلها. المهم أن تتعلم مصر الدرس القريب من أجل الرؤية البعيدة؛ فقد خسرت مصر والعرب منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣م حتى الآن من الثروة والكرامة ما كانت قد كسبته من قبل، وابتلعت حرب الخليج الثانية ما تبقى من ثروة العرب وكرامتهم.

لقد كشف اليمين الإسرائيلي قولاً وفعلًا ما مارسه اليسار الإسرائيلي فعلًا لا قولًا، وكما بدا ذلك في مذبحه قانا، وعبر عن لاءاته الثلاث: لا للانسحاب من الأرض، ولا للانسحاب من القدس، ولا لتجميد المستوطنات. تستثير لاءات العرب الأولى: لا صلح، ولا مفاوضة، ولا اعتراف، ويعود الأمر كله إلى مرحلة الصفرة.

لقد صحت أم الدنيا، مصر المحروسة، مصر المحمية؛ فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة، لقد بدأت مصر نهضتها منذ القرن الماضي وشاخت في نهاية هذا القرن، وتصحو من جديد على مشارف القرن القادم في دورة أبدية بين الغيبة والحضور. حينئذ، قد لا تكون حرب أكتوبر فقط آخر الحروب بل قد تكون أيضًا أول الانتصارات.

(٢) مركزية مصر^٢

انعقد مؤتمر القاهرة الاقتصادي الأخير بعد تردد مصر كنوع من الضغط على إسرائيل للاستمرار في عملية السلام والالتزام بما تم الاتفاق عليه من أوسلو ومديرد والقاهرة؛

^٢ البيان ٢٥/١١/١٩٩٦م.

فالاتفاقات بين الدول وليست بين النظم السياسية، وبين حكومات شرعية وليست بين أحزاب، تتغير بتغيرها. ثم رأت مصر لأسباب خارجية وداخلية، دولية ومحلية عقده من أجل حصار إسرائيل سياسياً بعد أن تحوّل الرأي العالمي ضدها؛ المجموعة الأوروبية، وروسيا الراعي الثاني، وقطاع كبير من الرأي العام الأمريكي على غير ما يبدو، عام انتخابات الرئاسة واستجداء أصوات اليهود والمزايدة عليها من المرشحين الجمهوري والديمقراطي.

لقد تعلّمت مصر من المؤتمرات السابقين في الدار البيضاء وعمان حيث حاولت إسرائيل أن تكون مركز التنمية الجديد في الشرق الأوسط؛ فالبنك المركزي للاستثمار فيها، والأموال الأجنبية خاصة الأمريكية والأموال العربية تنهمر عليها، والتخطيط الاقتصادي وعقود الشركات يتم أيضاً فيها؛ فقد بقي العرب منذ تأسيس الجامعة العربية لا يزيد حجم التبادل بينهم على ٥٪ من مجموع التجارة الخارجية العربية، وها هي إسرائيل تحقق ما لم يحققه العرب، في جذب رؤوس الأموال الأجنبية والعربية إلى المنطقة والمساهمة في تحقيق السوق العربية المشتركة عبرها، وهو ما لم يحققه العرب بأنفسهم طوال نصف قرن.

وإذا كانت مصر قد تم تهميشها سياسياً لحساب الولايات المتحدة وأوروبا، فإنه أيضاً يمكن تهميشها اقتصادياً في الدار البيضاء وعمان تحقيقاً لنبوءة كسنجر عندما عاتبته جولدا ماير أنه لا يقدم لإسرائيل، وهو اليهودي، مثل ما يقدم لمصر ولصديقه السادات، وحين قال: «أنت لا تعلمين يا سيدتي مدى الخدمة التي أسديتها لإسرائيل: لقد أخرجت مصر من المعركة».

واستيقظت مصر في المؤتمر الاقتصادي في القاهرة، وأرادت إدارة الدفة من مركزية إسرائيل إلى مركزية مصر، من الدار البيضاء وعمان إلى القاهرة لتحقيق هدفين: الأول كشف إسرائيل أمام العالم بأنها تريد الاقتصاد دون السياسة، والتعاون الاقتصادي قبل تحقيق السلام والانسحاب من الأراضي العربية المحتلة في سوريا ولبنان وفلسطين، محققةً بذلك هدف سوريا ولبنان من مقاطعة المؤتمر الاقتصادي بالقاهرة. والثاني جذب الاستثمار ورؤوس الأموال الأجنبية إلى مصر، وبيان نجاح إجراءات الإصلاح الاقتصادي وإمكانية الاستثمار المشترك في مصر حيث الضمانات الكافية والتسهيلات المقدمة بالنسبة لامتلاك الأراضي والإعفاء من الضرائب، ومساهمة من مصر في إيجاد فرص للعمالة المصرية في الداخل بعد أن تعرّض سوق العمالة في الخارج في الخليج والعراق وليبيا

والأردن، وانغلاق شبه كلي للعمالة المصرية خارج المنطقة العربية أمام العمالة المغاربية والآسيوية والأفريقية.

وقد قَدَّمت مصر مئات المشروعات، ونجحت في عقد أول صفقة لد أنابيب الغاز مع تركيا، وقَدَّمت مشروع الدلتا الجديدة في جنوب الوادي في الصحراء الغربية لخلق وادٍ جديد موازٍ للوادي القديم وربط الواحات الخمس بعد سريان الماء في مفيض توشكا؛ فلا حلَّ أمام الانفجار السكاني في مصر إلا الاندفاع نحو الصحراء الغربية في وادي الواحات الجديد، والصحراء الشرقية؛ لربط البحر الأحمر بالوادي القديم، ونحو سيناء بمد مياه النيل إليها في الشمال والجنوب حتى لا تكون سيناء فقط مقبرة للغزاة من الشمال الشرقي منذ الهكسوس حتى إسرائيل بل تجمُّعًا سكانيًا جديدًا، يد تزرع ويد تحمل السلاح. موشاف في النقب في مواجهة مصر، ومزارع جماعية يقوم بها فلاحو مصر من جيش مصر في مواجهة النقب.

وتم حصار إسرائيل سياسيًا، فلا أحد من ممثلي الدول يرى أن الاقتصاد يأتي قبل السياسة ومنفصلًا عنها؛ فرأس المال لا يأتي والحرب على الأبواب، والبناء لا يتم والهدم والدمار قادم. وقد لاقت كلمة ممثل المجموعة الأوروبية وممثل فلسطين إجماع الجميع على أنه لا تنمية اقتصادية قبل تحقيق السلام. وحوصرت إسرائيل اقتصاديًا حتى من داخلها؛ فرأس المال الإسرائيلي يريد الربح، واليمين الإسرائيلي يريد الأرض ولو بالحرب؛ فشبَّ الصراع بين رجال الاقتصاد ورجال السياسة، بين يهود المعبد الذين حوَّلوا معبد الرب إلى سوق — كما يقول السيد المسيح — وبين يهود الاستيطان.

وتم حصار إسرائيل عربيًا ودوليًا؛ فالوفود العربية لا تتحمَّس لملاقاة الوفد الإسرائيلي، وتدير الظهور له. والوفود الأوروبية تربط بين السلام والتنمية، بين السياسة والاقتصاد. باتت إسرائيل مرهونةً لليمين والتطرف والحرب، وعمَّت الشائعات بانسحاب وفد إسرائيل ووزير خارجيتها بعد أن كان مترددًا من قبل في الحضور، فليس لديه ما يقال أو ما يقَدِّم، والعالم يتغير إلا في إسرائيل، والعنصرية تنتهي من جنوب أفريقيا إلا في إسرائيل، والعالم قرية واحدة إلا في إسرائيل، قريتها العالم، والعالم قريتها.

وظهر تهافت المشاريع البديلة عن القومية العربية والوحدة العربية أو التضامن العربي واللجان العربية المشتركة بين الحد الأقصى والحد الأدنى، مشاريع الشرق أوسطية وإسرائيل مركزها، والمتوسطة وأوروبا مركزها؛ فالشرق أوسطية الهدف منها هو إدخال إسرائيل في المنطقة كمركز له وأداة لتحديثه لنهبه والاستيلاء على ثروته وأسواقه ثم

عقله وقلبه وصهيئته باسم الاقتصاد، والجسد الضعيف، وهل لا يستطيع العرب التعاون بينهم دون مركزية إسرائيل؟ ألا يستطيع العرب التجارة والتنمية فيما بينهم دون المرور بالمركز الجديد؟ وهل يمكن اختفاء ألفاظ العرب وتعبيرات الوطن العربي، العالم العربي، المنطقة العربية، الأمة العربية، القومية العربية، الوحدة العربية لحساب ألفاظ أخرى مثل الشرق الأوسط وكأن قيمة العرب هي أنهم وسط بين الشرق والغرب يتنازعان عليه كما كان الحال أيام الاستقطاب الثنائي والحرب الباردة؟ هل الشرق الأدنى، هذا المفهوم الاستعماري البريطاني، أدنى بالنسبة إلى بريطانيا، والشرق الأقصى، هذا المفهوم الاستعماري الآخر، أقصى بالنسبة إلى بريطانيا، ما زالا بديلين عن الأمة العربية التي تقيس مسافة وجودها بذاتها وليس ببعداها وقربها عن غيرها؟

ولا يختلف مفهوم المتوسطية عن الشرق أوسطية إلا بتوسيع دائرة المركز الجديد من إسرائيل إلى الغرب إلى العالم العربي كهامش للمركزين في ثلاث دوائر متداخلة: إسرائيل والبحر الأبيض المتوسط ثم العرب في مقابل الدوائر الثلاث في حلم الستينيات أثناء الناصرية: مصر، والعالم العربي، والعالم الأفريقي الآسيوي، ومن وراء إسرائيل والغرب السوق العالمية. فيتم تهميش العرب بما في ذلك مصر اكتفاءً بدورها المتوسطي. ويا ليت المتوسطية تعني حوار الشمال والجنوب، شمال البحر الأبيض الأوروبي وجنوبه الأفريقي أو المشرق العربي في آسيا والمغرب العربي في أفريقيا؛ بل تعني سيادة إسرائيل على المتوسط؛ فهي الدولة النموذج في المدنية والتحديث. أقامها الغرب ورعتها أمريكا، وما زالت حلم هرتزل في أن تصبح قلعةً غربية متقدمة وسط العالم العربي، وحلم بريطانيا العظمى في فصل المشرق العربي عن مغربه، وعزل صحراء الشام عن صحراء سيناء، وتهديد حدود مصر الشرقية كما حاصرها الغرب من حدودها الشمالية، ويهددها من حدودها الجنوبية في مياه النيل ومنبعه في الحبشة.

لقد بدأت الأمور تعود إلى نصابها في مؤتمر القاهرة الاقتصادي، بعودة مصر إلى مركزيتها، وإمكانية العرب التعامل مباشرةً مع بعضهم البعض دون المرور بإسرائيل التي ما زالت تعتبر الوطن العربي مجالها الحيوي، أعطاه الله الأرض والشعب والمدينة والمعبد والنصر والغنم تحقيقاً للوعد والعهد والميثاق. وطالما أن إسرائيل بؤرة للعدوان والتوسع فإنها ستظل هامشيةً في الوطن العربي مستبعدة منه، ملفوظة من وجدانه.

أرادت إسرائيل أن تكون وسيطاً بين العرب والعرب، وكأن العرب في حاجة إلى وساطة بينهم. وأرادت أن تكون عميلاً للبعض على حساب البعض الآخر، تأييداً سياسياً

له وتقويةً لنظامه في مقابل الاستثمارات المشتركة. وأرادت أن تكون وسيطاً وعميلاً للغرب، وجسراً له إلى العرب، ثروة وأسواقاً، وعقلاً ووجداناً، كما تفعل إسرائيل ذلك في السياحة، زيارة مصر عبر إسرائيل، ومشاهدة سيناء بعد النقب. فتتاجر بآثارنا، وتتاجر بثرواتنا وأسواقنا، ولها العمولة. فالتجارة شطارة، ولا أخطر من اليهود عبر التاريخ في الصفقات حتى ولو كانت مقايضة اللحم البشري بالمال كما فعل شيلوك، وكما صور شيكسبير في «تاجر البندقية». وبدل أن تكون إسرائيل عميلاً لنفسها تصبح عميلاً لغيرها؛ فالغير موجود لها لأنه ليس عليها في الأميين سبيل.

وقد يكون مؤتمر القاهرة الاقتصادي بدايةً لاكتشاف العرب لأنفسهم كما استردت مصر مركزيتها؛ إذ يمكن إحياء السوق العربية المشتركة وتنشيطها من خلال تنشيط مؤسسات الجامعة العربية وأجهزتها؛ ففي سكونها تنشط إسرائيل، وتقوم بدورها في إيجاد الترابط بين العرب، والحرص على المركز في مصر خير من التفريط فيه. كما حرصت مصر على ذلك برفضها الذهاب إلى مؤتمر واشنطن الأخير حتى لا تتخلي عن دورها السياسي لأمريكا، القوة الأعظم. مما أعطاها دفعا لعدم التخلي عن دورها الاقتصادي لإسرائيل، القوة الأصغر. زحزحة مركزية مصر إلى مركزية إسرائيل فيه تهيمش للعرب والمساومة على السياسة بالاقتصاد، وعلى العقول بالمال، وعلى الوجود بالوعود.

لقد استطاع مؤتمر القاهرة الاقتصادي إعطاء دفعة جديدة لإيقاف التطبيع، والهولة إلى إسرائيل؛ فبعد أن حصلت إسرائيل على الاعتراف السياسي بها إثر معاهدات السلام بينها وبين مصر والأردن كانت في سبيل الحصول على الاعتراف الاقتصادي في بعض أقطار المغرب والخليج، وكما حدث الإجماع العربي في حده الأدنى في مؤتمر القمة العربي الأخير في القاهرة حدث الإجماع الاقتصادي في حده الأدنى، لا اقتصاد قبل السياسة، ولا تعاون قبل السلام، في مؤتمر القاهرة الاقتصادي.

وبرزت فلسطين على لسان وزير التنمية والتجارة الخارجية وهو يشرح معاناة شعب فلسطين الاقتصادية تحت الحصار والتجويع لتفريغ الضفة الغربية من شبابها العاطل واستبدال العمالة الآسيوية وربما العربية، خاصة المصرية به. وكيف يتم التعاون الاقتصادي بالكلام وحصار شعب فلسطين اقتصادياً بالأفعال؟ ألا يكفي لشعب فلسطين مأساته أنه لا يستطيع أن يعيش إلا بفتح حدوده الاقتصادية والبشرية مع إسرائيل، فيصبح هامشاً للمركز أكثر منه جزءاً من الأمة العربية واقتصادها، وفتح حدود فلسطين مع مصر في الجنوب والأردن والعراق في الشرق وسوريا ولبنان في الشمال أرضاً وأوروبا

في الغرب بحرًا؟ وكيف يمكن المطالبة بالدولة الفلسطينية المستقلة إن كان اقتصادها مرتبطاً بإسرائيل إلى حد الاختناق إذا ما أغلقت الحدود معها؟ إن المسؤولية ليست على عاتق إسرائيل، بل على عاتق العرب بترك الدولة الوليدة تفقد استقلالها السياسي بتبعيةها الاقتصادية لإسرائيل. ولولا أموال الفلسطينيين في الشتات وتحويلها إلى الداخل لزاد الاختناق إلى حشجة الموت.

لقد لوّحت إسرائيل بالحرب أخيراً ضد لبنان في الجنوب وضد سوريا لإخراج نفسها من عزلتها في الداخل مع نصف شعب إسرائيل الذي يريد السلام بدلاً من الحرب، وفي الخارج مع أوروبا وروسيا ونصف المجتمع الأمريكي الذي سئم من مطالب إسرائيل الاقتصادية وتحميلها على الخزنة الأمريكية ودافعي الضرائب. تريد إسرائيل بالحرب خلق واقع جديد يمكن التفاوض عليه سنوات وسنوات، إيقاف القتال ونسيان الانسحاب من الخليل وباقي أراضي الضفة الغربية وجنوب لبنان والجولان والمفاوضات حول الحل النهائي ومستقبل الأراضي والقدس.

ولكن تصريحات مصر بالوقوف إلى جانب سوريا جعلت هذا الخيار الإسرائيلي صعب التحقيق؛ إذ ترتكب إسرائيل غلطة العمر بالتحول عن طريق السلام الهش إلى الحرب الساخنة حيث الخراب والدمار في منطقة مملوءة بالصواريخ البعيدة المدى وبأسلحة الدمار الشامل التي لا تعرف الحدود والمسافات الصغيرة؛ فمدن إسرائيل كلها تقع على مدى الصواريخ العربية كوقوع المدن العربية على مرمى الصواريخ الإسرائيلية، والإشعاع النووي والغاز والكيماويات يطول الجميع بتحريك الهواء بضعة كيلومترات.

كما لوححت إسرائيل بحكومة وحدة وطنية مع حزب العمل من أجل إيقاف المد اليميني الذي خلقته وإرهاب المستوطنين الفلسطينيين بالسلح، وهو أيضاً احتمال بعيد للخلاف بين نهجين وتصورين لعملية السلام.

لم يبق لإسرائيل إلا الانتحار داخلياً وخارجياً، تقتل نفسها بنفسها، وتهدم المعبد على كل من فيه كما فعل شمشون وكما وصف القرآن بأنهم يدمرون حصونهم بأيديهم بعدما ظنوا أنها مانعتهم من الموت. هكذا تنبأ بعض أنبيائها، تدمير الدولة لأنها قتلت الأنبياء، وعصت التوراة، وخرقت العهد والميثاق.

هذا ليس إغراقاً في التفاؤل العربي، إنما هو إحساس بالتاريخ، واستثمار للرصيد العربي من أجل حسن قيادة المعركة واستئناف النضال السياسي، والسياسة أيضاً هي في الحرب، وهي القدرة على الرؤية لمسار التاريخ.

(٣) الحالة الدينية في مصر (١)^٢

صدر منذ عدة أشهر «تقرير الحالة الدينية في مصر» عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام أسوةً بالتقرير الاستراتيجي العربي الذي يصدر سنوياً عن نفس المركز. هذا التقرير الجديد يركّز على أحد أقسام التقرير القديم، الحركات الإسلامية وعلاقتها بالدولة وبالحياة السياسية العامة؛ فالتقرير الجديد تكبير لأحد أجزاء التقرير القديم وتبسيط مزيد من الأوضاع على الحالة الدينية في مصر.

وقد قام بإعداد التقرير جيل جديد من الباحثين الشبان المتخصصين في العلوم السياسية بإشراف جيل متوسط وإشراف عامٍّ للرعيّل الأول. ويدل ذلك على تواصل الأجيال في ميدان البحث العلمي والقدرة على التواصل والاستمرار بجدية وعلم ومثابرة. يقدّمون كل فترة اختراقاً جديداً في أحد الميادين من أجل تأسيس المجتمع وترشيده على العلم الدقيق في عالم يعلم كل شيء ويجمع كل شيء، وتصدر فيه القرارات بعد دراسة شاملة ومعرفة دقيقة، دون ارتجال أو بناء على أهواء وأمزجة شخصية للقادة والزعماء. وهذا العرض النقدي للتقرير من أجل تحسينه وإكماله في التقارير السنوية العادية مع احترام كامل لكافة الانتماءات السياسية للباحثين، ومع تقدير عظيم لحرية الفكر للعالم والمواطن الذي يجمع بين هموم الفكر وهموم الوطن، وقد تم عرض هذه الملاحظات النقدية في لقاء موسّع تم في الإسكندرية بين الباحثين وبعض المتخصصين من أجل مناقشة علنية للتقرير بعد أن تعرّضت إليه الصحف بالتحية أحياناً وبالنقد أحياناً أخرى.

وقد صدرت منه حتى الآن ثلاث طبعات في غضون شهرين، وتعد الطبعة الرابعة الآن، مما يدل على الاهتمام الواسع به، ورغبة الجمهور في معرفة «الحالة الدينية في مصر»، بعد أن أصبح الدين على المستويين المحلي والعالمي محور اهتمام رئيسي يحرك الجماهير، ويحدّد سياسات الدول، ويدخل ضمن محددات العلاقات الدولية.

وأول ما يسترعي الانتباه هو العنوان «الحالة الدينية»، وكأن هناك حالة دينية مستقلة عن الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، خاصةً وأننا نعيش في مجتمع لا يفرّق بين الدين والحياة، بين الآخرة والدنيا. فاستقطاب الدين في العنوان انحياز للمفهوم الغربي الذي يفصل بين الدين والدنيا، ويعتبر الدين حالة فردية، علاقة خاصة

^٢ البيان ١/٦/١٩٩٧م.

بين الإنسان والله، طبقاً لتجربة الغرب الحديث في الفصل بين الدين والدولة منذ بدايات عصوره الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبةً في سياق دولي عام ورؤية غربية للصراع العربي الإسرائيلي على أنه صراع ديني، ورؤية لإحدى مشكلات مصر بأنها صراع طائفي، وربما تصوّر عام للمنطقة العربية وما بها من ملل وأعراق، وطوائف وديانات في العراق وسوريا ولبنان ومصر والمغرب العربي والسودان، ومن ثم يصبح لإسرائيل شرعية وجود ديني؛ فهي دولة لليهود كما أن هناك دولاً للمسلمين، سنة وشيعة، وللأكراد وللدروز، وللعرب وللبربر، وللعلويين وللإباضية، وللشافعية وللزيدية.

ويزداد الأمر تعقيداً بدخول الدين في العلاقات الدولية، واعتبار الإرهاب الديني هو الخطر الأول في العالم، وكما ظهر ذلك في مؤتمر شرم الشيخ الأخير، وتهديد إيران والسودان، والتخوف من تركيا، وصمود المقاومة الإسلامية المتنامي في فلسطين وجنوب لبنان، وما يدور من مأس في الجزائر وأفغانستان.

فالحالة الدينية في الحقيقة هي جزء من حالة أعم، وهي الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بل إنها تعبير عنها وأداة لتغييرها كما هو الحال في الحركات الإسلامية المعاصرة. الحالة الدينية مرتبطة بحالات الفقر والقهر والضياع والتهميش والتبعية العامة التي يشعر بها الشباب، وليست حالة مستقلة عن الإيمان أو التدين أو الشعائر والعبادات. الحالة الدينية هي حالة الوطن.

ويقسم التقرير الحالة الدينية إلى أربعة أقسام: المؤسسات الدينية الرسمية، الحركات الدينية غير الرسمية، العمل الأهلي التطوعي، العلاقات والتفاعلات. وهي قسمة أقرب إلى العلوم السياسية منها إلى التعبير عن الحالة الدينية. هي أقرب إلى الأوضاع أو النظم أو الحركات أو الجماعات والجمعيات.

الحالة الدينية أقرب إلى الحالة النفسية التي تستدعي قياس الاتجاهات، هي أقرب إلى معرفة الدين باعتباره تجارب شعورية للأفراد والجماعات وممارسات في الحياة اليومية، ويمكن أن تُقسّم، من خلال علوم إنسانية أخرى مثل علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني، إلى أفكار وسلوك واتجاهات وممارسات عملية، ويمكن أن تنقسم إلى تيارات فكرية وتنظيمات سياسية وحركات تاريخية وجماعات معارضة كما هو الحال في العديد من الدراسات حول الإسلام السياسي.

ويمكن أيضاً دراسة الحالة الدينية عن طريق تحليل توظيف الدين كأداة للضبط الاجتماعي كما تفعل النظم السياسية، أو كأداة للحراك الاجتماعي كما تفعل الحركات

الإسلامية المعاصرة، واستعمال كل فريق تأويله الخاص. تستعمل النظم السياسية تراث السلطة، كما تعتمد الحركات الإسلامية على تراث المعارضة، ويمكن تحليل شعارات كل فريق: السلام والأمن والتسامح ونبذ العنف والتطرف، وعدم الإكراه لفريق، والحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، والإسلام هو الحل لفريق آخر.

المؤسسات الدينية ووصف هياكلها وأنظمتها وأبنيتها وهيئاتها وموظفيها تصور غربي للدين، والإسلام لا كهنوت فيه، وصورة المؤسسات الدينية صورة سلبية في أذهان الناس نظرًا لتبعيتها للنظم السياسية وكما تدل على ذلك الأمثال العامة: «خذ من كلام الشيخ ولا تأخذ من أفعاله»؛ لذلك كثر تحليل تصريحات المسؤولين؛ شيخ الأزهر أو المفتي، وكثر استعمال النشرات الإعلامية للمؤسسات الدينية وكتب العلاقات العامة التي تعرّف بها.

لذلك غلب على التقرير التصور الإداري التنظيمي الهيكلي الصوري للحالة الدينية في مصر التي تتطلب تحليلًا حيًا في الشعور وفي العمق. وكان القسم الأول عن المؤسسات الدينية الرسمية أكبر الأقسام؛ أكثر من ثلث التقرير كله.

ووردت تفصيلات عن الهيكل التنظيمي لوزارة الأوقاف وهيئات الأزهر، وأسماء مشايخه ومذاهبهم الفقهية وأسماء البطارقة والكنائس، واجتماعات البابوات ومحاضرها وأسماء أعضاء المجلس الإنجيلي، وأسماء الأديرة والكنائس داخل مصر وخارجها، ونظام الرهبنة والتكريس والتفرغ في الكنائس، وقوانين إشهار الجمعيات الدينية وأنواعها، وأسماء الطرق الصوفية، ونوادي أعضاء هيئة التدريس، وتفصيل عن طريقة الحامدية الشاذلية.

وغاب الإشكال أو الهدف من التقرير. هل المقصود إعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحالة الدينية في مصر في الداخل والخارج لمزيد من المعرفة، أم إن المقصود هو زيادة وعي الناس بالأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تُفرز الحالة الدينية؟

هل المقصود هو تغيير الوضع القائم، والمساهمة في حل الصراع بين النظم السياسية والحركات الإسلامية؟ هل المقصود هو التخفيف من حدة الدجماطيقية والشعائرية التي تُسيطر على الممارسات الدينية للجماعات الإسلامية؟ هل الغاية تجاوز الحالة الطائفية وبيان وحدة الشعب المصري بهذا التجاور والتوازي بين الخطاب الإسلامي والخطاب القبطي؟ هل الغاية بيان أن الدين يمكن أن يكون أداةً للثبات الاجتماعي وأن يكون أداةً

للحركة الاجتماعية؟ هل الغاية بيان أن هناك تيارين في فهم كل دين: تيار محافظ وتيار ليبرالي، تيار سلفي وتيار تقدمي؟

غاب الخيط الذي يربط بين أجزاء التقرير الأربعة، وصب المعلومات كلها نحو غاية واحدة حتى يستطيع الناس في النهاية الإجابة عن سؤال: ما هي الحالة الدينية في مصر؟ من أين أتت وإلى أين تنتهي؟

والصعوبة الأكثر في المنهج الذي تأرجح بين التاريخ والوصف والتحليل وتقديم المفاهيم الجديدة والسَّجال مع الحركات الإسلامية وأخذ موقف مناهض لها.

غلب منهج التاريخ الذي يؤرِّخ لكل هيئة ومؤسسة إسلامية أو مسيحية: نشأتها وتطورها وحالتها الراهنة. كما ساد منهج التحليل والتقسيم والتفريع حتى اضطربت التقسيمات وتداخل الأساس منها مع الفرعي، وبرز بين الحين والآخر منهج التنظير وتقديم المفاهيم الجديدة دون شرح أو تفصيل.

ولكن الذي غلب هو منهج السجال مع الإخوان المسلمين منذ نشأتهم وحتى روافدهم في الجماعات الإسلامية المعاصرة، واتهامهم فكرًا وتنظيمًا؛ وهو ما يُخرج عادةً التقرير الموضوعي المحايد.

فالخطاب الإسلامي عند الإخوان عامٌ فضفاض، يتسم بالشمول والعمومية، والحقيقة أنها سمة الخطاب الأيديولوجي بوجه عام وليس الإسلامي وحده؛ فالإسلام تصور عام شامل للحياة والكون. أما الغموض فطبيعي لأن التفسير الشامل لا يُوَضِّح الجزئيات، ولا يُجيب على كل الأسئلة التفصيلية. المبدأ العام بطبيعته يحتاج إلى تفصيل متروك للزمن وللمقتضيات كل عصر.

وهو خطاب مزدوج ينقده التقرير، ويتناقض مع الممارسات السياسية، وهذه أيضًا من سمات الخطاب السياسي؛ خاصةً لو كان دينيًا؛ لأن الاشتباه جزء من تكوين الخطاب حتى يتفق مع كل عصر. ووظيفة التفسير أو التأويل أو الاجتهاد هي بيان المجل، وإحكام التشابه، وتقيد المطلق. بالإضافة إلى أن الممارسة السياسية مشروطة بظروفها، وعادةً ما تتراوح بين الشدة واللين، بين الثورة والإصلاح، بين الأفغاني ومحمد عبده، بين عبد الناصر ومبارك، طبقًا لتقدير الموقف.

والخطاب الإسلامي له مفاهيمه الخاصة التي ورثها من القدماء؛ لذلك لزم عليه تجديدها وفهمها بإعطاء معنى جديد للفظ القديم وليس بالضرورة عن طريق استبدال لفظ جديد به؛ فالشورى لفظ قديم وتعني بوجه عام الديمقراطية بالمعنى الحديث؛ لأنها

ضد الاستبداد بالرأي بصرف النظر عن أشكالها، أغلبية ضد أقلية، ملزمة أو غير ملزمة. ويطالب التقرير الخطاب الإسلامي بترك لفظ الشورى كلية وإحلال لفظ الديمقراطية بدلاً عنه.

ولا يوجد أساس فلسفي واحد للحرية؛ فهي في الإسلام تعبير عن الشهادة «لا إله إلا الله» ونتيجة لها، وليس بالضرورة حرية فردية نسبية كما هو الحال في الليبرالية الغربية. وبالرغم من أهميتها فهي ليست المقياس الوحيد للحكم على صحة مذهب سياسي أو خطئه؛ فهناك معايير أخرى مثل العدالة الاجتماعية ومقاومة الاستعمار والصهيونية والتبعية والتجزئة والتخلف واللامبالاة. الحرية والعدالة الاجتماعية واجهتان لقضية واحدة.

وأحادية الطرف في الفهم والتفسير ليست سمة للخطاب الإسلامي وحده، بل سمة لكل خطاب عقائدي سياسي أو ديني، بل هي سمة للمجتمع المتخلف الذي يسيطر عليه الرأي الواحد، ويحتكر الفكر، وينكر حق الاختلاف.

وليست أهم قضايا الفكر الإسلامي الخلافة وتطبيق الشريعة، بل هناك أيضاً مقاومة العدو الصهيوني والاستعمار الأمريكي، قضايا الخارج مع قضايا الداخل. أما شعارات الحاكمية فقد وردت إلى الإخوان من المودودي نظراً لظروف الهند وأحوال المسلمين فيها وضرورة المفاصلة وواقعها. عرفها سيد قطب وهو في السجن بعد قراءته كتاب «المصطلحات الأربعة في القرآن»؛ الحاكمية والربانية والألوهية والعبودية.

ومن الطبيعي في الفكر الديني أن تكون المرجعية دينية، إلا أن الدين والواقع شيء واحد، وكذلك الشرع والمصلحة، والآية وسبب النزول، وحق الله وحق الناس.

كما أن التركيز على الأسباب الخارجية للحركات الإسلامية الراديكالية مثل أفغانستان إهدار للسياق، وتنكر للأسباب الداخلية من فقر وقهر وفساد وتحلل وتبعية وميوعة وإحساس عام بالضيق.

وأحياناً يدخل التقرير في قلب الإخوان، وتحليل المسكوت عنه في خطابهم والحكم عليه بالصدق أو عدمه. كما ينتقد رئاستهم وإمارتهم وتشنتها مع أنه من المعروف أن هذا هو حال المجتمعات المهمشة والمجرمة والمستعبدة، عندما تستعصي الإمارة في الخارج تتشردم في الداخل كما كان الحال في الفرق الإسلامية القديمة. إذا استعصت السلطة في الخارج تحولت إلى الداخل.

ولا يضع التقرير الحالة الدينية في ظروف اضطهادهم السياسي وتسليط سيف اللاشرعية عليهم؛ فالقضية في الفكر الإسلامي الآن هي إثبات وجوده وليس الحكم على

نوعيته، ولا يصبح الفكر صحيحاً سليماً معافى إلا في إطار من الشرعية والتفاعل مع الواقع السياسي والتغير والتجديد بناءً على تجارب المحاولة والخطأ؛ حتى يحدث التراكم التاريخي الكافي لبلورة الوعي التاريخي الذي هو أساس الوعي السياسي. لقد حمل التقرير أوزار المجتمع كلها على الخطاب الإسلامي المعاصر، ودخل معه في سجال دون وضعه في سياقه ودون إمكانية للدفاع أو الرد؛ مما يتنافى مع قواعد الحوار المتكافئ والحكم المتعادل.

(٤) الحالة الدينية في مصر (٢)؛

ويقوم التقرير الذي صدر عن الأهرام «الحالة الدينية في مصر» منذ عدة أشهر برصد الخطابين الإسلامي والمسيحي في الأقسام الأربعة الرئيسية التي يتكون منها التقرير: المؤسسات الدينية الرسمية، الحركات الدينية غير الرسمية، العمل الأهلي والتطوعي، العلاقات والتفاعلات، وكأن هناك خطابين وطنيين متميزين في مصر من حيث المنطلقات النظرية والتوجهات الرئيسية؛ ممّا يقضي على وحدة الخطاب السياسي الوطني، وممّا يوحي بأن في مصر شعبين متجاورين منفصلين لا يجمعهما وطن واحد. وقد يوحي ذلك وهو الأخطر، بقسمة طائفية لشعب مصر، وبمدخل طائفي للقضايا الوطنية، وهو ما لا وجود له عند أقباط مصر. هم أقباط ولكن مصريون، مصريون أولاً وأقباط ثانياً.

وتتضح هذه القسمة في بعض الألفاظ والمصطلحات المستعملة مثل: الشعب القبطي، بل يتم عرض الجمعيات الأهلية المسيحية في مصر ومسارها التاريخي وكأنه صراع بين الكنيسة والدولة أسوةً بالتجربة الغربية وبمقاييس الكنيسة، وليس بمقاييس النظم السياسية عبر تاريخ مصر الحديث.

فالمرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتطور في القرن التاسع عشر وحتى ١٩٢٣م، وكأنها مرحلة ليس للدولة فيها نظام سياسي، دولة محمد علي حتى دستور ١٩٢٣م. والمرحلة الثانية: العهد الليبرالي ١٩٢٣-١٩٥٢م، وهو عهد وليس نظاماً سياسياً للدولة الوطنية المصرية، والمرحلة الثالثة: مرحلة الدولة التعبوية ١٩٥٢-١٩٧٠م، وهي المرحلة القومية الناصرية؛ الثورة المصرية، ويوحي لفظ التعبوية بمعنى الشمولية وسيادة الدولة على

٤ البيان ٢٠/٦/١٩٩٧م.

المجتمع، ممّا يقضي على تنظيمات المجتمع المدني بما في ذلك استقلال الجمعيات الأهلية. والمرحلة الرابعة: مرحلة تزايد الدور الخدمي والتنموي للكنيسة ١٩٧١-١٩٩٥م. وهو مقياس كنسي مثل مقياس المرحلة الأولى، دور النشأة والتطور؛ فالجمعيات الأهلية في مقابل الدولة، ومراحلها الأولى والرابعة هي مراحل الدولة. والعلاقة بينهما علاقة عكسية إذا قويت الدولة ضعفت الجمعيات المسيحية كما هو الحال في الثورة المصرية، وإذا ضعفت الدولة قويت الجمعيات المسيحية كما هو الحال في السبعينيات والثمانينيات وعصر الثورة المضادة. ويذكر التفاهم التاريخي بين الكنيسة والدولة وكأنهما قوتان متصارعتان.

ولا يذكر اليهود في مصر. صحيح أنهم فئة قليلة لا يتجاوز عددهم المائتين الآن، وهم مصريون آثروا البقاء في مصر وعدم الرحيل في الموجة الأولى جبراً في ١٩٤٨م أو طرداً في ١٩٥٦م أو اختياراً بعد ١٩٦٧م.

ويغيب التوازن الكمي في تحليل الخطابين لصالح الخطاب المسيحي؛ ففي تحليل القسم الأول من التقرير عن المؤسسات الدينية الرسمية يحتل الخطاب الإسلامي (٥٤ ص) والخطاب المسيحي (٧٨ ص)، والصحافة الإسلامية (٤ ص)، والصحافة المسيحية (٨ ص)، ويتم تفصيل المعلومات عن الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية (٥٢ ص) أكثر مما يتم تفصيل المعلومات عن الأزهر ووزارة الأوقاف ودار الإفتاء. وفي القسم الثالث عن العمل الأهلي والتطوعي يزداد حجم الجمعيات الأهلية المسيحية (٢٦ ص)، عن الجمعيات الأهلية الإسلامية (١٤ ص). وفي القسم الرابع عن العلاقات والتفاعلات يزداد القسم الخاص بالأقباط وانتخابات ١٩٩٥م (٢٦ ص)، عن القسم الخاص بالتيار الإسلامي (١٦ ص).

وتُعقد دراسة خاصة عن نظام الرهينة والتكريس والتفرغ في الكنائس (٢٦ ص) أكبر من الدراسة عن الحركة الصوفية كلها (١٤ ص)، وكأن الغاية إعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات في الداخل والخارج عن وضع الأقباط في مصر وإبرازه في التقرير وفي الحياة العامة ودون التعرض للنسبة العددية لهم والاختلاف حولها بين ١٠٪، ١٥٪ من مجموع شعب مصر. وفي القاموس الأخير يوضح أهم المصطلحات والأسماء والألقاب الواردة في التقرير تحظى المفردات الإسلامية بمقدار ٣٤ لفظاً، والمسيحية بمقدار ٧٤ لفظاً، ربما بسبب شيوع الأولى أكثر من الثانية.

وبالرغم من أن الانتماء الوطني للباحثين لا يشوبه أدنى شك لا في النوايا ولا في الأهداف، إلا أن مساهمة مؤسسة كونراد أدناور في تمويل التقرير قد يوحى للبعض

بأن الغرب مهتم بجمع المعلومات عن الحالة الطائفية في مصر في عصر جمع المعلومات الدقيقة هو الأساس الأول في ترشيد القرار السياسي.

وقد كان الكيل بمكيالين في طريقة تناول الخطابين الإسلامي والمسيحي؛ إذ يوجد عرض لأهم الاتجاهات الفكرية عند الأقباط ولا يوجد عرض مماثل عند المسلمين، ويوجد تفصيل لتنظيمات الأقباط في الخارج ولا يوجد تفصيل مماثل بالنسبة للمسلمين. وتُعرض شخصية القمص سمعان الكارسيمية ولا يوجد عرض مماثل للقيادات الإسلامية الوطنية والاجتماعية مثل حافظ سلامة زعيم المقاومة الشعبية في السويس في حرب ١٩٧٣م، وكذلك الشيخ الملاوي والشيخ عيد والشيخ مصطفى عاصي من المعارضة السياسية لكامب دافيد والفساد والتبعية لأمريكا وباقي السياسات المضادة بعد وفاة عبد الناصر، ومن رموز الحركة الوطنية، وضحايا مذبحه سبتمبر مثل الأنبا شنودة على حد سواء. ويُعرض المؤتمر الإسلامي السابع في نشاط الكنيسة الكاثوليكية في مصر ولا تُعرض المؤتمرات عن الحوار الإسلامي في نشاط المؤسسات الإسلامية، ويُعرض إسلاميو الخارج كمعارضة للنظام السياسي في مصر في حين تُعرض الكنائس المسيحية كأنها امتداد للوطن في الخارج، مع أنها أيضاً تقوم بالمعارضة السياسية من أجل السماح لحرية أكثر لمزاولة النشاط المسيحي في مصر. ويُعرض النشاط المسيحي وكأنه نشاط اجتماعي مثل جمعية جامعي القمامة في منشية ناصر. أما النشاط الإسلامي فإنه سياسي مناهض للدولة دون ذكر للنشاط الإسلامي الاجتماعي من خلال المساجد والعيادات الطبية ودور المناسبات والدروس الخصوصية وصناديق الزكاة والإعانات في أوقات الكوارث.

ويوجد نقد للحركة الإسلامية فكرًا وتنظيمًا ولا يوجد نقد مماثل للحركة القبطية، وكأن الأولى شر مطلق والثانية خير مطلق، بالرغم من تغليب القبطية أحيانًا على المصرية عند بعض الأقباط، وانتمائهم للخارج أكثر من انتمائهم للداخل عند بعض المتغربين منهم، مسيحيين ومسلمين على حد سواء.

بهذه الطريقة تم تصوير المجتمع المصري وكأنه مجتمعان: مجتمع إسلامي ومجتمع قبطي؛ وأن هناك دينين: الإسلام والمسيحية. والحقيقة أن في مصر دينًا واحدًا، وشعبًا واحدًا، ووطنًا واحدًا. وتتجلى هذه الوحدة في الدين الشعبي الذي لا يفرق بين الإسلام والمسيحية، وهو الدين الذي يمارسه الناس في الحياة اليومية، والقائم على تعظيم الأولياء والقديسين، والتبرك بهم والتوسط من خلالهم لتحقيق الرغبات. وهو يقوم أيضًا على الموالد والزيارات، لا فرق في ذلك بين زيارة ماري تيريزا في شبرا والسيدة زينب في حي

السيدة، بين زيارة مار جرجس في مصر القديمة وزيارة الحسين في حي الحسين، ولا فرق بين تقديم النذور والبخور والعطور وإضاءة الشموع وإقامة الموائد وإطعام الفقراء ومساعدة المحتاجين.

هناك دين واحد يقوم على الإيمان بالله والقضاء والقدر والمكتوب والرزق واليوم الآخر والحساب والعقاب وباحترام الموتى وزيارة القبور، لا فرق في ذلك بين مسلمين ومسيحيين في الممارسات الشعبية.

وربما يمتد ذلك إلى مصر القديمة، وهذا ما يفسر اختيار صورة الغلاف، فلاح مصري قديم توفي وهو ساجد يصلي لله؛ فالدين في مصر دين واحد، دين التوحيد كعقيدة والعدل كشرعية. تختلف أشكاله وصوره عبر العصور منذ دين مصر القديم وعبر اليهودية والمسيحية وحتى الإسلام؛ فالدين في مصر له بيئة اجتماعية واحدة، وظروف تاريخية واحدة. وله جوهر واحد: التوحيد والعمل الصالح.

والحقيقة أن هذه الوحدة في الخطاب السياسي الوطني تظهر في القسم الرابع من التقرير عن العلاقات والتفاعلات بين المسلمين والأقباط في مصر باعتبارهم مواطنين يشاركون في الحياة السياسية وكما يبدو ذلك من تحليل الخطاب السياسي.

ولكن يظل السؤال: هل الانتخابات السياسية هي المؤشر الرئيسي للتفاعل بين المسلمين والأقباط أم المشاركة في الحياة اليومية في الأفراح والأحزان في المنزل ومكان العمل؟ إن الانتخابات عادةً ما تكون مزيفة لا يشارك فيها إلا صاحب غنم أو منصب أو رياسة. وضعف المشاركة فيها ليس ظاهرة إسلامية أو قبطية، بل هي ظاهرة سياسية نظرًا لفقدان أهميتها منذ الثورة المصرية وحتى الآن؛ فالنتائج معروفة سلفًا على مستوى رئاسة الدولة، وسيطرة الحزب الحاكم على أغلب المقاعد حتى أصبحت نسبة ٩٩,٩٪ سخرية في أفواه الناس.

وتصوير الانتخابات على أنها انتخابات بين المسلمين والأقباط منافسة على الحكم، قد يحول الظاهرة الوطنية إلى ظاهرة طائفية؛ فالانتخابات في مصر انتخابات سياسية وليست طائفية، وإلا كانت مصر مثل لبنان، والتعامل مع الأصوات القبطية مثل التعامل مع أية كتلة سياسية لجذب أصواتها على مستوى الطبقة أو المهنة أو الحي أو المدينة أو المحافظة أو الأسرة أو النسب؛ بل لقد اقترح الحل النسبي لتمثيل الأقباط وكأن الانتخابات قد تمت على أساس طائفي تغطي فيه الأكثرية الإسلامية على حقوق الأقلية القبطية، وإن ضم بعض أعضاء مجلس الشورى الأقباط بالتعيين حل لمشكلة سياسية، التمثيل، على نحو طائفي، مثل حل تمثيل المرأة بنساء أو العمال والفلاحين بنسبة ٥٠٪ منهم

في المجالس النيابية. ثم جاءت النتيجة مجرد رصد لأسماء المرشحين الأقباط دون بيان التفاعل السياسي والحركة السياسية، مراعاةً للظروف الدولية دون المحلية.

ومع ذلك تظهر وحدة الخطاب السياسي بين المسلمين والأقباط تجاه الموضوعات السياسية وتقسيمها في مجموعات خمس تُعتبر هي المؤشر على الحياة الوطنية في مصر. أولاً: القدس، إسرائيل، التطبيع، الموقف العربي، الموقف من أمريكا، الموقف من الفاتيكان، فتوى الاستشهاد. ثانياً: التطرف والعنف، الإرهاب، الجماعات، الأصولية، الجهاد، والفتنة، تكفير المجتمع، حقوق الإنسان. ثالثاً: الدين والسياسة، الإسلام السياسي، تطبيق الشريعة الإسلامية الحكومة الدينية/الإسلامية، العلمانية، علاقة الحاكم بالمحكوم، المعارضة، حق الاختلاف مع الآخر. رابعاً: الوحدة الوطنية، حوار الأديان، الحوار مع الغرب، أساس العلاقات الدولية. خامساً: فتاوى البنوك، الفن، الختان، وثيقة الزواج، نقل الأعضاء، تنظيم الأسرة، الجهاد في فلسطين.

وقد ظهرت وحدة الموقف الوطني في تحليل الخطابين الإسلامي والمسيحي تجاه هذه القضايا الوطنية في الخارج والداخل؛ فالاتفاق على بعض منها يتجاوز التمايز بين الإسلاميين والمسيحيين. والخلاف على بعض منها أشد بين المسلمين أنفسهم أو بين المسيحيين أنفسهم أكثر من الخلاف فيها بين المسلمين والأقباط.

تُثبت القراءة عبر الخطابات أن التمايز ليس بين المسلمين والأقباط بل بين الحكومة والمعارضة، بين الأغنياء والفقراء، بين أنصار التبعية للغرب ودعاة الاستقلال الوطني، بين الدين الشعائري العقائدي المؤسس والدين الشعبي الذي يقوم على رعاية مصالح الناس؛ فالاتفاق أو الاختلاف بين الناس سياسي وليس دينياً، وبالتالي تسقط شرعية التمايز في الخطاب السياسي بين الخطاب الإسلامي والخطاب المسيحي.

ولا يكفي تحليل الخطاب السياسي الرسمي الإعلامي كما يبدو في الصحف، بل أيضاً توزيع الكتب الدينية ودور النشر ومعارض الكتاب وتحويل مشروعات البحث العلمي من أجل قياس الحالة الدينية في مصر.

وقد احتاط التقرير في النهاية من الاقتراب من مناطق الخطر، وهي أولى بالدراسة والتحليل لبواعثها، وهي نسبة إشغال الوظائف العامة في الدولة، وبعض التوترات حول إنشاء الكنائس، وحضور المسيحية في أجهزة الإعلام، والتنافس على السيطرة على مقاليد السلطة في المؤسسات العامة، وكأن كل شيء على ما يرام.

يحتاج التقرير في الحقيقة إلى رؤية أخرى لوحدة الدين في مصر، والتحليل في العمق بدلاً من بعض المؤشرات السطحية، وتحليل العملية السياسية في مصر كظاهرة سياسية

من أجل السلطة والمال، وليس كظاهرة دينية بالرغم من ظهور الشعارات والرموز الدينية من الحكومة والمعارضة على السواء من أجل جلب الأصوات واستمالة العواطف الدينية للجماهير، وهذا أيضاً أحد جوانب الحياة الدينية في مصر.

(٥) الحالة الدينية في مصر (٣)°

بالرغم من استقلالية مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية النسبية داخل مؤسسة عريقة مثل «الأهرام»، وبالرغم من تمتّع الباحثين بقدر كبير من الشجاعة الأدبية والرؤية السياسية والقدرة على تنوُّع أساليب التعبير في المواقف الصعبة، وبالرغم من الهامش الكبير في حرية التعبير في مصر، إلا أن تقرير «الحالة الدينية في مصر» أتى تقريراً حكومياً أمنياً يعبر عن رؤية الدولة في الموضوع أكثر ممّا يعبر عن الآراء الصريحة للحركة الإسلامية في مصر، وأيضاً لرأي الأقباط في مصر بعيداً عن الخطاب الرسمي. وحديث اللسان شيء وحديث القلب شيء آخر. وهو نوع من ازدواجية الخطاب بين العام والخاص، الخارج والداخل.

فمادة التحليل هي الخطاب الرسمي لمشايخ الأزهر السابقين مثل عبد المجيد سليم، والشيخ تاج، وحسن مأمون، وعبد الحليم محمود والبيصار. وخطابهم هو الخطاب الديني الرسمي الموجه ضد أعداء النظام: الإخوان والشيوعيين، على التبادل أو في آن واحد لإضعاف جناحي المعارضة الرئيسيين في الدولة من أجل تقوية القلب؛ السلطة المركزية، دولة الجيش والشرطة، دولة السلطة التنفيذية.

ولتغطية التوجهات السياسية غير المباشرة في الخطاب الديني الرسمي المباشر امتلأ الخطاب بفتاوى تقليدية لا تمس الحياة العامة. فبدأ الخطاب الديني الرسمي وكأنه فقه الحيض والنفاس مثل ختان البنات، أو فقه السلطة مثل رفضهم لأساليب الدعوة في الحركة الإسلامية، والتأكيد على الدور الرقابي للأزهر.

ويختلف المشايخ فيما بينهم كمظهر من مظاهر التعددية الشكلية في الخطاب الرسمي حول موضوعات لا تمس الحياة العامة، وهو خلاف يكشف عن التسابق نحو السلطة، مثل الخلاف بين رئيس جامعة الأزهر ورئيس مجمع البحوث الإسلامية

° البيان ٢٠/١/١٩٩٧م.

وزير الأوقاف وبين شيخ الأزهر واتهامه بتعطيل انعقاد مجمع البحوث الإسلامية والسماح بتدخل السلطة السياسية في المؤسسة الدينية بعيداً عن معترك الخلاف السياسي والاجتماعي بين المشايخ فيما بينهم أو بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية.

ويبدو الطابع الحكومي للتقرير في تحليل الخطاب الديني الإسلامي كما تمثلته جماعة الإخوان المسلمين، ويكاد ينتهي التحليل بعريضة اتهام تعبر عن وجهة نظر الدولة بالرغم من الظروف الاجتماعية الجديدة التي فرضت نفسها على الجماعة وجعلتها تُغيّر في شكلها التنظيمي، وتُسرع في الأخذ بالتعددية السياسية والتحول الديمقراطي في المجتمع، وتعبر عن الثقة بالنفس نظراً لمرور ما يزيد على سبعين عاماً منذ نشأة الجماعة، وصعود جيل جديد؛ جيل الوسط والشباب، ورغبته في القيام بدور مؤثّر في حياة الجماعة وتحديد رؤيتها وإعادة تنظيمها بما يتفق والظروف السياسية الراهنة.

فالجماعة تتسم بالمركزية الشديدة، والغموض في أفكارها وعمومياتها وشموليتها وشعاراتها مثل «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «الحاكمية لله»، «تطبيق الشريعة الإسلامية». والحقيقة أن هذه الشعارات إنما تمثل آليات للحشد السياسي للجماهير وبلورة وعيهم من أجل تجنيدهم للمعارضة السياسية كما تفعل كل أحزاب المعارضة؛ فالإسلام هو الحل يعبر عن تفاقم الأزمة الاجتماعية يوماً عن يوم وعدم القدرة على الخروج من عنق الزجاجة كما يتم الوعد بذلك بين الحين والآخر. والإسلام هو البديل تعني السأم من التجارب السياسية المعاصرة؛ الليبرالية والاشتراكية والرأسمالية بعد أن دار الزمن عليها جميعاً بالخسران والبوار. والحاكمية لله تعني الملل من أحكام البشر التي تتغير وفقاً لأمزجة الحكام ومصالح الطبقات وصراعات القوى في العالم. وتطبيق الشريعة الإسلامية تعبر عن ضيق الناس بالقوانين الوضعية المدنية وعذابهم في الحياة اليومية وهم يتعاملون مع أجهزة الدولة واستعمال الرشوة لقضاء الحاجات؛ فالقوانين لتعطيل المصالح وليست لتحقيقها.

كما يتسم خطاب الجماعة بالازدواجية بين الديني والسياسي، بين العام والخاص، بين النظر والعمل. وهي ازدواجية عامة في الفكر العربي المعاصر تعم كل الاتجاهات الفكرية والتيارات السياسية ولا يتفرد بها الإخوان، وتنتج عن طبيعة العمل السياسي الذي يوازن بين المبدأ والواقع مما لا يخلو من المناورة وتغيير المواقف في الممارسات السياسية. ومعظم التيارات الفكرية والأيدولوجية السياسية مبدئية شعارية؛ «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة» لليبراليين، «الحرية والاشتراكية والوحدة» للقوميين، «يا عمال العالم اتحدوا» للماركسيين. ثم بعد ذلك تأتي التفصيلات الجزئية في التطبيق والممارسات

السياسية. وهكذا أيضاً الإسلام في مبادئه العامة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ودور الاجتهاد هو استنباط الأحكام الجزئية المتغيرة في كل عصر من هذه المبادئ العامة. ومن الطبيعي أن تحدث أجنحة وانشقاقات داخل كل جماعة نظراً للخلاف في الرأي، والقضية هي كيفية مواجهة هذا الانشقاق، بالقضية أم بالحوار، بالتكفير المتبادل أم بالتفاهم والاتفاق. وهو ما يحدث في كل تنظيم سياسي وتيار فكري.

وبالرغم من إدانة الإخوان العنف الذي تمارسه جماعات الغضب والرفض، إلا أن الدولة تتهمهم بأنهم لا فرق بينهم وبين هذه الجماعات الرافضة، الكل سواء بسواء، وتضع الجميع في سلة واحدة؛ بل إن الإخوان هم التنظيم الشرعي والفكري والقيادي الذي يعطي الغطاء والسند القانوني لممارسات العنف. وفي نفس الوقت تتهم جماعات الرفض الحركة الأم بممالة النظام السياسي ومهادنته وبالتالي تكفيرهم أسوةً بباقي المجتمع؛ فأصبح الإخوان محاصرين بين اتهام الدولة لهم بأنهم مظلة العنف، وتكفير جماعات الرفض لهم بأنهم أتباع النظام.

وفصل التقرير الحوادث الأمنية الناتجة عن ممارسات العنف، ويرصدها شهراً بشهر، وعاماً بعد عام وكأنه تقرير عن حالة الأمن في مصر. ويعطي خريطة عنف الجماعات الإسلامية الراديكالية في خمس عشرة صفحة تفصل تاريخ وقوع الحوادث باليوم والشهر وأنواع الضحايا من الشرطة والجماعات والمواطنين، قتلى ومصابين، والمحافظات التي ينتسبون إليها. وهي المعلومات التي تذكرها الصحف اليومية بناءً على تقارير الشرطة أو المستشفيات أو أجهزة الإعلام.

وعلى هذا النحو يذكر التقرير كل عيوب الجماعات الإسلامية من وجهة نظر الدولة، ولا يكاد يذكر لها ميزة واحدة في قدرتها على تجنيد الجماهير، وحشد الناس، وتنظيم المظاهرات دفاعاً عن البوسنة والهرسك والحرم الأقصى وفلسطين، وتحويلها المساجد الأهلية إلى مركز للخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية. كما لا يذكر جهادها في أفغانستان والشيشان والبوسنة وفلسطين وجنوب لبنان.

ولا يكاد يذكر شيئاً عن الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للشباب والتي تجعلهم ينخرطون بسهولة في جماعات الرفض ويستجيبون لها مثل: البطالة والفقر والجهل، وفتاوى المشايخ بتكفير العلمانيين بل واستحلال دمائهم، والضياع والانحلال كما يبدو في أجهزة الإعلام خاصةً التلفزيون وفتيات الإعلانات، والتبعية للخارج والاعتراف بالصهيونية والفساد والطغيان السياسي وتزوير الانتخابات.

وهي كلها أوضاع فعلية تُحرّك قوى المعارضة السياسية، والحركة الإسلامية جزء منها تستعمل الإسلام كأداة للاحتجاج والرفض كما يستعمل الماركسيون الاشتراكية، والليبراليون الحرية، والقوميون الناصرية.

ولا يكاد يذكر عيوب الدولة، وكأن الدولة على حق طوال الوقت والحركة الإسلامية على خطأ طوال الوقت، وهو نفس الخطاب الإسلامي معكوساً الذي يعتقد أن الحركة الإسلامية على حق طوال الوقت وأن الدولة على خطأ طوال الوقت. كلاهما خطابان مطلقان يتصارعان على شيء واحد هو السلطة السياسية، والسلطة السياسية بطبيعتها تجميعية، تُحيل الخطابات السياسية النسبية كلها إلى خطاب سياسي جماعي ائتلافي كما يحدث كثيراً في الجبهات الوطنية والائتلافات الحزبية في مراحل الإنقاذ أو الخلاص الوطني.

لا يكاد يذكر التقرير استحالة القضاء على الحركات الفكرية والتيارات السياسية عن طريق أجهزة الأمن وحدها؛ الشرطة والجيش. وتشهد على ذلك الأحوال في الجزائر، ولا يكاد يذكر التقرير عن رفض أجنحة أمنية في الدولة، قد تكون هي المتسترة على الفساد السياسي والاقتصادي، الحوار مع المعارضة السياسية، إسلامية أو ناصرية أو ليبرالية، وهي الأجنحة الرئيسية الثلاثة للمعارضة السياسية في مصر. وإذا ما حاول أحد وزراء الداخلية الحوار من أجل الوصول إلى تفاهم مشترك، إيقاف العنف في مقابل الإفراج عن المعتقلين غير المدانين في حوادث العنف تتم إقالته.

ولا يكاد يذكر التقرير رفض أي وجود شرعي للحركة الإسلامية أسوةً بالمعارضة السياسية الوفدية والناصرية. فلم تجد الحركة الإسلامية إلا استعمال أسلوب التخفي وراء الأحزاب السياسية الضعيفة إلى أحزاب ذات توجه إسلامي قوي، وهو ما حدث في النقابات والاتحادات والنوادي والجمعيات عندما وصلت إلى مجالس إدارتها الحركة الإسلامية نظراً لضعفها وتفرقها وتشتتها.

ولا يكاد يذكر التقرير الفساد السياسي في الدولة، وتزوير الانتخابات العامة أو على مستوى المحليات، واستيلاء الحزب الحاكم على كل المقاعد تقريباً في المجالس النيابية، والسماح فقط لأحزاب المعارضة المستأنسة بأقل القليل استيفاءً للشكل الديمقراطي، مما يجعل النظام السياسي أحادي الطرف، يقف على ساق واحدة، وينظر إلى العالم بعين واحدة، ويتنفس برئة واحدة، وهو ما يعارض روح الديمقراطية القائمة على التعددية، واستمراراً لنظام الحزب والدولة الشمولية وإن تعددت الواجهات، واختلفت الأسماء.

ولا يكاد يذكر التقرير تغلغل الحركة الإسلامية في أجهزة الدولة، بل وفي أجهزة الإعلام، فلا يتحدث فيها إلا المشايخ التقليديون، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس، مما يساعد على غضب الجماعات وتكفيرها للدولة ودعاتها في الإعلام وفي المساجد الحكومية. ويقيمون إعلامهم الخاص؛ الزي والدقن والتكبير، ويؤسسون مساجدهم الأهلية دون مساجد الضرار. فما يقال في حديث الروح كل يوم في التلفزيون قبل نشرة الأخبار تخدير للناس، حديث عن الإيمان والصبر والعبادة والتقوى والمعاد وبعدها مذابح المسلمين في البوسنة والهرسك، وضرب الفلسطينيين وتعذيبهم في الأراضي المحتلة.

ويحيي التقرير الدولة المركزية وقدرتها على التصدي للحركات الإسلامية عن طريق أجهزة الأمن. يحيي التقرير «مكانة الدولة المركزية ومؤسساتها ورموزها في الوعي الجماعي للسواد الأعظم من المصريين لاعتبارات تاريخية وثقافية وقيمية عديدة. ومن ناحية أخرى فإن أجهزة القوة والعنف المشروعة في الدولة المصرية تتصف بالتماسك البنائي والفاعلية، وقادرة على التكيف والتوازن الدينامي مع هذا النمط من الجماعات» (ص ١٦٢). كما يحيي «سياسة الضربات الأمنية الشديدة والمكثفة، واتباع قاعدة التوسع في الاشتباه على المناطق التي تتركز فيها عمليات العنف التي أدت إلى التحجيم النسبي لهذه العمليات» (ص ١٩٢).

ويقترح التقرير حل تنشيط الدور السياسي للجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية للمء الفراغ السياسي والثقافي في البلاد، وهو أيضاً حل حكومي ينبع من جهاز الدولة ولا تسمح به الدولة نفسها؛ نظراً لتحريم عمل هذه الجمعيات في الأنشطة السياسية والدينية طبقاً لقانون إنشائها، وخضوعها المستمر لوزارة الشؤون الاجتماعية، والتهديد بحلها في حالة أية مخالفات للقانون. وما أكثر الحجج التي لدى الذئب لأكل الحَمَل حتى لو كانت المياه تجري من أعلى حيث يشرب الذئب إلى أسفل حيث يشرب الحَمَل!

قد يكون أحد الأسباب الرئيسية لهذا الطابع الحكومي الأمني للتقرير أن الباحثين الذين كتبوا الأجزاء الإسلامية فيه من خارج الحركة الإسلامية وأحياناً من المعادين لها. بينما كتب الجزء المسيحي فيه باحثون من داخل الحركة القبطية، والمنتسبون لها؛ فوقع التقرير في ثنائية الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، وهو ما يميز خطاب الدولة وخطاب المعارضة على حد سواء.

(٦) الأمثال العامية المصرية والثقافة الوطنية^٦

أمثال العرب جزء من أدبهم ومكوّن لوجدانهم القومي. أعاد الرسول في أحاديثه النبوية بناء بعض منها مثل: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وهو مثل عربي قديم أعاد الرسول بناءه بإضافة أن نصر الظالم بمنعه عن الظلم.

وما زالت بعض الأمثال العربية حية في الذاكرة القومية، يستشهد بها الناس في حياتهم اليومية وهي ما زالت في حاجة إلى إعادة بناء لحسن فهمها واستعمالها، وذلك مثل كثير من الأمثال العامية التي تتعرض للقضاء والقدر والتواكل والاستكانة وقبول الضيم والفقر والغلب والظنك. وتحتاج إلى إعادة بناء عن طريق تفسيرها وتأويلها بحيث لا تمنع من التغير الاجتماعي، واسترداد الحقوق، ورفع الظلم عن الناس.

والأمثلة على ذلك كثيرة، فإذا قيل «ربنا ريح العريان من غسيل الصابون»، فإن ذلك يعني قبول القذارة وكأنها نعمة من الله وقبول العري لأنه لا يحتاج إلى صابون وغسيل، مع أن الطهارة والغسل والوضوء والاستحمام من فضائل الشريعة. والأفضل البحث عن الصابون والماء للتطهر والنظافة للجسد والثوب.

وإن قيل أيضاً «ربنا ما سوانا إلا بالموت»، فإن ذلك معنى أن الناس سواء في الموت؛ فلكل أجل كتاب، وكل الناس ميتون. ولكنه قد يعني أيضاً قبول عدم المساواة في الحياة، والتفاوت الشديد في الأرزاق والدخول، ممّا يستوجب طبقاً للشريعة تحقيق العدالة الاجتماعية، حق الفقراء في أموال الأغنياء. فالمساواة في الموت حق ولكن اللامساواة في الرزق واقع؛ لذلك شرعت الزكاة وغيرها من أجل تحقيق المساواة أيضاً في المجتمع.

فإن قيل أيضاً «ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد وييجي الناموس»، وكأن المتعوس متعوس لا مفر من تعاسته؛ إما بالبرد أو بالناموس مرة أخرى، وأن الله كتب على البعض التعاسة والظنك والفقر والحرمان والعوز. فيقبل الإنسان وضعه وغلبه، ولا يسترد حقه، وكأن الحق الضائع عزيز المنال؛ مما يسبب رضوخ الشعوب واستسلامها وتنازلها عن حقوقها.

ومثال ذلك أيضاً «المغلوب مغلوب، وفي الآخرة يضرب طوب». فالظنك ليس فقط في الدنيا بل يمتد أيضاً إلى الآخرة، والمغلوب مغلوب في الدارين. مع أن المغلوب في الدنيا

^٦ البيان ١٢ / ٣٠ / ١٩٩٦م.

منصور في الآخرة كما تقتضي بذلك العقائد، وكأن الهدف من المثل هو القضاء على كل أمل في الدنيا وفي الآخرة كذلك، وفي الإسلام لا تضيع الحقوق، وإن ضاعت في الدنيا فإنها تُسترد في الآخرة ويقتص من الظالم.

وهناك أمثال أخرى تدعو إلى قبول الفقر، مثل: «المفلس في أمان الله»؛ لأن الغنى يبعث على الخوف على الثروة وعدم الاطمئنان عليها، وهو ما يعارض الشريعة التي تدعو إلى محاربة الفقر؛ فالصنعة في اليد أمان من الفقر، وقد قال عمر: «والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته». واليد العليا خير من اليد السفلى.

كذلك تُروى بعض الأمثال العامية عن الصبر دون ربطه بالفعل مثل: «من عامود إلى عامود يأتي الله بالفرج القريب»، وكأن مهمة الإنسان هي مجرد التنقل من حائط إلى حائط ومن رصيف إلى رصيف حتى يأتيه الله بالفرج القريب دون سعي أو كد أو كفاح. وهناك أمثال عامية أخرى يمكن أن تُفهم على نحو إيجابي أو على نحو سلبي، مثل: «الرب واحد، والعمر واحد»؛ فقد يُفهم المثل بطريقة تؤدي إلى التهلكة وعدم التبصر بعواقب الأمور بدعوى أن الرب واحد والعمر واحد، دون تمييز بين المواضع ودون حساب احتمالات النجاة والهلاك؛ وقد يُفهم على نحو إيجابي بمعنى الإقدام على الصعاب وعدم الخوف أو التخوف أو المهابة من مواجهة المخاطر، كما فعل الأفغاني في إعادة تفسيره للقضاء والقدر لا على أنه استسلام للمقادير، ولكن بمعنى الإقدام على الخطوب، ومواجهة الصعاب، طبقاً لقول الشاعر:

فإذا كان من الموت بُد فمِن العجز أن تكون جباناً

ومثال ذلك أيضاً: «رب هنا، رب هناك». قد يُفهم على نحو سلبي، يؤدي إلى عدم التمييز بين مواطن الخطر وعدم الفطنة وأخذ الحذر، وقد يُفهم على نحو إيجابي بمعنى الإقدام والسعي والكدح في الأرض، وكلها أرض الله، ميداناً للجهاد. إن ضاقت هنا اتسعت هناك.

كما قد يُفهم المثل العامي «ربك رب العطا، يدي البرد على قد الغطا» على نحو سلبي، أن الله يرضى بفقر العبد وعوزه وضنكه وألاً يُصيبه من الشرور إلا قدر ما يتحمل. وقد يُفهم على نحو إيجابي، أن كل ضرر يمكن الاحتراس منه بما عند الإنسان من وسائل لدفعه، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ومن مبادئ الشريعة عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، والله لا يظلم الناس، ولا يصيبهم ضرر إلا استطاعوا الحذر منه واحتواءه.

وبالرغم من وجود بعض الأمثال العامية التي تنكر أفعال العباد وتدعو إلى الاتكال على الله أو على الرسول مثل: «ما قالها إلا النبي»؛ وكأن الإنسان يعلن عجزه عن الفعل ويسلم مقاديره لله أو للرسول، هناك أمثال عامية أخرى تجمع بين الفعلين؛ فعلى الإنسان أن يسعى وليس عليه النجاح. عليه أن يأخذ بالأسباب والله محقق النتائج.

مثال ذلك: «خذ من عبد الله، واتكل على الله»؛ أي إنه لابد من الفعل الإنساني أولاً، الطبيب للشفاء، والسلاح للنصر، والعلم للكد والسعي. فالتوكل على الله مشروط بالمبادرة الإنسانية كما يقال في مثل شعبي آخر: «اسع يا عبد وأنا أعينك».

وكثير من الأمثال عن الصبر تفيد نفس المعنى، وهو أن الصبر فعل إنساني يأتي بعده الفرج. والحزن، والغيرة، والأهواء، كلها واقع إنساني والإنسان يصبر عليها حتى يستطيع السيطرة على نفسه وتجاوز المحنة، وذلك مثل: «الغيرة مرة، والصبر على الله». فالمثل الشعبي يُقر بالغيرة كأمر واقع، ويدعو إلى الصبر عليها حتى تنفجر الأزمة؛ فالأهواء وانفعالات النفس بطبيعتها وقتية هوائية عابرة، وليس لها جذور في الوجود الإنساني في الأعماق.

مثال ذلك أيضاً: «إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ، وإن ما صبرتم قُبرتم وأمر الله نافذ». فأمر الله نافذ في كلتا الحالتين، الصبر أو نفاذ الصبر، ولكن بالصبر يتم نيل المراد، وبنفاذ الصبر قد ينفجر الإنسان غيظاً، ويموت همّاً وكمدًا.

وإذا كانت حكمة الشعوب أميل إلى الاستكانة والرضا والتسليم عبر التاريخ، فالثبات هو الدائم والتغير هو الطارئ، الواقع هو القاعدة والتغير هو الاستثناء، إلا أن هناك بعض الأمثال العامية التي تعبّر عن هذه اللحظات التي يثور فيها الإنسان على واقعه ولا يستسلم له؛ إذ يدرك أن الإحالة إلى المقادير عجز عن الفعل: «العجز في التدبير يحيل على المقادير». والقادر على الفعل لا يلجأ إلى تبرير عجزه بالمكتوب والمقدّر.

وهناك أمثال عامية أخرى لا تربط بين العلة والمعلول، والمقدمات والنتائج والفعل الإنساني وآثاره؛ فقد يتعب الإنسان ولا يصيب شيئاً فيذهب التعب سدىً، مثل: «الي زمّرنه راح الله»، وهو مضاد لموقف الشرع الذي يطالب بالأخذ بالأسباب وبإعمار الأرض. وقد يفيد المثل العامي المعنى العكسي، أن الرزق يأتي دون سعي وكد؛ فالنتائج غير مشروطة بالمقدمات وذلك مثل: «أهي الأرض سودة، والطاعم الله»؛ فالأرض سوداء لم يزرعها أحدٌ بعد، ولم تتحول إلى أرض خضراء بفعل البذر والسقي والحراث، ولكن الله هو الرزاق؛ مما قد يؤدي إلى إهمال الفعل انتظاراً للرزق.

وقد يخفي الإنسان الرزق الذي جلبه بجهده وعرقه انتظارًا للرزق من الله زيادةً في الطمع وإيهامًا للناس مثل: «المضلف (وهو الإنسان الشبعان) يقول الرزق على الله.» وقد يُضرب المثل بالطير مثل: «الغراب الدافن (الذي أخفى رزقه من سعيه) يقول النصيب على الله.»

وتفيد بعض الأمثال عدم التدخل في الإرادة الإلهية وعدم توسيع ما رزقه الله الإنسان؛ فالرضا بالقليل رغبةً في الكثير قد يؤدي إلى ضياع القليل والكثير معًا مثل: «رزق نازل من السماء من خرم إبرة جه يوسعه سده»، وكأن الإنسان عليه فقط أن يقبل ما يُعطى له دون العمل من أجل الزيادة والكثرة، وكأن الحد الأدنى، حد الكفاف هو أقصى ما يطمح إليه العبد.

وكذلك أيضًا: «قال يا رب سلّم وغنم قال يا رب سلّم وبس»، وكأن طموح الإنسان محدود باتقاء الغرم دون الغنم، وكأن تفادي الأضرار يكفي عن جلب المنافع، وهو ما يجعل الشعوب ترضى بالقليل وتترك لغيرها الكثير. يكفي عدم وقوع المصائب والسلامة منها دون طلب الحقوق والأرزاق.

وتدعو بعض الأمثال العامة إلى الاكتفاء بالرزق اليومي دون الإعداد للغد، الطعام يومًا بيوم، والعيش ساعةً بساعة، وترك هم المستقبل، وذلك مثل: «رزق يوم بيوم، والنصيب على الله.» وتؤثر مثل هذه الأمثال في الوجدان العربي تتركه يهمل الإعداد للمستقبل والتخطيط له، فلا يفكر في المصائب إلا بعد أن تقع، ولا يُعد للكوارث إلا بعد أن تحل. وترك الغرب يخطّط لعشرات السنين مستقبلاً في حالة نفاد الطاقة، وجفاف الأرض، وشح المياه، وتلوث البيئة. ونشأ علم بأكمله هو علم المستقبليات، ورصد سيناريوهات المستقبل، والإعداد لأفضلها، متحكّماً في مسار التاريخ، وثروات الأمم.

ومع ذلك هناك أمثال قليلة تدعو إلى الحركة والفعل مثل «الرزق يحب الخفية»، وأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة دون سعي الإنسان. وهو ما يتفق مع الشرع ودعوته إلى الكد والسعي والعمل والكفاح والجهاد، ولكن الغالب على الأمثال هو النوع الأول الذي يدعو إلى القعود والاتكال منتظرًا الرزق والفرج من الله.

إن تجربة العرب الحديثة بدأت بالتنمية للموارد وبناء الدولة الحديثة منذ محمد علي حتى عبد الناصر؛ التصنيع، والزراعة، والإسكان، وإنشاء الأساطيل للتجارة. وكل ما استطاعت الثقافة أن تعطيه هو التوفيق بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بين علوم الدين وعلوم الدنيا؛ إما عن طريق الانتقاء من

كل من الثقافتين العناصر المتشابهة من أجل توحيد الثقافة، أو عن طريق قراءة القديم قراءةً عصرية، أو عن طريق قراءة الجديد قراءةً قديمة. وكانت النتيجة أن ظلت الثقافة القديمة دون تطوير من الداخل ودون إعادة بناءٍ كي تكون دعامة النهضة الحديثة. لذلك قد يكون الأودوم والأثيث والأصوب الإعداد لنهضة قادمة لا تكبو، وتقدم لا ينتكس عن طريق إعادة بناء الثقافة القديمة سواء العلوم الدينية أو الأمثال العامية من أجل تكوين ثقافة وطنية تقوم بدور الأيديولوجية السياسية الشعبية، وتدفع الناس إلى المشاركة السياسية والعمل القومي.

وتلك رسالة مراكز البحث الاجتماعي والفنون الشعبية والعلوم السياسية من أجل صياغة ثقافة وطنية تكون دعامة الثقافة السياسية، تنبع من تراث الأمة وتواجه تحديات العصر.

وهي رسالة أجهزة الإعلام خاصة البرامج الدينية والمسلسلات التليفزيونية التي يشاهدها الملايين والتمثيلات الإذاعية، وهي موضوعات للأعمال الدرامية والأفلام السينمائية من أجل أن يصبح الفن أداةً للتوعية الثقافية.

وهو دور أئمة المساجد في خطبهم ودروسهم، والأحزاب السياسية في منتدياتهم، والجمعيات الأدبية والثقافية في نشاطها ومجلاتها. وهي أيضاً مهمة التربية الوطنية في المدارس ودروس الأدب الشعبي حتى تصبح إعادة بناء الثقافة الوطنية حملةً قومية يشارك فيها الجميع.

لقد تعددت الأولويات في الممارسات السياسية بين الأولوية للاقتصاد والأولوية للسياسة، ولكن بالنسبة للمجتمعات التراثية، مثل المجتمع العربي، الأولوية لإعادة بناء التراث القديم من أجل صياغة ثقافة وطنية تصبح دعامةً لأيديولوجية عربية؛ فالأولوية للثقافة في مجتمع دون تاريخه في شعره، وورثه الوحي في «إعجاز القرآن».

(٧) اليهود في الأمثال العامية المصرية^٧

في الوقت الذي تتعزّر فيه مباحثات السلام بعد صعود اليمين الإسرائيلي إلى الحكم، وفي الوقت الذي يدرك فيه العرب حدود العملية السلمية ومراوغات إسرائيل وعدم وفائها

^٧ البيان ٢٣/١٢/١٩٩٦م.

باتفاقيات السلام ورفضها لها يتماسك العرب من جديد، وتظهر وحدتهم. ومن تقدّم أكثر ممّا ينبغي يتراجع، ومن هرول توقف.

وقد يعتمد البعض على القرآن الكريم والحديث الشريف من أجل التحذير من الغدر والخيانة، وتحريم موالاة بني إسرائيل الصريحة، وأنه لا يجوز شرعاً الصلح مع بني إسرائيل لِمَا عَرَفُوا به من نفاق وعدوان؛ فالتراث الديني تراث شعبي مؤثر في سلوك الناس وفي رؤاهم للعالم للتحذير من التعامل مع اليهود أو الهجرة إليهم من العمالة العربية.

وقد يعتمد البعض الآخر من أنصار التطبيع والربح والتجارة بصرف النظر عن الشرف والكرامة والحق على آيات قرآنية أخرى بدعوى السلام مثل ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ مع أنهم لا يجنحون للسلام، ويُقيمون المستوطنات الجديدة، ويوسّعون المستوطنات القديمة، ويهودّون القدس، ويستولون على الأراضي الفلسطينية.

أما الأمثال العامة فهي تُوضّح صورة اليهود دون لبس أو اشتباه، صورة واحدة قادرة على أن تقضي على بقايا وهم التطبيع والسلام، والأمثال العامة لا تقل أثراً عن التراث الديني في توجيه ثقافات الناس وسلوكهم خاصة في المجتمعات التراثية التي ما زال تراثها يُمثّل الرافد الرئيسي لثقافتها، بل وأيديولوجيتها السياسية الشعبية. تُعبّر عن خبرة الشعوب، ويجمعها القدماء مثل الأبشيهي، والمحدثون مثل أحمد تيمور. ودرسها علماء الاجتماع في «هتاف الصامتين»، وكتابتها على عربات النقل وعربات الطعام المتجولة، لا فرق بين الآيات والأحاديث والأمثال العامة.

ففي «الأمثال العامة» لأحمد تيمور الذي جمع ٣١٨٨ مثلاً عامياً مصرياً يظهر اليهود في اثني عشر مثلاً بمفردهم باستثناء مرة واحدة مع النصارى، وكلها ترسم صورة اليهود المعاصرين، صورة الصهيوني، ويبدو أنها صورة نمطية عبر التاريخ بالرغم من وجود بعض الحركات الإصلاحية التي ترفض هذه الصورة وتسعى إلى تغييرها، ولكن الصهيونية المعاصرة أكّدت هذه الصورة النمطية التي عرضتها الأمثال العامة، ويمكن عرضها في سبع سمات:

أولاً: أن اليهودي فقير لأنه يتاجر بماله ويرابي فيه، فهو فقير بالرغم من غناه، بخيل بالرغم من وفرة ماله، مُقتَرّ بالرغم مما يمتلك؛ لذلك ضُرب به المثل في الإفلاس: «أفلس من يهودي نهار السبت». ومع ذلك يظل يبحث في أوراقه القديمة لعله يجد ديناً له عند أحد يطالبه به، يظل يُقَلِّب في الأوراق ويبحث في الماضي ليجد حجة للمطالبة في

الحاضر كما يفعل اليهود الآن في البحث في التاريخ لإيجاد شرعية لإعادة إقامة هيكل سليمان ومقابر الأنبياء وأرض المعاد، «لما يفلّس اليهودي، يدور في دفاتره القديمة.» يتصف بالنهم لأنه لا يشبع، وبالطمع لأنه لا يكتفي ويطلب المزيد. والفقير في الدنيا فقير في الآخرة: «زي فقر اليهود، لا دنيا ولا آخرة.» يحكم المثل العامي على اليهود إذن بالخسران في الدارين، بدايةً بالخسران في الدنيا؛ ومن لا دنيا له لا آخرة له.

ثانيًا: أن اليهودي لا يصدق في شيء يُبلغه لأنه يعرف الحق ويكتمه، يكذب ويحجب الحق عن الناس: «زي ساعي اليهود، ما يودي خبر ولا يجيب خبر»، ومن ثم يصعب التعامل معه والاعتماد عليه، الحق له وحده يمنعه عن الناس، يأخذ أكثر مما يعطي، ويتعلّم أكثر مما يُعلّم. يخدمه الناس أكثر مما يخدم الناس.

ثالثًا: أن اليهودي لا ضمير له ولا إيمان له ولا قيمة له بالرغم من ادعائه الإيمان وتأسيس دعوته السياسية على الدين. لقد مات موسى بالنسبة له وبالتالي استحل كل القيم، وبَدَل الشرائع، وقتل النفس التي حرمها الله في التوراة: «سيدنا موسى مات، ناشف، طري، هات.» لا يهم الدين فقد انقضى عصر الأنبياء، وبالتالي استحل اليهودي لنفسه كل شيء من أراضي الغير وممتلكاتهم، وأحلّ لنفسه القتل والغدر والخيانة، لا فرق لديه بين الحلال والحرام، يستولي على كل شيء بصرف النظر عن مصدره، ويأخذ كل شيء بصرف النظر عن حقه.

رابعًا: أن اليهودي أناني، لا يخدم أحدًا، ولا يُقدّم العون لأحد: «احتاجوا لليهودي، قال اليوم عيدي.» يتذرع بالدين وبمراعاة شريعة السبت كي يمتنع عن خدمة الناس؛ لذلك نقدّم السيد المسيح بأن الإنسان هو سيد السبت وليس السبت سيد الإنسان، وأن اليهودي لو وجد شاته قد وقعت في حفرة يوم السبت لأنقذها؛ لذلك يأخذ اليهود كل شعائر الدين كذرائع لتحقيق أهدافهم السياسية، لا فرق في ذلك بين المتدينين والعلمانيين منهم، بين المدنيين والعسكريين.

خامسًا: أن اليهودي يُظهر غير ما يُبطن، ويُبدي غير ما يكتُم، يدّعي أنه ضحية المحرقة والاضطهاد والإبعاد عبر التاريخ، وهو أول المعتدين الذي يستعبد غيره، يقتل ويعذب ويطرد ويهدم المنازل، ويحرق بالنابال، ويكسر الأصابع. يبكي عند حائط المبكى وبيده السيف، والخنجر يضعه في قلب الفلسطيني؛ لذلك قيل: «زي طُرب اليهود، بياض على قلة رحمة.» الظاهر العدل والباطن القسوة، في الخارج البراءة وفي الداخل الإجرام. وكل قراءة لليهودي للتوراة كذب في كذب، ولا يؤمن بما فيها ولا يطبّقها.

إنما يأخذها فقط كذريعة لمخالفتها وعصيانها. يقرأ باللسان ويكذّب بالقلب، يقرأ بالصوت ويعصي بالفعل: «زي قراية اليهود، تلتينها كذب.» فما يقوله اليهود كذبه أكثر من صدقه، وخيانتة أكثر من وفائه، وخداعه أكثر من صراحته.

سادساً: لقد مات الإيمان في قلب اليهودي، وحل فرعون فيه محل موسى، وحلت القوة محل العدل: «الي تقول عليه موسى تلتقيه فرعون.» فسلوك اليهود أقرب إلى فرعون منه إلى موسى، إلى العدوان والقوة منه إلى الرحمة والعدل. ومن لا يرضى بحكم موسى لا يجد إلا حكم فرعون: «الي ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون.» لذلك لم يعد هناك فرق بين الصهيونية والنازية، ككلاهما نزعة عنصرية عدوانية توسعية، بعيدة كل البعد عن رسالة الأنبياء وأقوال الفلاسفة؛ لذلك لم يعد هناك من يستمع إلى مزامير داود؛ فقد غاب اليهودي وحل محله الصهيوني النازي: «راح تقرأ زبورك على مين يا داود.» لم تعد التوراة ولا الزبور ولا حكم سليمان ولا أقوال الأنبياء بذات صدق في قلوب اليهود.

سابعاً: اليهود والنصارى غرباء عن البلاد، دخلاء عليه، أقرب إلى الأجنبي منهم إلى الوطني. وليس المقصود هنا النصارى العرب الذين لم يأخذ الإسلام منهم الجزية لأنهم عرب، بل النصارى «الخوارج» الآتين من الغرب. وليس المقصود أيضاً هنا بعض اليهود الوطنيين مثل عبد الله بن سلام اليهودي في عصر الرسول الذي كشف إخفاء اليهود لآية الرجم بل اليهود الغربيون المستعمرون الذين استوطنوا في البلاد وعاشوا غرباء فيها، يستنزفون ثروات الناس ويستقطبون عمالتهم. «لليهود والنصارى، ولا لولاد الحارة»، فاليهود والنصارى الغربيون ليسوا من الحارة، بتعبير نجيب محفوظ، بل دخلاء عليها، وليسوا من أهل البلاد الوطنيين بل غرباء عنها.

وبالرغم من أن هذا المثل هو الوحيد الذي يقرن اليهود والنصارى، إلا أن صورة النصارى بمفردهم تظهر في خمسة أمثال أقرب إلى الإيجاب منها إلى السلب، ثلاثة منها عن الكنيسة وولاء النصراني لها، وصدقه مع النفس في إيمانه، وهو إيمان قلبي خالص وإن اختلفت المظاهر عنه: «الي في القلب في القلب يا كنيسة.» سواء انطبق ذلك على النصراني تجاه الكنيسة أو على المسلم تجاه الكنيسة. والإيمان اعتقاد داخلي ثابت ودائم، لا يتحول. الصدق مع النفس جوهره بصرف النظر عن أقوال اللسان. «قالوا يا كنيسة اسلمي قالت الي في القلب في القلب»، فليس المهم تولية الوجه قبل المشرق والمغرب، ولكن

الإيمان بالله، والتقوى في القلب، والصدق مع النفس. وتضم الكنيسة جماعة المؤمنين، يعرف بعضهم بعضًا: «الكنيسة تعرف أهلها».

كما يشير مثل عامي واحد إلى الزواج النصراني الأبدي الذي لا فراق فيه مهما علت الأصوات وكبر الخلاف واستحالت الحياة بين الزوجين مثل: «جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق».

ويشير مثل واحد إلى الموالاة للنصارى لدرجة التبعية، فينسى من يقوم بذلك الحق في سبيل الرزق والمصلحة الشخصية، وهو حال بعض العرب مع الغربيين ما دامت المصالح قد تشابكت: «الي ياكل عيش النصراني يضرب بسيفه» ولا ينطبق ذلك على نصارى العرب الذين هم جزء من الوطن، يدافعون عن حريته واستقلاله ضد الدخيل الأجنبي؛ فالغربي تنكّر للمسيحية وآثر العدوان.

صحيح أن هذه الأمثال العامة جُمعت في مصر، ولكن لها ما يشابهها في باقي الوطن العربي. وقد تجمع اليهود في مصر والمغرب وتونس والعراق خاصة. وبتحليل أمثال هذه البلدان العربية تجاه اليهود لا تختلف الصورة بل تتأكد؛ فالسلوك اليهودي واحد في الأغلب، وهي نفس الصورة أيضًا في الغرب والتي صوّرها شيكسبير في شخصية شيلوك في «تاجر البندقية».

ولا تعني هذه الصورة أية معاداة للسامية، بل هي تقرير واقع من خلال الثقافة الشعبية كما يحللها علماء الأنثروبولوجيا. إنها حكم واقع وليست حكم قيمة، ومثلها مثل صورة العربي في ذهن الإسرائيلي أو الغربي، والجماهير تتحرك بناءً على هذه الصورة المتبادلة بين الأفراد والشعوب والثقافات، وقد تؤيدها الأعمال والسياسات أو تخالفها، فإذا أيدتها ترسّخت الصورة، وإذا خالفها اهتزت الصورة حتى تتكوّن صور بديلة عبر التاريخ.

وفي حالة اليهود، ترسّخت الصورة التي رسمتها الأمثال العامة المصرية، وتتأكد يومًا بعد يوم منذ نشأة الحركة الصهيونية في أواخر القرن الماضي، وبداية الهجرات اليهودية حتى تأسيس دولة إسرائيل في ١٩٤٨م وحروبها التوسعية في ١٩٥٦م وفي ١٩٦٧م وبعد حرب ١٩٧٣م وبداية إسرائيل الكبرى وعودة حلم «من النيل إلى الفرات» بعد صعود اليمين الإسرائيلي إلى السلطة وممارسة سياسات القمع والاستيطان والتوسع سرًا وعلانية.

والتاريخ القديم منذ خيبر والطائف والمدينة يؤكد ما أثبتته التاريخ الحديث منذ بازل وحتى تأسيس دولة إسرائيل؛ بل ويتنبأ بالمستقبل القريب، من البذرة إلى الثمرة، ومن الجذور إلى الأوراق، ولكنها دورة حيوية أيضًا على الأمد البعيد، تنتهي بالجفاف. لا يعني ذلك التهوين من أمر اليهود اعتمادًا على الصورة الشعبية الكاشفة لهم في الأمثال العامة؛ فالتاريخ لا يتحرك بالصورة وإن كانت الصورة أحد العوامل المجنّدة لقواه، إنما يتحرك التاريخ بالفعل، أفعال الأفراد والجماعات وحركات الشعوب. الصورة بداية اليقظة، والفعل بداية الحركة.

إن العرب قادمون على جولة جديدة في صراعهم مع الصهيونية كفكر ودولة، كعقيدة ونظام، كحق قوة. وربما كانت من مآثر السلام إدراك أنه وهم، وأنه لا سلام. لقد أدت الحروب القديمة إلى السلام وربما يؤدي السلام الحديث إلى حروب قادمة. إنما المطلوب معرفة الإمكانيات، ومن ضمنها الإمكانيات الذهنية والمعنوية، ومنها الاستمرار على القضاء على ما تبقى من الوهم في تغيير الصهيونية مواقفها من أرض فلسطين وشعبها ووجوده، واتجاهها تجاه العرب تاريخًا وحاضرًا ومستقبلًا. ومنها صورة اليهود، بني إسرائيل في القرآن والسنة، وصورتهم في الأمثال العامة العربية، حماية للشعوب العربية من أوهام التطبيع والمستقبل الزاهر، والتعاون المستمر بين الدول في المنطقة في إطار نُظُم جديدة مثل: الشرق أوسطية والمتوسطية. اليهودي يهودي عبر التاريخ وإلا لما كان يهوديًا، ولما حافظ على وجوده في الشتات وفي المعاد. في ثقافة العرب حماية للعرب من الوهم والتطبيع والسير وراء سراب خادع باسم السلام، وتلك مهمة المثقفين الوطنيين الذين يجعلون من بناء الثقافة الوطنية خير دعامة لحماية الأمة.

الفصل الثالث

صحوة العرب

(١) صحوة العرب^١

ما إن صحت مصر حتى صحا العرب، وما إن ينبض القلب حتى يتحرك الجسد، وما قيمة قلب بلا جسد؟ وكيف يتحرك جسد بلا قلب؟ كلاهما قيمة، ووجود كل منهما مشروط بوجود الآخر دون فضل أو تفاضل.

ولقد أدرك ذلك الأعداء قبل الأصدقاء؛ ففي مذكرات كيسنجر عن حرب أكتوبر ١٩٧٣م عاتبته جولدا مائير، رئيسة وزراء إسرائيل في ذلك الوقت بأنه لم يقدم لإسرائيل بما فيه الكفاية، وهو يهودي! فأجاب: «أنتِ يا سيدتي لا تعلمين مدى الخدمة التي قدّمتها إلى إسرائيل. لقد أخرجتُ مصر من المعركة!» وكان الطيار الإسرائيلي الأسير إذا ما أفاق يسأل: «هل الحرب ما زالت مستمرة؟» فإذا ما أجيب بالإيجاب غشي عليه مرة أخرى، وإذا ما أفاق يسأل: «هل مصر ما زالت تحارب؟» فإذا ما أجيب بالإيجاب غشي عليه مرة ثانية؛ فقد تعود أن يهزم العرب في حرب خاطفة، وأن تُطالب مصر بوقف إطلاق النار.

هنا جاءت خطورة الصلح المنفرد الذي عقده مصر أولاً منذ زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧م حتى اتفاقيات كامب دافيد في ١٩٧٨م ومعاهدة السلام في ١٩٧٩م أمام رفض إسرائيل لمفاوضة العرب ككل حتى تستأسد بالعرب دولة وراء أخرى، وفي مقدمتهم الأخ الأكبر مصر. وتفرّق العرب، وغادروا مصر، وانعزلت مصر عن العرب حتى جاءت الانتفاضة لتجعل من شعب فلسطين في ذروة المواجهة مع الاحتلال كي

^١ البيان ٨/٧/١٩٩٦م.

تعيد الأمل من جديد في تجميع العرب ورائها. أطفال الحجارة يسبقون حكام العرب، ويأخذون زمام المبادرة منهم.

ومع ذلك ما زال الصلح المنفرد بين مصر وإسرائيل قائماً، وما زال هو الوحيد المطروح على الساحة العربية للأردن وسوريا ولبنان. يختلف العرب فيما بينهم، بين دول الرفض ودول الاستسلام، بين دول الطوق ودول الهامش، بين دول «الضد» ودول «المع». ويختلف الكل حول مكان المفاوضات وزمانها، حول شكل المائدة، مستديرة أم مربعة، وحول المفاوضات عسكريين أو سياسيين، مباشرةً بين الأطراف أو عن طريق الوسطاء والرحلات المكوكية.

وفي غياب الإجماع العربي، والتجمع العربي، والعمل العربي المشترك، بعد غياب القومية العربية التي كانت تنصهر الدول القطرية فيها، بدأت ظواهر الشقاق بين العرب في الخلاف حول الحدود المصطنعة التي ورثها العرب من الاستعمار زرعاً للشقاق ومنعاً للوحدة: الخلاف بين البحرين وقطر حول الجزر، بين مصر والسودان حول مثلث حلايب وشلاتين، بين مصر وليبيا حول واحة جعبوب وقبائل ولاد علي إلى أي قطر تنتسب، وبين الجزائر والمغرب حول واحة تندوف، وبين السعودية واليمن حول عسير ونجران، وحتى بين فلسطين والأردن حول وادي الحمّة.

وقد تصل خطورة القطرية إلى إثبات حق قطر تاريخي في أراضي قطر آخر من الأقطار المجاورة؛ فيقوم بغزوه واحتلاله كما حدث في غزو العراق للكويت وتحت شعار القومية وتكوين الوطن الأكبر مشرعاً بذلك لاحتلال الأراضي بالغزو، فتسقط حجة العرب في تحرير فلسطين. وفي غيبة مصر، الأخ الأكبر القادر على حل الخلافات بين الأقطار دون تدخل الأجنبي، بل وبتأييد منه ورغماً عنه في مؤتمر القاهرة، يتم تدمير القطر الغازي وحصار شعبه، ووجود قوات الأجنبي على أراضي القطر المغزوّ أو المهذّب بالغزو. وفي غياب العرب، وفي انحسار المد القومي العربي، وفي احتضار الروح العربي الموحد للأقطار يتم تفتيتها إلى وحدات أصغر، انفصال الصحراء عن المغرب، وانفصال جنوب السودان عن شماله، واندلاع حروب أهلية بين فرقاء الوطن الواحد في لبنان والجزائر على نطاق واسع وفي مصر على نطاق أضيق، ويصبح كل قطر عربي مهدداً بمخاطر التفتيت والتجزئة باسم الطائفية، سُنّة وشيعة في العراق والخليج، مسلمين ومسيحيين، موارنة أو أقباط في لبنان والسودان ومصر، أو باسم الأقليات، أكراد وعرب في العراق، دروز وعرب في سوريا، عرب وبربر في المغرب العربي، عرب وأفارقة في

السودان. وتكثر الدراسات عن الأقليات والطوائف والملل والنحل والأعراق والمذاهب في الوطن العربي. ويتم تقطيع الجسد العربي بين سلفيين وعلمانيين، إسلاميين وقوميين، محافظين وتقدميين، أصوليين وحداثيين حتى لم يعد العربي عربياً وكفى، ولا بد له من هوية أخرى.

وفي غياب الانتماء العربي والولاء العربي والقضية العربية دخلت بعض الأقطار في حروب مفتعلة لا قضية فيها ولا هدف لها مثل حرب العراق وإيران، حرب الخليج الأولى. وتُركت أقطار عربية أخرى بمفردها تُدافع عن أراضيها مع دول الجوار مثل الجزائر في مدخل الخليج بين الإمارات وإيران، أو في مدخل البحر الأحمر بين اليمن وإريتريا وكأن الأمر لا يعني الوطن العربي وتأمين حدوده من الشرق والجنوب. وحمل الجزء رسالة الكل حتى ناء بها، وعجز عنها، تكليفاً بما لا يُطاق.

وبدأ التآكل في الأطراف نظراً لغياب صلة الأطراف بالقلب في الوسط، وبدأ الحديث حول المخاطر على عروبة الخليج من آسيا وعلى عروبة السودان وعلى عروبة الصحراء في أفريقيا، وبدل أن يكون الوطن العربي مركز الثقل في أفريقيا وآسيا، أصبح مُهدّداً بتآكل أطرافه من محيطه الأوسع؛ نظراً لغياب المركز فيه والانجذاب من الأطراف نحوه. وقد تُوثر بعض الأقطار بعد اليأس من القلب والعروبة والعرب الذين لا يأتي منهم إلا المشاكل والخلافات التحول إلى دوائر حضارية وثقافية واقتصادية أخرى؛ فالمغرب الأقصى تغريه الوحدة الأوروبية عبر مضيق جبل طارق، وأن يصبح عضواً بها؛ فكلهما غرب. كما أن المغرب يتمتع بخصوصية عقلانية علمية متميزة عن الخصوصية الشرقية الصوفية الإشراقية. وشمال أفريقيا كله قد يكون أقرب إلى أوروبا منه إلى الجناح الآسيوي للوطن العربي؛ إذ يقع في جنوب البحر الأبيض المتوسط، وأوروبا في شماله. والمسافة بين الجنوب والشمال أقل من المسافة بين المغرب العربي والشرق العربي.

هكذا وصل حال العرب منذ الصحوة العربية الأولى في أوائل هذا القرن حتى صحوته الثانية على يد حزب البعث العربي الاشتراكي ثم الناصرية التي جسّدت القومية العربية فكراً وممارسة. وأصبح الحديث عن العرب والقومية العربية حديث الماضي البعيد أو الماضي القريب، من تراث الخطابة ونهج البلاغة، وهو ما تعتبره إسرائيل من تراث الحروب. أصبح العرب بلا عروبة، مجموعة من الأعراب أو العرب الذين يصدق عليهم قول ابن خلدون «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب».

فَقَدَّ العرب القضية، وافتقدوا الرسالة، ونسوا شعار «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». وعز الطموح العربي، وغاب عن الذهن بطولات العرب، وذكريات خالد بن الوليد،

وأبي عُبَيْدة بن الجُرَّاح، وطارق بن زياد. لم يشأ العربي القديم أن يبني قصره إلا فوق قمم الجبال، وآثر العربي الحديث أن يعيش في الخيام والمخيمات والمناطق العشوائية والمقابر وعلى الأرصفة ونواصي الطرقات. افتقدوا النبوة والولاية؛ كما يقول ابن خلدون أيضًا «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين». والسياسة دين العصر، والدين سياسة القدماء، وكل مذهب سياسي يريد السيطرة على العالم؛ الرأسمالية أو الاشتراكية، إلا العرب الذين آثروا أن يكونوا هم المسيطرَ عليهم، هم الفريسة التي تتقاتل عليها السباع.

وجاء مؤتمر القمة الأخير بالقاهرة لِلْمُ الشمل العربي، والاتفاق على الحد الأدنى من الإجماع العربي على الحق العربي. وصحا العرب، وأدركوا في النهاية أن العروبة خير ملائ لهم ضد المخاطر الخارجية من الأحلاف الخارجية مع الشرق أو الغرب. وتفاهم العرب، ووجدوا لغةً مشتركة تقدّر الاختلاف وتحرص على الاتفاق، تقلّل من مساحة الخلاف وتزيد من مساحة الاتفاق. واتحد العرب وأصبح لهم صوت واحد، ورسالة واحدة، وموقف واحد يمكن التحدث باسمه وإبلاغه للناس. لم يختلف العرب في تحديد من هو العدو ومن هو الصديق كما حدث في اجتماع وزراء الخارجية العام الماضي، من الداخل أم من الخارج، العراق أم إسرائيل؟ وظل مكان العراق شاغراً، والعراق حاضر في القلوب، وحصاره في الأذهان. وغامر الرئيس المحاصر في الوطن العربي مخترقاً الحظر الجوي للقاء العرب. وتكلم المتخاصمان، وتجاوز المتنافسان، وتقارب المتباعدان، وتصافى المتباغضان. وحظي العرب باحترام عالمي للغة الخطاب الجديد، العاقل المسئول الذي يصون ولا يبذد، يحمي ولا يهدد. وفهم العالم الرسالة، وأحسّ بالعرب من جديد بعد أن كانوا من ذكريات الماضي.

ظهر العمق العربي من عقب التاريخ يكشف عن استمرار وجودهم المتصل حتى ولو تقطّعت بهم الأوصال وانتابتهم المحن؛ غزوات الصليبيين من الغرب وهجمات التتار والمغول من الشرق، والاستعمار الحديث من الغرب مرةً أخرى بما في ذلك الاستيطان الصهيوني. وعاد من اللاشعور العربي شذا القومية العربية الحديث من حلاوة الخمسينيات والستينيات، من باندونج ودلهي وبلجراد والقاهرة. وعاد المنظوي إلى الظهور، والمحبط إلى الإبداع، والحزين إلى الفرح، والمناضل القديم إلى شبابه الأول. وتوحد التاريخ البعيد، وتواصل الزمن القريب، من طارق بن زياد إلى عبد الناصر، من وحدة شبه الجزيرة العربية في التاريخ البعيد إلى وحدة مصر وسوريا في التاريخ القريب.

صحا العرب ليصوغوا وجودهم في عصر التكتلات: الوحدة الأوروبية، المجموعة الصناعية السبع، دول جنوب شرق آسيا، الوحدة الأفريقية ... إلخ. ولم تعد الولايات المتحدة الأمريكية تمتلك أوراق اللعبة كلها في المنطقة؛ فرنسا في الصدارة، وأوروبا في المقدمة، وروسيا الاتحادية تصحو كذلك في الوجدان لتوحد بين ماضيها ومستقبلها عبر حاضرها الأليم. ولم تعد الصحوة الإسلامية هي الوحيدة على الألسن بعد الصحوة القومية. هناك الصحوة الوطنية للشعوب ضد التبعية وحفاظاً على الاستقلال، وتبحث المناطق الحضارية القديمة عن أقطاب بديلة عن القطب الواحد الذي استأسد بالعالم منذ أوائل العقد الأخير من هذا القرن، جنوب شرق آسيا بنهضته الصناعية، روسيا والصين بتحالفهما القادم، العالم الإسلامي العربي الآسيوي أو الوطن العربي؛ لذلك يتم التركيز على الوطن العربي بالحصار من الخارج للعراق وليبيا والسودان والإجهاض من الداخل لمصر.

وتستمر صحوة العرب بجوار العرب مع أنفسهم من أجل إنهاء الخصام بين فرقاء النضال المشترك، وفي مقدمة ذلك الحوار بين الإسلاميين والقوميين. ومن الفريقين قامت حركة الاستقلال الوطني، من الأفغاني وساطع الحصري، من الإخوان المسلمين وحزب البعث العربي الاشتراكي، من حسن البنا وعبد الناصر. وقد جسّد الكواكبي هذه الوحدة بين الفريقين في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى»، وفي المغرب العربي الكبير الوحدة قائمة بين الحركة الإسلامية والحركة القومية والحركة الوطنية، والليبرالية أداة الجميع؛ حرية الرأي. وقد كان نضال الإسلاميين والقوميين في العقدين الأخيرين، عصر الردة والنكوص، بارقة أمل على استمرار نضال الأمة باسم الإسلام والعروبة من أجل الوطن. في الخمسينيات والستينيات كانت العروبة تُناضل بمفردها والإسلام سجيناً، وفي السبعينيات والثمانينيات حوصرت العروبة أو أُجهضت والإسلام هارباً.

وأول حركة بعد صحوة العرب، للجسد الهامد، حركة الرأس المتمثلة في حرية انتقال المطبوعات؛ فالكتاب ليس جريمة، والجريدة ليست عدواناً حتى توحد الثقافة ما قد تقطعه السياسة، وحركة اليد المتمثلة في حرية الاستيراد والتصدير حتى يوحد الاقتصاد ما قد تقطعه النظم، والوحدة الاقتصادية تسبق الوحدة السياسية، وحركة الرجل المتمثلة في حرية التنقل من قطر إلى قطر دون مطالبة بتأشيرة دخول أو مراجعة على قوائم المطلوبين والمبغدين والمطالبين، ودون حركة الجسد بالرأس والذراع والساق تكون الصحوة مجرد يقظة وعي يُخشى عليه من العودة إلى الإغماء من جديد، والحد الأدنى من الفعل خير من الحد الأقصى من القول أو التمنيات.

(٢) نظام العالم أم نظام العرب؟^٢

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن نظام العالم الجديد واختلافه عن نظام العالم القديم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية بين مُثبِت ومنكر؛ فالإثبات يقوم على انتهاء عصر الاستقطاب وبداية العالم ذي القطب الواحد على حل مشاكله، والدليل على ذلك البوسنة والهرسك وفلسطين، والإنكار يقوم على أن العالم القديم ما زال قائماً، وإنما الذي تغير هو الصياغة، فما زال الاستقطاب في العالم قائماً بين أوروبا وأمريكا، بين الصين وأمريكا، بين اليابان وأمريكا، بالإضافة إلى الاستقطابات الأخرى المحلية داخل كل منطقة، داخل أوروبا نفسها بين ألمانيا وفرنسا، وداخل الشرق الأقصى بين اليابان وكوريا، بين تايوان وسنغافورة؛ بل وداخل أمريكا نفسها بين الجمهوريين والديمقراطيين حول الميزانية.

وبدا إحساس عام لدى النخبة ولدى الجماهير، بين الحكام والمحكومين، بين القادة والإعلاميين والمثقفين بأن الداخل يتغير بناءً على ما يحدث في الخارج، وأن السياسات العربية تتأثر سلباً أو إيجاباً بهذا النظام العالمي الجديد ذي القطب الواحد بعد أن تأثرت بالنظام العالمي القديم ذي القطبين؛ فعلى العرب الاستعداد استراتيجياً وسياسياً واقتصادياً وأمنياً لإيجاد علاقات جديدة مع نظام العالم الجديد حتى يواكبوا التطور، ولا يتخلفوا عن الركب ومسار التاريخ.

والحقيقة أن هذا الإحساس قد يكون قائماً على وهم أن العالم يتغير بالفعل، وأن هذا التغير يحدث في سنة أو سنتين أو عشر سنوات أو عشرين. فطالما تحدث الناس في أوائل السبعينيات عن نظام العالم الجديد، ونهاية الحرب الساخنة وبداية الحرب الباردة أو التعايش السلمي، والعالم لا يتغير في عشرين عاماً. مراحل التاريخ تحتاج إلى وقت أطول وأكثر من جيل، وربما أكثر من قرن من الزمان؛ فالغرب الحديث في عصوره الحديثة التي بدأت منذ القرن الخامس عشر عصر الإصلاح الديني والانطلاق بحراً إلى الغرب عبر نصف القارة الغربي، وبحراً إلى الشرق إلى جنوب شرقي آسيا باسم الكشوف الجغرافية، نهاية الإقطاع وبداية الرأسمالية؛ ما زالت قائمة، تجدد نفسها كما يقال، أو تهرم وتنتهي كما يقال أيضاً. وقد استغرقت هذه المرحلة ستة قرون، ولم تنتهِ بعد، بل تتجدد دماؤها بكثرة الآمال أو الأوهام حول القرن الواحد والعشرين.

^٢ البيان ٢٩/٢/١٩٩٦م.

وقد ينشأ هذا الوهم بالتغير في نظام العالم بوقع الصدمة أمام تغير النظم السياسية مثل انهيار الاتحاد السوفيتي بعد انتصار الثورة الاشتراكية في ١٩١٧م وبعد نضال طويل من أجلها، ثم إقامة المنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية بعد الحرب الثانية في ١٩٤٥م وبعد الآمال الطويلة التي كان يمثلها بالنسبة لحركات التحرر في العالم الثالث والذي كان له بالفعل الفضل في تدعيمها وتنمية موارده وتأهيل كوادره.

كما قد ينشأ هذا الوهم من نوع من التبعية في التفكير، والنقل عما يدور في الغرب من تحليلات. صحيح أنه بالنسبة للغرب الرأسمالي والأمريكي هناك تغير حدث بالفعل، وهو غياب العدو الرئيسي له والذي بسببه بنى قوته العسكرية، وأقام أحلافه مثل الحلف الأطلسي، وخطط موارده وأقام صناعاته؛ أنه كان يشعر بالخوف من هذا التحدي للنظام الرأسمالي خاصة بعد تعاطف شعوب العالم الثالث مع الاشتراكية وتبنيها لها باسم الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الأفريقية وبعد ما أدته الأحزاب الماركسية من دور في حركات التحرير الوطنية. أما بالنسبة لنا فقد فقدنا الحليف بعد الوقفة مع الصديق ولكن لم يتغير شيء جوهري عندنا، ولكننا تعودنا على التفكير في النفس بمنطق الآخرين، وإعطاء الأولوية للآخر على الآن، وتفسير كل ما يحدث عندنا بعوامل خارجية، ربما لغياب القدرة على تحليل الذات ومعرفة النفس خوفاً أو هروباً. فمن يحل واقعه المحلي لا بد وأن يصطدم بالضرورة بالنظام السياسي القائم؛ فانتقاء للشبهات يتم التحليل على مستوى الخارج أولاً وانعكاساته على الداخل ثانياً. الخارج هو المركز، والداخل هو المحيط.

وقد ينشأ هذا الوهم أيضاً من الرغبة في التعامل والاطلاع على أحدث التحليلات في العلاقات الدولية والنظم السياسية وآخر ما نشرته الدوريات المتخصصة؛ حتى يبدو العالم وكأنه مطلع على أحدث النظريات وآخر التحليلات، فتنتبه إليه القوى الغربية، وتقدر علمه واطلاعه، وترنو إلى التعاون معه. ويوهم القراء في الداخل بالعلم الغزير تعمية لهم عما يحدث في واقعهم والذي يشعرون بمآسيه ويعايشونها يومياً، ويعرفون أسبابها المباشرة دونما حاجة إلى تنظير أو تحليل العلماء المتخصصين. فإذا ما قرءوا هذه التحليلات المتعالة أدركوا أن الأمر أصعب مما تصوروا، وأن التغير أصعب مما تخيلوا، فينتظرون الفرج القريب على أيدي جهابذة العلم الذين بيدهم مقاليد فهم نظم العالم الجديد.

ويبدو أن التفسير بإعطاء الأولوية للخارج على الداخل عادة متبعة ومتأصلة في رؤيتنا للعالم؛ ففي النظام العالمي القديم تعودنا على أن نفسر كل الحركات الشعبية

ضد غلاء الأسعار أو ضد العدوان الخارجي أو المطالبة بالحريات العامة بالعوامل الخارجية وكأننا جثث هامة لا نتحرك إلا بفعل فاعل؛ فالغاضبون إما من أنصار الاتحاد السوفيتي وعملاء له إذا كانوا من الليبراليين، أو من أنصار إيران إن كانوا من الإسلاميين، أو من أنصار العراق وليبيا وسوريا إن كانوا من القوميين.

والحقيقة أن أحوال العرب لم تتغير كثيرًا من النظام العالمي القديم إلى النظام العالمي الجديد؛ فهزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧م، ونصر تشرين (أكتوبر) ١٩٧٣م كانا في النظام القديم. وقبول مبادرة روجرز والخلاف حولها بين مؤيد من الحكومات ومعارض من الشعوب كان في النظام القديم مثل معاهدات السلام الآن بين مؤيد من الحكومات ومعارض من الشعوب في النظام الجديد. وتسليح إسرائيل كان على نفس الوتيرة في النظامين القديم والجديد. وتراكم الديون العربية، والفساد، وقمع الحريات العامة، واحتلال الأرض، وحصار العراق، والانشقاق العربي، وحرب الخليج وتوابعها، وتسويات السلام، والغلاء؛ كل ذلك كان مستمرًا من النظام القديم إلى النظام الجديد.

كما أن نظام العالم نفسه، الانتقال من توازن القوى إلى توازن المصالح، والاستقطاب، والشركات العابرة للقارات، والنزاعات المحلية والدولية، لم يتغير كثيرًا في النظامين القديم والجديد. فالاستقطاب بين الشرق والغرب ما زال موجودًا، بين الصين واليابان وكوريا وتايوان وسنغافورة وماليزيا والملايو من ناحية، وبين الغرب الأوروبي والأمريكي ما زال قائمًا على مستوى المصالح وحرب الأسواق. والاستقطاب داخل كل معسكر ما زال قائمًا أيضًا بين اليابان وكوريا أو بين اليابان والصين حتى ولو كان في شكل تعاون مستقبلي لتحديد الاستقطاب واحتمال تعارض المصالح ما زال قائمًا. والاستقطاب إلى حد الصراع في المعسكر الغربي أيضًا ما زال موجودًا بين أوروبا وأمريكا أو بين دول أوروبا نفسها، بين فرنسا وألمانيا، أو في نصف الكرة الغربي بين أمريكا من ناحية والأرجنتين والبرازيل من ناحية أخرى إلى عهد قريب.

لذلك فالأولوية للداخل على الخارج، ولنظام العرب على نظام العالم. لا يتقرر شيء في الخارج إلا إذا تقرر في الداخل أولاً، ووزن العرب في الخارج هو وزنهم في الداخل أولاً، واحترام العرب والثقة بهم في الخارج يأتي بعد احترام العرب لأنفسهم والثقة بأنفسهم أولاً. نظام العرب يحدده العرب، وليس النظام العالمي القديم أو الجديد، الماضي أو القادم.

ونظام العرب لم يتغير في مجموعه في النظام العالمي القديم أو النظام العالمي الجديد؛ فهو أقرب إلى الثبات منه إلى التغير، لدى الحاكم أو المحكوم. الثبات فضيلة

والتغير رذيلة. سبحان من له الدوام. والكل يتذكر ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وينسى «ولله في خلقه شؤون» أو ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾؛ فقد استقرت الثقافة العربية على الثابت دون المتحول، وورثنا هذا الاستقرار حتى أصبح التغير عورة، والثبات سترًا. وليس الوضع بمستحيل، ولا التغير بعيد المنال، إنما القضية كيف يحدث، ومتى، وفي أي اتجاه؟

والحقيقة أن قضية الحريات العامة للأفراد والجماعات والتنظيمات والأحزاب السياسية بل وللدول ذاتها ما زالت حَجَرُ العثرة الذي يعوق التغير في الوطن العربي، ويقف في طريقه. ولا تغيّر يبدأ إلا بآليات التغير وفي مقدمتها الحريات العامة التي تكفلها الطبيعة ويؤكدّها الشرع. فحرية الفكر والتعبير والجرّ بالرأي حق مشروع، تكفله الدساتير العربية والمواثيق الدولية وترعاه حقوق الإنسان؛ فلا يُضطهد رأي، ولا يُكفر اجتهاد، ولا يُستبعد تيار فكري. وترتبط بحرية الفكر والتعبير حقوق الإنسان ضد الاعتقال والتعذيب والمنع والحصار.

فإذا ما تحوّلت الحرية إلى النظام الاجتماعي تصبح نظامًا ديمقراطيًا يختار الشعب فيه من يمثله سياسيًا؛ فالحرية والديمقراطية واجهتان لعملة واحدة. والفرد الحر يعيش في مجتمع ديمقراطي. الحرية للفرد والديمقراطية للحكم. ولما كانت الآراء بطبيعتها متعددة لأن الناس لهم مشارب مختلفة واتجاهات متعددة ومصالح أحيانًا متفكّقة وأحيانًا متضاربة، أصبحت التعددية أحد مظاهر الديمقراطية. وحق الاختلاف حق طبيعي وشرعي.

وخلق الله الناس مختلفين للتعارف والتناصح والتشاور؛ فالكل راد والكل مردود عليه. والاحتكار ليس فقط للسُّلطة بل للرأي. ولا خاب من استشار. وقد تراكمت علينا المصائب، مصائب الفرقة والتجزئة والحروب بسبب الاستئثار بالرأي وعدم المشورة والانفراد بالقرار. الحق ليس ملكًا لأحد وكل البشر يجتهدون فيه.

ويمكن للعرب أن يبدؤوا بذلك؛ فالحرية والديمقراطية والتعددية جزء من تاريخهم القديم في عصرهم الذهبي الأول، في القرن الرابع الهجري، عصر البيروني والمتنبي وابن سينا. كانت هناك مدارس فقهية مختلفة، وتيارات فكرية متعددة، وطرق صوفية متباينة، وفِرَقَ كلامية متحاورة. وهذا الثراء الضخم للثقافة العربية إنما هو نتاج التعددية القديمة. بل إن القرآن الكريم مصدر الثقافة العربية الأول حاجج الخصوم، ولم يكفّر القدماء أحدًا بل ردوا عليه وحاججوه. كان التكفير والاستبعاد والاستقصاء من وحي السلطة عزلاً سياسيًا بحجة الفكر، وتدعيمًا للسلطة بحجة الدفاع عن الشرع.

وبعد أن يُعد كل قطر عربي نفسه أولاً يبدأ التكامل العربي في كل منطقة مع دول الجوار في المغرب العربي، وفي الشام، وفي شبه الجزيرة العربية؛ فدول الجوار أقرب إلى التعاون فيما بينها تدريجياً عن الوطن الكبير، ثم يبدأ التكامل على صعيد الوطن الأم بين المناطق الثلاث، ومصر في قلبها؛ فهي امتداد المغرب العربي شرقاً، وامتداد صحراء الشام جنوباً عبر سيناء، وامتداد شبه الجزيرة العربية شرقاً عبر البحر الأحمر. في هذا الوقت يعود الاستثمار العربي من الخارج إلى الداخل، وتزدهر الصناعة العربية والزراعة العربية والخدمات العربية. ويتم ذلك بصرف النظر عن نظام العالم القديم أو الجديد؛ بل يتغير نظام العالم بتغير نظام العرب، عندما يصبح العرب كتلة، ميزان ثقل في العالم، قطباً فيه، وعاملاً مؤثراً في صياغته. والبداية بنظام العرب حتى يتغير نظام العالم، والبداية بنظام العرب في أيدي العرب أنفسهم.

(٣) الرأي العام العربي^٢

تسود فكرة شائعة خاصة في أوقات الأزمات ولحظات الهزيمة أن هناك فرقاً بين الشعوب والحكام، وأنه لو كانت مصائر الشعوب بأيديها لما حدثت الأزمة ولما وقعت الهزيمة؛ فالنظم السياسية وفي قلبها وعلى رأسها حكم الفرد المطلق هي التي تُهزم، أما الشعوب فإنها باقية إلى الأبد. ويتوالى الحكام ويبقى الشعب.

ويقال نفس الشيء في بعض تحليلات العوامل التي تعوق الوحدة العربية. لو تركت الشعوب العربية بمفردها لتوحدت، ولكنها خاضعة للحكام يُغلبون مصالحهم الخاصة على المصالح العامة، ويحرصون على إبقاء الأنظمة السياسية حتى على أُمم مبعثرة متجزئة تنحرف فيها الحروب الأهلية، وتهدها الطائفية.

وقد يكون أحد الأسباب غياب الديمقراطية التي يعبر من خلالها الشعب عما يريد؛ مثل المجالس النيابية المنتخبة انتخاباً حرّاً دون تعيين أو تزييف، والدستور الذي من خلاله يعرف المواطنون حقوقهم وواجباتهم وفي مقدمتها حرية التعبير دون خوف، والصحافة الحرة التي تقوم بدورها في النقد والنصح، والأحزاب المتعددة التي تعبر عن كافة الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية في البلاد، والمنظمات غير الحكومية

^٢ البيان ٢٢/٧/١٩٩٦م.

والجمعيات الأهلية وفي مقدمتها منظمات حقوق الإنسان التي تقوم بالدفاع عن حقوق الأفراد والجماعات المضطهدة، والنقابات المهنية وانتخاباتها الحرة ودفاعها عن استقلالها ضد محاولات السيطرة عليها واحتوائها.

لذلك تميزت اللحظة العربية الراهنة بالدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتوارت قضايا العدالة الاجتماعية والتنمية بل ومناهضة الاستعمار والصهيونية وأصبحت سبعينيات وثمانينيات هذا القرن تنحو نحوًا مخالفًا عن الخمسينيات والستينيات. ويظل السؤال الكبير: إلى أين التسعينيات ونحن على مشارف قرن قادم؟

وأصبح مشهورًا قدرة الحكام على الانفراد بالقرار السياسي الذي قد يُغيّر مجرى التاريخ وحياة الشعوب دون استشارة الرأي العام وأدوات تعبيره، وذلك مثل زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧م، واتفاقية كامب دافيد في ١٩٧٨م، ومعاهدة الصلح بين مصر وإسرائيل في ١٩٧٩م، وغزو العراق الكويت في ١٩٩٠م. تتغير سياسات الأمم واستراتيجيات الشعوب مائةً وثمانين درجة، من النقيض إلى النقيض بمجرد قرار فردي من الحاكم في غياب الرأي العام أو هكذا يبدو. وتقوم أجهزة الإعلام الرسمية بالتبرير والتنظير لما يصدر عن الحكام من قرارات، سلماً أم حرباً، خصخصة أم تخطيطاً مركزياً للدولة؛ فالناس على دين ملوكهم، ولا فرق في ذلك بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية. ومن يخرج عن ذلك فإنه يكون من الملحدن أو العملاء.

هكذا تروج أجهزة الإعلام الغربية لحالة الرأي العام العربي وتحكم عليه بالغياب، وتُفضّل القوى الخارجية التعامل مع الحكام الأفراد أكثر من التعامل مع الشعوب وممثلي الرأي العام. وهي نفس القوى التي تستعمل سوط الديمقراطية وحقوق الإنسان وتلوح به في وجه الحكام إذا ما رفضوا الضغوط أو الاستسلام للسياسات المفروضة عليهم. تؤيد حكم الفرد المطلق لما يؤديه من منافع لها، وتنعى الديمقراطية وغيابها وحقوق الإنسان وانتهاكها.

والحقيقة أن الرأي العام العربي موجود ولو بطريقة غير منظورة؛ فهو موجود أولاً بطريقة مباشرة في صحف المعارضة في بعض الأقطار التي تسمح بالتعددية السياسية في الداخل أو في نشرات جماعات المعارضة في الخارج حتى وإن كانت محدودة الأثر، وهو موجود أيضاً بالقدر المتاح ودون عبور الخطوط الحمراء في الصحف الرسمية للدولة، وهو موجود أيضاً في أحزاب المعارضة في الداخل والخارج بالرغم من ضعفها وانحسار جماهيرها وغياب رؤية بديلة أو استراتيجيات مستقبلية عن السياسات القائمة.

وهو موجود في الاتحادات والنقابات والجمعيات الأهلية التي تصارع من أجل البقاء والاستقلال ضد هيمنة النظم السياسية عليها.

وتمثل الحركتان الإسلامية والقومية أكبر حركتين للمعارضة السياسية والتعبير عن الرأي العام العربي حتى ولو لم يكن لها تنظيمات رسمية وأحزاب سياسية معترف بها؛ فالحاكم الفرد يعمل ألف حساب لهاتين الحركتين القادرتين على تأليب الرأي العام ضده؛ فما زالت الشرعية في الحكم في الثقافة الشعبية للإسلام وللنضال الوطني؛ لذلك كان الحوار الإسلامي القومي وسيلةً لتجميع المعارضة والتعبير عن الرأي العام العربي الذي لا يستطيع الحكام تجاهله لأنه هو المحدّد الفعلي لقدراته على الحكم والتفرد بالقرار.

الرأي العام العربي موجود بطريقة غير منظورة كقوة محرّكة للتاريخ وجماد يصطدم الحكام به، فهناك حدود لقدرة الفرد وسلطته المطلقة. وهو غير مرئي في أجهزة الإعلام وقنوات الرأي العام، ولكنه مؤثر وفعال في سلوك الناس وفي تصوراتهم للعالم. هو الغائب الحاضر، اللامرئي والمرئي، المعلوم والموجود في آنٍ واحد.

هناك الثوابت في السياسة العربية التي لا يمكن أن تتغير مهما بلغت سطوة الحكام؛ فالعرب أمة واحدة بالرغم مما بينهم من حدود قُطرية واختلافات سياسية على الصغير والكبير؛ لذلك استطاع العرب مقاومة الأحلاف العسكرية التي كانت تريد استقطاع هذا القطر أو ذاك وضمه في تجمع خارج المنطقة العربية، تركيا، إيران، باكستان، وإسرائيل هذه الأيام في الشرق أوسطية أو المتوسطية كبدايل عن القومية العربية.

والحركة الوطنية العربية في مواجهة الاستعمار القديم والجديد والصهيونية كسياسة توسعية عنصرية أحد الثوابت في الرأي العام العربي؛ فهناك حدود لقبول التحالف مع القوى الاستعمارية الجديدة المثلّة في الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك حدود للاعتراف بالصهيونية كأيديولوجية والاستسلام لأطماعها والوعود البراقة في التنمية والتقدم والتصنيع. فقد نشأ تاريخ العرب الحديث من المقاومة، وما زال يتحرك بالمقاومة، وكان الخطر الخارجي في حياته أكثر دفعًا له على الحركة من المخاطر الداخلية.

وهناك الطبيعة العربية، والتاريخ العربي، والخيال العربي، والشعر العربي القادر على الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز بين الآن والآخر، وعدم التميع والذوبان في حساب البورصات وأرصدة البنوك. هناك التراث العربي واللغة العربية المستمران عبر التاريخ منذ امرئ القيس حتى أحمد شوقي. وهناك الأمثال العربية التي تكوّن

رصيداً ثابتاً للشخصية العربية. وهناك الطبيعة البشرية التي ترفض العنصرية والتوسع والاحتلال، الفطرة والصبغة التي تجعل العربي صادقاً مع النفس ومع الآخرين، حرّاً مبدعاً باتساع الصحراء.

هذا هو الرأي العام العربي غير المنظور، الخط الأحمر الذي لا يستطيع الحاكم العربي عبوره. وقد كانت معظم الهَبَّات الشعبية الأخيرة والثورات العربية القريبة دفاعاً عن هذه الثوابت في الرؤية العربية، وربما كان الاغتيال السياسي، مثل اغتيال السادات في أكتوبر ١٩٨١م، أحد المؤشرات على تجاوز الحاكم الخط الأحمر في الرأي العام العربي وفي الثوابت العربية، الحد الأدنى للدفاع عن الكرامة العربية والعرض العربي والاجتماع العربي كما بدا في مؤتمر القاهرة الأخير للقمة العربية.

كان العرب قد وصلوا إلى الخط الأحمر الذي يصعب تجاوزه؛ إعطاء كل شيء دون أخذ شيء. الدفع نقداً والبضاعة مؤجلة بلغة التجار. وتم إيقاف الهرولة، هرولة التطبيق، واللاحق بالمكسب قبل أن تفتح الأسواق، ونيل الغنم بصرف النظر عن الغرم. وتراجعت بعض الأقطار عن مكاتب التجارة والسياحة والتمثيل واللواءات الثلاثة الجديدة تصم الآذان.

إن التعبير عن الرأي العام العربي له أشكال متعددة، كما أن الديمقراطية لها صور مختلفة. فبالرغم من أن أجهزة الإعلام في الأقطار العربية في يد الدولة وتحت سيطرة الحزب الحاكم باستثناء نسبي للبنان، إلا أن الرأي العام العربي يعبر عن نفسه خارجها؛ مثل جنازة عبد الناصر عندما حملت الملايين النعش على الأعناق مسيطرة على أجهزة الدولة الرسمية مقارنةً بجنازة خَلَفه التي حضرها الرؤساء الأمريكيون الأربعة السابقون وبعض رجال الغرب. كما خرجت الألوف في المغرب ومصر والأردن ولبنان ضد الغزو الأمريكي للعراق من أجل تدميره ثم حصاره بالرغم من تحرير الكويت.

سيظل الرأي العام العربي موجوداً وإن غاب عن المؤسسات الرسمية وأجهزة الإعلام في الدولة، يهمس به العربي في أذن العربي في المنتديات الخاصة والديوانيات والمهرجانات الفنية والأعمال الأدبية. يقبع في القلوب ولكنه لا يموت. ينفجر بين الحين والآخر، ويصحح المسار السياسي، ويذكر الحكام بالخط الأحمر إذا ما تجاوزوه؛ فهو في نفس الوقت ناقوس الخطر وصمام الأمان. لا يمكن احتواؤه في القنوات الرسمية ولا يمكن القضاء عليه بأجهزة الأمن وسياسات المنع والحظر وتكميم الأفواه.

ومع ذلك، يستطيع الرأي العام العربي أن يفرض نفسه على القنوات الرسمية للاتصال ويصبح المحرك الرئيسي لأجهزة الإعلام على الأمد الطويل لصالح الحكام قبل

الشعوب؛ إذ يحدث أحياناً أن يصبح الحاكم عبئاً ثقيلاً على القوى الخارجية المتحالف معها بعد استنفاد الفرض منه وتحقيق مصالحها من خلاله، فتجعله كبش الفداء وتتخلص منه بثورة شعبية أو انقلاب عسكري أو اغتيال سياسي، تنفيذ محلي وتخطيط أجنبي. كما أن الشعوب تضج أحياناً من الحصار بين الرأي العام العربي غير الرسمي وأجهزة الدولة التي لا تعبر عنها، وتريد تجاوز هذا الفصام الإعلامي بين الداخل والخارج، بين الحقيقة والزيف، بين الواقع وقراءته.

فمن مصلحة الحاكم والشعب التقارب على الأمد الطويل، أن يتوجه الحاكم إلى الداخل بدلاً عن الخارج، وأن يمد يده إلى الشعب بدلاً من أن يمد يديه الائتلتين إلى الخارج فتعودان مكبلتين بقيد التبعية أو خاويتي الوفاض، أن ينفّث على الداخل قدر انفتاحه على الخارج وأن ينفلق على الخارج قدر انغلاقه في الداخل ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾.

حرية الفكر والتعبير لجميع الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية تسمح له بسماع الرأي العام غير المنظور بطريقة مباشرة بدلاً من تقارير الرأي العام الذي تحرّره أجهزة الأمن المخترقة بقوى الداخل والخارج. والوحدة الوطنية التي تعبر عن الحد الأدنى للإجماع الوطني العام مع التعددية السياسية واختلاف الأطر النظرية تجعل الشعب مع الحاكم خاصة في ساعات الشدة وأوقات الأزمات.

إن إمكانيات الشعوب بلا حدود، وقدراتها على الإبداع تتجلى إذا ما استطاع الرأي العام غير المنظور أن يخرج من قاع القلب إلى الساحة، وأن يتحول إلى حركة جماهيرية تساند الحاكم الوطني وتشد أزره في مواجهة الخارج؛ حينئذٍ يتحول الغياب إلى حضور، والعدم إلى وجود، والسر إلى علن. وتتوحد الأمة مع حركة التاريخ يصب فيها وتصب فيه فتجرف كل ثبات يعبر الخط الأحمر ويخرج على ثوابت الرأي العربي العام.

(٤) فلسطين والعرب^٤

إن تحديد وضع العرب في التاريخ إنما يتم بمعرفة علاقة العرب بغيرهم البعيد، العرب والشرق، العرب والغرب، أو بغيرهم القريب، العرب والأترك، العرب وإيران. كما يتم أيضاً عن طريق تحديد علاقة العرب بأنفسهم، بأقطارهم وقوميتهم، بدولهم ووطنهم.

^٤ البيان ١٨/٣/١٩٩٦م.

ويأتي في مقدمة ذلك فلسطين والعرب. وتبدأ المعادلة بفلسطين لأنها قضية العرب الأولى ومحور نضالهم الوطني؛ فقد يتغير العرب بتغير فلسطين، وقد يؤثر الابن في سلوك الأب بعد أن راعاه الأب حتى كبر وشب واستقل. وقد يرث الابن معارك الأب، ويرد له دينه.

لقد شكّل نضال العرب من أجل تحررهم الوطني تاريخهم الحديث قبل الثورات العربية الأخيرة، وكانت معاركهم للتنمية استكمالاً لمعاركهم للاستقلال، خاصة بعد تراكم ثروات النفط واختيار الاشتراكية العربية والتخطيط الاقتصادي. وببزوغ دولة فلسطين يكتمل التحرر العربي، وينتهي آخر جزء محتل من آثار الاستعمار البريطاني في الوطن العربي؛ فتحرير فلسطين هو إكمال حركة التحرر العربي الذي بدأ بثورة ١٩١٩م في مصر، وقارب على الانتهاء بالانتفاضة والمقاومة الشعبية في فلسطين وجنوب لبنان.

وإذا كانت الشعارات الوطنية قد ساهمت في حركة التحرر العربي بصرف النظر عن منطلقاتها النظرية التي تستند إليها، مثل: «الجلء التام أو الموت الزؤام»، «لا مفاوضة إلا بعد الجلء»، «وحدة وادي النيل»، «ارفع رأسك يا أخي فقد مضى عهد الاستعباد»، «الحرية والاشتراكية والوحدة»، «الاتحاد والنظام والعمل»، «المسيرة الخضراء»، «الكتاب الأخضر»، «يد تبني، ويد تحمل السلاح»؛ فإن التحدي الآن هو كيف تُصنع الأوطان؟ لقد ساعدت هذه الشعارات على اليقظة القومية واستثارة الروح الوطنية، وبُعْث الخيال السياسي. وقد تم استنفاد ذلك حتى تحولت إلى عامل سلب أكثر منها عامل إيجاب، فلا أحد يشكك فيها على مستوى الأمانى الوطنية والعواطف السياسية، ولكن التحدي يأتي من الواقع العربي، من التفاوت الشديد بين الفقراء والأغنياء تحت شعار الاشتراكية، ومن غياب الحرية والديمقراطية والتعددية السياسية تحت شعار الحرية، ومن واقع التجزئة القطرية والعرقية والطائفية تحت شعار الوحدة، ومن واقع التبعية والديون الأجنبية تحت شعار التنمية المستقلة.

لقد كان الهدف من الحروب التي خاضها العرب من أجل تحرير فلسطين منذ ١٩٤٨م حتى الانتفاضة والمقاومة الشعبية تحرير التراب الوطني ضد العدوان الإسرائيلي والتوسع الصهيوني. كانت إسرائيل هي البادئة بالعدوان في ١٩٤٨م ثم في ١٩٥٦م ثم في ١٩٦٧م. وبدأ العرب في ١٩٧٣م الحرب لإزالة آثار العدوان على مصر وسوريا، ولأول مرة يأخذ العرب المبادرة، ثم تأخذ فلسطين المبادرة الثانية بالانتفاضة والمقاومة

الشعبية منذ ثورة عز الدين القسام في الانتفاضة الفلسطينية الكبرى في ١٩٣٦م. وبدأ العرب بالتدريج إزالة آثار العدوان في ١٩٦٧م ثم التوجه إلى القضية الكبرى، احتلال فلسطين. وقد بدأ العرب تدريجياً إزالة آثار العدوان، نموذج مصر وسوريا منذ حرب التحرير في أكتوبر ١٩٧٣م واتفاقيات الفصل بين القوات حتى اتفاقيات طابا لاسترداد كامل سيناء، والمفاوضات السرية في الطريق لاسترداد كامل الجولان، تتبعها المفاوضات اللبنانية لاسترداد كامل الجنوب.

لقد تعلّم العرب أن التحرير لا يتم فوراً وبالوسائل العسكرية وحدها، بل يمكن أن يكون تدريجياً، وأن يستأنف السلام ما بدأت الحرب. هكذا نشأت دولة إسرائيل منذ مؤتمر بازل في ١٨٩٧م والدولة ما زالت فكرة، حتى الهجرات الأولى وإنشاء المزارع الجماعية في العقد الأول من هذا القرن، ثم وعد بلفور في ١٩١٧م، ثم الهجرات الثانية التي فجرت الثورة الفلسطينية الكبرى في ١٩٣٦م، ثم الاحتلال في ١٩٤٨م لثلاثة أرباع فلسطين، ثم عدوان ١٩٥٦م وعدوان ١٩٦٧م واحتلال فلسطين كلها، ثم الهجرات الثالثة بعد اتفاقيات كامب ديفيد، من الاتحاد السوفيتي من أجل إنشاء إسرائيل الكبرى.

وقد فرضت الانتفاضة الفلسطينية دولة فلسطين حتى أصبحت على مرمى حجر، وتم الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني، ثم عُقدت اتفاقات أوسلو والقاهرة، وتم إنشاء أول سلطة فلسطينية في غزة وأريحا ثم في باقي مدن الضفة الغربية حتى مع وجود المستوطنات ودون المعابر، وحتى مع إعادة انتشار القوات الإسرائيلية خارج المدن. إن الواقع يخلق مساره، وبداية الحركة شرط استمرارها، وكما بدأت إسرائيل بالمستوطنات الأولى تبدأ فلسطين بغزة وأريحا ومدن الضفة حتى تنشأ دولة فلسطين على مجمل التراب الوطني.

لا أحد يرفض المزيد، أرضاً أكثر ووقتاً أقل، ولكن التحدي كيفية الحصول عليه. وقد لا يرضى كل فلسطيني عن قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، تصوراً وممارسة. وإذا شئت قيادة فلسطينية أخرى أن تُنتخب من الشعب الفلسطيني وأن تتحدث باسمه وأن تفاوض لنيل حقوقه وتأخذ أكثر فلتفعل. لقد أثبتت المقاومة الفلسطينية بكل فصائلها وجودها أمام الشعب الفلسطيني وأمام العدو الصهيوني وقوات الاحتلال، والتحدي الآن أمامها إثبات وجودها كقوة سياسية لتفاوض باسم شعب فلسطين أمام الجماهير الفلسطينية في الداخل وأمام العدو الصهيوني في الخارج وأمام القوى الدولية التي تفرض نظاماً دولياً ذا قطب واحد.

لقد أنهت حرب أكتوبر ١٩٧٣م أسطورة العدو الذي لا يُقهر بالرغم من استحكاماته ودفاعاته وتفوقه في العدة والعتاد، كما أنهت الانتفاضة أسطورة نهاية شعب فلسطين، وأثبتت أن الجندي المدجج بالسلاح لا يستطيع الصمود أمام الطفل والمرأة والشيخ وبيده حجارة وعلى لسانه الحجة والدليل دفاعاً عن إرادة شعب، كما أثبتت حماس والجهاد أن الموت يمكن أن يأتي لإسرائيل في عقر دارها ﴿يُذَرِّكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ (٤: ٧٨)؛ فالرغبة في الاستشهاد أقوى من التمسك بالاحتلال.

ومع ذلك فلا تناقض بين العمل السياسي الذي تقوده منظمة التحرير الفلسطينية من خلال السلطة الوطنية الفلسطينية وبين المقاومة الفلسطينية بقيادة حماس والجهاد الأول: الدرع الذي يحمي شعب فلسطين من الاحتلال، والثانية: الرمح الذي يواجهه العدو. والمحارب في حاجة إلى الاثنين معاً؛ الدرع لمقاومة العدوان والرمح لردع العدوان، والضغط المستمر على العدو من حماس والجهاد يقوّي ظهر السلطة الوطنية على مائدة المفاوضات، المهم عدم تجاوز الخط الأحمر وإراقة دم الفلسطيني بيد الفلسطيني.

إن التحدي الأكبر في مرحلة صنع الوطن، دولة فلسطين القادمة، هو التنمية الاقتصادية لشعب فلسطين؛ فليس من المعقول أن يعيش الشعب المحتل، وأن يعتمد في رزقه وقوت يومه على قوة الاحتلال، وأن يخنق غلق الضفة والقطاع شعب فلسطين، وأن يكون مصدر الرزق الأول له هو عدو الأمس، وأن يذهب العمل الفلسطيني لبناء الاقتصاد الإسرائيلي، وما الفائدة من التحرر السياسي مع التبعية الاقتصادية؟ وهل سيصبح مصير الدولة الفلسطينية هو مصير بعض الدول العربية؟ إن الحصار مهانة، والاستقلال السياسي لا قيمة له دون الاستقلال الاقتصادي.

وهنا يبرز دور العرب في الاستثمارات داخل فلسطين، وتحويل العمالة الفلسطينية إلى داخل فلسطين، بدلاً من مزاحمتها بالعمالة الأجنبية والعربية داخل إسرائيل. تلك قضية العرب في مرحلة بناء الوطن، دولة فلسطين. والمهارات الفلسطينية في الداخل والخارج يشهد لها الجميع؛ ففي شعب فلسطين أكبر نسبة تعليم في الوطن العربي، ومراكزهم القيادية في الخارج في مرحلة الشتات يمكن أن تتحول إلى الداخل في مرحلة بناء الوطن.

ثم ينعكس بناء الوطن الفلسطيني على الوطن العربي؛ فقد أعطت الانتخابات الفلسطينية الأخيرة للسلطة الوطنية ولجسرها التشريعي نموذجاً للتعددية السياسية، وحرية القول والتعبير، والمساواة في أجهزة الإعلام، وانتهاء أسطورة ٩٩,٩٪ التي أصبحت

عار الأنظمة العربية، فما زالت الأنظمة العربية تخضع للحزب الحاكم، وهو الحزب الواحد، ومعارضتها مهمشة أو مستأنسة أو في السجون.

كما ينعكس بناء فلسطين على وحدة العرب، والتقليل من خلافاتهم؛ فهي القضية التي يجتمع عليها العرب بصرف النظر عن نوعية النظم السياسية؛ فعلى أرض فلسطين التقى الإسلامي والقومي والماركسي والليبرالي في عصر الشهداء. كذلك يلتقون عليها معاً في عصر بناء الوطن. وفي وحدة العمل يتم التحاور بين الأطر النظرية المختلفة.

وإذا كانت فلسطين قد أعطت النموذج للحوار الفلسطيني الإسرائيلي فقد ينعكس ذلك على الحوار العربي العربي. وإذا كان العرب قد بدؤوا أيضاً الحوار العربي الإسرائيلي في مصر والأردن وسوريا، فإنهم قد يبدؤون الحوار العربي العربي في مصر والعراق والكويت والسعودية واليمن وسوريا؛ لصياغة وطن عربي جديد قادر على التفاوض باسم الكرامة العربية لرفع الحصار عن العراق وليبيا وعدم اشتراكه في فرض الحصار على أي قطر عربي مثل السودان أو على دولة جوار مثل إيران.

فإذا كان العرب قد وقفوا مع فلسطين في الماضي، فإن فلسطين قادرة على أن تقف مع العرب في الحاضر والمستقبل.

(٥) ويل للعرب، من شر قد اقترب!°

هو حديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام يذكره البخاري في صحيحه في الجزء التاسع في كتاب الفتن مع أحاديث آخر الزمان، وهي الأحاديث التي تنبئ بمصير الأمة في التاريخ وما يطرأ عليها من غوائل الزمن، وتؤيدها أحاديث أخرى تدور حول انهيار التاريخ مثل: «خير القرون قرني ثم الذي يلونهم»، وتحول الخلافة إلى ملك عضود، والحديث الشهير: «جاء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء».

ولا تشير هذه الأحاديث إلى فترات زمنية بعينها أو إلى عصور محددة، بل إلى حال الأمة من أجل الوقوف أمام انهيارها والعمل على صعودها من جديد. هي مجرد إنذار وتنبيه على المخاطر المحدقة من أجل البحث عن الأسباب وتلمس سبل الخلاص. تُعبّر عن مسار التاريخ الذي حاول الفلاسفة إيجاد قانون له، قانون النهضة والسقوط على

° البيان ٢١/١٠/١٩٩٦م.

دورات متعاقبة كما حاول ابن خلدون عندنا، وكما حاول فلاسفة التاريخ في الغرب؛ هردر، وفيكو، وكانط، ولسنج، وهيجل، وكوندريسيه، وروسو، وفولتير، ومونتسكيو، وأخيرًا اشينجلر وتوينبي وجارودي، وهو ما يتفق مع القرآن الكريم أيضًا ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاؤُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (٣: ١٤٠).

والحديث من جوامع الكلم بقدرته البلاغية وما فيه من رنين مثل الناقوس، وهو يتحدث عن العرب خصوصًا وليس عن المسلمين أو الأمة بوجه عام. والشر اقترب، ولم يصبح خطرًا داهمًا بعد من أجل الاستعداد له، والحديث ينبّه على الخطر، ويترك البحث عن كيفية المواجهة لاجتهاد العرب والتفكير فيها من أجل عودتهم من جديد إلى مسار التاريخ بعد أن أصبحوا خارجه.

فما هو الشر الذي اقترب بالنسبة لعصرنا؟ لم يعد العرب سادة العالم كما كانوا من قبل، يرسلون الرسائل لهرقل عظيم الروم، ولكسرى عظيم الفرس، يدعونهما للتوحيد والمساواة بين البشر، وعدم اتخاذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله، وتحرير الناس من الخوف والظلم والاستكانة، واستعلاء البعض على رقابهم. لم يحملوا لا إله إلا الله، هذا الإعلان عن تحرر البشر لأنهم افتقدوه، لم يشعروا أن رسالتهم في الاتجاه غربًا والاتجاه شرقًا كما فعل العرب القدماء، غربًا إلى أفريقيا وأوروبا وشرقًا إلى آسيا حتى يصبح العرب قلب العالم بجناحيه في الغرب والشرق. لم يعد العرب فاتحين للأمم، موحدين بين الشعوب والأقوام. عز الطموح، وفترت الهمم، واثقل العرب إلى الأرض، وأخلدوا لها.

ورضي العرب بأن يكونوا من الجنوب بلغة العصر، ينتظرون العون، ويمدون يد المساعدة من الشمال. يفرحون بتخفيف الديون أو بتأييد القوى الكبرى كما يفعل الضعفاء. لم يعد العرب يسيطرون على العالم. لا يستثمرون ثرواتهم، ولا يؤسسون علومًا، ولا يتخذون أسباب القوة والمناعة. أصبحوا مستهلكين لعلوم الغير، وناقلين لما يبدعه الآخرون.

وعز الطعام والسلاح، واستورد العرب ٧٠٪ من غذائهم من الخارج، والصحراء شاسعة تحتوي على الثروات الطبيعية، والأراضي الزراعية في العراق والسودان ممتدة تستطيع إطعام العالم العربي كله بل ويصبح مصدرًا للغذاء. تغذّى العرب على قمح أمريكا وكندا وأستراليا، واستوردوا السلاح للدفاع عن الأوطان ولم يصنعوه، ولديهم المال والخبرة والأسواق. والعلم متاح للجميع.

لم يعد للعرب حلمٌ يعملون من أجله، وانحسر الشُّعر في جوف العربي، وضاع الخيال لحساب العقل والآلة الحاسبة، بل إن الأعلام العربية المعاصرة قد أجهضت ولم تعد هناك أعلام بديلة.

تم إجهاض الحلم الليبرالي باسم الثورات العربية المعاصرة؛ فالليبرالية رأسمالية وحكم الأقلية وإقطاع الباشوات والتحالف مع الغرب وفساد الأحزاب ولعبة السلطة والمال.

والحلم القومي زعامة لمصر أو للشام أو للعراق، والتخفي وراء الوحدة من أجل إملاء القطرية، وخطابة وشعارات بلا مضمون، ونيل من الحريات وحقوق الإنسان. ولم تستطع الصمود أمام الأعلام المناهضة، حلم الاستعمار والصهيونية، فاحتلت نصف فلسطين في ١٩٤٨م أثناء الحكم الليبرالي، واحتل النصف الآخر في ١٩٦٧م أثناء المد القومي.

والحلم الماركسي في اليمن انتهى بصراع الرفاق في الجنوب بين قبيلتين ماركسيتين بالرغم من الدولية الماركسية، ولم يستطع الصمود أمام المد القومي بإعلان وحدة الشمال والجنوب. والحلم الماركسي في الشام والعراق في تحالف مع القومية العربية انضوى تحت نظام الحكم، وأصبح مبرراً للأمر الواقع أكثر من تطويره وتغييره، وظل الحلم الماركسي في مصر والمغرب العربي تحت الأرض في حركات سرية تبني طوباويات، وتتسم بفكر الأقليات المضطهدة التي تريد في وقت قريب أو بعيد السيطرة على العالم.

والحلم الإسلامي الذي بدأ حاملاً لواء التحرر الوطني إبّان حركة الإصلاح الديني انتهى إلى الانحسار، وتحول أيضاً إلى حلم تحت الأرض في الحركات السرية والجماعات الإسلامية اللاشرعية والمهمّشة خارج إطار العمل الوطني العلني. وتحول إلى تكفير المجتمع ورفضه، ينتظر الخروج عليه والانتقام منه. فإذا تمّ له ذلك بانقلاب مارس سياسة الاستبعاد والإقصاء، وحكم بمفرده كما هو الحال في السودان وإيران، أو تقاتل الفرقاء باسمه كما هو الحال في أفغانستان.

ولم تعد الأعلام قادرةً على حشد الناس بعد أن جرّبت نشأتها وذروتها ورأت حطامها، فارتكنت إلى الأرض وعادت إلى عالم اليقظة تهب من أجل الخبز ضد البطالة كما حدث في مصر والجزائر والمغرب والأردن، وربما من أجل الكرامة أثناء حرب الخليج الثانية في مصر والمغرب والأردن، وأصبح لكل عربي حلمه الصغير في تحسين أحوال معيشته، سوقه ومتجره. ولم يكوّن مجموع هذه الأعلام الصغيرة حلماً كبيراً قادراً على عبور حدود الأفراد والأقوام.

وبدأت الأعلام البديلة في المنطقة تملأ الفراغ الناتج عن غياب الحلم العربي، وعاد حلم الاستعمار في الهيمنة على المنطقة وجعلها محيطاً له وهو مركزها. وحاصرت أمريكا العراق وليبيا، وتهدد السودان وإيران، وتلوح بقطع المعونات وبمنع لقمة الخبز. أصبحت الولايات المتحدة هي المدافع عن الحق العربي في فلسطين، والحامي لجنوب لبنان، والواعد بالانسحاب من الجولان؛ فقد أوقفت مذابح المسلمين على أيدي الصرب في البوسنة والهرسك، وتُصالح بين الحزبين الكرديين المتصارعين كالقط الذي يحكم بين الفأرين المتنازعين على قطعة جبن، فيقسمها قسمين غير متساويين، ويظل يقضم الكبرى فتصغر، ثم يقضم الصغرى فتصغر أكثر حتى يأتي عليها كلها، حتى أصبحت لها الكلمة العليا من المحيط إلى الخليج، في غياب قوة أخرى وبعد نهاية عصر الاستقطاب.

وبدأ الحلم الصهيوني الذي لم ينحسر بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ م ولا بعد الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية وإقامة السلطة الوطنية الفلسطينية؛ بل زاد رسوخاً وإعلاناً عن نفسه بوضوح. إسرائيل الكبرى سياسياً على الأرض والأنظمة، واقتصادياً على ثروات العرب وأسواقهم. وبالرغم من مقاومة التطبيع شعبياً ثم رسمياً بدأت تتكوّن طبقة من أصحاب رعوس الأموال، يُمهّدون لسوق المستقبل أو من العمالة العربية توسيعاً لها في الرزق، ومن المثقفين العرب الذين سئموا النضال لأنهم لم يبدؤوه.

وإن من مظاهر الشر الذي اقترب: التخلي عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخوف على المصلحة الشخصية، والتضحية بالمصالح العامة، وأصبح الفكر تبريراً في غالبيته وليس إرشاداً وتوجيهاً؛ فانتشر الفكر الرسمي وزاد، وعزّ فكر المعارضة، وهرب خارج الأوطان.

كما ازدادت الهوة بين الأغنياء والفقراء وكأننا نعيش في أمم مختلفة؛ ففي مصر وحدها تعادل الأموال الوطنية خارج مصر ثلاثة أضعاف ديون مصر، وما زال مسلسل تهريب الأموال إلى الخارج مستمرّاً، تتعقّب الشرطة الدولية أكثر ممّا يتعامل معه المستثمرون في الداخل؛ بل لقد سيطر الاقتصاد على السياسة، والثروة على الحكم في نفس الوقت الذي تضعف فيه أحزاب المعارضة للدفاع عن الفقراء الذين لم يبقَ لهم إلا الهَبّات الشعبية الوقتية بين الحين والآخر.

وضاعت الهوية أو كادت بعد أن زادت درجة التغريب والانحياز للآخر؛ ممّا دفع بالحركة السلفية إلى التمسك بها حتى ولو كانت المظاهر والحدود لإعلان الرفض للتغريب والتميع والاندماج في ثقافة الآخر ونمط حياته.

هذا هو الشر الذي اقترب، فلماذا الويل للعرب؟

ربما الويل للعرب لأنهم لم يستعدوا لمواجهة هذا الشر الذي اقترب، لم يتحركوا بما فيه الكفاية، ولم يستعدوا حتى تكون الاستجابة على قدر التحدي. استسلم العرب إلى الأمر الواقع، وارتكنوا إلى الدنيا، وعزت فيهم صرخة ابن الخطاب: «لماذا نقبل الدنية في ديننا؟» ودبَّت روح اليأس، وعم الفتور، وسادت اللامبالاة. ولا شيء بمستحيل على الله. وقد نقد القرآن الكريم الخوالب والقاعدين والذين اثاقلوا إلى الأرض ورضوا بالحياة الدنيا وآثروها على الآخرة.

ربما أثر العرب الهجرة إلى خارج الأوطان، وربطوا حياتهم بالخارج إلى أكثر من الداخل في الثروة والرزق والمستقبل، لا فرق في ذلك بين سلطة ومعارضة، مع أنه «لا هجرة بعد الفتح». وقد فتح الله على العرب البلاد من المحيط إلى الخليج، من أفريقيا إلى آسيا. أصبحت الأولوية للخارج على الداخل، في العلم والقوة والقصد والوجدان. وقد رفعنا في الستينيات شعار: «يد تبني ويد تحمل السلاح»، وتحولنا الآن إلى شعار: «يد تطلب الهجرة، ويد تطلب الرزق».

وتجزأ العرب، وضاعت وحدتهم الكبرى التي تُحيل ضعفهم قوة، وليست فقط تلك التي تُقلل المخاطر، وتمنع الاقتتال بين الإخوة الأعداء. وقد كانت غاية الإسلام الأولى توحيد العرب، وتطهير الجزيرة العربية من الشرك حتى يمكن للعرب الانطلاق خارجها شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، حتى تعرّبت آسيا وأفريقيا عبر الإسلام، وانتشر التوحيد باللغات القومية وإن لم يتم تعريب الأقوام. وتوحدّ عليهم العالم؛ الاستعمار والصهيونية وهم في مرحلة التجزئة والتفتت والحروب الداخلية بين الأقطار والطوائف والنحل والأعراق.

ووجد العرب حلفاءهم في الخارج، وناصروا الخارج على الداخل؛ الخارج صديق، والداخل عدو. وعزّت المصالحة الوطنية، وندر الحوار الوطني، وغابت الجبهات الوطنية المتحدة، ونسي العرب ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (٤٨: ٢٩). وكيف ينحاز القلب إلى أحد جناحيه؟ وكيف يتحول المركز إلى طرف من الأطراف؟ ولم يعد العرب يشعرون بالتمايز عن غيرهم بالرغم من قدرتهم على الجذب، جذب الآخر إليهم عبر السنين.

وربما نسي العرب تجارب الماضي، وانحسر وعيهم التاريخي، فتأزم وعيهم السياسي؛ فقد حمل العرب لواء الرسالة أول مرة: «مرحى للعرب، من خير قد اقترب». لا يتعلم العرب من تاريخهم؛ فما زالوا في التاريخ، وما زالوا حَمَلَة الرسالة. صدوا الغزوات من الغرب والشرق ثم من الغرب من جديد في العصر الحديث. فهل ما زال يصدق عليهم حديث الرسول: «ويل للعرب، من شر قد اقترب؟» وإلى متى؟

(٦) التحدي والاستجابة^٦

يتحرك التاريخ بمقدار ما يكون أمام المجتمعات من تحدٍّ وما تحدث أمامه من استجابة. هكذا تصور توينبي حركة التاريخ، قيام المجتمعات وسقوطها، وبداية الدورة الحضارية ونهايتها، وبلغة أبسط؛ الحضارة هي مجموعة الإجابات لعدد من الأسئلة يطرحها الواقع في زمان ومكان معينين؛ فالتحدي والاستجابة مصطلحان في فلسفة التاريخ للسؤال والإجابة في الفلسفة العامة.

وكلما عظم التحدي عظمت الاستجابة، وكلما ضعف التحدي ضعفت الاستجابة، وهو قانون طردي يُفسّر قيام الحضارات. أما إذا قوي التحدي وضعفت الاستجابة أو ضعف التحدي وقويت الاستجابة في علاقة عكسية، يكون ذلك نذيرًا بنهاية الحضارات وسقوطها.

وغالبًا ما يكون التحدي خارجيًا؛ فالتحدي الخارجي يلم الشمل، ويُطلق الطاقات، ويُجند المجتمع، ويُوحد القوى. أما التحدي الداخلي فإنه قد يُفرّق المجتمع، ويُشتّت القوى، ويُبرز التناقضات، ويُظهر الاختلافات، ويُبعثر الجهود إن كانت الاستجابة مجرد رد فعل وقني بعيدًا عن المصلحة العامة والهدف المشترك.

وينطبق ذلك على تاريخ العرب الحديث. كان الاستعمار تحديًا قويًا فكانت الاستجابة قوية. قضى الاستعمار على وحدة الأمة بعد أن سقطت دولة الخلافة بعد هزيمتها في الحرب الأولى، ومزّقها قطعًا، واستولت كل قوة استعمارية، خاصة إنجلترا وفرنسا، على جزء فيها، فنشأت حركات التحرر الوطني منذ احتلال الجزائر في ١٨٣٠م حتى احتلال مصر في ١٨٨٢م ثم باقي دول المغرب العربي؛ تونس والمغرب، واحتلال إيطاليا ليبيا، واحتلال فرنسا لسوريا ولبنان، واحتلال بريطانيا لليمن والخليج والعراق. ونشأت الدول العربية المستقلة فخورًا بنضالها الذي تحوّل إلى حركات شعبية وأحزاب وطنية. وكان لكل قطر إبداعه، الملكية الوطنية في المغرب، المقاومة الشعبية المسلحة في الجزائر، الانقلاب العسكري في ليبيا ومصر والعراق، الكفاح المسلح في اليمن، المفاوضات في تونس والخليج، ضرب دمشق في سوريا. ورُفعت عدة شعارات تجسّد هذه المرحلة من الاستجابات مثل: «الجلء التام أو الموت الزؤام»، «لا مفاوضة إلا بعد الجلء»،

^٦ البيان ١٦/٩/١٩٩٦م.

«تحيا وحدة وادي النيل»، «بالروح، بالدم، نفديك يا جمال»، «عاش كفاح الشعب المصري»، «عاش كفاح الشعب العربي» ... إلخ.

وتأخرت قضية فلسطين؛ فالاستعمار الاستيطاني أصعب مِرَاسًا وأقوى جذورًا من الاستعمار التقليدي، يقوم على دعاوى الاختيار وأرض الميعاد والمدينة المقدسة والميثاق، في وقت كان العرب فيه يحاربون على جبهتين؛ جبهة الاستعمار الخارجي، وجبهة اليقظة والنهضة والتحديث الداخلي. وبالرغم من الاستجابة القوية لهذا التحدي القوي منذ الهجرات اليهودية الأولى إلى فلسطين في أوائل هذا القرن والتي بلغت الذروة في ثورة عز الدين القسام في ١٩٣٦م، فإن هزيمة ١٩٤٨م بعد تدخّل الجيوش العربية وقعت وقع الصاعقة، وكانت أحد أسباب الثورات العربية بعد ذلك في الخمسينيات؛ فالاستجابات متوالية ما دام التحدي قائمًا. ثم بلغت ذروتها الثانية بانطلاق المقاومة الفلسطينية في ١٩٦٥م، ومعركة الكرامة في ١٩٦٧م، والمقاومة في جنوب لبنان في أرض فتح. ثم بلغت ذروتها الثالثة في الانتفاضة منذ ١٩٨٩م، واستمرار المقاومة الإسلامية حماس في قبول التحدي حتى تحرير كامل التراب الوطني.

وأيقظت مأساة فلسطين العرب كقضية مشتركة، الجميع مسئول عنها مع شعب فلسطين. وساهمت في وحدتهم وتعميق نضالهم حتى أصبحت قضية العرب الأولى، قدس الأقداس الذي لا يمكن لأحد المساس به أو التفريط فيه. وتوسّع الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، وابتلع كل فلسطين وسيناء والجولان وجنوب لبنان تحقيقًا لحلمه الكبير «من النيل إلى الفرات»، تجاوزًا لأرض الميعاد بعشرات المرات.

والآن يعظم التحدي الخارجي أكثر فأكثر بعد صعود اليمين الإسرائيلي للحكم، بالرغم من أن الخلاف بين اليمين واليسار اختلاف في الأسلوب والمنهج وليس في المضمون والغاية. وتبدو اللات الثلاثية صياغةً جديدة لعِظَم التحدي: «لا للانسحاب من الجولان»، «لا لتجميد المستوطنات»، و«لا للانسحاب من القدس». ويزداد التحدي يومًا وراء يوم؛ قرار المحكمة الإسرائيلية لليهود بالصلاة في المسجد الأقصى وتقسيمه على الأمد القريب وربما هدمه على الأمد البعيد بعد تقسيم الحرم الإبراهيمي، قرار توسيع المستوطنات، ونزع أراضي القرى الفلسطينية لشق طرق جديدة تربط المستوطنات، التهديد بغلق بيت الشرق، حصار مناطق الحكم الذاتي وحق العودة إليها، الأمن قبل السلام، مقاومة الإرهاب، التأييد الأمريكي لليمين الإسرائيلي، السلاح النووي، رفض التوقيع على معاهدة منع انتشار الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل ... إلخ.

فماذا تكون الاستجابة الممكنة التي تعادل عِظَم هذه التحديات؟ لا يقوى على الصمود أمام اليمين الإسرائيلي إلا حركة المقاومة الإسلامية والقومية التي تُكَبِّدُه الخسائر اليومية في جنوب لبنان، واضطَّرَّته أخيراً كي يقترح «لبنان أولاً» حفاظاً على أرواح جنوده، وحصاراً لسوريا، وتأجيل قضية الجولان إلى الأبد ما دامت الضغوط على شمال إسرائيل من جنوب لبنان قد خَفَّتْ أو انتهت؛ فلا يفل الحديد إلا الحديد.

والاستجابة لتحدي توسيع المستوطنات هو تحويل حياتهم إلى جحيم في فلسطين بالتصفية اليومية حتى تتحوَّل إلى جزر منعزلة لا يمكن الدفاع عنها إلا بانتشار جيش الدفاع الإسرائيلي كله من جديد حمايةً للمستوطنين؛ مائة ألف يحرسهم نصف مليون، خمسة جنود لكل مستوطن. وفي نفس الوقت يتحرَّك عرب فلسطين قبل ١٩٤٨م للمطالبة بالمساواة في الحقوق السياسية ما داموا يعيشون كمواطنين لهم نفس الحقوق التي يكفلها الدستور. وعلى أقصى تقدير يكون لعرب فلسطين قبل ١٩٤٨م نفس الحقوق التي للمستوطنين اليهود في الأراضي المحتلة، وأن يكون لهؤلاء نفس الوضع الدستوري الذي لعرب فلسطين قبل ١٩٤٨م، مواطنون متساوون في الحقوق مع شعب فلسطين إن أرادوا البقاء، وليس مستوطنات عسكرية مدججة بالسلاح تستهلك من المياه عشرات أضعاف ما تستهلكه قرى فلسطين، دولاً داخل الدولة.

أما الاستجابة لتحدي القدس وغلق بيت الشرق وكافة مكاتب منظمة التحرير والسلطة الوطنية الفلسطينية وتهويد القدس وحصارها بالمستوطنات من أجل إعادة بناء الهيكل على قبة الصخرة، فإنها في قلوب ملايين المسلمين العرب والأفارقة والآسيويين والأوروبيين والأمريكيين المسلمين من أصل أفريقي، القادرة على حرق كل شيء دفاعاً عن بيت المقدس أولى القبلتين وثاني الحرمين. وتتضامن معهم المؤسسات الدينية الإسلامية؛ الأزهر والزيتونة والقرويين وأم درمان والنجف وبيروت ودمشق وبخارى وسمرقند وطشقند وجاكرتا وكوالالمبور، كما تتضامن معهم الكنيسة الشرقية في موسكو وأثينا والحبشة؛ فالمدينة المقدسة مهد الديانات الثلاث. وإذا رفع اليمين الإسرائيلي سلاح الدين والعقائد فإنه يكون على حق يدافع عن تاريخه وتراثه، وإذا رفع العرب المسلمون نفس السلاح فإنهم يكونون متعصبين إرهابيين يُعلنون الجهاد والقتال بالسيف، ويطالبون الناس بالإسلام أو الجزية أو القتال، حربٌ دينية مقدسة من مُخَلِّفات الماضي البعيد.

وإذا بلغ التحدي مداه في وصف المقاومة الوطنية المشروعة في جنوب لبنان وفي الأراضي المحتلة بالإرهاب، وعُقدت لذلك المؤتمرات الدولية لمقاومة الإرهاب وجعل الضحية

هي الجاني، والخلط بين المقاومة المشروعة في الأراضي المحتلة وإرهاب اليمين الإسرائيلي، واغتيال رابين، وإرهاب اليمين الأمريكي في تفجير الطائرات، وإلقاء القنابل في أطلانطا، وتفجير المبنى الفيدرالي في أوكلاهوما ومن قبلها اغتيال مارتن لوثر كنج وجون كيندي وزعماء الفهود السوداء، فإن الاستجابة لذلك تكون بمزيد من المقاومة في الأراضي المحتلة وتكلفة اليمين الإسرائيلي مزيداً من الأرواح.

وإذا بلغ التحدي مداه في جعل سوريا مظلة للإرهاب وإيران مصدره، وحماس مُنفَّذه، فإن الاستجابة لذلك تكون بمزيد من الصمود لسوريا وبحوار مع دول الجوار في إيران وبتنسيق مع حماس من السلطة الوطنية الفلسطينية جمعاً بين الرمح والدرع؛ الرمح للطعن والدرع لتلقي الطعان، بين الهجوم والدفاع.

وإذا كان الهدف إحراج مصر، زعيمة العرب بالاعتداء على جنوب لبنان ومذبحة قانا، وتهديد سوريا من الشمال بحلف مع تركيا، وبإثارة قضايا الصواريخ المصرية والمعونات الأمريكية، وبفتح الحدود مع ليبيا، وبرفض حصار السودان، وبإثارة قضية الأسلحة النووية الإسرائيلية، وبالسلم البارد ورفض التطبيع، فإن الرد على ذلك بمزيد من الدفاع عن مركزية مصر واستقلالها الوطني، وقيادتها للعالم العربي، وبدورها الحضاري، وبعمقها التاريخي، وبأهميتها الجغرافية، وبأنه لا بديل عنها كنقطة ارتكاز في المنطقة، ومحور جذب لها. وهو ما تُحاول إسرائيل القيام به ملوَّحة بالأموال والمساعدات والتجارة والأمن والرخاء.

وإذا لوَّحت إسرائيل متحديّة صورة العالم العربي بصورة أخرى أكثر تقدماً وحضارة؛ حقوق الإنسان، والتقدم التكنولوجي، والتفوق العسكري النووي والتقليدي، فإن الاستجابة تكون بالمزاوجة بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب. حقوق الإنسان منتهكة عند العرب وفي إسرائيل، عند مسجونينا السياسيين وعند السجناء الفلسطينيين في سجون إسرائيل سواءً بسواء ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ (٣: ١٤٠). إنما نزيد عليها حقوق الشعوب وحقوق الجماعات ضد صنوف العنصرية والعدوان. والتقدم التكنولوجي غربي المنشأ في إسرائيل، ويمكن السيطرة عليه واستيعابه. والمهاجرون العرب في الخارج على أرفع مستوى من التقدم العلمي، وليس ببعيد أن يتم التفوق العلمي مع المحافظة على الشخصية الوطنية كما فعلت دول آسيا. أما التفوق العسكري والنووي فإن السلاح وحده دون الرجال ودون القضية يكون مجرد أكوام من الحديد، وحرب أكتوبر ١٩٧٣م شاهد على ذلك.

واستشهاد الرجال قادر على التفوق على الحصون ﴿وَلَوْ أَنََّّهُمْ مَانَعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنْ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (٥٩: ٢). ﴿لَا يَقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٥٩: ١٤).

وإذا كان التحدي بمتوسط الدخل الفردي في إسرائيل الذي يفوق متوسط الدخل الفردي في مصر بأربعين مرة، فإن ذلك ناتج عن سوء توزيع الدخل القومي عند العرب؛ فلدينا من يفوق في متوسط الدخل الفردي في إسرائيل عشرات المرات بثروات وطنية وليس بمساعدات أجنبية كالكويت مثلاً. كما يمكن أن تكون الرفاهية عامل سلب وأن يكون الفقر عامل إيجاب، فقد استطاع العرب قديماً بسلامة العقيدة والمثل الإنسانية الجديدة فتح إمبراطوريتي الفرس والروم بما فيهما من حضارة ورفاهية، غرساً لرمح الفارس في البساط الأعجمي، رافضاً السجود لبشر أو الدخول لقصر سيراً على الأقدام إلا فوق فرسه.

وإذا كان التحدي هو القلة التي تغلب الكثرة، خمسة ملايين في مقابل ما يزيد على مائتي مليون عربي، وأربعة عشر مليوناً في الداخل والخارج في مقابل ما يزيد على البليون مسلم فإنها حجة مزدوجة؛ فالكيف عندنا أيضاً في الرغبة في الشهادة والقنابل البشرية. وقد وقع الإسرائيلي أسيراً في حرب أكتوبر وهو قابع داخل الحصون. وقد استطاع أطفال الحجارة والنساء والشيوخ الوقوف أمام الجندي المدجج بالسلاح عاجزاً عن المقاومة، يتآكل داخلياً، وينهار معنوياً أمام إرادة الشعوب.

إنما التحدي الحقيقي ليس هو التحدي الخارجي حتى تعظم الاستجابة، إنما هو التحدي الداخلي الذي ما زال أمام العرب قبوله والاستجابة له بنفس القدر؛ تحدي أحادية الطرف والفردية في الحكم واتخاذ القرار والاستجابة له بالتعددية السياسية وحق الاختلاف، وتحدي التسلط والقهر والاستجابة له بالديمقراطية، وتحدي الخرافة والجهل والاستجابة له بمزيد من العقلانية، وتحدي خرق حقوق الإنسان والمواطن والاستجابة له بالدفاع عن حقوق الإنسان ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (٣٢: ٥). تحدي النفس قبل تحدي الآخر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (١٣: ١١).

(٧) المصالحة الوطنية^٧

لقد تأخّرت المصالحة الوطنية عندنا، نحن العرب، أكثر مما ينبغي، وطال الخصام بين الفرقاء. وفي تراثنا القديم الذي أصبح أهم مكون لثقافتنا المعاصرة: لا يجوز للأخ مخاصمة أخيه أكثر من ثلاث ليالٍ. ونحن يخاصم بعضنا بعضاً منذ بداية الثورات العربية المعاصرة في مطلع الخمسينيات؛ أي ما يقرب من نصف قرن!

لقد استطاعت حركات التحرر الوطني جميع كل القوى الوطنية إبّان حروب التحرير وحركات الاستقلال؛ فالهدف واضح، والعدو مشترك، والوطن محتل، والبنادق كلها موجهة إلى صدور الأعداء في الخارج. ولم يكن هناك فرق بين الحركات الإسلامية والحركات الوطنية، بين الماركسيين والقوميين، بين المحافظين والتقدميين، بين الأغنياء والفقراء. هكذا يفعل العرب في لحظات الخطر الخارجي، وربما هكذا تفعل كل الشعوب. الخطر الخارجي يوحد قوى الداخل، والصراع الداخلي يوحد الأعداء في الخارج.

وبعد انتصار حركات التحرر الوطني، وتأسيس الدول الحديثة والبداية بالمشاريع القومية المعاصرة في التنمية. كان الزعماء الوطنيون هم البديل عن المصالحة الوطنية؛ فقد اكتسبوا الشرعية التاريخية من النضال الوطني حتى لو وضعوا فرقاء الأمس في السجون؛ فالمركب تحتاج إلى ربان واحد. هكذا تصوّر الزعماء. وبدأت تصفية الفرقاء في شتى أرجاء الوطن العربي. وقبلت الشعوب ذلك ما دامت التنمية تُحقّق الرفاهية، وما دام هناك الحد الأدنى من الكرامة الوطنية.

كان عبد الناصر هو الصوت المعبر عن هذه الزعامة الوطنية حتى ولو أدار دفة الحكم بمفرده؛ فقد أولته الجماهير ثققتها، وسلّمته قيادها، ووضعت أمانة فلسطين في عنقه حتى ولو كان الإخوان والماركسيون والليبراليون في السجون على التبادل، مرةً هذا الفريق، ومرةً ذاك الفريق؛ فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة. وفي تحالف قوى الشعب العامل البديل عن التعددية السياسية، وفي الإنجاز الفعلي للسياسات الوطنية ولمشاريع التنمية والدفاع عن محدودتي الدخل وزيادة الدخل القومي مرةً كل عشر سنوات خير رد على الأيديولوجيين المذهبيين، إسلاميين أو ماركسيين؛ فالخبز أولى من الحرية.

وبعد هزيمة ١٩٦٧م وانهيار الحلم القومي ثم اختفاء زعامة عبد الناصر، بدأت القوى السياسية في الظهور من جديد بتكوين المنابر داخل الحزب الواحد ثم الأحزاب

^٧ البيان ١٤/١٠/١٩٩٦م.

السياسية المستقلة حتى ولو كانت بعد موافقة السلطة. ولكن «إزالة آثار العدوان» كان ما زال هدفًا قادرًا على توحيد الجميع؛ فالأرض محتلة، والعدو يطعن في الكرامة. واستطاعت حرب أكتوبر ١٩٧٣م توحيد العرب من جديد، وأبلى العرب بلاءً حسنًا في الحرب وفي الاقتصاد؛ سلاح النفط. وعادت للعرب الكرامة. وكما توحد العرب في عدوان ١٩٥٦م والذي كان من آثاره وحدة مصر وسوريا في ١٩٥٨-١٩٦١م توحد العرب من جديد. وكان من آثارها مشاريع السلام التي جاءت مبكرةً أكثر من اللازم والعرب لم يُحرّروا بعدُ أراضيهم؛ فأصبحت رهينة السلام. التحرر فوري، والسلام يطول.

ولمّا طال السلام أكثر من اللازم ولم تتحرّر الأرض، ولم يأت السلام على مدى عشرين عامًا، وزاد تفرّق العرب بعد حرب الخليج الأولى وبعد حرب الخليج الثانية، وضُرب الحصار على العراق وعلى ليبيا، واشتدت النعرة القطرية على حساب الوحدة العربية، وتفاقت أزمة الحريات وحقوق الإنسان، وازداد الفقر، وعمّت مظاهرات الخبز، أصبح الجو في الداخل والخارج مهياً لعودة القوى السياسية المستبعدة في العقود الأخيرة إلى الشارع السياسي العربي تحاول أن تكون الملاذ والمخلص والتي ستملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً بتعبير القدماء.

وأصبحت الأزمة أكثر تعقيداً؛ فالاستعمار الجديد يتشكّل بعد أن أصبح العالم ذا قطب واحد بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، والرأسمالية تُجدّد نفسها، والشركات العابرة للقارات تستأسد بثروات العالم، واقتصاد السوق يسود، واتفاقية الجات ملزمة لشعوب العالم الثالث، وعلى الجميع الدخول بيت الطاعة؛ حروب داخلية محدودة من أجل حلّ تُمليه الولايات المتحدة أولاً ثم أوروبا الغربية ثانياً قسراً، أو بإرادة حرة مستقلة نسبياً. وفاوض العرب أعداء الأمس وهم في أضعف لحظاتهم وفي نظام دولي جديد متربص بهم، وأثر العرب سياسة «خذ وطالب» حتى لو طال الوقت؛ فالسلام معركة من معارك الحرب. وتفرّقت القوى السياسية، واختلفت حول مشاريع السلام بين الحد الأدنى والحد الأقصى، بين الجزء والكل، بين التفريط والإفراط، بين الواقع والمثال، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وبعد صعود اليمين الإسرائيلي ضاع هذا القليل الذي أخذه العرب أو أصبح مُهدّداً بالضياح؛ تراجع عن الحكم الذاتي، وعن إقرار مبدأ الانسحاب من الجولان، ومد الشريط الحدودي جنوب لبنان، والتوتر مع مصر والأردن، وإهانة العرب، والتلويح بأزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان. وبأن للعرب أن العدو عدو، والصديق صديق.

وبدأت مظاهر المقاومة تعود إلى الوجدان العربي منذ مؤتمر القمة العربي في يونيو الماضي، والإجماع على الحد الأدنى من المطالب العربية، ورفض رئيس أكبر دولة عربية الذهاب إلى قمة واشنطن في ذات الشهر بلا جدول أعمال، وعُقد العزم على عقد مؤتمر القمة العربي الثاني في دمشق في الشهر التالي، وقَبول الكويت حضور العراق، والتنسيق مع دولة الجوار تركيا بعد زيارة أربكان لمصر.

وبدأت روح المقاومة تسري في الأراضي المحتلة في فلسطين، وقام الشعب الفلسطيني في القدس ومدن الضفة بالدفاع عن المقدسات الإسلامية، وسقط الشهداء.

وعادت روح الانتفاضة التي تتجاوز هذه المرة الرشق بالحجارة. ونفذ صبر العرب شعوباً وقادة، وتوَحَّد الرأي العام العربي، واستعدَّ العرب لمواجهة قادمة بالسلم أولاً.

ومع ذلك، يحتاج العرب إلى وقفة مع النفس كما يقومون الآن بوقفة مع الآخر، وترتيب البيت من الداخل قبل الوثوب إلى الخارج، وتجميع القوى في الداخل من أجل حشد الطاقات وتوحيد الإمكانات. يحتاج العرب إلى مصالحة مع النفس قبل المصارحة بينهم وبين أنفسهم وقبل المصالحة بينهم وبين العالم.

يحتاج العرب إلى مصالحة وطنية تاريخية عامة بين كل القوى السياسية القديمة والجديدة ورفقاء النضال؛ فالوضع الآن شبيه بمعركة التحرير الوطني التي بدأت منذ نصف قرن من الزمان، معركة التحدي بين الآن والأخر، وقضية الوجود والاستمرار في التاريخ.

لا يستطيع القادة العرب، خاصة قادة مصر، الدخول في أكثر من معركة في نفس الوقت؛ معركة في الداخل ومعركة في الخارج، معركة فرعية ومعركة رئيسية؛ فأمام العدو الصهيوني المشترك لجميع القوى السياسية في البلاد، إسلامية وقومية وماركسية وليبرالية، يحتاج الأمر إلى توحيد الجهود، وحشد الطاقات، والمصالحات الوطنية في الداخل من أجل الصمود في الخارج؛ فليس من المعقول أنه في الوقت الذي يقف فيه القادة العرب، قادة مصر، بكرامة وإباء أمام العدو الإسرائيلي دفاعاً عن الحق العربي التوجُّه إلى الهجوم على الجماعات الإسلامية في الداخل. ألا يَجِبُ التناقض الرئيسي التناقض الفرعي؟ وماذا عن المثل الشعبي: «أنا وخويا على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»؟ وماذا عن الآية القرآنية التي تعطي مثلاً لتوحيد الداخل لمواجهة الخارج ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (٤٨: ٢٩)؟

وإذا كان الإخوة في الخليج قد بدءوا في الأخذ بعين الاعتبار مثلنا العربي «عفا الله عما سلف»، بالرغم مما نالهم من احتلال وضياع، فلماذا لا يأخذ باقي القادة العرب

نفس الشعار بالنسبة لقوى المعارضة في الداخل؟ صحيح أن محاولة اغتيال رئيس جمهورية مصر العربية جريمة لا تُغتفر أخلاقياً وسياسياً وقانونياً ووطنياً، وصحيح أن مدبريها والمسؤولين عنها ومنفذيها لا بد أن يكونوا تحت طائلة القانون، ويُحاسَبوا وينزل بهم أشد العقاب، عقاب المجرمين؛ فمن شهر سيقاً في وجه أخيه فهو قاتل سافك للدماء.

ولكن الآن الخطر أعظم، والمسامحة قيمة عربية، والدخول في معارك فرعية مثل اتهام الجماعات الإسلامية في مصر، واتهام السودان، واتهام إيران، تشتت الجهود في وقت يحتاج العرب إلى تجميعها، وبَعَثَةٌ للانتباه، وإضعافُ للجبهة الداخلية، وتقوية للجبهة الخارجية.

إن ترتيب البيت العربي من الداخل يبدأ بالمصالحة الوطنية داخل كل قطر عربي خاصةً مصر الشقيقة الكبرى ثم بالحوار القومي العام داخل الوطن العربي؛ البداية بالدار قبل الخروج إلى المدينة. وقد أخرج عبد الناصر الإخوان من السجون، ووزع عليهم السلاح لردع العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦م. فما الصعوبة في إيجاد ميثاق شرف وطني لإيقاف الصراع السياسي في الداخل من أجل مواجهة العدو في الخارج؟

إن رفع الحصار عن العراق وليبيا، ووقف التهديد للسودان وإيران، والسير في طريق الحوار الذي بدأ مع تركيا هو بداية ترتيب البيت العربي من الداخل؛ فليس المقصود من حصار العراق الآن هو تحرير الكويت أو حمايتها من التهديد العراقي، بل تكبيل العرب وتهميش قوة تُضاف إلى الرصيد العربي. وليس الغرض من حصار ليبيا هو تسليم متهمين، بل إذلال العرب في ديارهم وأخذهم بالشبهات. وقد بان أخيراً أن تفجير الطائرة الأمريكية على مقربة من نيويورك ربما يكون قد تمَّ بفعل صاروخ أمريكي للتدريب.

إن المصالحة الوطنية التاريخية بين فرقاء النضال شرط أساسي لمواجهة العدو الصهيوني في المرحلة القادمة. وفي احتفالات مصر بنصر أكتوبر هذا العام عادت أغاني العروبة؛ فاهتز الوجدان العربي وفي مقدمتها «وطني حبيبي الوطن الأكبر»؛ فما ضاع يمكن أن يعود. وعادت الأغاني الوطنية لعبد الحليم حافظ مع إخراج جديد في التلفزيون المصري تُعد الشعب للمواجهة في مرحلة قادمة قد لا تطول.

إن المرشَّح للصمود بجانب الدولة في المرحلة القادمة ومن أجل القدس هو الحركة الإسلامية التي تعرف النضال على ربوع فلسطين بجانب الجيوش العربية منذ ١٩٤٨م،

فما زالت هي القادرة على حشد الجماهير العربية والتظاهر في الجامعات كما حدث أخيراً في مصر والمغرب بعد فتح نفق البراق. وهي التي تقاوم على الأرض في جنوب لبنان وفي فلسطين. فلماذا استبعادها من المصالحة الوطنية وتأجيل الصراع السياسي معها حتى تتحرّر القدس وفلسطين وجنوب لبنان؟

والقوميون أيضاً بكل فصائلهم قادرون على ذلك، والمصالحة معهم أسهل من الدولة لأن الدولة ما زالت ترى نفسها وريث الحركات الوطنية التقليدية التي صارت الاستعمار، وناهضت العدو الصهيوني في حروبها السابقة. وقد بدأ الحوار بينهم وبين الإسلاميين في عديد من أرجاء الوطن العربي، ولكنه ظل حواراً بين قادة وليس تجميعاً للقوى بين جماهير. وما زال السؤال: أين جماهير عبد الناصر وبن بلاً ومحمد الخامس والصالح بن يوسف وعمر المختار والمهدي والزييري؟ ما زالت المظاهرات في الجامعات من أجل القدس تقودها الحركة الإسلامية دون الحركة القومية. وقد كانت القوى القومية حاضرة مع الحركة الإسلامية أثناء العدوان الأمريكي على العراق.

أما الماركسيون والليبراليون فما زالت الساحة مفتوحة أمامهم كقوى وطنية تقليدية قبل الثورات العربية وبعدها؛ فالأولوية للواقع على الفكر، وهذا هو صلب الجدل عند الماركسيين. والأولوية للوطن على الاقتصاد الحر، وهذه ركيزة الليبرالية؛ فالحرية للوطن تسبق حرية السوق.

ليس هذا وقت بيان العيوب والانتقادات المتبادلة، والنقص في النظرية والممارسة؛ فليس الوقت هو الصراع على السلطة في الداخل، بل الوقوف أمام العدو في الخارج. وماذا يفيد تكرار الانتقادات المتبادلة الآن؟ ومن منا لا يُسلم بها؟ العنف والغضب والشكليات والتعصب عند الإسلاميين، وأزمة الحريات العامة عند القوميين، وحرّية الماركسيين، واقتصاد السوق عند الليبراليين؟ لا وقت لذرف الدموع ولا على نبش القبور واسترجاع أحزان الماضي، ولا وقت للصراع على السلطة والدول مُهدّدة، والأرض محتلة، والكرامة مستباحة، والوطن مهان.

إن المصالحة الوطنية التاريخية بين كل فرقاء النضال بالأمس واليوم ضرورة قصوى لإعادة ترتيب البيت العربي من الداخل في مرحلة المواجهة القادمة مع الخارج، وليس من الصعب تحديد هدف قومي مرحلي يعمل من أجله الجميع؛ تحرير القدس. وإذا تحرّرت القدس تحرّرت فلسطين؛ فالقدس قلب فلسطين. وإذا تحرّرت فلسطين تحرّرت جنوب لبنان والجولان؛ فالقدس أولاً. فإذا كان «لبنان أولاً» يُفرّق العرب، فإن «القدس أولاً» تُوحّد العرب وتُجمّع المسلمين من حولهم.

إن أزمة العرب على مدى التاريخ هي القدرة على حساب الإمكانيات، والتحول من الضعف إلى القوة، من الفرقة إلى الوحدة. تلك كانت تجربة العرب الأولى مع انتشار الإسلام، وتجربتهم الثانية مع صلاح الدين للدفاع عن البيضة بتعبير الفقهاء، وتلك كانت تجربة العرب الحديثة منذ محمد علي إلى عبد الناصر. فهل يستمر العرب في تجربة جديدة أثبت التاريخ صدقها؟

(٨) وحدة نُظِم أو وحدة شعوب؟^٨

ليس الحديث عن الوحدة العربية من مُخَلَّفَات الماضي أو من لغة الستينيات التي ولَّت، أو مجرد أمني ووطن أو أحلام يقظة أو أغاني وطنية لم نعد نسمعها عن «الوطن الأكبر»، بل هي حقيقة جغرافية وتاريخية. وما زالت قادرةً على الدفاع عن العرب وتحقيق مصالحهم في عالم متغير ذي قطب واحد. وما زالت تجربة الوحدة في دولة الإمارات العربية المتحدة وفي اليمن حقيقةً فعلية، صامدةً عبر العواصف ومخاطر الانقسام. وما زالت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا في ١٩٥٨-١٩٦١ م بالرغم من عدم استمرارها وغيوبها من أهم التجارب الوحدوية في تاريخ العرب الحديث. وما أخطر ما مرَّ بهم من مأسٍ تفوق تجربة الانفصال؛ حصار ليبيا والعراق، والاعتراف بالعدو الصهيوني!

والتعلُّم من الماضي جزء من الوعي التاريخي ومهامه؛ إذ لم تفترق تجارب الوحدة الماضية عن تجارب نشأة الأقطار العربية بعد الحرب العالمية الأولى وتمزيق دولة الخلافة إلى دويلات يتم توزيعها كغنائم بين القوى الغربية المنتصرة أو بين القبائل والأسر العربية التي ساعدت المنتصرين ضد الأتراك، أو بمعاهدات بين فرنسا وإنجلترا، أو بأحلاف وقواعد عسكرية ومناطق نفوذ للغرب؛ بل إن الجامعة العربية ذاتها إنما نشأت أيضًا في هذا الإطار في البداية كمنظمة إقليمية، وإن كان مضمونها يُعبّر عن الوجود العربي المشترك.

كانت تجارب الوحدة الأولى منذ إبراهيم باشا حتى عبد الناصر تجارب فوقية، بالفتح والحرب عند إبراهيم باشا بين مصر والشام، أو بالاتفاق بين الزعماء عند عبد الناصر ثم التأييد الشعبي لهم ثقةً بهم واعتزازًا بأشخاصهم مثل الوحدة المصرية

^٨ البيان ٢٥/٣/١٩٩٦ م.

السورية في ١٩٥٨-١٩٦١م، وكل تجارب الوحدة الأخرى بين مصر وليبيا والسودان، مصر وسوريا واليمن، مصر وسوريا والعراق، سوريا والعراق ... إلخ. كانت وحدة بين الزعماء الوطنيين، أخوةً وتعاطفًا وحميةً بصرف النظر عن الواقع الوجودي. كانت وحدة نظم سياسية في مرحلة التحرر العربي، من أجل تقوية النظم التقدمية العربية في مواجهة النظم الرجعية، وتأكيدياً على الدور التحرري للقومية العربية في قوى التقدم في العالم الثالث، في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

كانت وحدة عاطفية تُعبّر عن أحلام العرب وضميرهم التاريخي وانطلاقهم أحراراً في عصر التحرر من الاستعمار، وكما عبّر عنها «صوت العرب»، «أيها الأحرار في كل مكان». فالتحرر في النهاية حركة رومانسية قبل أن يكون مصالح اقتصادية، واستقلال سياسي للشعوب. كان العرب يملكون بأزهى فترة في تاريخهم الحديث، من دولة الخلافة إلى دُول محتلة إلى دول مستقلة إلى وطن عربي كبير. وتربّت أجيال بأكملها على هذه الروح التي لم تُفرّق بين الوطنية والقومية؛ فالكل أجزاء من الأمة العربية قسّمها الاستعمار وفرّق بينها.

وكانت وحدة فورية تتم بمجرد لقاء الزعماء الذين كانوا يُجسّدون آمال الشعب العربي؛ فالثورة لا تعرف إلا الانطلاق، تجرف القوانين والدساتير والنظم أمامها. وكان مضمون الوحدة العربية مضموناً ثورياً تقدمياً في مواجهة النزعات الانفصالية الرجعية المحافظة. وربما تم ذلك تحت ضغط الظروف والمخاطر واحتماءً بالقومية العربية في مواجهة الشيوعية وخطرها كما حدث قبيل تجربة الوحدة المصرية السورية، وارتقاء سوريا في أحضان مصر خير من ارتماؤها في أحضان موسكو. وبمجرد أن تهدأ العواطف تبدأ المشاكل، وفور انتهاء الحلم تبدأ العودة إلى الواقع، وبعد الانتصار على التمزق يبدأ خطر الانفصال.

وكانت وحدة اندماجية، في الرئاسة والحكومة والمؤسسات، ابتداءً من رموز الدولة: العلم، والنشيد، والمقعد في الأمم المتحدة، والتمثيل الدبلوماسي في الخارج، والجيش، والأمن، والداخلية، والمخابرات، والأسماء مثل الإقليم الشمالي والإقليم الجنوبي، وانتقال الحكام من الجنوب إلى الشمال، والقوات من الشمال إلى الجنوب لدرء المخاطر وحماية الوحدة.

والأخطر من ذلك كله، كانت وحدة النظم سياسيةً لتقوية بعضها البعض ضد قوى المعارضة ولحساب الحزب الواحد الحاكم؛ تقتضي حل الأحزاب والتنظيمات السياسية،

وتأميم الصحافة، وإنشاء الحزب الواحد. ولما استحال ذلك بعد تاريخ نضالي طويل في مصر وسوريا والعراق والسودان واليمن، تحوّلت كثير من القوى السياسية إلى قوى مناهضة للوحدة، تعمل في الخفاء من أجل العودة إلى التعددية السياسية وحرية التعبير، عن حق أو عن باطل. وإذا أمكن السيطرة على مصر فمن الصعب السيطرة على سوريا. وتعدّر كل راغب في الانفصال بغياب الحرية، واحتجّ كل مناوئ للوحدة بغياب الحريات العامة، وسيطرة دولة المخابرات، وحكم المكتب الثاني.

فإذا كانت الوحدة العربية ما زالت في القلوب، وتعبّر عن طموحات العرب وبعضاً من أحلامهم التي لم تجهض، فهل يمكن تحويلها من القلوب إلى الأذهان، من وحدة النظم إلى وحدة الشعوب؟ فالنظم متغيرة، والشعوب باقية، النظم عنصر تفريق والشعوب عنصر توحيد. هل تستطيع الشعوب أن تصلح ما تفسده النظم؟

وتتجلّى وحدة الشعوب في وحدة الثقافة، وتتجاوز الثقافة الأدب والرواية والمسرح والشعر والقصة والمسلسل الإذاعي والتلفزيوني والأفلام وأخبار النجوم إلى الثقافة السياسية، وحرية انتقال الكتب السياسية والدينية، وحرية انتقال الصحف والمجلات والنشرات الإعلامية؛ فمصادرة الفكر مصادرة للوحدة، ووحدة الفكر بداية وحدة الأمة. وليس من المعقول أن تخشى النظم السياسية بكل ما أوتيت من أجهزة للأمن وقوات مسلحة وشرطة من قلم يكتب أو فكرة تنتشر. وتتعامل الرقابة مع الصحف والمجلات والكتب تعاملها مع المجرمين والنشالين وقطاع الطرق وتجار المخدرات. يعرف المثقفون العرب ما يُنشر داخل أوطانهم في الخارج ويُهزّبونها إلى الداخل، وهو أولى بالانتشار في الداخل علناً وليس سرّاً؛ فالفكر ليس جريمة.

كما تتجلّى وحدة الشعوب في حرية الانتقال من قطر عربي إلى قطر عربي آخر دون تأشيرات دخول أو خروج؛ فليس من المعقول أن ينتقل الأجانب أحراراً في الوطن العربي، ويظل العربي حائراً بين السفارات العربية في بلده واقفاً بالأيام أمام الأبواب، مستيقظاً قبل الفجر للانتظار أمام الشبائب للحصول على تأشيرة للدخول إلى جزء من وطنه. صحيح أن الحدود من وضع الاستعمار ولكنها من توظيف النظم السياسية وإبقائها لتكريس الانفصال بحجة الدفاع عن الأقطار. والأقطار القليلة التي تسمح بدخولها دون تصريح في تناقص مستمر مثل مصر والمغرب، مصر والسودان، مصر وتونس. وما زالت بوارق أمل بين مصر وسوريا، مصر والأردن، مصر والعراق، مصر وليبيا. وما زالت سوريا والعراق تمارسان بالفعل وحدة الوطن الأكبر ولا تتطلبان تأشيرة دخول.

وحرية الانتقال في الجامعات جزء من حرية الوطن الأكبر؛ فليس من المعقول أن يذهب الطلاب العرب إلى أوروبا وأمريكا لدراسة فروع موجودة في الوطن العربي وعلى نحو أفضل، وبتكلفة معيشية أقل، ودون مخاطر الغربة. لقد كانت وحدة الوطن العربي في وحدة نظمه التعليمية وحرية الانتقال بين جامعاته دون تمييز بين الطلبة العرب. ولما تحول التعليم إلى تجارة في عصر الانفتاح فُرضت الرسوم على الطلاب من أجل تكريس التجزئة والإبقاء على الانفصال؛ فأصبح التعليم ترفاً أقل من متطلبات السياحة العربية. وأخيراً يأتي التبادل الاقتصادي الحر دون حواجز جمركية للإنتاج الزراعي والصناعي العربي، فليس من المعقول أن يكون حجم التبادل التجاري العربي العربي أقل عشرات المرات من حجم التبادل التجاري العربي الأوروبي أو العربي الياباني أو العربي الأمريكي؛ فالوحدة مصلح للشعوب وللأفراد وليست مجرد نوايا طيبة وشعارات للتربية القومية. وإذا كان العرب يتجهون إلى الاقتصاد الحر، واقتصاد السوق كما يفرضه النظام العالمي، فالأولى تطبيقه بين العرب قبل تطبيقه بين العرب وغير العرب. يستطيع رأس المال العربي المشترك أن يكون أحد عوامل التنمية العربية. والعقول العربية التي تخطط لاقتصاديات العالم المحلية والدولية، والسواعد العربية التي تبني خارج بلاد العرب قادرة على البناء والتعمير في الداخل. والمشروعات المشتركة العربية وإمكانات تنمية الموارد يعرفها أهل الخبرة والاختصاص؛ زراعة أراضي الجزيرة في السودان، الوادي الجديد في مصر، زراعة سيناء وتعميرها، زراعة ما بين الرافدين في العراق، هيئة التصنيع العربي. وتستطيع السوق العربية التي تعادل في الاستهلاك السوق الأمريكية أو الأوروبية أو اليابانية أن تستهلك المنتجات العربية بدلاً من أن تكون سوقاً للإنتاج العالمي. والتكامل الاقتصادي العربي مدروس من قبل، ومعروف في مراكز البحث والتخطيط. وقد تمت من قبل صياغة السوق العربية المشتركة أسوةً بالسوق الأوروبية المشتركة، ولكنها خضعت لمجريات الأحداث وتقلبات السياسة.

لا يعني ذلك أن الأرض ممهدة تماماً؛ فما زال منطق الخصام والمصالحة هو الغالب على العلاقات العربية العربية. يكفي أن تهرب المعارضة السياسية من قطرٍ إلى قطرٍ، وتمارس نشاطها حتى تتأزم العلاقات، وتنقطع الصلات. ولو أن كل نظام عربي كان نظاماً تعدياً يسمح بمعارضة سياسية لَمَا اضطُرَّت المعارضة إلى الفرار إلى الخارج، بل ولفظها الوطن العربي كله حتى تستقر في لندن وباريس ونيقوسيا وروما.

كما أن ممارسة العنف بين قطرٍ عربي وقطرٍ عربي آخر، كما هو الحال في حرب الخليج الثانية أو داخل كل قطرٍ كما هو الحال في مصر والجزائر، يمنع من الاستقرار

الاجتماعي وبالتالي من معدلات التنمية. كما أن اختلاف مستويات الدخل في العالم العربي، في الأسعار والأجور وأنماط الحياة تجعل وحدة السوق في محاباة الأغنياء ولغير صالح الفقراء، بالإضافة إلى اختلاف العادات والتقاليد بين المحافظة والتقليد من ناحية، والعصرية والحداثة من ناحية أخرى. ومع ذلك فكل تحدٍ له موقف، وكل صعوبة لها حلٌّ عن طريق تدخُّل النظام العربي لحماية محدودي الدخل. وما أكثر سياحة المجتمعات التقليدية إلى مصر ولبنان والمغرب!

ليس الأمر صعب المنال؛ فتجارب الوحدة ما زالت صامدة؛ دولة الإمارات العربية المتحدة، الجمهورية العربية اليمنية. وما زالت مجالس التعاون قائمة؛ مثل مجلس التعاون الخليجي. وما زالت لجان التنسيق العربية تعمل وتُخطِّط، وتخطو رويداً رويداً مثل لجان التنسيق بين مصر وسوريا، مصر والسعودية، مصر والأردن ... إلخ. وما زالت الجامعة العربية ومنظماتها تحتفظ بالحد الأدنى من التقارب والحوار العربي العربي حتى ولو توقفت حالياً مؤتمرات القمة التي هي أقرب إلى مستوى النُظم منها إلى مستوى الشعوب.

إن العالم يتغيَّر، وما زال يتشكَّل ويُصبح عالمًا ذا قطب واحد، يسيطر على المنظمات الدولية السياسية والاقتصادية. والعرب يعترفون بإسرائيل ويخرجون إلى دوائر أخرى غير الدائرة العربية إلى الشرق أوسطية أو المتوسطية، وينحازون للغرب، ويتحالفون مع الولايات المتحدة الأمريكية. وهنا لزم إعادة النظر في التجربة العربية الوجودية، والمحافظة على الوطن العربي من مخاطر الذوبان في دوائر أوسع أو التجزئة إلى كيانات أصغر. ما زالت الوحدة العربية قائمة على مستوى الوجدان والتاريخ والجغرافيا والثقافة والمصلحة. إنما السؤال: هل هي وحدة نُظَم أم وحدة شعوب؟

الفصل الرابع

العرب والعالم

(١) العروبة والإسلام^١

كثر الحديث في العقدين الأخيرين عن العروبة والإسلام، وعُقدت المؤتمرات، وأُجريت مشاريع الأبحاث حول الموضوع، ونُشرت عشرات الكتب فيه. وما زال الموضوع مطروحًا وإن كان التقابل بينهما قد خف، والحوار بينهما جارٍ، والتعاون بينهما قريب.

ومما يزيد الأمر صعوبةً استحالة التمييز بين ما حدث في التاريخ منذ كان العرب جزءًا من دولة الخلافة على مدى خمسة قرون حتى الثورة العربية الكبرى، والقومية العربية والناصرية وبين العلاقة البنيوية بينهما من حيث هي فكر واختيار أيديولوجي؛ فالحديث عن التعارض بين العروبة والإسلام يُحضر في الذهن التاريخ، والحديث عن التماثل بين العروبة والإسلام يُحضر في الذهن الفكر والأيديولوجيا. والحقيقة أنه لا غناء لأحد المنهجين عن الآخر؛ فما يحدث في التاريخ يترك آثاره في الوعي التاريخي. وبنية الفكر تتحقق في التاريخ كحركات سياسية.

وقد مرّت عدة أفعال وردود أفعال على العروبة والإسلام أو القومية والدين في تاريخ العرب الحديث، فبدأت العروبة ضد الإسلام بمعنى العرب ضد الأتراك أثناء الثورة العربية الكبرى وأثناء الحرب العالمية الأولى بمعاونة بريطانيا ضد تركيا، ومن أجل إضعاف دولة الخلافة التي كانت تضطهد حركة القوميين العرب دفاعًا عن وحدة الدولة حتى ولو كان باضطهاد القوميات، العرب والأرمن وعلى حسابهم. وهي مرحلة ساطع

^١ البيان ٢٦/٢/١٩٩٦م.

الحصري ونشأة الفكر القومي العربي، وهي المرحلة التي يهاجمها الإسلاميون عادةً عندما يجعلون القومية أداةً لتفتيت الأمة بتأييد الاستعمار.

وفي مرحلة ثانية، بدأ استرداد الإسلام داخل العروبة، وجعل الإسلام دين العرب، والنبي عربي، نبي العرب؛ فالإسلام أكبر مُعبرٍ عن عبقرية العرب، «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». والنصارى العرب مسلمون ثقافة، والمسلمون عرب ثقافة؛ وهي مرحلة ميشيل عفلق.

وبعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧م، والتي اعتُبر الإسلاميون القوميون بزعامة عبد الناصر مسئولين عنها، بدأ الحوار القومي الإسلامي على مستوى العمل أكثر منه على مستوى النظر من أجل تنسيق الجهود لدرء مخاطر الهزيمة، ووضع الخطط العملية لمقاومة بؤادر الاستسلام ومخططات الاستعمار والصهيونية بالوطن العربي. وظلّت الأطر النظرية على حالها لم تتغيّر، وكل فريق يحاور الآخر وفي ذهنه جماهيره وقوته على الساحة. ويخرج الإسلاميون منتصرين في الحوار؛ فجماهيرهم عريضة، والشارع العربي ملكهم، والقومية العربية متراجعة تخطب ود الإسلام.

والحقيقة أن حجر العثرة في هذا الحوار ما زال وسيظل لمدة طويلة من بقايا الصراع التاريخي بين العرب والترك ونشأة القومية العربية، وما زالت مخلفاتها باقية؛ لواء الإسكندرونة الذي اقتطفته تركيا من سوريا، الحركة القومية الكردية في شمال العراق وشرق تركيا المشتعلة، وشمال غرب إيران الراكدة، ودخول تركيا في حلف شمال الأطلسي، وفي تقليد الغرب والاعتراف بإسرائيل إبان المد القومي العربي، وإقامة قواعد عسكرية أمريكية على أرضها لتهديد الوطن العربي. والحقيقة أن العرب اليوم ليسوا غيرهم بالأمس؛ فالحركة الإسلامية رصيد للقومية العربية. والأترك بالأمس، أثناء الثورة الكمالية ليسوا أترك اليوم بعد حصول حزب الرفاه على الأغلبية في الانتخابات الأخيرة ودخوله في حلف مع حزب الوطن الأم. ولأول مرة في تاريخ الإسلام الحديث، يأتي الإسلام إلى الحكم عبر صناديق الاقتراع.

ومما يمنع الحوار القومي الإسلامي، الصراع المكبوت على السلطة؛ فما زال التيار القومي في الحكم، في سوريا والعراق واليمن، وما زال القوميون العرب حاضرين في الخليج ولبنان والأردن ومصر. وبالرغم من محاولات التحالف بين جميع القوى الوطنية في العالم العربي، إلا أن القومييين يرون أنهم ما زالوا قادرين على استمرار الحركة القومية في الخمسينيات والستينيات إلى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات وحتى

القرن القادم. والإسلاميون يرون أن الشارع معهم، وأن الهزائم قد لحقت بالقوميين التي أدت في النهاية إلى بزوغ القطرية على قضية العرب الأولى؛ فلسطين.

وما زال في الذهن العربي التوحيد بين العروبة من ناحية وبين حزب البعث العربي الاشتراكي من ناحية أخرى، وبين الإسلام والإخوان المسلمين أو الجماعات الإسلامية. ومن ثم يصعب الحوار نظرًا للثأر التاريخي بين عبد الناصر والإخوان في مصر، وبين حزب البعث والإخوان في سوريا. وفي خضم الصراع التاريخي ينسى الفكر العربي العروبة والإسلام كفكرتين أو رؤيتين.

كما يُخَيَّل للبعض أن العروبة قد حَمَلَ لواءها نصارى الشام إحساسًا منهم بأنهم عرب أولاً في محيط عربي ثانيًا ومركز دائرة إسلامية ثالثًا، ولكن هُويتهم العروبة وليس الإسلام. والإسلام جزء من تاريخ العرب، ومرحلة في مراحل تطورهم عبر التاريخ. أما الإسلاميون فيعتبرون أن الإسلام هُويتهم، وغير محدد بعرق أو قوم، وقد جمع الأعراق والأجناس وصَهَرها في بوتقة التوحيد، وأن النصارى مسلمون لأن الدين عند الله الإسلام منذ آدم عليه السلام حتى محمد عليه السلام. يُؤثِّر النصارى الوحدة العربية بصرف النظر عن الدين، ويُؤثِّر الإسلاميون الوحدة الإسلامية بصرف النظر عن القومية، ويتجاوز كلاهما حدود القطرية الضيقة؛ القوميون إلى الوطن العربي، والإسلاميون إلى الأمة الإسلامية غير المحددة باللغة أو القومية، بل بالتوحيد.

وفي ذهن القوميين أن الإسلام يُؤدِّي بالضرورة إلى دولة دينية كهنوتية قد عفى عليها الزمن. وما دام تدخل الدين في السياسة فإنه يؤدي إلى فساد الدين والسياسة معًا، محاكم تفتيش، وسيطرة رجال الدين، والنيل من الحريات العامة؛ لذلك ارتبطت القومية بالعلمانية، «الدين لله والوطن للجميع». وعند الإسلاميين، هذه تجربة الغرب، في حين أن تجربة المسلمين أن الدين حضارة وعلم وثقافة ومدنية وعمران، وأن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، نظر وعمل، فكر وسلوك، وأن الإسلام له نظرياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية.

والحقيقة أن العروبة هي اللسان؛ فالقرآن عربي، والنبي عربي، والأمة عربية بهذا المعنى. ولكن الفكر يتجاوز اللغة، ويمكن التعبير عنه بعدد من اللغات؛ فالتوحيد يمكن التعبير عنه بالعربية والفارسية والتركية والأوردية والصينية والأوزبكية، بل وباللغات الأوروبية الحديثة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية واليونانية. كما يمكن التعبير عنه باللغات الأفريقية ولهجاتها. العروبة لغة، والإسلام ثقافة، يحملها المسلم والنصراني واليهودي وكل من عاش في كنف الثقافة العربية، ويحملها غير العرب

من الآسيويين والأفارقة والأوروبيين والأمريكيين. الإسلام نظام عام للقيم يحمله العرب وغير العرب، وتهدف إليه كل الشعوب، وتصوغه كل الثقافات.

هناك دوائر ثلاث يعيشها العربي: القطر، واللغة، والثقافة؛ فالكاتب مثلاً قاهري المولد، عربي اللسان، إسلامي الثقافة. لكل منا قُطرٌ يولد فيه، وهذه رابطة الوطنية، وحب الوطن من الإيمان كما هو معروف في القول المأثور. كما كتب التوحيدي «رسالة في الحنين إلى الأوطان»، ورفع الطهطاوي شعار «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية، والفكر، والمصنع»، وشكّلت حركات الاستقلال الوطني الحديثة الوجدان العربي كله.

ولكن هذا الوطن الذي فيه المولد، بعاطفة المكان والإحساس بالزمان، مفتوح الحدود على المكان المحيط؛ فقد أقيمت الحدود بعد هزيمة الأتراك بعد الحرب العالمية الأولى، ووُعد العرب بالاستقلال إذا ما انضموا للحلفاء في الحرب العالمية الثانية؛ فهي حدود مصطنعة، قامت على نموذج الدولة الوطنية القومية في الغرب الحديث؛ ألمانيا، وإيطاليا، وفرنسا بالرغم من اختلاف الوضع؛ ففي حالة الغرب اللغة مختلفة، وفي حالة العرب اللغة والثقافة مشتركة.

لقد تعيّر العالم، وفي نفس الوقت الذي تظهر فيه القومية عاملاً للتفكيك في أوروبا الشرقية، تشيكوسلوفاكيا، يوغوسلافيا، وفي الاتحاد السوفيتي، شيشينيا، قوقازيا، أذربيجان ... إلخ، تبدو فيه القومية كعامل توحيد في الوطن العربي بالرغم مما أصاب الحركة القومية من مخاسر بعد اختفاء عبد الناصر، والحرب العراقية الإيرانية، والحرب العراقية الخليجية، والتوترات بين سوريا والعراق، ومصر والسودان، والمغرب والجزائر، والسعودية واليمن، وقطر والبحرين. وتظل الخطورة في الصدام المفتعل بين العرب وإيران أو التقارب بين العرب والأتراك عبر إسرائيل أو التوتر بين العرب والأفارقة في السنغال أو تشاد أو مالي أو جنوب السودان.

وكما أن الوطن في محيط عربي، فكذلك العرب في محيط إسلامي، أفريقي آسيوي؛ فالإسلام ظهير العرب ورصيدهم التاريخي، وقد كانت الثورة الإسلامية في إيران في عامها الأول رصيذاً للثورة العربية وتجاوزاً لطموحاتها بالنسبة لفلسطين ولقاومة الاستعمار ولتوحيد الأمة. وقد كان عبد الناصر خير معين لها ولكل فصائلها إبان حكم الشاه. وتسمية الخليج، وقضية الجزر كل ذلك يمكن تسويته بين دول الجوار الجغرافي والتاريخ المشترك كما ظهر أخيراً في الحوار العربي الإيراني في قطر العام الماضي الذي أجراه مركز دراسات الوحدة العربية.

والصحوّة الإسلاميّة في تركيا، وبداية نقد الثورة الكماليّة فيها، ومُثلها واختياراتها الغربيّة، وتوتر علاقاتها بالغرب بسبب الاقتصاد والأحلاف، يجعلها قريبةً من العرب مباشرة، وليس عبر إسرائيل أو أمريكا في المشروع الشرق أوسطيّ الجديد. والهند، وباكستان، وأفغانستان، وأواسط آسيا حتى الصين امتداد للثقافة العربيّة، لغةً وتاريخًا. يعشق المسلمون هناك العرب والعروبة، ويتبرّكون بهم لأنهم بجوار مكة والمدينة، والأزهر والقيروان والزيتونة، ولأنهم الذين حملوا الرسالة لهم. والملايو، وإندونيسيا، والفلبين، وسنغافورة، تجمع صناعي ضخم، وسكانه مسلمون ما زال العرب يعيشون في ذاكرتهم الحية، لغةً ودينًا وثقافة وأساليب حياة وعادات وتقاليده.

وفي أفريقيا وحّد العرب لغاتهم في السواحيلي، ووجدوا قبائلهم، وطوّروا مجتمعاتهم، وأقاموا إمبراطوريتهم في غانا بفضل الرسالة التي حملها العرب لهم بالرغم من لعب الاستعمار على تناقض وهمي بين العروبة والزنجية في جنوب السودان، ومالي، وتشاد، ونيجيريا، والسنغال.

وتبدو العروبة في مسلمي أوروبا وأمريكا الجدد خلال موسم الحج، وتعلّم العربيّة، واللباس العربي، والعادات العربيّة، واللغة العربيّة، والإسلام الذي حمله العرب.

العرب إذن لا يكونون قوميّةً منغلقة على نفسها، بل هم ممتدون إلى الأوطان في الداخل وإلى المسلمين في الخارج. هم كالسمك في الماء في البحيرات والخلجان، وهي الأوطان، وفي المحيطات الواسعة، وهي الأمة الإسلاميّة. مصالح العرب أوسع من مصالح الأقطار ومتشابكة مع مصالح الأمة الإسلاميّة في آسيا وأفريقيا، وفي أوروبا وأمريكا.

وفي الوقت الذي يُعاد فيه تشكيل نظام العالم من جديد يحتاج العرب إلى رؤية جديدة لأنفسهم ولغيرهم، لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، ولصالحهم على الأمد الطويل. فليس الغرب أو إسرائيل هما الحليفان الوحيدان؛ إذ يصعب تحول أعداء الأمس إلى أصدقاء اليوم بين عشية وضحاها وفي وقت يكون العرب فيه في أضعف حالاتهم.

(٢) العرب وإيران^٢

الصراحة واجبة حتى ولو كانت في أكثر الأمور حساسية، وفي أثقلها على النفس. يتجنبها المثقفون، ويتحرج منها القادة، ويصمت عنها الجميع بالرغم من التفكير المستمر فيها،

^٢ البيان ١١/٣/١٩٩٦م (لم يُنشر).

وتدريجياً تتحول إلى محرم ثقافي يُضاف إلى باقي المحرمات مثل الدين والسلطة والجنس، هذا الثالث المقدس؛ المحرم في الثقافة العربية. وإن من أمانة المثقف العربي أن يكون ما في القلب على اللسان، وأن يتحول التفكير الصامت إلى تفكير علني؛ فالساكت عن الحق شيطان أخرس، وبدلاً من أن تدهمنا الأحداث أو أن نعتمد في رؤيتنا لواقعنا ولمصالحنا على تحليلات الغرب فنفهم حاضرننا ومستقبلنا عن طريق فهم الآخرين ورؤيتهم له، وهو فهم يُعبّر عن مصالحهم، فنضر أنفسنا بأيدينا، ونُلقي بأنفسنا إلى التهلكة.

وموضوع العرب وإيران أكثر حساسيةً من موضوعات العرب والأتراك، العرب والغرب، العرب وأفريقيا، العرب وآسيا، العرب وإسرائيل. مع أن إيران من دول الجوار، وقد يشعر بها الخليج لغةً وثقافةً وسكاناً قدر شعوره بالوطن العربي في المغرب الأقصى. يفكر فيها الحكام باعتبارها مصدر الخطر الأول على أنظمة الحكم، ويصمت عنها المثقفون إلا فيما ندر.

وإيران هي من دول الجوار التاريخي والجغرافي للعرب قبل الإسلام وبعده، تضم الضفة الشرقية للخليج والجناح الشرقي للعراق، وهي الطريق البري إلى الهند وأفغانستان وباكستان وتركيا وأواسط آسيا. تعامل العرب معها قبل الإسلام تجارياً وثقافياً وسكانياً. كان بعضهم من الصحابة مثل سلمان الفارسي. ويذكر علماء القرآن بعض الألفاظ الفارسية التي تم تعريبها مثل: سندس وإستبرق، ويذكر بعض المتكلمين أنها مع العربية لغة أهل الجنة.

ونُروى أحاديث كثيرة في فضل فارس مثل «العلم في فارس»، وأخرى تفيد أنه لو كان العلم في الثريا لاقتطفه رجال من أهل فارس. وعلى مدى التراث الإسلامي عبر العصور امتدت الثقافة الفارسية بعد ترجمة أمهات كتبها السياسية إلى الثقافة الإسلامية، وكانت ذروتها عند مسكويه الذي ترجم «جاويد نامه»، وأصبحت الثقافة الفارسية رافداً أساسياً مع الثقافة اليونانية، يشكلان معاً الثقافة الوافدة.

بل يُرجع البعض التصوف الإسلامي إلى مصدرٍ فارسي، والتحليلات الأخلاقية الأولى أيضاً إلى مصادر فارسية. وكان المُحدثون الكبار من فارس؛ البخاري، ومسلم، وابن ماجه، والترمذي، وأبو داود. وكان حَمَلَة العلم الرياضي والطبيعي من فارس؛ البيروني، والخوارزمي، والطوسي، والكاشاني. وكان الفلاسفة من فارس مثل ابن سينا والشيرازي وناصر خسرو. ونصف مذاهب الأمة من فارس مثل الشيعة. وكانت اللغة الفارسية مع اللغة العربية لغة التأليف والعلم؛ كتب بها ابن سينا والغزالي، ونظم بها الصوفية الملاحم

مثل شهنامة الفردوسي، ولها أثر كبير مع التركية في لغات أواسط وجنوب غرب آسيا. وكانت دعامة الدولة العباسية على مدى خمسة قرون. لقد حملت إيران الإسلام بعد أن اعتنقته، ونشرته في أواسط آسيا. وكانت اللغة العربية فيها لغة العلم والثقافة بالإضافة إلى لغة الدين، وما زالت مركزاً نشطاً لنشر الثقافة العربية الإسلامية.

وفي الماضي القريب، أُصيبت إيران كما أُصيب الوطن العربي قبل الثورات العربية الأخيرة بالهيمنة الغربية، التبعية للغرب عامةً وللولايات المتحدة خاصةً في إيران أيام الشاه، وبالاحتلال المباشر لكافة أرجاء الوطن العربي من القوى الاستعمارية الغربية. وبعد الثورات العربية الأخيرة بدأ الوطن العربي يدافع عن التعارض بين إيران والعرب، وانتهج الشاه سياسة القومية الإيرانية، وعاد إلى الأصول الإيرانية الأولى السابقة على الإسلام في مواجهة مخاطر القومية العربية كحركة تحرر وطني. ودخلت إيران في حلف غربي مع باكستان وتركيا ضد القومية العربية. وأيد الشاه أكراد العراق، وغدّى روح الانفصال لإضعاف العراق. والتقت القومية العربية مع الحركة الوطنية الإيرانية، واعترفت بمصدق وبتأميم البترول الإيراني في ١٩٥٤م. واستمرت الثورة العربية تؤيد المعارضة الإيرانية، الوطنية والإسلامية، ضد الشاه. وكان عبد الناصر يُسلّح حركتي مجاهدي خلق وفدائي خلق. وكان على صلة بالخميني كرمز للمعارضة الوطنية ضد نظام الشاه.

ولما انتصرت الحركة الوطنية الإيرانية على نظام الشاه، وبقيادة الثورة الإسلامية وتحت شعاراتها وبقيادتها، أعادت الروح الثورية إلى الوطن العربي في ١٩٧٩م بعد أن اعترف بإسرائيل، وهادن الغرب، العدو التقليدي، ودخل في اقتصاديات السوق، وخصص الاقتصاد. ورفعت الثورة الإسلامية في إيران منذ يومها الأول شعار تحرير فلسطين متجاوزةً شعار العرب «إزالة آثار العدوان»، وكل فلسطين منذ ١٩٤٨م وليس فقط منذ ١٩٦٧م. واعترفت بمنظمة التحرير الفلسطينية، وأغلقت سفارة إسرائيل التي أقامها الشاه، وسلّمتها لمنظمة التحرير. وأصبحت الثورة الإسلامية في إيران نموذجاً لثورة جديدة بعد نماذج الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية، والثورة الروسية.

ثم بدأت الثورة الإسلامية في إيران لظروف داخلية وخارجية، تُفتّت الوحدة الوطنية بين الإسلاميين والعلمانيين، المحافظة التقليدية للمؤسسة الدينية، تغريب العلمانيين، النيل من خصوم الثورة قبل الشاه وبعده ممّا اضطر إلى تجمع المعارضة في الخارج، وتربّص الهيمنة الأمريكية بها، والعدوان العراقي عليها وهي في أوج صراعها مع الولايات

المتحدة الأمريكية في حرب استمرت ثماني سنوات بلا هدف أو غاية. خشيت الأنظمة العربية من المد الإسلامي الداخلي في الوطن العربي وأثر الخارجي عليه، فبدأت الثورة تنحو نحواً محافظاً في الداخل، ويتداخل فيها الإسلام الأممي مع القومية الإيرانية. وبدأ العرب يخشون الثورة الإسلامية في إيران أحياناً على حق، وأحياناً أخرى عن توهم؛ فاحتلال إيران الجزر الثلاث في مدخل الخليج جعل العرب يعتقدون أن إيران قوة محلية، لها أطماع توسعية في المنطقة العربية خاصة في الخليج. كما أن استمرارها في الحرب مع العراق لإسقاط النظام العراقي تدخل في شئون العرب خاصة بعد أن استعادت إيران ما احتلّه العراق من أراضيها ثم تحولت إلى دولة محتلة لأراضي الغير في شبه جزيرة الفاو. لم تعد إيران ثورة إسلامية أممية، بل أصبحت دولة قومية كما كان الحال أيام الشاه، تهدف إلى التوسع والانتشار، أرضاً ونفوذاً. وأصبحت تؤيد الانقلابات وتشجعها ضد النظم السائدة في الوطن العربي، وتُمدّها بالسلاح، وتؤيّدّها معنوياً؛ فأصبحت خطراً على الأنظمة العربية في وقت ضعف أيديولوجيات التحديث العلمانية، الليبرالية والقومية والماركسية بعد هزيمة ١٩٦٧م ثم التحول عن المسار القومي منذ الاعتراف بإسرائيل وعقد معاهدات الصلح معها قبل استرداد حقوق شعب فلسطين. وتزداد الخطورة لوجود كثرة من الشيعة في جنوب العراق وفي الخليج وكأن المذهب يجبّ الوطن، وأن الانتماء للمذهب يسبق الولاء للوطن. وكثيراً ما تصبح إيران مسئولة عن كل قلاقل 164 اجتماعية في الوطن العربي، في الخليج وفي لبنان، بل وفي مصر والمغرب العربي، وفي السودان واليمن، وفي شبه الجزيرة العربية في موسم الحج بإعلان البراءة، وفي كل مناسبة بالتدخل في شئون غيرها. وأخيراً، فهي مصدر الإرهاب في كل مكان، قتل الأبرياء، وترويع الناس.

والتحدي أمام العرب هو مقارنة هاتين الصورتين الإيجابية والسلبية لإيران في الماضي القريب، وفهم الظروف التاريخية التي ولدت كلّاً من هاتين الصورتين، والاعتراف بالحق في غمرة الأحداث والأهواء السياسية. فلا ريب أن الثورة الإسلامية في إيران منذ اندلاعها ثم انتصارها في فبراير ١٩٧٩م إنما كانت تعبيراً عن روح الناصرية، مقاومة الاستعمار والصهيونية، والوقوف ضد المعسكرات والأحلاف ومناطق النفوذ الغربي؛ بل إنها نوع جديد من الناصرية الإسلامية أو الإسلام الناصري، تتجاوز أزمة الصراع بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤م، هذا الصراع الذي ما زال دائراً حتى الآن في صورة الصراع بين الجماعات الإسلامية ونُظم الحكم التي ورثت ثورة يوليو ١٩٥٢م نظراً وانقلبت

عليها عملاً. فالخميني ناصر جديد يتوسطهما مصدق، وناصر خميني قديم يتوسطهما سيد قطب. كما أن المقاومة المسلّحة في جنوب لبنان وفي فلسطين، مقاومة إسلامية على نمط الثورة الإسلامية التي تجسّدت في إيران في ١٩٧٩م. كما أن أثر إيران على أفغانستان وباكستان وأواسط آسيا والصراعات بين القوميات، ووقوفها بجانب البوسنة والهرسك والشيشان يجعلها قوةً ومركز ثقل في العالم الإسلامي، والعرب جزء منه. وهي حاضرة في الخليج جغرافياً وتاريخياً، سكانياً ولغوياً، سياسياً وثقافياً. كما أنها قوة تُضاف إلى قوة العرب، وسلاحها النووي إن وُجد ظهير للعرب ضد السلاح النووي الإسرائيلي. وما زالت صامدةً أمام الأطماع الغربية والوجود العسكري الأمريكي في المنطقة العربية شرقاً وغرباً ووسطاً.

وقد بدأ الحوار العربي الإيراني أخيراً في جامعة قطر العام الماضي بمبادرة من مركز دراسات الوحدة العربية، وكان إنجازاً ضخماً لصالح العلاقات العربية الإيرانية. وكما تبدّدت الأوهام والتخوفات والصور النمطية الإعلامية المتبادلة بين الطرفين في الأذهان! وإذا كان الحوار يتم بين العرب وإسرائيل، وكان التطبيع على قدم وساق سعيًا وهرولة، فالأولى أن يتم الحوار العربي الإيراني، وتطبيع العلاقات العربية الإيرانية بعد تطبيع العلاقات العربية العربية، وقبل تطبيع العلاقات العربية الإسرائيلية.

فإيران، مثل تركيا، في النهاية من دول الجوار الجغرافي والاستمرار التاريخي، والتواصل الثقافي، والتشابك والتآزر في المصالح؛ فالخليج عربي من صفته الغربية وإيراني من صفته الشرقية، وإسلامي في صفته وليس أمريكيًا. والمصالح مشتركة بين الطرفين كما كانت مشتركة عبر التاريخ. والعرب وتركيا وإيران يمثّلون أكثر من ثلاثمائة مليون مسلم، يعادلون سكان أوروبا أو أمريكا أو روسيا أو اليابان. وهم قلب العالم الإسلامي الذي يبلغ المليار نسمة، مثل تعداد الصين. وفي عصر توازن المصالح بعد توازن القوى تصبح إيران وتركيا مع العرب قوةً مركزية في المنطقة بدلاً من أن تتخطّاهما أوروبا ممتدة إلى آسيا في الحوار الأوروبي الآسيوي الأخير. تحتاج المنطقة إلى خيال سياسي يتجاوز به العرب رواسب الماضي وأزمة الحاضر، ويجاهدون به النفس وأهواء البشر. ومن أجدد من المثقف الوطني أن يطرح رؤاه على وطنه، يجتهد رأيّه دون أن يُتهم بالخيانة للعرب والعمالة لإيران؟ من السهل زرع الأحقاد، ولكن من الصعب نزعها. من السهل صب الزيت على النار، ولكن من الصعب إخماد الحريق. من السهل إيقاظ الفتنة ولكن من الصعب إخمادها.

(٣) العرب والأتراك^٢

في وقت مراجعة العرب لأيديولوجياتهم القومية والإسلامية والليبرالية والماركسية، وهي الأيديولوجيات الأربعة التي تنتظم الحياة العربية المعاصرة والتي لها وجود فعلي في الشارع العربي وفي ثقافة الجماهير، تتم أيضًا مراجعتهم لدول الجوار، ليس فقط أوروبا في شمال وغرب بلاد العرب، بل أيضًا تركيا في شمال غرب بلاد العرب وإيران في شرق بلاد العرب.

فعندما يُقال تركيا، أو الترك أو الأتراك فإن اللفظ يُثير في ذهن عدة مشاعر متضاربة بين السلب والإيجاب؛ بل السلب أكثر من الإيجاب. قد يكون السلب على السطح ويرقد الإيجاب في الأعماق. قد يكون السلب في تاريخ العرب الحديث في هذا القرن في حين أن الإيجاب يتجاوز الألف عام في الوجدان القومي العربي. السلب في الماضي القريب، والإيجاب في الماضي البعيد. السلب في الذاكرة الحية، والإيجاب في الذاكرة المختزنة.

فعند الإسلاميين تعني تركيا دولة الخلافة القديمة التي استطاعت الدفاع عن الأمة الإسلامية المترامية الأطراف من الصين شرقًا حتى المغرب غربًا ضد أطماع الدول الكبرى الغربية والشرقية على حد سواء. حمت شمال أفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي، وأواسط آسيا ضد الاستعمار الروسي، وحاربت في القرم وفي اليمن ضد الاستعمار البريطاني. وانتشر الإسلام من آسيا إلى أوروبا عبرها حتى وصل إلى أبواب فيينا. والعداء لتركيا لا يعرفه المغرب الأقصى ولا تعرفه أواسط آسيا، وربما لا تعرفه مصر التي ارتبطت معظم أحزابها الوطنية مثل الحزب الوطني وحزب مصر الفتاة بتركيا؛ فالوطنية من الإسلام، والإسلام دعامة الوطنية. ولكن خطأ تركيا الحديثة هو الثورة الكمالية وإلغاء الخلافة بدلًا من إصلاحها فضاعت وحدة الأمة، وأصبحت فريسةً للاستعمار الغربي والشرقي، وقلّدت الغرب، وانحازت إليه بالأحلاف والقواعد والسياسات، وعادت العرب واعترفت بإسرائيل، وجعلت العلمانية ضد الإسلام، وقطعت بين ماضي تركيا وحاضرها؛ فعند الإسلاميين كان الإيجاب في الماضي والسلب في الحاضر.

وعند الليبراليين، تركيا نموذج الدولة الحرة، المتعددة الأحزاب، وهي تتمتع بقدر كبير من الحرية لها دستور ونظام برلماني، تجلّى في الانتخابات الأخيرة بلا تزييف

^٢ البيان ٤/ ٣/ ١٩٩٦م (لم يُنشر).

أو تدخل من الحزب الحاكم. ولم يحصل أحد من الأحزاب المتنافسة على ٩٩.٩٪ من الأصوات كما هو الحال في الانتخابات العربية. لقد أحسنت تركيا صنعاً بأخذها النموذج الغربي في الحرية والديمقراطية والحدثة والاقتصاد الحر، وبتخليها عما يعوق تقديمها الحاضر من رواسب. ويا ليت العرب يكونون مثل الأتراك ويحذون حذوهم، وإحداث القطيعة مع الماضي والدخول في العصر من أوسع الأبواب!

وعند القوميين، لقد أخطأت تركيا بعد أن سادتها القومية الطورانية، وعمّتها أيديولوجية «تركيا الفتاة» وحزب الاتحاد والترقي باضطهادها حركة القوميين العرب، وشنق قادتها في دمشق في بداية العقد الثاني من هذا القرن. واقتطعت لواء الإسكندرونة من سوريا وضمّته إلى نفسها، واعترفت بإسرائيل، وتحالفت مع الغرب والعرب في أوج نضالهم من أجل الاستقلال الوطني. واقتصادها رأسمالي منهار، والعرب في أوج بناء الاشتراكية العربية وخططهم للتنمية. وانضمت إلى المعسكر الغربي في وقت يكشف فيه العرب الشرق، ويصيغون مبادئ باندونج.

وعند الماركسيين، لقد أحسنت تركيا صنعاً بقضائها على الخلافة، ودخولها عصر الحدثة، وبدايتها عصر التصنيع، ولكنها أخطأت في تحالفها مع الغرب، ودخولها في الاقتصاد الرأسمالي. ولا أممية إلا الأممية الاشتراكية التي تتعارض مع النزعات القومية الانفصالية. الفقر والبطالة والهجرة والتخلف كل ذلك من نتائج النظام الرأسمالي الذي تبنته تركيا. ثم أصبحت تركيا عضواً في حلف الأطلسي المناوئ للاتحاد السوفيتي؛ فهي جزء من المعسكر الغربي المناهض للاتحاد السوفيتي.

تتراوح صورة الأتراك إذن في ذهن العربي بين الإيجاب والسلب بصرف النظر عن الأيديولوجيات العربية الأربعة؛ فهي عند الإسلاميين موطن الخلافة، وأداة انتشار الإسلام في أوروبا. بدأت تتجاوز العصر الكمالي الحديث بدليل نتائج الانتخابات الأخيرة التي حصل فيها الحزب الإسلامي على الأغلبية المطلقة بالنسبة لباقي الأحزاب، والأغلبية النسبية بالنسبة لمقاعد البرلمان؛ فتاريخ تركيا الإسلامي الطويل قادر على وضع الفترة الكمالية في حجمها الصحيح. وألف عام من تاريخ الإسلام قادر على احتواء ثلاثة أرباع قرن من العلمانية. وهي نموذج للحكم الديمقراطي الدستوري، تتجاوز ما يعرفه العرب من نظم ملكية وراثية أو عسكرية انقلابية كما يتصورها الليبراليون. وهي قلعة صناعية حديثة ونموذج للتقدم العلمي؛ يستورد العرب صناعاتها الثقيلة والخفيفة، ويتمتعون بقنواتها الفضائية في السماء وبعبّراتها وبقطع غيارها على الأرض. ويرجع لها الفضل

أنها حافظت على فلسطين عندما رفض السلطان عبد الحميد بيعها أو تأجيرها لهرتزل لإقامة الدولة الصهيونية عليها.

ومع ذلك، فتركيا أيضًا وعلى مستوى التاريخ الحديث هي التي بدأت بتقطيع دولة الخلافة بعد نشأة الأحزاب العلمانية فيها والداعية إلى القومية الطورانية وكأن الأمة الإسلامية المترامية الأطراف أصبحت عبئًا ثقیلاً عليها. وكيف يستطيع «الرجل المريض» الدفاع عن نفسه أو عن أهله؟ فهي التي بدأت النعرة القومية ثم بدأت باضطهاد القوميات الأخرى التي تُكوّن دولة الخلافة خاصة العرب والأرمن. ومذابح القوميين معروفة في التاريخ. وإن كان ثأر العرب قد انتهى بمعاهدة سايكس-بيكو وإقامة الدول العربية المستقلة بتأييد من بريطانيا إن ساعدها العرب في الحرب العالمية الأولى ضد تركيا وألمانيا، فإنَّ ثأر الأرمن ما زال قائمًا بالرغم من قيام جمهورية أرمينيا في شرق تركيا.

بل إن تركيا هي التي اقتطعت لواء الإسكندرونة من سوريا وضمتّه إلى نفسها فخلقت كشمير أخرى بين العرب والأتراك، وما زالت تطمع في مياه دجلة والفرات، وتقيم السدود، وترفض اقتسام المياه مع سوريا والعراق، وما زالت تقاتل الأكراد على أرض العراق، وأطماعها في الأراضي والثروات العربية لا تتوقف.

كما أنها دخلت في أحلاف مع الغرب منذ حلف بغداد، وحلف جنوب شرق آسيا حتى حلف الأطلسي لمحاصرة العرب شمالًا كما تحاصرهم إيران شرقًا. يؤيّد الغرب في حربها ضد الأكراد، ويؤيّد الأكراد في شمال العراق، ويدعوهم إلى الانفصال تقطيعًا للعراق. ومن القواعد العسكرية الأمريكية على أرضها انطلق العدوان على العراق في حرب الخليج الثانية. وما زالت صورة التركي في ذهن العربي صورة المتسلط المتعصب الجاهل المستغل الدموي الذي يملأ سجونه بالأحرار. التركي بيده السوط، وفوق رأسه الطربوش، يستعلي ويستكبر، حاكم لا محكوم. وهي نفس الصورة التي رسمها له الغرب في العصر الحديث حتى أصبح تعبير «رأس التركي» معادلًا للجهل والتعصب والتسلط والاستعباد.

واعترفت تركيا بإسرائيل، وأقامت معها العلاقات السياسية والاقتصادية، وكونت معها محورًا يُلهب ظهر العرب، ويُحقّق أهداف الاستعمار؛ فالإسلام عدو لهما، وهما عدوان له. وصداقة تركيا لإسرائيل تُثبت تعصّب العرب لجنسهم، وقبول الإسلام لإسرائيل بما في ذلك احتلال القدس، فأصبحت تركيا وإسرائيل في ذهن العرب قرينتين.

وفي إطار مراجعة النفس، وتغيُّر موازين القوى، وبحث العرب عن استراتيجية عربية جديدة يستأنفون من خلالها تاريخهم النضالي الطويل وتحميمهم من الوقوع في الأحلاف الجديدة المناهضة لهم مثل المتوسطية والشرق أوسطية، فإنه يمكن الاعتماد على المخزون النفسي الإيجابي في العمق بالنسبة للأتراك من أجل وضع العرب من جديد في مسار التاريخ بدلاً من الحزن على الماضي، وعصر القومية العربية الذي ولَّى، وغياب البديل عن أمريكا وإسرائيل.

فالأتراك هم في النهاية من دول الجوار مثل إيران، وهم الظهير العربي وامتداده الطبيعي في آسيا شمالاً كما أن الملايو وإندونيسيا والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى هي الظهير العربي شرقاً؛ فالقومية العربية ليست مذهباً مغلقاً على نفسه محدوداً بحدود العرب كعرق، بل هي ثقافة وحضارة ولغة وتراث مشترك بين العرب وغير العرب، مفتوحة على الأقطار وخصوصياتها من الداخل، ومفتوحة على الأمة الإسلامية وشمولها من الخارج؛ فالعرب هم حَمَلَة الإسلام لآسيا وأفريقيا. واللغة العربية في آسيا، لغة القرآن، يتحدث بها المسلمون، ويُعَبَّرُون بها عن ولائهم الثقافي والحضاري للدين الذي جاء للعرب، وحَمَلَه العرب إلى كل الناس شرقاً وغرباً. تركيا هي المجال الحيوي للعرب، ومناطق إشعاع الثقافة العربية. وكما تعرَّبَ المغرب العربي مع الإسلام، فإن العروبة تظل محمولةً عبر الإسلام إلى آسيا، شرقاً إلى إيران وشمالاً إلى تركيا.

وبين العرب والأتراك تاريخ مشترك، حَمَلَ العربُ الإسلامَ إلى تركمانستان في أواسط آسيا، ثم حَمَلَ التُركُ الإسلامَ إلى أناضوليا فورثوا بيزنطة والمسيحية الشرقية. فتاريخ العرب الحديث جزء من تاريخ تركيا، وتاريخ تركيا جزء من تاريخ الإسلام الذي حمله العرب. ومحمد علي، مؤسس دولة مصر الحديثة ألباني من دول الجوار التركي. وإبراهيم باشا ابنه حَمَلَ لواء العروبة في مصر والشام. وعُرف قدرُ العرب في اللغة والثقافة والفتح. وقد شَيَّد الأتراك الثغور، وأقاموا الحصون، وأنشئوا القلاع دفاعاً عن بلاد العرب ضد الاستعمار الغربي والشرقي، كما ساهمت تركيا بثقافتها وعلمها في الحفاظ على التراث الإسلامي العربي، وفي إقامة المطابع العربية (الجوائب)، وفي إنشاء الجرائد العربية. كما ناضل المفكرون الأحرار العرب مثل أحمد فارس الشدياق والكواكبي والأفغاني والضباط العرب مثل عزيز المصري والقادة العرب مثل مصطفى كامل داخل تركيا ومعها ضد التغلغل الغربي في أمور الأمة.

واليوم تكتشف تركيا أهمية الإسلام، ويتغلَّب الماضي البعيد، ويتجاوز الماضي القريب. وتبدأ حركة نقد للعلمانية والثورة الكمالية، كما يبدأ التقارب مع العرب.

وتكتشف تركيا تواصلها التاريخي بعد الانقطاع الذي أحدثه في مسارها التاريخي مصطفى كمال، وتعود تركيا في مركز القلب كما كانت عبر تاريخها الطويل مركزاً للأمة الإسلامية مع مصر قلب العرب، والملايو وإندونيسيا والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا حتى تتعدد مراكز الإبداع في الأمة.

وتُدرّك تركيا كما أدرك العرب من قبلُ وهم في مرحلة التحرر الوطني تعارض المصالح مع الغرب. وتقوى معاداة الغرب في تركيا وعند العرب. كما تدرك تركيا، بالرغم من مشاريع السلام، خطورة إسرائيل في قلب العالم العربي الإسلامي كما يُدركها العرب. ويمكن للعرب والأتراك تكوين محور مباشر ثقافي وسياسي واقتصادي دون المرور بإسرائيل والغرب الأوروبي والأمريكي.

إن تركيا ما زالت أقرب إلى العرب من إسرائيل وأمريكا، ويستطيع العرب معها تنمية الموارد، والتصنيع، وتحديث المجتمع، والتكامل الاقتصادي نظرًا للجوار الجغرافي والتواصل التاريخي والتراث الحضاري المشترك. أليس من حق العرب وضع استراتيجية مستقلة لهم تُعبّر عن مصالحهم في عالم متغير؟ ولماذا يُخطّط للعرب دورهم في التاريخ ويُحدّد مسارهم فيه دون أن يقوموا بذلك هم أنفسهم لهم ولغيرهم؟ هذا هو السؤال.

(٤) العرب وإسرائيل (العقول والسواعد والثروات)٤

المنطقة العربية منذ فجر التاريخ حُبلى بالأحلام أو بلغتنا المعاصرة بالمشاريع الكبرى، وهي نفس الأحلام من حيث المضمون وإن تغيّرت من حيث الشكل؛ فمنذ حضارات الشرق الأوسط القديمة بدأ حلم الوحدة والنهضة والعمران في حضارات مصر وبابل وآشور، على ضفاف النيل وما بين النهرين. كما بدأ في شبه الجزيرة العربية، شمالاً في بلاد كنعان؛ فلسطين، وجنوباً في اليمن، وشرقاً في عمان والبحرين، وغرباً في منطقة الحجاز.

وفي هذه المنطقة ظهرت الأديان لتؤكّب النهضة الكبرى وحضارات المنطقة. وتوالى الأنبياء؛ نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد عليهم جميعاً الصلاة والسلام تأكيداً على الصلة بين الدين من ناحية والحضارة والعمران من ناحية أخرى. وبفضل الدين

٤ البيان ٩/٩/١٩٩٦م.

والحضارة تحوَّلت شعوب المنطقة إلى دول عظمى وإمبراطوريات قديمة تُعادل تاريخ الإنسانية القديم قبل أن يتحوَّل المسار الحضاري من الشرق إلى الغرب، وتُوحَّد أوروبا بين تاريخ الغرب وتاريخ العالم.

ومن أشكال هذه الأحلام والمشاريع الحضارية الكبرى، الحلم العربي المعاصر، حلم هذا الجيل في الخمسينيات والستينيات الذي تم إجهاضه في السبعينيات والثمانينيات، وما زلنا نبحث عن بديل له في التسعينيات وفي العقد الأول من القرن القادم، وهو الحلم الذي أصبح شعاره في مصر والشام: الحرية والاشتراكية والوحدة.

وحول هذا الحلم وبفضله قامت حركات الاستقلال الوطني وبناء الدولة الوطنية المستقلة ونظمها الاجتماعية الحديثة ونهضتها العمرانية وخطط تنميتها الزراعية والصناعية والبشرية. وتحوَّل العرب إلى قُطب جديد في نظام العالم في عصر الاستقطاب، وأصبحوا قلب العالم الثالث ودول عدم الانحياز وحلقة الوصل بين شعوب آسيا وأفريقيا خاصةً وأمريكا اللاتينية عامة.

ومنذ إجهاض هذا الحلم صُعِبَ إيجاد حلم بديل؛ فقد تحول التخطيط الاقتصادي إلى اقتصاد السوق، وتحوَّلت الاشتراكية العربية إلى جزء من الاقتصاد الدولي. وتحوَّلت أحلام الوحدة إلى أحلام أصغر في لجان التعاون أو تقوية الدولة القطرية. وتقلَّصت الحرية لحساب التيارات المحافظة التقليدية التي تغلب الاتباع على الإبداع، والتقليد على الاجتهاد، والنقل على العقل، والطاعة على النقد.

وفي غياب الحلم العربي البديل نشأ حلم إسرائيل الكبرى في نهاية عصر الاستقطاب وبداية نظام جديد للعالم أحادي القطب، وبدأت الموجات الثانية للهجرات اليهودية من الاتحاد السوفيتي وهو على وشك الانهيار.

وآن وقت الحصاد منذ البذور الأولى في مؤتمر بازل، المؤتمر الصهيوني الأول في ١٨٩٧م، والهجرات اليهودية الأولى في العقد الأول من هذا القرن إلى فلسطين إلى وعد بلفور في ١٩١٧م، وإنشاء الدولة اليهودية في ١٩٤٨م حتى بداية التوسع الجديد في حروب ١٩٥٦م وعدوان ١٩٦٧م، واتفاقيات كامب دافيد في ١٩٧٨م ثم اتفاقيات السلام منذ ١٩٧٩م في مصر، والأردن في ١٩٩٥م. والآن تتم صياغة حلم جديد بعد أن ظهرت صعوبة تحقيق حلم إسرائيل الكبرى بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م، والانتفاضة الفلسطينية منذ ١٩٨٨م، والمقاومة اللبنانية في الجنوب؛ فقد تنوعت أشكال الهيمنة من الأرض إلى الثروات ومن المصالح إلى العقول. ويتجلَّى هذا الحلم على استحياء وأحياناً على الملأ في

صيغة العقول والسواعد والثروات: العقل الإسرائيلي والعمالة العربية والثروة النفطية، لخلق شرق أوسط جديد تصبح فيه إسرائيل بمثابة العقل المدبر، والعرب بمثابة الجسم المستهلك. إسرائيل هي الروح الذي يسري في البدن العربي فيُحرّكه ويولّد طاقاته ويستنفد موارده.

ومن هنا أتت أهمية الإسراع في اتفاقيات السلام، ومظاهر التطبيع والتبادل الاقتصادي والثقافي، وتأسيس بنك لتنمية الشرق الأوسط من أجل تحقيق هذا الحلم، وبتحقيقه تُحل أزمة التخلف العربي، والعمالة العربية الزائدة في فلسطين أولاً، واستثمار الثروات العربية في مشاريع السلام بدلاً من إنفاقها في التسليح. والأولوية للاقتصاد على السياسة، والتبعية على الاستقلال، وللتعاون على الصراع، وللسلام على المقاومة، وللخبز على الحرية.

وكما تكسّر حلم إسرائيل الكبرى منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣م والانتفاضة الفلسطينية والمقاومة في الجنوب ومقاومة التطبيع، كذلك قد ينكسر هذا الحلم الصهيوني الجديد «العقول والسواعد والثروات» على أسس هذا الحلم في الداخل وعلى مقاومته في الخارج. فالعقل الإسرائيلي ليس مجرد أداة للتفكير والتخطيط بل يقوم على وجدان عنصري؛ فهو عقل متميز يرث عبقرية الغرب والشرق على حد سواء، ويستأنف النظرية العنصرية التي عبّرت عن ذروة انتصار الغرب في القرن التاسع عشر وتفوقه العلمي والصناعي والمادي والعسكري. هو عقل منغلّق على ذاته، يرفض التعامل مع الآخر أو حتى الاعتراف بوجوده. عقل سري يعمل في الداخل ضد الخارج، وكما وضّح في الصهيونية والماسونية. هو عقل بيولوجي يقوم على نقاء الدم والحفاظ على السلالة. ولا غرو فقد نشأت الصهيونية السياسية في القرن الماضي من خلال الداروينية ونظرية التطور وخلق الأحياء المتميز والجنس المتفوق.

وهو عقل يستبعد ويرفض ولا يعرف سلوكاً أو يضع تخطيطاً إلا للعدوان واحتواء الآخر والهيمنة عليه، يقوم على ثنائية المركز والأطراف؛ فهو المركز ودونه الأطراف، هو الأصل وغيره الفرع، هو الشعب وغيره «الجونيم»؛ لذلك ائتلف مع العنصرية الغربية وعبر عنها والتحم بها باستثناء لحظات التصادم معها كما حدث مع النازية، نازية آرية في مقابل النازية السامية التي مثّلتها الصهيونية؛ لذلك كانت حدود إسرائيل ليست جغرافية أو سياسية أو اقتصادية، بل المدى الذي تستطيع أن تصل إليه الهيمنة من خلال القوة المسلحة أولاً والسيطرة الاقتصادية ثانياً.

ويقوم هذا الحلم على نوع من المركزية الجديدة في المنطقة العربية أثّرت على القومية العربية وأعادت توظيف المركزية الغربية الأوروبية والأمريكية لصالحها بالسيطرة عليها لحساب المركز الجديد، وتكبير دول المنطقة التاريخية بما في ذلك تركيا بالأحلاف، وإيران بالتهديد، والعرب بالتطبيع إلى هوامش له، فلا تتحمل المنطقة مركزين، الصهيونية والقومية العربية، كما لم يتحمل العالم مركزين في نهاية عصر الاستقطاب.

وينكسر هذا الحلم الصهيوني الجديد ليس فقط لنقص في أسسه الذاتية، بل أيضاً بسبب الرفض الخارجي له؛ فالوجدان العربي ينأى عن العنصرية والعدوان والتهميش. حمل التوحيد عبر العصور، وتحررت شعوب المنطقة من إसार العنصرية والعدوان، وتعدّدت المراكز فيه، في المدينة ودمشق وبغداد والقاهرة ومراكش والأندلس وخراسان وإسطنبول، كما يقف دونه الرفض العربي ومقاومة الجماهير للتطبيع. وما زال الإحساس العربي العام على مستوى الوجدان الشعبي أن الكيان الصهيوني جسم غريب مزروع من الخارج في الجسم العربي الذي يلفظه بطبيعته حتى وإن طال الأمد. كما يرفضه التاريخ العربي الذي ما زال متواصلاً منذ بداياته الأولى في شبه الجزيرة العربية حتى تجلياته الأخيرة في عصر القومية العربية والتنسيق العربي، والإجماع العربي على الحد الأدنى من مقومات الوجود العربي والكرامة العربية.

ويظل الخطر الأعظم أمام هذا الحلم الصهيوني الجديد «العقول والسواعد والثروات» هو غياب حلم عربي جديد في مواجهته حتى لا يكتفي العرب بمجرد الرفض والمقاومة للحلم الصهيوني دون تقديم حلم جديد يقوم بدور الهجوم إن كان الرفض مجرد دفاع.

لم تخلُ المنطقة العربية من الأحلام عبر التاريخ منذ تأسيس الدول العربية الأولى قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية وعلى أطرافها في الشمال والجنوب الشام واليمن، وفي الشرق والغرب عمان والحجاز. وقامت أول دولة عربية في التاريخ باسم الإسلام، وانتشرت شرقاً إلى آسيا، وغرباً إلى أفريقيا والأندلس، وشمالاً إلى أوروبا. كان هذا حلم خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص وطارق بن زياد وموسى بن نصير، وتأسست بفضل هذا الحلم أعظم حضارة عرفها التاريخ قبل نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة الوارثة لها والمستمدة منها جذورها.

وكان الحلم الثاني درء العدوان الصليبي من الغرب من أجل الاستيلاء على فلسطين وتحرير القدس كغطاء ديني للاستيلاء على ثروات الشرق. وحمل هذا الحلم صلاح

الدين الذي أصبح في وجداننا التاريخي رمزاً للمقاومة وتوحيد مصر والشام والدفاع عن القدس والإعلان عن مُثل الإسلام وأخلاقياته وحضارته وسماحته في علاقته مع الغرب العنصري المتعصب العدواني الجديد.

وكان الحلم الثالث درء العدوان الشرقي الوافد من أواسط آسيا: غزوات التتار والمغول التي وصلت إلى دمشق بعد تدمير بغداد. وقام سلاطين المماليك بتوحيد مصر والشام من جديد والانتصار على العدوان في عين جالوت وحماية البوابة الشرقية للعالم العربي.

وكان الحلم الرابع درء العدوان الاستعماري الأوروبي الحديث الوافد من الغرب أولاً؛ فرنسا وإنجلترا وبلجيكا وهولندا والبرتغال وإيطاليا، ومن الشرق ثانياً، روسيا القيصرية أو الدولة الشمولية لابتلاع الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا وتحويلها إلى هوامش لمركز جديد هو إمارة موسكو بعيداً عن مراكزها العربية الإسلامية في آسيا وأفريقيا.

وكان الحلم الخامس نشأة الدول المستقلة الحديثة وبناءها وتخطيطها وتنمية مواردها، وهو حلم هذا الجيل الذي تم إجهاضه بعد التفريط في الاستقلال الوطني والتنمية المستقلة حتى أصبح الوطن العربي مُهدّداً بالحصار من الخارج والابتلاع من الداخل.

فهل يستطيع الخيال العربي أن يُعيد صياغة حلم عربي جديد في مقابل الحلم الصهيوني؛ العقول والسواعد والثروات؟ هل يمكن إيجاد عناصر هذا الحلم فيما تبقى من حلم الوحدة في التعاون والتنسيق والحد الأدنى من الإجماع العربي، في المصالح العربية لتحويل الأقوال إلى أفعال وتجاوز مراحل السياحة إلى تبادل فعلي تجاري بين العرب يفوق التبادل بين العرب والغرب في أهمية القرابة والجوار تحقيقاً لمبدأ الشُّفعة في التواصل مع التاريخ واستثمار هذا الحنين إلى الماضي عند العرب والعودة إلى العصر الذهبي سواء كان عصر الخلفاء الراشدين عند الإسلاميين أو فجر النهضة العربية عند الليبراليين أو حلم الستينيات عند الناصريين والقوميين؟

هل يستطيع الخيال العربي أن يقدم إبداعاً ذاتياً عربياً لحلم عربي بديل يعتمد على المقومات الذاتية، ويكون قادراً على حشد الجماهير وتحقيق حلم: العقول العربية والسواعد العربية والثروات العربية؟

(٥) العرب وأمريكا°

في زيارة لمدة ثلاثة أسابيع للولايات المتحدة والمحاضرة في خمس جامعات منها قبل وبعد حضور المؤتمر السنوي للجمعية الأمريكية للدين في مدينة نيو أورلينز، أردت أن أعرف صورة العرب في أجهزة الإعلام الأمريكية، في الصحف والإذاعة والتلفزيون كي أقارن بين صورتهم في الداخل عند أنفسهم وصورتهم في الخارج عند غيرهم. وأنا مهتم بالعرب في الداخل، وأحمل همي معي في الخارج لعلني أستطيع أن أخفف من حمله أو قد يزداد الحمل.

والإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية هو كل شيء، يعكس طبيعة المجتمع الرأسمالي الحر الذي يتقدمه الإعلام. عشرات المحطات التلفزيونية التي تتجاوز السبعين، وعشرات محطات الإذاعة مثل ذلك، وعشرات الصحف والمجلات التي تتجاوز المئات، وشبكات تلفزيونية بما في ذلك C. N. N، تعطي آخر الأخبار كل ساعة. فإمكانية التعرض لأخبار العالم كبيرة وميسورة. وبطبيعة الحال يتحكم رأس المال في الإعلام، من يدفع أكثر، ومن له قوة أكثر في مجتمع المال يكون له صوت أعلى، والقوة فيه آلهة.

وبحثتُ عن وضع العرب، وصورة العرب، ونحن نصحو كل يوم على الخليل والقدس وجنوب لبنان والجولان، والعراق وليبيا المحاصرين، وإيران والسودان المهددين، والعنف المسلح في الجزائر، وعرفات ونتانياهو والشرق أوسطية والمتوسطية، ومؤتمر القاهرة الاقتصادي، والسلام والحرب، والاستقلال السياسي والتعاون الاقتصادي أيهما أسبق، فلم أجد شيئاً من ذلك كله في الإعلام الأمريكي وكأن العرب قد غاصوا في قاع المحيط، ابتلعته المياه، وكأنهم هبطوا إلى أعماق الأرض بعد زلزال كبير.

تلك هي صورة العرب في الإعلام الأمريكي، لا وجود لهم، لا قادة ولا شعوباً، لا ماضياً ولا حاضراً ولا مستقبلاً، لا سياسة ولا اقتصاداً، لا حرباً ولا سلماً، لا دماً ولا حياة، لا همماً ولا وجوداً؛ فازداد همي في الخارج على همي في الداخل، أزمة العرب في الداخل وإسقاط العرب في الخارج، صراع العرب في الداخل لصنع التاريخ، وتهميشهم في الخارج خارج التاريخ. أتنقّل بين الجامعات وأحاضر هنا وهناك. والكل يسأل: من هذا؟ ومن هم العرب؟ مسلم غير إرهابي كيف يكون؟

° البيان ١٢/٢/١٩٩٦م.

الموضوع الأول في الإعلام الأمريكي الذي يتصدر محطات الإذاعة والتلفزيون هو محاكمة سيمبسون لاعب الكرة الأسود المتهم في قضية قتل زوجته السابقة وعشيقتها ذنباً بعد أن برأته محكمة الجنايات، ويحاكم من جديد في محكمة مدنية للحكم بالتعويض عليه في حالة الإدانة. الكل يعلم أنه قاتل ولكن إجراءات التقاضي في الولايات المتحدة وبراعة المحامين ونظام المحلفين والإجراءات الكثيرة المعطاة للمتهمين دفعا للظلم تجعل أحياناً المذنب بريئاً، والقاتل مقتولاً. والقضية مطروحة على الإعلام الأمريكي منذ أكثر من عام، وتجاوزت تكاليف المحامين فيها عشرات الملايين من الدولارات، وتحولت إلى وسيلة للكسب والإثراء والتبرعات لهذا المحامي أو ذاك، للمتهم أو للدعاء. وتحولت إلى شرائط فيديو بالمسلسلات التلفزيونية.

وتتجلى براءة أدلة الإثبات، وتظهر إمكانيات العلم الحديث في العثور على القرائن: اختبارات الدم، والبصمات، وإثبات وجود المتهم في مكان آخر غير وقوع الجريمة بالدقائق، ونوع الحذاء الذي ترك آثار الدماء عليه على البساط. ويُعرض كل ذلك أمام المحلفين الذين ينقطعون عن العالم كله لا يتصلون بأحد ولا يتصل أحد بهم كي يسمعوا كل شيء وينتهوا إلى الحكم.

ولما كان المتهم أسود يظهر عامل اللون في الدفاع واتهام شهود الإثبات بالتمييز العنصري وبتاريخهم العنصري، ويتعاطف بعض المحلفين السود مع المتهم الأسود منذ البداية بصرف النظر عن الأدلة، والمحامون من السود والبيض لإخفاء العامل العنصري. وتطغى الإجراءات على الموضوع، والكل يحرص على سلامة الشكل حتى لو ضحى بالمضمون، وإلا فمن القاتل إذن؟ وما زال الأمر مستمراً لإثبات حق القاتلين في التعويض المدني حتى ولو كان القاتل بريئاً في الحكم الجنائي، ولو أثبتت محكمة الجنايات الجريمة لما قُتل القاتل ولما وقع القصاص؛ فالإعدام محرم في ولاية كاليفورنيا، أما القتل فحلال!

والموضوع الثاني حوادث وقوع الطائرات داخل أمريكا وعلى حدودها، وقوع طائرة TWA على حدود الساحل الشرقي، ووقوع الطائرة الحربية على الساحل الغربي، ووقوع طائرة الفالوجيت في أحراش فلوريدا، ووقوع مئات الضحايا من الأمريكيين. وركوب الطائرات في أمريكا أمر يومي في حياة الأمريكيين مثل العربات ومثل المواصلات العامة في بلاد العرب نظراً لاتساع القارة الأمريكية وكثرة المصالح في المجتمع الحر واقتصاد السوق؛ فوقوع الطائرات يُهدد أساسيات المجتمع الأمريكي وخدماته العامة، والمجتمع الرأسمالي يقوم أساساً على توفير الخدمات وتيسير سبل الاتصال.

وقد يظهر العرب كلما حدثت المصائب؛ فاحتمالات أسباب وقوع الطائرات كثيرة؛ أولها قنبلة من وضع عربي إرهابي، فلسطيني أو إيراني أو ليبي أو سوداني. ويظهر تاريخ العرب الإرهابي، والماضي يصنع الحاضر، والتاريخ يضع أحداثاً جديدة؛ فالقانون واحد، والصورة واضحة. ما دام العرب قد فجّروا مركز التجارة الدولي فلماذا لا يكونون وراء تفجير مبنى الحكومة الفيدرالية في أوكلاهوما أو وقوع طائرة TWA؟ فالموت واحد للأمريكيين والسبب واحد من العرب.

وهناك احتمالات أخرى ولكنها لا تأتي إلا في الدرجة الثانية: الأخطاء الفنية، العطل الكهربائي، صواريخ التدريب الأمريكية في المنطقة، عبوات الأوكسجين في خزانة البضائع. ولكن العرب هم الأشرار، ولا يأتي الشر إلا منهم. وما زالت صورتهم في أجهزة الإعلام ورسومات الأطفال والأفلام الروائية والدعائية: القتل والاغتيال والتآمر والإرهاب وسفك الدماء، بالإضافة إلى الملذات الحسية: الخمر والنساء والمال والبذخ حتى في الخيمة وعلى الجمال. وبعد خطف الطائرة الإثيوبية ووقوعها على سواحل جزر القمر لم يعلم الأمريكيون إلا أن أربعة من الأمريكيين أحياء بصرف النظر عن المائة وعشرين غريقاً؛ فحياة أمريكي أو صهيوني لا يعادلها موت المئات من غير الأمريكيين أو من العرب.

والموضوع الثالث هو التحرش الجنسي في الجيش الأمريكي؛ فالجيش الأمريكي يضم الرجال والنساء في التدريب والعيش المشترك إلا في القتال، وبطبيعة الحال تنشأ العلاقات العاطفية بين المجندين والمجنّدات، والرؤساء والموظفات في المكاتب. وما دام لا يشتكي أحد فالأمور طبيعية. أما إذا حاول رجل التحرش بامرأة وهي غير راغبة اشتكته إن لم ينفع معه النهر والتحذير. وازدادت الشكاوى بالمئات ثم بالآلاف. فما العمل؟ الانتباه إلى الدرس أم الإغراق في التدريبات حتى يهلك الجميع أم العقاب؟ ولا أحد يُفكّر في فصل المجندين عن المجنّدات لحل المشكلة من أساسها فالاختلاط أساس المجتمع الحر.

ويتم استدعاء المجنّدات الضحايا المتزينات ويشرحن ما حدث لهن وآراءهن، كما يتم استدعاء الرؤساء لاستطلاع الآراء ورؤية الحل دون المساس بمقدسات المجتمع الأمريكي: الحرية والاختلاط، ورفض التمييز بين الرجل والمرأة في أي مجال بما في ذلك التجنيد والتدريب والقتال. ولا يُفكّر أحد في إطفاء الحريق من البداية وأسباب اشتعاله دون وقوعه ثم التفكير في طرق الإطفاء.

والموضوع الرابع الفضائح المالية للحزبين الديمقراطي والجمهوري في التبرعات لتمويل الحملة الانتخابية الأخيرة. لقد نجح الرئيس الديمقراطي في الرئاسة ونجح

الجمهوريون في السيطرة على المجلسين: النواب والشيوخ. ولكن الحزب الجمهوري يريد أن يستأنف حملته ضد نزاهة الديمقراطيين رئيسًا وحزبًا. والرئيس الديمقراطي يعد بتعيين وزراء جمهوريين في إدارته الجديدة. ويستعد الجمهوريون إذا ما فتح الحزب الديمقراطي ملف التبرعات أن يفتح هو أيضًا ملف تبرعات الجمهوريين؛ فالكل في التلاعب في الأموال والتحايل على القانون سواء. وقد كانت الحملة الانتخابية الأخيرة أغلى الحملات الأمريكية تكلفةً على الإطلاق. الفساد عند الجميع، المهم ألا يكشف سره أحد. ولو وقعت البقرة كثرت سكاكينها كما يُقال في المثل العربي.

ومع فضائح المال فضائح النساء والعلاقات الخاصة التي قد تؤثر سلبيًا على صورة المرشحين. وتُغرى النساء بالمال صدقًا أم كذبًا للإعلان عن هذه الفضائح. وتقف زوجات المرشحين بجانب أزواجهن لإعلان براءتهم أمام الجماهير حرصًا على مستقبلهم السياسي أكثر من التحقق من صدق الاتهامات أو كذبها. تظل ذيول الحملة الانتخابية باقية في الإعلام الأمريكي استعدادًا للحملة القادمة بعد أربع سنوات. فكما أن العين على المال، العين على السلطة دون هدوء أو استبطاء ودون رعاية للحياة الخاصة في مجتمع أصبح كل شيء فيه عرضةً للاستهلاك والإعلام.

والموضوع الخامس والأخير هو أخبار الرئيس وزيارته الأخيرة لأستراليا وجنوب شرق آسيا للمتعة والعمل، للراحة والسياسة. وكما فتح نيكسون باب الصين فإن كلينتون يزور جنوب شرق آسيا، وهو أول رئيس يقوم بذلك منذ أربعة عشر عامًا. ويلبس القميص الوطني الفلسطيني، ويصافح الرئيس الصيني، ويتقايضان معًا حقوق الإنسان في الصين مع التجارة في أمريكا؛ فأمريكا تدافع عن حقوق الإنسان عند الآخرين وليس عندها، وتساهم على صمتها عنها إذا ما كان في ذلك تجارة وربح.

ومع أخباره في الخارج، تُذكر أخباره في الداخل، التغييرات المتوقعة في إدارته، خاصةً المناصب الحساسة مثل الخارجية والدفاع. كما استقال البعض من نفسه لأنه لا يكسب بما فيه الكفاية، ومعرض عليه مرتب أكثر من القطاع الخاص. بل إن الحديث عن احتمال تعيين أولبرايت مندوبة الولايات المتحدة في الأمم المتحدة والمعروفة بمعاداتها للعرب وبمناصرتها لإسرائيل فإنه موضوع يحمل همه العرب وليس الأمريكيون.

فأين العرب؟ إنهم في عالم مُهمَّش على الأطراف، يستجدون العون الاقتصادي والسياسي، والمجتمع الأمريكي لا يعرف إلا لغة القوة والمال؛ لذلك أسقط الإعلام الأمريكي العرب من الحساب. فلسطين ليست بؤرة اهتمام، حصار شعبها واحتلال أرضها، وعنف المستوطنين المدججين بالسلاح، ورفض الانسحاب من الخليل وبداية المفاوضات حول

مستقبل الأراضي المحتلة طبقاً لاتفاقيات مدريد وأوسلو والقاهرة، واحتلال جنوب لبنان، واحتمال العدوان على سوريا، وانتشار الاستيطان في الجولان، والتنقيب عن النفط، ومؤتمر القاهرة الاقتصادي، كل ذلك خارج العالم وليس له مكان في بؤرة الاهتمام الأمريكي العام.

وما يحدث في الجزائر من قتل وقتل متبادل وسفك للدماء ووقوع الضحايا كل يوم، وما يحدث في أفغانستان بالرغم من ضلوع أمريكا فيه منذ مساعدة المجاهدين ضد الغزو الروسي لاستنزاف الجيش الروسي حتى مساعدة الطالبان تدعيماً لحكم إسلامي محافظ يقوم على الاتجار بالمخدرات ويتعاون مع الولايات المتحدة في التجارة والسوق، كل ذلك ليس بالحدث الإعلامي، بل نشاط المخابرات الأمريكية أو الرئاسة، لا شأن للرأي العام بها.

بل إن الملايين الأفارقة المهددين بالموت جوعاً ومرضاً على الحدود بين زائير ورواندا، وتكوين قوة دولية لحمايتهم وإنقاذهم من الهلاك جوعاً أو قتلاً من القبائل وميليشياتها موضوع يُهم الإدارة الأمريكية، وتتردد أمريكا في إرسال قوة صغيرة رمزية غير مقاتلة مع القوات الكندية وباقي قوات الأمم المتحدة بالرغم من الموافقة عليها من المنظمة الدولية، في حين أنها عازمت أمرها للتخلص من العراق، وحشدت الحشود لأكثر من ثلاثين دولةً وما زالت تفعل.

فالعرب مثل الأفارقة خارج التاريخ وخارج بؤرة الاهتمام، وأمريكا هي التي تصنع الأحداث وتُحرّك مسار التاريخ. ورأت تهमيش العرب، والعرب يرون أن ٩٩,٩٪ من اللعبة ما زالت في يد أمريكا، وأنها الحليف والصديق والوسيط والراعي الأول والأخير لعملية السلام. وينتظر العرب ستة أشهر قبل الانتخابات لانشغال الرئيس، وعدة أشهر بعدها حتى يعود الرئيس، ويطول الانتظار. والعرب ليسوا على بال أجهزة الإعلام الأمريكية التي تُعتبر مؤشراً عمّا يدور في العقل والوجدان الأمريكي وكيف يتصور العالم.

لذلك خرجت أوروبا عن صمتها لعلها تستعيد دورها مع آسيا وأفريقيا وهي الامتداد الطبيعي لها، وهنا قد يظهر العرب في هذا التحول في مسار الوعي الأوروبي من الغرب إلى الشرق والجنوب.

ويظل العرب ينظرون إلى العالم، والعالم لا ينظر إليهم.

(٦) القوة والثروة والجنس^٦

انهارت النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية كلها وفي الاتحاد السوفيتي وربما بقيت مُثلها في العدالة الاجتماعية والمساواة، فما انهار هو الطابع الشمولي التسلطي لهذه النظم التي أعطت الأولوية للجماعة على الفرد، وللعام على الخاص، وللدولة على المواطن، وللخبز على الحرية.

وتبقى النظم الرأسمالية خاصةً في الولايات المتحدة الأمريكية، هذا العالم الجديد الذي ليس له رصيد كبير في الحضارة أسوأً بالرأسمالية الغربية التي قامت على رصيد ضخم من الليبرالية على مدى عدة قرون، ولكن قد لا تبقى مُثلها والقيم التي تقوم عليها ممّا يؤذن أيضًا بانتهائها.

وأهم المثل التي يقوم عليها النظام الأمريكي: القوة والثروة والجنس؛ فالمجتمع الأمريكي مجتمع وليد، نشأ من مجموعة من المهاجرين، الباحثين عن المال والثروة والذهب، أو مجموعات من الهاربين من العدالة الخارجين على القانون، أو مجموعات ثالثة من قطاع الطرق الذين يودون للحاق بالثروة اعتمادًا على القوة، وأقلها الطالبون للحرية المضطهدون دينيًا مثل بعض الفئات البروتستانتية أو بعض الطوائف مثل المرمون الذين يقولون بنبؤات جديدة بعد المسيح.

وسارعت الطوائف وتسابقت على الانتشار في الأرض وفي مقدمتهم البريطانيون والفرنسيون والإسبان والإيطاليون والبرتغاليون والهولنديون زحفًا نحو الشمال الأمريكي مثل الفرنسيين أو نحو الوسط مثل البريطانيين أو الجنوب مثل الإسبان. وبدأت أكبر عملية إبادة في التاريخ للشعوب الأصلية، الهنود الحمر على عدة قرون حتى فرض على ما بقي منها نظام المعسكرات المعزولة، يقوم السياح بمشاهدتها أو تستعملها هوليوود في أفلامها. كما بدأت أكبر عملية نزح من أفريقيا وسرقة شعوب بأكملها مستقلة وتحويلها إلى عبيد للعمل في الأراضي الجديدة على مدى خمسة قرون حتى الحرب الأهلية في القرن الماضي. وما زالت قضية المساواة بين الأجناس مطروحةً على النظام الاجتماعي الأمريكي الذي قام منذ البداية على العنصرية وتفاوت الأجناس. أعلاها الجنس الأبيض الأنجلوسكسوني البروتستانتي وأدناها الجنس الأسود، وما بينهما باقي الأجناس الأوروبية أولاً والعربية ثانيًا.

^٦ البيان ١٦/١٢/١٩٩٦م.

ويتجلى مثال القوة في الخارج والداخل؛ التدخل العسكري الأمريكي في الخارج والاعتماد على القوة العسكرية في إملاء الإرادة الأمريكية على باقي الشعوب حتى أصبحت شرطي العالم. وما زالت أساطيلها تجوب البحار والمحيطات، وأصبح المجمع الصناعي العسكري الأمريكي أكبر مجمع في العالم، يزدهر باندلاع الحروب، وينتفش الاقتصاد بكثرة ما يُنتج من أسلحة الدمار كما كان الحال أثناء الحرب الكورية والفييتنامية. يُورّد القديم إلى شعوب أفريقيا وآسيا ويُستبقى الجديد. ويُقيم المعسكرات خارجه والقواعد العسكرية في القارات الخمس للسيطرة على مُقدّرات العالم تحقيقاً لنموذج القوة. وقد ولّد هذا النموذج حركات معاديةً للأمريكيين في شتى أنحاء العالم، خارج الولايات المتحدة وداخلها، داعيةً للسلام واستقلال الشعوب، ورفضاً للعدوان والانخراط في الجندية، وحرق الأعلام الأمريكية، وكتابتها ورسمها على المقعدة والحذاء من الشباب الرافض لمثال القوة.

كما تتجلى القوة في الداخل، في الجريمة المنظمة التي تقوم بها جماعات الضغط والمليشيات المسلحة التي أصبحت جيشاً داخل الجيش، ودولةً داخل الدولة، والجماعات العنصرية والطوائف بحيث تجاوزت عصابات المافيا الإيطالية الشهيرة في جنوب إيطاليا وصقلية، فدمّرت الأبنية الحكومية مثل حادث تفجير المبنى الفيدرالي في أوكلاهوما، وقتل الرؤساء والزعماء مثل كيندي ومارتن لوثر كنج وزعماء الفهود السوداء. تحاول كل طائفة فرض سلطتها بالقوة على باقي الطوائف كما هو الحال في النظم القبلية القديمة.

وهناك جرائم الأفراد؛ فأصبحت القوة إحدى الوسائل لتحقيق المطالب دون حق؛ اغتيال الخصوم، الاعتداء على المخالفين، قتل الرجل لعشيقته أو العشيقة لرجلها كما هو الحال في قضية سيمبسون الأخيرة، اعتداء الأبيض على الأسود أو الملون، بل قتل الأبيض للأبيض للسرقة أو للإزاحة من الطريق، وكلما زاد الخطر ازدهرت شركات التأمين على الحياة، بل وعلى عضو عضو من أعضاء الجسد، وتجمّع رأس المال، وزادت الفوائد، وعظم الربح.

وتتمثل القوة في علاقات العمل وفي باقي مظاهر العلاقات الاجتماعية في طلب المناصب والرقي فيها، والسعي إلى السياسة والمناصب السياسية، وطلب المناصب العليا في الإدارة والصناعة. وتطغى الأهواء والمصالح على القوانين والحقوق. الأعلى يستغل الأدنى ويسيطر عليه ويوجّهه، والأدنى يرشي الأعلى ليُحقّق مطالبه.

وانتشر نموذج القوي في الأفلام وصناعتها في شخصيات راعي البقر القاتل القوي الخارج على القانون، والبطل الرياضي مثل روكو الأول والثاني والثالث، والرجل الحديدي، والمرأة الحديدية، واليد الفولاذية؛ فالقوة تصنع الأعاجيب وتُحقّق المعجزات. والمثال الثاني في المجتمع الأمريكي الثروة أو المال أو الغنى أو الكسب السريع، فقد تكوّن المجتمع الأمريكي من مجموعة من الفقراء لا يملكون إلا أجر المركب الشراعي إلى العالم الجديد بهدف الاغتناء. والأراضي شاسعة، والثروات الطبيعية متوافرة، والعقل الأوروبي الناهض أداة للسيطرة على الطبيعة.

وبدأ البحث عن الذهب في الداخل ثم قطع الأشجار والاتجار في الثروة الحيوانية والبشرية ثم إقامة المزارع الجماعية والصناعات الأولى من أجل تجميع رأس المال الأوّلي قبل أن يتحوّل إلى مضاربات وأسواق وعقار وأراضٍ منهوبة للبيع والشراء. وبعد نهب الثروات في الداخل بدأ التحول إلى الخارج؛ جنوباً إلى المكسيك، وشمالاً إلى كندا، وغرباً حتى كاليفورنيا وشمالها في ألاسكا. وبعد أن ظهرت أمريكا كقوة دولية في هذا القرن بدأ نهب الثروات من الشعوب القديمة في آسيا وأفريقيا حتى استولت على ثروات العالم بعد أن بدأت القوى الاستعمارية الأوروبية في الانحسار. وظهرت قيم الكسب السريع، كيف نكسب مليون دولار؟ ويُقيّم كل شيء بثمنه حتى الأفكار، فكرة بمليون دولار، رجل بمليون دولار، بل القتل من أجل حفنة دولارات. والثروة لا تعرف القيمة، قيمتها في زيادتها؛ فكثرت الغش، وازدادت حوادث السرقة بالإكراه أو التحايل؛ فأرأس المال يجلب قيمه. ولا فرق في التسمية بين الرشوة والهدية والعمولة والربح والإكرامية.

أصبحت قيمة المنصب في مقدار ما يُدره من ربح على صاحبه دون ولاء لعمل أو مؤسسة أو قضية. يترك الأستاذ الجامعي جامعته وولايته إلى جامعة أخرى في ولاية أخرى لمرتّب أفضل وأجر أزيد. أصبح الربح قيمة، والأجر المرتفع فضيلة؛ بل قامت حركة النساء أساساً في بدايتها وحتى الآن للمساواة في الأجر بين المرأة والرجل. وكانت الثروة أحد الدوافع الأساسية للهجرات العربية والآسيوية إلى أمريكا بحثاً عن رزق أوسع. ويُتيح المجتمع الأمريكي ذلك عن طريق الاقتراض من البنوك والفوائد المرتفعة واستثمار رأس المال الأوّلي حتى عن طريق استغلال العمالة الوافدة. ولا حدود للربح أو الثراء؛ فالمليونير والبليونير شخصيات أمريكية تجذب انتباه الشعوب والأفراد. وكثرت أفلام الباحث عن المال، والباحث عن الثروة، والباحث عن الذهب.

والمثال الثالث في الحياة الأمريكية الجنس أو لذة الحياة أو السعادة بالمعنى الضيق المحدود، الطعام والشراب والكساء والرفاهية والمتعة والراحة والوفرة والجنس، ولا يوجد مجتمع يُوفّر هذه المطالب باعتبارها حاجات أساسية مثل المجتمع الأمريكي. الطعام الأمريكي الهامبورجر والآيس كريم، والشراب الأمريكي الكوكاكولا، والكساء الأمريكي البلوجين، والرفاهية الأمريكية العربة والمنزل والحديقة، والمتعة الأمريكية في وسائل الراحة وسهولة الحياة، والوفرة في استغنائها عن الاستيراد؛ فكل شيء موفور على مدى فصول العام. مجتمع يُنتج كل شيء، ويستهلك كل شيء، وسعيد بكل شيء بلا حدود.

والجنس بلا رقابة أو رعاية أو قانون؛ لذلك ازدهرت تجارة الجنس وصور الجنس وأفلام الجنس وممارسات الجنس الفردية والجماعية بالرغم من انتشار الأمراض. الجنس قيمة في ذاته ومطلب، وجسد المرأة موضوع للمتعة بلا نظام. وانتشر الشذوذ الجنسي بعد الإشباع الطبيعى، اللواط والسحاق، وممارسة الجنس مع الأطفال. ويُطالب الآن بتشريع الزواج بين رجلين أو امرأتين ما دام كل طرف يُحب أن يعاشر الطرف الآخر ويأنس له، وقد تم ذلك بالفعل في ولاية هاواي. وانتشر الإيدز، وعم السرطان من الرغبة الشديدة في التمتع بالحياة والتدخل المصطنع في مسار الطبيعة؛ فضعفت خلايا، وتكاثرت أخرى بلا نظام. ويزدهر التأمين الطبي، ويثرى الأطباء كما أثرى المحامون، والآن يثرى المحللون النفسيون من أجل علاج المرضى النفسيين والبؤساء، وكأن مُثل القوة والثروة والجنس لم تُحقّق السعادة المرجوة للفرد والمجتمع.

لذلك ظهرت قضية الولاء في المجتمع الأمريكي، تطرح نفسها على المفكرين ويتناولها الفلاسفة. فولاء الأمريكي لمن؟ لله أو للوطن أو للقضية؟ الله هو الدولار والثروة والمال، والوطن هو القوة والطغيان والسيطرة والغزو، والقضية هي التمتع بالحياة بلا حدود. لذلك ثار الشباب، ورفضوا هذه المُثل الثلاثة في المجتمع الأمريكي مكتشفين الشرق: البوذية أو الهندوكية أو الإسلام حتى يحدث توازن في حياتهم بين المادة والروح، فينتقلون من طرف إلى طرف، ومن نقيض إلى نقيض؛ فيُغالون في لباس الرهبان، ويرفضون مظاهر الحداثة.

مُثل المجتمع الأمريكي، القوة والثروة والجنس، أقرب إلى مُثل المجتمع الوثني منها إلى مُثل الجماعة اليهودية أو المسيحية، تُؤلّه الدنيا وتُنكر الآخرة، أو هي أقرب إلى مُثل

المجتمع اليهودي وليس المسيحي والذي حوّل المعبد إلى تجارة، والإيمان إلى مصلحة، والروح إلى بدن. وقد نقد محمد إقبال من قبل هذه الحضارة المادية: «لقد جعلتم أرض الله دكانًا».

وسادت الفلسفات العملية؛ قيمة الشيء في مقدار النفع الذي يُحقّقه، والنتيجة المادية التي ينتهي إليها. كما سادت الذرائعية، الغاية تُبرّر الوسيلة، وأن القيم والمثل العليا والأفكار ما هي إلا وسائل لتحقيق منافع عملية.

ولا ضير أن تتحول المسيحية إلى دين مدني يحافظ على تماسك المجتمع الأمريكي، ويُرفع بجوار القداس العلم الأمريكي، لا فرق بين دين ووطن، إيمان وسياسة. وأصبح للبيت الأبيض قساوسته ودعائه وخطبائه ووعاظه، يُساهمون في الدعاية الانتخابية للمرشحين الديمقراطيين أو الجمهوريين.

ولا عجب أن يؤمن الأمريكي بالطهارة وصفاء القلب ونقاء الضمير وأن يشعر بالحياة الروحية بينه وبين نفسه كنوع من الاطمئنان الداخلي وعزاء النفس بالنفس وراحة الضمير في ساعة الصفو وأيام الأحاد والعطلات الدينية، ولكنه في الحياة العامة ينغمس في مُثل المجتمع الأمريكي في ملكوت القوة والمال ولذة الحياة حتى يتعب ويُرهق، ثم يعود إلى طهارته القلبية ليُخلّص نفسه من هموم الدنيا ومتاعب المال.

غاب القانون العام، وحلّت المصلحة محله، وساد القوي على الضعيف، والغني على الفقير، وظهر المعيار المزدوج في كل شيء، في الداخل والخارج، في حقوق البيض والملونين في الداخل، وفي الخليج وفلسطين في الخارج.

والخطورة في ذلك هي سيادة هذه المُثل الثلاثة في الإعلام الأمريكي لخلق صورة مجتمع واحد لا تمايز فيه، وإخفاء جانب آخر في المجتمع الأمريكي، واقع الضعف والفقر والحرمان لملايين من البشر في أبلاشيا في الساحل الشرقي أو على مقربة منه وملايين من الأمريكيين الأفارقة ضحايا المرض والبطالة والعوز، وملايين من الأمريكيين الإسبان «الشيكانو» الذين يتسوّلون العمل والخبز بعد أن احتلت أمريكا سلمًا أو حربًا الأجزاء الشمالية من أراضي المكسيك في المكسيك الجديدة وكاليفورنيا.

يبدو أننا في العالم العربي ما زلنا نظن أن أمريكا هي أرض الأحلام، وما زالت طواير الانتظار أمام السفارات الأمريكية في العواصم العربية طلبًا للهجرة نحو العالم الجديد دون وعي بالفرق بين الأسطورة والواقع، بين الحلم واليقظة، بين الوهم والحقيقة.

(٧) الإسلام والغرب^٧

يُثار في هذه الأيام موضوع قديم جديد له صياغات عديدة مثل: الإسلام والغرب، أوروبا والإسلام، حوار الشمال والجنوب، الحوار العربي الأوروبي؛ ليرث الموضوع القديم الشرق والغرب أو الستار الحديدي والعالم الحر. وتدل كل صياغة على عقلية التحيز ضد الإسلام لصالح المركزية الأوروبية، فالإسلام دين وحضارة، والغرب منطقة جغرافية في التقابل بين الإسلام والغرب؛ فالمعيار ليس واحدًا بل هو معيار مزدوج؛ فالغرب يرى الإسلام دينًا ويرى نفسه موقعًا جغرافيًا مما يكشف عن تعصّب الغرب تجاه الإسلام ودفاعه عن نفسه كموقع جغرافي سياسي. يُكره الإسلام كدين ويُدافع عن نفسه كموقع سياسي. يرى الآخر كثقافة وحضارة ويرى نفسه كمنفعة ومصلحة. ويسمى البوسنيين المسلمين في مقابل الصرب والكروات.

ومثل ذلك أيضًا صياغة أوروبا والإسلام، البداية بأوروبا قبل الإسلام وبالأنا قبل الآخر، وأوروبا أكثر خصوصية من الغرب الذي قد يشمل الغرب الأمريكي، كما أن أوروبا لفظ أكثر دلالة على الحضارة مثل الحضارة الأوروبية في حين يظل الغرب موقعًا جغرافيًا. وقد تعني هذه الصياغة حضور الإسلام داخل أوروبا أكثر ممّا تعني وجود الإسلام خارج الغرب متحدًا إياه كما هو الحال في الصياغة الأولى؛ فقد أصبح الإسلام الدين الثاني في أوروبا بعد المسيحية، وتأتي اليهودية بعده، بل إنه يكاد يصبح كذلك في الولايات المتحدة الأمريكية بالرغم من وجود ثمانية ملايين يهودي فيها، بفضل دخول الأمريكيين الأفارقة الإسلام وبفضل الهجرات العربية الإسلامية الأخيرة. فإذا كان الإسلام في الصياغة الأولى، الإسلام والغرب، يُمثّل تهديدًا خارجيًا، فإن الإسلام في الصياغة الثانية، أوروبا والإسلام، يُمثّل تحديًا داخليًا.

أما الصيغة الثالثة: الحوار العربي الأوروبي كما نُسّميه نحن هنا في الوطن العربي، فإنه في الغرب الحوار الأوروبي العربي Euro-Arab، يبدأ بأوروبا قبل العرب. ويُمثّل هذا الخلاف في أولوية الترتيب جوهر الخلاف في المضمون؛ فالعرب يريدون الحوار سياسيًا أولاً، وفي مقدمته قضية فلسطين، وأوروبا تريده اقتصاديًا أولاً، وفي مقدمته اقتصاد السوق. العرب ينتظرون من أوروبا المساعدة السياسية أولاً ضد تحيُّز الولايات

^٧ البيان ٤ / ١١ / ١٩٩٦م.

المتحدة الأمريكية، وأوروبا تريد من العرب استرداد العمالة العربية المهاجرة أو الحد منها لأنها بدأت تُمثّل خطرًا على الهوية الأوروبية.

أما الصياغة الرابعة؛ حوار الشمال والجنوب فإنه يُمثّل نطاقًا أوسع؛ فالعرب جزء من الجنوب مع أفريقيا، والغرب هو الشمال. مع أن العرب أيضًا جزء من الشرق الآسيوي؛ بل إن معظم أقطاره هناك باستثناء مصر والسودان وموريتانيا والمغرب العربي ودوله الأربع. وقد تعني هذه الصياغة الرابعة إبراز صلة الجوار بين العرب وأوروبا أكثر من صلة الجوار بين العرب وآسيا، مع أن أوروبا نفسها بدأت تحاور آسيا في الحوار الأوروبي الآسيوي، والعرب أولى به نظرًا لطول جناحهم الآسيوي.

وتظل الصياغة الأولى، الإسلام والغرب، أكثر انتشارًا ودلالة؛ فقد ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي وراثًا عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين ومبنيًا أوجه الخلاف بين الفرق المسيحية، وكاشفًا عن اليقين الذين غطوه بمجموعة من الظنون حول شخص عيسى بن مريم، وهو روح الله وكلمة منه كما يصف القرآن الكريم. وينتقد الرهبانية التي ابتدعها المصريون في الصحراء الغربية في القرن الرابع. كما يكشف عن أقوال عيسى ابن مريم قبل أن يتم تدوينها على نحو غير دقيق ممّا أوقع المسيحيين في خلافات عقائدية حتى اليوم لدرجة الاقتتال بين الفرق المسيحية وسفك الدماء.

كما ورث الإسلام التراث اليهودي، وأعاد توضيح دين إبراهيم وتخليصه ممّا علق به من غلو في العقائد ونسبة نبوة أشخاص بعينها إلى الله، وادعاء الاختيار والاصطفاء والعهد والميثاق بلا طاعة مرتجاة أو إيمان صادق، وبالرغم من العصيان. وأعاد إلى الدين صدقه الداخلي بعيدًا عن الرسوم والأشكال والمظاهر التي تحوّلت إلى نفاق وتسُلُط على رقاب الناس قام به الأقباط والرهبان. ودعا إلى المساواة بين البشر، وعدم اتخاذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله، فردّ إلى التوحيد نقاءه وفعاليته في أخلاق البشر ونظمهم الاجتماعية، بالحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية.

ولم يرث الإسلام الدين والحضارة فقط، بل ورث إمبراطورية الروم؛ ففي أواخر الدعوة الإسلامية والرسول ما زال حيًّا بدأت الحرب بين العرب والروم في شمال شبه الجزيرة العربية لتأمين حدودها الشمالية وضم العرب في الشمال إلى المركز في الحجاز. وبانتشار الإسلام فوق المستعمرات الرومانية في شمال أفريقيا وجنوب أوروبا على شاطئ البحر الأبيض المتوسط وعلى شمال شبه الجزيرة العربية في الشام والعراق والمستعمرات البيزنطية، ورث الإسلام الغرب حضارة وموقعًا حتى فتح القسطنطينية في ١٤٥٣ ميلادية قبل انحسار الإسلام عن الأندلس وسقوط غرناطة في ١٤٩٢ ميلادية.

وتَمَّت ترجمة التراث اليوناني القديم وتم شرحه وتلخيصه وعرضه وإكماله ووضعه في تصور حضاري جديد أعمّ وأشمل يقوم على وحدانية الله وخلق العالم وخلود النفس والثواب والعقاب جزاءً على الأعمال. ولا فرق بين العقل والنقل، بين الحكمة والشرعية، بين الفلسفة والدين. فإذا كان القدماء قد توصّلوا لذلك بالعقل فإنّ المحدثين قد عرفوه بالوحي تأكيداً للعقل. وإذا كان الأوائل قد عرفوا الفضيلة فإنّ الأواخر قد تلقّوها عن طريق النبوة. وأبدعت الحضارة الإسلامية الفلسفات والعلوم، وشيّدَت العمران، وبلغت الذروة في عصر المتنبّي والبيروني وابن سينا.

وكان الغرب في ذلك الوقت قد انتهى من العصر القديم، القرون السبعة الأولى قبل ظهور الإسلام، وبدأ عصره الوسيط، القرون السبعة التالية حتى قبيل عصر النهضة، يتّرجم من الحضارة الإسلامية، من العربية إلى اللاتينية مباشرة، أو عبر العبرية في الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا في المغرب، وبيزنطة في المشرق. وكان للحضارة الإسلامية أنصار داخل الغرب خاصّةً الرشديين اللاتين، وكان لابن سينا أنصار. كانت الحضارة الإسلامية هي الإطار المرجعي للغرب في العصر الوسيط، وكان كل عقلاني يُسمّى مسلماً، والفلاسفة أنصار المسلمين يقولون مثّلمهم بالتوحيد بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والدين؛ فنشأ تيار علمي عقلاني إنساني في العصر الوسيط، هو امتداد للحضارة الإسلامية في الغرب، وأصبحت مؤلفات البيروني والرازي والكندي وابن الهيثم هي الإطار المرجعي للعالم.

كان العرب هم المركز، وأوروبا هي الأطراف. كان الإسلام هو المبدع، وأوروبا هي الناقلة والمستهلكة. وكان الإعلام في يد المسلمين، فتحولّت الحضارة إلى قوة، وظل الأمر كذلك وحتى خلال الحروب الصليبية وبعدها؛ فقد تعلّم الأوروبيون، من خلال الاتصال المباشر، العلم والحضارة. أتوا لاحتلال أراضِي الإسلام عنوةً وفي مقدمتها بيت المقدس بالسلاح، وعادوا حاملين لواء العلم والحضارة، ممّا ساعدهم فيما بعدُ على التغيّر وبداية العصور الحديثة اعتماداً على العقل والعلم.

وفي العصر الحديث نهضت أوروبا بدايةً بالإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وكان لوثر يريد الإصلاح على الطريقة الإسلامية، إصلاح المسيحية بلا كنيسة وكهنوت وسلطة وتوسط بين الإنسان والله، مؤكّداً على حرية التفسير، وعلى أن الكتاب وحده مصدر الإيمان وليس آباء الكنيسة، وتعلّم اللغة العربية ليعرف الإسلام من مصدره الأول. واستمرّ الأمر كذلك في عصر النهضة في القرن السادس عشر تأكيداً على قيمة الاجتهاد ورفضاً للتقليد.

ونشأ النقد التاريخي للكتب المقدسة على منوال علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة الروايات وتطبيق شروط التواتر التي وضعها علماء الحديث والأصول، وأثبت تحريف الكتب المقدسة، وتغيير أقوال الأنبياء. وأصبحت الحضارة الأوروبية الحديثة تقوم على العقل والعلم وحقوق الإنسان، والحرية والعدالة والمساواة، واكتشفوا دين الفطرة، الدين الطبيعي، بعيداً عن دين الأحبار والرهبان، مقتربين من نموذج الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي.

ومنذ القرن الماضي وإبان نهضتنا المعاصرة واضعين حداً لقرون التوقف بعد ابن خلدون وعصر الشروح والمُلخّصات إبان الحكم العثماني، بدأت الترجمة من الغرب إلى الإسلام منذ القرن التاسع عشر، منذ إرسال محمد علي البعثات التعليمية وعودتها لنقل أهم المؤلفات في الفنون والعلوم والصناعات والآداب، وحدث ذلك في بر مصر وفي بر الشام، وأصبحت أفكار التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية جزءاً من الثقافة العامة، وانتشرت ألفاظ الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الاجتماعية والعقد الاجتماعي والتقدم والطبيعة وحقوق الإنسان تُوثر في الثقافة العربية المعاصرة.

ونشأ من بيننا الليبراليون والماركسيون والوجوديون والظاهرانيون والبنزيون والعقلانيون والتجريبيون والوضعيون والرومانسيون العرب. وأصبحت الثقافة العربية في أحد جوانبها امتداداً للتيارات والمذاهب الغربية باسم التنوير والنهضة العربية. وأصبح كل مدافع عن العقل ديكارتيّاً بالضرورة، وكل قائل بالعدالة الاجتماعية ماركسياً بالضرورة، وكل مُنبّه على أهمية العلم وحسن استعمال اللغة تجريبياً وضعياً بالضرورة. أصبح المذهب الغربي هو المقياس والإطار المرجعي لكل شيء خارجه. أصبح الغرب هو المركز الجديد بعد أن كان محيطاً للإسلام، وأصبح الإسلام محيطاً للمركز الجديد بعد أن كان مركزاً للغرب.

وقد ساعد الاستعمار الحديث على هذا التحول من المركز إلى المحيط في الإسلام، ومن المحيط إلى المركز في الغرب؛ فالحضارة أحد مظاهر القوة، وتنتشر بانتشار القوة ومراكز الإعلام. وزاعت المذاهب والتيارات الغربية من خلال مراكز الثقافة الأجنبية والترجمة وأقسام الحضارة في الجامعات والإعلام، وأصبحت الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، والغرب هو نموذج الحداثة.

وبعد التحرر من الاستعمار في منتصف هذا القرن أو بعده بقليل لم ينشأ تحرُّر موازٍ على المستوى الثقافي، فأصبحت الدول العربية حديثاً مستقلةً سياسياً وهامشيةً

ثقافياً وحضارياً، وظل الغرب هو الإطار المرجعي الذي يُقاس عليه كل الإنتاج الثقافي العربي ابتداءً من ذبوع المذاهب الغربية كما هي أو بعد قراءتها عربياً مثل الشخصية الإسلامية، والوجودية العربية. وما زال كل إبداع المحيط يُحال إلى أثر المركز. وإذا أبداع أحد الكتاب العرب مثل نجيب محفوظ فإن المركز هو الذي يعطيه شهادة الإبداع، جائزة نوبل، بمواصفات الأدب العالمي وهو أدب المركز.

وكما كان الإسلام في عصره الذهبي الأول هو المركز والغرب في العصر الوسيط هو المحيط بناءً على ميزان القوى الأول، ثم أصبح الإسلام الآن بعد ابن خلدون وحتى فجر النهضة العربية الحديثة هو المحيط والغرب في عصوره الحديثة هو المركز تعبيراً عن ميزان القوى الثاني، فإن التحدي الآن في المستقبل هو: مَنْ المركز وَمَنْ المحيط؟ ما هو ميزان القوى في المستقبل؟

وإذا كان بعض فلاسفة الغرب يتنبئون بنهاية العصور الحديثة؛ فيتحدث اشبنجلر عن أفول الغرب، وشيلر عن قلب القيم، وبرجسون عن الحضارة المادية الحديثة التي تصنع آلهة، وتوينبي عن محاكمة الغرب، وهوسرل عن ضياع الإحساس بالحياة وأزمة العلوم الأوروبية، وإذا كان العرب يتحدثون منذ الجيل الماضي عن فجر النهضة العربية، وفي هذا القرن عن عصر التحرر من الاستعمار، وفي هذا الجيل عن الصحوة الإسلامية، فهل يدل ذلك على تغير جديد في ميزان القوى بين الإسلام والغرب؟ هل نحن على أعتاب فترة تاريخية ثالثة تتعدها فيها المراكز وتتفاعل فيما بينها أم إننا ما زلنا في جلد السيد والعبد الذي تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية باتخاذها الإسلام عدواً لها بديلاً عن الشيوعية، تُحاصر وتُهدد باسم مواجهة الإرهاب؟ فماذا يقول العرب؟

(٨) العرب والشرق^٨

كثُر الحديث عن العرب والشرق هذه الأيام، كبوة العرب وانقلابهم على أنفسهم من الخمسينيات والستينيات إلى السبعينيات والثمانينيات حتى التسعينيات، ونهضة الشرق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى نهاية هذا القرن واستعداداً للقرن الواحد والعشرين.

^٨ البيان ١٩/١٢/١٩٩٦م.

ويظهر في هذا الخطاب نوع من الإعجاب بالشرق وبتجربته النهضوية، وفي نفس الوقت حسرة على النفس، وحزن على الماضي القريب عندما سبقت مصر في عصر محمد علي نهضة اليابان الحديثة في عصر ميجي؛ بل إن الإمبراطور الياباني قد أرسل رسلاً إلى مصر محمد علي لنقل التجربة المصرية إلى اليابان في عصر انفتاحها الجديد في أوائل هذا القرن، فأين مصر الآن من اليابان بعد قرن أو يزيد؟

كما ظهر الإعجاب بالشرق في الفكر العربي المعاصر، فكثير من الصحف العربية كانت تُعنوان نفسها «الشرق»، و«صوت الشرق» ولقب أم كلثوم «كوكب الشرق». وتصدح أم كلثوم بشعر حافظ إبراهيم في قصيدة «مصر تتحدث عن نفسها»:

أنا تاج العلاء في مفرق الشر ق ودُّراته فرائد عقدي

ويتحدث الأفغاني عن الشرق والشرقيين، ويُعجب بنهضة اليابان وروحه القومي، ويتغزل حافظ إبراهيم في «غادة اليابان»، ويدعو عبد الله النديم في ثورته ضد الاستعمار البريطاني إلى وحدة الشرق والشرقيين.

وبعد الثورة المصرية والعربية الحديثة بدأ الانفتاح على الشرق من جديد، أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي من أجل تدعيم حركات التحرر الوطني من الاستعمار الغربي، وتوريد السلاح، والمساهمة في خطط التنمية والتي كان أهمها بناء السد العالي في مصر. وبلغت قمة التعاون بين العرب والشرق في مؤتمر باندونج في ١٩٥٥م حين اجتمع زعماء الشرق، شوين لاي، نهرو، ناصر، تيتو، سوكارنو وغيرهم من أجل التعبير عن وعي العالم الثالث المناهض للاستعمار والمؤيد لنضال الشعوب، والتمسك بسياسة الحياد الإيجابي في الصراع بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية، وتوريد الأسلحة الشيكية إلى مصر في نفس العام لردع العدوان الصهيوني على غزة، ثم إعادة تسليح الجيش المصري بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧م، وتسليح الجيوش العربية خاصة في سوريا والعراق واليمن والجزائر.

وما زال حتى الآن، يُثير الشرق الإعجاب بالنفس، فنحن جزء منه، وهو جزء منا بالرغم من التمايز بين قطاعاته المختلفة. هناك الصين واليابان اللذان يكونان معاً أكثر من ربع المعمورة، عملاق الصناعة وعملاق البشر. وهناك تايوان، وهونج كونج، وكوريا، وسنغافورة، وتايلاند، ومعظمها قليلة السكان باستثناء كوريا وتايلاند وعظيمة الإنتاج. فسنغافورة التي لا يتجاوز عدد سُكانها الثلاثة ملايين أي واحد على عشرين من سكان

مصر يبلغ إنتاجها القومي ما يزيد على الألف مليار دولار؛ أي أربعين مرة أكثر من الإنتاج القومي لمصر! وهناك إندونيسيا والملايو، أكبر تجمع سكاني آسيوي إسلامي، يصل معدل التنمية فيهما ٧٪، ٩٪ ضعف معدل التنمية في مصر أو ثلاثة أضعاف. وهناك أخيراً إيران وأواسط آسيا بما في ذلك الجمهوريات الإسلامية بما لديها من رصيد زراعي وصناعي، ومن طاقة نفطية ونووية.

ومع ذلك، نظرًا لقرب مصر والمغرب العربي والشام، وهي مراكز النهضة العربية منذ القرن الماضي من الغرب؛ فقد قوي الجناح الغربي للأمة العربية على حساب الجناح الشرقي. ونظرًا لأن الاستعمار أتى من الغرب وليس من الشرق، باستثناء استعمار روسيا للجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا؛ بخارى، وطشقند، وسمرقند، وفرغانة، وباكو، فقد تم الاتصال به أثناء حركة التحرر الوطني. ولما بدأت تجارب التحديث في العالم العربي بعد الاستقلال، بدأت أيضًا بالتعاون مع الغرب؛ فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا، وإيطاليا، وإسبانيا. وبعد انحسار موجة الاستقلال لصالح التبعية بدأ التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية وريثة الغرب الحديث وبعد أقول نجم الغرب القديم.

والوطن العربي — بأهمية المكان، والتوسط الجغرافي بين الشرق والغرب — هو ميزان الثقل بين الجهتين، لا يستطيع أن يميل غربًا أو أن يميل شرقًا حتى لا ترجح إحدى الكفتين على الأخرى. وهذا موضع فريد للوطن العربي الذي يمتد عبر شبه الجزيرة العربية والعراق والشام إلى آسيا، وعبر المغرب العربي إلى أوروبا، وعبر مصر إلى أفريقيا، ومن خلال الهجرات اللبنانية إلى أمريكا الجنوبية، ومن خلال هجرات العرب الحديثة وظهور أمة الإسلام في أمريكا إلى أمريكا الشمالية؛ فالعرب أمة متوسطة جغرافيًا بين الشرق والغرب، وتاريخيًا بين الحضارات القديمة في الهند والصين وفارس واليونان والرومان إلى الحضارة الأوروبية الحديثة، وسياسيًا بين الشيوعية والرأسمالية. هكذا وصفها القرآن الكريم في عديد من الآيات ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (٢: ١٤٣)، وبالصورة الفنية ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (٢٤: ٣٥).

وهنا يبرز الدور الرائد للخليج؛ فهو جغرافيًا، وسكانيًا، واقتصاديًا، وتاريخيًا حلقة الاتصال بين الشرق والغرب، وأكثر المناطق العربية امتدادًا نحو الشرق. يُمثّل السكان الآسيويون في بعض دوله بين النصف وثلاثة أرباع السكان، يقومون بالعمالة والتجارة، يتعربون من خلال اتصالاتهم بالعرب، وتنتشر لغات آسيا من خلالهم إلى العرب. وقد

كانت عُمان من أوائل الدول التي ركبت البحار استكشافًا لجنوب شرق آسيا قبل قدوم الرجل الأبيض.

وتجارة العبور مزدهرة بالخليج، في اقتصاد حر مفتوح بلا حواجز جمركية ورسوم كما هو الحال في باقي الدول العربية. ويُصدّر النفط إلى آسيا خاصة اليابان، وهي أسواق للمنتجات الصناعية الشرقية من اليابان وتايوان وسنغافورة، وهونج كونج، وكوريا، والصين. وهو نموذج التكامل بين المسلمين العرب والعجم، استمرارًا للأمة الإسلامية وتحت راية التوحيد الذي يجُبُّ العِرْق واللغة والقوم. يخطب وده الجميع في الشرق والغرب لاستثمار فائض أموال النفط، وتصدير العمالة الأجنبية، وتصريف المنتجات الصناعية. تأتيه العمالة من الشرق والغرب، من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان والسودان واليمن، كما تأتيه من الهند وباكستان وبنجلادش والفلبين. والآن تزدهر التجارة الحرة مع الروس كأفراد كما كان الحال في المجتمع التجاري القديم.

يستطيع الخليج أن يكون بوتقة تفاعل بين الشرق والغرب، بين آسيا وأوروبا، وبين الشمال والجنوب برًّا، وبآسيا وأفريقيا بحرًا؛ من أجل خلق منطقة حضارية جديدة، تجمع بين الماضي والحاضر، بين الحضارة والتجارة. ثم تتجاوز الحاضر إلى مستقبل أفضل عن طريق التحول من اقتصاد الخدمات إلى اقتصاد الإنتاج، وأن تكون شريكًا صناعيًا للنموذج الآسيوي؛ فالعمالة آسيوية، ورءوس الأموال خليجية، والمهارة عربية، في وقت تُقدِّم المهارة الإسرائيلية نفسها كبديل عن المهارة العربية، وتُحوّل العرب إلى مجرد عمالة. وتلك مهمة الفكر العربي في الخليج، في جامعاته ومراكز أبحاثه ومجمعاته الثقافية وصحفه؛ أن يكون حاملًا لمشروع نهضوي خليجي عربي جديد، يُجدد به المشروع القومي العربي، ويعطيه ركيزةً مادية وطيدة، وتُقلّل من شعاراته المبدئية القديمة التي ساعدت على بلورة الوعي القومي العربي في الخمسينيات والستينيات إلى واقع عربي جديد في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات ونحن على مشارف قرن جديد، نحن في بداية قرن، والعالم في نهاية قرن.

إن اتجاه العرب شرقًا يُقلّل من الاعتماد المتزايد على الغرب، وإيقاف ظاهرة «التغريب»؛ أي اعتبار الغرب نموذجًا فريدًا ووحيدًا لكل الشعوب، وتوحيده مع الثقافة العالمية ومع الحداثة والعصرية؛ فالعالم العربي بمثابة القلب. له جناحان: واحد في الغرب، وواحد في الشرق. وما دام الجناح الغربي أقوى من الجناح الشرقي، يتجه الطائر غربًا كما هو الحال في السياسات العربية الحالية. فإذا ما تساوى الجناحان في القوة

يستطيع الطائر أن يحفظ توازنه بين الشرق والغرب دون أن يتجه غرباً فترجح كفة الغرب على الشرق أو أن يتجه شرقاً فترجح كفة الشرق على الغرب. وإذا كان رأس الطائر في الشمال، وذيله في الجنوب، الأول في الحداثة والثاني في التراث، الأول نحو المستقبل، والثاني في عمق الماضي، أصبح الطائر العربي راسخاً في الجغرافيا والتاريخ على حد سواء.

إن ميزة الشرق على الغرب في الوجدان العربي المعاصر هي غياب الآثار المتبقية من الاستعمار وغياب التاريخ الاستعماري للشرق في الوجدان العربي باستثناء الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا من أثر التوسع الروسي في العهدين القيصري والشيوعي. لا يوجد عائق نفسي أو تاريخي بين العرب والشرق، بل على العكس هناك أوامر قرابة ورحم؛ فقد انتشر الإسلام شرقاً قدر انتشاره غرباً، إلى فارس والهند، وأواسط آسيا حتى الصين والملايو، وإندونيسيا، والفلبين، قدر انتشاره إلى مصر وشمال أفريقيا والأندلس وجزر البحر الأبيض المتوسط؛ فهناك تاريخ ثقافي وديني وحضاري مشترك. وتظهر تلك التجارب المشتركة في اللغة والعادات والتقاليد وأساليب الحياة بين العرب، خاصةً عرب الخليج، وبين الآسيويين. ويخلو الشرق من العنصرية والتمييز العنصري الذي يقوم على العرق ولون البشرة، والأثنية، والسيطرة، ومركزية العالم مقارنةً بتاريخ الغرب. ولا توجد حركة عربية معادية للشرق كما هو الحال في الحركات المناهضة للغرب عند الإسلاميين والماركسيين والقوميين؛ فالشرق مجال حيوي للعرب، أدركته ألمانيا سابقاً في «الاتجاه نحو الشرق»، كما صاغته فلسفات «رياح الشرق» عند جوزيف نيدهام باكتشافه الصين، وأنور عبد الملك باكتشافه اليابان ثم الصين، وأخيراً مارتن برنال باكتشافه دور مصر والحضارة الأفريقية الآسيوية في تكوين الحضارة الأوروبية ابتداءً من اليونان القديم.

إن اتجاه العرب شرقاً يساعد على حل مشاكل العرب. وإذا كان الاتحاد السوفيتي ومنظومة الدول الاشتراكية قد ساعدت العرب في الخمسينيات والستينيات أثناء حركة التحرر الوطني وفي خطط التنمية الأولى والثانية، وإذا كان الغرب قد حاول القيام بذلك في السبعينيات حتى التسعينيات في مرحلة التبعية له، فإن مجموع دول الشرق تستطيع أن تكون حليفاً جديداً للعرب في المستقبل القريب. وقد بدأ العرب قرنهم الخامس عشر منذ عقدين من الزمان والعالم من حولهم يستعد لبداية القرن الواحد والعشرين.

يستطيع الشرق أن يساعد العرب على حل مشكلة الغذاء في الوطن العربي؛ فما زال ٧٠٪ من غذائه يأتي من الخارج. ومن لا يطعم نفسه يظل عبداً للقمة العيش. وفرة

المياه واتساع الأراضي وامتداد رقعة الشواطئ والبحيرات تجعل الوطن العربي قادراً على الاكتفاء الذاتي بالقمح وبدائله من الحبوب وبالثروة السمكية كما تفعل الصين واليابان. كما يستطيع مساعدة العرب في تجربة التصنيع الجديدة بعد التجربة الأولى في مرحلة التحرر الوطني، صناعة البتروكيماويات في الخليج، وصناعة المنسوجات، والعربات، والإلكترونيات، وأن يُنتج العرب ما يستهلكون ولو بدايةً بالتجميع الصناعي كما تفعل اليابان مع أوروبا وأمريكا. كما يمكن للعرب بداية الاكتفاء الذاتي بالسلاح بدلاً من أن تذهب مدخراتهم في شرائه من الغرب أو الشرق. يستطيع الشرق أن يوفر للعرب الخبرة العالمية الضرورية للتصنيع الآلي الحديث، ولربط الوطن العربي بأكبر شبكة من المواصلات الأرضية والجوية، السلكية واللاسلكية. كما يستطيع الشرق الاشتراك الفعلي في العمليات التنموية الشاملة حتى يصبح العالم العربي مستقلاً بذاته في الطعام والدفاع بدلاً من إبقائه سوقاً لإنتاج الآخرين، وطاقاً لتصنيع الآخرين. على هذا النحو يستمر تاريخ العرب في الاتجاه شرقاً مع حاضريهم. وكما نجح العرب في الماضي في تكوين أمة تجمع بين الشرق والغرب، فقد ينجحون في إعادة بنائها كميزان التعادل بين الشرق والغرب.

الثقافة والسياسة

(١) الثقافة والسياسة^١

هناك تصور شائع أن الثقافة والسياسة عالمان متعارضان؛ فالثقافة لا شأن لها بالسياسة وإلا حدث تسييس الثقافة، والسياسة لا شأن لها بالثقافة وإلا حدث تثقيف السياسة. الثقافة عمل النخبة والسياسة حركة الجماهير، الثقافة اهتمام العلماء والسياسة حرفة السياسيين، الثقافة للخاصة والسياسة للعامة، الثقافة للأقلية والسياسة للأغلبية، الثقافة نظر وبحث عن الحقيقة، والسياسة عمل وتحقيق للمصلحة؛ الثقافة ميدان الصدق والسياسة عالم الكذب. وكيف تجتمع الحقيقة والزيف، الصراحة والنفاق، الآخرة والدنيا؟ وهذا تصوّر مزدوج للحقيقة التي تجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن، يقوم على تطهّر وترفع ورغبة في الوصول إلى المطلق الذي لا شأن له بالنسبي، والتعلق بالأصول التي لا شأن لها بالفروع. وربما يقوم هذا الفصل بين الثقافة والسياسة على رغبة في السلامة والاطمئنان خلف الثقافة أو على الرغبة في الوصول إلى السلطة بأي ثمن باسم السياسة. فالمثقف هنا يكتفي بأضعف الإيمان؛ الإعلان عن النوايا، وملء الفراغ بالفكر، والوقت بالعلم، والجامعة بالنظريات، والورق الأبيض بالحبر الأسود. والسياسي يشاغب ويناور ويتحالف مع الشيطان من أجل الوصول إلى السلطة.

وتاريخ الثقافة وحركات التغيير الاجتماعي يدحض هذا التصور الثنائي. ويبين أن الثقافة سياسة غير مباشرة، وأن السياسة ثقافة بلا جذور، وأن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة؛ فهناك ما يُسمى بالثقافة

^١ البيان ٢/٩/١٩٩٦م.

السياسية، التمهيد للسياسة بالثقافة، وتحقيق الثقافة في السياسة. وبدونها تصبح الثقافة منعزلةً عن الواقع الذي تعمل فيه، وتُصبح السياسة مجرد غوغائية ديماجوجية، نفعية وارتزاق، مجرد قوة وتسלט.

ويشهد تاريخ الفكر السياسي على ذلك في الغرب والشرق، ولدينا في الماضي والحاضر؛ فقد كانت عظمة فلاسفة التنوير في الغرب، فلاسفة الثورة الفرنسية؛ روسو، ومونتسكيو، وفولتير، ودالامبير، وديدرو، أنهم مهّدوا للثورة الفرنسية بأرائهم في الحرية والإخاء والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان والمواطن والقانون والدستور والفصل بين السلطات. وانتشرت هذه الثقافة السياسية خارج فرنسا؛ في ألمانيا عند هردر ولسنج وكانط، وفي إيطاليا عند مازيني، وفي إنجلترا عند لوك وهيوم، وفي أمريكا عند توماس بين، وفي روسيا في الحركة السلافية. فتغيير العقول والأذهان يسبق تغيير المجتمعات والنظم السياسية.

وقد قام رُؤاد النهضة العربية بالجمع بين الثقافة والسياسة، كان الهدف من التنوير إنارة العقول وتحريك الأذهان كمقدمة لتغيير المجتمعات والنظم السياسية. فقام الأفغاني أشهر ممثل للإصلاح الديني بإعادة فهم العقائد من أجل المقاومة، مقاومة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، وردّ على الدهريين من أجل تنشيط العقيدة وربط العالم بالألوهية، ونقد عقيدة القضاء والقدر بمعنى التواكل والتقاعد والتخلف والاستكانة، وأعاد تفسيرها بمعنى الشجاعة والإقدام والرضا بالموت والاستشهاد؛ وأبرز رابطة الأخوة بين المسلمين التي تفوق رابطة الجنس والقومية. ومن أفكار الأفغاني قامت الثورة العراقية في مصر وتأسست معظم الأحزاب الوطنية، وما زالت الحركة السلفية أحد الروافد الأساسية للحركة الوطنية خاصة في مصر والمغرب العربي.

وأسس الطهطاوي في مصر، وخير الدين في تونس الدولة الوطنية الحديثة في «مناهج الألباب» وفي «أقوم المسالك»، وتأسس الفكر السياسي الليبرالي الحديث الذي على أساسه قامت الدولة الوطنية: البرلمان، والدستور، وتعدد الأحزاب، وحرية الصحافة، وتعليم البنين والبنات، والعمران الذي يشمل الزراعة والصناعة والهندسة. «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». وما زالت هذه الأفكار بالرغم من وضع نهاية للدولة الليبرالية بعد الثورات العربية الأخيرة تُعبّر عن واقع فعلي وممارسات سياسية دفاعاً عن حرية المواطن، وحقوق الإنسان، وديمقراطية الحكم، وعدالة التوزيع. وما زالت أفكار أحمد لطفي السيد وعلي مبارك وطه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد تجد لها صدًى في عقول الناس، وتُعبّر عن احتياجاتهم وأشواقهم.

وشارك في ذلك رُواد الفكر العلمي؛ شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، دفاعاً عن حرية الفكر كمقدمة للدفاع عن الحرية السياسية، وعن حرية الفرد كمقدمة لديمقراطية الحكم، وعن المعذبين في الأرض، والقرية الظالمة دفاعاً عن العدالة الاجتماعية. وكما قامت ثورة عرابي إثر تعاليم الأفغاني، وقامت ثورة ١٩١٩م بفضل الفكر الليبرالي، قامت الثورات العربية بدايةً بثورة ١٩٥٢م بفضل الأفكار الوطنية والاشتراكية التي رُوِّج لها الفكر العلمي.

وإن مراجعة الأيديولوجيات السياسية المعاصرة مثل: الرأسمالية، والاشتراكية، والقومية بل والصهيونية، لا تجد فرقاً بين الثقافة والسياسة؛ فقد قامت الرأسمالية كنظام سياسي على الليبرالية كتيار فكري، كما قامت الشيوعية والاشتراكية كنظام سياسي على الأفكار الاجتماعية حول العدالة والمساواة والحقوق كأفكار فلسفية. وتأسست القومية كنزعات سياسية على أفكار القوم والجنس واللغة والتاريخ والأصالة والعودة إلى الجذور التي حملها الفلاسفة، بل إن الصهيونية قبل أن تتجسد في دولة كانت فكراً وثقافة وتراثاً في أحلام بعض المفكرين القوميين اليهود الغربيين خاصةً في روسيا وأوروبا الشرقية.

وإن تراثنا القديم كله الذي ترسّب في وعينا القومي كان في البداية ثقافةً سياسية، وما زال يقوم بهذا الدور في اللاوعي القومي حتى الآن. وقد ظهر ذلك بوضوح في الفرق الإسلامية، وهو الشكل الثقافي للأحزاب السياسية؛ السنة والشيعة، المعتزلة والأشاعرة، الخوارج والمرجئة ثقافة سياسية، أحداث سياسية تحوّلت إلى ثقافة، وثقافة تحوّلت إلى سياسة. الخلاف حول الإمامة خلاف سياسي تحوّل إلى ثقافة، التعيين بالنص أو الاختيار الحر من الناس. والخلاف حول عدم التطابق بين الإيمان والعمل تحول إلى ثقافة ونظريات بين الخوارج، وحدة النظر والعمل، والمرجئة، إرجاء العمل على الإيمان، والمعتزلة، المنزلة بين المنزلتين.

لقد ارتبط التوحيد بالعدل، والعقيدة بالشرعية، والتصور بالنظام، وكما تقول الحركات الإسلامية المعاصرة في «الحاكمية» نظراً للارتباط الجوهرى بين الثقافي والسياسي. ونشأت مؤسسات ونظم بأكملها لتحقيق هذه الوحدة العضوية بين الاثنين مثل: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و«الحسبة» للرقابة على الحياة العامة وتطبيق القانون ورعاية مصالح الناس دون غش أو تدليس. وما زال الإسلام السياسي المعاصر يُمثّل أحد الأشكال الموروثة للصلة بين الثقافة والسياسة، وكما عبّرت عن ذلك بعض الأدبيات الوجودية المعاصرة باسم «الالتزام».

والسؤال الآن: من الذي يقوم بهذه الوحدة العضوية بين الثقافة والسياسة؟ من هو المثقف السياسي أو السياسي المثقف؟ من هو العالم المواطن، والمواطن العالم؟ من هو الذي يُمهّد للسياسة بالثقافة ويخرج الثقافة إلى أرض الواقع، ويكتشفها في ممارسات الناس وحركات الجماهير؟

إن الشائع الآن هو تبرير السياسة باسم الثقافة كما يفعل مثقف السلطة، يجعل السياسة هي الأصل، والثقافة هي الفرع. السياسة غاية، والثقافة وسيلة، والغاية تبرر الوسيلة. فإذا ما تغيرت السياسات تغيرت التبريرات؛ ففي ذروة المد القومي العربي، الدولة القطرية جزء من الأمة العربية؛ وفي ذروة المد القطري، الوحدة العربية أحلام وتمنيات؛ وفي ذروة المقاومة للعدو الصهيوني، الإسلام عقيدة وجهاد؛ وفي عصر المصالحة والسلام، الإسلام دين محبة وسلام. هنا يفقد المثقف احترام السلطة له بالرغم من استعمالها له، كما يفقد احترام الجماهير له بالرغم من كتابته لها وترؤس صحفها.

وقد ينشأ تبرير الثقافة باسم السياسة كما هو الحال في الدعاية السياسية وكما حدث في المقررات القومية في الجامعات العربية؛ فهي ثقافة مُوجَّهة لحشد الجماهير وإعادة تربيتها ثقافياً باسم السياسة. فأثناء المد القومي العربي في الستينيات كانت الثقافة الاشتراكية والأدب الاشتراكي هو الشائع والذي عليه تتربى الجماهير من خلال أجهزة الإعلام والمؤسسات التربوية. وفي انحسار المد القومي الاشتراكي وسيادة المد الإسلامي تتحول أجهزة الدولة إلى أدوات لنشر الثقافة الإسلامية المحافظة من أجل جذب الجماهير وحمايتها من الانخراط في الجماعات الإسلامية.

فإذا حاول المثقف العضوي بالتعبير المعاصر الالتزام بالثقافة كسياسة وبالسياسة كثقافة، فإنه يجد نفسه محاصراً بين الخط الأحمر الذي تضعه السلطة والذي لا يمكن تجاوزه والخط الأحمر الذي تضعه الجماهير والذي لا يمكن النزول عنه. فيجد نفسه محاصراً بين المطرقة والسندان، بين واجبات السلطة وحقوق الجماهير، بين العمل في إطار الشرعية ومن خلال قنواتها ورعاية مصالح الناس.

يستطيع الأديب استعمال الرمز في الرواية والقصة والمسرحية والشعر، ويستطيع المفكر أن يترجم ويشرح ويعرض أفكار الآخرين، وأن يتحدث على لسان الفلاسفة، وناقل الكفر ليس بكافر. ويستطيع الفيلسوف الاكتفاء بعالم المثال دون إعطاء الأمثلة الآنية في الزمان والمكان، وأن يُعبّر عن المعاني الخالصة دون الوقائع المتعينة، وكما هو الحال في الأمثال العامية: «الكلام لك، واسمعي يا جارة.»

ومع ذلك، هناك الحد الأدنى من الالتزام الثقافي والسياسي، الخط الأحمر المتبادل، من أعلى ومن أدنى للسلطة وللجماهير، دون الخروج على السلطة أو خيانة الجماهير. وهي معادلة صعبة، وميزان يصعب تعادل الكفتين فيه؛ فقد تميل الكفة مرةً إلى أعلى نحو السلطة فتفرح وتغضب الجماهير، ومرةً إلى أسفل فتغضب السلطة وتفرح الجماهير. ويمكن بالمران اكتساب مهارة الالتزام الثقافي والسياسي وتعدد أشكال التعبير. وما لا يؤخذ كله لا يترك كله، والتدرج فضيلة، عرفها الشرع قديمًا في تحريم الخمر، وعرفتها السياسة حديثًا فيما يُعرَف بالخطوة خطوة. كما عرف الأنبياء نفس الطريقين: الأول طريق المسيح الذي يعلن عن الحق كله في مواجهة الرومان واليهود كما فعل يوحنا المعمدان، وتكون النتيجة الاستشهاد والبقاء رمزًا للبطولة والفداء، وكما فعل الحسين؛ والثاني طريق محمد بن عبد الله الذي يؤاخي بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار، بين المسلمين وأهل الكتاب، بين الإسلام والحنيفية، دين إبراهيم، من أجل تحقيق المصالح العامة، ووحدة جزيرة العرب كدولة وقاعدة لوحدة العالم قبل الانتشار شرقًا للقضاء على إمبراطورية الفرس، وغربًا للقضاء على إمبراطورية الروم. الثقافة والسياسة عمل على الأمد الطويل بعيدًا عن أنيات السياسة، وإعادة بناء الثقافة السياسية قد يكون أحد الحلول لأزمئتنا الراهنة.

(٢) العلم والدين والثقافة^٢

هناك ثلاثة نماذج فكرية في حياتنا: العلم والدين والثقافة تجسدت في ثلاث شخصيات كما يُعبّر عن ذلك عبد الله العروي بالصورة: المقبّع والمعمّم والمطربش، الخواجة والشيخ والأفندي. وفي هذه النماذج الثلاثة تتحدّد وحدة الشخصية أو تعدّدُها، تألفها أو تنافرها. وقد عرفت الثقافة العربية منذ أقدم العصور الوحدة العضوية بين هذه الأنماط الفكرية الثلاثة. عرفت حضارات مصر وبابل وآشور وكنعان، كما عرفت حضارات الشرق القديم في الهند والصين وفارس قبل اليونان.

فقد ارتبطت الفلسفات بالعلم، لا فرق بين علوم طبيعية وعلوم رياضية، بين العالم والحكيم. وقد تراكم ذلك في الثقافة الشعبية في مفهوم الحكيم الذي يعني الطبيب.

^٢ البيان ٢٣ / ٩ / ١٩٩٦م.

كما خرج كلاهما من الدين، فلا فرق بين الدين الصيني والفلسفة الصينية والعلم الصيني. وكذلك الأمر في الهند وفي مصر، فارتبط التحنيط بعقيدة خلود البدن، كما ارتبطت الهندسة المعمارية وبناء الأهرامات بخلود الروح. وقد استقر ذلك أيضًا في الثقافة الشعبية حتى الآن حتى أصبح العالم هو رجل الدين.

ثم تعددت هذه النماذج الثلاثة وتنافرت بل وتضاربت ونفى بعضها بعضًا، وأحيانًا تجاوزت وتماسّت حتى برزت ازدواجية الثقافة والفكر. واشتد الخصام بينها، كل نموذج يعتبر نفسه هو الفرقة الناجية، ويُكفّر النموذجين الآخرين. وعلى أحسن تقدير تجمع ثقافة بين نموذجين على التجاور أو التماس منتقلةً من أحدهما إلى الآخر دون وحدة عضوية بين الاثنين.

وطبقًا لحساب الاحتمالات بين الدين والعلم قد يوجد علم بلا دين أو دين بلا علم؛ فالعلم بلا دين وقوع في النسبية والشك واللاأدرية، وهو ما يسميه المحافظون المادية والإلحاد. وقد كان أشهر نموذج على ذلك نظرية التطور لداروين والوضعية الاجتماعية أو الوضعية المنطقية في الغرب. صحيح أن العقل البشري يتحرّر من كل أحكام مسبقة، وبالتالي يتقدم العلم، ولكن التقدم المستمر للعلم له حدود من داخل العلم؛ فقد يورث التردد والحيرة والشك. وله حدود من خارج العلم في حدود التقدم والعمران والرفاهية والاستهلاك وارتفاع مستوى المعيشة والذي قد ينقلب إلى النقيض كما هو الحال في الغرب المعاصر.

ونظرًا لفصل العلم عن الدين، انفصلت أحكام الواقع عن أحكام القيمة؛ فاستُخدم السلاح النووي وأُلقيت القنابل الذرية على اليابان، وظهرت قضايا التلوث وموت الطبيعة والكائنات الحية بنفايات المصانع وعادم السيارات والطائرات. وأصبح العلم بناءً وتدميرًا في نفس الوقت، حياةً وموتًا، نهضةً وسقوطًا، تقدمًا ونكوصًا.

والدين بلا علم مجرد إمكانية بلا تحقق، غايات بلا وسائل، طاقة بلا حركة، مشروع بلا تاريخ، يتحول الدين حينئذ إلى مجموعة من العقائد الغيبية والطقوس والرسوم والشعائر الخارجية والمؤسسات الدينية التي تبغي التروؤس والتسلط؛ بل ويُعادي العلم إذا ما نشأ لينازع الدين بعض اختصاصاته مثل: تفسير نشأة الكون، وطبيعة النظم الاجتماعية، وأسس القوانين البشرية. كما يُعادي الثقافة التي قد تتجرأ على سلطة رجال الدين، وترفع شعارات حرية الفكر وحق الاجتهاد وحقوق الإنسان، ويحدث ذلك في كل حضارة في لحظات الضعف وسيادة الاتجاهات المحافظة، الكنيسة

في العصور الوسطى وإبان محاكم التفتيش، والمحاكم اليهودية، وفتاوى ابن الصلاح التي تُحرّم الفلسفة والمنطق وباقي علوم الحكمة. الدين بلا علم موت للدين، وعزلة عن الدنيا، تجعل الناس يفرون إلى العلم والثقافة كبديلين عنه.

والثقافة بلا دين أو علم قد تكون مجرد بحث نظري خالص، يطول أو يقصر، يصيب أو يخطئ. تصبح الحقيقة المرجوة غايةً في ذاتها، تصورات خالصةً للنخبة لا تستطيع الجماهير فهمها أو تحقيقها أو الاستفادة منها في حياتهم العملية. قد تتحول إلى عموميات وإلى فلسفات نظرية لا تقدر على تحليل الجزئيات والسيطرة على قوانين الطبيعة؛ فالدين هو القادر على تحويل الثقافة من مستوى النظر إلى مستوى العمل، والعلم هو القادر على تحويل الدين من مستوى الكليات إلى مستوى الجزئيات.

فإذا استحال انفراد الدين عن العلم، والعلم عن الدين، والثقافة عن الدين والعلم معاً، فذلك يستحيل ازدواج العلم والثقافة بلا دين، والعلم والدين بلا ثقافة، والدين والثقافة بلا علم.

ففي الغرب الحديث ازدوج العلم والثقافة بلا دين نظراً لظروف الغرب وطبيعة الدين الذي تكوّن فيه وهو المسيحية الغربية؛ فقد قامت على الثقافة الرومانية وداخل الإمبراطورية الرومانية بما تمثل من قيصرية، وتماثيل، ورسوم، وأساطير، وآلهة إبان العصر الوسيط. ومنذ الإصلاح الديني الذي رفض هذه الأشكال وفضّل التقوى الباطنية، ومنذ عصر النهضة الذي أعلى من شأن الإنسان، ومنذ القرن السابع عشر الذي فضّل التعامل بالعقل مع الطبيعة مباشرة، ومنذ القرن الثامن عشر الذي أحلّ الثقافة محل الدين، والسياسة محل العقائد، والدولة بدلاً عن الكنيسة، تجاوز العلم والثقافة واتحدا ضد الدين وعلى أنقاضه؛ الطبيعة والعقل ضد الكتاب المقدس وسلطة القدماء والتاريخ والروايات التي لم تصمد أمام النقد الحديث، ثم غالى العلم في الوضعية وعادى الثقافة النظرية، وتفرّد العلم، وانفرد بالحقيقة كلها. وهي الحقيقة الطبيعية الكمية التي تخضع للقياس. وتنافرت النماذج الثلاثة في الغرب: العلم والدين والفلسفة، وكأن الإنسان لا يستطيع أن يكون عالماً ومؤمناً وفيلسوفاً في آن واحد. فتجزأت الحقيقة، وتضاربت الأجزاء واحترار الأوروبي أيها يختار؟ فاختارت الأقلية الدين، وتنازعت الأغلبية الحيرة بين العلم والثقافة.

وفي اليابان الحديث ازدوج العلم والدين بلا ثقافة، وقد خرج اليابان الحديث في عصر ميجي من التقاليد القديمة إلى العلم الغربي الحديث، دون أن يجد في أحدهما

بديلاً عن الآخر. وآثر اليابان تجاور القديم مع الجديد، الدين مع العلم، الدين في الحياة الخاصة، والعلم في الحياة العامة؛ الدين لأعياد الأسرة والأعياد الوطنية، والعلم للحياة المهنية في الصناعة والتجارة والإدارة. وينتقل الياباني من أحدهما إلى الآخر دون أن يشعر بالتناقض أو التنافر، يذهب إلى المعبد ويستدعي الأرواح ويقرأ الكف ويُطعم بوذا في أيام العطلة والأعياد، ويذهب إلى المصنع الآلي ويتعامل مع آخر تطورات العلم الحديث بالحساب والعقل والمادة. ولا يُفكر في احتمال وجود علاقة بين الاثنين أو نقد أحدهما بالآخر كما تفعل الثقافة؛ لذلك غابت الثقافة، وضعفت العلوم الإنسانية، وغاب الفكر الياباني إلا من ترشيد للبوذية وإعادة توظيف لقيمها وأخلاقيها وروحها في الصناعة والتجارة مثل: العمل، والإخلاص، والتضحية، وروح الجماعة، والشهادة أو الانتحار في حالة الإحساس بالإثم، وعدم رعاية الصالح العام أو تجاوز الأعراف والتقاليد.

وفي حياتنا المعاصرة، نحن العرب، ازدوج الدين مع الثقافة ونذر العلم؛ فالدين هو ما ورثناه عن القدماء وانغرس في نفوسنا منذ إبراهيم عليه السلام حتى لقد وُصفت الثقافة العربية بأنها ثقافة دينية بالأساس، أما الثقافة فيها فوافدة من اليونان. والعلم هو احتكار للغرب الحديث وحده، ثم نشأت العلوم الإنسانية حول هذا التراث الديني سواء العلوم العقلية النقليّة: الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه، أو العلوم النقليّة الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. كما نشأت العلوم العقلية الخالصة الرياضية مثل: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك؛ والطبيعية مثل: الطبيعة والكيمياء والفلك والطب والنبات والحيوان والصيدلة والمعادن وعلوم البحار؛ والإنسانية مثل: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. ولم تستمر في وجداننا إلا العلوم النقليّة؛ فهي التي أصبحت مرادفة التراث. وانزوت العلوم النقليّة العقلية ثم اختفت تماماً العلوم العقلية الخالصة؛ الطبيعية والرياضية والإنسانية.

ومنذ فجر النهضة العربية ازدهرت الثقافة من خلال التراث الديني في حركة الإصلاح الديني أو في الفكر السياسي الليبرالي، وبدأت تتأصل الحداثة في القديم كي تمتد جذور الحاضر في الماضي. وعاش العرب أزهى عصر حديث لهم في الشعر والأدب والفن حتى الآن. وبدأت الثقافة العلمية والدعوة إلى العلم في الفكر العلمي العلماني، وتأسست المجلات للترويج للثقافة العلمية مثل «المقتطف». وكما أرسل محمد علي البعثات العلمية للغرب في القرن الماضي أرسل عبد الناصر البعثات العلمية إلى الشرق لبناء نهضة مصر المعاصرة، ولكنه كان علماً منقولاً أكثر منه نابغاً من التراث كما كان علم القدماء. والعلم له تاريخ، وفصل العلم عن التاريخ في كل ثقافة هو تدعيم للنقل وترويج للثقافة الغربية

التي نشأ العلم فيها كظاهرة تراكمية منذ الشرق القديم حتى العلم العربي الذي صب أخيرًا في الغرب الحديث.

ومنذ الثورات العربية الأخيرة التي فضّلت تغيير الهياكل الاجتماعية للمجتمعات العربية وهي في حماسها القومي وفي نضالها ضد الاستعمار تأجّلت قضايا الثقافة باسم الدعاية السياسية، وتأجّلت قضية نقد الموروث باسم المحافظة على الهوية، وانزوى العلم إلا من دائرة المتخصصين في مراكز البحث العلمي وفي الأكاديميات العسكرية. واشتدّت المحافظة الدينية التقليدية وأصبحت هي التيار الثقافي السائد، وأصبح الدين هو المسيطر على العلم والثقافة على حد سواء. يذهب العالم إلى المعمل في الصباح ويتبرك بالأولياء في المساء. ويصبح شرط التدين معاداة العلم والثقافة. ويأخذ المثقف الدين مقياسًا لصحة الثقافة أو خطئها.

والحقيقة أن الثقافة هي الرباط الطبيعي بين الدين والعلم، وبدونها يصبح العلم مجرد صناعة، والدين مجرد تجارة. الثقافة هي شرط الفهم المستنير للدين، وتحول العلم من المعمل إلى تصوّر علمي للعالم عند الناس. بالثقافة تنشأ التيارات العقلانية والنزعات الإنسانية، ويتم الدفاع عن الحرية كشرط موضوعي للفهم. الثقافة شرط الإبداع في العلم وتأسيس العلوم الدينية اعتمادًا على العقل والتجربة ورعاية لمصالح الأفراد والجماعات والشعوب.

وفي الثقافة تكمن روح العلم وروح الدين: البحث عن الحقيقة، رعاية المصالح العامة، التحقق من صدق الفروض بالعقل والتجربة، البحث الحر؛ فالنظر شرط التكليف في الدين، والتخلص من المسلّمات المسبقة شرط التقدم في العلم.

والثقافة يحملها الإنسان، ومرتبطة أشد الارتباط بحقوقه الطبيعية وفي مقدمتها حرية الفكر والتعبير. وكذلك ارتبط العلم بالإنسان وبمصالحه وبالمنافع العمومية، وجاء الدين لصالح الإنسان وفوزه في الدنيا والآخرة؛ فالوحي خطاب الله للبشر وغايته الإصلاح في الأرض وإعمارها.

إن الوحدة العضوية بين الدين والعلم والثقافة هي شرط التقدم الاجتماعي والنهضة الشاملة حتى لا تزدوج الشخصية القومية بين نموذجين، العلم والدين، وننسى الثالث وهو الثقافة، ولا تكثر برامج العلم والإيمان وتقل البرامج الثقافية؛ لذلك قال ديكارت: «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ولم يقل: «أنا أؤمن فأنا إذن موجود»، أو «أنا عالم فأنا إذن موجود»؛ ولذلك أيضًا قال القدماء: العقل أساس النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. وإن الحكمة هي ما يقتضيه النظر بحسب طبيعة البرهان.

(٣) التنوير والتثوير^٢

كثر الحديث هذه الأيام عن التنوير، وصدرت كتب التنوير، وتكونت جماعات ثقافية باسم التنوير، وأعيدت كتابة تاريخ العرب عامةً ومصر خاصةً من خلال التنوير. أصبح التنوير مفتاحاً سحرياً يتم به فتح مغاليق الأمور، يُغيّرنا من حالٍ إلى حال بعد غمضة عين وانتباهتها. وكم من المفاتيح السحرية يُعثر عليها في أوقات الأزمات: العلم والتكنولوجيا، العلم والإيمان، نُظم المعلومات، الصحة الكبرى، انظر حولك، وأخيراً التنوير!

والمقصود به ليس كما يبدو عليه اللفظ البرّاق، فمن منا يرفض التنوير؛ بل الهجوم على الحركات الإسلامية باعتبارها داعيةً للإلزام. هذا هو المسكوت عنه وراء المنطوق به؛ فالجماعات الإسلامية عدوة النظم السياسية، ومطاردة من أجهزة الأمن والشرطة، ومتهمة بتدبير الانقلابات على نظم الحكم وممارسة العنف وشتى أنواع الإرهاب. وهنا يبرز التنوير كأداة من الدولة ومن خلال أجهزتها للتصدي لأعداء النظام، وتُرصَد له الملايين لإصدار كتب التنوير، وإخراج أفلام ومسرحيات التنوير، ولعقد مؤتمرات وندوات ولقاءات التنوير، ولإنشاء جماعات وصحافة للتنوير. أصبح التنوير شرطاً عقلية جديدة يتم بها ملاحقة المخالفين في الرأي والمعارضة السياسية خاصةً الحركة الإسلامية. كان اسمه المواجهة في البداية، فلما كُشف الأمر تحوّل إلى التنوير، يُخفي أكثر ممّا يُعلن؛ فأصبح التنوير في الظاهر عنواناً على المواجهة في الباطن، وضد الحوار. يبغى الاستئصال والاستبعاد والإقصاء، وليس الفهم وتبادل الآراء والأخذ والعطاء مع الخصوم.

ويتولى المهمة مجموعة من المثقفين وأساتذة الجامعات والكتّاب والشعراء والصحفيين والفنانين والموظفين وناصبي المهرجانات تقريباً إلى السلطان ودعاة للنظم الحاكمة، نيلاً للمناصب، ورغبةً في الخطوة والقربى. فدأ المثقف دائماً هو السلطة، ورغبته في أن يكون قريباً منها، مُبرّراً لها، موظفاً عندها، خادماً لها، منفذاً لسياساتها، مدافعاً عنها حتى تجتمع له السلطتان الثقافية والسياسية، رجال دين جدد تجتمع لهم السلطتان الدينية والسياسية، السيف والقلم، وزارة الداخلية ودار الإفتاء.

وقد تم رد التنوير في نهضة العرب الحديثة منذ القرن الماضي إلى أحد روافده وهو التيار العلماني وحده. ولم يكن التنوير منذ فجر النهضة العربية علمانياً فقط،

^٢ البيان ٢٦/٨/١٩٩٦م (لم يُنشر).

بل كان إصلاحياً أو ليبرالياً كذلك. كان الأفغاني رائد الحركة الإصلاحية الحديثة دينياً مستنيراً ومنه خرج محمد عبده، وكان الطهطاوي ليبرالياً يجمع بين العقلانية القديمة والليبرالية الغربية، وكلاهما أقدم من التيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل ويعقوب صروف وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وجابر عصفور في هذا القرن.

كانت هناك ثلاثة اختيارات مطروحة على الفكر العربي الحديث، وكلها من أنصار التنوير: التيار الإصلاحي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، والتيار الليبرالي الذي يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً؛ فالدولة عماد التحديث، محمد علي ثم عبد الناصر. والتيار العلمي العلماني الذي يقصره دعاة التنوير وحده على التنوير يبدأ بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة ونبدأ بالعلم أولاً.

لم تكن هذه التيارات الثلاثة متخاصمة فيما بينها، بل كانت في حوار مستمر، لم يستبعد أحدها الآخر تقريباً إلى السلطان، بل ساهمت جميعاً في صنع فجر النهضة العربية. كان الأفغاني الإصلاحي صديق شبلي شميل العلمي العلماني أو التنويري بلغة تنويري الدولة المحدثين، الأول ضد نظرية التطور والثاني مدافع عنها ومن دعائها. ويكتب إبراهيم أدهم العلمي العلماني «لماذا أنا ملحد؟»، ويرد عليه محمد فريد وجدي الإصلاحي: «لماذا أنا مؤمن؟». وكان محمد عبده الإصلاحي صديقاً لفرح أنطون العلماني، ودخلا معاً في حوار حول «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» على صفحات «المنار» و«الجامعة».

لم تتخاصم التيارات الثلاثة بل تكاملت وتجاوزت وتوحدت من أجل الإصلاح بالمعنى العام. لم يعتبر أحدها نفسه الفرقة الناجية والأخرى الفرق الهالكة. لم يسكب التيار العلمي العلماني الزيت على النار لإشعال الحريق، بل حاول تقديم بديل جديد عن البديلين المطروحين على الساحة الفكرية: الإصلاح الديني، والليبرالية السياسية. كان معظم أنصاره من نصارى الشام، يفكرون ويكتبون في بيئة ذات ثقافة إسلامية، يأخذون بيدها تدريجياً لتطويرها وليس لاستئصالها.

إن نفاذ طبقات «التنوير» ليس حباً في التنوير أو تقديرًا له أو تشبّعاً به، بل لرخص أسعارها والاتجار فيها في السوق السوداء، وفي أحسن الأحوال اقتنائها للأحفاد في مكتبة الأسرة ومهرجان القراءة للجميع. ونظرًا لغلاء الأسعار بما في ذلك أسعار الكتب وولع العرب عامة والمصريين خاصة بكل ما هو رخيص وبثمن زهيد نفدت الطبقات، بالرغم

من عدم إعطاء حقوق المؤلفين بدعوى أنها منشورة سلفاً، ومساهمة من المثقفين في مواكب التنوير. قد يكون القصد منها عند التنويريين عمل «غسيل مخ» للثقافة الوطنية من التيارات الإسلامية، ولكن الواقع يدل على حب الناس للثقافة الشعبية والطبقات الرخيصة بصرف النظر عن مضمونها. وكما تدعم الدولة كتب التنوير، تدعم شركات توظيف الأموال ودور النشر الإسلامية كتب التراث. وتحوّل الأمر إلى سباق تجاري في معارض الكتب العربية، أيها أرخص للشراء وليس أيها أقيم للقراءة، فتحوّلت الثقافة إلى سلعة، والتنوير إلى تجارة.

إن إعادة نشر كتب التنوير من إنتاج الجيل الماضي هو إعلان إفلاس هذا الجيل التنويري وعجزه عن إبداع مثل ما أبدع القدماء وكأنه ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، ولا يختلف التنويريون في ذلك عن السلفيين، فكل منهم ينشر تراثه القديم لعجزه عن إبداع تراث مماثل، إسلامي في حالة السلفيين، وتنويري في حالة التنويريين، وعدنا إلى عصر الشروح والمُخصّصات، العصر المملوكي التركي العثماني، عندما عجز العقل العربي عن الإبداع فاعتمد على الذاكرة، واجترأ الماضي وشرح النصوص ولخصّها دون أن يُبدع نصوصاً جديدة.

وكلا الموقفين يتجاوزان التاريخ ويعيشان في المطلق؛ فكل عصر له معاركة، وكل جيل له اجتهاداته. كلاهما سلفي النزعة، هذا سلفي تراثي وذاك سلفي تنويري. نموذجهما في الماضي، العودة إلى التراث السلفي في الماضي البعيد أو التراث التنويري في الماضي القريب. كلاهما عاجز عن التحديث والمواجهة لأنّ كلاّ منهما يريد مواجهة الآخر بسلاح مضى، ولا أحد منهما يقبل تحديات الواقع بأسلحة جديدة. وتظل الثقافة الوطنية محاصرةً بين هؤلاء وهؤلاء لا تجد لها مخرجاً، ولا تجد من يحاول إعادة بنائها خارج معارك الخصوم، مراعيًا المصالح العامة للناس، وعاقداً الحوار الوطني بين مختلف التيارات بعيداً عن إغراء السلطة، والعمل في كنفها كما يفعل التنويريون، أو الانقضاض عليها كما يريد السلفيون.

إن الأجدى ليس تكرار التنوير القديم؛ فقد أدّى دوره منذ القرن الماضي وفي هذا القرن حتى قبيل الثورات العربية الأخيرة، بل تطويره ونقده وبيان حدوده من أجل إكماله ونقله من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الشعوب، ومن القرن الماضي حتى النصف الأول من هذا القرن إلى القرن القادم بعد تعثّر التنوير في النصف الثاني من هذا القرن بالرغم من التغير الاجتماعي والثورة السياسية.

لقد نشأ التنوير القديم في حضن الدولة وعلى أكتافها، بل وبمبادرة منها ورعاية لها منذ إرسال الطهطاوي إمامًا للبعثات التعليمية إبان حكم محمد علي، وتأسيس جريدة الوقائع المصرية، والقيام بترجمة رُواد التنوير، وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التنوير: الحُسن والقبح العقليان، مقاصد الشريعة، المصالح العامة، العقل مناط التكليف ... إلخ. في حين كان الإصلاح الديني معارضًا للدولة كما هو الحال عند الأفغاني وحسن البنا، وكان التنوير العلمي العلماني على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية. وما زال الخط سائدًا عند التنويريين الجدد، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يصنع أشكال الصلة بين المثقف والسلطة، بين الثقافة والدولة، بين الأستاذ والدكتور وسيادة اللواء.

كما تَمَّت صياغة التنوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي: الدستور، والنظام البرلماني، والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة، والتعليم، لا فرق بين ذكور وإناث، وحكم العقل. وتم تعريب روسو وفولتير ومونتسكيو؛ ابن خلدون الغرب. لم يرتبط التنوير بجذوره في التراث القديم عند المعتزلة والفلاسفة، فتحول إلى تغريب. تبنَّته الطبقة الحاكمة والنخبة المثقفة ولم يتحول إلى ثقافة شعبية عامة ظلَّت تغلب عليها المحافظة الدينية، فسهل حصاره وإضعاف أثره على الحياة العامة. لم يتحوَّل التنوير إلى تنوير، ولم يتحوَّل العقل إلى ثورة، ظل فكرًا عقلانيًا خالصًا يتبناه الإقطاع الحاكم والتعليم الجامعي للطبقات العليا. وفي موجة التنوير ساد الإقطاع وعمَّ الفقر، تعلمت الأقلية، جهلت الأغلبية، وانفصل المجتمع إلى طبقتين؛ طبقة النصف في المائة التي بيدها الثروة والحكم والتنوير، وجموع الشعب الفقيرة خارجة الحكم، تعيش في موروثها القديم وتتمسك به.

ونجح التنوير في اندلاع ثورة ١٩١٩م باسم الحرية والدستور، والحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة. وعاشت مصر أزهى فترات الليبرالية بعد أن تأسس أول برلمان فيها في سبعينيات القرن الماضي. ثم جاءت ثورة ١٩٥٢م لتضع نهايةً لليبرالية والتنوير بعد أن كانا أكبر دعامة للرأسمالية الزراعية.

وبدأ التنوير خلافًا للتنوير، وقضى على طبقة النصف في المائة بالإصلاح الزراعي الأول والثاني والثالث، ووُزعت الأرض على الفلاحين، وأُمتت الشركات الأجنبية، ومُصِّرت الأخرى، وتحول رأس المال الزراعي إلى التصنيع، وأُعطي العمال الحقوق، وعمت مجانية التعليم كل مراحله حتى التعليم الجامعي، وأنشئ القطاع العام منعًا للاستغلال

والاحتكار من القطاع الخاص، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية، وأُعيد توزيع الدخل القومي بوضع حد أدنى وحد أعلى للأجور.

ولكن هذا التنوير لم ينشأ من العقول؛ حيث قبع التنوير القديم، ولكنه أتى من القيادة الثورية بقرارات فوقية، فأخذ الناس حقوقهم دون استردادها، وانشغل الناس في البناء القومي، في الحزب الواحد، ممثلاً الرأي الواحد، فانزوى التنوير لصالح التنوير، وتنازل الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم القومي وثقةً بالقيادة الثورية.

ولما تعثرت التجربة الثورية بعد هزيمة ١٩٦٧م واختفاء عبد الناصر في ١٩٧٠م، وحدوث الثورة المضادة ابتداءً من ١٩٧١م حتى ١٩٧٤م بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣م، خسر الناس التنوير قبل ١٩٥٢م والتنوير بعدها، وارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسينين.

والآن يعود التنوير من جديد راغباً في الثأر من التنوير، مكرراً تجربة مصر والعالم العربي منذ مطلع القرن الماضي حتى أواخر هذا القرن، والتاريخ لا يعيد نفسه.

هل يمكن إذن الانتقال من التنوير إلى التنوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق إحداث ثورة في الفكر تجمع بين تنوير العقل وتنوير الواقع؟ لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل وإعادة الاختيار بينها. هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى التجديد؟ وذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل وليس نقل التنوير أو التنوير من الخارج. هل يمكن إحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التنوير بسند من التنوير حتى لا يكون التنوير في جانب العقول، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهميش والمضاربات خارج العقول؟ وذلك لا يتأتى إلا بإحداث تغيير جذري في مناهج التعليم حتى يتعود جيل جديد على التفكير، لعله يستطيع أن يبدأ هذه المرة بمهمة «المفكرين الأحرار» بعد أن بدأ الجيل الماضي بحركة «الضباط الأحرار».

(٤) نقد المدخل الأيديولوجي للواقع العربي الراهن^٤

لا يوجد شعب غني بالأفكار ومرتبطة بالأيديولوجيات قدر الشعب العربي، يعيش من الأيديولوجية؛ فهو أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، وهو خير أمة أخرجت للناس،

^٤ البيان ١٥/١/١٩٩٦م.

وهو أعرق حضارة في التاريخ منذ حمورابي وأخناتون وسبأ، وإليه أتى الأنبياء في الماضي، ومنه خرج زعماء التحرر الوطني في الحاضر؛ ناصر، ابن بلأ، وفيه نشأت أفكار التحرر من الاستعمار عند الأفغاني والاستقلال عند إقبال.

ولا يوجد شعب مطحون بالأزمات، يئن بالأوجاع، وتسوده الأحزان قدر الشعب العربي: مساومات مستمرة على الحق العربي، تجزئة وتفتت ومخاطر الطائفية والعرقية في وقت خفتت فيه أيديولوجيات الوحدة، عربية أم إسلامية، ازدياد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، عموم القهر والقمع من المحيط إلى الخليج، التبعية في الغذاء والكساء والثقافة والسلاح، التميُّع والتذبذب حول الهوية والإحساس بالاستقلال، لا سلبية الناس ولا مبالاتهم حتى لو دخل أعداء الأمس وأصدقاء اليوم العواصم العربية كفاتحين جدد؛ فعلى أيديهم يعم السلام ويزداد الرخاء!

وفي نفس الوقت الشعب العربي من أغنى شعوب العالم؛ ثروة، وموقعًا، وبشرًا، وإمكانات عمالة، وتخطيطًا، وثقافة، ونضالًا، وإبداعًا. تجمعت ثروات النفط بالرغم من ضياع الكثير منها في حربي الخليج الأولى والثانية، وبالرغم من بقاء البعض الآخر في الاستثمارات خارج الوطن العربي. هاجرت العقول ولكن البعض ما زال صامدًا يبني ويبدع ويخطط في الحرب والسلام، له عمقه التاريخي في ألوف السنين بالرغم من قصر عمر أحداثه في قرنين من الزمان.

لذلك يبرز سؤال: لماذا إذن هذا التفاوت بين الغنى الفكري والمادي من حيث الإمكانات وبين الواقع العربي المتأزم من حيث ما يُشاهد؟ ما السبب في هذا التناقض الشديد بين الحلم والواقع، بين الإمكان والاستحالة، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن؟ لماذا هذا الفصام في الشخصية العربية بين ماضيها وحاضرها، بين ما تتمناه وما يتحقق؟

قد تكون الإجابة على هذا السؤال في غلبة المدخل الأيديولوجي للواقع العربي الراهن، وإعطاء الأولوية للفكر على الواقع، وللنظر على العمل، وللماضي على الحاضر، وللسلطة على الشعب. ومن ثم يكون السؤال التالي: وإلى أي حد يمكن نقد هذا المدخل الأيديولوجي والتحرر منه حتى يمكن رؤية الأزمة العربية الراهنة والإمساك بها ومحاولة حلها؟

هناك أيديولوجيات أربع في الساحة العربية وعلى مدى أكثر من قرن من الزمان. هناك الليبرالية كما تجلت في مصر والشام خاصة، والتي بشر بها رفاة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين في تونس تحذو حذو الليبرالية الغربية: الملكية المقيدة، والدستور، والتعددية الحزبية، والبرلمان. وقد حكمت في مصر منذ ثورة ١٩١٩م حتى ثورة ١٩٥٢م

كنموذج لبلد عربي، وحكمت على فترات وبأشكال متعددة المغرب وتونس ولبنان وسوريا والكويت، والبحرين، وأخيرًا الأردن واليمن. وهناك أيضًا الاشتراكية العربية كما تجلّت في الناصرية في مصر وفي حزب البعث العربي الاشتراكي في الشام والعراق، حكمت بعد الثورات العربية الأخيرة، ونادت بالحرية والاشتراكية والوحدة بصرف النظر عن أولوية كل منها على الآخر، وحققت أكبر إنجاز عربي وحدوي قومي تنموي حديث. وبنفس معدل الصعود بدأ الهبوط، وكما حدث النصر وقعت الهزيمة، وكما قامت الثورة انقلبت إلى ثورة مضادة تمارس نقيض ما كانت تدعو إليه.

وهناك الحركة الإسلامية بكل فصائلها بالرغم من تباين أشكالها. حكمت منذ الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وفي فترات قليلة باسم المهدية في السودان، وأصبحت في السلطة أخيرًا في الثورة الإسلامية في إيران وفي السودان، وتناضل في الجزائر من أجل استعادة شرعيتها في الحكم. والعنف منها مطارد في المغرب وتونس ومصر واليمن والكويت وسوريا والعراق، وأخيرًا فازت بالأغلبية في تركيا. وإيران وتركيا دول الجوار للوطن العربي وامتداد له عبر الإسلام والثقافة والتاريخ والنضال المشترك في العصر الحديث.

وهناك الماركسية العربية في كافة أرجاء الوطن العربي سواء كانت منظمة في أحزاب أو حركات ثقافية أدبية. كانت أحزابها قوية إلى عهد قريب في مصر والشام والعراق ولبنان واليمن قبل الوحدة. حكمت سواء بمفردها كما كان الحال في عدن، أو في تحالف مع حزب البعث في سوريا والعراق، أو كانت جزءًا من جبهة التحرير الوطني كما كان الحال في الجزائر. البعض منها كان وطنيًا والبعض الآخر كان «كوسموبوليتانيًا»، البعض كان مستقلًا، والبعض الآخر كان مرتبطًا بالاتحاد السوفيتي.

وكانت حصيلة تجارب الماضي للأيديولوجيات الأربع هي الاستبعاد المتبادل. إذا ما أتت إحداها في السلطة استقصت الأخرى وأودعتها السجون، ولم تسمح لها حتى بالمعارضة العلنية الشرعية؛ فعندما حكمت الليبرالية في مصر قبل ١٩٥٢م استبعدت الإخوان والماركسيين، وعندما حكمت الاشتراكية العربية أو الناصرية مصر بعد ١٩٥٢م استبعدت الإخوان والماركسيين والليبراليين كتنظيمات شرعية، وإن تعاونت مع الماركسيين مرةً في العهد الناصري ومع الإخوان والوفد مرةً أخرى بعد اختفاء عبد الناصر. وعندما حكمت الماركسية في جنوب اليمن، في عدن قبل الوحدة استبعدت الإخوان والقوميين بدعوى الماركسية العالمية، ولم توجد ليبرالية حديثة في تاريخ اليمن المعاصر لاستبعادها.

وعندما حكمت الجبهة القومية في السودان استبعدت الماركسيين والقوميين والناصرين والليبراليين باعتبارهم علمانيين. كما تفككت عروة الثورة الإسلامية في إيران التي كانت أحد أسباب نجاحها، واستُبعد الماركسيون والليبراليون. وما زالت الوهابية تحكم بمفردها في شبه الجزيرة العربية باسم الإسلام المكتفي بذاته الذي لا يحتاج إلى أيديولوجيات غربية دخيلة.

وقد يحدث تحالف وقتي بين الأيديولوجية الحاكمة وإحدى فصائل المعارضة ضد فصائل أخرى، ضرباً للمعارضة بعضها البعض الآخر لإضعاف الجميع وتقوية الأيديولوجية الحاكمة، وذلك مثل تحالف الاشتراكيين والناصرين مع القوميين ضد الإخوان والليبراليين في العهد الناصري، ثم تحالف الثورة المضادة في مصر بعد اختفاء عبد الناصر مع الإخوان والوفد من أجل تصفية الناصريين كخصوم مشتركة وإضعاف الجناحين لتقوية القلب في الظاهر وموته بالفعل.

صحيح ولا شك أن بعض الإنجازات على أرض الواقع قد تحققت جزئياً طبقاً لطبيعة الاختيار الأيديولوجي، فتحققت في الفترة الليبرالية الحرية دون العدالة الاجتماعية، وتحققت في الفترة الاشتراكية العدالة الاجتماعية دون الحرية، وفي الأيديولوجيات الإسلامية تحققت بعض الهوية المستقلة في إيران والسودان دون تنمية بشرية واقتصادية كافية، وفي شبه الجزيرة العربية تحققت بعض الخدمات والوفرة الاستهلاكية دون تنمية بشرية موازية، ولكن يظل الدافع الرئيسي للأيديولوجيات هو الصراع على السلطة والتنافس عليها سلباً أو حرباً، ديمقراطياً أو انقلاباً، طبقاً للأثر الموروث: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». السلطة أولاً، وكل السلطة ثانياً، ويأتي الواقع والإصلاح بعد ذلك إن أتى. وتتحول أيديولوجية السلطة إلى سلطة الأيديولوجية تستقصي وتستبعد، تقهر وتتكبر حتى تقع إما بسلطة أيديولوجية أعتى وأكبر، أو بثورة الواقع المأزوم وتحت أثر ضغط الحياة المادية.

وفي نفس الوقت الذي تشدد فيه الحرب بين الأيديولوجيات، وتستأسد فيه سلطة الأيديولوجية يتأزم الواقع، ويعز الخبز قبل الحرية، وتتعثر الخدمات، ولا تتحقق الحاجات الأساسية للمواطنين: الغذاء والكساء والسكن والمواصلات والمستشفيات والهواء النظيف والمياه النقية والطعام غير الفاسد. وترفع شعارات الوحدة ويقف المواطن على الحدود مُتهماً مداناً كمهرب أو عميل. ويُغنى بالاشتراكية في التلفزيون الملون وفي صالات الرقص؛ فلاشترائية «للناس اللي فوق». والكل يعظ بالإسلام، وتفيض أعينهم بما عرفوا

من الحق، وتذرف الدمع ولا أحد يعرف من سرق المصحف. والنظام القومي يعتدي على دولة عربية باسم القطري والتوسع القطري، وباسم الحرية يُسجن الأحرار. تأزم الواقع العربي، وتفاقمت مشاكله، وعزت أمانيه، والشعارات مرفوعة، والأيديولوجيات تنصارع، والخبز عزيز، والحريات مسلوقة، والأوطان منتهكة، والكرامة ضائعة، والأرض محتلة، والقدس مهوَّدة، والاستقلال الوطني مرتهن، وشعارات الحرية والاستقلال والعدالة الاجتماعية والقومية والإسلامية في كل مكان.

لذلك يبرز سؤال: وما نهاية المدخل الأيديولوجي للواقع العربي الراهن؟ وهل من سبيل للخلاص منه والبدية بالواقع نفسه وتطويع الأيديولوجيات له؟ وما السبب في هذا الطغيان الأيديولوجي، اقتناعاً أو تبريراً على الواقع العربي؟

الأيديولوجيا وريثة التراث القديم أو التراث الغربي، وما دام التراث القديم ما زال حياً في النفوس حاضراً في الأذهان تنشأ الأيديولوجيات الإسلامية رافعة شعار: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية»، وما دام التراث الغربي ما زال وافداً في الوجدان العربي المعاصر. تختار النخبة الحاكمة الليبرالية أو القومية أو الماركسية بشتى فصائلها نظم الحكم باسم الحداثة والعصرية. والواقع العربي في كلتا الحالتين هو الخاسر، في الأيديولوجيات الأولى يحضر الماضي على حساب الحاضر، وفي الأيديولوجيات الثانية يحضر المستقبل على حساب الحاضر، وفي كلتا الحالتين الزمن العربي هو الخاسر، والفكر الموروث سلطوي الطابع كما مثَّلته الأشعرية بعد أن تحوَّلت إلى ثقافة تُعطي الأولوية للأعلى على الأدنى في النظر والعمل، في الفرد والدولة.

والآن، نحن في مرحلة إعادة بناء الوطن، وذلك يقتضي البداية بالواقع وليس بالفكر، بالأزمة وليس بالحلول المسبقة. ولما كانت الأطر النظرية متعددة كما مثَّلتها الأيديولوجيات الأربع، فيمكن صياغة برنامج عمل وطني موحد تتفق عليه هذه الأطر النظرية كمرشد عملي. والحكم للناس بعد انتخابات حرة قد لا تضع إحدى هذه الأيديولوجيات في السلطة بمفردها كما هو الحال في الانتخابات التركية؛ لذلك لزمّت الجبهة الوطنية المتحدة التي تحكم باسم الجميع.

قد يقال إن ذلك تبسيط وتكرار، وإنه تنكّر للأيديولوجيا وهي المدخل الطبيعي للعمل السياسي. ولا رؤية للواقع أو لمسار التاريخ دون أيديولوجيا، ولا برنامج للعمل الوطني يمكن صياغته دون أيديولوجيا، وهو سؤال يتضمن نفس الحكم المسبق وهو المدخل الأيديولوجي للمأزق العربي الراهن.

(٥) الاغتراب في الزمان^٥

ليست المفاهيم الفلسفية مفاهيم مجردة نظرية، يصعب فهمها على الخاصة والعامة، بل هي تعبيرات عن واقع حي نشأت فيه وتعود إليه من جديد، ويكون لها أكبر الأثر على سلوك الناس، فهي تنبثق من الواقع تعبيراً عنه، وتعود إليه مؤثرة فيه. وعبر الزمن، وتناقل هذه المفاهيم، تترسب في الوعي القومي وتصبح بناءً فيه يحدّد معالم الشخصية القومية وحركة ثقافتها وجمالياتها في نفس الوقت.

ومن ضمن هذه المفاهيم الزمان والاغتراب، وكلاهما مفهومان في التراث الغربي وفي تراثنا على حد سواء، في الغرب عند القدماء والمعاصرين خاصةً الوجوديين منهم، وفي تراثنا القديم والمعاصر، بل إنهما لفظان وردا في الحديث النبوي؛ فقد خلق الله الزمان مستديراً ومنه نشأت السنون والشهور والأيام. وجاء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء. وقد سمى الدلجي الاغتراب «الفلاكة» والمغتربين «المفلوكين»؛ أي الذين يعيشون زمان الأفلاك خارج زمانهم، غرباء عن العالم وخارج التاريخ.

ووضع الزمان في الوجدان العربي قد يكون أحد أسباب الأزمة السياسية الراهنة؛ فالزمان هو ركيزة الوعي التاريخي، والوعي التاريخي هو رصيد الوعي السياسي. ويمكن تلخيص هذا الوضع في أن الزمان في الوعي العربي إما الماضي وإما المستقبل وليس الحاضر. يتجه نحو الماضي، نحو يوتوبيا ماضية كانت هي والواقع شيئاً واحداً ثم انفصلت عنه نظراً لتسرب الواقع منها، منحدرًا عنها حتى حدث فصام في الشخصية العربية بين المثال والواقع، المثال البعيد والواقع القريب، الماضي والحاضر. والماضي الزاهر خير من الحاضر الأليم، ولا حل لأزمة الحاضر إلا بالعودة إلى الماضي. وهو في الواقع هروب لا حل، وسكينة ورضاً وليس مواجهةً للأزمات؛ فالنجاح في الماضي تعويض عن تعثر الحاضر، واسترجاع الحلم أسهل من تحليل الأزمة، وحلم اليقظة خير علاج للواقع الأليم.

وقد يتجه الوعي بالزمان إلى المستقبل؛ فالتطلع إلى المستقبل خير من الركون إلى الحاضر، والهروب إلى الأمل البعيد خير من مواجهة البؤس القريب؛ ففي نهاية الزمان حل لبدايته، والتفاؤل خير من التشاؤم، والفرج قريب. عنق الزجاجة مؤقت بعدها تأتي

^٥ البيان ٢٦/١١/١٩٩٦م.

الانفراجة؛ فالهروب من الحاضر مرتان، مرة إلى الماضي في عصر ذهب، ولَّى وانقضى، ومرةً إلى المستقبل في عصر ذهبي ما زال قادمًا.

ولا فرق في ذلك بين الإسلاميين والقوميين والليبراليين والماركسيين؛ فالخطاب الإسلامي المعاصر فيما وراء الرفض المباشر للواقع؛ أي الحاضر وعدم الاعتراف به يرنو إلى الماضي إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة، عصر الطهارة والنقاء الأول قبل أن تتحول النبوة، والخلافة إلى ملك عضود. وخير القرون قرن الرسول، ويقل الفضل تدريجيًا، جيلًا وراء جيل حتى نصل إلى التدهور الحالي، وفتن آخر الزمان؛ فالسلف خير من الخلف. حافظ السلف على تراث الأمة، أما الخلف فقد أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات. فنعم السلف وبئس الخلف، ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، وجاء الإسلام غريبًا ويعود غريبًا، فطوبى للغرباء.

وكما ينتقل الحاضر المتأزم إلى الماضي السعيد فإنه قد ينتقل أيضًا إلى المستقبل البعيد، حياة السعادة والهناء بعد الموت بعد نيل الشهادة والعمل على تحقيق كلمة الله في الأرض لتكون هي العليا، وسعادة المستقبل الدائمة خير من وهم السعادة في الحاضر، والآخرة خير من الدنيا، والبقاء خير من الفناء. فلا يأس من الحاضر، والفرج قريب، ولا خوف من موت في الحاضر والحياة الأبدية في متناول الأيدي.

ويتجلى هذا الخطاب الطوباوي المزدوج، مرةً في الماضي ومرةً في المستقبل في خطاب الجماعات الإسلامية المعاصرة، بل وفي الخطاب الديني العادي كما يبدو في خطبة الجمعة؛ فالخطيب يتحدث عن عصر النبوة والخلافة الراشدة، ويحوّل التاريخ إلى مثال، وينتزع المصلين من حاضريهم إلى ماضيهم، ومن يؤسهم الحالي إلى نعيمهم الأول، ترحمًا على ما فات. والشخصية العربية في بعض جوانبها مولعة بالحزن وباستدعاء الذكريات وما عُرف بالبكاء على الأطلال في القصيدة العربية القديمة.

ويمكن للإمام أيضًا بعد أن يستنفد الطاقة في العود إلى الماضي أن يتجه بوعي المصلين إلى المستقبل فيبشّرهم بجنة النعيم، ويحذّرهم من العذاب الأليم، ويوعدهم بالحوار العيني وبجنة الرضوان. فيُشبع الجائع، ويكسو العاري، ويُخفّف من شقاء الحضور وبؤس المصلين. وتصبح خطبة الجمعة أشبه بالدواء الأسبوعي أو الحقنة المخدرة للجماهير، فمأساتهم في ضياع النموذج الماضي، وحلها في انتظار عودته في المستقبل.

ولا يختلف خطاب القوميين عن خطاب الإسلاميين في وضع الزمان، وتوجيه الوعي بالتاريخ إلى طوباوية مزدوجة، مرةً نحو الماضي ومرةً نحو الحاضر؛ فالخطاب القومي

المعاصر، نموذج الخطاب الناصري، فإنه يترحم أيضًا على حلم الستينيات، ووحدة مصر وسوريا ١٩٥٨-١٩٦١م، أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث. ويعيد قراءة ساطع الحصري وميشيل عفلق ونديم البيطار وصلاح البيطار. أين هذا الزمان الذي كان فيه الخطاب القومي العربي حاملاً لآمال الحرية والاشتراكية والوحدة ومتحدًا مع خطاب التحرر الوطني الشامل متجاوزًا حدود الأوطان وقاضيًا على الأحلاف العسكرية ومناطق النفوذ. وما زالت خطب عبد الناصر ترن في الأذهان، وأغاني عبد الحليم حافظ الوطنية، وفيلم ناصر ٥٦ يكتسح الأسواق، ويعيد إلى الجمهور ذكريات حلم سعيد. وفي نفس الوقت يُمنّي الناصريون جماهير عبد الناصر بأن الزمان سيعود، وبأن ما مضى لم ينقض، إنما توارى في الأعماق. وحلم الماضي يعود حلمًا للمستقبل تخفيفًا عن آلام الحاضر ودون حل لمآسيه؛ فالدولة القطرية لم تكن البديل الناجح عن الوحدة العربية. فباسم الدولة القطرية وقعت حربا الخليج الأولى والثانية، ووقعت مصر ثم الأردن اتفاقيات السلام. وإلى وقت قريب كانت الهولة إلى إسرائيل على قدم وساق، كل قطر يريد للحاق بقطار المستقبل تصبح فيه إسرائيل جسر الأمان للنظم السياسية وللتنمية الرأسمالية وللإستثمارات الأمريكية. والغرب حاضر بيننا لا يحتاج إلى جسر، تظل الوحدة العربية حلم المستقبل كما كانت أمل الماضي، والحاضر نفسه يعيش أزمتة، ولا أحد يسبر أغواره، والأحلام تتزايد في كل خطاب.

ولا يختلف خطاب الليبراليين عن خطاب الإسلاميين والقوميين بالنسبة للوعي بالزمان وحركة التاريخ؛ فالخطاب الليبرالي أيضًا يترحم على أسلوب الحياة وحرية الفكر، والتعددية الحزبية، والدستور، والجامعات الوطنية التي كانت سائدة في مصر والعالم العربي قبل الثورات العربية الأخيرة. وكان العقاد يصيح داخل البرلمان المصري أنه يستطيع أن يحطم أكبر رأس في البلاد، وكان أحمد حسين يكتب تحت صور الفقراء على أرصفة الطريق: «هؤلاء رعاياك يا مولاي». ولم تستطع إنجلترا تغيير قانون المطبوعات وفرض الرقابة على الصحف. وكان أول برلمان في مصر في سبعينيات القرن الماضي. وفي هذا العصر الليبرالي في بر مصر والشام نشأ فجر النهضة العربية، وازدهرت حركة التأليف في الفكر والأدب، وتأسست الصحف العربية حاملةً لواء حرية الفكر ومناهضة الاستعمار، وانفتح الخطاب الليبرالي على الشرق، على اليابان والصين والهند، لا فرق بين سعد زغلول وغاندي، ولا حل لأزمة الحرية والديمقراطية في عصرنا إلا بالعودة إلى العصر الليبرالي دفاعًا عن الحريات العامة والتعددية الحزبية والانتخابات

الحرّة وحقوق الإنسان، ولا فرق في ذلك بين الشرق والغرب، بين تراثنا وتراث الآخر؛ فالليبرالية تراث إنساني عام لكل الشعوب وفي كل الأزمان.

وبالرغم من توارى الخطاب الماركسي بعد انهيار المنظومة الاشتراكية إلا أن بعض المخلصين للخطاب التقليدي ما زالوا يحرصون عليه؛ فباسم الاشتراكية انهارت القيصرية في روسيا، ونشأت الأحزاب الاشتراكية في أوروبا الغربية، واندحر العدوان النازي على الشرق، وقوي ساعد حركة التحرر الوطني وتنمية شعوب العالم الثالث. وما زال حلم لينين وماوتسي تونج وهو شي منه وجياب وجيفارا يراود الشيوخ، ويتوق إليه الشبان. وما زال رأس المال قائماً، وما زالت أدبيات الماركسية هي أساس التجديد في ماركسيات القرن العشرين.

وما ضاع في ١٩٩١م يمكن أن يعود بدليل عودة الأحزاب الاشتراكية في أوروبا الشرقية للحكم بناءً على انتخاب ديمقراطي حر، وقد تعلّمت الشعوب أن حقيقة الماضي ولو مُرّة خير من أحلام المستقبل الوهمية التي تقوم على الرأسمالية الغربية واقتصاد السوق. فإذا كانت الحرية قد ضاعت في الماضي دفاعاً عن الخبز فإن الخبز أيضاً قد عز في الحاضر ولم تأت الحرية. أما بالنسبة للمستقبل فالحرية عادت ولم يعد الخبز، وازداد الفقر، ودخل اقتصاد البلاد الاشتراكية سابقاً إلى اقتصاد السوق مع أزمة الفقر في كلتا الحالتين. ويظل الخطاب الماركسي التقليدي يعد بطوباويتين؛ الأولى في الماضي والثانية في المستقبل، والحاضر نفسه له لغته ومنطقه.

قضية الوعي العربي المعاصر إذن وأزمته هي اغترابه في الزمان، وعدم بدايته في الحاضر دون تحويله إلى ماضٍ سعيد أو مستقبل زاهر كما هو الحال في الخطاب العربي المعاصر بصرف النظر عن نوعيته. الحاضر نقطة البداية، وفيه الحاجات الأساسية من خبز وحرية، والماضي حالٌ فيه، إسلامياً كان أم قومياً أو ليبرالياً أو ماركسياً؛ فكلها تجارب عاشها العرب في الماضي بحلوها ومرها، ورصيد لهم في التاريخ. والمستقبل أيضاً حالٌ في الحاضر عن طريق التطلع إليه وسيناريوهات المستقبل التي يتم الإعداد لها؛ فالحاضر هو الأساس والماضي والمستقبل بُعدان له.

وهذا هو التحدي أمام الوعي العربي المعاصر، كيف يشخّص الحاضر؟ في أي مرحلة هو يعيش؟ ماذا يفعل في حضور الماضي فيه هذا الحضور الطاغوي الذي يمنعه أحياناً من التوجه نحو المستقبل؟ قد يكون الماضي عائقاً إذا كان ممثلاً في تراث السلطة والطاعة والتسليم والتقليد والنقل، وقد يكون دافعاً على التقدم إذا كان ممثلاً في تراث

الناس والمصالح العامة والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد يكون التطلع نحو المستقبل أيضًا عائقًا إذا كان مجرد تقليد للآخر ونقل لإبداعاته وتبعية له. هو ينتج، والأنا تستهلك. هو يبدع، والأنا تقلد. وقد يكون التوجه نحو المستقبل دافعًا إلى التقدم للمساهمة في صنعه والقدرة على الاجتهاد فيه وإيجاد ميزان التعادل في مسار التاريخ، والعمل من مركزه وليس من أطرافه.

ويكون التحدي أيضًا أمام الوعي العربي المعاصر هو سبر أغوار الحاضر، حاضر من؟ حاضر النخبة أم حاضر الجماهير؟ حاضر الأقلية أم حاضر الأغلبية؟ حاضر الرفض والعنف والغضب أم حاضر التدرج والحوار الوطني والجبهة المتحدة؟ إن الحاضر في الزمن هو الواقع الإحصائي، والوعي بالحاضر هو اجتماع الوعي بالزمان والمكان ومساهما في التاريخ. يظن الخطاب الإسلامي أننا في عصر الإصلاح؛ فالإصلاح لم يكتمل بعد. ويظن الخطاب القومي أننا في عصر الوحدة الكبرى؛ فتجارب التوحيد لم تنته بعد، ويظن الخطاب الليبرالي أننا في العصر الليبرالي منذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي وحتى الآن بالرغم مما فيها من انتكاسات، ويظن الخطاب الماركسي أننا في عصر الثورة والتنمية والتقدم الاجتماعي وانتصار العلم بالرغم من انهيار النظم الاشتراكية وسيادة اقتصاد السوق.

والبعض يلعن هذا الزمن الرديء، رافضًا كل شيء، ويعلن الإفلاس التاريخي الشامل وينتهي إلى العدمية المطلقة، وهذا عجز عن الفهم وعدم قدرة على الفعل وسب الزمان: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر».

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا

(٦) الدولة والمجتمع^٦

يُثار نقاش هذه الأيام ومنذ عقد من الزمان وفي عصر الانفتاح الاقتصادي حول «الدولة والمجتمع»، سيطرة الدولة على المجتمع، وأولوية الدولة على المجتمع، وهو ما يمنع من تطور المجتمع العربي وتطلعاته نحو الحرية والديمقراطية نظرًا لتخوفه من الدولة

^٦ البيان ٢٨/٣/١٩٩٦م.

وسيطرتها عليه. وبدأت مراكز الأبحاث تنظر للموضوع، وتُصدر النشرات والمجلات الدورية وغير الدورية تدعو له، ويتشدد به عديد من المثقفين «المستنيرين» دفاعاً عن حقوق الإنسان، وقد كانوا بالأمس القريب من أنصار الدولة حتى ولو تغير نظامها السياسي عدة مرات.

وأحياناً تكون الدعوة «كلمة حق يراد بها باطل»؛ فالوجدان العربي يعاني من سيطرة الدولة بالفعل، ويتوق إلى مجتمع ديمقراطي حر، يتمتع فيه المواطن بحقوقه الطبيعية. وهي دعوة براءة مرتبطة بالاستنارة وبالحدأة، لا يرفضها الوجدان الطبيعي لأول وهلة؛ وفي الحقيقة قد يُراد بها باطل إذا كان المقصود منها إضعاف الدولة وإزاحتها عن دورها الطبيعي في الحفاظ على الأمن القومي، وتحقيق الانسجام الداخلي بين طبقات المجتمع، والتخطيط لصالح الأغلبية والتعبير عن الإجماع الوطني العام.

ومع ذلك تظل الدعوة محدودة الأثر بين جمهور المثقفين، أصحاب العلم، ورجالات السياسة، وصفوة القوم وعليتهم المطلعين على الثقافة الغربية، وأصحاب المصلحة إما في الدولة الرخوة إذا كانوا من أهل القلم أو في الانفتاح الاقتصادي إذا كانوا من أصحاب المصالح ورءوس الأموال. أما الجماهير فإنها لا تدري من الأمر شيئاً وتحسبه نقاشاً بين مثقفين علمانيين، تصفية حسابات بينهم. وفي نفس الوقت تهتز الجماهير للدعوات الإسلامية والانخراط في حركاتها وأساليبها؛ فهي دعوة من الداخل وليست من الخارج، تستهوي القلوب، وتلجأ إلى الموروث الثقافي كمخلص لها في ساعة الضنك واشتداد الكرب؛ فقد نجحت الدعوة قديماً وسادت، وبها ارتفع شأن الأمة، ثم اضطهدت الدعوة حديثاً ولذلك ذلت الأمة في الداخل والخارج. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وبالرغم من انتشار النقاش حول الدولة والمجتمع في أجهزة الإعلام وربما بتأييد من الدولة إلا أنها هامشية بالمقارنة بالدعوة الإسلامية، مضموناً وأسلوباً.

والحقيقة أن النقاش في هذا الموضوع وافد من الغرب مثل النقاش حول السلفية والعلمانية، الدين والعلم، الحدأة وما بعد الحدأة. المعركة غربية الأصل، وافدة المنشأ؛ نشأت في إنجلترا خاصة عند لوك وفي هولندا عند اسبينوزا ضد الكنيسة والمعبد ومن أجل إيجاد بديل عن مجتمع الإيمان الكنسي السلطوي في مجتمع مدني حر، وضد الإمبراطورية وبقايا سيطرة الإقطاع ضد النظم الملكية والإمبراطورية والإقطاعية وإيجاد بديل عن مقولات: القن، والرعية. وتجمعت هذه البدائل كلها في مفهوم «المجتمع المدني»، وهو مجتمع يسوده القانون الطبيعي وليس القانون الكنسي أو اليهودي، ويعبر عن

حقوق الإنسان الطبيعية التي تحوّلت بعد ذلك إلى «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن». وفي مقدمتها حرية التفكير والتعبير، حرية القول والعمل، وحرية الاعتقاد، وحرية الحركة والانتقال، وحرية الاختيار بين المذاهب والنظم السياسية. ويتلو هذه الحرية الطبيعية «العقد الاجتماعي» الذي ينظم العلاقات بين الأفراد، وبموجبه يتنازل كل فرد عن جزء من حريته الطبيعية لمثل عن المجموع، مفوّض في التعبير عن المصالح العامة للكل؛ فهو الجامع لحرّيات الأفراد أو البعض منها والذين تنازلوا عنها بمحض اختيارهم؛ فالسلطة السياسية ليست ثيوقراطية، حكم الله، ولا أوليجاركية، حكم الأقلية، ولا إقطاعية، حكم الإقطاع، ولا طبقية، حكم الطبقة، بل سلطة سياسية من اختيار الأفراد، تُمثّل مجموع الإرادات الحرة المستقلة.

ثم تنتقل هذه الدعوة خارج إطارها التاريخي الغربي الذي نشأت فيه من أجل زرعها في إطار تاريخي آخر، فينشأ الخلط، وتضطرب المفاهيم. ففي النقاش الدائر الآن حول «الدولة والمجتمع» يُفهم من الدولة النظام السياسي الشمولي، ويعني خاصةً الناصرية، وكأن باقي نظم الحكم في العالم العربي تقليدية أو تقدمية، محافظة أو ليبرالية، ملكية أو جمهورية ليست نُظمًا شمولية. مع أن الدولة ليست النظام السياسي. الدولة بناء سياسي مستقل، كيان صوري يمثل الإرادة العامة لمجموع المواطنين. تبقى الدولة وتتغير النظم السياسية.

كما قد تعني الدولة أجهزة الأمن والشرطة، وقوات الحرس الوطني، والقوات المسلحة، وباقي أجهزة القمع. وهي القوى التي يئن من تضخمها الوجدان العربي، خاصةً بعد الثورات العربية الأخيرة. وهذه ليست الدولة بل أجهزة الأمن خارج حدودها لأن الدساتير البشرية تحمي حقوق المواطنين الطبيعية في حرية القول والعمل.

وقد تعني الدولة في هذا النقاش الدائر حول سيطرة الدولة على المجتمع وضرورة التخفف منها، الدولة في الداخل وليس في الخارج، سيطرة الدولة على الحياة السياسية في الداخل عن طريق سيطرة الحزب الحاكم الأوحّد وقهر المعارضة السياسية وتهميشها أو اضطهادها، تخويناً أو تكفيراً. ولا تعني الدولة الرخوة في الخارج، الضعيفة في العلاقات الدولية، التابعة للقوى الكبرى، وأحياناً المتحالفة مع أعداء الوطن.

والحقيقة أن الهدف غير المعلن من هذه الدعوة، الإقلال من سيطرة الدولة على المجتمع هو استبدال سلطة بأخرى، ونبذ سلطة الدولة الممثّلة لإرادة المجموع من أجل سلطة الطبقة، طبقة الأغنياء أصحاب رءوس الأموال من أجل حرية انتقالها من الداخل

إلى الخارج والتي تكدّست في الريف والمدن في إقطاع زراعي وصناعي وتجاري وعقاري جديد من أجل الانتقال من السيطرة الاقتصادية إلى السيطرة السياسية.

كما أن الهدف منها هو تفتيت سلطة الدولة وإنهاء التخطيط الاقتصادي لصالح «الخصخصة» بدعوى الانفتاح في مقابل الانغلاق، ومن أجل الدخول في اقتصاديات السوق الحر، والمنافسة والربح، وتطبيق اتفاقية «الجات» والخروج بالاقتصاد من المحلية إلى العالمية، تهريباً للأموال إلى الخارج، بعد المضاربة والتهرب من الضرائب في الداخل، وتحويل الاقتصاد الوطني إلى اقتصاد تابع، اقتصاد خدمات، والسوق الوطنية إلى عمالة واستهلاك، وتجميع رؤوس الأموال الوطنية في الخارج، والخبرة الفنية في الخارج؛ فنظام العالم الجديد أحادي القطب في السياسة، ويتجه إلى أحادية القطب في الاقتصاد باسم «الكوكبية» و«العولمة»، والعالم القرية الصغيرة، وثورة المعلومات، وعصر التقنية الجديد، والقرن الواحد والعشرين.

ولتصحيح هذا النقاش حول «الدولة والمجتمع» بعد استبعاد سياقه الغربي وسوء استغلاله المحلي، يمكن في البداية تحديد معنى الدولة ومعنى المجتمع؛ فالدولة هي دولة المؤسسات المستقلة، الجامعات، والقضاء، والصحافة والقوات المسلحة، والمجالس النيابية، والأحزاب السياسية، وأجهزة السلطة التنفيذية. وهي هياكل صورية قائمة بذاتها يملؤها النظام السياسي طبقاً لأيديولوجيته واختياراته السياسية؛ فالدولة في حد ذاتها ليست خيراً ولا شراً، حرية أو قهراً، رأسمالية أو اشتراكية، سلطوية أو فوضوية، قوية أو ضعيفة. الدولة بناء صوري يملؤه النظام السياسي، فهي خير أو شر لا بد منه من أجل خير عظيم أو شر أعظم.

أما المجتمع فهو مجموع الأفراد في تنظيمات مستقلة عن الدولة تعبيراً عن اختيار الأفراد والجماعات الحر. ثم تتحول التنظيمات إلى مؤسسات اجتماعية يحكمها قانون الجمعيات الأهلية، ويتكون المجتمع من الجمعيات العلمية والأدبية، والنوادي السياسية والثقافية، والنقابات والاتحادات المهنية، وكل ما يُطلق عليه اسم المنظمات غير الحكومية أو الجمعيات العلمية بالإضافة إلى مجموع العلماء والأئمة وأهل الرأي، ومنظمات حقوق الإنسان والمرأة والبيئة والخدمات الاجتماعية وتنظيم الأسرة ودور المناسبات والعيادات الأهلية ... إلخ. فالمجتمع يولد مؤسساته وتنظيماته في إطار القانون الذي ينظمها وتحت إشراف الدولة حتى تتحقق الأهداف ولا تتناقض الاختصاصات مع مؤسسات الدولة.

الدولة والمجتمع بهذا المعنى واقعان وضرورتان؛ الأولى صورية والثانية مادية، الأولى من أعلى والثانية من أدنى، الأولى لتحقيق الوحدة في المجتمع، والثانية لتحقيق التعددية

فيه، وسيطرة الدولة على المجتمع تقضي على حرية القول والعمل، وسيطرة المجتمع على الدولة تقضي على هيبة الدولة وقوتها في الداخل والخارج، وتتحول إلى جماعات ضاغطة أو صراع قوي دون تجسيد لإرادة المجموع؛ فالقضية إذن ليست على التبادل، أولوية الدولة على المجتمع أو أولوية المجتمع على الدولة، بل قيام الدولة والمجتمع معاً، دولة قوية ومجتمع قوي.

ويظل السؤال: أي دولة؟ وأي مجتمع؟ الدولة هي الدولة القوية في الداخل والخارج التي تعطي المواطن الأمن السياسي في الداخل والأمن القومي في الخارج، وليست الدولة الرخوة التي تنال منها قوى المعارضة في الداخل بالتجريح والسب العلني أو بالطعن في الشرعية القانونية أو بالعنف المسلح ضد الأفراد والمؤسسات أو الدولة الرخوة في الخارج التي تتحالف مع أعداء الوطن تتبعه في مخططاته حفاظاً على النظام السياسي.

وهي الدولة التي تحقق الانسجام الوطني والوفاق القومي والتي تجمع الناس على كلمة سواء في ميثاق شرف أخلاقي سياسي اجتماعي، لا يستبعد أحداً تخويفاً أو تكفيراً، ولا يستأثر بالسلطة حزب واحد، ولا يُكَمَّم فم، ولا يُقَصَف قلم.

وهي الدولة التي تجسّد مصالح الأغلبية الصامتة، وتدافع عن الملكية العامة لوسائل الإنتاج التي تمس كل مواطن في حاجاته الرئيسية، مثل الصناعات الكبرى، والبنوك الوطنية، والقطاع العام المنتج، والتخطيط الاقتصادي.

وهي الدولة التي تدافع عن استقلالها الذاتي ضد جماعات الضغط في الداخل وقوى الهيمنة والسيطرة في الخارج، ولا ترهن إرادتها الوطنية بسبب الغذاء أو السلاح، الأمن الغذائي أو الأمن القومي. تعتمد في تنميتها على مواردها الذاتية، ومشاركة جماهيرها، وتخطيط علمائها حتى تصل حد الاكتفاء الذاتي.

وهي الدولة التي يدين لها المواطن بالولاء لأنه يشعر فيها بحريته الفردية وبديمقراطية الحكم، وبالتعددية الفكرية والسياسية وبقدرته على الاختيار، وفي نفس الوقت هي الدولة التي ترعى الجبهة الوطنية وتوحد قواها السياسية، وتجسد إرادة المجموع.

وبهذا المعنى للدولة وللمجتمع يصح النقاش، ويصبح حواراً وطنياً بين الحاكم والمحكوم وليس موضوعاً منقولاً من ثقافة إلى ثقافة، ضرره أكثر من نفعه. دولة قوية في الداخل والخارج، ومجتمع قوي في الداخل ﴿أَشْدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (٤٨: ٢٩).

(٧) إرهاب الأفراد وإرهاب الدول^٧

كثر الحديث عن الإرهاب هذه الأيام حتى تحول إلى نوع من الإرهاب في أجهزة الإعلام، ويا ويل المفكرين والكتّاب إن لم يتعرضوا للإرهاب بالإدانة، وإن لم ينادوا بعقاب الإرهابيين! وتُعقد المؤتمرات الدولية على أرض ضحايا الإرهاب كما حدث في مؤتمر شرم الشيخ الأخير لإدانة الضحايا وترك المجرمين، إدانة إرهاب الأفراد وتبرئة إرهاب الدول.

صحيح أن الإرهاب أيًا كان مصدره يأخذ البريء بجرم المتهم، فيقتل الأطفال والنساء والشيوخ، ويسفك دماء الأبرياء كما يحدث في إسقاط الطائرات، وإلقاء المتفجرات في الحدايق العامة، وتفجير المباني الحكومية؛ لذلك استثنى الإسلام من القتل الأبرياء والضعفاء، والنساء والأطفال والشيوخ من الحرب؛ فالقتال لمن يقاتل وعلى من يقاتل.

ولا أحد يفكر فيما يُسمى بالإرهابي لماذا صار كذلك؟ يستعمل العنف مع الآخرين ومع نفسه، ويحوّل نفسه إلى قنبلة بشرية تنفجر في نفسه قبل أن تنفجر في أعدائه، يُخرج من سياقه وكأنه يولد إرهابيًا ولا يجعله المجتمع إرهابيًا.

لقد فقد أرضه واغتصبت منه، وضاع وطنه وأصبح لاجئًا سياسيًا في العالم. هُدم منزله، وفقد عائلته. ضاع منه ماضيه، ولم يعد له حاضر ولا مستقبل. خسر كل شيء، ولم يبقَ له إلا أنفاسه التي لا يدري لمن يعطيها. فيُستشهد بما تبقى منه لعله يحصل على كل شيء في السماء بعد أن خسر كل شيء في الأرض، وكما يقال في المثل العامي المصري: «ضربوا العورة على عينها قالوا خسرانة خسرانة».

وماذا عن المقاومة المشروعة؟ هذا الفدائي في جنوب لبنان أو على الجولان أو على روابي فلسطين؛ حيث احتلت أرضه أو انتزع منها وأصبح لاجئًا في الخارج أو محتلاً في الداخل أو نزيل مخيمات على الحدود، يوصف بأنه إرهابي عندما يدافع عن نفسه، ويقاوم المحتل، ويحرّر أرضه، والمحتل الغاصب نفسه هو الضحية تقام له المؤتمرات للدفاع عنه!

وإرهاب الدول لا يتمثل فقط في الدولة الأخرى، إسرائيل أو أمريكا، بل قد يأتي أيضًا من الدولة؛ الوطن على الأفراد والجماعات. ليس فقط إرهابًا من الخارج، بل يكون أيضًا إرهابًا من الداخل.

^٧ البيان ٥/٨/١٩٩٦م (لم يُنشر).

فالدولة في الداخل تسيطر على كل شيء، على السياسة والاقتصاد والإعلام والثقافة والتعليم، وكما قال نجيب محفوظ على لسان أحد أبطاله: «لا تسبوا الله فإن الله هو الدولة.» تسيطر على الأحزاب والحياة البرلمانية؛ بل إن أحزاب المعارضة أيضاً إما تدور في كنف الدولة أو مهمشة على حياة الدولة غير مؤثرة فيها.

هذه الدولة-الوطن ترهب المواطن صباحاً ومساءً بنظام اقتصادي اشتراكي أو رأسمالي لم يختره، وبتوجهات سياسية في السلام والحرب لم يُستشر فيها، وبمجموعة من القوانين في حياته العامة تتغير كل يوم لم يُسأل عنها، وبمناهج في التعليم يتن منها، وبإعلام مفروض عليه يدور حول خصال الرئيس وإنجازاته وتبرير سياساته من ناحية ثم الإسفاف في الإعلانات والبرامج الدينية والترفيهية من ناحية أخرى، يدور حول الدين والجنس والسلطان، وليس حول الدنيا والناس ومصالح الشعوب.

ولا يُسمح لكافة القوى السياسية والتيارات الفكرية بالتعبير الشرعي وبحرية تكوين الأحزاب إلا بموافقة السلطان، يختار من لا يُمثّل أحداً ولا وجود له في الشارع السياسي فيعطيه الشرعية، ويمنع من يمثل الشارع السياسي ويحكم عليه باللاشرعية، فإذا ما حاول التعبير عن نفسه فكرياً وسياسياً اتُّهم بالانقلاب على نظام الحكم، وقُدّم إلى المحاكم العسكرية.

إرهاب الأفراد المنظور قد يكون رد فعل على إرهاب الدولة-الوطن غير المنظور، ويستمر مسلسل العنف والإرهاب المتبادل بين الدولة والأفراد في تصاعد مستمر، كل طرف يعتبر الآخر هو المسئول. ولو أعطت الدولة حق التعبير الحر والتنظيم السياسي الشرعي للأفراد لقضى على إرهاب الأفراد وبالتالي على إرهاب الدولة، ولكن ما زال الشائع حتى الآن هو أن الإرهاب ما يرتكبه الآخر ضدي وليس ما ارتكبه أنا ضد الآخر. الآخر متهم وأنا بريء، الآخر الجلاذ وأنا الضحية.

وعندما يُذكر الإرهاب فإنه يُشار إلى المنطقة العربية أو إلى الشرق الأوسط أو إلى الإسلام، حتى ارتبط في الإعلام الغربي الإسلام والإرهاب ارتباطاً عضوياً، وأصبحت صورة العربي الإرهابي، وصورة الإسلام العنف، وصورة الشرق الأوسط القنابل البشرية وسفك دماء الأبرياء.

وماذا عن الإرهاب في أوروبا ضد العرب والمسلمين؟ إن إرهاب فرنسا للمسلمين الجزائريين داخل الأراضي الفرنسية بدايةً بالاغتيال بالشبهات دون محاكمات قانونية في بلد القانون والدستور حتى منع الحجاب في المدارس في بلد الحريات العامة هو إرهاب

للدولة ضد الأفراد والجماعات، وإرهاب الأحزاب النازية الجديدة في ألمانيا للمسلمين الأتراك وحرقتهم في دورهم ومحالهم إرهاب في بلد التنوير والعقلانية، والقنابل التي يلقيها الجيش الجمهوري الأيرلندي، الكاثوليك ضد البروتستانت، ليس إرهاباً ولا يسمى إرهاباً، ولا أحد يربط بين المسيحية والإرهاب، ولا أحد يتحدث عن الاستعمار البريطاني لأيرلندا الشمالية، وسيطرة طائفة على طائفة، ولا أحد يتحدث عن المافيا الإيطالية في الجنوب وفي صقلية وتأجير العنف والقتل لمن يشاء الدفع وتنظيم الجرائم.

ومنذ ثلاث سنوات يُذبح المسلمون في البوسنة والهرسك على أيدي الصرب، لتطهير أوروبا الشرقية من المد الإسلامي التركي، وتُسفك دماء النساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين، ويُقضى على استقلال دولة، عضواً في الأمم المتحدة، ولا أحد يسمي ذلك إرهاباً، بل تطهير الصرب للمسلمين من أجل تكوين إمبراطورية الصرب الكبرى والقضاء على المد الإسلامي في أوروبا معقل المسيحية.

وتُكرّر النازية الجديدة الصربية في البوسنة وفي أواخر القرن العشرين ما قامت به النازية الصهيونية القديمة في فلسطين في منتصف القرن؛ استئصال شعب، وطرده من وطنه وخلق دولة جديدة باسم الشرعية الدولية وبتواطؤ الدول الكبرى والموافقة على سياسة التطهير العرقي.

بل لقد كان الإرهاب أساساً لنشأة الدول مثل إسرائيل في فلسطين، وأصبح قداماء الإرهابيين حكماً وقادة يعترف بهم العالم ويتم التصفيق لهم داخل الكونجرس الأمريكي، بلد «إعلان الاستقلال» وابنة الثورة الفرنسية. ويصبح تاريخ الدولة محدداً بدير ياسين في البداية وقانا في النهاية.

تحتل إسرائيل أرض ثلاث دول، وتطرد السكان، وتهدم المنازل، وتخطف القادة، وتغتال المجاهدين، ويُعتبر ذلك حقاً مشروعاً للدفاع عن النفس وليس إرهاباً في حين أن المجاهدين الذين يقومون بالدفاع عن أوطانهم هم الإرهابيون. تكسير عظام الأطفال ليس إرهاباً، وإلقاء الكاتيبوشا من المقاومة اللبنانية على شمال فلسطين المحتل إرهاب.

واضطهاد اليهود الشرقيين، واستعباد «الفلاشا» واعتبار دمهم الأسود أقل نقاءً من الدم الأبيض لليهود الغربيين، واستقصاء اليهود العرب من الحياة العامة والقيادة السياسية والعسكرية، واغتيال رابين ليس إرهاباً. أما تفجير شاحنة مملوءة بجنود الاحتلال أو مركبة لدورية أو اغتيال مستوطن مدجج بالسلاح فهو إرهاب.

ساد هذا المعيار المزدوج، وأصبح عملةً شائعة في أجهزة الإعلام الغربية. إرهاب الدولة ليس إرهاباً وإرهاب الأفراد هو الإرهاب، عدوان القوي ليس إرهاباً ومقاومة

الضعيف هي الإرهاب، سطوة الغرب على غيره من الشعوب دفاع عن القيم والمبادئ، الحرية والديمقراطية، ومقاومة الشعوب دفاعاً عن حقوقها عنف وإرهاب.

والآن، يأتي دور الدولة العظمى، الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت في الآونة الأخيرة هدفاً لإرهاب الأفراد سواءً في الرياض أو في طهران أو في لوكيربي أو في أوكلاهوما أو في أطلانتا أو تفجير الطائرة الأخير في عرض المحيط.

عندما كان العالم ذا قطبين، وكان المعسكر الاشتراكي موجوداً كانت أمريكا تشعر بوجود قوة أخرى تحد من قوتها وتمثل تحدياً لها. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، تفرّدت أمريكا بالعالم، ووصل التاريخ إلى نهايته، وبدأ صراع الحضارات، واتخذت أمريكا من الإسلام عدواً بديلاً عن الشيوعية تصارعه وتحاصره وتهدّده وتُشوّهه حتى تستأسد بالعالم وتقضي على احتمال وجود بدائل عنها في أقطاب جديدة في المستقبل. تحاصر العراق بعد أن تحرّرت الكويت، وتحاصر ليبيا أخذاً بالشبهات، وتهدّد بحصار السودان وإيران. تربط بين الإسلام والعنف والإرهاب والعدوان والنيل من حقوق الإنسان والمرأة والطفل. وبدأت تلعب دور شرطي العالم. تتعالى على باقي الشعوب، وتستغل المنظمات الدولية لتنفيذ سياساتها.

وبدأ العالم يضج من هذا المارد الذي يهب ويمنع، يوالي ويعادي، يأمر وينهى، يعد ويتوعد؛ فالوعي البشري بطبيعته يرفض التجبر والاستكبار، ومن يحل نفسه محل الله، ويتمثل صفاته وإرادته وقدرته، فبدأ النيل من هذا المارد في الداخل قبل الخارج، وأصبح الإرهاب الداخلي من الميليشيات المسلحة العنصرية في الداخل صاحب اليد الطولى في رد المارد إلى حدوده الطبيعية في أوكلاهوما وأطلانتا وربما بإسقاط الطائرة في المحيط بصاروخ أو بقنبلة، وقبلها اغتيال مارتن لوثر كينج وجون كينيدي كإغتيال الدولة لزعماء الفهود السوداء. فلعل البالون المنتفخ يُسرّب بعض هوائه بالإرهاب الداخلي، ويقل تخايل المارد ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (١٧): (٣٧).

ولما كان الإرهاب باستمرار يأتي من الآخر وليس من النفس، سرعان ما تلتصق أمريكا الإرهاب بالشرق الأوسط وبالإسلام وليس بالداخل، بالعنصرية المسلحة البيضاء؛ بل إن تفجير مركز التجارة الدولي إنما تم في الداخل بفعل عناصر من الداخل، وطبقاً لنموذج العنف في الداخل، وبعناصر متعاونة مع أجهزة المخابرات الأمريكية في الداخل منذ حرب أفغانستان حتى ولو كانت الأداة في الظاهر من الخارج، من المهاجرين.

ولكن من المهاجر؟ أليس الشعب الأمريكي كله من المهاجرين؟ ألا تعطي أمريكا البطاقة الخضراء للمهاجرين كي يصبحوا مواطنين؟ هل حققت أمريكا حلم «إناء الانصهار»؟ أم إنها ما زالت مجموعة من المهاجرين؟ فلايها تكون الغلبة؟

(٨) الحصار والتهديد^٨

لا توجد منطقة محاصرة هذا الحصار الشديد من كل الجهات ومهددة من الداخل عبر التاريخ قدر المنطقة العربية، وما زال الحصار قائماً، والتهديد مستمراً باسم الشرعية الدولية ومواثيق الأمم المتحدة وقراراتها، وعشرات البنود والقرارات الأخرى، غير مطبقة في حالات أخرى كإسرائيل تضرب بها جميعاً عرض الحائط، دون حصار عليها أو تهديد لها.

صحيح أن كوبا محاصرة أيضاً منذ ثلاثين عاماً أو يزيد، منذ انتصار كاسترو وجيفارا بحجة وجود نظام شيوعي بالقرب من السواحل الجنوبية الشرقية للولايات المتحدة، ووجود صواريخ سوفيتية على أرضها مما يهدد أمنها. وبالرغم من انهيار الاتحاد السوفيتي، وتطوير الصواريخ الأمريكية، وسحب الصواريخ السوفيتية، وبالرغم من محاولة غزو كوبا منذ خليج الخنازير في عهد كيندي إلا أن الحصار ما زال مضرراً عليها.

والسبب في كلتا الحالتين واضح، العرب وكوبا، التكفير عن ذنب الستينيات عندما بدأت حركات التحرر في العالم الثالث، في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ضد الاستعمار القديم والجديد بزعامة قادة العالم الثالث منذ مؤتمر باندونج ١٩٥٥م حتى مؤتمرات بلجراد والقاهرة والجزائر لدول عدم الانحياز. استشهد جيفارا في كولومبيا، وحوصرت كوبا منذ زمن طويل، وكوبا ما زالت صامدة، وأوروبا تريد رفع الحصار، وتختلف مع الولايات المتحدة أكثر مما تختلف معها حول حصار العراق وليبيا، وتهديد السودان وإيران.

وباختفاء تيتو وعبد الناصر ونهرو بدأ التخطيط لحصار مراكز التحرر وعدم الانحياز؛ فحوصرت مصر منذ أوائل السبعينيات من أجل إخراجها من المعركة، ونزع

^٨ البيان ١٢/٨/١٩٩٦م.

القلب عن الأطراف، وظهرت دعوات «مصر أولاً» حتى عمت القطرية، وظهرت النزعات الطائفية والعرقية بدعوى الدفاع عن حقوق الأقليات وحقوق الإنسان في المنطقة كلها. وتمزقت يوغوسلافيا وتفتتت إلى ثلاث دول، ثم تم تمزيق إحداها، البوسنة والهرسك، بتواطؤ بلجراد بعد أن دار عليها الزمن، من الشيوعية الوطنية إلى القيصرية والطائفية. والهند قنبلة موقوتة بعد مسلسل الاغتيالات: أنديرا غاندي، راجيف غاندي، واحتمالات تفجير مئات القوميات واللغات والطوائف والمذاهب والديانات والعودة إلى الاقتتال بين المسلمين والهنود دون غاندي، وبين الهنود والسيخ. وكشمير فوهة بركان في الشمال، وسيرلانكا قاعدته في الجنوب، وباكستان كقوة سياسية، والملايو وإندونيسيا كقوتين اقتصاديتين في الطريق، طريق أفغانستان. ثم يتم التحول إلى القلب، إلى مصر وسوريا والعراق في طريق لبنان والجزائر.

وبعد أن رفع العالم العربي الراية في الخمسينيات والستينيات، وأخفها في السبعينيات والثمانينيات، فإنه نكسها كليةً في التسعينيات، ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين. رُفعت الأعلام مع بدايات حركات التحرر الوطني متزامنةً مع الثورات العربية، وخُفضت باختفاء عبد الناصر ثم نُكست كليةً بعد انقلاب الثورات على نفسها مائةً وثمانين درجة، من مقاومة الاستعمار والصهيونية في الخارج ومناهضة الإقطاع والرأسمالية في الداخل إلى الصلح والتحالف معهم، ومن الدولة الوطنية المستقلة إلى الدولة التابعة، ومن التخطيط الوطني لمظاهر النشاط الاقتصادي إلى الخصخصة وتهميش دور الدولة والبنك المركزي والرقابة على حركة الأموال في الداخل والخارج.

وبدأ حصار العالم العربي بعد تنكيس الأعلام، العراق في الشرق مع تهديد إيران بالحصار والضرب باعتبارها مركزاً يأوي الإرهاب ويصدّره إلى جنوب لبنان عبر سوريا. ويتم حصار ليبيا في الغرب أخذاً بالشبهات، وتهديد مصر بفتح حدودها البرية معها ولاستقبالها رئيسها بطيرانه المفاجئ من قطر عربي إلى قطر عربي آخر وفوق الصحراء الغربية؛ فقد أصبح رؤساء البلاد سجناء في أقطارهم، يتجولون فيها خشيةً وهرباً من الرصد والإنذار وتحت التهديد بالقتل والاعتقال والاصطياد الفردي بعد فشل غارة الطيران الأولى في الثمانينيات.

ويتم تهديد السودان في الجنوب، وتغذية الانفصاليين في جنوب الجنوب حيث يبدأ نهر النيل، شريان الحياة في مصر. وتقترح إسرائيل على الحبشة إقامة السدود على النيل الأزرق لتجفيف منابع النيل. ويتم حصار باب المندب، وتتربص إريتريا باليمن على

مداخل البحر الأحمر لخنق مصر والسعودية والانفتاح على إيلات وإسرائيل، فلم يعد البحر الأحمر بحرًا عربيًا على ضفتيه شرقًا وغربًا في السعودية ومصر وفي شماله وجنوبه في اليمن ومصر، بل بحرًا إسرائيليًا في الجنوب في جزر حنيش وفي الشمال في إيلات، وما يتم تخطيطه حاليًا من إنشاء قنوات بديلة عن قناة السويس.

وفي الشمال يكتمل الحصار عن طريق الحلف الإسرائيلي التركي والضغط على سوريا بعد اقتطاع لواء الإسكندرونة لحساب تركيا واحتلال مرتفعات الجولان لحساب إسرائيل، وحصار شمال العراق وكل مناطق الأكراد بدعوى الدفاع عن أكراد العراق في نفس الوقت الذي تستأصل فيه تركيا الأكراد الأتراك، ويُستعمل أكراد إيران لصالح إيران.

وبعد أن يتم حصار العالم العربي من الشرق والغرب والجنوب والشمال يتم ضرب القلب والطحين في المركز في مصر والشام، فسيناء منزوعة السلاح، وفلسطين محتلة، والحكم الذاتي محاصر في الداخل، وخبز فلسطين يأتي من العدو وعن طريق العمالة الفلسطينية في حالة السماح لها بتجاوز الأرض المحتلة في ١٩٦٧م إلى الأرض المحتلة في ١٩٤٨م. ومن إحكام الحصار في الخارج والطحين في الداخل يتفتت العالم العربي، من أقطار إلى دويلات، في العراق والخليج والسعودية واليمن ومصر وسوريا ولبنان وكل أقطار المغرب العربي والسودان، ثم تشغلها كلها معارك الحدود، فلا يوجد قُطر عربي إلا وله مشاكل حدود مع القُطر العربي المجاور، ويتحقق الحلم القديم، الاستيلاء على فلسطين أيام الحروب الصليبية، ومحاصرة العالم العربي من البحار أثناء الاستعمار الغربي الحديث.

والنتيجة من هذا كله أبعد من احتلال الأراضي وحصار الدول وتهديدها، بل أبعد من ذلك بكثير؛ جرح الكرامة العربية. فبدلاً من شعار الستينيات «أحرار يا عرب أحرار، في بلادنا كرام أسياد» يأتي واقع التسعينيات، «سجناء يا عرب سجناء، في بلادنا عبيد أذلاء». وقبَل العالم العربي ممثلاً في بعض نظمه سياسات التكريع أو التجويع أو التخويف، تلويحاً بقطع المعونات، وتهديدًا بإسرائيل أو تفكيرًا في إيجاد البدائل الشعبية عن النظم الحالية، تحالف الوفد والإخوان. أصبح الهدف من الحصار والتهديد كسر الإرادة الوطنية المستقلة، وإدخال الجميع بيت الطاعة باسم النظام العالمي الجديد، والكوكبة، والعولة، واقتصاديات السوق، ونظم المعلومات، واتفاقية الجات، والعالم قرية صغيرة، يتربع فوقها القطب الواحد.

ومن الطبيعي أن يكون الحصار والتهديد للعالم العربي في عالم ذي قطب واحد هو الولايات المتحدة الأمريكية؛ فالمنطقة العربية الإسلامية هي المنطقة التي لم تمت بعد، فما زالت حيةً بنضالها وإبداعها والقدر الهائل من تساؤلات شبابها وشيوخها، أين المصير؟ واحتمال ظهور قطب ثانٍ يتحدّى القطب الأول فيها؛ فآسيا مشغولة بنهضتها الصناعية وتقدّمها الاقتصادي وتبحث عن هويتها وثقافتها الوطنية كدعامة لنهضتها الصناعية، على الأمد الطويل خشية التهديد والحصار.

العالم العربي منطقة الحضارات القديمة، مصر وبابل وآشور وكنعان، وهي التي ما زالت تحفظ بقاءه، وتمده بعمق تاريخي لا يتوافر في غيره من المناطق. وهو مهد الديانات الكبرى، وموطن الأنبياء، ومهبط الرسالات. غرز في وجدانه التوحيد مقروناً بالعدل منذ حمورابي وآمون حتى موسى وعيسى ومحمد. ربط الدنيا بالآخرة، والزمان بالخلود، وعرف الحساب والجزاء، والاستحقاق، والثواب والعقاب.

وهو الذي أنشأ حضارة زاهرة في العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، أثّرت في الغرب في العصر الوسيط، وكانت وراء نهضته الحديثة. ومآثر العمران فيه ما زالت واضحة في العمارة والمدن، واللغة والأدب والثقافة. استطاع الصمود في مواجهة الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، ثم الاستعمار الأوروبي الحديث من الغرب مرة ثانية سواء الاستعمار العسكري المباشر أو الاستعمار الاستيطاني في فلسطين. وما زال مبدعاً ثقافياً وأدبياً، يموج بالتساؤلات، ويزخر بالهموم، ويرتبط بأرض الوطن، ويعشق التاريخ، ويحلم بالمستقبل.

وبالإضافة إلى جذور الماضي هناك إمكانيات الحاضر، الإمكانيات البشرية والثروات الطبيعية والعقول الإبداعية والسواعد ووفرة العمالة؛ فأكبر نسبة من المؤهلات العليا وأهل الاختصاص في العالم العربي الذي يُصدّر الهجرات للخارج، وأكبر قدر من الثروات والأموال في العالم العربي في البنوك الأجنبية من عوائد النفط، وأكبر قدر ممكن من العمالة متوافرة في العالم العربي في مصر وفلسطين والشام واليمن والمغرب وتونس والسودان؛ فالعالم العربي متكامل بثرواته البشرية وموارده الطبيعية.

فهو الوحيد المرشح لأن يخلق قطباً ثانياً أمام الولايات المتحدة الأمريكية. هو البديل للاتحاد السوفيتي، القادر على إعطاء نمط حياة جديد ومُثّل جديدة ورؤى جديدة أكثر إنسانية وعدلاً من رؤى الغرب وطموحاته القديمة، فهو بديل محتمل في المستقبل، يعادل حجم الولايات المتحدة مساحةً وسكاناً وثروات، ويعادل حجم أوروبا الموحدة. وإمكانيات

الوحدة لديه متأصلة الجذور وإن عاقتها الموانع الوقتية، فما زال المجتمع العربي في عصر النهضة الثاني بعد عصر النهضة الأول في القرن الماضي وتعثره في هذا القرن. وقد حاول محمد علي تحقيق الحلم فتكالبت عليه قوى الاستعمار القديم لتحجيمه، وعاود عبد الناصر تحقيق المشروع؛ فانقضت عليه قوى الاستعمار الجديد حتى تنوب المنطقة عن أحلامها بالمرّة.

إن آسيا الصناعية مشغولة بنهضتها لمنافسة أوروبا الغربية والولايات المتحدة واللاحق بالدول الصناعية السبع وبمساعدة رأس المال الغربي. وبقدر المعدل العالي للتقدم الذي يبلغ ٩٪ قبل الصين بقليل تعاني من نقص في المشروع الثقافي النهضوي، وتعاني من الشعائرية والتقليدية والمحافظة في الثقافة، وتشعر بأنها على أطراف العالم العربي، لا تتحدث العربية، ونموذجها ومصدر علمها الأزهر الشريف.

وأمریکا اللاتينية ولّى عصر جيفارا بها ولاهوت التحرير عند توريز وروميرو، ومشغولة بالمخدرات والجنس والفقر، وتقتل الأطفال مع الكلاب الضالة. وقضي على ثقافتها الوطنية الهندية القديمة فأصبحت مجتثة الجذور، ومن لا ماضي له لا حاضر ولا مستقبل له.

وأفريقيا مهددة بالأمراض، الإيدز وغيره، والتصحر، والجفاف، والفقر، والمجاعة، والقحط، والحروب القبلية التي تقضي على الملايين، وبمعارك الحدود، وبالنظم التسلطية، وبالثقافات التقليدية عند العامة، والتغريب والتبعية للغرب عند الخاصة.

وهنا تبدو الأولويات في الوطن العربي، بدايةً بفك الحصار عن العراق وليبيا، والوقوف في مخاطر التهديد ضد السودان ودول الجوار، ولم الشمل العربي، والوصول إلى الحد الأدنى من الإجماع العربي، وأقل القليل من مظاهر الوحدة العربية، حرية التجارة، وتبادل المطبوعات، وإلغاء التأشيرات، والحوار مع دول الجوار الإسلامية والأفريقية الآسيوية، وتحييد الغرب، والاتجاه نحو الشرق من أجل إيجاد التوازن في علاقات الوطن العربي بين الغرب والشرق، وبين قواه الذاتية الحاضرة والمستقبل وقوة الولايات المتحدة الأمريكية.

ولماذا لا يحلم العربي ولديه الشُّعر والخيال؟

السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات)

(١) السلفية والعلمانية^١

تظهر في فكرنا العربي المعاصر عدة معارك زائفة وثنائيات مصطنعة مثل السلفية والعلمانية، الدين والدولة، الدين والعلم، الدين والفلسفة، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الإيمان والإلحاد، الدين والعقل، الله والطبيعة، الله والإنسان، النفس والبدن، الآخرة والدنيا، الرجل والمرأة ... إلخ. وتوحي هذه الثنائيات بتناقض أطرافها واستحالة الجمع بينهما لأنهما على طرفي نقيض بمنطق «إما ... أو»، وتنقسم الأمة إلى فريقين متصارعين كل فريق في صف طرف ضد الفريق الآخر الذي في الطرف الثاني. وتنقسم الثقافة الوطنية إلى قسمين متصارعين، يدمر أحدهما الآخر ويقضي عليه، فينتهي الإبداع، ويعم النقل، ويتوقف الحوار، ويسود التعصب.

والحقيقة أن هذه المعارك الزائفة قد نشأت في الغرب وتجربته في الحداثة، فبعد أن اكتشف الغرب في مطلع عصوره الحديثة منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة استحالة الجمع بين الكنيسة والدولة، بين الدين والعقل، بين الإيمان والعلم، بين أرسطو والطبيعة، أثر استبعاد القديم واستبقاء الجديد، وترك الكنيسة والدين والإيمان وأرسطو وبطليموس، والاعتماد على العقل والعلم والطبيعة وقدرة الإنسان على الفهم والنقد والتحليل؛ فنشأ في الوعي الأوروبي هذا الصراع بين القديم والجديد، وتربى على هذه الثنائيات المتعارضة.

^١ البيان ٨/٤/١٩٩٦م.

ومنذ ريادة أوروبا في عصورها الحديثة، وتحولها إلى مركز للعالم، وانتشار ثقافتها منذ القرن الماضي خارج حدودها مصاحبةً للمد الاستعماري في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، انتشرت هذه الثنائيات خارج حدودها، وعمّت الثقافات الوطنية في الأطراف، ومنها الوطن العربي؛ فنشأ لدينا ومنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي هذا الرافد الجديد في الثقافة العربية، وبدأ التقابل بين الموروث والوافد في الظهور على نفس النمط الغربي خاصةً في التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا. وكلما زاد العداء للموروث انتشر النمط الغربي الذائع خارج الحدود، وكلما أراد المثقفون إدارة المعارك تبَنَوْا هذه الثنائيات الوافدة؛ فشقت الثقافة الوطنية إلى شقين متعارضين، ثم إلى قتال بين الإخوة الأعداء ما زال دائراً حتى الآن.

وقد حدث هذا الفصام في الثقافة الوطنية في لحظة تاريخية توقف فيها الإبداع، وعم فيها التقليد والاتباع؛ فلا فرق بين النقل من القدماء ملء الفراغ أو النقل من المحدثين. فضّل البعض النقل عن القدماء لعجزهم عن الإبداع وتوقفهم عن الاجتهاد، فتراكم القديم فوق واقع لا يتلاءم معه، ويتطلب حلولاً أخرى غير التي صاغها القدماء، فدفع ذلك البعض الآخر إلى أن يولي وجهه شطر الحلول الجاهزة الوافدة من الغرب، فتراكم بعضها فوق البعض. وأصبح الواقع يئن تحت الموروث والوافد، وكلاهما نقل. فإذا انتفض الواقع باسم الحاضر تهاوى الموروث والوافد معاً كما حدث إبّان الثورات العربية الأخيرة التي بدأت من الواقع الوطني من أجل التحرر من الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي والقضاء على الفقر والتخلف والتجزئة والتبعية دفاعاً عن استقلال الإرادة الوطنية.

ولما ضعفت الدولة الوطنية التي تعبّر عن الواقع وإبداعاته، وهي بمثابة القلب للجناحين، الموروث والوافد، أنصار القديم وأنصار الغرب، السلفية والعلمانية، اشتد الصراع بين الإخوة الأعداء، واحتدم الخلاف حتى وصل إلى حد الاقتتال وسفك الدماء في مصر والجزائر وسوريا. كل جناح يريد أن يكون وريث القلب الذي كاد أن يتوقف عن الحياة والنفض. فإذا ما قوي القلب، ودبت فيه الحياة من جديد، وشعر بخطورة الوريثين؛ السلفية والعلمانية، ضرب أحدهما بالآخر لإضعافهما معاً، ضرب السلفية بالعلمانية كما كان الحال في العهد الناصري، ثم ضرب العلمانية بالسلفية كما هو الحال في عصر السادات. والآن يتم ضرب السلفية بالعلمانية في الجمهورية الثالثة كما كان

الحال في الجمهورية الأولى في مصر باسم التنوير في مواجهة الإظلام ومن خلال الإعلام والثقافة.

الصراع بين السلفية والعلمانية ليس فقط صراعاً بين مصدرين للمعرفة — الموروث والوافد — بل هو أيضاً صراع على السلطة، كل منهما يشعر بأنه الوريث الطبيعي للدولة الرخوة، الكل يريد الحكم، الدولة الوطنية أو ما تبقى منها: أنصار السلفية اعتماداً على الشرعية الموروثة، وأنصار العلمانية استدعاءً لشرعية الحداثة والعصر. فلا حل إلا بالسلطة، والسلطة هي الحل، وإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

والحقيقة أن لكل من السلفية والعلمانية جانبين: إيجابياً وسلبياً، ويختلط المعنيان في الثقافة العربية على التبادل؛ فالهجوم على السلفية نظراً لمعناها السلبي، والدفاع عنها لمعناها الإيجابي. والهجوم على العلمانية نظراً لمعناها السلبي، والدفاع عنها لمعناها الإيجابي.

فالسلفية إيجاباً تعني الأصالة ضد التغريب، وأولوية الأنا على الآخر، والدفاع عن النفس ضد المخاطر التي تهددها، وهو شيء طبيعي في مرحلة التحرر من الاستعمار، وقد كانت حركات التحرر الوطني كلها دفاعاً عن الهوية في الجزائر والمغرب وتونس وليبيا ومصر ولبنان، كما تعني أن القديم ما زال حياً في النفوس، وأن الموروث هو المكوّن الرئيسي في الثقافة الوطنية، وأن التواصل مع القديم خير من الانقطاع عنه، بل إنه من المستحيل الانقطاع عنه نظراً لطابع المجتمعات التقليدية، وأن نموذج التواصل كما عبر عنه؛ الاجتهاد وتواصل مراحل الوحي، خروج المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية، لا يقل إبداعاً عن نموذج الانقطاع في الغرب ونموذج التجاور في الشرق، في اليابان وكوريا خاصة. كما أن السلفية رد فعل مشروع ضد التغريب والتبعية الثقافية للغرب، وناقوس الخطر على خطورة النقل، سواء من المحدثين أو من القدماء.

والسلفية سلباً تعني الموروث الديني الفقهي الذي ضم العلوم الدينية أساساً بينما الواقع يناهز على علوم الدنيا ويتطلبها، تعني العقائد والشعائر والواقع يتطلب الأيديولوجيات والمذاهب السياسية والأعمال الوطنية وبرامج التنمية الاجتماعية، كما تعني المحافظة والتقليد كما بدت لدى الأشاعرة قديماً وإعطاء الأولوية للإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية وقوانين الطبيعة، وجعل النقل أساس العقل، وحصر الإمامة في قريش، وتأجيل العمل على الإيمان. تعني السلفية الكتب الصفراء والثقافة العتيقة التي لا تتفق مع متطلبات العصر، الشيخ في مقابل الأفندي، والعمة في مقابل القبعة، والجامعة الأزهرية في مقابل الجامعة الوطنية بالرغم من محاولات تجاوز هذه الثنائيات في الفكر

العربي الحديث، تطويراً للأزهر أو تأسيساً لدار العلوم، كما حاولت الحركة الإصلاحية منذ الأفغاني، وكما حاول الفكر الليبرالي الحديث منذ الطهطاوي وخير الدين. والعلمانية إيجاباً تعني العلم وتطبيقاته في التقنية، والبداءة بالطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه وسبر أغواره اعتماداً على العقل الإنساني وقدراته المعرفية الخالصة والحواس والتجارب، والتصديق والمراجعة، والمقاييس الكمية الدقيقة. كما تعني حقوق الإنسان في الحرية؛ حرية الإيمان والتفكير والتعبير والانتقال، واختياره النظام السياسي بناءً على عقد اجتماعي وليس حكماً إلهياً؛ فالإنسان مواطن في مجتمع وليس عضواً في كنيسة أو مملوكاً لسيد أو رعية لراعٍ أو قنناً لإقطاعي أو عاملاً لرأسمالي. والتقدم هو جوهر الكون وقانون الحياة، فالحاضر أفضل من الماضي، والمستقبل أغنى من الحاضر. تعني العلمانية الجديد ضد القديم، والتوجه نحو المستقبل ضد التوجه نحو الماضي. لقد جربتتها الشعوب وأفلحت، فلماذا لا يجربها العرب بدلاً من أن يبدعوا من الصفر دون التعلم من تجارب الآخرين، والثقافة واحدة، والعلم واحد بين الشعوب؟ وتعني العلمانية سلباً التبعية للغرب، وتبني نمطه للتحديث، والمساهمة في ازدياد التغريب، والعداء للموروث، والدعوة إلى الانقطاع عنه؛ فالعلمانيون يدينون بالولاء للغرب، ووكلاء حضاريون له، نخبة مثقفة، أقلية تحكم الأغلبية، بعضهم من النصارى كما كان الحال في فجر النهضة العربية في القرن الماضي. تعني العلمانية المادية الغربية لا فرق في ذلك بين الرأسمالية والشيوعية. ويتبع المادية الإلحاد، إنكار الله والنبوة والوحي. ويتبع الإلحاد النسبية والعدمية والشك واللاأدرية والفوضوية والانحلال؛ لذلك هاجمها الأفغاني في «الرد على الدهريين».

والحقيقة أن هذه المشكلة الزائفة قد أضرت بالثقافة الوطنية وبالوحدة الوطنية، وبسببها تصادمت شرعيتان: شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة. والفكر الإبداعي الوطني يوحد بين الشرعيتين اللتين تكونان أساس الوجود العربي.

وقد توحدت هاتان الشرعيتان في القرآن الكريم في الجمع بين الدين والدنيا، بين مقتضيات النفس وضرورات البدن، بين حقوق الله وحقوق الإنسان. وقد ظهر هذا التوحيد في مقاصد الشريعة كما عرضها علم أصول الفقه، وهي المصالح العامة التي تقوم عليها الشريعة؛ فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على رعاية المصالح العامة، وتتأسس في واقع الناس وحياتهم. ولفظ الوضع ليس حكراً على العلمانيين وحدهم

ولا لفظ العقد الاجتماعي ولا ألفاظ العقل والعلم والطبيعة والتقدم والإنسان والحقوق والواجبات والمواطنة. ومقاصد الشريعة الخمسة هي: الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والدين (الحقيقة)، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة). وعلى هذه المقاصد والدفاع عنها لا فرق بين السلفية والعلمانية. والإمامة عقد وبيعة واختيار وليست حكمًا إلهيًا أو اختيارًا ربانيًا. فالإمام يمثل الأمة ولا يمثل الله. وعلى هذا الأساس لا فرق بين السلفية والعلمانية.

وقد أكد الفكر الإسلامي القديم ذلك؛ فعند المعتزلة العقل أساس النقل، والطبيعة لها قوانينها المستقلة، والعدل مع التوحيد أصلان من أصول الدين، والإنسان صاحب أفعاله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرقابة على الحكام واجب العلماء. ولا فرق في ذلك بين السلفية والعلمانية. وقد أكد الفلاسفة ما أكدته المعتزلة من قبل؛ فالعقل والوحي متفقان في الهدف والغاية، ولا فرق بين الدين والفلسفة، بين الوحي والعقل. وأكد الصوفية الوحدة بين النظام الإلهي والنظام الكوني، وتجليات الله في الكون، والطبيعة باعتبارها دلالة على وجود الله. وخرجت العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية من ثنايا الوحي وعقلية التوحيد.

ويقوم الإسلام على التعددية، والاجتهاد؛ فللمخطئ أجر وللصيب أجران، وعلى التعبير الحر، فالكل رادُّ والكل مردود عليه، والحق النظري متعدد وإن كان الحق العملي واحدًا، فأى خلاف بين السلفية والعلمانية على قيم التعددية، وحرية الرأي، والديمقراطية، والحداثة، والعصرية، والاجتهاد، والعقل، والعلم، وحقوق الإنسان والشعوب؟ هل من المستحيل تكوين جبهة وطنية واحدة يلتقي فيها السلفيون والعلمانيون، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد، يحقق مطالب الأمة، ويحرص على وحدتها الوطنية؟ هل من الصعب تطهير الثقافة العربية من المشكلات الزائفة والتوجه إلى مواطن الإبداع الثقافي العربي؟

(٢) الشعارات السلفية^٢

إذا كان هدف الثقافة العربية الآن هو توحيد الجهود ولم الشمل، وتجميع القوى الوطنية من أجل درء الأخطار المحيطة بالأمة: أخطار التجزئة والقطرية وانحسار القومية

^٢ البيان ١٥/٤/١٩٩٦م.

والدخول في أحلاف بديلة عن التضامن العربي؛ حلف العرب مع أنفسهم، فإن المهمة الآن هي توحيد الجهود بين السلفيين والعلمانيين من أجل خلق حوار وطني بين أهم جناحين في عقل الأمة ووجدانها حول الدولة الوطنية التي هي بمثابة القلب؛ ويمكن ذلك عن طريق تحليل شعارات كل تيار لمعرفة إلى أي حد يمكن توحيد الثقافة الوطنية فيما وراء اللغة والقصد المعلن والقصد غير المعلن، المنطوق به والمسكوت عنه.

والشعار يعبر عن بناء نفسي واجتماعي في صياغة لغوية، ومعناه ليس في العبارة بل فيما وراء العبارة من مضمون نفسي يعبر عن واقع اجتماعي وسياسي واقتصادي وقانوني وتاريخي. الشعار موقف وليس مجرد معنى، حركة واقع وليس مجرد تصور أو رؤية، تجنيد للجماهير وليس فقط صياغة مقولة وإصدار حكم. الشعار شحنة وجدانية للرفض والقبول، إعلان عن حركة للهدم والبناء، بيان للناس حول حاضرهم ومستقبلهم.

وأهم الشعارات السلفية ثلاثة: «الحاكمية لله» و«الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل» و«تطبيق الشريعة الإسلامية». فماذا تعني هذه الشعارات التي ترفعها الحركة الإسلامية عن حق وتلقى نجاحاً كبيراً في أوساط الإسلاميين، من الجمهور والنخبة على حد سواء؟

يعني شعار «الحاكمية لله» رفض حاكمية البشر؛ فالشعار يعني سلماً رفض نظم الحكم القائمة، وراثية أو عسكرية، ملكية أو جمهورية، بنص القرآن ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٥: ٤٤). وقد تكررت الآية عدة مرات، تصف من يحكمون بغير ما أنزل الله مرة بالكافرين، ومرة بالفاسقين، ومرة بالظالمين؛ فالشعار يتضمّن شحنة من الغضب ضد نظم الحكم القائمة لتقويضها. فالحكم لله، والسيادة لله، والله أدرى بمصالح البشر منهم بأنفسهم.

يدل الشعار سلماً على ضيق بنظم الحكم القائمة ورفض لها بدعوى أنها حكم البشر، واعتماداً على فتوى ابن تيمية بفساد حكم التتار الذين لا يحكمون بالشريعة التي أنزل الله حتى ولو أعلنوا الشهادتين. كما كرّر ذلك أبو الأعلى المودودي في الهند من أجل المفاصلة بين المسلمين والهندوس، وإعطاء المسلمين شرعية وجود منفصل عن مجموع الهنود الذين لا يحكمون بما أنزل الله؛ وعبر عن ذلك في كتيبه «المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم» وهي: الحاكمية، والألوهية، والربانية، والعبودية. وهي تعبر عن مأساة المسلمين في الهند وضرورة تحررهم من حكم الهندوس؛ حكم البشر، إلى حكم الإسلام؛ حكم الله.

وكرّر ذلك سيد قطب مرّةً ثالثةً في «معالم في الطريق»، يجعل الحكم الإسلامي قائماً على الحاكمية لله ضد حكم البشر، ولا مصالحة بين الله والطاغوت، بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، نظراً لما أَلَمَّ به من تعذيب واضطهاد في السجون هو وجماعة الإخوان المسلمين في العهد الناصري، بصرف النظر من المخطئ ومن المصيب. الحاكمية لله إذن شعار يعبر عن حالة نفسية من الاضطهاد، ويحتوي على قوة هائلة من الرفض للوضع القائم. قوته في سلبه، وخطورته في هدمه كل شيء من أجل إعادة البناء من جديد، من الألف إلى الياء، البداية بالصفّر للوصول إلى كل شيء. يقوم الشعار على إدانة الواقع، ورفض كل شيء فيه؛ فالإسلام لا يعرف «الترقيع»، إما إسلام، أو لا إسلام.

والحقيقة أن الإسلام يبدأ مما هو موجود، فليس كل ما في الواقع كفراً وجهالة. الإسلام يبدأ من الواقع، ويُقر الفطرة، ويؤيد حكم العقل، ويتأسّس على المصلحة، ويستطيع البشر بفطرتهم الوصول إليه. الإسلام يطرّو ما هو موجود، يطرّو شعائر إبراهيم، ويُنقّح اليهودية، ويصلح مسار المسيحية، ويهدّب الجاهلية، ويطهر العروبة. كما أن الحاكمية لله تعني إيجاباً ليس مجرد الرفض لحاكمية البشر؛ بل حاكمية من يختاره الناس كي يرفع مصالحهم. فالله لا يحكم بذاته ولكن من خلال الأمة وأهل الحل والعقد. الإمامة، كما يقول الأصوليون، عقد وبيعة واختيار. والإمام نائب عن الأمة وليس نائباً عن الله.

وعلى هذا النحو يقترب شعار الحاكمية لله — بهذا المعنى الإيجابي — من الشعارات العلمانية مثل الحرية والديمقراطية والاختيار الحر. وينتهي هذا التضاد بين «الثيوقراطية» و«الديمقراطية» الموروث من التجربة الغربية؛ فالحاكمية لله عندنا تعني حاكمية البشر الذين تختارهم الأمة لتطبيق الشريعة ورعاية مصالحها.

والشعار الثاني «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل» يعني أيضاً السلب أكثر ممّا يعني الإيجاب، يعني أن الحلول المطروحة على الأمة وما زالت كنظم سياسية واقتصادية لم تحل مشاكلها بل زادت تفاقمًا وصعوبة؛ فمزيد من الأراضي تم احتلالها في فلسطين. احتُلت فلسطين في ١٩٤٨م أثناء النظم الملكية الدستورية أو الليبرالية الغربية، ثم احتُلت فلسطين كلها في ١٩٦٧م أثناء النظم العربية باسم القومية العربية أو الاشتراكية العربية، وضاعت حريات المواطنين، واغتيل زعمائهم أثناء الحكم الليبرالي قبل الثورات العربية الأخيرة، واضطهدت الأحزاب الحاكمة قوى المعارضة باسم القانون

والدستور، وظل اضطهاد الإخوان والشيوعيين قبل الثورات العربية الأخيرة وبعدها. واشتدت أزمة الحرية والديمقراطية بعد الثورات العربية باسم الثورة الاجتماعية دفاعاً عن تحقيق المكاسب الشعبية. وكان التفاوت بين الأغنياء والفقراء شاسعاً في النصف الأول من هذا القرن في النظم الليبرالية والإقطاعية والرأسمالية. ثم عادت الرأسمالية في عصر الانفتاح والخصخصة، وازداد الأغنياء غنى، والفقراء فقراً. وارتفعت الأسعار ولم ترتفع الأجور على نفس الوتيرة، وتراكت الديون، وتفاقت مشاكل الإسكان والمواصلات والبطالة، وما زالت الأمية متفشية في أكثر من نصف الأمة. أما بالنسبة للتنمية فما زال الوطن العربي يعتمد في أكثر من ٧٠٪ من غذائه على الخارج، يستورد الغذاء والسلاح والتقنية والخبرة بالرغم من فوائض الأموال وتوفر الخبرات والعمالة المحلية. ما زال الوطن العربي مصنعاً ضمن الدول النامية بكل مشاكلها، وما زالت قضية الهوية مطروحة كلما ازدادت درجة التغريب في مرحلة اقتصاديات السوق والإعلانات والاستيراد للمنتجات واللقيم. والجماهير ساكنة لا تتحرك باستثناء بعض الهبات الشعبية هنا وهناك من أجل الخبز أو مقاومة النقابات والاتحادات دفاعاً عن استقلالها.

فما الحل؟ جرّب العرب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة، والقومية العربية بعدها، كما جربوا الماركسية في جنوب اليمن قبل الوحدة وفي إطار من التحالف الوطني في سوريا والعراق، والمشاكل تزداد تفاقمًا، والمواطن يزداد بؤساً. هنا يأتي شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل» ليجد آذاناً صاغية عند الناس. لقد تم تجريب كل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، ولم يتم تجريب الإسلام بعد. فلماذا لا يكون هو الحل؟

يعني الشعار سلباً رفض الأيديولوجيات والمذاهب السياسية الحديثة التي جربها الوطن العربي في القرنين الأخيرين. فإذا ما أصبح السؤال إيجاباً بعد السلب: وما هو النظام السياسي الاقتصادي الاجتماعي النابع من الإسلام الذي يكون هو الحل أو البديل؟ استعصت الإجابة إلا من رؤية هنا أو هناك تعود من جديد إلى المذاهب الاقتصادية والسياسية العلمانية. ويتساءل الناس: هل الإسلام رأسمالي أم اشتراكي؟ اقتصاد سوق أم اقتصاد موجه؟ تجارة حرة أم تخطيط مركزي؟ ولاية الفقيه أم الشورى؟ حكم رجال الدين أم أهل الاختصاص؟ فما زال الشعار إيجاباً لا يعني الكثير، وإن كان سلباً به قدر كبير من رفض ما هو قائم عن حق؛ نظراً لضيق الناس وضنكهم.

فلو كان الإسلام هو الحل والبديل يعني حل الأزمات الضخمة في الوطن العربي: احتلال الأرض، وقهر المواطن، وفقر الفقراء، وتجزئة الأمة، وتبعيتها على الغير، وتغريبها

وسلبيتها فكيف يكون ذلك؟ إذا كان الشعار يعني إيجاباً تحرير الأرض كما تفعل حماس والجهاد في فلسطين، وحرية المواطن كما يفعل حزب العمل في مصر، والعدالة الاجتماعية كما يريد الناصريون، ووحدة الأمة كما يريد القوميون، والتنمية المستقلة، والدفاع عن الهوية، وتجنيد الجماهير، فما الفرق بين المضمون الإيجابي للشعار السلفي وبين الشعارات العلمانية التي يرفعها الليبراليون والناصريون والقوميون والماركسيون؟ والشعار الثالث «تطبيق الشريعة الإسلامية» يعني سلباً أيضاً رفض القوانين السائدة والضيق بها؛ فهي قوانين تضر بمصالح الناس، قوانين العمل والأجور والإسكان والضرائب والمعاشات والاستيراد والتصدير والتعليم والصحة. تضاربت وتكاثرت وتناقضت وتبدلت طبقة لأهواء الحكام وأصحاب المصالح وجماعات الضغط؛ لذلك تربّت لدى المواطن ملكة التحايل على القانون والالتفاف حوله وتأويله وتفريغه من مضمونه حتى تتحقق مصالحه ضد القانون وعلى الرغم منه. وأصبحت البيروقراطية والتعقيد سمة عامة في الحياة اليومية.

يعني شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» الهروب من القوانين السائدة وإيجاد ملاذ آخر لتحقيق العدل وتجنب الظلم، فإذا ظلمت قوانين البشر فإن الشريعة الإلهية لا تظلم.

وتُسمى القوانين السائدة القوانين الوضعية، في حين أن الشريعة الإسلامية أحق بلفظ «الوضع» كما قال الشاطبي في «الموافقات»؛ أي إنها تتأسس في العالم، وتقوم على المصلحة والدفاع عن الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والدين، والعرض، والمال. فبهذا المعنى الإيجابي لا فرق بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني؛ إذ يقوم كلاهما على تحقيق المصالح. المصلحة أساس التشريع، وهي أساس القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي. لا يعني القانون الوضعي الخضوع لأهواء البشر؛ بل يعني قيام شريعة موضوعية لا تنحاز ولا تُحابي، وتُدافع عن المصالح العامة للجميع. فما الخلاف إذن بين شعار السلفية والقوانين الوضعية والمدنية؟

وقد يعني شعار تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيق الحدود؛ أي قانون العقوبات تخويفاً للناس من الجماعات الإسلامية ومن النظم الحاكمة على حد سواء، ما دام المقصود بالشريعة الردع والعقاب والزجر والضبط. والحقيقة أن الشريعة الإسلامية كل لا يتجزأ، تُعطي الناس حقوقهم قبل أن تطالبهم بواجباتهم. وحقوق المواطن: إشباع حاجاته الأساسية وحقوقه الطبيعية في الغذاء والكساء والتعليم والصحة والانتقال والسكن. فإذا سرق بعد ذلك يُطبّق الحد. وحقوق المواطن الشاب: الزواج المبكر وتوفير

السبل إلى ذلك بعد المغالاة في المهور، وتوفير السكن الملائم والحياة الأخلاقية في مظاهر الحياة العامة بعيداً عن الإثارات للغرائز في أجهزة الإعلام، فإذا أخطأ بعد ذلك يُطبَّق عليه الحد؛ فالحدود تأتي في النهاية وليس في البداية، كواجبات تقابلها حقوق. وتوفير الحاجات الأساسية هو ما تنادي به العلمانية فتبدو أكثر رحمةً بالناس من توقيع العقوبات وتطبيق الحدود.

هناك إذن مساحة للالتقاء بين الشعارات السلفية والأهداف العامة التي تحاول الأيديولوجيات والمذاهب العلمانية تحقيقها، إنما يتطلب الأمر تحليل الشعارات والمقاصد واللجوء إلى الأسس النفسية والاجتماعية للشعارات والأهداف والمقاصد الإنسانية العامة اعتماداً على العقل والفطرة والمصلحة، فإذا تم التقارب الفكري فربما يكون ذلك خطوة نحو المصالحة الوطنية.

(٣) الشعارات العلمانية (١)٢

كما أن الشعارات السلفية لها مضمون نفسي واجتماعي وسياسي، وتُعبّر عن أزمة اجتماعية حقيقية، وتكشف عن رفض للواقع، وضيق بالنظم القانونية التي يئن تحتها المواطن، وتُعبّر عن السلب أكثر ما تُعبّر عن الإيجاب؛ فإن الشعارات العلمانية مثل: العقل، والعلم، والحرية، والإنسان، والمجتمع، والتقدم، تكشف عن رغبات دفيئة وحاجات فعلية وتمنيات حقيقية للوجدان العربي.

والسؤال هو: هل هذه الشعارات العلمانية غريبة على الثقافة العربية والتراث الإسلامي الذي يُشكّل الرافد الأساسي فيها أم إنها تُعبّر عن مضمون الثقافة العربية سواءً بألفاظها أو بألفاظ أخرى بديلة؟

فشعار «العقل» أو «العقلانية» أو «التنوير» يُعبّر عن لب الثقافة العربية والتراث الإسلامي؛ فقد ذُكر العقل بكل مشتقاته الاسمية والفعلية في القرآن الكريم حوالي ٤٩ مرة؛ عقل الكلام والأفعال، وفهم الوقائع، والوعي بالمصير، والتدبر بالإرادة، وتأويل الأمثال، والتأمل في الطبيعة لمعرفة قوانينها، وسبر أغوار المجتمع لمعرفة مكوناته. ويستهجّن القرآن من لا يُعمل عقله في عدة صياغات هي أوسع الاستعمالات انتشاراً مثل

٢ البيان ٢٢/٤/١٩٩٦م.

﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾. وهناك ألفاظ أخرى مثل: البرهان، والعلم، واليقين، والتفكر، والتدبر، وكلها تحيل إلى معاني العقل. وهو العقل النظري العملي، المنطقي الأخلاقي وليس العقل الصوري الذي غلب على الفلسفة الغربية والذي انفصل عن القيمة بدعوى الموضوعية والحياد، فاصلاً بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.

وظهر الإعلاء من قيمة العقل في الحديث النبوي وفي إحساس العرب بأنه لا يوجد أمر في الدين نهى عنه العقل، ولا يوجد نهى في الدين أمر به العقل. والعرب أهل الفطرة والفصاحة. ويروي الصوفية حديثاً قدسياً: «أول ما خلق الله خلق العقل، فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتي وجلالي ما خلقت أعز منك.» فالعقل أول ما خلق الله، يستجيب للأوامر، لا فرق بين طاعة العقل وطاعة الوحي.

وقد أكد علماء أصول الدين وفي مقدمتهم المعتزلة على دور العقل وجعله أصلاً من أصولهم الخمسة في التوحيد والعدل، العقل أساس النقل. والواجبات العقلية مثل الخلق، والتكليف، وشكر المنعم. والنظر أول الواجبات حتى قبل الإيمان؛ لأن الإيمان لا يُعرف إلا بالنظر، وأن إيمان المقلد لا يجوز، وأن العقل قادر على إيجاد البراهين على وجود الله، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، تنزيهاً وكمالاً، وقادر على إثبات خلق العالم، وقادر على إثبات خلود النفس وقانون الاستحقاق طبقاً للجزاء على قدر الأعمال.

وقد أكد الفلاسفة أيضاً نفس الشيء؛ فالعقل والوعي طريقان متفقان في الغاية، معرفة الحقيقة، والكمال الخلقى. ويستطيع الفيلسوف بالعقل أن يصل إلى كل الحقائق التي يصل إليها النبي بالوحي. الحقيقة أخت الشريعة كما يقول ابن رشد، متفقتان بالطبع، متحابتان بالجواهر والغريزة. ويستطيع العقل أن يتصل بمصدر الحقيقة، وأن ينال منه العلم دون خيالات وأمثال، إدراكاً مباشراً للحقائق والماهيات.

بل إن الصوفية الذين يعتمدون على منهج الذوق والكشف والرؤية العيانبة المباشرة يصنعون منطقاً للإشراق كما فعل السهروردي، تصورات وقضايا، تصديقات وأحكاماً. كما وصل ابن سبعين إلى نوع من الفلسفة الإلهية يضعها العقل ويؤكدّها الكشف، فلا فرق بين الحدس والبرهان، بين الرؤية والاستدلال، بين العيان والنظر.

أما الفقهاء فإنهم جعلوا القياس المصدر الرابع للتشريع، والقياس استدلال عقلي يقوم على تعديّة الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. ويعتمد على تحليل العلة في النص عن طريق التفسير اللغوي والعقلي له ثم البحث عن العلة في الفرع عن

طريق الاستدلال التجريبي. كما أقرَّ ابن تيمية بموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وأن وجود الشيء هو البرهنة عليه.

واستمرَّ العقل في باقي العلوم مثل علم التفسير في التفسير بالمعقول في مقابل التفسير بالمأثور كما فعل الزمخشري في «الكشاف»، وفي علم السيرة عند كُتاب السيرة المحدثين مثل طه حسين في «على هامش السيرة»، ومحمد حسين هيكل في «حياة محمد» وفي «في منزل الوحي»، وعبد الرحمن الشرقاوي في «محمد رسول الحرية»، والعقاد في «عبقريّة محمد»، وخالد محمد خالد في «محمد». وفي علوم اللغة اعتمد البصريون على العقل في القياس اللغوي، فلا توجد حضارة قامت على العقل وعظّمته كما فعلت الحضارة الإسلامية؛ ففيمَ الخلاف بين العقل كقيمة إسلامية وبين شعار العلمانية عن العقل والعقلانية والتنوير إلا في المصدر، الموروث أو الوافد؟

كما ترفع العلمانية شعار «العلم» وتعني بالعلم العالم الطبيعي وتطبيقاته في التقنية أكثر ممّا تعني الرؤية العلمية للعالم؛ بل ويُقصر الشعار على العلم التجريبي في مقابل العلم الديني أو الميتافيزيقي أو حتى العقل؛ ممّا سبّب أزمة في العلم، وشكاً فيه كقيمة معرفية.

ولا توجد حضارة قامت على العلم كما قامت الحضارة الإسلامية، بل إن آلاف المخطوطات التي لم تُنشر بعد، وفي عصر ما قبل الطباعة ما زلنا غير قادرين على نشرها، ونعيش عليها وربما أقل إبداعاً منها. روح الحضارة الإسلامية روح العلم، فلم يتوقف ابن رشد عن القراءة والكتابة طيلة حياته، وكما تروي الآثار، إلا ليلتين: ليلة وفاة أبيه وليلة البناء على أهله. ومات الجاحظ بعد أن وقعت مكتبته عليه كما تخبر الروايات. ووقت احتضار البيروني ظل يرسم بأصبعه دوائر وخطوطاً في الهواء، فأُن يموت عالماً بمسألة رياضية خير من أن يموت جاهلاً بها!

وقد ذُكر لفظ العلم ومشتقاته في القرآن الكريم حوالي ثمانمائة مرة؛ أي ست عشرة مرة أكثر من العقل؛ فالعلم أول صفة للذات الإلهية، وأول فعل إدراك للذات الإنسانية. وأحاديث فضل العلم لا حصر لها، بل إن كل كتب الحديث تبدأ بكتاب العلم وبكتاب الإيمان. وكل علم من العلوم الإسلامية يبدأ بفضل العلم كما هو الحال في «إحياء علوم الدين» للغزالي، وعشرات الكتب تتحدث عن «بيان العلم وفضله»، وساعة علم خير من عبادة الله سبعين سنة كما تروي الآثار، والعلماء ورثة الأنبياء، ويمدح القرآن ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. والعلم قارئ في صدور العلماء، لا ينتزعه الله مباشرة، إنما ينتهي بانقضاء العلماء.

ويبدأ علم أصول الدين بوضع أصول للعلم قبل الحديث عن قواعد الإيمان؛ فالحديث عن العلم يسبق الحديث عن المعلوم، والسؤال: كيف أعلم؟ سابق على سؤال: ماذا أعلم؟ والعلم فطري ومكتسب، بديهي واستدلالي، عقلي وحسي، وجداني ونظري، داخلي وخارجي. وكذلك يضع علم أصول الفقه مقدماته الأولى في منطق الاستدلال ومنطق اللغة؛ فالعلم تصور وتصديق، حد وبرهان. كما وضع الفلاسفة أصول العلم المنطقي والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وسمّوها حكمة؛ فالعلم أحد أبعاد الوعي بالحقيقة. والعالم هو الفيلسوف، بل إن الصوفية أيضًا وضعوا قواعد العلم اللدني القائم على الكشف والإلهام، والمعينة والمشافهة، من علم اليقين إلى حق اليقين إلى عين اليقين.

ولم يكتفِ القدماء بالعلم الديني وعلوم اللغة، بل انتقلوا منه إلى العلم الرياضي والعلم الطبيعي وعلوم الجغرافيا والتاريخ، ولا يوجد إبداع في العلوم الرياضية كما أبدع العرب القدماء إضافةً على إبداعات الصين والهند وفارس واليونان، وتضم العلوم الرياضية الحساب والهندسة والفلك والموسيقى؛ الكاشاني في الحساب، وابن الهيثم في الهندسة، والبيروني في الفلك، والفارابي في الموسيقى، وجعل إخوان الصفا قسمًا بأكمله من رسائلهم في المنطق والرياضة.

ويضم العلم الطبيعي الكيمياء والطبيعة والطب والصيدلة والنبات والحيوان؛ الكيمياء عند جابر بن حيان، والطبيعة عند أبي بكر الرازي والكندي، والطب عند ابن سينا وابن رشد والرازي، والصيدلة عند ابن البيطار، والحيوان عند الدميري.

كما أن إبداعات القدماء في علوم الجغرافيا الطبيعية والبشرية ووصف طبقات الأرض والخرائط عند الإصطخري والإدريسي، ظلت قائمةً حتى الكشف الجغرافية الحديثة في الغرب. أما علوم التاريخ والتدقيق في الرواية وكشف أخطاء المؤرخين فقد وضعها القدماء سواءً في الحوليات أو الطبقات أو في فلسفة التاريخ كما بدت عند ابن خلدون.

فإذا كان شعارًا العلمانية العقل والعلم، قد تم تحقيقهما في الثقافة العربية وفي التراث الإسلامي، ففيمَ الخلاف بين الشعارات العلمانية ومضامينها التراثية؟ ولماذا فصل العلوم الدينية والإنسانية عن مفهوم العلم الشامل وقصره على العلم الطبيعي كما هو الحال في الغرب؟ لقد خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا العلوم الدينية واللغوية؛ الحساب لمعرفة الشهور والأيام ومواقيت الحج وقوانين الميراث، والفلك لمعرفة أوقات الصلاة، والهندسة لمعرفة بناء القبلة والمساجد وعمارة الأرض، والموسيقى مرتبطة بأوزان الشعر وبموسيقى القرآن. كما ارتبطت العلوم الطبيعية بحاجات المسلمين

وتوجيه القرآن العقل نحو النظر في الطبيعة والتدبر في آيات الخلق. فالآية نص وظاهرة، لفظ وشيء. وقد سخر الله الطبيعة لصالح البشر، وعليهم سبر أغوارها ومعرفة قوانينها؛ الطب لعلاج المصابين في الفتوحات، والكيمياء لصناعة السلاح، والنبات لصناعة الأدوية، والحيوان لإطعام الجنود. وكانت الرؤية الإنسانية الشاملة للعلم تحفظ العلوم الطبيعية من الوقوع في النظرة المادية للعلم الطبيعي أو الصورية للعلم الرياضي وكما وضح ذلك في علوم الحكمة ورسائل إخوان الصفا. وكان تصنيف العلوم في تراثنا القديم يضع العلوم كلها في منظومة شاملة كما فعل الفارابي في إحصاء العلوم بادئاً بعلوم اللسان ثم العلوم الرياضية ثم المنطق ثم العلم الطبيعي والإلهي ثم علوم الفقه والكلام والعلوم المدني، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية، ولا فرق بين العلوم الفقهية والعلوم الاجتماعية، كما صنفها ابن سينا في العلم النظري، الرياضية والطبيعة والمنطق، والعلوم العملي، الأخلاق والسياسة والاقتصاد، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فلماذا ترفع العلمانية شعار العلم بمعنى العلم الطبيعي وفصله عن باقي منظومة العلوم كما فعل القدماء؟

وهل تقليد الغرب أولى من إحياء القدماء؟

(٤) الشعارات العلمانية (٢)؛

إذا كانت العلمانية ترفع شعار «العقل» و«العلم» فإنها أيضاً ترفع شعار «الحرية» و«الإنسان»، فإلى أي حد هذان الشعاران الأخيران خاصان بالعلمانية وحدها أم إنها شعارات إنسانية عامة موجودة في كل ثقافة حتى لو اختلفت الألفاظ؟

إن نقد العلمانية الدائم للثقافة الإسلامية والتراث القديم هو أن مفهوم الحرية لم يرد فيه إلا في مقابل «العبودية»، ومن ثم غاب مفهوم الحرية من ثقافتنا الإسلامية في حين أبدعته الحضارة الغربية، وناضلت من أجله منذ محاكم التفتيش حتى انتصاره في الثورة الفرنسية في شعاراتها الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة.

والحقيقة أن هذا النقد يخلط بين اللفظ والمعنى، بين الشكل والمضمون؛ فبالرغم من عدم ظهور لفظ «الحرية» إلا في مقابل «العبودية» في الفقه القديم، الحر في مقابل

٤ البيان ٢٩/٤/١٩٩٦م.

العبد، إلا أن مدلوله يظل واردًا، عدم جواز استعباد الإنسان للإنسان، فحرية الوجود الإنساني سابقة على حرية الاختيار في الأفعال؛ فالوجود أعم وأشمل من الاختيار. وقد أتى الإسلام لتحرير العبيد في عصر كانت العبودية فيه نظامًا اجتماعيًا وسياسيًا عند الفرس والرومان. وأراد الإسلام نزع العبودية من الشعور، بتقرير المساواة بين البشر جميعًا في الإيمان والشهادة والأخوة وعدم التفاضل، والعلم وسيلة للتحرر؛ إذ لا يجوز استرقاق من يعرف القراءة والكتابة وأصبح في أول طريق العلم، ولا يجوز استرقاق الأمة بعد أن تحمل وتلد؛ فالحرية شرط لتعليم الأطفال، حرية الأمهات ضرورة لتربية الأبناء. وإذا ما اقتترف الحر ذنبًا فعليه تحرير رقبة، ذنبًا بذنب، ولا يُكفّر عن ذنب إلا رفع ذنب. والأغنياء الذين يكتزون المال عليهم شراء العبيد لتحريرهم؛ فحرية الإنسان أولى من كنوز الأرض؛ فالحرية بهذا المعنى تحرر للإنسان، وعلامة على طريق تحرير الإنسانية كلها من نظام الرق الذي ظلّ موجودًا حتى القرن الماضي في الحرب الأهلية الأمريكية. وما زال استرقاق الشعوب قائمًا فيما تبقى من استعمار، واسترقاق الأجراء فيما تبقى من نظم.

ثم ظهرت حرية الاختيار في علم أصول الدين في تراثنا القديم خاصة في التراث الاعتزالي في خلق الأفعال؛ فبعد التوحيد، تفرد الله بالذات والصفات، يثبت العدل وهو حرية الإنسان وعقله؛ فالإنسان يتم إثباته من خلال التوحيد بفعل حر، «أنا حر فأنا إذن موجود» في مقابل الكوجيتو الديكارتي «أنا مفكر فأنا إذن موجود». وجود الإنسان في تراثنا الإسلامي يثبت بالحرية في حين أن وجوده في التراث الغربي يثبت بالفكر. ولما كانت الحرية في حاجة إلى سند عقلي للاختيار بين الخير والشر، والتمييز بين الحسن والقبح أتى العقل سندًا للحرية؛ لذلك كان الإنسان عند المعتزلة حرًا عاقلًا مسئولًا.

وفي الفلسفة في تراثنا القديم التي هي تطوير للاعتزال وإعمال العقل تأكدت الحرية الإنسانية في إطار الضرورة الكونية والحتمية التاريخية؛ فهناك قوانين طبيعية مستقلة عن الإنسان، وهي القوانين التي يحاول العلم الطبيعي معرفتها، وهي سنن الله في الكون والتي جعلته يخضع لنظام متقن لا خلل فيه، ولا فوضى تعتريه. والتاريخ مثل الطبيعة يخضع لقوانين حتمية أشبه بقوانين الأخلاق التي وراء قيام الأمم والشعوب وانهارها في حالة التمسك بها أو التخلي عنها؛ فالحرية تتم وسط الضرورة وليس ضدها أو معها، وهو نفس التصور الذي ظهر عند اسبينوزا وهيغل وكورنو في الفلسفة الغربية.

وفي التصوف ظهرت الحرية باعتبارها تحررًا من قهر العالم والمجتمع، حرية الداخل قبل حرية الخارج، وحرية الفرد قبل حرية المجتمع. وهو المعنى القرآني لمصطلح

العبودية لله وليس لأحد سواه، التحرر من سلطان البشر والعبودية لله وحده، وشهادة «لا إله إلا الله» تحمل أكبر قدر ممكن من الحرية والتحرر؛ فالشهادة إعلان دون كتمان، وتصريح دون تلميح حتى لو أدت الشهادة باللسان إلى شهادة بالفعل، وأصبح الشاهد شهيداً.

وتتضمن الشهادة فعلين؛ إيجابي وسلبي. السلبي في «لا إله»؛ أي نفي كل آلهة العصر المزيفة: المال، والجاه، والسلطة، والشهرة، والمنصب، والإغراء، والغرور ... إلخ، حتى يظهر القلب من كل قيد، ويُبعد الإنسان عن نفسه كل خوف وتقية وكل ازدواجية، يُظهر غير ما يُبطن، ويُبطن غير ما يُظهر، والإيجابي في «إلا الله»؛ أي إثبات الله الواحد الحق الذي يتساوى أمامه الجميع بلا تفاوت بين الناس لعرق أو لون أو طائفة أو قبيلة أو عشيرة.

وهذا أيضاً هو شعار «الله أكبر»، شعار يُرفع على كل من طغى وتكبر، وأراد أن يساوي نفسه بالله في الغلبة والسلطان؛ فالله أكبر من كل من يطغى ويتجبر حفاظاً على حرية البشر، والمساواة بين الناس. وهذه الحرية للجميع والمساواة أساس المباهلة ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (٣: ٦٤).

فكيف تقتصر الحرية على الثقافة الغربية وتخلو منها الثقافة الإسلامية؟ اللفظ موجود، والمعنى متضمن في ألفاظ أخرى. فلماذا لا تحاول العلمانية أن تأخذ موقفاً نقدياً من الغرب دون تقليده؟ لماذا ترفض تقليد القدماء وتقع في تقليد المحدثين؟ لماذا لا تجتهد في البحث عن الحرية، تلك الضرورة للعصر، سواء في تراثنا القديم أو في التراث الغربي دون رفض لأحدهما وتقليد للآخر؟

وبالرغم من التصاق الحرية بالفكر الغربي منذ ديكرت حتى سارتر حتى أصبحت الليبرالية عنواناً له إلا أنها ارتبطت بالفردية دون النظر إلى حرية الآخرين ومصلحة الجماعة أحياناً، كما غابت عنها القيم نظراً لأنها قيمة في ذاتها، وقيمة مطلقة ترفض أن تكون لها مراعاة لمنظومة قيم أخرى أعلى منها احتراماً للآخرين أو للطبيعة؛ لذلك أدت أحياناً إلى الاستغلال والاحتكار كما وضح في النظم الرأسمالية وإلى الحروب باسم التفوق العنصري. كما أدت إلى تلوث البيئة دون احترام للطبيعة وحرية الأحياء؛ لذلك أصبحت حرية عادمة.

والشعار الثاني للعلمانية شعار «الإنسان» الذي بدأت به العصور الحديثة في الغرب باسم «الزعة الإنسانية» عند أراسموس في القرن السادس عشر وحتى الوجودية

باعتبارها فلسفة إنسانية في القرن العشرين، وأذاعت الحضارة الغربية من خلال سيطرتها على أجهزة الإعلام أنها هي الحضارة الإنسانية الوحيدة، وأنها هي التي صاغت «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن» في حين عرفت الحضارات اللاغربية حقوق الله وحقوق السلطان.

والحقيقة أنه لا توجد حضارة إلا وبها نزعة إنسانية، سواء في الصين أو الهند أو فارس أو حضارات ما بين النهرين، سواءً باللفظ أو بالمعنى. كونفوشيوس، وبوذا، وزرادشت، وحمورابي، مفكرون وقادة، فلاسفة ومشرعون، كلهم قصدوا الإنسان كغاية للفكر والتشريع.

والحضارة الإسلامية ليست بدعاً في ذلك؛ فقد ذكر القرآن الكريم الإنسان حوالي خمساً وستين مرة للإشارة إلى خلق الإنسان، وتكوينه النفسي، والتحذير من أعدائه الذين يُنكرونه، ومسئوليته والأمانة التي حملها ورفضتها الأرض والسماوات والجبال، وكماله وبره وتكريمه في السماوات والأرض.

وقد ظهر الإنسان والتاريخ محورين أساسيين في علم أصول الدين، الإنسان الكامل في التوحيد، الذات والصفات والأفعال والأسماء، وقيم العلم والقدرة والحياة وما تدل عليه الأسماء الإلهية من مُثُلٍ عليا إنسانية. كما ظهر الإنسان في العدل، الإنسان المتعين بالعقل والإرادة.

وظهر الإنسان العامل في علم أصول الفقه، الإنسان بأفعاله الضرورية الإيجابية والسلبية في الفرض والحرام، والاختيارية في المندوب والمكروه، والحرّة الطبيعية في المباح، وهو الإنسان الفاعل في الدنيا كوسيلة لتحقيق الشريعة على الأرض. وهذه الشريعة نفسها لها مقاصد إنسانية عامة؛ الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض، والثروة (المال)؛ فالإسلام له أيضاً إعلانه العالمي عن حقوق الإنسان، وأكمّله نضالنا بإعلان ثانٍ عن حقوق الشعوب في الحرية والاستقلال.

كما ظهر الإنسان في علوم الحكمة خاصةً عند الفارابي، الإنسان العاقل الفاضل السعيد الذي يعرف الحق ويعمل به. وهو الحامل للفضائل مثل الحكمة والعدالة والعفة كما وضح ذلك عند مسكويه. وهو المواطن في أمة، الفرد في مجتمع، حكيم البشرية. وظهر في التصوف، الإنسان الوجداني العاطفي الذي ينفعل بالحق ويُخلص له، بين الإقدام والإحجام، التقدم والنكوص، الحركة الدائبة نحو الكمال ليتحقّق بمثل الإنسان الكامل، شيئاً أو مريداً، قطباً أو بدلاً.

فلماذا تقصر العلمانية قيمة الإنسان عليها وحدها، تقليدًا للغرب، ولا تحفر في التراث القديم لعلها تجد ما تحتاجه، فتُحدث التغيّر من خلال التواصل وليس الانقطاع؟ ولماذا يتم تقليد النزعة الإنسانية في الغرب، والإنسان في الغرب هو الإنسان الفردي، مقياس كل شيء؟ وهي قيمة نسبية، ومن ثم انتهى إلى الشك واللاأدرية والعدمية. لماذا الازدواجية في القيم الإنسانية، تُطبق داخل الغرب وتُخرق خارجه؟ فالحرية والإنسانية للغربي، ولغير الغربي العبودية والقضاء على الإنسان الأفريقي الآسيوي الأمريكي اللاتيني.

إن استثنائات العلمانية بقيمتي الحرية والإنسانية نوع من الغرور الغربي من داخله والتبعية له من خارجه، وظلم لباقي ثقافات الشعوب وحضارات الأمم. واتهام الثقافة الإسلامية بأنها لم تعرف إلا العبودية والألوهية كما أوضح المودودي في «المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم» مع الربوبية والحاكمية لرؤية الحقيقة من جانب واحد؛ الإلهية لنا، والإنسانية للغرب، الإلهية دون الإنسانية وقوع في القهر، والإنسانية دون الإلهية وقوع في النسبية، الإنسان هو القصد، والألوهية هي التي تحفظ للإنسان شموله وعمومه بحيث يكون ممثلًا للإنسانية جمعاء.

(٥) الشعارات العلمانية (٣)°

وإذا كانت العلمانية قد رفعت شعارات «العقل» و«العلم» و«الإنسان» و«الحرية» فإنها رفعت أيضًا شعارَي «المجتمع» و«التقدم»، وكلها تجعل مُثْل التنوير مُثْلًا علمانيّة صرفة، لا يشاركها فيها أحد من التيارات الفكرية الأخرى خاصةً ولو كانت متصلة بالدين؛ لأنها شعارات أتت مناهضةً للدين طبقًا لتجربة الغرب مع المسيحية الغربية في مطلع العصور الحديثة، الإصلاح الديني وعصر النهضة.

ويتضمن شعار «المجتمع» عدة شعارات أخرى مثل المساواة، والعدالة الاجتماعية من الناحية الاقتصادية، والديمقراطية والعقد الاجتماعي من الناحية السياسية، والقانون الوضعي وحقوق الإنسان من الناحية القانونية.

ومنذ مبادئ الثورة الفرنسية الثلاثة الشهيرة، بدا شعارا الإخاء والمساواة على أساس أنهما بناء اجتماعي جديد يفرض اللامساواة والتفاوت الطبقي كما كان الحال في المجتمع

° البيان ٦/٥/١٩٩٦م.

الإقطاعي، ولكن تشكيل المجتمع الرأسمالي في القرن التاسع عشر القائم على الربح أدّى إلى ظهور الأيديولوجيات الاشتراكية الطوباوية والأخلاقية والدينية والعلمية دفاعاً عن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، بل إن المجتمعات الرأسمالية ذاتها تبنت كثيراً من المبادئ الاشتراكية لتحقيق المساواة بين المواطنين مثل قوانين العمل والتكافل الاجتماعي والضمان الاجتماعي والتأمين ضد البطالة والعجز والشيخوخة إلى آخر ما هو معروف باسم الاشتراكية الاسكندنافية. وقامت ثورات اشتراكية كبرى في الغرب مثل ثورة ١٩١٧م في روسيا دفاعاً عن شعارَي المساواة والعدالة الاجتماعية.

والسؤال الآن: لماذا يقتصر هذا الشعار على العلمانية وحدها؟ ألا يوجد في كل ثقافة غربية أو شرقية، تقليدية أو علمانية؟ فإذا أخذنا التراث الإسلامي نموذجاً، ألم تظهر قيم المساواة والعدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي في ثناياه؟ وماذا عن الأحاديث النبوية الكثيرة في ذلك مثل: «الناس سواسية كأسنان المشط»، و«أنا شهيد على أن عباد الله إخوان»، «ليس منا من بات شبعان وجاره طاو»، وكل الأدبيات التي برزت في الستينيات عن الإسلام والاشتراكية، سواء نصوص القرآن أو الأحاديث أو نظريات الاستخلاف والعلاقة بين العمل والقيمة، والملكية العامة لوسائل الإنتاج التي تمس الصالح العام مثل الماء والكلاء والنار بالعقلية الصحراوية؛ أي الزراعة والصناعة بالمعنى الحديث؟ وقد برزت عند المصلحين المحدثين أقاويل عمر وأبي ذر الغفاري مثل: «عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه»، أو «والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته»، وزيادة الأفغاني: «عجبت لك أيها الفلاح تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك». فلماذا تقتصر شعارات المساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية على العلمانية الغربية وحدها إلا تقليداً للغرب ونسياً للتراث؟

كما يتضمن شعار المجتمع العلماني شعارَي «العقد الاجتماعي» و«الديمقراطية» بالمعنى الغربي؛ فالإنسان مواطن في مجتمع، والمجتمع مجتمع المواطنين، وليس قنّاً عند إقطاعي أو من رعية عند ملك أو مؤمن في كنيسة. ويرتبط الإنسان بغيره عن طريق عقد اجتماعي يخوّل به جزءاً من سلطته إلى ممثل لمجموع المواطنين لتحقيق مصالح المجموع طبقاً لمبدأ الانتخاب الحر، وأولوية الإرادة الجماعية على الإرادة الخاصة.

فلماذا يقتصر هذان الشعاران على العلمانية وحدها كما وردت من الغرب في الفكر العربي الحديث، والإصلاح الديني ما زال يُجدّد ويجتهد لتحقيق غايات الأمة ابتداءً من موروّثها الثقافي تحقيقاً للتغير من خلال التواصل وليس تقليداً للغير من خلال

الانقطاع؟ ألم ينص القرآن على الشورى؟ ألم يُحذّر الحديث من التسلط والاستئثار بالرأي: «لا خاب من استشار»؟ لقد جعل علماء الأصول الإمامة عقدًا وبيعةً واختيارًا؛ فإمام المسلمين ممثل لهم في مصالحهم وليس ممثلًا عن الله أو نائبًا أو خليفة له، والخروج على الإمام الظالم واجب شرعي؛ لأن الإمام خرق العقد من طرفه بظلمه، ولم يستمع إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا إلى النصيحة.

ويتضمن شعار المجتمع مفهوم «القانون الوضعي» في مقابل الشريعة الإلهية، الإرادة العامة في مقابل الإرادة الإلهية. وقد كانت هذه تجربة الغرب عندما جعلت الكنيسة نفسها ممثلة للإرادة الإلهية ولم تراع مصلحة الناس، فثار الناس عليها واضعين الإرادة الجماعية التي تُعبّر عن مصالحهم ضد الإرادة الإلهية الممثلة في الكنيسة، وأصبح القانون الوضعي الذي يُعبّر عن القانون الطبيعي الذي يُعبّر بدوره عن حقوق الإنسان الطبيعية هو أساس القانون والدستور في المجتمع.

فلماذا يقتصر هذا الشعار «القانون الوضعي» على العلمانية الغربية وحدها؟ إن الشريعة الإسلامية كما قال الشاطبي في «الموافقات» شريعة وضعية تقوم على رعاية الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والدين، والمال، والعرض، وهي حقوق الإنسان والمجتمع بالمعنى الحديث. والشريعة الإسلامية فطرية تتفق مع القدرة والأهلية، ليس فيها التكليف بما لا يُطاق، وترفع الحرج، والضرورات فيها تُبيح المحظورات. وهذه حكمة الشارع؛ لذلك يمكن استنباطها من العقل والمصلحة. العقل أساس القياس والمصلحة أساس التشريع.

وأخيرًا ترفع العلمانية شعار «التقدم»، وتجعل ما سواه من دعاة التخلف والعودة إلى الوراء، وتفتخر العلمانية الغربية بأنها أنجبت للعالم مفهومي أساسيين في العصر الحديث، الإنسان والتقدم.

لقد حوّل هردر العناية الإلهية من كونها صفةً لله كي تصبح قانونًا للتاريخ في القرن الثامن عشر، وأصبح بذلك مؤسس فلسفة التاريخ. وظهر التقدم محور التاريخ وقانون تطوره، من الدين إلى العلم، ومن الخرافة إلى العقل، ومن السماء إلى الأرض في إيقاع ثنائي، أو من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، ومن الآلهة إلى الأبطال إلى الإنسان، أو من الشرق إلى اليونان إلى الغرب في إيقاع ثلاثي. وهو تقدم في العقل والوعي؛ أي في الروح. وفي نفس الوقت هو تقدّم في العلم ومعرفة العالم الخارجي. وهو ثالثاً تقدّم في المجتمع من العبودية إلى الحرية، ومن الشيوعية إلى الديمقراطية، ومن حقوق الله إلى حقوق الإنسان.

فلماذا يقتصر شعار «التقدم» على العلمانية الغربية وحدها؟ أليس التقدم جوهر كل تاريخ، ومسار كل حضارة؛ فقد تحوّل الدين من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان في التراث الشرقي القديم، في الصين من ديانات الصين القديم إلى كونفوشيوس ولاوتزي، وفي الهند من الهندوكية إلى البوذية، وعند اليونان من الأساطير إلى الفلسفة، وفي حضارات ما بين النهرين من الآلهة إلى قوانين حمورابي.

وقد عبّر الإسلام عن جوهر التقدم بإعلانه نهاية تطور الوحي وختم النبوة من آدم حتى محمد مروجاً باليهودية والمسيحية. وختم الرسالة يعني أن الإنسان أصبح مستقلاً عقلاً وإرادة، قادراً على الفهم السليم والفعل الحر؛ فالوحي في جوهره قد ساهم في تقدّم البشرية وساعدها في نضالها ضد الظلم والطغيان والتسلط والاستغلال حتى إعلان «لا إله إلا الله»، حرية البشر ومساواتهم جميعاً أمام مبدأ واحد. كما ظهر في العقائد مفهوم التقدم، ليس فقط في النبوة بل أيضاً في المعاد، واستعداد الإنسان للمستقبل وحياته في الآخرة بعد الحياة الدنيا. كما ظهر في عقائد المهدي وظهوره آخر الزمان حتى تمتلئ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وظهر التقدم في مصادر الشرع الأربعة: القرآن، والسنة، والإجماع، والاجتهاد. المصدران الأولان منقطعان، أما المصدران الأخيران فمتصلان ومتواصلان حتى يوم الدين، إجماع كل عصر واجتهاد كل مجتهد، والله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. كما عبّر الصوفية عن الاتقاء الروحي، والتقدم الخلقي، وحول ابن عربي ذلك إلى تجليات في التاريخ، خطوة خطوة، من البداية إلى النهاية في «فصوص الحكم»؛ بل إن القرآن يشير صراحةً إلى السباق والتنافس في الخير ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ (٥٦: ١٠)، ويستعمل لفظ التقدم ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٧٤: ٣٧). وقد حاول الفكر العربي الحديث إبراز مفهوم التقدم في سؤال شكيب أرسلان «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟» كما حاول الأفغاني وضع فلسفة للتاريخ تُعيد وضع المسلمين في مساره، وحاول تلميذه أديب إسحاق صياغة فلسفة في التقدم، ومحمد عبده في آخر «رسالة التوحيد» يُبين كيف انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل. فلماذا يقتصر شعار التقدم على العلمانية وحدها؟

إن مفهوم العودة إلى الوراء في الزمن الماضي هو أحد المفاهيم الموروثة بالفعل التي تجعل التاريخ متناقضاً في الكمال جيلاً وراء جيل، وتجعل العصر الذهبي إلى الوراء وليس إلى الأمام، وأن الإيمان يتناقص مع الزمن، ولكن هذا التصور كان باستمرار تصور السلطة السياسية دفاعاً عن نفسها ضد المعارضة. أما تصور المعارضة للتاريخ فكان يجعل المستقبل خيراً من الماضي، وأن العدل سينتصر على الظلم مهما طال الزمن.

هذه الشعارات العلمانية أيضًا ليست خاليةً من العيوب إذا كانت وافدةً من الغرب؛ فلم تمنع من وقوعه في أبشع أنواع الاستغلال واقتصاد السوق القائم على الربح بالرغم من رفع شعار المساواة والعدالة الاجتماعية، ولم تمنع شعارات الديمقراطية والعقد الاجتماعي من ظهور النازية والفاشية والعنصرية ونظم التسلط والتحايل على القانون وتغييره طبقاً لموازين القوى وتبدل المصالح. كما انتهى مفهوم التقدم المطلق إلى نكوص وإفلاس وتشاؤم والرغبة في العودة إلى الوراء ونمط الحياة البدائية البسيطة الساذجة في الفن والفكر وأساليب الحياة العامة؛ فقد حصل الغربي على التقدم ولكنه لم يحصل على السعادة، وكانت نهاية التقدم الانتحار واليأس والضياع والحرب وانتهاك حقوق الإنسان والتصنت على حياته الخاصة باسم التقدم في المعلومات.

إن الفكر العربي في مرحلته الراهنة في حاجة إلى نظرة نقدية لهذه الشعارات العلمانية عن طريق ردها إلى مصادرها ونشأتها في الغرب كتجربة خاصة لشعب خاص وبيان حدودها إذا ما انتقلت إلى غيرها من الثقافات. كما يحتاج الفكر العربي إلى أن يؤصل احتياجاته وغاياته في موروثة الثقافي لعله يستطيع أن يحقق التغير من خلال التواصل، وأن يبدع مرتين في نقد الثقافة الوافدة ونقد الثقافة الموروثة بدلاً من أن يقلد الوافد ويرفض الموروث.

السلفية والعلمانية (الاختلاف والاتفاق)

(١) الخلاف في المنهج^١

إذا كان تحليل بعض الشعارات السلفية مثل «الحاكمية لله»، «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية» يؤدي إلى أنه من حيث مضمونها لا تختلف كثيراً إذا حسن فهمها عن مقاصد الشعارات العلمانية، كما أن تحليل بعض الشعارات العلمانية مثل «العقل»، «العلم»، «الإنسان»، «الحرية»، «المجتمع»، «التقدم»، قد انتهى إلى أن معانيها موجودة في التراث الإسلامي القديم، ففيم الخلاف إذن بين السلفية والعلمانية؛ هذا الخلاف الذي انتهى إلى اقتتال دموي بين الإخوة الأعداء في مصر والجزائر والبحرين، مكيوتاً في سوريا والعراق، وسلمياً في تونس والكويت واليمن وشبه الجزيرة العربية والأردن؟

قد يكون الخلاف في المنهج؛ يستعمل السلفيون المنهج النازل، وهو المنهج النصي الذي يبدأ من النص إلى الواقع، واستنباط الحقيقة المطلقة من النص الحرفي من أجل تطبيقها على واقع جزئي؛ فالحقيقة معطاة سلفاً، ومدونة في نص مسبق، خارج التاريخ، وخارج الزمان والمكان، واضحة لا تحتاج إلى تفسير، وبينه لا تحتاج إلى تأويل. لا تستدعي تأملاً أو نظراً. كلها محكمات ولا متشابه فيها؛ لأنها تتعلق بأفعال العباد، وتُقيم أحكاماً لا شك فيها ولا تردّد. وقد صلح هذا المنهج في الماضي، فلماذا لا يصلح في الحاضر؟ ألا يصلح هذه الأمة ما صلح به أولها؟

^١ البيان ١٣/٥/١٩٩٦م.

والحقيقة أن هذا المنهج بالرغم من صوابه من حيث المبدأ إلا أنه من حيث الواقع والاستعمال في حاجة إلى مزيد من التدقيق والتفصيل؛ فالحقائق لا تستنبط من مبادئ ومصادرات سابقة فحسب، بل تستقرئ من الواقع، وتحصي من جزئياته أيضًا؛ فالاستقراء مكمل للاستنباط ومدعم له، والتأويل؛ أي المنهج الصاعد، الوجه الآخر للتنزيل؛ أي المنهج النازل، والشريعة أخت الحكمة، والدين متفق مع الفلسفة كما قال الفلاسفة القدماء.

والنص نفسه ليس مجرد مصدر مطلق خارج الزمان والمكان وخارج السياق والفهم الإنساني؛ فالنص له سبب نزول. النص إجابة على سؤال يطرحه الواقع، ويجتهد الناس في العثور على إجابات له، ويأتي الوحي مصدقًا لإحداها بعد أن يحترار الناس، وغالبًا ما يكون رأي عمر الذي كان يمدحه الرسول لتصديق الوحي له؛ فالمنهج القرآني: أن السؤال يأتي من الواقع والوحي يُجيب عليه؛ لذلك تبدأ كثير من الآيات بلفظ ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ عن الخمر، وعن الميسر، وعن الأهلّة وعن الروح، والإجابات تبدأ بلفظ قُلْ إجابة على السؤال، وتلك ميزة الوحي الإسلامي الذي نزل «منجمًا» أو «مفرقًا» كي يقرأه الناس على مهل. وقد كانت أمنية الكفار أن ينزل القرآن جملة واحدة حتى لا يخاطب الواقع ويجيب على أسئلته المتتالية؛ فالنص والواقع واجهتان لشيء واحد؛ النص بدون واقع كما تفعل الحركة السلفية طاقة مُبددة في الهواء، والواقع دون نص كما تفعل الحركة العلمانية قد يوقع في النسبية.

وعيب المنهج النازل أيضًا أنه يُستخدم لإدانة الواقع ورفضه واستبعاده بل واستبداله، فلا مصالحة بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر، بين الهداية والضلال، بين الإسلام والجاهلية كما يبدو ذلك في كتابات المودودي؛ نظرًا لظروف اضطهاد المسلمين في الهند، وفي كتابات سيد قطب الأخيرة؛ نظرًا لظروف اضطهاده وتعذيبه في السجن. في حين أن الواقع ليس كله خطأً وزيلاً وضلالاً وبهتاناً. الواقع في بعض جوانبه هو ميدان الفطرة والحس السليم والطبيعة الخيرة. الواقع يحتاج إلى إكمال وليس إلى إدانة، إلى إصلاح وليس إلى هدم، إلى تطوير وليس إلى استبعاد. كان هذا هو المنهج الإسلامي في تعامله مع واقع شبه الجزيرة العربية، مع اليهودية والنصرانية والحنيفية، دين إبراهيم للإكمال والتطوير. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (٥: ٣).

كما يتم انتزاع النص من سياقه؛ فالنص جزء من كلٍّ، ولا يفهم النص إلا مع غيره من النصوص دون انتقاء؛ فنصوص الأحكام جزء صغير من مجموع النصوص.

والحدود جزء صغير من الأحكام، وليست كل النصوص أوامر ونواهي تتوعد بالعقاب، وتنذر بالشبور، هناك نصوص أخرى تحث على الرحمة والشفقة واللين والرفق وحسن المعاملة ولطف المعاشرة، واستبعاد الفظاظة والغلظة وسوء المعاملة والاعتياب والتنابز بالألقاب، وأكل لحم الأخ الميت.

كما أن النص لغة، واللغة في حاجة إلى فهم وتفسير وتأويل. اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مجمل ومبين، مطلق ومقيد. الكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال؛ لذلك تجاوز المعتزلة والفلاسفة والصوفية قديماً المعنى الحرفي للقرآن من أجل فهم مقاصده وغاياته. وروح النص، ما سماه القدماء فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، أدل على المعنى من حرف النص.

بهذا الفهم للمنهج النازل، المنهج النصي، التفسير الحرفي، وانتقاء النص يقترب السلفيون من العلمانيين، ولا يستبعد العلمانيون السلفيين؛ فكل من الفريقين نص وواقع، إنما الخلاف في البداية وليس في النهاية.

ويستعمل العلمانيون المنهج الصاعد ويعني البداية بالواقع والإحصاء والاستقراء، وتحليل التجارب الفردية والاجتماعية، ورصد حوادث التاريخ؛ فلغة الأرقام أبلغ لغة، ولغة الإحصاء أكثر إقناعاً من الخطابة والإنشاء. ويعتمد الاستقراء على الحس السليم الذي يعطي الأرقام للتحليل الإحصائي؛ أي للعقل السليم، وباجتماع مادة الواقع وتحليل العقل تتم صياغة الحجة ويُقام البرهان، لا يبدأ من أحكام مسبقة، ولا يستنبط نتائجه من نصوص سلفاً، بل يعتمد على الملاحظة والمشاهدة، ويستقرئ القوانين الاجتماعية من الواقع وتحديده كمّاً بالأرقام والمعادلات والنسب ومعاملات الارتباط والتحليل العاملي.

والحقيقة أن هذا المنهج يُفيد في تصوير الواقع، ويحوّل الخطابة والشعار إلى كمّ وأرقام، ومع ذلك فالأرقام قد تخطئ إذا ما كان الإحصاء ناقصاً أو كان غير دال. وقد تكون العينة العشوائية غير ممثلة للمجموع؛ فالإحصاء مثل الاستقراء لا يكون إلا ناقصاً؛ لأنه لا يمكن إحصاء الكل، ويكتفى بعينة منه. كما أن التحليل الكمي لا يكون كافياً دون قراءة كافية. وقد تخطئ القراءة وتتعدد القراءات. وهنا تتدخل المذاهب الفكرية والأيديولوجيات السياسية في توجيه القراءات وكأن المعرفة العلمية تحتاج أيضاً إلى نص أو مصادرة أو بعض الافتراضات المسبقة. كما قد يكتفي الرصد بالوصف والتحليل والفهم والمعرفة دون إعطاء آليات للتغيير والتطوير على عكس السلفيين الذين يبدؤون بتوجيه النص نحو الواقع من أجل التغيير حتى دون تأويل للنص أو رصد لمكونات

الواقع كما هو الحال في أساليب الدعاة والمصلحين النقليين مثل محمد بن عبد الوهاب منذ قرنين ونصف من الزمان.

فالمنهج النازل الذي يستعمله السلفيون والمنهج الصاعد الذي يستعمله العلمانيون هو أحد الأسباب في هذا الخلاف بين التيارين الرئيسيين المكونين لثقافة الأمة. ولما كان «التنزيل» و«التأويل»؛ أي النزول والصعود، حركتين لمنهج واحد متكامل يمكن إذن عقد حوار ثقافي وسياسي وطني بين الفريقين؛ فالمنهجان متمايزان ولكنهما متكاملان. التنزيل في حاجة إلى تأويل، والتأويل في حاجة إلى تنزيل. كل منهج يتضمن المنهج الآخر في باطنه ويعتمد عليه. المنهج الأول هو الوجه الآخر للمنهج الثاني، والمنهج الثاني هو الوجه الآخر للمنهج الأول. ووحدة المنهج شرط لوحدة الفكر، وطريق إلى رفع العداوة بين الفريقين المتقاتلين. كلاهما يعمل في وطن واحد، وربما لتحقيق غاية واحدة، المصلحة الوطنية العامة مع تكامل المنهجين وليس تعارضهما، ووحدة الهدف والقصد تسمح بتعدد الطرق والوسائل.

وقد تحققت هذه الوحدة المنهجية في المنهج الأصولي كما حدّده القدماء وكما وضعه بعض المناطقة المحدثين؛ إذ يجمع المنهج الأصولي بين الأصل والفرع؛ أي بين الاستنباط والاستقراء، بين المنهج النازل والمنهج الصاعد، بين النص والواقع؛ فالأصل هو النص المعروف، الحكم والعلة. ولا يُعرف إلا بتحليل النص لغّة وسبب نزول ونسخاً وعلة منصوصاً عليها فيه. ولا يُعرف الفرع إلا بتجربة ورصد وتحليل للعلل المؤثرة أو الفاعلة أو المناسبة في العالم الخارجي. فإذا ما كانت العلة في الأصل والمعروفة بالاستنباط متفقة مع العلة في الفرع والمعروفة بالاستقراء أخذ الفرع علة الحكم؛ لذلك عرّف الأصوليون القياس بأنه «تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة».

كل معرفة في حاجة إلى أصليين: ثابت ومتحول، ويختلف الفلاسفة في نوع الثبات بين النص الديني، والنص المذهبي، والمصادرة المنطقية، والمقدمة القياسية. ولا خلاف في التحول الذي هو الواقع الاجتماعي، وأن رصد الواقع الاجتماعي كما يقوم به السلفيون والعلمانيون لا خلاف عليه: الاستعمار، والتخلف، والقهر، والتجزئة، والفساد، والتميع، وضياح الهوية، وسلبية الجماهير. إنما الخلاف في وسائل الفهم وطرق العلاج.

الخلاف في المنهج وارد نظراً لتعدد المناهج، ولكن التعصب المنهجي يضر بالموضوع؛ فالمهم النتيجة وآليات التغيير، تعددية المناهج واردة ولكن التضارب بينها يشق ثقافة الأمة؛ لذلك تتكامل المناهج حتى يصحّ بعضها البعض الآخر. المنهج في النهاية وجهة نظر، وطريقة اقتراب من الواقع. المنهج أداة وليس غاية، وسيلة وليس نتيجة. الخلاف

في المنهج ليس خصامًا واقتتالًا بل تكامل وتمايز. وإذا قرّر القرآن أن ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (٥: ٤٨)، فإنّ منهج الأمة هو الجمع بين النص والواقع، بين التنزيل والتأويل. ففيمّ الخلاف، وفيمّ الخصام؟ ولماذا الاقتتال؟

(٢) الخلاف في اللغة^٢

وبعد الخلاف في المنهج بين السلفيين والعلمانيين، استعمال السلفيين المنهج النازل، من النص إلى الواقع، واستعمال العلمانيين المنهج الصاعد، من الواقع إلى النص، قد يرجع الخلاف بين الفريقين المتناحرين إلى خلاف في اللغة؛ فاللغة هي العنوان الخارجي للجذب أو التنافر بين الناس، وبين الفرق المختلفة، وهي أداة الاتصال أو الانقطاع بين المتحاورين، وعادةً ما تكون محملةً بشحنة من المعاني الشائعة والمتضادة، يفهمها كل فريق بطريقة مخالفة فيقع الشقاق الذي ينتهي إلى خصام واستبعاد متبادل يصل إلى حد تكفير السلفيين للعلمانيين أو تخوين العلمانيين للسلفيين. اللغة هي الفكر والمعبر إليه، وكثيرًا ما يكون الاتفاق في الفكر ممكنًا والاتفاق على اللغة مستحيلًا، مع أن الحوار يتطلب الاتفاق على اللغة حتى يكون الفكر ممكنًا.

واللغة هي مجموعة الألفاظ المستعملة عند كل من الفريقين؛ فالجمل ألفاظ، والألفاظ شحنات للاستحسان أو الاستهجان، للتقارب أو للتباعد. اللفظ هو الثوب والمعنى هو الجسد، وكثيرًا ما يعبر لفظٌ قديم عن معنى جديد أو يعبر لفظ جديد عن معنى قديم. كما تتغير معاني الألفاظ عبر العصور وتوالي الأجيال؛ فللألفاظ حياة وموت وبعث. تحليل الألفاظ إذن وعلاقتها بمعانيها وبالأشياء التي تشير إليها ضروري للحوار بين السلفيين والعلمانيين، الفريقين المتخاصمين في حياة الأمة.

يستعمل السلفيون ألفاظًا تقليدية تراثية قديمة، تأتي من العلوم الإسلامية في لحظة نشأتها وتكوينها وتطورها واكتمالها في القرون السبعة الأولى دون تطوير أو تغيير أو تبديل أو تحديث في القرون السبعة التالية، لا يفهمها إلا أهل الاختصاص في المعاهد الأزهرية والجامعات الدينية والمشايخ والعلماء ورجال الدين مثل الإيمان والكفر والشرك. وهي ألفاظ تتطلب البحث عن معانيها المتجددة؛ فقد يكون الإيمان بغير الله

^٢ البيان ٢٠/٥/١٩٩٦م.

وهو مردول، وقد يكون الكفر بالطاغوت وهو محمود، وقد يكون الشرك بالله مع السلطة والجاه والمال والشهرة وملذات الحياة وهو مردول، وقد يكون التوحيد في الشخص وفي المجتمع وفي الإنسانية وهو محمود. فاستعمال مثل هذه الألفاظ دون بيان معانيها يجعل الخطاب السلفي تقليدياً في مواجهة خطاب علماني عصري، فيستحيل الحوار نظراً لبعد المسافة الزمنية للخطابين، ما يزيد على ألف عام.

وقد تكون الألفاظ عقائدية قطعية مغلقة لا تقبل الحوار، ألفاظ تطلب التسليم والطاعة والإيمان المطلق دون إعمال للعقل والفكر ودون تساؤل أو نقاش، وذلك مثل ألفاظ الدين والإسلام؛ فقد جرت العادة فهم الدين في مقابل الدنيا، يتعلق بعالم الغيب أكثر ممّا يتعلق بعالم المشاهدة. مع أن الدين في معناه الإسلامي يشمل الدنيا وعالم الشهادة والواقع والمجتمع والناس والمصالح وكل ما يتحدث فيه العلماني. كما أن الإسلام كلفظ في التداول يوحي بمعنى الدين الذي أتى به آخر الأنبياء والذي يُطلق بسببه على معتنقيه اسم المسلمين. مع أن الإسلام قد يعني الدين الفطري الطبيعي العقلي الشامل، دين البراءة الأصلية، الدين الواحد منذ آدم ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد. وقد يشمل أيضاً كل من يؤمن بالله ويعمل صالحاً، ومن ثم يتسع مفهوم الإسلام ليشمل غيره من الديانات بما في ذلك ديانات الشرق. ليس الإسلام إذن دين جماعة أو طائفة أو فرقة، بل هو دين البشر جميعاً، وهو ما يحاول العلمانيون الاقتراب منه.

وقد تكون الألفاظ غيبية تتعلق بعالم الغيب أكثر مما تتعلق بعالم الشهادة، وبأمور الآخرة أكثر مما تتعلق بأمور الدنيا، وبما يحدث للإنسان بعد الموت أكثر مما يحدث للإنسان قبل الموت. فيكثر الحديث عن الجن والملائكة، والصراط والميزان والحوض، والجنة والنار والأعراف؛ ممّا يبعد الخطاب السلفي عن شئون الواقع والمجتمع، ويجعل العلماني يتساءل عن جدوى الغيب والحديث فيه والعالم في أزمة، ولبنان تُذبح، والشيشان تُستشهد، والجائع يموت، ويُفضّل الحديث عن الظلم والعدل، والعدوان والنضال، وهي معانٍ قد تكون مطوية في بعض الألفاظ السلفية ورموزها الأخروية.

وقد تكون الألفاظ قانونية إلزامية تتطلب الواجب والفرض، طاعة دون تردد، وتطبيقاً دون تساؤل، كما يعبر أحياناً الخطاب السلفي عن ذلك باسم تطبيق الشريعة الإسلامية. فكل شريعة فرض، وكل أمر واجب، وتطبيق الحدود لا مفر منه حتى يتحول الخطاب السلفي أحياناً إلى نوع من القمع والإرهاب للدولة وللناس تخويفاً للسلطة والشعب. مع أن هذه الألفاظ لا تُغفل الحرية الإنسانية والاختيار الحر، وازدهار الطبيعة

وتلقائيتها؛ فالواجب ما تقبله النفس طواعيةً مثل أداء الأفعال في أوقاتها والنهي عما تعافه النفس بطبعها مثل عدم إزهاق الروح. وتطبيق الشريعة أن تعطي الحقوق قبل أن تطالب بالواجبات، ومن ثم تقترب معاني الألفاظ من الخطاب العلماني إلى حد كبير. وقد تكون الألفاظ سلبيةً منعكفة على الذات، توحى بأن مشاكل الخارج في الداخل، وأن تغيير المجتمع يبدأ بتغيير الفرد، ومن ثم انتشرت في الخطاب السلفي ألفاظ التوكل والورع والخشية والخوف والزهد، والصبر والرضا والقناعة من الموروث الصوفي القديم. وقد أثارت هذه الألفاظ الخطاب العلماني وجعلته يحدث رد فعل عليها بألفاظ مقابلة تدعو إلى العمل والجد والاجتهاد والسعي والثقة بالنفس والمطالبة بالحقوق، وهي معانٍ إسلامية بألفاظ حديثة.

أما الخطاب العلماني فإنه يستعمل في المقابل ألفاظاً حديثة نشأت من الوافد الثقافي الغربي وإن كانت معانيها في كثير منها لا تختلف عن معاني الألفاظ السلفية. تستعملها النخبة، وتنتشر في الأوساط الثقافية، وأصبحت اللغة الشائعة في الثقافة والسياسة والإعلام في الجامعات الوطنية خاصةً في كليات الحقوق والآداب، وهي ألفاظ مغرية للشباب، مفتوحة تدعو إلى الحوار في الداخل والخارج. بها قدر من العمومية والشمول. أصبحت شائعةً في كل الثقافات لدرجة أنها أصبحت نموذجاً للغة العالمية وللثقافة العالمية، للغة الإنسانية وللثقافة الإنسانية؛ فهي ألفاظ تحديثية تشير إلى التطور والتنمية والتخطيط والتجديد والتغيير والإصلاح. وهي ألفاظ ليست غريبةً على الفكر الديني الإصلاحى الحديث الذي هو حلقة الوصل بين السلفية والعلمانية. ولما ضعف الإصلاح كما ضعفت الدولة ظهر التقابل بين الخطابين السلفي والعلماني، كما ظهر الصراع بين الجناحين الرئيسيين للدولة الوطنية.

وهي ألفاظ عقلية تدعو إلى التفكير والتأمل، وتطالب بالاستدلال والبرهان وتحكيم المنطق، فتجد لغةً مشتركة بين الناس يتم الحوار حولها وبها دون استبعاد أو استقصاء، وهي دعوة في لب الخطاب السلفي في أصوله الأولى حيث يدعو القرآن إلى أعمال العقل وطلب البرهان.

وهي ألفاظ اجتماعية واقعية تتحدث عن مصالح الناس؛ الفقر والجوع والقحط، القهر والكد والحرمان، الإزاحة والتهميش والاستبعاد، العدل وتوزيع الدخل والأجور، الإسكان والمناطق العشوائية والنجوع، المواصلات والمجاري وسكان الأرصفة. وهل هذه المعاني والأوضاع بعيدة عن الخطاب السلفي والإسلام الاجتماعي السياسي؟ أليست المصلحة أساس التشريع؟

وهي ألفاظ طبيعية تلقائية تُعبّر عن رغبة الإنسان والمجتمع في التحرر مثل الحرية والاستقلال، وتتعترف بواقع البشر وحاجات الناس الأساسية. وهل هذه الألفاظ بعيدة عن مقاصد الشريعة في الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال؟ أليست الشريعة الإسلامية شريعةً وضعية فطرية؟ ألم يضع علماء الأصول بعض القواعد التي تُعبّر عن هذه المقاصد مثل: «الضرورات تبيح المحظورات»، «عدم جواز تكليف ما لا يُطاق»، «درء المفسد مقدم على جلب المصالح»؟

وأخيرًا، هي ألفاظ إيجابية تدعو إلى النضال والتعمير والعمل والإنتاج والاستثمار، وهي معانٍ مطوية في الألفاظ القديمة مثل الجهاد والعمل والسعي والكد والاجتهاد، والاستخلاف في الأرض وإعمارها. فالمسافة بين اللغتين السلفية والعلمانية ليست بعيدةً ولا متناقضة.

وتوجد لغة ثالثة هي في نفس الوقت سلفية وعلمانية لا تحتاج إلى حوار، هي لغة مشتركة في أصول كل منهما مثل: الأرض، والشعب، والقوم، والفعل والعمل، والعقل والعلم، والطبيعة والفطرة، والجهاد ضد التخلف والارتكان إلى الأرض والقعود. فلماذا يأخذ كل خطاب الحد الأعلى ولا يأخذ الحد الأدنى في اللغة؟ لماذا يأخذ الألفاظ التي تبدو المسافة بينها شاسعةً ويترك الألفاظ المتقاربة التي تسمح بالالتقاء والحوار؟

إن من شروط الحوار وجود لغة مشتركة وألفاظ مقبولة عند الجميع حتى يمكن الانتقال من اللفظ إلى المعنى كخطوة إلى الانتقال من المعنى إلى الشيء؛ فالحوار في الواقع أبلغ وأقدر على توحيد الفكر واللغة من الحوار على مستوى الخطاب.

تلك كانت مهمة الفلاسفة قديمًا، استعمال الألفاظ الوافدة الجديدة بعد أن شاعت وتم استعمالها في ثقافة الحياة اليومية من أجل التعبير عن المعاني القديمة الموروثة دفاعًا عن وحدة الثقافة ودرءًا للازدواجية في الفكر، وخلقًا لخطاب ثالث يجمع بين القديم والجديد، ويوحد بين الوافد والموروث، ولا مشاحة في الألفاظ كما يقول ابن سينا ما دام المعنى الأصيل لم يتغير، في حين أن الثوب قد تغير، وهو اللفظ، دونما حرج في العقيدة أو في الشريعة؛ فإله أمكن التعبير عنه بألفاظ واجب الوجود، والذات، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والصورة المحضة. ولا ضرر من تعريب الألفاظ الوافدة إن استعصى نقلها إلى لغة عربية أصيلة، فنشأت ألفاظ الجغرافيا، والفلسفة، والموسيقى، والهندسة، كما تم تعريب ألفاظ الديمقراطية والليبرالية في ثقافتنا المعاصرة.

الخلاف بين السلفيين والعلمانيين هو إذن خلاف في لغة الخطاب وألفاظه التي تبدو متباعدة، في حين أن المعاني قد تكون متقاربة. فهل يمكن تجاوز اللفظ إلى المعنى،

واللغة إلى القصد حتى يتحول الخصام إلى حوار، والخلاف إلى اتفاق، والاقتتال إلى مصالحة؟

(٣) الخلاف في القصد^٢

إذا كان الخلاف بين العلمانيين والسلفيين في المنهج: المنهج الصاعد الذي يقوم على استقراء الوقائع والانتهاه إلى الحكم في مقابل المنهج النازل الذي يستنبط الحكم من النص، وكان الخلاف أيضًا في اللغة: اللغة الإنسانية المفتوحة العقلية في مقابل اللغة العقائدية التشريعية المغلقة، فإن الخلاف قد يبدو أيضًا في القصد.

ويعني القصد الغاية والهدف؛ فالفكر يتحدّد بقصده وعلته الغائية. ويعني القصد أيضًا البؤرة والمركز والمحور الذي يحدد مصب التفكير وقلبه ومركزه. ويعني أيضًا المستوى؛ مستوى النظر والتفكير طبقًا لاتجاه الفكر إلى أعلى في الإلهيات أو إلى أسفل في الطبيعيات، أو إلى الأمام في الإنسانيات. ويعني أيضًا المنظور والرؤية؛ فالفكر اختيار لمنظور وتحديد لرؤية تضع تصورًا عامًا يتكون حول القصد، وأن اختلاف المذاهب الفكرية والسياسية إنما هو خلاف في هذا القصد بالمعنى العام.

والخطاب السلفي — كما هو واضح من الكتابات المدونة والخطاب الشفاهي — خطاب يتمركز حول الله مدافعًا عنه، ومتحدثًا باسمه، ومعلنًا حقوقه وكأنها ضد الناس والبشر والواقع والتاريخ وليست معها. ويتحدث السلفي من موقع سلطة ومن مركز قوة، وهل هناك سلطة أعظم وقوة أكبر من سلطة الله وقوته؟! ولا يمكن الاعتراض عليه وإلا كان اعتراضًا على الله. ولا يمكن مناقشته أو التساؤل حوله وإلا كان ذلك ضعفًا في الإيمان وتشكيكًا في العقيدة، ولا يمكن إيجاد بديل لتفسيره وإلا كان كفرًا وإلحادًا يستوجب تطبيق حد الردة.

وهو خطاب ثنائي الطابع يقسم الوجود كله قسمين: الله والعالم، الآخرة والدنيا، الحياة والموت، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الحلال والحرام، الرجل والمرأة، الهداية والضلال، التوفيق والخذلان، الطاعة والمعصية، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الوعد والوعيد ... إلخ. ويضع السلفي نفسه في الطرف

^٢ البيان ٢٧/٥/١٩٩٦م.

الأول، وهو الطرف الحسن، ويضع الناس في الطرف الآخر، وهو الطرف القبيح، ومن ثم يستحيل الحوار؛ لأن على الطرف الأول ابتلاع الطرف الثاني أو إلغاءه والاستيلاء عليه، صلحاً أو عنوة، سلماً أم حرباً، سلاماً أم سيقاً. وقد تتضاعف هذه الثنائية فتتدرج وتصبح تصوراً هرمياً للعالم يتراوح بين الأعلى والأدنى، بين القمة والقاعدة، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص وكما هو واضح في النظام العنقودي في تنظيم الجماعات. لذلك غلب على الخطاب السلفي التصور الرأسي، وتصور العلاقة بين الطرفين على نحو رأسي، رئيس ومرءوس، سيد وعبد، حاكم ومحكوم، إمام ومأموم، أمير ومأمور. ومن يرفض أن يكون عبداً لله مطيعاً لأوامره خاشعاً عقابه؟ كما ظهر الخطاب السلفي خطاب عزة وجلال وسلطان وعُلو، ومن يقبل الدينية في دينه؟! ﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٣: ١٩٩).

ويغلب على الخطاب العلماني أحياناً النقيض؛ فهو خطاب يتمحور حول الإنسان والمجتمع والتاريخ البشري، وينتسب إلى «الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان والمواطن». هو خطاب علماني يبدأ من العالم وليس خطاباً دينياً لاهوتياً ثيوقراطياً يبدأ من الله، يدافع عن حقوق الإنسان المنتهكة باسم الدين مرةً وباسم الدولة مرةً أخرى.

وهو خطاب واحد لا يقوم على ثنائيات متعارضة بين طرفين كما هو الحال في الخطاب السلفي التقليدي، يستعمل ألفاظاً أحادية الجانب مثل القانون، المجتمع، المواطن، الأخلاق، السياسة ... إلخ. لا يقسم العالم قسمين، أحدهما أفضل وأكمل وأشرف من الآخر؛ بل يأخذه وحدة واحدة، الإنسان من حيث هو إنسان دون قسمته إلى بدن ونفس، والواقع باعتباره واقعاً دون قسمته بين حق وباطل، والسلوك باعتباره سلوكاً دون قسمته إلى حلال وحرام. وهو خطاب يرفض التراتبية والتصور الهرمي للعالم، ويضع كل الظواهر على مستوى واحد من التحليل، دينية أو اجتماعية أو سياسية أو قانونية أو تاريخية أو فكرية فنية أدبية.

لذلك غلب على الخطاب العلماني التصور الأفقي للعالم، يضع الأطراف في المعادلة بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى، على نفس المستوى من الشرعية دون أفضل وأقل فضلاً، أكمل وأنقص، أشرف وأخس. فإذا كان الخطاب السلفي بتصوره الرأسي قد اكتشف الأبدية والخلود فإن الخطاب العلماني بتصوره الأفقي قد اكتشف التاريخ.

والآن: كيف يمكن عقد حوار بين هذين الخطابين السلفي والعلماني مع هذا الاختلاف في القصد؟ هل المسافة بينهما شاسعة للغاية لا يمكن عبورها أم إنها قريبة للغاية يسهل وصلها في ساحة واحدة وفضاء فكري واحد؟

إن الخطاب السلفي المتمركز على الله في حقيقة الأمر يمكنه أن يكتشف الحضور الإنساني البالغ فيه؛ فقد عبّر الله عن نفسه واصفًا ذاته وصفاته وأفعاله بلغة البشر تقريبًا للأفهام. تتصف ذاته بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، وهي صفات إنسانية تقال في الذات الإلهية على نحو مطلق وفي الإنسان على نحو نسبي. وأسماء الله التسعة والتسعون كلها مُثُلٌ إنسانية عامة في العدل والرحمة والعزة والجلال والقسط والكرم والجود، والوحي نفسه كلام الله للبشر على لسان الرسول؛ فهو قصد من الله إلى الإنسان، وخطاب من الله إلى الإنسان. وقد وضح ذلك كله في علم الكلام دون مساس بالتنزيه أو وقوع في التشبيه.

وظهر البعد الإنساني في باقي العلوم النقلية العقلية الإسلامية، فلا توجد حضارة حلّت النفس البشرية وقواها قدر تحليل الحضارة الإسلامية وظهور البعد الإنساني وإسقاطه على مظاهر الطبيعة في النبات والحيوان وحتى الجماد، قوى التغذية والنمو والتوليد، وقوى الإدراك والحركة، وقوى الإرادة والنطق. وقد تجلّى ذلك على خير وجه في رسائل إخوان الصفا.

كما تجلّى البعد الإنساني في أصول الفقه في مقاصد الشريعة الخمسة: الحياة (النفس)، والعقل، والدين، والعرض، والمال. وقام علم القواعد الفقهية لتقنين حياة الإنسان باعتبارها المقصد الأسنى للشريعة مثل: لا ضرر ولا ضرار، عدم جواز تكليف ما لا يطاق، رفع الحرج، درء المفسد مقدّم على جلب المصالح، درء الحدود بالشبهات. كما تمّ وصف الفعل الإنساني في واقعة ما سُمي بالسبب والشرط والمانع من أجل معرفتها قبل تطبيق الحدود، فلا تُقطع يد لسرقة عن جوع وبطالة وفقر؛ فشرط الحد الكفاية والعدل والعمل وإشباع كافة حاجات الإنسان الأساسية.

وقد تجلّى البعد الإنساني عند الصوفية في نظرية «الإنسان الكامل» عند الجيلي وابن عربي، وفي المقامات والأحوال، وهي تحليل للعواطف والانفعالات الإنسانية، وفي الحب الإنساني الذي يتجلّى فيه الحب الإلهي، وفي لغة الرمز الإنسانية. والله يظهر في النفس وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد لدرجة قول البعض منهم بالحلول والاتحاد.

وفي العلوم النقلية الخالصة ظهر البعد الإنساني أيضًا فيها؛ فالإنسان هو موضوع الخطاب في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ (٨٢: ٦، ٨٤: ٦). وفي الحديث ما أكثر ما قيل دفاعًا عن الإنسان ورحمةً به: فإله أرحم بالعباد من رحمة الأم بفلذة كبدها. وقد كتبت عدة تفاسير للقرآن خاصة في الفكر الإصلاحية مثل «تفسير المنار» لرشيد رضا

مُسْتَمَدًّا من تعاليم الإمام محمد عبده على أساس إنساني اجتماعي. كما وضح البعد الإنساني الأدبي اللغوي البلاغي في «في ظلال القرآن» لسيد قطب. وفي علوم السيرة كتب المعاصرون سيرة الرسول من منظور إنساني مثل: «حياة محمد»، «في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل، «على هامش السيرة» لطلح حسين، «محمد رسول الحرية» لعبد الرحمن الشرقاوي، «عبقريّة محمد» للعقاد، وغيرها من كتب السيرة المحدثّة. وفي الفقه لا تقلّ المعاملات أهميّة عن العبادات؛ فالمعاملات تُمثّل البُعد الأفقي والعبادات تُمثّل البعد الرأسي، والفقه في النهاية هو فقه المجتمع والبشر والناس.

السلفي إذن مُطالب باكتشاف مُكوّنات الخطاب العلماني وقصده في ثنايا خطابه الموروث حتى لا يبدو الخطاب العلماني في وادٍ، والخطاب السلفي في وادٍ آخر، بينهما برزخ لا يلتقيان.

والقصد الإنساني في الخطاب العلماني في حاجة أيضًا إلى مراجعة؛ فالإنسان في الخطاب العلماني الذي يستمد أصوله من الغرب هو الإنسان الفردي المتغير، الإنسان الواقعي بأنانيته وغروره وليس الإنسان بما هو إنسان، الإنسان الشامل الذي لا يعرف حدود الأوطان أو الأعراق أو الأقوام؛ لذلك أصبح شعار بروتاجوراس السوفسطائي «الإنسان مقياس كل شيء» عنوانًا للحضارة الغربية التي منها يستمد الخطاب العلماني أصوله. غاب المعيار، واستبعدت القيمة، وعم الاشتباه، وسادت النسبية التي انتهت إلى شكية ولاأدرية وعدمية بحيث لم يوجد شيء؛ لا إله ولا إنسان. وقتل الألماني الفرنسي، وحارب الأوروبي الروسي، واستعمر الغربي الأفريقي والآسيوي والأمريكي الأصلي. والنزعة الإنسانية على أشدها في الحضارة الغربية منذ بدايتها في القرن السادس عشر عند أراسموس حتى نهايتها في «الوجودية فلسفة إنسانية»، وحتى اختفائها كليّة في البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة. فلا يوجد شيء، وإن وُجد فهو العدم.

فهل يستطيع العلماني أن يبحث عن قصده من جديد في ثنايا تراثه دون رفضه جملةً وتفصيلاً؟ وهل يستطيع أن ينقد الوافد الغربي الذي ينهل منه دون تقليده جملةً وتفصيلاً؟

إن السؤال للخطابين السلفي والعلماني هو: هل الدين غاية أم وسيلة؟ إن الدين ليس غايةً في ذاته بل هو وسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالح الناس. وما زال حيًّا في المجتمعات التراثية وقادرًا على تحقيق المقاصد العامة للشريعة والمصالح العامة في الخطاب العلماني. وهل هناك لغة أخرى غير لغة الواقع والبشر والناس؟ وما العيب

في الفكر الإصلاحى الذى حاول إيجاد خطاب ثالث يُوحّد فيه بين القاصدين؛ السلفى والعلمانى قبل أن يتباعد فى هذا الجيل بعد ضعف الدولة، جسد الوطن وقلبه، فأصبحت كل رئة تتنفس بمفردها وخارجها بل وضدها؟ أليس الأولى بالخطابين السلفى والعلمانى إعادة الحياة إلى الجسد الهامد والقلب الساكت بعودة الرئتين إليه والتنفس فى داخله وإعادة الحياة له؟

(٤) الخلاف فى المصدر^٤

إذا كان الخلاف بين السلفيين والعلمانيين فى المنهج؛ المنهج النازل من النص إلى الواقع عند السلفيين فى مقابل المنهج الصاعد من الواقع إلى النص عند العلمانيين، وفى اللغة؛ اللغة العقائدية التشريعية المغلقة فى مقابل اللغة الإنسانية العقلية المفتوحة، وفى القصد؛ القصد الإلهى فى مقابل القصد الإنسانى الاجتماعى، فإن الخلاف قد يكون أيضًا فى المصدر، الموروث عند السلفيين، والوافد عند العلمانيين.

فالموروث القديم هو المصدر الأول عند السلفيين، ما تركه الآباء والأجداد والعلماء الأجلاء خاصةً فى العلوم النقلية، فى القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وفى العلوم العقلية النقلية وفى مقدمتها علم العقائد وعلم الأصول. ويغلب على الموروث كله الاتجاه السلفى السائد، الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الأصول، والتفسير بالمأثور، وتراث أهل السلف؛ أهل السنة والحديث، الفرقة الناجية؛ لذلك يكثر الاستشهاد بالغزالي وأحمد بن حنبل وابن تيمية والسيوطي حتى الحركة السلفية الحديثة، فلا يُصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها.

والوافد الغربى هو المصدر الأول عند العلمانيين، وهو ما تلقيناه منذ فجر النهضة العربية على مدى قرنين من الزمان، ترجمةً وتلخيصًا وشرحًا وعرضًا وتأليفًا. وهو الوافد الحديث العصرى العلمى العقلانى المدنى التقدمى الذى أصبح ثقافةً عالميةً ونموذجًا يُحتذى عند كل الشعوب فى مقابل ثقافتها الموروثة القديمة الدينية المحلية «الماضوية». وقد تمثلت الأغلبية الموروث القديم، ورأت فيه دفاعًا عن هويتها وتواصلها فى التاريخ وحمايتها من مخاطر التغريب والتقليد للوافد. فى حين تمثلت الأقلية الوافد

^٤ البيان ٣/٦/١٩٩٦م.

الغربي ورأت فيه دفاعاً عن عصريتها وتجديدها وحدثتها حماية لها من مخاطر التخلف والعودة إلى الماضي والانغلاق على الذات، ودفاعاً عن العالمية ولحاقاً بالحضارة. وكلاهما ينقل عن عصر غير عصره، فلا الماضي عصر الحاضر كما تفعل السلفية، ولا المستقبل عصر الحاضر كما تفعل العلمانية. نشأ الموروث في عصر مضى غير عصرنا، ونشأ الوافد في عصر لاحق غير عصرنا، ومن هنا نشأ الخلاف بين الفريقين.

والحقيقة أن لكل عصر حضارته التي يحدث فيها التفاعل بين الموروث والوافد. والعيب في التقليد؛ تقليد السلفيين للماضي، وتقليد العلمانيين للمستقبل. كلاهما يستسهل وينقل حلولاً جاهزة من مصدر مختلف عن الآخر، ولا يجتهد رأيه في تنظير جديد للعصر مستقيماً من الموروث القديم أو من الوافد العصري. كلاهما يتنازل عن حقه في الاجتهاد، ينكر على الحاضر خصوصيته وفرديته، وينكر على نفسه إمكانية الإبداع وتجاوز القدماء والمحدثين على حد سواء.

وقد قام الفلاسفة الأوائل بذلك خير قيام؛ بدأ المترجمون بنقل الوافد كله غرباً وشرقاً، من اليونان والرومان غرباً، ومن فارس والهند شرقاً دون تفاضل بين الشرق والغرب، ودون تحيز للغرب على حساب الشرق. ونحن نترجم منذ قرنين من الزمان، منذ فجر النهضة العربية، من الغرب، الأوروبي أولاً، والأمريكي ثانياً، منحازين إلى الغرب وثقافته وحضارته باسم العلم مرةً والحرية والديمقراطية مرةً أخرى على حساب الشرق. فأصبحنا غربيين أكثر منا شرقيين بما في ذلك الخليج وهو أقرب إلى الشرق جغرافياً منه إلى الغرب.

قام المترجمون النصاري قديماً بالنقل عن اليونان، كما قام نصارى الشام حديثاً بالنقل عن فرنسا. ولم يكتفوا بالنقل بل أضافوا وعلّقوا. وقاموا بالنقل مرتين؛ مرةً محافظةً على النص اليوناني حفاظاً على اللفظ، ومرةً تحسيناً للنص العربي حفاظاً على المعنى. وقام الفلاسفة بعدهم بالشرح والتلخيص والتأليف والعرض ثم الإبداع؛ الإبداع العربي الخالص دون إحالة إلى الوافد.

ونحن ما زلنا في مرحلة النقل التي بدأت منذ مائتي عام، وأقصى ما وصلنا إليه هو الشرح والتلخيص والعرض دون أن نبدع فكراً عربياً مستقلاً لا يحيل إلا إلى ذاته ودون الإحالة إلى القيل والقال، سواء من الموروث القديم كما يفعل السلفيون أو من الوافد الغربي كما يفعل العلمانيون. يتساوى في ذلك قال الشافعي وقال ابن تيمية مع قال ماركس وقال جون استيوارت مل. استغرقت الترجمة الأولى جيلين؛ جيل حنين

بن إسحاق وجيل إسحاق بن حنين، وظهر الكندي في منتصف القرن الثاني فيلسوفًا مستقلًا. والترجمة لدينا استغرقت ما يزيد على الأربعة أجيال؛ جيلين في القرن الماضي، وجيلين في هذا القرن، وما زالت الترجمة مستمرة، وما زال العرض مستمرًا.

كان النقل والإبداع قديمًا في الفكر دون الأدب؛ فقد كان العرب شعراء وخطباء، أهل لغة وفصاحة، وكانوا أحوج إلى الفكر والعلم منهم إلى الشعر والمسرح، وأبدعوا في الفكر والعلم بعد أن نقلوا وتمثلوا. ونحن بدأنا أيضًا بنقل العلم والفكر والأدب منذ القرن الماضي، وأبدعنا في الأدب، شعرًا ورواية وقصة ومسرحية دون أن نبدع بالقدر الكافي في العلم والفكر كما أبدع القدماء. قد يرجع ذلك إلى انحسار العلوم العقلية الخالصة من وجداننا العربي، الحساب والهندسة والفلك والموسيقى في الرياضيات، والطب والصيدلة والكيمياء والطبيعة والنبات والحيوان في الطبيعيات؛ فلا السلفيون قلّدوها ولا العلمانيون طوّروها. توقّفت عند السلفيين واستبدل بها العلمانيون الوافد العلمي الغربي.

فما الحل؟ ما العمل أمام ثنائية المصدر: الموروث والوافد، لعقد حوار بين السلفيين والعلمانيين وتجاوز الخلاف في المصدر بينهم؟ هل يمكن التوحيد بين المصدرين وتوحيد الثقافة الوطنية؟ ألا يمكن للعصر الحاضر أن يكون بوتقةً مشتركةً ينصهر فيها الموروث والوافد حتى تخرج ثقافة وطنية جديدة؟

لقد قام الفلاسفة القدماء بإعطاء النموذج، التعبير عن مضمون الموروث بلغة الوافد، حفاظًا على الأصل وتجديدًا للفرع، تمسكًا بالهوية وتجديدًا للعصر، إبرازًا للمعنى في لفظ جديد؛ فقيمة الموروث ليست في الشكل بل في المضمون. وقيمة الوافد ليست في المضمون بل في الشكل. قام الفلاسفة بالتعبير عن معنى الله ومضمون التوحيد بألفاظ الوافد اليوناني؛ فاستعملوا العقل الأول، العلة الأولى، المحرك الأول، وأجب الوجود، الموجود بذاته دون التضحية بالمضمون الإسلامي؛ فالعلة الأولى خالق للعالم ومدبر له على عكس اللفظ اليوناني ومضمونه اليوناني.

وقد تغيّر الوافد الآن من الوافد اليوناني القديم إلى الوافد الغربي الحديث. وشاعت بيننا ألفاظ المطلق، واللانهائي، والخلود. وما زال مفكرونا المعاصرون يتحرّجون من التعبير عن الموروث بلغة الوافد الغربي. يستعمل المفكر السلفي اللفظ الموروث والمعنى الموروث في حين يستعمل العلماني اللفظ الوافد والمعنى الوافد. فهل يستطيع مفكر معاصر أن يعبر عن المعنى الموروث بلفظ الوافد سواء كان هذا المفكر من السلفيين أم من العلمانيين؟ هل يستطيع أحد المفكرين أن يعبر المسافة بين السلفيين والعلمانيين، أو

أن يقيم جسراً يتم عليه عبور الآخرين عن طريق التمسك بالمضمون الموروث والتعبير عنه بالشكل الوافد؟

بهذه الطريقة؛ تخلص المضمون القديم من ثوبه القديم الذي ضاق عليه وإلباسه ثوباً آخر من الوافد الجديد للتعبير به عن كل أبعاد القديم، يمكن خلق ثقافة عضوية وطنية جديدة تسمح بالحوار بين الفريقين المتخاصمين. لقد أخذ الفلاسفة القدماء مضمونهم من المتكلمين والفقهاء وعبروا عنه بألفاظ اليونان؛ فحموا الأمة من الوقوع في ازدواجية المصدر بين الموروث والوافد، وقدموا لوناً جديداً من الثقافة، هي الفلسفة أو الحكمة، يجد فيها المتكلمون السلفيون مضمونهم العقائدي، ويجد فيها أنصار اليونان العلمانيون ألفاظهم وعباراتهم.

ليس الأمر مجرد تغيير شكلي، فتغيير ألفاظ الموروث تسمح له بالتجدد والتطور ومخاطبة أكبر قدر ممكن من الناس في الداخل والخارج. واستعارة ألفاظ الوافد تسمح بنقد ما علق بها من مضمونها الوافد إما توسيعاً للأفق، أو إكمالاً للتصور الجزئي، أو جمعاً للمختلفين في تصور واحد أعم؛ فالعلة الأولى خالق للعالم ومدبر له، وهي ليست كذلك عند اليونان. والعقل والحس، والمثال والواقع، والنفس والبدن كلاهما واجهتان لشيء واحد، وهما ليسا كذلك عند اليونان؛ لذلك جمع الفارابي بين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم، وبين ابن رشد اكتمال الفلسفة في أرسطو بعد أن أنشأها سقراط وطورها أفلاطون.

والواقع نفسه، العصر الحاضر الذي يعيش فيه السلفيون والعلمانيون قادر على صهر الموروث والوافد، وصياغة ثقافة وطنية عضوية جديدة تعبر عن العصر الحاضر الذي ما زال الماضي يصب فيه، وما زال يريد التحرك نحو المستقبل. الحاضر يفرض نفسه على الماضي الذي يتمسك به السلفي، والمستقبل الذي يرنو إليه العلماني. الحاضر هو الذي يقضي على اغتراب السلفي في الماضي، واغتراب العلماني في المستقبل.

لقد نشأ الموروث القديم من واقع عصره، كما نشأ الوافد الغربي من واقع عصره، وعاش كلاهما عبر التاريخ الماضي والمعاصر في واقع عصرنا؛ لذلك نتعامل مع الاثنين لأنهما يصبان في واقع عصرنا، وهذا يستلزم من المفكر إعادة بناء الموروث القديم طبقاً للعصر الحاضر، فيتحوّل المصدر القديم إلى مصدر معاصر، ويعيد اجتهاد رأيه؛ فالموروث القديم ليس مقدساً كما يتصور السلفي بل هو مجموع اجتهادات القدماء وإجاباتهم على أسئلة عصرهم.

كما يستلزم من المفكر المعاصر إعادة بناء الوافد الغربي الذي نشأ في عصر حديث آخر بناءً على عصره؛ فالوافد الغربي ليس مقدسًا كما يتصور العلماني بل هو مجموع اجتهادات الغربيين إجابةً على أسئلة عصرهم، ودون إحساس بالدونية أو الإرهاب من كلا المصدرين؛ فلكل عصر اجتهاده، ولكل زمن رجاله.

وعلى هذا النحو يصبح العصر الحاضر هو المصدر الأول للسلفي والعلماني على حد سواء، سواء لإعادة بناء التراث القديم أو لإعادة بناء التراث الغربي أو لخلق تراث عصري جديد. لا يكفي المفكر المعاصر بتأويل الموروث القديم بناءً على ظروف عصره ولا بتأويل وإعادة توظيف الوافد الغربي بناءً على احتياجات عصره، بل يبدع تراثاً عصرياً جديداً يُضيف به إلى المصدرين الأولين.

المفكر العصري سلفي علماني في وقت واحد، لا يضرب المصدر الثاني بالمصدر الأول كما يفعل السلفي الخالص، ولا يضرب المصدر الأول بالمصدر الثاني كما يفعل العلماني الخالص. هو مفكر حر مثل سقراط والفارابي، يتعامل مع ما هو موجود، ويعبر عن كل مصدر بلغة الآخر، يعبر عن الموروث بلغة الوافد تطويراً للموروث، ويعبر عن الوافد بلغة الموروث تمثلاً للوافد وإكمالاً له.

وبهذه الطريقة يحدث التفاعل الثقافي بين الموروث والوافد، وهما العنصران المكونان لثقافتنا المعاصرة. كما يحدث حوار الحضارات من موضع ندية وتكافؤ وإثراء متبادل بدلاً من الخصام والقطيعة والصدام الذي قد يكون مقدمةً لقتال بين الشعوب.

وعلى هذا النحو تتحول ازدواجية الثقافة العربية المعاصرة من عنصر سلبي إلى عنصر إيجابي، ومن التجاور والتضارب إلى التفاعل والتداخل، فتنشأ ثقافة عربية جديدة متعددة الجوانب، متباينة المصادر، تجمع بين الوحدة والتعدد، وقد تكون أحد العوامل لنهضة عربية جديدة.

(٥) الصراع على السلطة °

ليس الخلاف بين السلفيين والعلمانيين فقط خلافاً في اللغة أو المنهج أو القصد أو المصدر؛ فهذه خلافات فكرية، ولكنه أيضاً صراع على السلطة؛ فالفكر سلطة. والفكر السياسي ليس فقط مذهباً بل هو نظام دولة، الفكر شرعية السلطة، والسلطة تحقيق للفكر.

° البيان ١٠/٦/١٩٩٦م.

ويبدو الفكر السلطوي عند كل فريق بارزًا واضحًا؛ فالحاكمية عند السلفيين طلب سلطة، نزع سلطة البشر باسم الله ثم تمثل السلفيين لهذه السلطة لأن الله لا يحكم بنفسه إلا من خلال البشر. وتطبيق الشريعة الإسلامية زعزة لسلطة القانون وإحلال الشريعة محله، وأداة ذلك السلطة. فالإمام هو المنوط بتحقيق الشريعة، بل إن الشريعة بغير إمام تصبح غير نافذة المفعول. والإسلام هو الحل طلب سلطة، سلطة أخذ القرار وتنفيذه ضد سلطة أهل الاختصاص.

والشعارات العلمانية أيضًا سباق على السلطة؛ سلطة العقل في مواجهة سلطة الخرافة، وسلطة العلم في مواجهة سيادة الجهل، وسلطة الإنسان وحرية فكره وتعبيره ضد سلطة القهر والكبت وتكميم الأفواه، وسلطة العقد الاجتماعي وحقوق الإنسان والعدل الاجتماعي ضد سلطة الملكية الوراثية أو الانقلابات العسكرية وأجهزة الأمن والشرطة والجيش وأدوات قهر الدولة والظلم الاجتماعي.

ويظهر الصراع على السلطة بين السلفيين والعلمانيين حين تضعف الدولة وتتخلى عن رسالتها، وتصبح دولةً تابعة للغير، تفرط في استقلالها، قاهرةً للمواطنين معاديةً للناس، فاسدةً لا ترعى حقوق الآخرين. هنا يبرز البديلان كوريثين محتملين للسلطة القائمة بقدر ما يستطيع كل بديل أن يقدم نفسه للناس على أنه المخلص من الأزمة الراهنة، القادر على الحفاظ على استقلال الدولة وحرية المواطنين وتحقيق العدالة الاجتماعية والخلاص من الفساد. أمّا عندما تكون الدولة قويةً فإنها تحظى بولاء الناس لها، وتقدر على ضم جناحيها لها؛ السلفيين والعلمانيين كما كان الحال في عصر عبد الناصر ومن قبله محمد علي، أو تحييد الاثنين معًا وانحسار أثرهما عن الناس إما بالتمثل داخل الدولة كما فعل عبد الناصر مع بعض أجنحة الإخوان والشيوعيين، أو بالإزاحة خارج الدولة إما بالعزل في الداخل أو بالهجرة إلى الخارج. فالنجاح ولو على صعيد واحد — مثل العدالة الاجتماعية في العهد الناصري — يحصن الناس من اللجوء إلى البديلين القائمين: السلفية والشيوعية، متنازلاً عن بعض المخاسر مثل الحريات العامة. أما عندما تضيق كل المكاسب في العدالة والحرية هنا يبرز البديلان كوريثين للسلطة القائمة تخليصًا للبلاد وتدعيمًا من الناس.

وفي حالة الوصول إلى السلطة مثل وصول السلفيين في إيران أو السودان، فإن الرفض قد تحقّق، والسلب قد تمّ بفضل الشعارات السلفية. وماذا عن الإيجاب؟ ماذا عن البرنامج السياسي الاقتصادي الذي يحقّق مطالب الناس؟ هنا تبدو السلطة السياسية فارغةً من أي مضمون وكأن الوصول إلى السلطة هدف في حد ذاته، وانفعال مؤقت،

وضيق بالنظام السابق. تأتي السلطة مبكرًا والتيار الإسلامي ليس جاهزًا للحكم؛ إذ تنقصه البرامج السياسية التفصيلية القائمة على إحصاء دقيق للواقع، وتكوين الطبقات الاجتماعية، وتوزيع الدخل، وسياسة الأجور، وطرق التصنيع، وأساليب الزراعة، وإدارة الحكم. وهنا تبدو سلبية شعار وعجزه عن أن يتحول إلى إيجاب. لقد أدى دوره في هدم ما هو قائم وعجز أن يبني البديل.

وقد كانت السلطة في أيدي العلمانيين من قبل، ولا تزال منذ سقوط دولة الخلافة. وجرب الناس الأيديولوجيات العلمانية للتحديث؛ الليبرالية والماركسية والقومية، فتحققت بعض المكاسب ولكن المخاسر ما زالت باقية للعيان تتفاقم يومًا وراء يوم. كل منها يُدين الآخر ويجرحه، كل منها يُعتبر الفرقة الناجية؛ فهي أيديولوجيات علمانية للتحديث بعقلية سلفية في الاستبعاد والاستقصاء والاستحواذ على الحقيقة المطلقة.

جربت مصر مع بعض الأقطار العربية الليبرالية وحقت مكاسب عامة على مستوى الحريات الفردية والديمقراطية في الحكم، ولكن المخاسر كانت أيضًا واضحة على مستوى العدل الاجتماعي وحقوق عامة الناس في التعليم والخدمات العامة. ثم قامت الثورات العربية الأخيرة لتحويل المخاسر إلى مكاسب وتحقيق الاشتراكية وتطبيق مجانية التعليم. ولكنها حولت المكاسب إلى مخاسر، وضاعت الحريات العامة وديمقراطية الحكم. ثم حاولت بعض الأنظمة في الوطن العربي مثل اليمن الجنوبية قبل الوحدة تطبيق الماركسية التي تجمع بين الحسنيين: العدالة والحرية، الاشتراكية والديمقراطية، فخسرت الاثنين معًا وانتهت إلى زوال. فإذا ما دخلت الماركسية في حلف مع بعض الأنظمة القومية مثل سوريا والعراق فإنها تُصبح بغير أثر، مجرد وجود في السلطة.

إن الدولة، بالرغم من ضعفها، ما زالت قائمة، وما زالت تمثل الحد الأدنى من الترابط الوطني والوئام الاجتماعي والإجماع التاريخي، ومحاولة السلفيين والعلمانيين وراثتها طريق مسدود؛ فما زالت الدولة من خلال أجهزة القمع قادرة على احتواء الخصمين، وما زالت أجهزة الأمن والجيش والشرطة والمؤسسات العامة تمثل الحد الأدنى والأقصى في آن واحد من وجود الدولة من خلال رموزها، والبديل لها، خاصة إن لم يكن مستعدًا لتأسيس دولة وطنية، قد يقضي على ما تبقى منها.

والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فالمعارضة الإسلامية في الجزائر ومصر، وسوريا والعراق، وتونس وليبيا، ما زالت في مكانها؛ فلا هي قضت على الدولة، ولا هي أصبحت بديلًا لها. وما زال الاقتتال الدامي في الجزائر قائمًا، ويسقط الأبرياء من الطرفين نيلاً من حقوق الإنسان ومن المبادئ الإسلامية في آن واحد. والشعب في كلتا الحالتين هو الخاسر،

ويسقط آلاف الشهداء بلا ثمن وبلا هدف منذ أربع سنوات، ويحدث نفس الشيء في مصر على نحو أقل نظرًا لمركزية الدولة وهامشية العنف المسلح. وفي سوريا والعراق المعارضة الإسلامية معظمها في الخارج، غير مؤثرة، تعمل بمفردها أو مع فصائل المعارضة الليبرالية الأخرى؛ فالدولة ما زالت قوية، صوابًا أو خطأ، وقادرة على الصمود في وجه المعارضة. الدولة القائمة هي البديل عن المعارضة القادمة، والقوة بديل عن العجز، والحاضر أقوى من الماضي عند السلفيين والمستقبل عند العلمانيين.

وفي تونس وليبيا تتأرجح المعارضة بين النموذجين السابقين، المعارضة السلمية في الخارج في تونس وبعض أوجه المعارضة المسلحة في الداخل في ليبيا ولو على نطاق محدود، وتظل الدولة قوية في كلتا الحالتين زعامةً وفكرًا، وعصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة، والأمن الراهن خير من العنف القادم.

والمعارضة الليبرالية لبعض أنظمة الحكم في إيران والسودان ووسط شبه الجزيرة العربية قد تكون أيضًا محدودة الأثر نظرًا لأنها بالخارج على الأقل من حيث قياداتها، وتعتبر نفسها البديل المطلق لِمَا هو قائم. والزمن يمضي، والجسور مقطوعة بين الدولة وأحد أجنحتها، كلُّ منهما متربص بالآخر، يعتبر نفسه وحده بيده الخلاص.

وفي أقصى المغرب العربي إلى أقصى هوامش شبه الجزيرة العربية تتجمع بعض فصائل المعارضة الوطنية التي تجمع بين التيارين في آن واحد، وتعبّر عن مطالبها في العدالة والحرية، ولكنها ما زالت مُهمَّشةً مستبعدة متهمّة بالتعاون مع الخارج، وغير قادرة — على الأمد القصير — أن تكون بديلًا عن الدولة القائمة بالفعل.

وفي لبنان تكثر البدائل وتنشط الأجنحة سواء في الحركات الشعبية الإسلامية أو القومية، وتتحول إلى حركات مقاومة بالفعل تلتحم بالناس وتؤدي دور الدولة ولكن على حسابها وبديلًا عنها أحيانًا. لبنان صغير بحجمه عظيم بقدره، وما زال يمثل نموذجًا فريدًا في الوطن العربي لصلة الدولة بجناحيها وثأماً مرةً وخصامًا مرة، دون الوقوع في تناقض أساسي. المجتمع هنا أقوى من الدولة، كما أن الدولة تسير المجتمع.

ما الحل إذن لهذه المعادلة المثلثة الأطراف؛ الصراع على السلطة بين السلفيين والعلمانيين، وكل فريق يعتبر نفسه الوريث الشرعي للدولة التابعة؟

الحل هو تقوية الدولة والحرص عليها؛ فما هو موجود خير من هدم يصعب إعادة بنائه فيما بعدُ باسم الحلول البديلة. هي دولة مستقلة لا تُرتهن إرادتها الوطنية باسم الخبز والقمح والمعونة أو باسم الأمن والحلف السياسي والعسكري. هي الدولة التي

تستمد مقوماتها من الداخل وليس من الخارج، خاصةً ولو كانت دولةً مركزية ذات ثقل في المنطقة وتأثير فيما حولها.

وهي الدولة الديمقراطية التي تكون السلطة فيها بانتخاب حر من الناس حتى يدين الناس لها بالولاء، وهي القادرة على التعبير عن القوى السياسية الموجودة بالفعل في الشارع، إسلامية أو ليبرالية أو قومية وليست أحزابًا سياسية من صنع الدولة لا جماهير لها من أجل الشكل الديمقراطي الفارغ من أي مضمون.

وهي الدولة القادرة على الحوار مع كل التيارات الفكرية والقوى السياسية التي لها وجود فعلي على مدى التاريخ الحديث؛ فالدولة عقد اجتماعي بين المواطنين تمثلهم جميعًا. هي السلطة الواحدة القائمة على التعدد دون استئثار فريق بها دون فريق. هي الدولة التي تجمع ولا تفرّق، تحاور ولا تخاصم، تضم ولا تستبعد، تؤلف ولا تُنفر. هي الإجماع الوطني المتحقق في سلطة شعبية منتخبة.

ليس الجناحان بديلًا عن القلب، ولا الرأس بغنى عن الرئتين، ومن ثم لا حياة للدولة في منطقتنا إلا بالحوار مع جناحيها، السلفيين والعلمانيين. ومن هنا أتت ضرورة المصالحة التاريخية بين الدولة وخصومها، وبين الخصمين العنيدين في آن واحد باسم الدولة الوطنية المستقلة وريثة حركة الاستقلال الوطني وحصيلة دماء الشهداء.

لا يعني ذلك تدعيم النظم القائمة على حساب المعارضة بل يعني فقط بدايةً جديدة لحياة سياسية تجمع كل الطاقات ولا تهدرها، في وقت يشد فيه أزر خصوم العرب. إن المصالحة التاريخية في الداخل هي شرط المصالحة التاريخية في الخارج، ولا يُعقل أن يتم الحوار من أجل السلام في الخارج والحرب دائرة في الداخل. الحوار الوطني في الداخل شرط الحوار السياسي في الخارج؛ فالسلام لا يتجزأ، والقادر على الحوار مع الصديق يكون أقدر على الحوار مع العدو.

(٦) إعادة بناء الثقافة الوطنية^٦

إن هذا الخلاف بين السلفيين والعلمانيين في المنهج واللغة والقصد والمصدر لا يعني استحالة الاتفاق؛ فما زالت أوجه الاتفاق بين الفريقين عديدة؛ الغيرة على الدين أو الوطن، تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل، إيجاد الحلول للأزمات الراهنة.

^٦ البيان ١٧/٦/١٩٩٦م.

ولما كانت أوجه الاختلاف ترتبط كلها بالثقافة وطبيعتها ومناهجها ولغتها ومكوناتها وغاياتها فإن حصار الخلاف وتحويله إلى حوار دون خصام وإلى تقارب دون استبعاد، إنما يتم عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية.

والثقافة الوطنية هي مجموع المكون الثقافي، الموروث والوافد والواقع المعيش، الموروث الحي الذي يبدأ منه السلفيون، والوافد الجديد الذي يُبهر العلمانيين، والثقافة الشعبية التي يستعملها الناس في حياتهم اليومية من الأمثال الشعبية والحكم وسير الأبطال؛ بل إن الموروث الحي قد تحوّل هو ذاته إلى ثقافة شعبية حول سيرة الإسلام الأولى وعصر الخلفاء الراشدين وعجائب الإيمان ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، تهدف إلى إثارة المقال أكثر من إنارة العقل.

كما تحوّل الوافد الجديد أيضاً إلى ثقافة شعبية؛ فالعلم والتكنولوجيا يفعلان السحر خاصةً بعد ثورة المعلومات. ولا فرق بين معجزات الإيمان ومعجزات العلم كما يبدو أحياناً في برامج «العلم والإيمان»؛ فالإيمان عند السلفيين والعلم عند العلمانيين كلاهما مفتاح سحري لتغيير الأمر الواقع.

والثقافة الشعبية تجمع كل الناس: جماهير السلفيين، وخاصة العلمانيين، وتتخلل كل الطبقات، العليا وأصحاب المال، والدنيا وأصحاب الفقر والضعف، والوسطى وأصحاب الاستقرار والنظام. العليا تجد فيها تبريراً لسلطان المال والقوة، والدنيا تجد فيها تعويضاً وملاذاً، والوسطى تشعر معها بالأمن والطمأنينة.

وهي ثقافة حية ومؤثرة ومباشرة لا تحتاج إلى نصوص السلفيين ولا إلى نظريات وأيديولوجيات العلمانيين. الحس الشعبي المباشر، والبداهة الشعبية العيانية أصدق من أي نص وأقوى من أية نظرية مثل «الي عاوزه البيت يحرم على الجامع» ومثل الصورة الشعبية للخوافة والأفندي، واليوناني بيجو، والبريطاني جون.

وهي ثقافة وطنية ينتسب إليها الجميع على درجات متفاوتة في الاستعمال والتوظيف؛ فالفريقان في النهاية، السلفيون والعلمانيون، يجمعهما وطن واحد، وهم واحد. ومن ثم كانت إعادة بناء الثقافة الوطنية أحد السبل لتحويل الخصام إلى حوار، والقتال إلى مصالحة، والحرب الداخلية إلى سلام ووثام وطني.

ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية عن طريق إعادة بناء محاورها وبؤرها ومستوياتها وتصوراتها وبواعثها ودوافعها ومصادر معرفتها وغاياتها ومقاصدها وتوجّهاتها بحيث يلتقي عليها السلفيون والعلمانيون، ويجد الفريقان نفسيهما على أرضية مشتركة وثقافة مشتركة تسمح بالحوار وتبادل الآراء.

يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية من مستواها الإلهي إلى مستواها الإنساني في عصر حقوق الإنسان؛ فالله غني عن العالمين، ولا يحتاج إلى البشر للدفاع عنه وإثبات وجوده وحقوقه. الإنسان أولى بالدفاع؛ فحقوقه منتهكة، ووجوده مستلب في غيره، وقد وصف الله نفسه بلغة البشر، وخاطب البشر، وأرسل إليهم الرسل؛ فالوحي متجه نحو الناس، يصف حقوقهم وواجباتهم. ومن يدافع عن الإنسان وكرامته فإنه يدافع عن خلق الله، وعن كرمه الله في البر والبحر، وجعله خليفة له في الأرض، وعمّن قبل الرسالة والأمانة بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبّال خشيةً منها، وعلى ذلك يلتقي السلفي والعلماني.

ويمكن أيضًا التحول من ميدان العقائد والإيمانيات إلى ميدان الشرائع والعمليات؛ فليس الدين غايةً بل وسيلة، ولا توجد العقيدة في ذاتها إلا بمقدار كونها باعًا على السلوك، ودافعًا إلى العمل. ليس المقصود منها الدفاع عن الوضع القائم بل التغيير لما هو أفضل؛ فقد كان لكل نبي رسالةً اجتماعية لنقد الأوضاع في عصره، وتأسيس المجتمع الفاضل، وتغيير وضع القهر والفقر إلى وضع العدل والحرية حتى تبقى المجتمعات ولا تنهار؛ فالعقائد بواعث تدفع الحركة، وطاقة تولدها، وليست شيئًا باردًا جامدًا أو تاريخًا مضى وانقضى.

وإذا كانت الثقافة الشعبية بطبيعتها التقليدية قد ارتكنت وارتكزت على بعدها الرأسي، بين الأعلى والأدنى، فإنه يمكن إعادة بنائها على بعدها الأفقي بين الأمام والخلف؛ فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف من أجل مساعدة الثقافة على أن تكون عاملاً على التقدم الذي ينشده العلماني، ويدراً عن السلفي تهمة التخلف والعود إلى الماضي. وعلى هذا النحو تتغير كل الأبنية الاجتماعية والسياسية، من الحاكم إلى المحكوم، ومن الرئيس إلى المرءوس. ويصبح الطرفان في علاقة مساواة وليس في علاقة تبعية، ويخف الطابع التسلسلي في المجتمعات، وتتحوّل تدريجيًا نحو الديمقراطية، وتخف حدة البيروقراطية وتتحوّل تدريجيًا إلى المبادرات الذاتية، فيتحقّق للسلفي مبدأ مساواة البشر جميعًا، والجهر بالحق في مواجهة الحاكم الظالم، ويتحقّق للعلماني ما ينادي به من ديمقراطية وعدالة ومساواة.

وإذا كانت الثقافة الوطنية نظرًا لاعتمادها على الثقافة الشعبية تُغلب جانبها الديني على جانبها الدنيوي، والآخرة على الدنيا، رغبةً في الخلود، وضيقًا بالحياة وإيجاد بديل أفضل عنها، فإن إعادة بناء الثقافة الوطنية تساعد على إبراز قيمة الحياة بعد أن عرفنا

قيمة الموت. الحياة شرط الموت وتسبقه، والدنيا مُقَدِّمة للأخرة وليست تالية لها. وثقافة الأحياء أولى من ثقافة الأموات، وكتاب الأحياء أولى بالقراءة من كتاب الموتى. والحياة صفة وجوب من صفات الله، والموت صفة استحالة.

وكذلك يتم الانتقال من النفس إلى البدن؛ فالنفس عامرة وطاهرة، والنفس المطمئنة أحد مكتسبات الثقافة الشعبية. ومشاكلنا ليست من النفس بقدر ما هي من البدن؛ البدن هو الذي يجوع ويعرى، يعطش ولا يجد مأوى، يمرض ويتألم. ولا توجد ثقافة حرصت على البدن قدر ثقافتنا الإسلامية القديمة الحاضرة؛ النظافة والطهارة في الحياة والموت، في الوضوء والغسل، في اللباس والكفن، وعلى النظافة يلتقي السلفي والعلماني. وعادةً ما تُصوّر الثقافة الشعبية العالمَ كلّهُ شخصاً، يخضع لإرادة جبارة، عاقلة وعادلة، مشيئتها قانون، فارتكنت إليها من أجل نيل حقوقها في هذا العالم. ألا يمكن إعادة بناء الثقافة بحيث تُصبح الإرادة المشخّصة قانوناً طبيعياً يُدرّكه العقل، وتسيطر عليه الإرادة الإنسانية؟ وهذا هو معنى التسخير؛ تسخير قوانين الطبيعة للإنسان وهنا يلتقي السلفي والعلماني، الدين والعلم. يأخذ السلفي بالأسباب، ويعترف بالسنن التي لا تتحوّل أو تتبدّل، وهو ما يُثبته العلماني ويُسمّيه قوانين الطبيعة والتاريخ.

ويمكن أيضاً تحديد طبيعة هذا القانون؛ فهو ليس مجرد تعبير عن إرادة مشخّصة أو قانون طبيعي، إنما هو قانون إنساني يعبر عن المصالح العامة والمنافع العمومية. هو تعبير عن إرادة الجماعة، ومصلحة الأمة، وإجماع الناس على الحق والخير والفضيلة، فما سمّاه السلفي إجماع الأمة يعتبره العلماني العقد الاجتماعي، وهو ما تُقرّه الثقافة الشعبية بالحكمة المتوارثة.

ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية عن طريق تصحيح علاقة أبعاد الزمان الثلاثة بعضها بالبعض؛ فالثقافة الشعبية ما زالت ترتكن إلى الماضي وعلى ما تبدو في الروايات والأفانيسيس وسير الأبطال واستلهم عصر البطولة الأول والترحم على القديم، الزمان والحزن، وهو ما يعتمد عليه السلفي في العودة إلى الخلافة الراشدة والعصر الذهبي الأول؛ إذ لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، وهو ما يُثير العلماني ويجعله ينفر من الماضي ويضع نفسه في مستقبل ليس له، يمكن عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية الانتقال من الماضي إلى الحاضر، وهو ما يسمّيه الفقيه الاجتهاد، ويسمّيه العلماني التحديث؛ فالماضي يصب في الحاضر ما دام أنه ماضٍ حي ومتصل.

وبعد ذلك يتم نقل الثقافة الوطنية وتحويلها من الحاضر إلى المستقبل الذي يتوق إليه السلفي عن طريق المعاد والحياة الأخروية والنعيم الأبدي، والذي يجعله العلماني

المستقبل القريب دون انتظار للمستقبل البعيد. يقول السلفي: مملكتي ليست في هذا العالم. بينما يقول العلماني: ملكوت السموات قريب، والثقافة الوطنية قادرة على وضع ملامح المشروع القومي الطويل الأمد على خطوات تتحقق في الأمد القريب.

ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تتحوّل من ثقافة النقل إلى ثقافة العقل، ومن الاعتماد على سلطة النص إلى الاعتماد على حجة العقل والبرهان والمشاهدة. فما زالت الثقافة الشعبية تعتمد على الموروث الذي يأخذ منه السلفي علمه أو الوافد الذي يأخذ العلماني منه تحديثه. أما الثقافة الشعبية فهي التي تبدأ من تجارب الناس والحكمة المتوارثة للشعوب بحيث يتحقّق صدق الموروث والوافد معاً في حياة الناس، ويصبح الحق مشاهداً لا مُدَوّناً، مرئياً لا مقروءاً، بديهياً لا مؤولاً.

فإذا تمّ ذلك تتحوّل الثقافة الوطنية من أحادية الطرف والرأي الواحد إلى ثقافة متعدّدة الأطراف، متباينة الآراء؛ فقد استقر في الثقافة الشعبية أن الحق واحد بناءً على ثنائية الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهداية والضلال، النجاة والهلاك. وهو أحد أسباب الخصام بين السلفيين والعلمانيين والذي يؤدّي إلى الإقصاء والاستبعاد المتبادل. يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تسمح بالتعددية الفكرية والتباين الخلّاق، والتضاد المنتج، والتناقض الفعّال.

ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية ليس فقط انتقالاً من النقل إلى العقل بل أيضاً انتقالاً من النقل إلى الواقع، ومن النص إلى الحياة؛ فقد أكمل الفقهاء والصوفية بالتحول من العقل إلى الواقع ما بدأه المعتزلة والفلاسفة من التحول من النقل إلى العقل. ولغة الواقع أبلغ وأصدق من لغة النص أو البرهان، وعمل الحواس مقدّمة لعمل العقل، والعقل بلا حواس استنباط مجرد؛ لذلك يتأكد العلم الإلهي بالسمع والبصر، وتقوم المعرفة العلمية على شهادة الحواس، وإذا غلب على الثقافة الشعبية النقل دون الإبداع لأنها تُمثّل الموروث الثقافي ممّا يجعل السلفي ناقلاً أكثر منه مبدعاً، والعلماني ناقلاً أيضاً مع اختلاف مصدر النقل فإنه يمكن إعادة بناء الثقافة بحيث تميل أكثر إلى جانب الإبداع؛ فالقدماء أهل السلفي، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدي بهم. والمحدثون أصحاب العلماني مجتهدون لا ينبغي تقليدهم، بل اجتهاد باجتهاد حتى تتعدّد الاجتهادات بتعدّد الأزمان والأماكن، وتتعدّد التجارب، وتثرى بالتفاعل المتبادل. والأنا تسبق الآخر سواء كان الآخر القريب عند السلفي أو الآخر البعيد عند العلماني، سواء كان الأخ أو ابن العم.

ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى السلوك؛ فمن الشائع في ثقافتنا أن الخطاب فعل، وأن القول خلق، وأن الكلام وجود. وكثيراً ما نعى المصلحون: ما أكثر القول وأقل العمل! وعلى العمل يلتقي السلفي والعلماني؛ فلا توجد حركة نشطة وفعالة قدر الحركة السلفية متأسيّةً بالجهاد، ولا توجد حركة أثّرت في حياتنا المعاصرة وبنت الدول الحديثة قدر الحركة العلمانية الليبرالية والقومية خاصة.

وأخيراً يمكن إعادة بناء قيم الثقافة الشعبية من القيم السلبية إلى القيم الإيجابية، من الزهد والتوكل والورع والتقوى والرضا والقناعة والخوف والخشية إلى قيم الرفض والاعتراض، الثورة والغضب، التمرد والمعارضة، حتى يتحوّل المجتمع كله من الفناء كقيمة مطلقة إلى البقاء كوجود فعلي.

إن إعادة بناء الثقافة الوطنية هي المدخل النظري لتوحيد الثقافة الوطنية وانصهار السلفية والعلمانية في ثقافة الوطن.

(٧) الجبهة الوطنية المتحدة^٧

إن توحيد الفكر والحوار النظري بين السلفيين والعلمانيين عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية يتم على الأمد الطويل؛ فالثقافة الموروثة لها جذورها في التاريخ مئات السنين وأحياناً ألوف السنين، وهو عمل المثقفين والمفكرين والفلاسفة، يحتاج بعد ذلك إلى تربية شعبية ونُظم سياسية تُحوّل الثقافة الوطنية إلى مناهج تعليمية حتى تؤثر في الأذهان وفي التربية القومية.

والجبهة الوطنية المتحدة هي المدخل العملي لتوحيد الجهود بين السلفيين والعلمانيين على الأمد القصير حتى ولو كانت الأطر النظرية للفريقين ما زالت متباعدةً حول المنهج واللغة والقصد والمصدر والسلطة. وتقوم على التعددية على مستوى النظر وعلى وحدة برنامج العمل الوطني بمنطق يقوم على التنوع والوحدة، الاختلاف والاتفاق، يُبقي على شرعية الاختلاف النظري، ويهدف إلى تحقيق وحدة العمل الوطني.

وهو درس من أصول الفقه القديم عندما تساءل الفقهاء بعد محاولتهم وضع منهج موحد للاستدلال وطرق الاجتهاد: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: إن الحق

^٧ البيان ٢٤/٦/١٩٩٦م.

النظري متعدد، والحق العملي واحد. يستطيع الفقيه أن يستدل على شيء أو أن يستنبط حكمًا بالمنهج الذي يريد، معتمدًا على النص أو على المصلحة، على الأثر أو على الرأي؛ لذلك انقسم الفقهاء إلى عدة مدارس: مدرسة الحجاز ومدرسة العراق، فقهاء الكوفة وفقهاء البصرة أو بغداد، فقهاء مصر وفقهاء العراق، فقهاء الأمصار وفقهاء المغرب، أهل الحديث وأهل الرأي. كما اختلف النحاة بين الكوفيين والبصريين، واختلف المفسرون بين التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول، ومع ذلك يحقق الجميع المصالح العامة الممتثلة في مقاصد الشريعة.

وهو درس أيضاً من تجارب التحرر الوطني في العالم الثالث في الخمسينيات والستينيات، درس الجبهة الوطنية المتحدة أو جبهة الخلاص الوطني أو جبهة الإنقاذ التي يتم فيها ائتلاف كل القوى السياسية الوطنية من أجل تحرير الوطن. تلك كانت تجربة فيتنام وكوبا والجزائر ويوغوسلافيا سابقاً والمغرب العربي. تقوم على منطق التجميع لا التفريق، والوحدة لا الاختلاف، والحوار لا الاستبعاد والإقصاء، منطق العروة الوثقى وليس منطق الفرقة الناجية في مقابل الفرق الهالكة، منطق الحوار الوطني وليس منطق التكفير والتخوين، والحوار الوطني مع الداخل قبل الحوار مع الخارج، حوار العرب مع العرب قبل حوارهم مع إسرائيل؛ فالكل رادٌّ، والكل مردود عليه، ولا يمتلك أحد الحقيقة المطلقة.

والسلفية والعلمانية مرجعيتان نظريتان في الثقافة العربية عبر التاريخ في الماضي والحاضر. وإذا كانت السلفية متعددة الجوانب والاتجاهات كما هو واضح في الحركات الإسلامية المعاصرة بين يمين ووسط ويسار فإن العلمانية أيضاً متعددة التيارات، قومية وليبرالية وماركسية. وهذه هي القوى السياسية الأربع الحاضرة في الشارع العربي: الإسلامية، والقومية، والليبرالية، والماركسية والتي تحاول أن تتحاور فيما بينها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧م مروراً بمعاهدة الصلح مع إسرائيل في ١٩٧٨م وحتى التحول شبه الكامل عن الثوابت في الثقافة والسياسات العربية: مناهضة الاستعمار والصهيونية، وتحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستقلة، والحفاظ على الهوية، وتحالف قوى الشعب العامل وكما جسّدتها الناصرية في الستينيات.

وقد ظهر مفكرون عرب على التخوم بين هذه التيارات، يجمعون بين تيارين أو أكثر ممّا يسمح بالحوار الوطني والتقارب السياسي. ظهر مفكرون إسلاميون قوميون مثل خلف محمد خلف الله ومحمد عمارة، وإسلاميون ليبراليون مثل طه حسين والعقاد وخالد محمد خالد، وإسلاميون ماركسيون مثل عبد الرحمن الشرقاوي وخالد محيي الدين

وعادل حسين وطارق البشري، كما ظهر قوميون ليبراليون خاصةً في الخليج مثل أحمد الربيعي ومحمد جابر الأنصاري، وقوميون ماركسيون مثل أنور عبد الملك، وظهر ليبراليون ماركسيون يدعون إلى الماركسية الليبرالية، الماركسية كغاية والليبرالية كوسيلة، مثل عبد الله العروي بالمغرب؛ فالإسلام عنصر مشترك بين التيارات كلها ومكون رئيسي فيها ممّا يُسهّل الحوار ويساعد على توحيد الجهود. وتجاربنا في الحوار في الماضي القريب وفي سلسلة الحوارات في ملتقى الفكر والحوار وفي المؤتمرات الشعبية العربية بين القوميين والإسلاميين أو القوميين والماركسيين ما زالت مستمرة.

الجبهة الوطنية المتحدة مجرد أداة أو وسيلة أو إجراء من أجل تحقيق الأهداف العربية المشتركة التي تكوّن وحدة الغاية والمصير بلغة الستينيات، وهي سبعة: تحرير الأراضي العربية المحتلة في فلسطين ولبنان وسوريا وما طواه التاريخ قبل النهضة العربية منذ مطلع هذا القرن، تحقيق حرية المواطن العربي ضد القهر والتسلط والتعذيب في السجون والاعتقال السياسي والاستبعاد والطرده خارج الأوطان، تحقيق العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات أو تقريبها بدلاً من هذا التفاوت الهائل في الدخل والثروات بين الأغنياء والفقراء، تحقيق الوحدة العربية على مستوى الشعوب والأوطان والثقافات أولاً قبل توحيد النظم السياسية ضد التشرذم والطائفية والقطرية والحروب الأهلية وغلق الحدود وحرب الإذاعات والتحالف مع الأجنبي ضد العربي، تحقيق التنمية المستقلة المستديمة اعتماداً على الذات؛ فما زال ٧٠٪ من الغذاء في الوطن العربي يأتي من الخارج، وما زالت تجارة العرب مع الخارج تفوق عشرات المرات تجارة العرب مع العرب، إثبات الهوية عبر التاريخ ضد التميّع والتبعية والتغريب والتقليد، وأخيراً حشد الناس وتجنيد الجماهير بدلاً من الهجرة إلى الخارج بحثاً عن الحرية والخبز أو الهجرة إلى الداخل في الحركات السرية وجماعات العنف أو المخدرات. تلك هي الأهداف القومية والثوابت التاريخية التي لا يختلف عليها أحد، فهل تستطيع الأطر النظرية المتعددة في الوطن العربي وفي الثقافة السياسية العربية تحقيقها؟

إن تحرير الأرض من الغزو الاستعماري والاحتلال الصهيوني وضرورة تحريرها من العدو الغاصب واجب ديني عند الإسلاميين، يفرضه الجهاد ضد الإكراه والإخراج من الديار والظلم والعدوان، وهو واجب قومي قامت به الحركة القومية العربية منذ مطلع هذا القرن وما زالت مستمرة في المقاومة بالرغم من المهانة للاستعمار والاعتراف بالصهيونية، وقد جسّدت الناصرية ذلك في الستينيات. وهو نضال ليبرالي كما حدث

في مصر؛ فقد كانت الليبرالية وراء ثورة ١٩١٩م. فالحرية في الداخل شرط الحرية في الخارج، وهو شعار ماركسي في تحرير الأوطان، فالاستعمار أعلى مرحلة للرأسمالية، وليس هناك ما هو أعز على الشعوب من التحرر الوطني.

وتحرير المواطن واجب ديني؛ فلا إكراه في الدين، والساكت عن الحق شيطان أخرس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إعلان لحرية الفكر، وأعظم شهادة قول حق في مواجهة سلطان جائز. ولماذا يُستعبد الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟ وإن شعار «لا إله إلا الله» يبدأ بالرفض والنفي والاحتجاج والاعتراض والتمرد ضد آلهة العصر: السلطة والمال والجاه والشهرة والجنس. والقومي شعاره الحرية في شعاره المثلث: الحرية والاشتراكية والوحدة. والحركة القومية بالرغم من تقييد حريات المواطنين في بعض الأوطان في الممارسة الفعلية للقومية هي التي قادت حركة التحرر الوطني ضد الاستعمار والصهيونية في الخارج على حساب تحقيق الحرية للمواطنين في الداخل، مما يفسر أحياناً انحسار الفكر القومي، وأن تحرير المواطن من الفقر والإقطاع كان مدخلاً اقتصادياً لم يتبعه التحرر الثقافي والفكري، وذلك أحد مواطن مراجعات الفكر القومي لنفسه. والليبرالي قضيته الحرية، ومنها اشتق اسمه. ولا يوجد عصر ازدهرت فيه الحريات الفكرية العامة كما ازدهرت في مصر الليبرالية قبل ١٩٥٢م بالرغم من وجود الإقطاع والاستعمار والقصر. والماركسي يريد تحرير العالم كله وليس المواطن وحده بالرغم من تقييد الحريات في النظم الشمولية في الممارسة.

وفي العدالة الاجتماعية تبرز الاشتراكية الإسلامية كأحد الحلول لتذويب الفوارق بين الطبقات؛ فهناك حق للفقراء في أموال الأغنياء غير الزكاة، والمجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه، وليس من المسلمين من بات جوعان وجاره طاي، والناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار، وهما الزراعة والصناعة أساس القطاع العام. والعمل وحده مصدر القيمة ضد الربا والاستغلال وتوليد المال للمال. والملكية استخلاف، للإنسان حق الانتفاع والاستثمار والتصرف، وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاحتناز. والقومي هو الذي وضع أسس الاشتراكية العربية وسياسات التأمين، وتدعيم الدولة للمواد الغذائية الأولية، وإسكان الفقراء، ومجانية التعليم، وحقوق العمال، والإصلاح الزراعي. والليبرالي يضع قوانين لحماية المنافسة الحرة، ويفرض الضرائب التصاعدية، ويسن قوانين التكافل الاجتماعي. أما الماركسي فإن الملكية العامة لوسائل الإنتاج ورفض فائض القيمة تجعل الماركسية مساويةً للاشتراكية.

وفي الوحدة العربية، يعتبرها الإسلاميون خطوةً في سبيل الوحدة الإسلامية؛ فالعرب قلب المسلمين، وكان توحيد شبه الجزيرة العربية مقدمةً لتوحيد آسيا وأفريقيا، والقومي رسالته الوحدة؛ أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، وأول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث بين مصر وسوريا قام بها القوميون، والليبرالي يراها توسيعًا للسوق، وقد ناضل الحكم الليبرالي في مصر ضد الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا والمغرب العربي وضد الصهيونية في فلسطين. أما الماركسي فيعتبرها خطوةً من أجل توحيد الطبقات الكادحة وتحقيق وحدة النضال العالمي: «يا عمال العالم اتحدوا».

وفي التنمية المستقلة يحاول الإسلاميون الاعتماد على الذات في اقتصاد مستقل في إطار من سوق إسلامية مشتركة بالرغم من سيطرة الاقتصاد الليبرالي عليهم وروح التجارة والربح والاستثمار في الغرب، والقوميون هم الذين وضعوا التخطيط الاقتصادي العربي الحديث من أجل تنمية مستقلة مستديمة، والليبراليون يقومون بتنمية الخدمات الضرورية للاستثمار وتشجيع رأس المال الوطني والأجنبي. وقد قامت الخطوات التنموية الأولى في التصنيع في ظل الليبرالية المصرية قبل ١٩٥٢م. والماركسيون يركّزون على التصنيع وزيادة الدخل القومي والإنتاج والصناعات الثقيلة وتنمية الموارد ربما على حساب الاستهلاك والصناعات الصغيرة.

وفي إثبات الهوية يعتز الإسلاميون بالهوية الإسلامية لدرجة المفاصلة، ونقد الآخر، والوقوف أمام موجات التغريب وتحريم موالاة الأجنبي. والقومي يدافع عن الهوية القومية ضد التبعية والتفكك والتشردم للأوطان. والليبرالي يرى أن هويته في الحرية، والحرية بطبيعتها تعبير عن الأنا وليس الضياع في الآخر، والماركسي يرى هويته في تقدميته ونضاله وأمميته حتى برزت تيارات ماركسية لا تُضحي بالقومية لصالح الأممية.

وأخيرًا في حشد الناس، نجح الإسلاميون إلى حد كبير في تجنيد الجماهير وقيام حركات إسلامية شعبية ومعارضة فعالة، كما استطاع القوميون الصمود في مواجهة التفكك والخصخصة والأحلاف مع أعداء الأُمس القريب، والليبراليون أيضًا استطاعوا تحريك النقابات والجماهير دفاعًا عن الحريات العامة، أما الماركسيون فهم قادرون على النشاط من خلال فعاليات الأحزاب الشيوعية والخلايا التنظيمية للإسلاميين الآن.

إنما شرط الجبهة الوطنية المتحدة الحرية للجميع، والاحتكام إلى الشعب في انتخابات حرة عامة ونزيهة، ونبذ العنف والانخراط في الحركات السرية؛ فالعمل من أجل تحقيق الأهداف الوطنية حتى لو تعددت الوسائل ليس جريمة يعاقب عليها القانون.

إن بداية التجربة هي الطريق إلى الانصهار وبرزو الروح العربي من جديد محرّكًا للتاريخ ابتداءً من حركة الوطن في الداخل، وإنه أبقى للحكام وللشعوب العمل نحو مصير مشترك وهو البقاء في التاريخ، وهذا هو الدرس المستفاد من مؤتمر القمة العربي الثاني والعشرين بالقاهرة: الحرص على الأهداف المشتركة حتى لو تعدّدت الأطر النظرية والمرجعيات.

الفصل الثامن

ما بعد الأصولية

(١) ما بعد الأصولية^١

جرت العادة في تاريخ الفكر تحقيب مرحلتين متتاليتين بنفس المصطلح ثم إضافة «ما بعد» للمرحلة الثانية. كانت هناك البنيوية ثم ما بعد البنيوية، والحدائثة ثم ما بعد الحدائثة، والآن ما زال الغرب خاصةً يتحدث عن الأصولية في حين أن هناك مرحلة تالية لها قد بدأت هي مرحلة ما بعد الأصولية، لا يهتم بها أحد نظرًا لرغبة الغرب في خلق عدو جديد له بديلًا عن الاتحاد السوفيتي والشيوعية والستار الحديدي والنظم الشمولية، وهو ما يجده في الأصولية. أما «ما بعد الأصولية» أو ما يسمى بالإسلام المستنير أو الإسلام التقدمي أو اليسار الإسلامي فإنها توصف بأنها حركة أقلية، مجموعة من الأقلام لم تُكوّن تيارًا شعبيًا بعد.

وبالرغم من أن لفظ «الأصولية» الذي اشتقه الغربيون قياسًا على الأصولية المسيحية التي تود العودة إلى الأصول، إلا أن اللفظ الأصيل عندنا هو الحركة الإسلامية أو الجماعة الإسلامية أو الاتجاه الإسلامي أو الإسلام السياسي. ومع ذلك، نظرًا لأن لفظ «أصول» لفظ إسلامي فهناك علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم الأصول في مقابل علم الفروع.

والأصولية ليست مجرد ظاهرة وقتية هامشية يمكن القضاء عليها بأجهزة الأمن والشرطة بل والجيش أحيانًا، بل هي ظاهرة تاريخية من منظور أعم؛ فالظواهر الاجتماعية هي في أحد جوانبها ظواهر تاريخية، تراكم تاريخي عبر العصور من خلال

^١ البيان ١٨/١١/١٩٩٦م.

الوعي التاريخي، رصيد الوعي الاجتماعي؛ فقد نشأ الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، وأقام حضارته في عصرها الذهبي في القرون السبعة الأولى التي بلغت الذروة في القرن الرابع؛ عصر البيروني والمتنبي وابن سينا ومسكويه. وجاء الغزالي في القرن الخامس تدعيماً للدولة ودفاعاً عن نظام الملك في بغداد، ففضى على العلوم العقلية، وهاجم كل خصوم الدولة: الفلاسفة والمتكلمين والباطنية، وأنهى التعددية الفكرية، وانتصر للأشعرية في العقيدة، وللشافعية في الفقه، وكتب «الاقتصاد» ليؤسس أيديولوجية السلطة للحاكم. وكتب «إحياء علوم الدين» ليربّي الناس على الطاعة والولاء والخشية والخوف والرضا والقناعة والتوكل. ولم تنجح محاولة ابن رشد في الأندلس في رد الاعتبار إلى العقلانية من جديد؛ فقد كان الأندلس بعيداً عن قلب المشرق، وتم حصاره من الفقهاء والقضاء عليه، وبالتالي انتهت هذه الفترة الأولى بآبن خلدون يؤرخ لها، ويبين أسباب قيامها وانهارها، ووضع تصوّره في الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة، والتصور الدائري للتاريخ واضحاً النهاية للقرون السبعة الأولى.

ثم جاءت الفترة الثانية من القرن الثامن الهجري حتى القرن الرابع عشر، عصر الشروح والملخصات إبّان العصر المملوكي العثماني؛ توقّف العقل عن الإبداع، وبدأت الذاكرة في الحفظ، واجترار الماضي بالشروح والتلخيصات مثل جمل الصحراء، وتم ذلك في مصر وتركيا خاصة، في دولة الخلافة وفي الخلافة البديلة، واستمرّ الإبداع في الرياضيات خاصة في أواسط آسيا فهي منطقة الأمان الجغرافي والفكري.

فنحن الآن على أعتاب فترة ثالثة، السباعية الثالثة، من القرن الخامس عشر الذي بدأ منذ عقد ونصف من الزمان حتى القرن الواحد والعشرين الهجري، تلحق بالفترة الأولى، بالعصر الذهبي الأول الذي انقضى في عصر ذهبي ثانٍ قادم؛ فالإسلام قادم وليس زاهباً، آتٍ وليس مولياً. وهذا ما يُفسّر الثقة بالنفس عند الحركات الإسلامية الحالية، والنغمة العالية للتفاؤل التي تظهر في كتاباتهم. لم يعد الإسلام غريباً كما جاء أو غريباً كما عاد فطوبى للغرباء؛ بل أصبح الإسلام أليفاً كما كان، وأليفاً كما عاد، ومنتصراً كما سيكون وكما تُعبّر عن ذلك مقدمة «الفريضة الغائبة».

وفي نهاية هذه الفترة؛ أي منذ ما يقرب من قرن ونصف أو قرنين من الزمان، بدأت حركات الإصلاح الديني الحديث كي تنهي هذه الفترة الثانية، هذه السباعية الثانية بدايةً بمحمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية وبأحمد خان في الهند. كان الأفغاني أكبر ممثل لهذه الحركة؛ فقد اعتمد محمد بن عبد الوهاب على النصوص، واعتمد أحمد خان على بريطانيا، الأول على القديم والثاني على الجديد، وجاء الأفغاني فشق الطريق

بين الاثنين، وبالرغم من أنه أفغاني أو إيراني النشأة إلا أنه أصبح مؤسس المدرسة المصرية بتلاميذه المصريين.

صاغ الأفغاني الإسلام الحديث: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، وحاول إيقاظ المسلمين في مواجهة الأخطار، داعياً لوحدة الأمة ابتداءً من وحدة وادي النيل أو وحدة مصر والسودان، أو وحدة المغرب العربي أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية الجامعة، وفي كل هذه الدوائر مصر في المركز، ومن تعاليمه قامت الثورة العربية.

فلما فشلت وانتهت باحتلال مصر ارتدَّ محمد عبده تلميذه النجيب من الثورة إلى الإصلاح، ومن السياسة إلى التربية، ومن الانقلاب على السلطة إلى التغير الاجتماعي، فهبط الدافع الثوري من الأفغاني إلى محمد عبده إلى النصف، وتأسس الحزب الوطني «مصر للمصريين»، وأنجب الإصلاح هذه المرة ثورة ١٩١٩م بقيادة سعد زغلول تلميذ محمد عبده. وعندما استولى كمال أتاتورك على السلطة في تركيا وقضى على الخلافة في ١٩٢٣م خشي رشيد رضا تلميذ محمد عبده أن يتكرَّر النموذج في مصر، وأن تنتصر العلمانية وتقليد الغرب والقوميات في العالم الإسلامي فارتدَّ سلفياً، من الإصلاح إلى السلف، ومن التجديد إلى الأصولية، فعاد إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن تيمية الذي أعاده إلى أحمد بن حنبل، وأصبح رشيد رضا هو مؤسس الحركة السلفية المعاصرة وريثة الإصلاح الديني.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في منتصف الثلاثينيات فتشبع من سلفيته، وأراد تحقيق حلم الأفغاني: إنشاء حزب ثوري إسلامي قادر على النضال، ويكون الوجه الثوري الآخر للأيديولوجية الثورية الإسلامية؛ فأسس جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة وفي مواجهة الاستعمار والقصر. وفي أقل من عقدين من الزمان أصبحت أكبر حركة إسلامية معاصرة لها امتداداتها في المغرب العربي واليمن وسوريا والأردن وفلسطين، وكانت أحد روافد الضباط الأحرار بعد أن التقى الاثنين على ربوع فلسطين في ١٩٤٨م.

ولما اندلعت الثورة المصرية في ١٩٥٢م وانتهى الوفاق بين الإخوان والثورة، صراعاً على السلطة، انتهى الإخوان إلى السجون. وفي إطار التعذيب والاعتقال نشأ فكر إخواني جديد، يكفر المجتمع، ويرغب في الانتقام من الناصرية وكل الأيديولوجيات العلمانية، وظهرت هذه الردة خاصة في سيد قطب، فبعد أن كان بؤرة تلاقٍ بين القديم والجديد،

بين طه حسين والعقاد، بين الاشتراكيين والقوميين والليبراليين، وبعد شعره الوطني في دواوينه الأولى وقصصه للأطفال، وبعد محاولاته النقدية في الأربعينيات في «النقد الأدبي، أصوله ومناهجه» و«التصوير الفني في القرآن الكريم» و«مشاهد القيامة في القرآن» بدأ اكتشاف الجانب الاجتماعي السياسي في الإسلام في «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلام»، ثم كتب في السجن «معالم في الطريق» الذي يكفر فيه المجتمع ويقسمه إلى إسلام وجاهلية، حاكمية وطاغوت، إيمان وكفر، وهو ما زال حتى الآن الرصيد الفكري الأول للأصولية الإسلامية لأنه ما زال يُعبر عن نفسية السجين والإسلام المضطهد المعزول.

أصبحت الأصولية الإسلامية تمثل أكبر رد فعل على الأيديولوجيات العلمانية للتحديث: الماركسية بما في ذلك الناصرية، والقومية، والليبرالية في مقابل الإسلام، خصام إلى الأبد، لا بقاء لأحدهما إلا بفناء الآخر؛ فقد هُشمت الحركة الإسلامية وعُذبت أثناء الليبرالية في مصر قبل ١٩٥٢م وأثناء المد القومي الاشتراكي في كل أرجاء الوطن العربي بعد ١٩٥٢م.

وفي نفس الوقت ما زال الغرب يتخذ من الإسلام عدوًا منذ الاستشراق التقليدي القديم الذي يكشف عن التحيز والعدوانية ضد الإسلام والعنصرية والمركزية الأوربية في الغرب حتى علوم الأنثروبولوجيا الحديثة والاستشراق الجديد؛ فالإسلام أصبح مرادفًا للتخلف والإرهاب والعنف والعدوانية واللاعقلانية والدكتاتورية، وكل ما يوصف به العالم الإسلامي جعل الإسلام عنه مسئولًا. ولم يقتصر الأمر على المؤلفات التاريخية والعلمية بل امتدَّ إلى أجهزة الإعلام المؤثرة في ثقافات الناس وسلوكهم اليومي. أصبح الإسلامي هو المسئول عن «العربي القبيح» في لندن، عصر الحريم والحجاب والنيل من حقوق المرأة والأقليات.

وفي نفس الوقت ومنذ الثورة الإسلامية في إيران يمثل الإسلام نجاحًا على ساحة الواقع في الحرب الأفغانية وفي الفلبين. وتستمر الصحوة في أواسط آسيا محافظةً على الثقافات الإسلامية الشعبية في الجمهوريات الإسلامية. ويصحو الإسلام في شرق أوروبا ممًا يفسر العدوان الصربي على شعب البوسنة والهرسك. وقد شارك الإسلام في كل حركات التحرر الوطني في المغرب العربي وفي مصر وفي اليمن وفي جنوب أفريقيا. وتستمر المقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وفي فلسطين، وإذا كان الإسلام قد نجح في الماضي البعيد في توحيد الأمة واستقلالها ونهضتها، ونجح في الماضي القريب في مقاومتها

للاستعمار ونضالها الوطني فلماذا لا ينجح في المستقبل في إقالة الإصلاح من كبوته، واستئناف حركات التحرر الوطني بعد أن امتدّت في الخمسينيات والستينيات، وتعثّرت في السبعينيات والثمانينيات، والآفاق ما زالت مفتوحة في التسعينيات وعلى مشارف القرن القادم؟

إن تحليل أهم شعارات ثلاثة للحركة الإسلامية «الحاكمية لله»، «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل» و«تطبيق الشريعة الإسلامية» يبيّن أن الناس تهرب إلى الإسلام ولا تختاره، تفرّ إليه وقد لا تعقله. تعني «الحاكمية لله» رفض حاكمية البشر التي تسلّطت على رقاب الناس، قمعت الحريات، وتسلّط الحكام، وبعدت المسافة بين الأغنياء والفقراء، وتجزّأت الأمة الواحدة، وازدادت تبعيتها للأجنبي، وتميّعت هُويتها واغتربت في الآخر، واستكانت الناس حتى لو دخل اليهود المسجد الأقصى. الحاكمية لله إذن أفضل من حاكمية البشر، حاكمية الله حيث الحرية والعدل، أملًا وتمنيًا؛ فالشعار له جانب سلبي قوي وإن كان جانبه الإيجابي ما زال غامضًا ومتشابهًا، هل حاكمية الله هي الديمقراطية وحكم رجال الدين أم إنها حكم شوري؛ فالأمانة عقد وبيعة واختيار؟ وشعار «الإسلام هو الحل» يعني أن كل الحلول التي تمّت ممارستها في حياة العرب المعاصرة لم تؤدّ إلى حل المشكلات التي يعانون منها؛ فباسم الليبرالية تم اضطهاد الحريات وفتح السجون والمعتقلات وخرق حقوق الإنسان، وباسم الاشتراكية ازدادت الفوارق بين الطبقات، وباسم القومية قامت الحروب الأهلية في لبنان، واعتدى العراق على الكويت، ونشأت الحرب بين إيران والعراق؛ وباسم الماركسية كادت الوحدة اليمنية أن تنفك عراها، وباسم الكل احتلّ مزيد من الأراضي العربية في فلسطين ولبنان وسوريا. «الإسلام هو الحل» إذن قارب النجاة، البحث عن حل سحري لمآسي العرب سلبيًا إن لم يكن إيجابيًا.

وشعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» هو أيضًا هروب من القوانين السائدة التي تتغيّر كل يوم طبقًا لجماعات المصالح ونُظم الحكم وصعود الطبقات الجديدة. أصبح المواطن في عذاب في حياته اليومية إذا ما تعامل مع مجموعة القوانين السائدة في المصالح وفي المحاكم حتى عمّت الرشوة لقضاء المصالح، وتم التحايل على القانون من أجل تحقيق مصالح الناس؛ في الإسكان والتعليم والصحة والخدمات العامة؛ فالشريعة الإسلامية على الأقل لا تظلم الناس شيئًا.

ونظرًا للفرغ السياسي على مستوى الشارع السياسي، وضعف أحزاب المعارضة الرسمية نشطت الحركة الإسلامية في الشارع، وقامت بتوفير الخدمات العامة في العيادات

ودور المناسبات الملحقة بالمساجد. واستطاعت أن تستحوذ على ثقة النقابات المهنية والاتحادات والروابط، فبدأت في السيطرة على مظاهر الحياة العامة. أجهزة الحكم تسيطر على الدولة من أعلى، والحركة الإسلامية تسيطر عليها من أسفل، وكلاهما ينتظر ويصارع لمن تكون الغلبة، ولن يكون الحكم في المستقبل. إن الحركة الإسلامية بوضعها الفكري الراهن، وهو ما يسمى بالأصولية، تراث ألف عام من المحافظة الدينية وأحادية النظرة والتصور الأخلاقي للحقيقة الذي يرفض التعددية والحوار والنسبية تحت تأثير حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم.

إن «ما بعد الأصولية» تعني الدخول في تحدٍّ فكري للظواهر الفكرية المكوّنة للأصولية، فما زالت الأصولية تياراً فكرياً يتسم بإعطاء الأولوية المطلقة لله على الإنسان مع أن الإنسان خليفة الله في الأرض الذي كرّمه الله في البر والبحر، ولحاكمية الله على حاكمة البشر مع أن حاكمة الله لا تتحقق إلا من خلال حاكمة البشر؛ فالحاكم ممثل للناس ويقضي مصالحهم العامة وليس ممثلاً لله، وما زال النص هو المصدر الأول للمعرفة مع أن النص نفسه قائم على أسباب النزول؛ أي أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب، وعلى الناسخ والمنسوخ؛ أي أخذ الزمان والتطور في الاعتبار. وما زال الدين غاية في ذاته، والعقيدة غاية في ذاتها، والإيمان مقصود لذاته، مع أن الدين والعقائد والإيمان كل ذلك وسائل لإسعاد البشر وتحقيق المصالح العامة، وما زالت الأصولية ترى أن الماضي أفضل من الحاضر، وأن العصر الذهبي ولى وانقضى، وأنه لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها، وأن السلف خير من الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وأن القديم أفضل من الجديد. والعصر في حاجة إلى نظرة مستقبلية وتخطيط مستقبلي، وإلا فما معنى الاجتهاد، وحديث المجتدين الذي ينص على ظهور على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة دينها؟

أما على مستوى الممارسة فما زالت الأصولية تفعل بمنطق الكل أو لا شيء، هدم كل شيء قبل بنائه من جديد، القضاء على جاهلية القرن العشرين قبل أن يحقق الإسلام جيل قرآني فريد تحت شعار «لا إله إلا الله». وترفض التدرج والبناء المرحلي، وإكمال ما هو موجود كما فعل الإسلام أول مرة، مبقياً على اليهودية والمسيحية ودين إبراهيم، ومطهراً إياها من بقايا الوثنية والتحريف والتسلط، وما زالت متعصبة حانقة متشنجة، ترفض الحوار وتكفر المخالفين في الرأي فيخونها الناس، مع أن الإسلام دين حوار، حاور المخالفين والمشركين والكفار والمنافقين، والحضارة الإسلامية حضارة حوار، مذاهب فقهية، ومدارس كلامية، وفرق صوفية؛ فالكل راد والكل مردود عليه، واختلاف

الأئمة رحمة بينهم. وما زالت تمارس العنف، وتلجأ إلى القوة ما دامت مهمشة لا شرعية غير معترف بها، ترد على القوة بالقوة، وتواجه العنف بالعنف مع أنه لا إكراه في الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وكل نفس بما كسبت رهينة، ولا يضر الإنسان من ضل إذا اهتدى. فإذا ما عزت القوة تلجأ الحركة الإسلامية إلى العمل السري، وتصطدم بأجهزة الأمن وعيون الدولة فتتهدم بتدبير الانقلابات، ويكون مصيرها السجون في مسلسل لا ينتهي من التشريد والتعذيب، مع أن الدعوة إلى الإسلام ليست جريمة، والعمل العلني متاح للجميع، الرأي بالرأي، والبرهان بالبرهان.

إن أهم تيار في مرحلة ما بعد الأصولية هو الإسلام المستنير الذي يقبل التعددية وشرعية الخلاف في الرأي، ويقبل أساليب العمل الديمقراطية، ويحتكم إلى الرأي العام وصناديق الاقتراع. فمن الأفضل أن يأتي الإسلام محمولاً على الأعناق من أن يأتي من غياهب السجن والحركات السرية، محمولاً على البنادق أو المشانق.

يرتبط بالقديم، وتتأصل جذوره فيه عند الفلاسفة خاصة عقلانية ابن رشد، وعند المتكلمين خاصة المعتزلة، وفي مدارس الفقه التي تقوم على المصالح العامة، فالمصلحة أساس التشريع كما هو الحال في المالكية وعند الطوفي، وفي الطرق الصوفية المجاهدة للاستعمار والطغيان. وهو سليل الحركة الإصلاحية، منذ الأفغاني حتى سيد قطب الأول قبل أن يتحول إلى سجين «معالم في الطريق»، ويقلبها من كبوتها، ويرد إليها عنقوانها الإصلاحية الثوري الأول، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل.

ويؤمن بالتعددية السياسية وبتعدد الأطر النظرية، ويُقر بأنه ليس وحده في الشارع السياسي؛ فهو مع القوميين والليبراليين والماركسيين، وبالرغم من التعددية في النظر إلا أن هناك إمكانيةً لوضع برنامج موحد للعمل الوطني يقوم على القضايا الرئيسية للعصر: تحرير الأرض من بقايا الاستعمار القديم والاستعمار الاستيطاني في فلسطين، وتحرير المواطن من القهر والتسلط، وتحقيق العدالة الاجتماعية ضد التفاوت الطبقي، والعمل على وحدة الأمة ضد التجزئة والطائفية والقُطرية والنزعات العرقية، وتحقيق أكبر قدر ممكن من معدلات التنمية المادية والبشرية ضد التخلف والديون الخارجية والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التميُّع والتغريب والتقليد، وتجنيب الجماهير ضد اللامبالاة والفتور.

ويقوم بتحقيق ذلك الجبهة الوطنية المتحدة أو الائتلاف الوطني بعد انتخابات حرة لكل القوى السياسية والفكرية، ومن خلال التجربة الديمقراطية ينصهر الجميع، وينتهي القتال بين الإخوة الأعداء.

(٢) السؤال والجواب^٢

إن الحياة حوار، وعلاقة الإنسان مع الطبيعة ومع الآخرين ومع الله أيضًا علاقة حوار، والحوار أساسًا هو فن السؤال والجواب.

وقد أصبح السؤال أحد تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة فيما يسمّى بالفلسفة التساؤلية التي تهتم بوضع السؤال دون الجواب؛ فالسؤال الصحيح يتضمن نصف الإجابة كما يُروى عن عمر بن الخطاب. السؤال تعبير عن الدهشة وحب المعرفة بصرف النظر عن الجواب الذي قد يخطئ وقد يصيب، السؤال واحد وقد تتعدد الإجابات. السؤال أبدي والإجابات وقتية. وهذا هو الفرق بين السؤال والتساؤل: السؤال له إجابة محددة كما هو الحال في العلوم الرياضية والطبيعية، أما التساؤل فلا جواب له لأنه متعلق بمصير الإنسان، من أين أتى، وإلى أين انتهى؟

لذلك ارتبطت الفلسفة الوجودية بالتساؤل؛ فالتساؤل عند ياسبرز مع الدهشة أصل الفلسفة، والسؤال عند هيدجر عود إلى الطبيعة وإلى الأصل بعيدًا عن الإجابات الجاهزة والمذاهب المغلقة. السؤال يبعث على التفكير والجواب ينهيه. بالسؤال يتقدّم العلم، وبالإجابة يتوقف العلم.

وفي ثقافتنا العربية المعاصرة، وهي الامتداد الطبيعي للموروث الثقافي القديم، تسود الإجابات الجاهزة القطعية دون إلقاء السؤال؛ فكثرت الإجابات، وتعدّدت المذاهب، واختلفت الفرق، كل فرقة تكفر الأخرى أو تخونّها دون معرفة السؤال، كل فرقة تجيب بأنها الفرقة الناجية والفرق الأخرى ضالة هالكة دون معرفة ناجية في ماذا والأخرى هالكة لماذا؛ أي السؤال. فاتسم الفكر العربي المعاصر بمجموعة من الإجابات الجاهزة: الليبرالية، والقومية، والماركسية، والإسلامية، معطيات جاهزة دون معرفة هذه الإجابات عن أي سؤال. أصبحت الإجابة نوعًا من إثبات الوجود ضد القهر الداخلي والخارجي، نوعًا من المعارضة المذهبية والعقائدية. فتحوّل الصراع الفعلي إلى صراع وهمي، والصراع على الأرض إلى صراع في الذهن؛ فالحليف والعدو في عالم الأذهان وليس في عالم الأعيان كما يقول الفلاسفة؛ لذلك اتسم جيلنا بالقطعية والدجماطيقية والتحزب والتكفير والتخوين والاستبعاد والإقصاء والإزاحة وأحادية الطرف والخصام ورفض الحوار والاقترال بين

^٢ البيان ٢٩/٧/١٩٩٦م.

الإخوة الأعداء، والتراشق بالإجابات دون معرفة السؤال، والتقاذف بالثمار دون معرفة جذور الأشجار.

وفي مصدر الثقافة العربية الأولى، وهو القرآن الكريم، يتم التنبيه على السؤال والفكر التساؤلي والبداية بالسؤال؛ فقد ورد اللفظ ومشتقاته (حوالي ١٢٩ مرة) معظمها في صيغ فعلية للدلالة على أهمية فعل التساؤل، وأقلها (١٩ مرة) في صيغ اسمية: سؤال، وسؤال، وسائل، ومسئول. فالسؤال دعوة إلى التفكير دون إعطاء إجابة مسبقة، سابقة التجهيز، منهج لا موضوع، مقدمة لا نتيجة، طريقة لا حقيقة. الواقع يسبق الفكر، والواقع نفسه مجموعة من التساؤلات، والوحي مجموعة من الإجابات عليها على مدى ثلاثة وعشرين عاماً؛ لذلك كثرت صيغة ﴿وَيَسْأَلُونَكَ ... قُلْ﴾ أي السؤال والجواب. أما مناهج التلقين في نظمنا التعليمية فإنها تقوم على تحفيظ الأجوبة دون الأسئلة، ولا تسمح للطلاب بالسؤال؛ فالسؤال كفر في الدين، وخروج على النظام في السياسة.

ويكون السؤال في الدنيا وليس في الآخرة حتى يمكن الانتفاع به وبالاجتهادات فيه؛ فالسؤال في الآخرة بعد أن ينتهي الزمان لا نفع فيه إلا الندم على ما فات. السؤال من أجل التدبر في الدنيا والاسترشاد والتوجه والفعل، والزمان موجود، وفي العمر بقية ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (٢٣: ١٠١). السؤال قبل الهزائم لمنعها وليس بعد وقوعها للتعرف على أسبابها. السؤال إعداد للمستقبل حتى لا يؤخذ الإنسان على غرة، وتكون الأمة باستمرار على أهبة الاستعداد.

والجواب على السؤال الطبيعي بديهي لا يحتاج إلى جهد؛ فالواقع مرئي، والطبيعة مشاهدة، والحقائق ظاهرة للعيان؛ فالسؤال عن خلق السموات والأرض وعن إنزال المطر من السماء له إجابة معروفة. كلما كان السؤال عن واقع حسي كانت الإجابة بديهية، ومن ثم لا مكان للأسئلة النظرية الفقهية الخالصة عن موضوعات لا وجود لها في الحس مثل عالم الجن والملائكة، وأمور الغيب والمعاد التي ما زالت تسيطر على الفكر العربي المعاصر والتي يكثر التأليف والنشر فيها.

السؤال إذن له شروط: أن يتوجه نحو الواقع، وأن يتساءل حول الممكن، وأن يكون طلباً للعلم، وأن يكون في مقدور الإنسان؛ فالسؤال عن حب استطلاع خالص سؤال مجاني؛ فالمعرفة ليست للمعرفة بل للسلوك والعمل، وليست لاستطلاع بواطن الأمور كما فعل موسى مع الخضر عليه السلام. والسؤال في حدود الممكن والحاجة، وما تتم به المعرفة الإنسانية، فلا يكون عن طلب المستحيل وما لا يمكن الوصول إليه كما سألت

اليهود موسى رؤية الله جهرَةً أو سؤال أهل الكتاب أن يُنزل الله عليهم كتابًا من السماء. ولا يكون السؤال عن أفعال الله وحكمته؛ فالحكمة سؤال إنساني، وتدبر فردي، واجتهاد شخصي.

والسؤال لا يكون إلا عمّا ينفع ويُفيد؛ فالنظر للعمل، والماهية للوجود، مثل السؤال عن ماهية الروح ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (١٧: ٨٥) أو السؤال عن الساعة؛ فالإجابة عليها ليس بتحديد الوقت بل بالاستعداد لها في كل لحظة. والسؤال الضار يسبب الفرقة والإساءة للسائلين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ (١٠١: ٥). السؤال ليس تجريحًا أو إهانة، إحراجًا أو حصارًا، تضيقًا أو تعسفًا، السؤال للمعرفة وليس للتحذلق وادعاء العلم.

والسؤال عن البعيد تكون إجابته بالقرب ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (٢: ١٨٦). والسؤال المعرفي تكون إجابته عملية. الأهله مواقيت للناس وللحج ومعرفة السنين والحساب، وهو ما ساعد على نشأة علم الفلك فيما بعد. والسؤال العام عن الإنفاق الإجابة عنه بالتحديد، كل ما يزيد عن حاجة الإنسان وهو «العفو». والسؤال عن القتال في الشهر الحرام الإجابة عليه بالإيجاب؛ فالدفاع عن النفس ضد العدوان حفاظًا على الحياة صالح في كل وقت بعيدًا عن الشرائع والمواثيق والمعاهدات الدولية. والسؤال عن الخمر والميسر الإجابة عنه بالإثم الكبير وما يحققه من منفعة أو ضرر، والسؤال عن اليتامى الإجابة عنه بالإصلاح والخير، والسؤال عن المحيض الإجابة عنه عضوياً أنه أدنى ومن ثم اعتزال النساء، والسؤال عن الحلال الإجابة عنه بالطيبات دون تنطع أو تضيق للرحمة، السؤال إذن عن المنافع والمضار؛ فالمنفعة أساس التشريع، ودرء المفسدات مقدم على جلب المصالح، دون اعتبار لحاكم أو نظام سياسي أو حاسية فطرية.

والسؤال يكون لأهل الاختصاص والعلم القادرين على الإجابة المتخصصة العاملة بعد تحويل المبادئ العامة التي يرسبها الوحي إلى سلوك إنساني تفصيلي طبقاً للزمان والمكان ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦: ٤٣). وليس سؤال الجهال، عالم الدين الذي يفتي في السياسة والاقتصاد والفلك وعلم النفس والاجتماع والتاريخ والقانون بل وفي العلوم الطبيعية وفي أوقات الحرب وكيفية إدارة المعارك. وتشكو الحياة العربية المعاصرة من سيطرة العسكر ورجال الدين وكلاهما ليسا أهل اختصاص؛ لذلك تتواطأ السلطتان الدينية والسياسية في كل عصر، وهما أهل الثقة ضد أهل الاختصاص وهم أهل الخبرة.

وقد يكون السؤال للتاريخ للتعليم منه، سؤال المؤودة عن سبب قتلها نبذاً للعادة الاجتماعية، وهو نفس السؤال القائم الآن عن أسباب القتل للأبرياء في حوادث الطريق وفي الاقتتال بين الإخوة الأعداء كما هو الحال في الجزائر وقتل الرهبان والأطفال والنساء والشيوخ وعن أسرى الحرب المصريين في سيناء، ومثل السؤال عن ذي القرنين والقادة العظام لمعرفة أحوال الشعوب ونهضات الأمم، والسؤال عن الأمم السابقة: نوح وإبراهيم وعاد وثمود للتعليم من الخبرات السابقة، وبلورة الوعي التاريخي، والاستفادة من التراكم التاريخي، حينئذ يتحول التاريخ من مجرد فخر بالآباء والأجداد إلى بُعد سياسي في تحليل الحاضر الذي يصب الماضي فيه.

أما السؤال بمعنى التسول وسؤال الناس العطاء دون حياء، والاستدانة وطلب المعونة والتضحية باستغلال الإرادة وارتهان الوطن فهو ليس سؤالاً بل تسول تعافه النفس بالرغم من الحاجة. أما السؤال المشروع فهو حق الفقير في مال الغني ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (٥١: ١٩)، وحق السائلين مع ذوي القربى واليتامى والمساكين في بيت المال؛ لذلك لا يسأل الأنبياء الناس أجراً على التعليم والإرشاد ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ (١٠: ٧٢)، وقديماً رفض سقراط أن يأخذ أجراً على تعليمه الناس كما كان يفعل السوفسطائيون؛ لذلك كان أحكم البشر.

وهو نفس اللفظ الذي يعني المسألة والمسئولية، مساءلة المرسلين والأنبياء عن البلاغ، وسؤال البشر أجمعين عن أداء الأمانة، والسؤال عن الوفاء بالعهد ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (٣٥: ١٦) بشهادة السمع والبصر والفؤاد والجوارح على مسئولية الإنسان في الدنيا والآخرة.

تلك فلسفة السؤال كما يعرضها القرآن الكريم، فما هو السؤال الآن؟ وعن أي شيء تسأل الناس القادة والحكام قياساً على القرآن الكريم وفلسفته في السؤال؟

ويسألونك عن الاستعمار قل هو احتلال واغتصاب للأراضي ونهب للثروات وضياع للكرامة وارتهان للإرادة، وتبعية للأمة لا يجوز التحالف معه أو موالاته، بل تجب مقاومته والتحرر منه.

ويسألونك عن الصهيونية قل هي استعمار استيطاني وتوسع عدواني يقلع الشعوب من أراضيها بدعوى أرض الميعاد، والميثاق، والاختيار، والاصطفاء. وهي عنصرية جديدة تُنكر وجود الشعوب على منوال الفاشية والنازية، لا يجوز الصلح معها أو الاعتراف بها أو التعاون معها أو التطبيع سرّاً أو علناً، تدريجياً أو هرولةً إليها.

ويسألونك عن التجزئة والطائفية والقُطرية والعشائرية قل هي إنكار لوحدة الأمة التي تنصهر فيها الأقطار والطوائف والأقوام والعشائر والعائلات والقبائل كما فعلت أول مرة، وكما حاولت في تاريخها الحديث ثم تعثرت في آخر عقدين من الزمان. ويسألونك عن القهر والاستبداد قل هو إنكار لحرية الأفراد وحقوق الإنسان، وحق الإنسان الطبيعي في التفكير والتعبير والشهادة على عصره؛ فالساكت عن الحق شيطان أخرس، والدين النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل قادر، رجلاً أو امرأة.

ويسألونك عن الفقر والظلم الاجتماعي قل هو إنكار للمساواة الطبيعية بين البشر، وحق الفقراء في أموال الأغنياء، وأن ليس منا من بات شبعان وجاره طاو، وأن أي عرصة فيها إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه.

ويسألونك عن التخلف قل هو الاعتماد على الغير، وعجز عن استثمار الموارد الطبيعية والبشرية والسيطرة على قوانين الطبيعة وتخطيط البيئة، ونقص الخدمات العامة من تعليم وصحة ومواصلات وإسكان ومستوى منخفض لسوء الدخل وسوء توزيعه.

ويسألونك عن الهوية قل هي دفاع عن الذات ضد التقليد والتغريب والتميع وفقدان الشخصية القومية وذوابها في الآخر وموالة الآخر على حساب الذات، والتزلف للبعيد على حساب القريب.

ويسألونك عن حشد الناس وتجنيد الجماهير في أمة عربية قوامها مائتان وخمسون مليوناً، قل إن داء الأمة هو اللامبالاة والفتور كما بين الكواكبي في «أم القرى». ضعف إحساسها بالرسالة، وحملها للأمانة حتى انتصرت عليهم أمم أقل عدداً، واستولت أمة لا تتجاوز الخمسة ملايين على فلسطين في قلبها.

تلك أسئلة العصر لمن يُريد أن يسأل ولمن يُريد أن يُجيب، أم إن الأسئلة ما زالت عن الروح والساعة وعالم الجن والملائكة وعذاب القبر ومنكر ونكير وموضوعات الغيب والمعاد حتى سُلبت الأرض من تحت الأقدام، وتسربت المياه من بين الأصابع؟ هذا هو السؤال.

(٣) الدين والحياة

يظن الناس خطأً أن الدين مجرد عقائد للإيمان بها وكأن العقائد غاية في ذاتها وليست وسيلة لبناء الضمير الإنساني الذي هو ركيزة المجتمع ومحرك التاريخ. وما أكثر العقائد

في التاريخ وفي الأديان! إنما المحك هو معيار الصدق؛ فالإيمان بالعتقفة لفس مجرد قرار فردي بل هو برهان وتصدق وأثر في الحياة الفردية والاجتماعية. وما أكثر العقائد التي ألهمت السلاطين والملوك أو التي طالبت الناس بالخضوع والولاء لمن يقول مثل فرعون فقال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (٧٩: ٢٤)! العتقفة هي حقيقة تتكشف في القلب، وتتحوّل إلى فعل وممارسة، وتعبّر عن مستقبل أفضل للعالم. العتقفة طاقة وحركة، تصوّر ونظام، نظر وعمل، تُحاول الأيديولوجيات والمذاهب السياسية في المجتمعات الغربية أن تكون بديلاً عنها.^٢

كما يظن البعض خطأً أيضاً أن الدين هو مجرد شعائر أو طقوس تمارس فرداً أو جماعة، مجموعة من المظاهر الخارجية الأقرب إلى الاحتفالية وكما كان الحال في الديانات القديمة. وكلما زاد الانبهار بالطقوس عظم شأن الدين من حيث عظمة الكنائس، وكبر المعابد، وثناء المساجد، ولبس رجال الدين بما فيها من ألوان براقة وحلي مدلاة، ورموز حسية مثل إطلاق اللحى، ومسك المسبحة، ولبس الجلباب الأبيض، والتعطر بعطر مكة والمدينة والحجاز مما يباع في الأسواق، يضاف إلى ذلك البيارق والأعلام وإنارة المساجد والمآذن ومكبرات الصوت، وبالتالي تغليب الشكل على المضمون، والمظهر على المخبر، والخارج على الداخل. مع أن الإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل، وأن العمل هو العمل الصالح النافع للفرد والجماعة؛ لذلك جاء نداء القرآن باستمرار ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. كما نقد السيد المسيح هذا الجانب الخارجي الشعائري للدين الذي لا يقوم على تقوى باطنية، ويصبح أقرب إلى الالتفاف والتظاهر والخداع.

ويظن فريق ثالث أن الدين هو المؤسسات الدينية التي تكون سلطةً وأحياناً واسطةً بين الإنسان والله، وهي في الغالب مؤسسات تاريخية نشأت في ظروف تاريخية محددة مثل الكنيسة في الغرب والمعبد أيام الرومان، ومشيغة الطرق الصوفية ودور الإفتاء أيام الدولة العثمانية. والحقيقة أن الدين في القلب، علاقة مباشرة بين الإنسان والله، ولا يحتاج إلى توسط مؤسسة دينية تاريخية، سلطة بشرية في أصلها وتدّعي بعد ذلك أنها سلطة دينية في جوهرها. تسيطر أكثر مما تحرّر، وتقمع أكثر مما تطوّر. وقد دعا هذا البعض إلى التفرقة المستمرة بين الدين ورجال الدين؛ الدين في القلب، تقوى باطنية، رجال الدين بشر، يخضعون لما يخضع له البشر من أهواء: السلطة والجاه.

^٢ البيان ١٥/٧/١٩٩٦م

ويظن فريق رابع أن الدين هو لحظات فريدة في التاريخ، يعيش معها الناس بذاكرتهم إلى الوراء منتزعين أنفسهم من حاضريهم وتاركين مستقبلهم؛ ففي اليهودية يظن البعض أنها العهد أو الميثاق في صيغته الأخيرة عند موسى مع ما يتضمنه ذلك من أرض المعاد والشعب المختار، والأرض والمدينة والمعبود، والنصر، والجيش، والمغنم، والخروج من مصر، والتوجه إلى الأرض المقدسة. هذا التصور للدين يبرّر القتل والعدوان كما تفعل الصهيونية في فلسطين وكأن الدين بضاعة يدافع عنها صاحبها. ويتصور المسيحيون أن الدين أيضاً لحظة فريدة في التاريخ، ظهور السيد المسيح عندما اجتمع الخلود والزمان في الشخص. ويتصور المسلمون أيضاً أن الدين فقط هو العودة بالذاكرة إلى أيام النبوة وحكم الخلفاء الراشدين والسيرة العطرة للصحابة والتابعين. ويؤدي هذا التصور إلى رد الزمان كله إلى لحظة واحدة في الماضي وإلى إيقاف التاريخ كله، مساره وتقدمه في مرحلة واحدة في الماضي وكأن ما يحدث الآن ليس من الدين في شيء.

ويظن فريق خامس أن الدين هو ميدان الأسرار والغيبيات والمعجزات، وكل ما يخرج عن نطاق العقل ويسبح في الخيال، ميدان الدهشة والعجب الذي يدفع الإنسان إلى الإيمان والاستسلام؛ فالدين ميدان الخوارق، مخالف للعلم ميدان الطبيعة، وللفكر ميدان المنطق والفلسفة. مع أن الإسلام دين العقل والبرهان، والرسول بشر مثلاً يوحى إليه، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. وعندما طُلب منه إجراء المعجزات كما فعل موسى؛ تنزيل المطر من السماء، أو تفجير العيون من الأرض أجاب بأن ذلك خارج سلطة البشر بما في ذلك الرسول ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفُيقِكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (١٧: ٩٢).

هذه التصورات للدين تمتلئ بها أجهزة الإعلام والبرامج الدينية وخطب الجمعة وكتب التربية والمؤلفات الدينية القديمة والحديثة، وتهدف كلها إلى فصل الدين عن الحياة؛ فخطبة الجمعة تتحدث عن الصحابة والخلفاء والتابعين، وتعود ذاكرة المصلين إلى الوراء، منتزعين خارج زمانهم ومكانهم، يعوّضون عن مآسي حاضريهم بأمجاد الماضي. كما يمتلئ خطاب الجمعة بالحديث عن الجنة والنار والنعيم والعذاب، والثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والملائكة والشياطين، وعذاب القبر ونعيمه. وما يشغل

بال مصلين الفقر والعمل والسكن والخدمات العامة وكأن دقائق المسجد ما هي إلا راحة من عناء الساعات خارجه. ويتكرر نفس الشيء في البرامج الدينية في أجهزة الإعلام وأحاديث التفسير والروح والإيمان وكأن الدين بلا واقع، والإنسان بلا بدن. وهو ما يتعلمه الطلبة أيضًا في كتب التربية الدينية في المدارس. فإذا ما كبروا ثاروا على ما تعلموه ولجئوا إلى المذاهب السياسية المرتبطة بالحياة وبواقع الناس. وازدهر هذا النوع من التأليف، واتسعت قاعدة قرائه سواء من التراث القديم أو من التأليف المعاصر، عالم الجن والملائكة، عذاب القبر، ومعجزات الأنبياء.

هذه التصورات للدين هي في الحقيقة ابتسار للدين وتضييق لمجاله، وإبعاده عن الحياة وواقع الناس، ويصبح عالمًا مغلقًا على ذاته، غاية في ذاته وليس وسيلة لغاية أخرى مثل إسعاد البشر. الدين هنا غريب عن الحياة ومغترب عنها، يدفع بالمتدين إلى خارج العالم المادي المعاش، ويصبح أداةً لنسيان الهم، والعزاء والسلوى للضنك والكرب، مجرد راحة من تعب، وهدنة في حرب، ونوم بعد يقظة. يقبله العاجزون الذين لا يجدون له بديلًا، ويفرضه القادرون إلى ما هو أكثر التصاقًا بالحياة، المذاهب السياسية والتيارات الفكرية والمدارس الفنية.

إنما الدين في الحقيقة هو نظام حياة للفرد والأسرة والمجتمع والإنسانية جمعاء. هو تصور كامل للحياة ينبثق منه نظام للمجتمع متفق مع نظام الكون. الدين وسيلة وليس غايةً في ذاته، طريق لإسعاد البشر لا لتبرير الشقاء، مفجّر لإبداعات البشر من خلال الاجتهاد والتعبير الحر، والقدرة على الجهر بالحق وليس أداة كبت وخوف وقهر وحرمان، دافع على التقدم ومخطط للمستقبل وليس راجعًا إلى الوراء حنينًا إلى الماضي؛ فالجنة في المستقبل وليست في الماضي، والعصر الذهبي قادم ولم يتولَّ بعد.

إن المتأمل في الحديث المشهور «بُني الإسلام على خمس» ليجد في هذه الأركان الخمسة ارتباط الدين بالحياة؛ فالشهادة، الركن الأول، من فعل شاهد أي رأى وسمع ثم شهد أي تكلم وعبر ولم يكتم الشهادة ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ (٢: ٢٨٣). فالمسلم هو الذي يشاهد ويشهد وقد يقع شهيدًا من جراء مشاهدته وشهادته. الشهادة على العصر أول ركن في الإيمان. وتعني الشهادة الإعلان عن مدى تطابق المثال مع الواقع، نظام الوحي مع نظام المجتمع كما تفعل المعارضة السياسية من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة في الدين، وقول الحق في مواجهة إمام جائر. الشهادة تمنع من الخوف والكتمان، والكذب والنفاق، والمهادنة والتبرير، وجعل الحق باطلًا والباطل حقًا.

وتعني «لا إله إلا الله» تحرير الوجدان الإنساني من كل رهبة أو خوف أو طمع أو غرور، تحريره من كل آلهة العصر المزيفة؛ المال، والشهرة، والجاه، والسلطان حتى يصبح الوجدان قابلاً للإله الواحد الذي يتساوى أمامه الجميع. ويبدأ فعل الشهادة بالنفي أولاً «لا إله» ثم بالإيجاب ثانياً «إلا الله». ودون فعل النفي لا يتطهر الوجدان من أهواء البشر.

وتعني «محمد رسول الله» الإعلان عن نهاية النبوة، وأن الإسلام خاتم الرسالات، وأن الإنسان أصبح مستقلاً عقلاً وإرادة، يميز بين الحسن والقبيح بالعقل، ويختار الحسن دون القبيح بإرادته الحرة. الإنسان خليفة الله في الأرض، والعلماء ورثة الأنبياء. والإنسان قادر بنفسه على السير في العالم والكبح فيه وتعمير الأرض وتشيد البنيان واستعمار الكون ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (١١: ٦١). الشهادة إذن ليست مجرد قول أو إعلان باللسان، بل هي توجه نحو النفس والعالم بالإعلان عن الحق والعدل ضد الباطل والظلم. الشهادة موجهة نحو الحياة وليست خارجة عنها، وظيفتها وضع الإنسان في العالم وليس إخراجها منه.

وتهدف الأركان الأربعة الأخرى إلى نفس الشيء؛ حق الجماعة على الفرد، ومسئولية الفرد عن الجماعة كما هو الحال في الصلاة والصيام والزكاة والحج. الصلاة تذكرة يومية لبُعد الحق والعدل في الحياة اليومية لرعاية العمل وحسن الأداء، والزكاة حق الفقراء في أموال الأغنياء، والصيام إحساس بجوع الفقراء وحاجة المحتاجين، والحج يجمع الأمة في مكان واحد وزمان واحد لإعلان البراءة، حالة الأمة بين الأعداء والأصدقاء، والتشاور بين الأقوام، وتقوية الشوكة في عالم تسوده التجمعات ولا بقاء فيه للكينانات الصغيرة؛ هي الأداة السياسية العامة لتحقيق الصالح العام.

وكما يذكر الناس عادةً أركان الإسلام الخمسة يذكر الفقهاء فيما بينهم مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة؛ الحفاظ على الحياة (النفس)، والعقل، والدين، والعرض (النسل)، والثروة (المال). وكلها أركان الحياة الاجتماعية وضروراتها والتي يمكن أن تكون إعلاناً عالمياً لحقوق الإنسان؛ فالحياة قيمة، صفة من صفات الله، حياة النفس والزرع والثروة الحيوانية. والقصاص حياة لأنه حفاظ عليها من المعتدي عليها ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (٢: ١٧٩)، والرسول يدعو إلى الحياة لا إلى الموت.

والعقل أول مظهر للحياة؛ فهو أداة العلم، وهو أيضاً صفة من صفات الله مع القدرة كمظهرين للحياة، والعقل أساس التكليف وشرط المسؤولية. ويتجه العقل نحو

كل شيء بالتحليل والنقد، والمواجهة والحوار، دون تسليم وطاعة، وهو أول ما خلق الله «أول ما خلق الله خلق العقل.» ليس العقل قاصراً حتى يكون قصوره ذريعةً للتوجه إلى الإيمان وإكماله بالدين لأن العقل هو البرهان، وما لا دليل عليه يجب نفيه؛ فلا شيء يخفى على الناس، ويتجاوز الفهم، ويخرج عن نطاق العقل.

ويعني الدين، المقصد الثالث، الحقيقة، المعيار العام الشامل الذي لا يختلف عليه البشر مثل العدل والحرية والأخوة بين البشر؛ فالكل لآدم وآدم من تراب، حماية للروح الإنساني من الوقوع في النسبية والشك واللاأدرية حتى العدمية، وهو ما يحدث حالياً في الوعي الغربي. هناك حقيقة كلية تجمع البشر بالرغم من اختلاف التفسيرات وتعدد الاجتهادات.

والعرض ليس فقط عرض الأفراد حمايةً لحقوقهم بمعنى الحفاظ على طهارة الأنساب، بل يعني أيضاً عرض الشعوب وكرامة الأمم وكل ما ينال من قيم الشرف؛ فالأرض عرض في المثل الشعبي، وكرامة الأمة عرض سياسي، وحصار شعب ينال من عرضه وكرامته، وتشويه صور ثقافة ينال من عرضها في التاريخ.

ولا يعني المال، المال الخاص بل الثروة العامة، ثروات الأمم دون استغلال أو احتكار، وتوجيهها للصالح العام. ولا يعني المال السائل أي النقود، بل الثروات المنظورة وغير المنظورة، على سطح الأرض وفي باطن الأرض، الزراعة والتعدين، المنقول وغير المنقول.

لا عذر إذن لمن يترك الدين لأنه بعيد عن الحياة ويلجأ إلى المذاهب السياسية لأن بها إجابات عن الأسئلة التي يطرحها. إنما العيب فيمن استحوذ على الدين وأبعده عن الحياة طلباً للرئاسة والسيطرة. والعيب أيضاً على من استسهل وترك الدين في يد أعدائه، وذهب إلى دين آخر بديل لا يدري هل هو من صنع الأصدقاء أو من صنع الأعداء.

(٤) المظاهر والحدود^٤

انشغل العلماء في العصر الحديث بالدفاع عن الإسلام ضد منتقديه من المستشرقين؛ فقد رد الأفغاني على رينان في اتهامه الإسلام بأنه ضد العلم والتقدم، كما رد محمد عبده على

^٤ البيان ١٠/٧/١٩٩٦م.

هانوتو في حكمه على الإسلام بأنه ضد العلم والمدنية على عكس النصرانية في «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، وردَّ مصطفى عبد الرزاق على كارادي فو وغيره من المستشرقين بأن الفلسفة الإسلامية مجرد شرح للفلسفة اليونانية في «التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام» مُبيناً الإبداع الفكري الإسلامي في علم الأصول؛ أصول الدين وأصول الفقه.

ومنذ الحركات الإسلامية المعاصرة التي فرضت نفسها على الساحة الفكرية والسياسية انبرى المثقفون لبيان أن الإسلام مضمون وليس شكلاً، جوهر وليس عَرَضاً، مقاصد وليس حدوداً، تحقيق لمصالح الناس وليس ردعاً وعقاباً. ودافع الإسلام المستنير عن جوهر الإسلام وروحه وأنه دين العقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والتقدم. استطاع أن ينشئ حضارة امتدَّت عبر أربعة عشر قرناً، وأن يرث حضارات الأمم السابقة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً، وأن يكمل الديانات السابقة ويُتمها؛ اليهودية والنصرانية، وأن يجعل العرب معلّمين للإنسانية، مبدعين للعلم والثقافة، وأن تكون الحضارة الإسلامية وراء النهضة الأوروبية الحديثة وأحد أسباب نشأتها.

وقد نشأت حركات التحرر الوطني الحديثة في مصر والمغرب العربي والسودان واليمن والحجاز خاصةً من ثنايا الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة؛ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول في مصر. فالحزب الوطني الذي أسَّسه مصطفى كامل ومحمد فريد من تعاليم الأفغاني، وبرنامج من صياغة محمد عبده، وسعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩م ومفجرها تلميذه. والحركة الاستقلالية في المغرب تدين لعلال الفاسي أستاذ الشريعة بالقرويين، ومحمد الخامس رمز المقاومة ضد الاستعمار يجمع بين الزعامتين الدينية والسياسية. ونشأت الحركة الوطنية الجزائرية من ثنايا جمعية علماء الجزائر. ودور علماء الزيتونة في تونس معروف في مناهضة الاستعمار الفرنسي، وعمر المختار في ليبيا شيخ يستأنف نضال السنوسية ضد الاستعمار الإيطالي، والحركة المهدية في السودان، حركة دينية وسياسية في آنٍ واحد. واستمر الأمر كذلك حتى المقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وفي فلسطين وفي جنوب أفريقيا.

واتَّهمت الحركة الإسلامية المعاصرة هذه المرة بالعنف والمظهرية والتعصب والتشدد ورفض الحياة العصرية والمعاداة للغرب، وبالعقائدية وتكفير المخالفين من الإسلاميين وتخوين العلمانيين. وجاء الاتهام من الخارج ومن الداخل على حد سواء. وانبرى

المثقفون، إسلاميون وعلمانيون للدفاع عن شرعية المقاومة الإسلامية، ونضال الاتجاه الإسلامي، وأنه جزء من تكوين الشارع السياسي العربي، وأحد اختيارات المستقبل القريب أو البعيد.

ولكن يصعب أحياناً الدفاع المستمر خاصةً في بعض الجوانب التي يصعب الدفاع عنها بالفعل مثل الاقتتال في أفغانستان بين فرقاء النضال وزعماء الحروب الذين نجحوا في توحيد الصفوف، ومقاتلة السوفيت بعد تدخلهم في أفغانستان واحتلالهم لأراضيهم. وظهر أبطال المقاومة يُلهبون خيال أجيال جديدة من المناضلين مثل شاه مسعود. وبعد قضاء قياصرة روسيا على الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا وابتلاعها كلياً منذ ثورة ١٩١٧م داخل الاتحاد السوفيتي عاد للجمهوريات استقلالها بعد تفتت الاتحاد، وانهزم الروس في أفغانستان على أيدي المجاهدين. وحدث نفس الشيء في الشيشان عندما أعلنت استقلالها، وقاومت التدخل الروسي حتى أجبرت قواته على الانسحاب. وفي مندناو جنوب الفلبين وبعد حرب استقلال على مدى ربع قرن حصل المسلمون على استقلالهم الذاتي في الجنوب؛ فالانتصارات متوالية والنضال الوطني مشروع باسم الإسلام وحقوق الشعوب في الاستقلال.

ثم يُجهض المسلمون نصرهم بأيديهم؛ فبعد نجاحهم في مقاومة العدو الخارجي والانتصار عليه تبدأ الهزيمة في الداخل بالاقتتال بين الإخوة الفرقاء وكأن الإسلام لم يحرم سفك الدماء، وقتل الأخ لأخيه، والقاتل والمقتول في النار. ويستمر الاقتتال سنوات وسنوات، وتتطاير الرقاب، وتُقذف الصواريخ، وتُهد المدن، ويموت النساء والأطفال والشيوخ، ويُستشهد المجاهدون بلا سبب أو قضية إلا من فتنة كما حدث في حروب الفتنة الأولى. والاقتتال وارد في الثورات بين فرقاء النضال والتصفيات الجسدية شائعة أثناء الثورة الفرنسية والثورة الروسية، ولكن حقن الدماء واجب شرعي عند المسلمين؛ فدماء المسلم وماله وعرضه حرام على أخيه المسلم. وقد اعتزل الحسن الفتنة حتى لا يكب الزيت على النار، واعتزل كثير من أوائل الصحابة الحروب بين علي ومعاوية حقناً للدماء.

والشيء الذي لا يمكن الدفاع عنه هو فهم الإسلام باعتباره مجرد مظاهر خارجية؛ إطالة اللحى، ولبس العمام أو تطبيق الحدود وكأن الإسلام أتى للردع والعقاب، وكأن الرسول قد أرسل جابياً لا هادياً. بل كثيراً ما يُستعمل هذان الجانبان في الإسلام كوسيلة لإضفاء الشرعية على الحكم الظالم تمسكاً بالإسلام وطلباً لشرعيته. حدث ذلك في

السودان أيام النميري عندما قطع أيدي السجناء الفقراء في سجن أم درمان أمام أجهزة الإعلام الغربية تطبيقاً لحكم الشريعة، وكأن هذه الشريعة نفسها لم تجعل لهذا الفقير حقاً في بيت المال ولم تمنع الحاكم من نهبه وتهريبه خارج البلاد. وتكرّر نفس الشيء في باكستان أيام ضياء الحق عندما أعلن تطبيق الشريعة الإسلامية باسم الانقلاب العسكري لإضفاء الشرعية على الحكم وكأن الشريعة الإسلامية هي فقط قانون العقوبات وليست ديمقراطية الحكم وعدالة التوزيع وحرية الرأي واستقلال الشعوب.

وتكرّر الأمر في أفغانستان بعد استيلاء حركة العمام «الطالبان» على الحكم وبعد انتصار المقاومة الشيشانية؛ كان أول ما فعله الشيشان تطبيق الحدود وكأن إعادة بناء المدن المخربة، وإيواء المسلمين اللاجئين وإعادة بناء الدولة وهياكلها ليس من الإسلام. وتتناقل أجهزة الإعلام الغربية مناظر الجلد والرجم وقطع الأيدي لتقضي على صورة المقاومة الإسلامية وتسلبها انتصارها على الروس ولتؤكد على الصورة النمطية للإسلام السائدة فيها، وأنه مساوٍ للعنف والقسوة والتخلف وانتهاك حقوق الإنسان. وكان أول ما فعلته حركة العمام البيضاء هو المناادة والإعلان بتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية. وكانت أولى قراراتها إطالة اللحى، وتحريم النساء من الخروج من المنازل تطبيقاً للسنة والقرآن. فتسرع أمريكا بالتأييد إذ يسهل استيعاب هذا الإسلام المظهري الذي لا يعادي الاستعمار ولا يرفض الرأسمالية حتى لو أتت من تجارة المخدرات كما هو الحال في بعض أنظمة الحكم في أمريكا الجنوبية. أليس إعادة بناء الدولة، وإطعام الفقراء، وإيواء اللاجئين، وإعادة بناء المنازل، وإصلاح المرافق العامة من مياه وكهرباء ومواصلات، وإعادة فتح المدارس، وتشغيل المصانع، وزراعة الأرض من واجبات الدولة الإسلامية؟ أليست المصالحة الوطنية وإنهاء القتال واجباً شرعياً؟

إن الصحو الإسلامية المعاصرة إن كانت أيضاً موضع تساؤل حول بعض المظاهر إلا أنها تقاوم في جنوب لبنان وفي فلسطين؛ فالمقاومة تشفع لها المظهرية، ووجدتها وعدم الاقتتال بينها، ورفع الأخ السلاح في وجه أخيه تجعلها قادرة على الدفاع عن نفسها ضد المظهرية والأشكال الخارجية، وتناضل ضد عدو جعل من هذه الظواهر أحد معالم هويته؛ فالإيجاب في هذه الحالة أكثر من السلب، والمنفعة أكثر من الضرر.

ويظل السؤال قائماً: لماذا ينجح المسلمون في مقاومة العدو في الخارج والانتصار عليه ويكونون أقل نجاحاً في الداخل عندما يتحوّلون من الثورة إلى الدولة، وعندما ينتقلون من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر طبقاً للحديث المشهور؟ هل هذا هو قانون

الثورات كلها أو معظمها؟ نجح نابليون في نشر أفكار الثورة الفرنسية في الخارج وتوسيع نطاقها ولكنه كان أقل نجاحًا في الداخل؛ فقد حوّل الثورة إلى إمبراطورية، وحركة الجماهير إلى مصالح شخصية. كما نجح عبد الناصر في تحرير العالم العربي ضد الاحتلال الأجنبي وفي مقاومة الصهيونية، وبلورة القومية العربية وإرساء قواعد عدم الانحياز ولكنه كان أقل نجاحًا في الداخل بالنسبة لقضايا الحريات العامة وديمقراطية الحكم والحوار مع القوى الوطنية السابقة على الثورة.

وقد تكون هناك أسباب أعمق بالنسبة للشيشان وأفغانستان الآن وقبل ذلك بالنسبة لباكستان والسودان وربما إيران. هناك المحافظة التاريخية المستمرة في الوعي الثقافي منذ أكثر من ألف عام، منذ قضي الغزالي على العلوم العقلية، وكفّر التعددية، وجعل الأشعرية العقيدة الرسمية والشافعية المذهب الرسمي، وقوّى الدولة وسلطانها على حساب الشعب وحقّه في المراجعة والنقد. أعطى السلطان القوة وطالب الشعب بالطاعة. واستمرت هذه المحافظة الدينية وتحوّلت إلى أشكال ورسوم إبّان الحكم العثماني، وبالتالي أصبحت هي الرافد المكوّن لثقافة العلماء والجماهير. ولم تستطع الحركة الإصلاحية منذ القرن الماضي إيجاد ميزان التعادل في الوعي الثقافي بين محافظة القدماء وتحرّر المحدثين بعد تعثّرها وكبوتها من الأفغاني إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العربية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب القضاء على الخلافة وثورة أتاتورك في تركيا، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا بسبب اغتياله، ومن حسن البنا إلى سيد قطب بعد اندلاع ثورة ١٩٥٢م والصراع بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤م.

وقد توظّف هذه المظاهر الخارجية كنوع من الإعلام السياسي بعد أن تمّ تهميش الحركات الإسلامية واستبعادها من الحياة السياسية؛ فأصبحت المظاهر نوعًا من إثبات الوجود، كما أنها الطريق السهل المرئي للإعلان عن الهوية الإسلامية والتمايز مع الآخرين؛ فالبرنامج الاجتماعي السياسي ربما ما زال غير واضح، ويتطلّب الجهد والوقت والتخصص والقراءة والتعليم وهو ما لا يُتيحه النضال السياسي، وربما هو الإحساس بالفرقة الناجية التي لا تقبل الحوار مع الخصوم، مع الفرق الهالكة.

إن مخاطر المظاهر والحدود على الأمد الطويل وجعلها هي كل الإسلام بل والإسلام كله هو نشأة تيار علماني مناهض يُغلب المضمون على الشكل، والمصالح العامة على العقوبات سواء من العلمانيين أو الإسلاميين المستنيرين؛ إذ تتعطل مصالح الناس

لحساب الشكل، ولا تُشبع الحاجات الأساسية لهم لحساب الردع والعقوبات. فيتغيّر المجتمع، ويتجه نحو المضمون ضد الشكل، ويعادي الناس الإسلام بسبب فرق المسلمين. إن الأشكال والمظاهر إنما كانت في البداية من أجل التمايز بين المسلمين وغيرهم مثل اليهود والنصارى الذين كانوا يُطيلون الشوارب ويُقصّرون اللحى، والحدود في الإسلام تأتي في النهاية وليس في البداية، بعد تحقيق مقاصد الشريعة ومصالح الناس، وحق كل مسلم في بيت المال في الغذاء والكساء والتعليم والعلاج والعمل والانتقال والإسكان. الإسلام كل لا يتجزأ، لا يؤخذ جزء منه ويُترك الجزء الآخر. حمى الله الشيشان وأفغانستان والسودان وباكستان وإيران، نماذج الحكم الإسلامي في أجهزة الإعلام الغربية وأمام جماهير المسلمين.

(٥) الحقوق والواجبات °

التوازن بين الحقوق والواجبات هو أساس كل حضارة. الحق في مقابل الواجب، والواجب في مقابل الحق. الحق أخذ، والواجب عطاء، ولا أخذ بلا عطاء، ولا عطاء بلا أخذ. هذا التوازن هو مقياس المدنية أيضًا، تسعى إليه كل حضارة، ويناضل من أجله كل شعب؛ فهو ليس معطى سلفاً بل نتيجة لجهد البشر وسعيهم، ووعيهم، وإحساسهم بالقدرة على الدفاع عن الحقوق قدر التزامهم بالواجبات.

هذا التوازن بين الحقوق والواجبات هو موضوع علم الحقوق في كليات الحقوق كما هو الحال في الثقافة العربية المعاصرة التي وُحِّدَتْ بين القانون والحق، ربما تحت تأثير الثقافة الفرنسية منذ ترجمة الشرطة La Charte التي وضعها نابليون بونابرت؛ فكلمة Droit بالفرنسية تفيد المعنيين: الحق وفي نفس الوقت أصبحت عنواناً لعلم الحقوق أو كلية الحقوق. وكذلك الحال في اللغة الألمانية التي تعني فيها كلمة Recht نفس المعنيين؛ الحق ودراسة القانون. أما اللغة الإنجليزية فتعطي لكل معنى كلمة: الحق Right ودراسته في كلية القانون Law.

ارتبط الحق إذن بالقانون وارتبط القانون بالحق أكثر من ارتباطه بالواجبات؛ فالحقوق في حاجة إلى دفاع، والواجبات إلزام خلقي فردي. الحق ينتزعه الإنسان من

° البيان ١١/١١/١٩٩٦م.

المجتمع، والواجب يلتزم به الإنسان من تلقاء نفسه؛ لذلك أنشئت كليات الحقوق للدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن في حين أن الواجبات جزء من علم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة الحق الطبيعي من أجل تأسيس القانون عليه؛ فالحق في الطبيعة البشرية، حق الحياة والبقاء والمعرفة والحرية في القول والعمل والاعتقاد والحركة؛ فالحق مغروز في طبيعة البشر، وليس منحة أو منة من أحد. والواجب التزام أخلاقي ينبع أيضًا من طبيعة الفرد وليس مفروضًا عليه من الله، الواجبات الدينية مثل الحدود والكفارات، أو من الحاكم، الواجبات السياسية مثل الطاعة والالتزام بالقانون. التوازن بين الحقوق والواجبات إذن من البديهيات الإنسانية، ينبع من الفطرة، ولا يختلف عليه العقلاء. ومع ذلك، قد يكون البديهي عقلًا غير واقع عملاً، وقد لا يكون اتفاق العقلاء هو ما تتفق عليه الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية عند كل الشعوب.

ومع ذلك، فقد قيل عن الحضارة الإسلامية إنها عرفت الواجبات ولم تعرف الحقوق، وإن الحضارة الغربية ربما عرفت الحقوق ولم تعرف الواجبات. وبالرغم مما في كل تعميم من جور إلا أن الأفكار الشائعة المتداولة في الثقافة العامة قد يكون لها أبلغ الأثر في توجيه الرأي العام من الأحكام العلمية الدقيقة.

والحقيقة أن هذا حكم ظالم؛ فلا توجد حضارة إلا وعرفت الحقوق والواجبات، ولكن القضية هي إيجاد التوازن بينهما. وهذا التوازن لا يحدث تلقائيًا بل يقع في سباق تاريخي وبجهد بشري. أحيانًا تكون الحقوق موجودة بالقوة والواجبات موجودة بالفعل كما هو الحال في الحضارة الإسلامية، وأحيانًا تكون الحقوق موجودة بالفعل والواجبات موجودة بالقوة كما هو الحال في الحضارة الغربية. ويستعمل أنصار الحكم الأول أن الحضارة الإسلامية عرفت الواجبات دون الحقوق بحجة أن الله هو صاحب الحق وأن الإنسان هو خلقه وأداته لتنفيذ الواجب، وقد وضح ذلك من عنوان كتاب محمد بن عبد الوهاب الشهير «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد». كما تستعمل بعض الحجج المعاصرة من طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في ثقافتنا وممارساتنا السياسية، أن الحاكم له حقوق أكثر مما عليه من واجبات، في حين أن المحكوم عليه واجبات أكثر مما له من حقوق؛ فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم مثل العلاقة بين الله والإنسان في التوازن بين الحقوق والواجبات.

كما يبرز في السلوك اليومي حق المواطن على غيره أكثر مما يبرز واجبه نحوه، يأخذ المواطن حقه من غيره وربما أكثر منه ولا يقوم بواجباته نحوه كرد فعل على سلب

حقوقه وتكبله بالواجبات على المستويين الديني والسياسي، فتنازع الأفراد في الحقوق مع بعضهم البعض وتركوا الواجبات تجاه بعضهم البعض. ووجه الظلم في هذا التحليل هو الاعتماد على الثقافة المدونة والمستقرة، ثقافة الأغلبية أو ثقافة السلطة السياسية دون الأخذ في الاعتبار ثقافة الأقلية، ثقافة المعارضة السياسية مثل المعتزلة القدماء ونضال المفكرين المحدثين ورفع شعار مثل «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة».

فقد صاغ المعتزلة القدماء الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف؛ فالإنسان أولى بالخلق من عدمه وأولى بالتكليف من عدمه وإلا أصبح كالحيوان الأعجم أو الجماد غير الناطق، وصاغوا أيضًا الحقوق في قانون الاستحقاق بناءً على الآية الكريمة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٩٩: ٧)، وهو قانون ينظم هذا التوازن بين الحقوق والواجبات، لا حق بلا واجب، ولا واجب بلا حق. وهذا هو العدل الذي يعبر عن جوهر التوحيد؛ لذلك سُموا «أهل التوحيد والعدل».

كما صاغ الأصوليون في مقاصد الشريعة الكلية حقوق الإنسان، وهي الضروريات الخمس التي من أجلها وُضعت الشريعة ابتداءً، وهي مقاصد الشارع ذاتها وموجودة في الطبيعة الإنسانية وفي واقع الناس وحياتهم؛ فهي حقوق طبيعية أتت الشريعة لتأكيدھا؛ فالشريعة بهذا المعنى شريعة وضعية.

أولاً: الدفاع عن الحياة والبقاء ضد الموت والاستئصال والذبح والتدمير. فحق الحياة حق طبيعي، وتتمثل الحياة في حياة النفس البشرية وحياة النبات والحيوان، فلا يجوز تدمير الزرع أو حرق الأشجار أو تعذيب الحيوان، ولا يجوز الاغتيال والتعذيب في السجون وإزهاق الأرواح. الحياة قيمة مطلقة تجب حمايتها من الأمراض والأوبئة والمجاعات والجفاف والحروب الأهلية والنزاعات الطائفية. ومن شارف على الموت، وكانت في يده فسيلة فليغرسها قبل أن يموت حتى تكون آخر لحظة في حياته قبل الموت استمرارًا للحياة في الأرض وبين الناس.

ثانيًا: الدفاع عن العقل؛ فالحياة هي الحياة العاقلة، والعقل هو أساس التكليف؛ لذلك لا تكليف للصبي أو المجنون. والعقل هو الفهم والعلم والمعرفة؛ لذلك حق العلم حق طبيعي، والجهل ضد حق العلم؛ لذلك لزم مجانية التعليم؛ فالعلم حق طبيعي، لا فرق فيه بين الأغنياء والفقراء. ويشمل حق العلم حق الحصول على المعلومات، «أعوذ بالله من علم لا ينفع». وكل الواجبات تنبع من هذا الحق مثل تحريم شرب الخمر لأنه يؤدي إلى السكر، والسكر ذهاب بالعقل؛ فالحق هو أساس الواجب ومصدره.

ثالثاً: الدفاع عن الحقيقة الموضوعية العامة الثابتة التي سماها القدماء الدين؛ أي الحقائق الإنسانية العامة مثل عدم العدوان، والمساواة بين البشر، وحرية العبادة. فالحق يجمع بين البشر ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (٢٣: ٧١)، حماية للحق من النسبية والشك والعدمية والمعيّار المزدوج وسياسة القوة. وهو ما سماه القدماء الدين.

رابعاً: الدفاع عن العرض والكرامة والأرض؛ فالعرض في الثقافة الشعبية هو الأرض أيضاً؛ فالحياة ليست فقط قيمة في حد ذاتها أو حياة عاقلة قادرة على الدفاع عن الحق، بل هي الحياة الكريمة، وتشمل الكرامة الأفراد والمجتمعات والأوطان، بل وكرامة التاريخ، حماية له من التشويش والتشويه المقصود.

خامساً: الدفاع عن الثروة والموارد الطبيعية ضد الاستغلال والاحتكار والنهب والتبذير والفقد والضياع والتدمير، وهو ما سماه القدماء المال بلغة المجتمع التجاري الأول؛ فالثروات الطبيعية في الأرض إنما هي قوام الحياة سخرها الله للبشر للانتفاع بها واستثمارها.

وفي القرآن الكريم لم يُذكر لفظ واجب إلا مرة واحدة في صيغة فعلية للحيوان ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾ (٢٢: ٣٦) في حين ذُكر لفظ الحق ٢٨٧ مرة، منها وصف الله بأنه هو الحق ٢٢٧ مرة، ويعني الحق الوجوب والضرورة. إذ يحق التدمير والعقاب على من تخلى عن واجباته، وكلمة الله حق بمعنى أنها واجبة ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ (١٠: ٣٣)، والحق قانون طبيعي للكون ومظاهر الطبيعة ﴿وَأَذِنْتُ لِرَبِّيَّهَا وَحَقَّتْ﴾ (٥/٢/٨٤).

ومن اللفظ أتى قانون الاستحقاق عند المعتزلة، ومن اللفظ أتت الحاقة؛ أي القيامة. والغالب هو استعمال الحق كصفة لله، ذاتاً وصفات وأفعالاً؛ فالحق ينزل من الله، والإنسان يحافظ عليه ولا يلبسه بالباطل ولا يكتمه أو يشك فيه ويبينه للناس، يؤمن ولا يكفر به، يحافظ عليه ولا يضيّعه؛ فالتمسك بالحق جوهر الإيمان، ولا يدافع عنه السفیه أو العنيف؛ بل يحافظ عليه العاقل القوي، وعلى الحق تقوم السموات والأرض ويقوم العدل بين الناس دون خلو أو تقصير، وهو الذي يبقى في الأرض ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (١٧: ٨١)، وللناس حقوق في الأموال والزروع ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (٦: ١٤١)، وللقربي والمساكين وأبناء السبيل حقوق

﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ (١٧: ٢٦). والحق أحق أن يُتبع، ولا يقال على الله إلا الحق ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (٧: ١٠٥).

فكيف بعد هذا كله يقال إن الحضارة الإسلامية عرفت الواجبات في شكل الحدود والكفارات وتطبيق الشريعة والحاكمية والإيمان ولم تعرف الحقوق؟ الواجبات في الإسلام مستنبطة من الحقوق، والحقوق هي أساس الواجبات، ولا حرج في الدين، ولا ضرر ولا ضرار، وتُدراً الحدود بالشبهات، ولا تكليف بما لا يُطاق.

أما ما يقال عن الحضارة الغربية بأنها أعطت الحقوق، ووازنت بين الحقوق والواجبات فإنه أقرب إلى الدعاية منه إلى الحقيقة. ويكشف عن إعجاب بالغرب وانبهار به أكثر مما يحلّ وينقد، يُبين ويكشف. صحيح أنه في الغرب، أثناء الثورة الفرنسية وبعد الحرب العالمية الأوروبية الثانية صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، وأصبح وثيقة للبشر جميعاً. وازدهرت الكتابات عند فلاسفة الغرب عن فلسفة الحق، وأصول الحق، ومبادئ الحق، والحق الطبيعي، والحق المدني، والحق الاجتماعي، والحق السياسي. ومع ذلك فهي حقوق فردية؛ فقد نشأ مفهوم الفرد في الغرب ضد الجماعة والسلطة والكنيسة والدولة. صحيح أن للإنسان حق التفكير والتعبير والإيمان والحركة من حيث النظر، ولكنه الإنسان المتفوق الأوروبي الأبيض، وليس الإنسان من حيث هو إنسان. أما الإنسان الأسود أو الأحمر أو الأصفر فمن حق الأبيض استعباده والسيطرة عليه واستغلاله، ومن واجبه تحضيره وتمدنه والوصاية عليه.

لذلك أصبحت حقوق الإنسان في الغرب نسبة متغيرة، وأصبح «العالمي» يعني المحلي؛ أي الغربي. وظهرت ازدواجية المعيار داخل الغرب وخارجه، الحرية في الداخل والقهر في الخارج، الديمقراطية في الداخل والتسلط في الخارج، المساواة والعدالة الاجتماعية في الداخل والاستغلال والنهب في الخارج.

وظهرت ازدواجية المعيار في الخارج بين عدة مناطق؛ فالمناطق التي للغرب فيها مصالح، معيار الاستغلال فيها وارد، والمناطق التي ليس للغرب فيها مصالح مثل فلسطين تُترك نهباً للصهيونية ولأطماعها، ومثل البوسنة والهرسك تُترك للصرب تذبيحاً وتقتيلاً.

وما دامت الحقوق مرتبطة بالعرق والمركزية الأوروبية فقد يخرج شعب أوروبي يدّعي أنه مركز المركز، وجنس الأجناس، وعرق الأعراق، كما حدث أيام النازية عندما أصبحت ألمانيا فوق جميع الأجناس، الفرنسيين والبريطانيين والأمريكيين. وأصبحت كلمة العالمي تُخفي أبشع أنواع المحلية والعرقية.

ضاع التوازن بين الحقوق والواجبات في الغرب، حقوق الأنا الغربي ولا واجبات تجاه الغير، وواجبات الغير ولا حقوق لهم تجاه الأنا الغربي، حقوق المركز تجاه المحيط دون واجبات عليه، وواجبات المحيط تجاه المركز ولا حقوق لهم. إسرائيلي واحد محتل مغتصب يُقتل يساوي آلاف الفلسطينيين في السجون والمعتقلات وتحت القنابل، نساء وأطفالاً وشيوخاً. أمريكي واحد يُصاب في الصومال يساوي آلاف الأفارقة الجوع والعراة المصابين بالجوع والجفاف. أنجلو أمريكي بروتستانت أبيض في أمريكا يساوي ألفاً من الأمريكيين الأفارقة أو الإسبان، صربي واحد يساوي عشرات المسلمين في البوسنة والهرسك؛ لذلك جرّب الغرب القنبلة الذرية في الشرق؛ في اليابان، في هيروشيما ونجازاكي وليس في ألمانيا أو إيطاليا. لقد أضاف العالم الثالث والعالم العربي في قلبه يومئذٍ في الستينيات؛ ناصر، ونهرو، وتيتو، وشوين لاي، ونكروما، وسكوتوري، وبن بللا «الإعلان العالمي عن حقوق الشعوب» في الجزائر لإكمال «الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان» بالرغم من محليته ومعاييره المزدوجة، حق الشعوب في التحرر من الاستعمار والاستقلال الذاتي، وحق تقرير المصير لاسترداد الحقوق من الغير. فهل يستمر العرب في استرداد حقوقهم الضائعة في الخارج والداخل لإعادة التوازن في حياتهم المعاصرة وفي ثقافتهم بين الحقوق والواجبات؟

(٦) التوحيد والعدل^٦

لا يوجد لفظان محبيان في الوجدان العربي قدرَ لفظي التوحيد والعدل. ولا يختلف على ذلك السلفيون والعلمانيون، وإن اختلفت الدلالات؛ فالتوحيد عند السلفي عقيدته الأولى وعند القومي كذلك، والعدل يجمع بين الجميع. وترن في أذن الجميع الآية المدونة على مداخل المحاكم الوطنية ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (٤: ٥٨). كما يستعملها المواطنون في الدفاع عن حقوقهم وردّ المظالم كمعيار للسلوك الاجتماعي. وهنا لا يوجد فرق بين التراث الديني والتراث الشعبي، بين الوحي والفطرة، بين ما يأتي من الله وما ينبع من الناس. وقد انتبه إلى ذلك محمد عبده تلميذ الأفغاني، رائد الحركة الإصلاحية عندما خرج عن نطاق الأشعرية التقليدية التي جعلها الغزالي منذ القرن

^٦ البيان ٣٠/٩/١٩٩٦م.

الخامس العقيدة الرسمية للدولة، وأصبح أشعرياً في التوحيد، معتزلياً في العدل، يقول بأن الصفات زائدة على الذات في التوحيد، وبالحس والقبح العقليين وبخلق الأفعال في العدل. وارتبط هذا التحول بتأسيس الحزب الوطني الذي كتب محمد عبده برنامجه والذي قاد نضاله مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول حتى اندلاع ثورة ١٩١٩م تحقيقاً ربما لجانبى العدل: العقل والحرية، والتحول من حرية الفعل الفردي إلى حرية الوطن واستقلاله.

وسار على أثره ما يسمون الآن عند البعض بالمعتزلة الجدد، الجيل الثالث أو الرابع من الإصلاحيين وأحياناً بالسلفيين الجدد، وهم أصحاب الإسلام المستتير الذين يودون إعادة بناء التراث بحيث يكون حاملاً لمتطلبات الواقع وآمال العصر من حرية وتقدم ووحدة وعدالة اجتماعية وتنمية ودفاع عن الهوية، وهم الذين يُحكّمون العقل، ويرفضون أية وصايا عليه، ويمارسون النقد والتحليل، ويساهمون في صنع التقدم مع غيرهم من فرقاء الوطن مع إيمان بالتعددية الفكرية وإمكانية العمل الوطني المشترك. ونظرًا لارتباط التوحيد بالعدل، والعدل بالتوحيد عند قدماء المعتزلة سُموا «أهل التوحيد والعدل»، توحيد الذات والصفات الذي ينعكس في توحيد الشخصية الإنسانية بين القول والعمل والفكر والوجدان؛ أي بين الداخل والخارج، والعدل الذي يتجلى في حرية الإنسان واستقلال إرادته وأيضاً في حرية الفكر واستقلال العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة بالبرهان. وقد استمر ذلك حتى محنة المعتزلة في عصر المأمون، فانزوى الفكر الاعتزالي وساد الفكر الأشعري الذي كان في بدايته معتزلياً ثم انحرف عنهم في موضوع الصلاح والإصلاح، وهو القانون الذي وضعه المعتزلة لفهم ما يحدث في الكون وما يقع فيه من خير أو شر يصيب الناس.

ارتبط التوحيد بالعدل منذ بداية الفكر الإسلامي بصرف النظر عن أولوية النشأة لأحدهما على الآخر؛ التوحيد أولاً ثم العدل ثانياً كما يقتضي بذلك المنطق وأولوية النظر على العمل، أو العدل أولاً ثم التوحيد ثانياً كما يبدو ذلك من مسار الأحداث؛ فقد بدأ النقاش أولاً حول الإيمان والعمل والإمامة؛ أي في الموضوعات العملية المتصلة بالعدل قبل أن يتحول إلى نقاش الأسس النظرية لها في التوحيد.

وكان من أكبر النتائج لهذا الارتباط بين التوحيد والعدل هو ظهور مفهوم القانون، سواء قانون العدل الإلهي أو قانون الاستحقاق الإنساني أو قانون العلم الطبيعي؛ فالحق عادل لا يظلم الناس شيئاً ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (٦: ١١٥).

يعدل في وعده ووعيده. ذاته صفاته، وعلمه إرادته، وحكمته أمره ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (١٦: ٩٠). وكذلك الرسول أُمِرَ بأن يعدل بين الناس ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (٤٢: ١٥).

والإيمان بالله يتطلب الإيمان بعدله في هذه الدنيا وفي الآخرة على السواء، وهو الذي يحفظ الإنسان من الميل إلى الهوى فيظلم الناس ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾. وينطبق ذلك على الفرد والجماعة، والأمة التي تؤمن بالله يتجلى إيمانها في العدل ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (٧: ١٥٩). والعدل هو الدليل الأول على التقوى ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (٥: ٨).

وأصبح العدل عنواناً للحكم على الناس في الآخرة طبقاً لقانون الاستحقاق، ثواب المحسن وعقاب المسيء طبقاً للآية الكريمة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٩٩: ٧-٨)، وهو قانون عام وشامل لا يعرف الاستثناء. والعالم كله يتوق إلى عدل في الأرض، فإن لم يتحقق فعدل في السماء.

وكما يوجد العدل بين الإنسان والله في الاستحقاق، يوجد بين الناس في العلاقات الاجتماعية، في الزواج بوحدة حتى يتحقق العدل، وكتابة المواثيق والعهود والعقود ضرورية حتى يتحقق العدل ولا يظلم طرف طرفاً. والقصاص عدل، إراقة دماء في مقابل إراقة دماء. والشهادة شهادة عدول، والصلح بين الناس بالعدل حتى لا يطغى طرف على آخر.

ويتجلى العدل أيضاً في القانون الطبيعي، وهو تجلي حكمة الله في الكون. كل شيء فيه يسير وفقاً لقانون دون تفاوت أو فتور. والإنسان موكول لكشف هذه القوانين والسيطرة عليها وتسخيرها لإعمار الأرض وإقامة العمران؛ إذ لا يستطيع أن يعيش الإنسان في عالم لا يسوده قانون المحلية وإلا توقفت الحياة وضاعت المصالح، وتسلمت القوى القاهرة، كل منها يود أن يحل محل القانون، وكما لاحظ ابن رشد دفاعاً عن السببية.

كما يتجلى هذا الارتباط بين التوحيد والعدل في حرية الأفعال وأن الإنسان صاحب أفعال ومسئول عنها ومحاسب عليها دون أن يتحجج بالقدر أو يتكل عليه؛ فكل إنسان مُيسر لما خلق له؛ بل إن الإنسان يثبت بعد الله بحريته؛ فالحرية هي مناط تفرده. فإذا كان ديكارت في الفكر الغربي قد أثبت وجود الإنسان من خلال الفكر «أنا أفكر فأنا

إذن موجود»، فإن التراث الإسلامي أثبت وجود الإنسان من خلال الحرية «أنا حر فأنا إذن موجود». فحرية الإنسان دليل على وجوده، ومن يفقد حريته يعدم وجوده. ويتجلى أيضًا في استقلال العقل وقدرته على الوصول إلى الحق بالبرهان؛ فالعقل لا وصي عليه. فكما اكتمل الدين اكتمل العقل، وكما اكتملت النبوة كمل الإنسان؛ لذلك جعل القدماء النظر شرط التكليف وأول الواجبات، وما لا دليل عليه يجب نفيه. ويكرّر القرآن باستمرار ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟﴾، ويستطيع العقل أن يصل إلى ما وصل إليه الوحي، بالفطرة والطبيعة، وكما صوّر ابن سينا في قصة «حي بن يقظان». والناس محجوجون يوم القيامة بالعقل.

ثم حدث فك الارتباط بين التوحيد والعدل في العقائد المتأخرة وحياتنا المعاصرة في العصر التركي العثماني؛ ظهر التوحيد واختفى العدل، وأصبح التوحيد مكتفياً بذاته دون عدل؛ فإله هو المستغني عن سواه وما يفتقر كل شيء إليه. وهو تعريف يقوم على الاستغناء والحاجة، استغناء طرف عن طرف، وحاجة طرف إلى طرف؛ مما قد ينتهي إلى بعض أشكال التبعية كما هو الحال الآن في المجتمعات الإسلامية في السياسات الداخلية والخارجية.

وقد أدّى هذا الفصل بين التوحيد والعدل إلى انزواء التوحيد في قلوب الصوفية، وجعله «إفراد الحدوث من القَدَم»، مجرد إحساس داخلي لا ينعكس في عالم يسوده العدل أو القانون. فنشأ إسلام الزوايا والطرق الصوفية وفي صرخات «أحد، أحد»، دون ربطها بالظلم الاجتماعي والسياسي والثورة عليه كما فعلت من قبل صرخات بلال بن رباح.

كما أدّى إلى انحسار فعالية التوحيد الذي يدل من مجرد الصياغة اللفظية على اسم الفعل: وَحَدَّ، يوحد توحيداً؛ أي على الفاعلية والنشاط؛ فانزوت الجماهير كما انزوى الصوفية، ووقع الناس في اللامبالاة، وسادهم الفتور الذي حاول الكواكبي التخلص منه في «أم القرى» بعد التعرف على أسبابه.

وخشي الفقهاء واختبئوا وراء الفتاوى الشكلية في الأحوال الشخصية وأمور العبادات، وتركوا التصدي للحياة العامة وقيادة الأمة مكتفين بإمامة المصلين داخل المساجد، مما جعل محمد إقبال ينشد:

يا إماماً لركعة ما تدري في الورى ما إمامة الأقوام

وهُرِعَ آخرون إلى البلاط يَبْررون سياسات السلاطين حتى ولو كانت ظُلماً على الناس، وعبئاً على الفقراء، وإجحافاً بأصحاب الحاجات، وعقاباً للآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، المحتسبين لوجه الله، والمدافعين عن مصالح الناس.

والآن: هل يمكن إعادة الربط بين التوحيد والعدل كما كان الحال عند المعتزلة القدماء وكما حاول المعتزلة الجدد؟ هل يمكن إعادة الفاعلية والنشاط إلى التوحيد، توحيد الذات الإنسانية والشخصية الإسلامية والمواطن العربي، بحيث يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول، يفكر فيما يشعر به، ويشعر بما يفكر فيه؟

هل يمكن توحيد المجتمع كله ابتداءً من الأسرة بحيث يغيب منها تسلُّط فرد وبحيث تذوب فيه الفوارق بين الطبقات؟ هل يمكن توحيد الأمة كلها دون تنافر في المآرب والمشارب، وتوحيد الإنسانية كلها دون سيد ومسود، غني وفقير، مركز ومحيط؟

وهل يمكن إعادة صياغة العدل من جديد بحيث يضم بالإضافة إلى حرية الأفعال واستقلال العقل العدل الاجتماعي والعدل القانوني، المساواة في توزيع الدخل، والمساواة أمام القانون؟

إن العدل هو ما يتوق إليه العربي الآن قدرَ ما ترسَّخ التوحيد في وجدانه. وهو لفظ قرآني ورد ثمانيةً وعشرين مرةً في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة منها العدل في خلق الجسم في تناسب وتناغم، والعدل كأمر إلهي للناس وكأمر للرسول وكأمر للقضاة، وهو تعبير عن الإيمان والتقوى لارتباطه بالتوحيد، وهو عدل في الدنيا وعدل في الآخرة، وعدل الآخرة مرتبط بعدل الدنيا ومشروط به، وهو عدل يتحقق بين الفرد ونفسه، وبينه وبين أسرته، وبينه وبين مجتمعه، وبينه وبين أمته. لا يقوم على الهوى أو القرابة أو الوساطة، محاباةً لطرف أو معاداةً لطرف آخر، وهو عدل بين الشهود والعهود والعقود. ولا يستوي العدل والظلم ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؟ (١٦: ٧٦).

إن الخطورة الآن بالرغم من ارتباط التوحيد بالعدل عند القدماء والمحدثين هو فك هذا الارتباط في وجداننا القومي فينزوي التوحيد، فيثور العدل خارجه وبدونه ضد الظلم كما يحدث حالياً في الاتجاهات العلمانية التي تُبقي على التوحيد كإيمان شخصي، وعقيدة دينية، وتثور ضد الظلم من أجل تحقيق العدل باسم الحرية أو القومية أو الاشتراكية أو الإنسانية.

وأحياناً يثور التوحيد دون العدل، وفي هذه الحالة يكون التوحيد مجرد رعاية للمظاهر وحرصاً على الشعائر وتمسكاً بالعبادات كما هو الحال في معظم الاتجاهات

الإسلامية المعاصرة. يثور التوحيد لتحقيق الحاكمية، حاكمية الله، دون أن يكون لها مدلول واضح على العدل في حياة الأفراد والمجتمعات.

فإذا ما ثار العدل دون التوحيد فإن التوحيد يثور دون العدل، وتنقسم الأمة إلى فريقين: علمانيين وسلفيين، تقدّمين ورجعيين، حديثين وتراثيين، ويُصبح أهل العدل في جانب وأهل التوحيد في جانب بالرغم من ربط القدماء بين التوحيد والعدل كما فعل المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل، أول أصليين من أصولهم الخمسة.

وتكون الخطورة أعظم وكما حدث أحياناً في الفكر الغربي عندما يثور الظلم لتحقيق العدل ضد التوحيد وكأن الإنسان لا يستطيع الجمع بينهما، لا يستطيع أن يكون موحدًا وعادلًا. والعدل دون أن يتأسس على التوحيد قد يتغيّر ويتبدّل طبقاً لمصالح الأفراد وجماعات الضغط ومصالح الطبقات ومركزية القوميات وروح العصور ومراحل التاريخ. فيصبح عدلاً نسبياً، عدلاً للبعض وظلماً للبعض الآخر. فيحدث رد فعل على ذلك ويثور التوحيد ضد العدل دفاعاً عن الإيمان بالله الواحد كقيمة أولاً وكأصل من أصول الدين قائم بذاته؛ فيقبل الناس الظلم وهم مؤمنون بالتوحيد ويستسلمون للقهر باسم القسمة والنصيب والحظ في العقائد الشعبية والرضا والتوكل والاستسلام للمقادير في مقامات الصوفية. ويعم الحزن، وينتشر النواح، ويكثر العزاء؛ فالحظ عاثر، والحبیب هاجر، والله قادر على كل شيء.

(٧) الدين في الأمثال العامية المصرية^٧

كان الدين في بداية الحياة الإنسانية تعبيراً عن الحياة وأداة للبقاء، فإذا ما شعر الإنسان الأول بالخطورة على حياته وهو في قيظ الصحراء أو مع وحوش الغابة فإنه يحاول اتقاء هذه المخاطر بالحماية البدنية؛ بناء الكهوف والظلال بالأشجار وتشديد الخيام وإقامة المنازل وتأسيس العمران. فإذا ما استمرّ الخطر على نحوٍ أعظم يُزلزل الأرض ويفرقها بالفيضانات ممّا تعجز إرادة الإنسان عن صده وتلافيه، فإنه يلجأ إلى العقل للبحث عن آلة أعظم؛ فالعقل الإنساني أقوى من القوة العضلية وأكثر تحايلاً منها على قوانين الطبيعة ومظاهرها الغاضبة ووحوشها الكاسرة.

^٧ البيان ٢٧/١/١٩٩٧م.

هنا ينشأ الدين كأداة لحماية الإنسان من المخاطر عن طريق التأثير في القوى الطبيعية بالسحر أحياناً وبإرضاء الآلهة أحياناً أخرى؛ فقد كان الإنسان البدائي يعتبر كل ما هو أقوى منه إلهاً، وكان من معاني الإله الأولى العظيم والكبير والعالي والرفيع، وهي التي تحوّلت بعد ذلك في مراحل الدين الأخيرة إلى صفات الله.

فإذا ما استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الطبيعة ويُسيطر عليها فإنه يتحوّل من الدين إلى العلم، ومن الإيمان إلى العقل، ومن السحر إلى الفعل، ويتقدّم العلم شيئاً فشيئاً عن طريق التجريب حتى يُصبح الإنسان سيداً للطبيعة عالماً بقوانينها مطمئناً على حياته، محافظاً على بقائه.

ثم ينقلب العلم أحياناً إلى أداة تدميرية إذا ما عادت العداوة الوحشية الأولى بين بني الإنسان واختلّفوا على المصالح، ونافسوا بعضهم بعضاً بناءً على الأثرة والأنانية وهما من أهواء البشر؛ فينقلب العلم من أداة لخدمة الإنسان إلى وسيلة للتدمير، خدمة الأنا وتدمير الآخر. ولما كان العلم مشاعاً أيضاً عند الآخر فإنه يستخدمه أيضاً لتدمير الآخر؛ فيتم تدمير المدنية باسم المحافظة على الذات، ويتحوّل السلب إلى إيجاب، والخير إلى شر. وبدل أن تكون الذرة من أجل السّلم والعلاج فإنها تصبح أداة للتدمير بصُنْع القنابل وإلقائها على مدن بأكملها كما حدث في نهاية الحرب العالمية الثانية.

وهنا يتحوّل الدين من الخارج إلى الداخل، ومن الطبيعة إلى النفس، ومن العلم إلى الأخلاق. ويصبح تقوى في القلوب، وطهارة في النفوس، وصفاء للروح تحمي الإنسان من الأهواء، والبشرية من التدمير. وتُنمي في الإنسان بواعثُ الخير والتقوى والصلاح وخدمة الناس.

ولكن أحياناً يتقوقع الدين، ويعود إلى مرحلته الأولى، شعائر وطقوس خارجية، مظاهر وأشكال كهنوتية، عزلة في معابد، ومهنة لرجال. ويفقد وظيفته الأولى في المحافظة على الحياة، والمساعدة على البقاء، وينعزل عن الحياة، يصبح للدين ميدان خاص هو المعبد أو الكنيسة أو المسجد أو المؤسسة الدينية أو الحياة الأخروية وليس الطريق والمصنع والحقل والمدرسة والجامعة والمستشفى والساحة الرياضية والسوق والعلاقات بين الناس. ينكمش في العبادات ويبتعد عن المعاملات، يتحول إلى كهنوت، أحبار وقسيسين ورهبان، مشايخ وأئمة.

وهنا تظهر الأمثال العامة التي تُمثل حكمة الشعوب الخالدة للتصدي لهذا الانحراف بالدين بعيداً عن الحياة كي تعيده إليها منبثّقاً منها ومحافظاً عليها مثل:

«الي يلزم للبيت يحرم على الجامع.» فالحياة أولاً والدين ثانياً، الخدمات العامة أولاً والعبادة ثانياً. فالدين للحياة، إشباع الحاجات الأساسية من طعام وشراب وكساء وسكن وصحة وتعليم؛ كل ذلك جوهر الدين. ثم يأتي بعد ذلك الشكر والاعتراف بالفضل في العبادة.

وقد تُخصّص الأمثال العامية الخدمات بالمصير؛ أي بما يحمي جسد الإنسان من الأرض مثل «حصيرة البيت تحرم على الجامع»؛ فالمنزل أولى بالحصير، ويمكن للإنسان أن يصلي في العراء ولكنه لا يستطيع أن ينام في العراء، يمكن له أن يصلي على الرمل والحصى دقائق معدودة، ولكنه لا يستطيع أن ينام على الأرض العارية كل ليلة؛ لذلك لزمه الحصير.

وأحياناً تتخصّص الحاجة بالزيت «الزيت إن عازه البيت حرام على الجامع.» والزيت هنا رمز النور والإضاءة والوقود والطاقة؛ فإضاءة المنازل أولى من إضاءة المساجد، وتوفير الطاقة في البيوت للإعاشة خير من توفيرها في المساجد أوقات الصلوات وحدها. ليس من المعقول إذن أن تُبنى الجوامع بالرخام والمرمر والأنوار الساطعة وسَط المناطق العشوائية والكهوف والمجاري الطافحة ونقص المياه وظلمة الليل. إن تحقيق الخدمات العامة الأساسية أولى من عزل الدين عن الحياة في مسجد، حتى ولو كان تحفةً جمالية، هبةً من غني أو قبراً لولي أو مزاراً للصالحين.

وقد تتخصّص الحاجة بالخبز مثل: «كل لقمة في بطن جائع أخير من بناية جامع.» فالإشباع من الجوع حاجة أساسية تسبق الصرف على بناء المساجد والتبرع له؛ فحياة البشر أولى من أحجار وشعائر تقام، وإطعام الجائع خير من بناء مسجد له؛ فلا مسجد لجائع.

وقد تتخصّص الحاجة بالحسنة؛ فالصدقات للناس تسبق التبرعات للمساجد «الحسنة ما تجوزشي إلا بعد كفو البيت.» الحسنة للناس أولاً، للأحياء قبل الأموات؛ إطعام جائع أو إشفاء مريض أو تعليم أمي أو إيواء شريد أو إلباس عارٍ أفضل من التبرع لبناء مسجد. والمحافظة على الحياة أحد مقاصد الشريعة بل مقصدها الأول؛ إذ كيف تجوز العبادة والموت يهدّد العبادة؟

وفي نفس الوقت تتوجه الأمثال العامية لنقد رجال الدين الذين يُباعدون الدين عن الحياة، ويُحوّلونه تجارة وكسباً وربحاً ومصلحة شخصية. فمن مصلحة رجال الدين تحويله إلى حرفة وصناعة يُؤجرون عليها؛ التكسب بالقرآن، وبإصدار الفتاوى، وبالتعليم

الديني في أجهزة الإعلام وفي المناصب العليا في المؤسسات الدينية وفي حمل الألقاب ولبس العمام حتى قال محمد عبده:

إن هو إلا دين أردتُ صلاحه أخاف أن تقضي عليه العمام

لذلك في الأمثال العامة: «ما كل من لف العمامة يزيئها». وليس كل رأس تحت عمامة يحمل علمًا. وما أكثر رجال الدين المتكسّبين بالدين، أصحاب المناصب ودعاة الرياسة، فقهاء كل عصر دون علم أو تقوى أو صلاح. فالزينة للعقل بالعلم وليس بالعمامة على الرأس، ولبس المسوح والزي الديني لا يعني أي فضل أو ميزة على باقي الناس في العلم أو الإيمان أو العمل الصالح، بل يعكس بداية فصل الدين عن الحياة، والتمييز بين رجل الدين ورجل الدنيا. ثم يتحول هذا الفصل، ثم ذلك التمييز إلى تقابل، بل إلى تضاد مصطنع بين الدين والحياة، بين الدنيا والآخرة.

وتنقد الأمثال العامة جهل رجال الدين كما يبدو ذلك أحياناً عند بعض خطباء المساجد الذين تمتلئ خطبهم بالخرافة والجهل والبعد عن الحياة، وربما يكون المصلون المشتغلون بالحياة الدنيوية، ويخافون الله في القلب، ويتقون الله في سلوكهم أفضل علمًا وإيمانًا من أئمة الضلال؛ لذلك قيل: «هاتوا من المزابل حطوا على المنابر». ويتضح ذلك في القرى والريف عندما يعم الجهل الإمام والمصلين على حد سواء؛ فيتحول الدين في الثقافة الشعبية إلى مجموعة من الخزعات تضر بالحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية أكثر مما تنفع.

وقد يتحول رجل الدين ليس فقط إلى مغترب عن الحياة بل إلى إمام ضال لا يبغي الحق ولا يقول الصدق، بل يبغي مصلحته الشخصية أو منفعة فئة أو طائفة يعمل لها، ويتكلم لحسابها؛ لذلك قيل «ضلاي وعامل إمام والله حرام». فالناس بطبيعتهم يعرفون الحلال والحرام بناءً على الفطرة والبراءة الأصلية؛ فالحلال ما ينفع الناس، والحرام ما يضر الناس، ويسخرون من الذي يأكل الحرام ولا يفرق بينه وبين الحلال «حلال كلنا حرام كلنا». ويعلمون أن الوقف الديني إنما غايته خدمة الناس؛ فالدين للحياة، وكل زيادة فيه هي زيادة في الخدمات العامة «الزيادة في الوقف حلال». الحلال هو الأساس والحرام هو الفرع، الحلال هو القاعدة والحرام هو الاستثناء، وما دام الإنسان يقظ في الحياة، على وعي بمصالحه فلن يقع في المحرمات؛ فالحرام لا يأتي إلا في حالة الغفلة «الرزق السائب يعلم الناس الحرام».

وتنقد الأمثال العامة أصحاب الفتاوى الذين يُغيّرون فتاويهم طبقاً لمصالحهم الشخصية أو لإرادات الحكام. إن أراد الحاكم مقاومة الصهيونية وتحرير الأرض بالقوة؛ فما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة أفْتى رجال الدين ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (٨: ٦٠)، وأخرجوا من القرآن ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ *الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (٢٢: ٤٠)، وإذا أراد الحاكم الصلح مع إسرائيل أفْتى نفس الرجال ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (٨: ٦١)، واستدعوا صلح الحديبية.

وإذا تبوّل كلب على حائط أمر صاحب الفتوى بهدمها وبنائها سبع مرات، وإذا ما نُكّر بأنه حائطه غيّر فتواه بتطهيرها بقليل من الماء «قالوا للقاضي يا سيدنا الحيطه شخّ عليها كلب، قال: تنهدم سبع مرات وتنبنى سبع. قالوا دي الي بينا وبينك، قال القليل من الماء يطهرها». فالمصلحة الشخصية أساس الفتوى وليس المصلحة العامة.

وتنقد الأمثال العامة تضارب الفتاوى وتعدّدها واختلافها طبقاً للمشايخ وأصحاب الفتاوى طبقاً لإرادات الحكام وأهواء الأفراد. حتى لم يعد هناك اتفاق على شيء، وأصبح كل شيء فيه قولان؛ لذلك قيل «كل شيخ وله طريقة». الحياة تُوحّد الناس والفتاوى تفرقهم.

فإذا ما غاب الشيخ ولم يعد له لزوم وابتعد عن الدنيا وانعزل عن الحياة تنتهي سلّطته وشرعية وجوده: «الشيخ البعيد مقطوع ندره». فإذا انعزل الدين عن الحياة تركت الحياة الدين لقانونها الخاص، قانون الفطرة التي فُطر الناس عليها، والفطرة لا تتبدل بأهواء البشر واختراعات الناس.

هذه المعاني التي تؤكّد عليها الأمثال العامة هي نفس المعاني التي يؤكّد عليها القرآن الكريم؛ فالحياة صفة لله ومن ثم فهي قيمة مطلقة، وهي قيمة للأرض عندما تحيا بعد موتها إذا نزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وهي قيمة في العلاقات الإنسانية، ومنها اشتقّ لفظ التحية وفعل «يحيى».

فالتحية إحياء لأواصر الترابط الاجتماعي، ومنها اشتقّ لفظ الحياء والاستحياء، ويحيى الإنسان عن بيئته عالمًا بسبب وجوده ولديه الدليل والبرهان. وحياة الإنسان في الأرض، منها نشأ وإليها يعود. والحياة والموت دورتان بينهما البعث؛ فالموت يتحول إلى حياة بالبعث، وفي القصاص حياة، ومن أحيأ نفسًا فكأنما أحيأ الناس جميعًا.

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ (٣٥: ٢٢)، وللإنسان في النهاية حياة الخلد إيجاباً أم سلباً جزاءً على الأعمال، وقد اشتق اسم آدم من الأرض، وحواء من الحياة. كما نشأ الدين من الحياة فإلى الحياة يعود، ويبقى ما بينهما مجرد ضعف في الإيمان عندما يتحوّل الدين إلى أشكال ورسوم ومظاهر خارجية وكهنوت وطقوس كما هو الحال في مفهوم الدين عند الأنثروبولوجيين الذين يُكثرون من دراسة ديانات الشعوب «البدائية» حتى طغت هذه الدراسات على الأديان التوحيدية التي تقوم على التصورات مثل التوحيد. وإذا ما تمّت دراسته فإنه يُدرّس في أضعف حالاته عن طريق الممارسات الشعبية والعادات والأعراف، السحر والشعوذة وزيارة قبور الأولياء والبركة والأحجية والطلسمات والمشايخ والقديسين والأعياد والأزياء والسبح والسجديد والذقون والعمم والقفاطين وحلوى رمضان.

لذلك ثار الأنبياء في كل العصور على هذه الممارسات من أجل الدعوة من جديد إلى الدين الحي في القلوب. كما ثار أنبياء على كهنة بني إسرائيل وتبعيتهم للدولة وتزيينهم الديني لصالح الحكام. وكما ثار السيد المسيح على تحويل بني إسرائيل المعبد إلى سوق للبيع والشراء، وطرده الباعة وطهر المعبد، وكما ثار الرسول أيضاً على دين قريش والأنصاب والأزلام وحول الدين إلى سلوك في الحياة اليومية للأفراد والجماعات.

كذلك قامت كل الدعوات الإصلاحية في كل دين على التحول من الخارج إلى الداخل، ومن الشكل إلى المضمون، ومن الكهنوت إلى حرية الفرد ومسئوليته. كما تجلّى ذلك أيضاً عند الصوفية الذين ثاروا على الفقهاء ووضعوا «التأويل» في مقابل «التنزيل»، وأفعال القلوب في مقابل الجوارح. وكذلك فعل الفلاسفة في جعل الحكمة ضالة المؤمن ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (٢: ٢٦٩). وكلاهما، الصوفية والفلاسفة، فرّقوا بين إيمان الخاصة وإيمان العامة؛ الأول بالقلب والعقل، والثاني بالشعائر والطقوس.

إنها تجربة كل دين في حركاته الإصلاحية على مر العصور؛ بوذا في الهند ثائراً على الوثنية الهندوكية، وكونفوشيوس في الصين رافضاً نقد الآلهة في الدين الصيني القديم، ومارتن لوتر في المسيحية ثائراً على الكنيسة والتوسط بين الإنسان والله. فالدين للحياة، وإلا فالموت للدين والحياة على حد سواء.

الفصل التاسع

رمضانيات

(١) رمضان في الكتاب والسنة^١

ذُكر لفظ «رمضان» في القرآن الكريم مرةً واحدةً في آية ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٢: ١٨٥).

ولفظ «رمضان» يعني اشتقاقًا الحر، من فعل رَمَضَ أي اشتد الحر، ولما نُقلت أسماء الشهور من اللغة القديمة سَمَّوها بالأزمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر رَمَضَ الحر. فإذا ما وافق الشهر الحر كان ثوابه أعظم، ونظرًا لدورة السنة الهجرية فإنه ينتقل من الصيف إلى الشتاء رجوعًا إلى الوراء، وتظل النية الأولى صادقة.

وفي هذا الحر الشديد القيظ، والقدرة على السيطرة على حاجات البدن إعلانًا لاستقلال الإرادة وسمو الروح والإحساس بالمحرومين والفقراء والجائعين والعطشى، ينزل الوحي بعد أن تهيأت النفس له. استعداد البدن مقدمة لاستعداد الروح، وتهيؤ الروح مقدمة لنزول الوحي.

هذا القرآن بينات من الهدى والفرقان، يُبَيِّن الخير ويُمَيِّزُه عن الشر حتى يهتدي الإنسان في عمله، ويُفَرِّق بين الحق والباطل، بين الصواب والخطأ، نظرًا وعملاً. مهمة القرآن البيان ورفع الخلط ومساعدة البصيرة بعيدًا عن أهواء البشر ونسبيتها.

^١ البيان ٢١-٢٣/١/١٩٩٦م.

والصوم مشتقٌ من فعل «صام» ويعني الإمساك عن الطعام أو الاعتدال كما يقال «صام النهار» أي قام قائم الظهيرة، و«صامت الريح» أي توقفت عن الحركة. والصوم هو الصمت أيضًا في آية ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ (١٩: ٢٦). فالصوم استقامة، ورفع القامة وسمو الهامة، وليس الهزال أو الضعف أو الاستعياء.

ولمّا كان الصوم وسيلةً لاستقامة الإنسان بدناً وروحاً؛ فالمرض أو السفر مانعان يؤجّلان الصوم إلى وقت آخر؛ فالإسلام يُسر وليس عسرًا، وليس في هذا الدين حرج، ولا يجوز تكليف ما لا يُطاق.

والصوم شهر بكماله وتماحه، تمييزًا لشهور العام في أوقات متميزة مثل تميز أوقات الصلوات في النهار، يتطلب التكبير والشكر على الهدى. فشكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية.

هذه هي المعاني المتضمنة في الآية الوحيدة التي ذُكر فيها لفظ «رمضان» في القرآن الكريم.

بينما ذُكر لفظ «رمضان» في القرآن الكريم مرةً واحدة ذُكر لفظ الصوم ومشتقاته أربع عشرة مرةً بستة معانٍ مختلفة تدور كلها حول وظيفة الصوم، وهي معانٍ متكاملة تربط الصوم بالتاريخ وبالله وبالأخرين.

أولاً: الصوم سنة عن الأمم السابقة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (٢: ١٨٣) تواصلًا مع الديانات السابقة؛ فالإسلام لم يبدع سنةً جديدة بل أقر سنةً كانت موجودةً في الشرائع السابقة، في اليهودية والمسيحية. فجوهر العبادة واحد وإن اختلفت أشكالها. والإسلام آخر شريعة تُكمل الشرائع السابقة بعد تأكيدها.

ثانيًا: الصوم شهرًا في العام من أجل التمييز بين الشهور دون صوم الدهر كله أو إفطار العمر كله ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٢: ١٨٤)، كما تتميز أوقات الصلوات أثناء النهار عن باقي ساعاته، وهو تأكيد على الإحساس بالزمن وبأن الأوقات للأفعال. كما أنه صوم منذ الشروق حتى الغروب وهو إحساس آخر بالزمن، زمن النهار المتميز عن زمن الليل.

ثالثًا: الصوم صمت، وهو أحد مظاهر العبادة ضد اللغو والمجادلة كما فعلت مريم ابنة عمران ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلَمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (١٩: ٢٦)، ومظهر من مظاهر التقوى الباطنية، والثقة بالنفس، واتهام الزور، وبراءة الإيمان.

رابعًا: لا فرق في أداء الصوم بين الرجال والنساء ﴿وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ، وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ﴾ (٣٣: ٣٥). كما لا فرق بينهم في الإسلام، والقنوت، والإيمان، والصدق، والصبر، والخشوع، والصدقة، وحفظ الفروج، وذكر الله. يتساوى الرجال والنساء في التكليف، والتكليف واجب، والمساواة في الواجبات تقتضي المساواة في الحقوق.

خامسًا: لا يمنع الصيام من معاشرة النساء بعد الإفطار ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ (٢: ١٨٧) دون المساجد، وطيلة الليل تخفيفًا عن الأمة، واعترافًا بحاجة الرجال إلى النساء وحاجة النساء إلى الرجال. كان الصوم قبل ذلك أثناء النهار. وحين يفطر الصائم يحق له الطعام ومعاشرة النساء، فإذا غفلت عيناه ونام يصبح صائمًا إلى اليوم التالي. ولم يستطع عمر بن الخطاب بعد أن غفا ثم استيقظ أثناء الليل أن يمنع نفسه من معاشرة زوجته، فنزلت آية التخفيف ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (٢٠: ١٨٧). والإسلام دين اليسر وليس دين العسر، لا رهبانية فيه ولا نسك، لا صوم الدهر كله ولا قيام الليل كله، ولا العزوف عن النساء.

والمعنى السادس للصوم في القرآن الكريم هو وظيفته في التكفير عن الذنوب وتطهير النفس؛ فالذنوب ضعف في الإرادة والصوم تقوية لها، والإثم تهاون في الروح والصوم إعلاء لها. ويذكر القرآن ذنوبًا سبعة.

(١) الإفطار في رمضان دون سبب أو عذر، سفر أو مرض ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (٢: ٨٤)، ولكن إطعام المسكين له الأولوية على الصوم؛ أي التكفير الفعلي عن الذنوب بإطعام المسكين، وهو الهدف من الصوم. فإن لم يشعر الفاطر بآلام الجوع فإن عليه إطعام الجائع.

(٢) إذا كان الحاج غير قادر على حلق الرأس أو مريضًا لا يستطيع أن ينتظر الهدى أن يبلغ محله ﴿فَقَدِيَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ﴾ (٢: ١٩٦)؛ فالصيام هنا يأتي قبل الصدقة والنسك، شعيرة بشعيرة.

(٣) فإن لم يجد الحاج الهدى ولم يستطع الضحية فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد العودة؛ أي عشرة أيام كاملة ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (٢: ١٩٦). والصيام هنا أكثر لأن الحاج لم يستطع الضحية، تعميقًا للإحساس بالآخرين إن لم تتم مساعدتهم بالفعل.

(٤) القتل الخطأ كفارته صيام شهرين متتابعين توبةً إلى الله إن لم يجد رقبةً يحررها أو دفع دية إلى أهل القتل ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً

مَنْ اللَّهُ ﴿٤: ٩٢﴾. والأولوية لتحرير الرقبة لأن العبودية تساوي القتل، وتحرير الرقبة إحياء للقتيل، ثم دفع الدية لأهل القتل طَبَقًا لعادة العرب وتعويضًا بالمال عن المفقود. ويأتي الصيام في الدرجة الثالثة كنوع من أضعف الإيمان لتطهير القلب، والإعلان عن براءة النفس، والسيطرة على الإرادة التي أخطأت وإن كان خطؤها عن غير عمد. (٥) الحنث بالإيمان كفارته صيام ثلاثة أيام إن لم يستطع الحانث إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ (٥: ٨٩). الصيام يأتي هنا في المرتبة الثالثة بعد تحرير الرقبة والإطعام والكسوة.

(٦) الظهار وهجرة الزوج في الفراش فكفارته أولاً تحرير الرقبة فإن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ (٤: ٥٨). فتحرير الرقبة يعادل إشباع الزوج.

الصيد في الأشهر الحرم كفارته الصوم دون تحديد بعدد الأيام أو الشهور ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِه﴾ (٥: ٩٥). إن لم يستطع أن يسوق مثل ما قتل هديًا إلى الكعبة أو إطعام المساكين؛ فالصوم هو الذي يغسل الذنوب.

(٢) رمضان في السنة النبوية^٢

ويستمر الحديث النبوي في نفس المعاني القرآنية لصوم رمضان: عبادة، ومغفرة، وتكفيراً للذنوب، واعتكافاً في العشر الأواخر، وليلة القدر ونزول القرآن، والثواب في الجنة، وحسن الأخلاق، والسيطرة على الانفعالات أثناء الصيام، والإحساس بالوقت، واختيار صوم عاشوراء، وعدم المشقة على الناس جمعاً بين الصوم والإفطار، وأداء الصوم عن الآخرين خاصة الوالدين.

فصوم رمضان طريق إلى المغفرة: «من قام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه». فالصيام لوجه الله وليس رياءً للناس أو طلباً لحظوة في أعين المؤمنين، طالباً الثقة بهم لمنصب أعلى أو لرياسة دنيوية، وليس تجويعاً للنفس بالنهار ثم إشباعاً للبدن في آخره، وكأن الزهد في الدنيا أعقبه شبق فيها، حرمان بالنهار وإشباع بالليل. وتزيد

^٢ البيان ٢٤/١/١٩٩٦م، ١-٢/٢/١٩٩٦م.

معدلات الاستهلاك في العالم الإسلامي من الأطعمة والأشربة، السكر والزيت والدقيق واللحوم والخضراوات والفواكه، والطاقة في رمضان باسم الزهد والإحساس بالفقراء. ويزداد اللهو بالليل، وتجند أجهزة الإعلام أنفسها قبل رمضان بأشهر من أجل إعداد التمثيليات والمسلسلات والبرامج الدينية والابتهالات والأفلام والحفلات الخاصة، لا فرق بين دين ودنيا.

إن الصيام لا يكون إلا لله وحده: «قال الله: كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به.» الصيام إذن دليل صدق وعلامة إخلاص؛ لا طلباً لرزق في الدنيا بل احتساباً لوجه الله، علاقة بين العبد والرب؛ لذلك كان جزاء الصائم الجنة، فيها باب لا يدخل منه إلا الصائمون: «إن في الجنة باباً يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل منه أحد غيرهم. يقال: أين الصائمون؟ فيقومون لا يدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد.» الصيام إذن عبادة خاصة تتجه إلى الله مباشرة بالرغم ممّا فيها من كمال للنفس، وسيطرة على الإرادة، وإحساس بالآخرين. «إذا جاء رمضان فُتحت أبواب الجنة.» فالصيام توبة غير معلّنة، ومناسبة للمغفرة، وطريق إلى السعادة الأبدية.

فكيف إذن تكثر الذنوب في رمضان، والسحور في الفنادق الضخمة على أحواض السباحة ونفحات الرقص الشرقي؟ تتحول سعادة الروح في كثير من الأحيان إلى انفلات البدن، وتأخذ الأرض زُخرفها وتترّين وكأن الدنيا هي الباقية. صيام بالنهار جوعاً وعطشاً، وإفطار بالليل لهواً ولعباً باسم رمضان، الشهر الكريم!

ومن مظاهر العبادة في رمضان الاعتكاف في العشر الأواخر منه؛ فرمضان شهر في العام؛ تركيزاً للوقت، وإذكاءً لعلاقة الإنسان بالله من أجل تقوية علاقة الإنسان بالعالم وبالناس. والعشر الأواخر منه قمة الزمن في رمضان، نوع من العزلة الروحية مرة في العام بعيداً عن هموم الدنيا بما في ذلك النساء وآل البيت.

وقد كان الاعتكاف سنة جاهلية قبل الإسلام استمرت بعده وأقرها الرسول تواصلاً مع الماضي؛ فقد سأل عمر النبي أنه كان قد نذر في الجاهلية أن يعتكف ليلة في المسجد الحرام فأجابه الرسول: «أوفِ بنذرك.» فالوفاء بالنذر عبادة وقيمة إسلامية.

وقته العشر الأواخر من رمضان في الثلث الأخير من شهر الصوم حين يبلغ الصوم الذروة وقبل وداع الشهر الكريم. الاعتكاف راحة من مجموع العلاقات الاجتماعية، الأهل والأقارب والأصدقاء، رجالاً ونساء؛ من أجل تقوية الذات وحتى لا تضيع في تشابك

العلاقات الشخصية والاجتماعية وتضعف أمام الآخرين: «من اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر.»

وفيه تتجلى الروح، وتكون أقدر على الرؤية الصادقة نظرًا لشفافية النفس وقدرتها على قراءة المستقبل وارتياح المجهول: «من كان اعتكف فليرجع إلى معتكفه؛ فإني رأيت هذه الليلة، ورأيتني أسجد في ماء وطين.» فالبدن لا يستطيع إدراك إلا الحاضر من خلال الحواس، في حين أن الروح تستطيع استدعاء الذكريات واستشراق المستقبل ما دامت قادرة على العمق الداخلي، والتحول من الخارج إلى الداخل حتى يتم التحول من الداخل إلى أعلى، تنعكف على الذات فتسمو إلى الآفاق.

ولما اعتكف الرسول وأذن لعائشة بالاعتكاف بعد طلبها وأقامت خباءً تعتكف فيه ثم قلّدتها باقي زوجات الرسول؛ حفصة وزينب، تسأل عن الدافع لذلك: «ما حملهن على هذا؟! ألبر؟ انزعوها فلا أراها.» واعتكف في العشر الأواخر من شوال حتى تكون العزلة كاملةً ويكون الاعتكاف تامًا. وعندما زارته زوجته صفية في اعتكافه خشي الرسول ممّا قد يدور في قلوب الناس: «إن الشيطان يبلغ من الإنسان مبلغ الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئًا.» متوجّهًا إلى رجلين من الأنصار مرًّا على باب المسجد. فالاعتكاف اكتشاف مطلق لعالم الذات وغوص فيها دون شبهة أو إغراء.

إذا كان شهر رمضان هو قمة زمان السنة، شهرًا من اثني عشر شهرًا، وكان الاعتكاف في العشر الأواخر منه قمة زمان هذا الشهر، فإن ليلة القدر هي قمة قمتي الزمان، وقت مركز للغاية، ليلة واحدة في العام يقوى فيها الاتصال بين العبد والرب، الاتصال الفكري والروحي. أنزل فيها القرآن، بداية الاتصال بين السماء والأرض، في وعي الرسول وإبلاغه للناس.

وهي ليلة المغفرة إذا ما كان قيامها احتسابًا لوجه الله وليس طلبًا لغنم أو سؤالًا لرزق أو استجداءً لأحد مطالب الدنيا: «ومن قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غُفر له ما تقدّم من ذنبه.» هي ليلة الصفاء وعودة النفس إلى براءتها الأولى بعيدًا عن هموم الدنيا وأهواء البشر، والمساومات على الحق وحب المغام وزيادة الأرزاق.

ووقتها محدد وغير محدد، محدد بالعشر الأواخر من رمضان، وغير محدد لأنها غير معينة اليوم؛ حتى يظل جهد الإنسان قائمًا في بُحْبُوحَة من الزمان، وحرية من الفعل ودون ارتباط ضروري بين المنتظر والمنتظر، بين السؤال والجواب، أشبه بالتراخي في الوقت في الصلاة، لا هو على الفور ولا هو قضاء: «تحروا ليلة القدر في العشر الأواخر

من رمضان.» ومع ذلك فإنه يمكن تحديد وقت غير محدود أيضًا؛ فهي ليلة وتر، في التاسعة أو السابعة أو الخامسة في العشر الأواخر: «التمسوها في العشر الأواخر من رمضان؛ ليلة القدر في تاسعة تبقى، في سابعة تبقى، في خامسة تبقى.» والوتر إشارة إلى التوحيد، وحدانية الله. وبالوتر كان القسم ﴿وَالشَّفْعَ وَالْوَتْرَ﴾ (٨٩: ٣). وهو عدد غير قابل للقسمة مثل صفة الواحد: «فالتمسوها في العشر الأواخر، والتمسوها في كل وتر.»

ولا يكون الانتظار بالساعة واليوم المحددين فذلك انشغال للقلب، وخروج على الاعتكاف. وليس انتظارًا لشيء هابط من السماء يحمل الذهب والفضة والأرزاق؛ فذلك هموم الدنيا التي أبعداها الاعتكاف. ولا يكون الانتظار على الأسطح أو من الشرفات والنوافذ بالنظر خلف كل كوكب وحول كل نجم. إذا لمع شاهد الناس جبريل، وإذا برق رأى الناس ملائكة السماء. إنما الانتظار داخلي، مع التركيز على النفس ومزيد من الإخلاص والتجرد حتى تنفتح طاقة السماء في القلب.

إذا كانت الغاية من الصوم تطهير النفس وتخليصها من الذنوب يكون الصوم صدقةً عليها وتكفيرًا عن الذنوب: «فتنة الرجل في أهله وماله وجاره، تُكْفَرُها الصلاة، والصيام صدقة.» الصيام إذن إصلاح للنفس واتقاء من الفتنة، فتنة الأهل، وحب النساء والأولاد أكثر من حب الحق، والسعي وراء المال غاية في ذاته من أجل جمعه طلبًا للثراء وليس للإنفاق على النفس والسعي في مصالح الناس، وفتنة الجار والصديق وجماعات الهوى التي تجعل الإنسان يؤثر تقليد الآخرين والتنازل لهم عن متطلبات الوعي الفردي. وإذا ما خرق الصائم صومه نظرًا للضعف البشري، وواقع امرأته أثناء النهار فعليه عتق رقبة، فإن لم يستطع أن يُخْلَص نفسه من إيسار البدن وأسر الروح فعليه أن يُخْلَص عبداً من إيسار الرق؛ فخلاص الآخر يأتي تعويضاً عن الضعف في خلاص الأنا. فإن لم يستطع تحرير العبيد مباشرة فإنه يصوم شهرين متتابعين تقويةً لإرادته بعد أن ضعفت؛ ومِراناً لنفسه على السيطرة على أهواء البشر وانفعالات النهار. ومن لم يستطع الصبر على صوم نهار فإنه يكون في حاجة إلى مزيد من التدريب على السيطرة على النفس، فإن لم يستطع وكان فقيراً لا يملك تحرير رقبة أو ضعيفاً لا يقوى على صوم شهرين متتابعين فعليه إطعام الفقراء. وإذا لم يشعر بأن إحدى غايات الصوم هي الإحساس بالجوع فعليه أن يُنمي هذا الإحساس بإطعام المساكين، ستين مسكيناً في يوم واحد، أو مسكيناً كل يوم على مدى ستين يوماً. فإن لم يستطع وكان فقيراً مسكيناً يستحق أن يُطعم، وأن يُصدق عليه فإنه يُعطى صدقةً للتصدق بها على الفقراء والمساكين مساعدةً من الآخرين له، ومساعدةً منه للآخرين. فإن تصدَّق بها على نفسه

فلا يوجد من هو أفقر منه عرف أن الإسلام به رحيم، وأنه كان به كريماً؛ ممّا قد يولّد في نفسه الإحساس بالذنب ومقابلة السّماحة بالسّماحة، ومكافأة الكرم بالكرم، فتطهر النفس، وتقوى الإرادة، وتُعظم المقاومة.

ليس الصوم جوعاً أو عطشاً بل هو إمساك عن الأهواء، وسيطرة على الانفعالات، وتوجيه للحاجات. الصيام مسرة وفرح وابتهاج؛ فلا فُحش في القول، ولا غضب على أحد؛ فالسيطرة على النفس علم، والتصدي للآخرين جهل. والصيام مبادلة الإساءة بالحسنة، والعدوان بالعفو. وإن خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك؛ لأنه يترك طعامه وشرابه من أجل طاعة الله، والله يجزي الحسنة بعشر أمثالها. هذه المعاني كلها هي التي حوّاها حديث الرسول: «الصيام جُنة، فلا يرفُث ولا يجهل، وإن امرؤ قاتله أو شتمه فليقل: إني صائم مرتين. والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي. الصيام لي وأنا أجزي به، والحسنة بعشر أمثالها.»

وتزيد رواية أخرى: «للصائم فرحتان يفرحهما: إذا أفطر فرح، وإذا لقي ربه فرح بصومه.» فالصيام فرح وبهجة وسرور وليس غمّاً وكرَباً وهمّاً. يفرح الصائم بعدها بالإفطار؛ أي بالحصول على نتيجة السيطرة على الأهواء والانفعالات، والمرور في الامتحان بعد الاجتهاد والمثابرة، كما يفرح في الامتحان النهائي بعد لقاء الله وأداء الواجب وحسن التكليف.

الصيام وسيلة للسيطرة على حاجات البدن؛ الطعام والشراب والنكاح. الصوم بديل عن الزواج للذين لا يجدون نكاحاً وكإشباع بديل للروح: «من استطاع الباءة فليتزوج؛ فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.» الوضع الأمثل هو الزواج، وهو الإشباع الطبيعي. فإن صعب ذلك نظراً لما يقتضيه من مصاريف تأسيس المنزل وإعداد البيت يكون الصيام بديلاً مؤقتاً عنه؛ تهذيباً للنفس وتشذيباً للبدن. الطبيعة قبل الصناعة، والإشباع قبل السمو.

والصيام أيضاً هو صيام عن الرذائل، عن قول الزور والعمل به: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه.» الصوم صدق مع النفس عن طريق التحكم في حاجات البدن، وفي نفس الوقت صيام عن الرذائل عن طريق التحكم في أهواء النفس والكذب على الحق وشهادة الزور. الصوم إذن مدرسة في الصدق، الصدق مع النفس، والصدق مع الآخرين بعد الصدق مع الله. النفس تعود

إلى نفسها، وتنظر في داخلها، وتُقَوِّي عالمها، وتعكف على ذاتها فتكتشف التعالي فيها والمفارقة داخلها، التعالي نحو الله، والمفارقة في العالم نحو الآخرين.

ويظهر في السنة النبوية بوضوح موضوع التوقيت، معرفة بداية شهر رمضان وآخره، اتصالاً مباشراً بالطبيعة، ورؤية مباشرة للهِلال: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فاقدرُوا له.» ليس الأمر إذن مجرد حساب فلكي يتم قبل الشهر أو بعده بعام أو بعامين أو بعشرات السنين. إنما يتعلق الأمر بالفرح بمظاهر الطبيعة وبدوراتها نظرًا لِمَا في القرآن من توجُّه للتأمل في الكون والاعتبار بالشمس والقمر والكواكب والنجوم. فإن لم تتم رؤية الهلال هنا يأتي التقدير، ولكن بعد الاتصال الحي المباشر بالطبيعة.

ثم يأتي بعد ذلك تحديد الشهر وعدد أيامه، وتعدده السُّنَّة بالليالي وليس بالأيام، تسعًا وعشرين ليلة. فإن غُمَّ القمر ولم يتضح الهلال فإكمال العدة إلى ثلاثين يومًا: «الشهر تسع وعشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه، فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين.» فإذا كان الشهر العربي تسعة وعشرين يومًا فإن شهرين لا ينقصان ويكملان ثلاثين يومًا؛ شهر رمضان وشهر ذي الحجة: «شهران لا ينقصان، شهرًا عيد؛ رمضان وذو الحجة.» فمن صام قبل ذلك وكان ينوي الصيام يومًا أو يومين قبل رمضان فله ما أراد: «لا يتقدَّم أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك اليوم.» فالبداية بشهر الصوم في أول يوم فيه فرح، فرح البداية والجدة والانتقال من حال إلى حال. والفرح بالنهاية في خاتمة الثلاثين، فرح النهاية والانتقال أيضًا من حال الصيام إلى حال الفطر. ومن هنا أتت أهمية التركيز على البداية والنهاية، أول يوم وآخر يوم، يوم الغرس ويوم الحصاد.

وكان الرسول يعد أيام الشهر باليد تأكيدًا على الجانب الحسي في الوقت وعدد الأيام: «الشهر هكذا وهكذا» دونما حاجة إلى حساب فلكي: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا.» الوعي بالزمان بداية ونهاية ليس مشروطًا بتعلم القراءة والكتابة. هو إحساس داخلي عند الأمي الذي يعتمد على إحساسه الطبيعي وعلى ذاكرته وحواسه. كما يُرَكِّز الحديث النبوي على أول الليل ساعة الإفطار وعلى آخره ساعة بدء الصيام: «إذا رأيتم الليل أقبل من ها هنا فقد أفطر الصائم.» وفي رواية أخرى: «إذا أقبل الليل من ها هنا وأدبر النهار من ها هنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم.» والتعجيل بالإفطار سُنَّة؛ فالفرح لا يؤجل.

ولا يجوز الصيام يوم الجمعة فهو يوم عيد، يوم لقاء الناس في صلاة الجمعة والتحدث إليهم والتحاب معهم والزيارات والتحيات المتبادلة: «لا يصومون أحدكم يوم الجمعة إلا يومًا قبله أو بعده». الصيام اعتكاف، والصلاة مشاركة، والجمعة عيد المسلمين.

والصوم واجب وفرض، وهو صوم رمضان، وهو أيضًا سنة ونفل، مثل صوم عاشوراء وصوم السفر. وهكذا الحال في باقي الواجبات؛ مثل الصلاة، فرض وسنة. فلمَّا سئل الرسول عمَّا فُرض على المسلم من صلاة وصيام أجاب: «الصلوات الخمس إلا أن تطوَّع شيئًا» ... «شهر رمضان إلا أن تطوع شيئًا». والصوم الاختياري التطوعي يدل على أن الصيام ليس فقط واجبًا أو فرضًا، بل هو أيضًا التزام ذاتي، واختيار حر، ونداء باطني للذات؛ فالتنزيل يقابله التأويل، ولا تنزيل بلا تأويل، ولا تأويل بلا تنزيل.

ومثال ذلك صوم عاشوراء؛ فقد كانت قريش تصوم يوم عاشوراء في الجاهلية، ثم أمر الرسول بصيامه حتى نزل فرض صيام رمضان، وترك الرسول صوم عاشوراء على الخيار: «من شاء فليصمه، ومن شاء أفطر». وفي رواية أخرى: «يوم عاشوراء إن شاء صام».

ولا يقتصر الأمر في الصوم الاختياري على حرية الاختيار بل أيضًا يفيد التواصل مع الديانات السابقة، اليهودية مثلًا؛ فقد كانت اليهود في شبه الجزيرة العربية تصوم يوم عاشوراء. ولمَّا قدم النبي إلى المدينة سأل عن السبب بعد أن رأى اليهود يصومون هذا اليوم ف قيل له إنه يوم صالح عندهم؛ يوم نجَّى الله بني إسرائيل من عدوهم فرعون، فصامه موسى شكرًا لله. فقال الرسول: «فأنا أحق بموسى منكم». كانت اليهود تعتبر يوم عاشوراء عيدًا، والمسلمون أحق به منهم: «فصوموه أنتم». فالإسلام يرث شعائر اليهودية، والرسول خاتم الأنبياء. وقد صامه الرسول، وخيَّر المسلمين الصيام فيه: «هذا يوم عاشوراء، ولم يُكتب عليكم صيامه، وأنا صائم، فمن شاء فليصم، ومن شاء فليفطر».

وصيام المسافر أيضًا على الخيار؛ إن شاء أفطر رخصة، وإن شاء صام عزيمة. فلما سأل أحد الصحابة وكان كثير الصيام: هل يصوم في السفر؟ قال الرسول: «إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر». ولما كان الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه فلم يحبذ الرسول في رواية أخرى الصوم في السفر قائلًا: «ليس من البر الصوم في السفر». ومع ذلك يظل على الخيار اختبارًا لقدرة الإنسان دون أن يكلف نفسه ما لا يطاق خاصة

وأن البعض يأخذ السفر ذريعة في الإفطار، والبعض الآخر يصوم في السفر، فلم يعد السفر بالطائرات اليوم به مشقة السفر في الصحراء.

والطعام والشراب نسياناً في رمضان ليس من المفطرات؛ فالأعمال بالنيات والطعام والشراب نسياناً عن غير عمد لا يُذهب الصيام عن نية وقصد: «إذا نسي أحدكم فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه.» أما الجماع نسياناً فهو افتراض غير واقعي؛ نظراً لما يتطلبه الجماع من وقت يتذكّر فيه الإنسان أنه صائم.

والجنابة عن جماع أو احتلام أثناء الليل وقبل طلوع الفجر لا تبطل الصيام بعد طلوع الفجر؛ فقد أخبرت عائشة وأم سلمة أن الرسول كان يدركه الفجر وهو جُنُب من أهله، ثم يغتسل ويصوم كما يروي البخاري. أما قُبلة الصائم فتروي عائشة أن الرسول كان يُقبل بعض أزواجه وهو صائم. وقد روي نفس الشيء عن أم سلمة أنها كانت والرسول يغتسلان من إناء واحد، وكان يُقبلها وهو صائم كما يروي البخاري أيضاً. واستعمال السواك لا يُفطر؛ إذ يُذكر عن النبي أنه استاك وهو صائم؛ فالسواك كما تقول عائشة مَطْهَرَةٌ للفم، مرضاة للرب.

والمضمضة لا تُفطر حتى في الوضوء بالرغم من طعم الماء في الريق الجاف. المهم النية، الوضوء للصلاة أم المضمضة لإدخال بعض الماء في الريق؟ والحقيقة أن المفطرات هي ما يدخل في الجوف أو ما يخرج منه عمداً وقصدًا؛ فالنية شرط العبادة، ولا توجد أقوال في ذلك من الرسول بل كلها أفعال أو إقرارات. والسُّنة القولية أقوى في الحكم من الفعل والإقرار. فالحجامة أي فصد الدم، والقيء لا يفطران؛ فالمفطر ما يدخل في الفم لا ما يخرج منه، وهو أصح الأقوال.

أما بالنسبة إلى النساء فإن الحائض تترك الصوم والصلاة، ولكنها تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة. ويتساءل أصحاب الرأي عن علة التفريق بين الصوم والصلاة في القضاء، ويرد أهل الأثر أن كثيراً من الآثار لا تأتي بالضرورة وفقاً للرأي. ومع ذلك، فإن الصوم أندر من الصلاة؛ لذلك يجوز فيه القضاء، والصلاة أكثر شيوعاً من الصيام لذلك لا قضاء فيها. كما أن كثرة النوافل في الصلاة قد تكون قضاءً غير مباشر عن فوات صلاة الحائض، وكل ذلك اجتهادات في التعليل، وقد يكون في قضاء صلاة أسبوع الحيض مشقة على الحائض فيما لا ذنب لها فيه.

ليس الصيام عذاباً للنفس بل ترويض لها، ليس غايةً في ذاته بل وسيلة لتقوية الإرادة، وشحذ الهمة، والسيطرة على الانفعالات وأهواء البشر، ويتجلى ذلك في تعجيل

الفطور، وأخذ السحور، وعدم مواصلة الصيام ليلاً ونهاراً، تكفي ثلاثة أيام في الشهر، أو صوم داود نصف الدهر؛ إفتار يوم وصيام يوم.
فالصيام فضيلة يعقبه فرح الإفطار، ومكافأة الإرادة خير من تعذيبها، وتراكم فضيلة فوق فضيلة؛ فضيلة الصلاة بعد فضيلة الصوم بلا انقطاع: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر».

والسحور أيضاً فضيلة، واستعداد للصيام التالي: «تسحروا فإن في السحور بركة». وقيام الليل ليس فقط للعبادة والتهجد وذكر الله، بل أيضاً للطعام والشراب استعداداً لممارسة عملية ضبط الإرادة وترويض النفس في اليوم التالي.

وتتجلى واقعية الإسلام في تحريم مواصلة الليل بالنهار صياماً دون إفطار، وإن أقصى وقت للمواصلة هو السحر: «لا تواصلوا، فأياكم إذا أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر». وإذا كان الرسول قد واصل فإن ذلك حكم خاص به نظراً للعلاقة الخاصة بينه وبين الله؛ فالوحي طعام وشراب روحيان: «لست كأحد منكم؛ إني أُطعم وأُسقى». وفي رواية أخرى: «إني لست كهيتتكم، إني أبيت لي مُطعم يُطعمني وساق يسقيني». وتزيد رواية ثالثة: «فاكلفوا من العمل ما تطيقون».

وهناك حق الزوج في المعاشرة وحق الضيف في إكرامه مما يمنع مواصلة الليل بالنهار؛ فحين بلغ الرسول أن عبد الله بن عمرو بن العاص يصوم النهار ويقوم الليل قال: «فلا تفعل. صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً. وإن بحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها، فإن ذلك صيام الدهر كله». ومهما بلغ الإنسان من قوة وقدرة على الصيام فوق ثلاثة أيام في الشهر فإن أقصى ما يستطيع صومه صوم داود، صوم يوم وإفطار يوم: «فصم صيام نبي الله داود عليه السلام ولا تزد عليه». وهو يعادل صوم ضعف الدهر، فإن استطاع القادر أن يصوم يوماً ويفطر يومين، فلا صوم أكثر من صوم النبي داود.

ونظراً لأن الصوم إحساس بالآخرين، وتعاطف مع الفقراء والمحتاجين، وإحساس جماعي بترابط الأمة فإنه يجوز قضاء الصوم بين الأولياء كما قال الرسول: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه». وكما يكون الميراث بين الأقرباء يكون الصيام بينهم أيضاً؛ أخذاً بأخذ، وعطاءً بعطاء؛ لذلك يجوز قضاء الصوم عن الأم المتوفاة بصوم ابنها قياساً على الدّين. عليه الوفاء بالدّين، ودين الله أحق بالقضاء: «فدين الله أحق أن يُقضى». وما

يجوز من الابن للأم يجوز من الأخت للأخت ومن البنت للأم. وواضح هنا أن الولاية من الابن والابنة للأم بياناً لدور الأم في الولادة والتربية وضرورة قضاء دينها عليها من الأبناء والبنات.

صحيح أن المسؤولية فردية، وأن الجزاء طبقاً للأعمال، ولكن في هذه الحالة يتواصل عمل الأحياء في عمل الأموات نظراً للقرابة ولصلة الرحم، مثل الترحم على أموات المسلمين والدعوة لهم بالمغفرة وحسن العاقبة.

كانت هذه أهم موضوعات الصيام في السنة النبوية: عبادة ومغفرة، وجزاؤه الجنة وفتح أبواب السماء لدعاء الصائم، ويرتبط بالاعتكاف. في العشر الأواخر من رمضان ليلة القدر؛ ليلة نزول القرآن. كما ارتبط الصيام بتكفير الذنوب والتعويض عن الكبائر تطهيراً للنفس، والإمسك الشامل عن الرذائل والسيطرة على النفس وضبط الأهواء وحسن الأخلاق، وهو وسيلة لمعرفة الأوقات والإحساس بالزمان في الشهر واليوم والليل وساعة الإفطار والسحور. وهو واجب ونفل، تكليف واختيار. لا يشق على النفس في حالة النسيان، وليس تكليفاً بما لا يطاق بدليل تعجيل الفطور وتفضيل السحور، وعدم مواصلة الليل بالنهار أو صوم الدهر كله، وأخيراً الصوم فضل على من لا فضل له أو مَنْ نقصه الفضل بين الأحياء.

الصوم إذن ليس مجرد الامتناع عن الطعام والشراب بل هو تكوين نفسي وذهني، وبناء اجتماعي، وعلاقة بالعالم، وصلة بالله. هو جزء من كل، وعبادة ومعاملة، يكشف عن جوهر الإسلام الذي تمثل الديانات السابقة وأكملها وطهرها مما علق بها من صورية وشكلية.

(٣) رمضان في الفقه الإسلامي^٣

وصوم رمضان يبدو في كتب الفقه العديدة منذ القرن الثالث الهجري حتى الآن، كتب فيه الفقهاء من المذاهب الأربعة، ولما كانت المدرسة السلفية لابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أهم المدارس التي جمعت بين القديم والجديد، بين الأصول والفروع، بين التمسك بالسنة وفي نفس الوقت القيام بالنقد الاجتماعي للممارسات الخاطئة، كانت

^٣ البيان ٣-٩/٢/١٩٩٦م.

بداية الإصلاح الديني الذي ينتسب إليه محمد بن عبد الوهاب والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعلال الفاسي وحسن البنا وغيرهم على مدى سبعة قرون. فإذا أخذنا «زاد المعاد» لابن القيم نموذجًا تظهر عدة موضوعات في صوم رمضان أصلها في الكتاب والسنة وفروعها في التفسير والتعليل والنقد الاجتماعي لممارسات العصر مثل: فوائد الصوم الطبية البدنية بالإضافة إلى الخلقية الروحية، والحكمة من التدرج فيه وفرضه بعد الصلاة، وتحريم الوصل وصل الليل بالنهار، وصوم الدهر، وترك البعض منه على التخيير حتى يأتي باختيار الإنسان الحر، وهو المندوب، وكراهية التشدد في العبادات كلها، وأنواع المفطرات والأيام المستحبة والمكروهة في صيام التطوع. فالمقصود من الصيام حبس النفس عن الشهوات، وامتحان قوة الإرادة، وتركيز الروح من أجل إعادة التوازن في حياة الإنسان بين مطالب البدن ومتطلبات الروح. وفي نفس الوقت المقصود منه الإحساس والتذكرة بحال «الأكباد الجائعة من المساكين». والصيام مفيد طبيًا وبدنيًا وفزيولوجيًا عن طريق تضيق مجاري الطعام والشراب وحبس قوى الأعضاء، وتسكين كل عضو وتهدئته؛ فللصوم تأثير في حفظ الجوارح الظاهرة والقوى الباطنة وحمايتها من التخليط الجالب للمواد الفاسدة مثل الراحة الواجبة للبدن كله أو للآلة التي تعمل طول الوقت، أو للعامل الذي يقضي ساعات طويلة في العمل.

وهي نفس الحكمة من صوم المعتكف؛ فالصوم شرط الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان بالتخلي عن فضول الطعام وما لا يحتاجه الجسم في فترة الراحة حتى لا يصاب بالتخمة. وفضول الطعام مثل فضول الكلام وفضول الجنس حتى تطهر الروح وتعكف على ذاتها بعد أن تتحرر من قيود البدن وثقل الجسم الذي يشدها إلى الأرض فتخلد إليه. الصوم إذن نافع للبدن قبل أن يكون صالحًا للروح، ويهدف إلى صحة البدن قبل أن يبغي صلاح النفس؛ لذلك ربط الفلاسفة بين أحوال البدن وأحوال النفس، وربطوا بين خفة البدن وشفافية الروح، وثقل البدن وانغلاق النفس. الصوم طريق للتحرر المزدوج للبدن والروح على حد سواء.

والتدرج نهج الإسلام في فرض أي حكم على الناس، حتى تتعود الناس عليه ولا تنفر منه؛ فالإنسان ابن العادة، يحتاج إلى وقت وصبر كي يترك العادة السابقة، ويتمثل العادات الجديدة. تلك كانت طريقة الإسلام في تحريم الخمر تدريجيًا، وفي تحرير المرأة تدريجيًا، وفي تحريم العبودية تدريجيًا.

فقد فُرض الصوم في وسط الإسلام، لا في أوله ولا في آخره، في السنة الثانية بعد الهجرة. وقد صام الرسول تسع رمضانات بعدها، بعد أن تعودت النفوس على الشهادتين، ومارست الصلاة؛ فالتوحيد لا يتأجل لأنه إعلان الشهادة، ورفض عبودية الروح وتكبر الأمراء والأشراف واتخاذهم أرباباً من دون الله، تحرير الوجدان الإنساني من الخوف من البشر، وإعلان مساواتهم جميعاً أمام إله واحد، وأن الرسول خاتم الأنبياء، وأن الإسلام خاتم الرسالات. وبالتالي تكتمل غاية الوحي، إعلان استقلال العقل والإرادة؛ فالعقل قادر على التمييز بين الخطأ والصواب، والإرادة قادرة على اختيار الصواب دون الخطأ.

ثم بدأ فرض الصوم على ثلاث درجات؛ الأولى: على وجه التخيير بينه وبين إطعام مسكين كل يوم؛ فالحكمة من الصوم الإحساس بجوع الآخرين، وأن الناس سواسية في إشباع الحاجات الأساسية، وأن على الإنسان أن يعطي من فضله مَنْ لا فضل له. الصوم أساس التراحم الاجتماعي، وتحقيق العدل بين الناس طواعية واختياراً، وعلى مستوى الأخلاق قبل أن تُحقَّقه الشريعة على مستوى القانون. ومن أوجه التخيير الرخص لعذر أو مشقة؛ أي أن يكون إطعام المسكين رخصة فقط للشيخ الكبير والمرأة إذا لم يستطيعا الصوم، وأعطيت نفس الرخصة للمريض والمسافر وقضاء الصوم بعد ذلك في حالة الصحة والاستقرار، كما أُعطيت للحامل والمرضع حماية للجنين في بطن الأم وللرضيع بين يديها مع القضاء بعد فترة الحمل وفترة الرضاعة، فلا يجوز تكليفُ بما لا يُطاق، وقد رُفِعَ من الإسلام الحرج، واعترف بضرورات الحياة وبواقع المجتمع والناس.

والثانية: فرض الصيام على كل فرد حتى إذا نام قبل أن يَظَعَمَ حَرُمَ عليه الطعام والشراب حتى الليلة التالية، ولكن البعض اختان نفسه مثل عمر عندما عاش زوجه بعد أن غفا وكأن القرآن أراد أن يأخذ الناس باللين أولاً، ثم بالشدّة ثانياً.

والثالثة: الصيام أثناء النهار والإفطار ومعاشرة الأزواج أثناء الليل سواء غفا الصائم أم لم يغف، وهو الصيام المقرّر حتى آخر الزمان، وهو الوسط بين اللين والشدّة، تجريباً على الواقع، وقياساً على قدرة الناس على التحمل. فأحكام الشرع أحكام وضعية — كما يقول الشاطبي — تقوم على مصالح الناس.

صوم رمضان فرض، والصوم في غير رمضان سُنّة على التخيير أو صيام تطوع؛ فالصوم ليس واجباً تكرهه النفس وتقبله عن غير رضا، بل هو طلب للنفس من تلقاء نفسها، ودعوة له منها بحرية وعن طبيعة.

فقد كان الرسول يصوم حتى ليقال إنه لا يفطر، ويفطر حتى ليقال إنه لا يصوم. يجمع بين الصوم والإفطار. ولم يستكمل صياماً غير شهر رمضان، وكان شهر شعبان أكثر الأشهر صياماً فيه، ولم يكن يمضي شهر لا يصوم فيه بضعة أيام، وقيل ثلاثة. كان يصوم الأيام البيض، وستة أيام من شوال، وفي بعض الروايات كان يصوم كل اثنين وخميس من كل أسبوع، وثلاثة أيام في أول كل شهر. واختلفت الروايات على صوم التاسع والعاشر من ذي الحجة، ولكنه كان لا يصوم في رجب، وكان لا يسرد الصوم شهوياً متتابعة كما يغفل بعض الغالية والمتطرفين في العبادة، والمزايديين على أنفسهم وعلى الله وعلى الناس.

وتختلف الروايات حول صوم عاشوراء؛ فقد كانت قريش تصومه في الجاهلية تعظيماً لصاحب الكعبة. ولما قَدِمَ الرسول المدينة وجد اليهود يصومونه، وهو يوم نجاة موسى وغرق فرعون فقال: «نحن أحق بموسى منكم.» فصامه، وأمر بصيامه، وذلك قبل فرض صوم رمضان، وبعد أن فُرض صوم رمضان ترك الرسول صوم عاشوراء على التخير، من شاء صامه ومن شاء تركه: «هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب الله عليكم صيامه، وأنا صائم، فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر.» فالإسلام وريث الشرائع السابقة، شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، أكملها وأعاد صياغتها بما يتفق مع خاتم الرسالات ورُقي البشر.

ومع ذلك فقد حرص الرسول على التمايز، تمايز المسلمين عن صوم اليهود والنصارى، فنوى في العام المقبل أن يصوم التاسع: «إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع.» ثم تُوُفِيَ الرسول قبل أن يحول الحال. كانت نية الرسول التمايز عن اليهود: «صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود وصوموا يوماً قبله ويوماً بعده.» فالارتباط مع عادات العرب قبل الإسلام مثل الصوم، صوم عاشوراء، وبعض مناسك الحج، ربط للإسلام بتاريخه. وفي نفس الوقت التمايز بينه وبين الشرائع السابقة ضروري لإثبات الجدة والنقلة الجديدة. وتلك عبقرية الإسلام في جدل التواصل والانقطاع، الارتباط بالقديم والبداية بالجديد.

وكما أن الصوم إمساك فإن الإفطار عيد؛ لذلك، وكما هو معروف، للصائم فرحتان: فرحة حين الإفطار، وفرحة حين لقاء الله.

لذلك لا يجوز الصيام أيام الأعياد: يوم الجمعة، وأيام العيدين، ويوم عرفة. فالجمعة لقاء مع الجماعة، وفرحة اللقاء والتحاب تقتضي التزاور والضيافة والطعام المشترك.

وكذلك إفتار يوم عرفة؛ فقد نهى الرسول عن الصوم فيه؛ فالإفطار في عرفة يجعل المفطر أقوى على الدعاء، وأنه يوم سفر، والإفطار فيه رخصة، وأنه يقع يوم جمعة، يوم عيد المسلمين. فاجتمع في عرفة عيدان؛ عيد الجمعة وعيد الوقفة. يجتمع الناس فيه من كل حذب وصوب، والطعام المشترك أحد مظاهر التحاب والتراحم والألفة، ويوم عرفة مثل يوم النحر، وأيام منى، أعياد للمسلمين، وفرحة لهم فيها.

ويُروى أيضًا كراهية الصوم يومَي السبت والأحد تمايزًا للمسلمين عن أعياد النصارى واليهود: «لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم، وإن لم يجد أحدكم إلا لِحَاءَ عنب أو عود شجرة فليمضغه.» بالرغم من الخلاف بين الرواة حول الحديث.

بل إن تحديد شهر الصوم الهدف منه هو الصوم بالقدر المضبوط، لا يوم قبله ولا يوم بعده، الصوم لرؤية الهلال والإفطار لرؤيته؛ فإن غُم الهلال فالتقدير أو الحساب؛ فالحساب الفلكي استثناء من المشاهدة الطبيعية، إعادة توظيف النظر إلى الكواكب والنجوم بدلاً من عبادتها عند الصابئة، معرفة المواقيت بها في الإسلام، وهو طريق إبراهيم الذي استدلَّ به على وجود الله انتقلاً من الكواكب إلى القمر إلى الشمس إلى القوة وراء الشمس. وقد أثر البعض احتياط صوم يوم قبله، فصوم يوم في شعبان خير من إفطار يوم في رمضان.

وإذا كان الإفطار يوم السفر على التخيير فإنه مستحب يوم لقاء العدو مما يستلزم الشدة والقوة، وكان الرسول يأمر المسلمين بالفطر إذا دنوا من عدوهم ليقووا على قتاله كما يذكر ابن القيم في «زاد المعاد» وبناءً على آية ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠). والإفطار قوة في ملاقات العدو درءًا للجوع والعطش: «إنكم قد دنوتم من عدوكم فأفطروا أقوى لكم» رخصة، «إنكم مُصَبِّحو عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا» عزيمة. والأمر على الخيار بين الرخصة والعزيمة، والله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه.

وبالرغم من أن الصيام فريضة على كل مسلم ومسلمة، وركن ركين من أركان الإسلام إلا أنه محدد بوقت وبقدرة وأهلية، يجمع بين التشدد واللين، بين العزيمة والرخصة، بين القوة والضعف، دون مزايدة في الإيمان والإتيان بأركان الإسلام، صيام الدهر كله. صحيح أن شهر رمضان هو أكثر الشهور عبادة؛ ففيه نزل القرآن، وفيه اعتكف الرسول في العشر الأواخر منه، وفيه تكثر الصدقة والإحسان وتلاوة القرآن والذكر والاعتكاف والنوافل.

ومع ذلك فقد نهى الرسول عن الوصال؛ وصال الليل بالنهار، ولما سأله الصحابة أنه يواصل، أجاب بأن هذا حكم خاص به وليس لعامة المسلمين؛ فقد كرمه الله بالوحي، واختاره للنبوّة؛ فهو عبد شاكر. وقد اختلف المفسرون في حديث له روايات عدة أشهرها: «إني لست كهيتتكم، إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني». هل هما الطعام والشراب المألوفان أم الطعام والشراب الروحانيان؟ والمعنى الثاني الروحي أقرب لأنه يتفق مع خصائص شهر الصوم، كما يتفق مع السياق في التقابل بين الخاص والعام، بين شراب الرسول وطعامه الروحانيّ وشراب الناس وطعامهم المألوفين.

وعلى أكثر تقدير، يكون الوصال من السّحر إلى السّحر: «لا تواصلوا فأنيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السّحر». وهذا ما يستطيعه الناس دون حرج أو تكليف ما لا يطاق. ومع ذلك فالاستطاعة هي الحد الفاصل بين المندوب والمكروه، وأن الأوامر لا تُؤتى إلا على قدر الاستطاعة «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

ومما يبرهن على كراهية الوصال التوصية بالتعجل في الإفطار على عكس اليهود والنصارى الذين كانوا يؤخرونه زيادةً في النفل: «لا تزال أمتي على الفطرة، ولا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر». وفي رواية أخرى: «لا يزال الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر، إن اليهود والنصارى يؤخرون».

والأولى تحريم وصال الدهر كله؛ فهذا خارج عن نطاق البشر لقول الرسول: «من صام الدهر لا صام ولا أفطر». لم يمسك ولم يفرح، لم يعيش كما يعيش البشر. وماذا عن الأيام التي يُحرّم فيها الصوم؟ والنية الصادقة في صوم الدهر يمكن أن تتحقّق بصوم رمضان وستة أيام من شوال: «من صام رمضان وأتبعه ستة أيام من شوال فكأنما صام الدهر». ومن صام ثلاثة أيام من كل شهر كأنما صام الدهر، وهو تشبيه يُحقّق للإنسان حسن النية ويحفظ عليه حياته واعتداله.

ولما كان الصوم عزيمةً كانت له رخصة للمريض والمسافر؛ تيسيراً على الناس وليس عسراً عليهم. ويترك تقدير خطورة المرض ومشقة السفر لحسن النية وصدق العزم. فعذر المريض تناول الدواء أو أخذ المحاليل أو ضرورة الغذاء المستمر في حالة الضعف العام، يشعر المريض بذلك أو يتبع نصائح الطبيب، والحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.

وعذر المسافر مشقة السفر، وتقدّر بطول المسافة والوقت والعناء. وهناك فرق بين مشقة السفر في الماضي وراحة السفر اليوم؛ فقد كان السفر في الماضي عبر الصحراء

وفوق النوق والحيوان مما يتطلب ساعات طوالاً وجهداً ومشقة. أما اليوم فالسفر في العربات والقطارات المكيفة والطائرات المجهزة. فتقدير المسافة بثلاثة أميال تقدير القدماء وليست تقدير المعاصرين؛ فالطائرة تقطع آلاف الأميال في ساعات قليلة. وقد كان بعض الصحابة يُفطرون بمجرد مغادرة البيوت في السفر، وكان البعض الآخر يُفطر في ركوب سفينة من الفسطاط إلى الإسكندرية، والأمر متروك لتقدير المعاصرين. أما المفطرات في رمضان فهي الطعام والشراب والحجامة والقيء والجماع أثناء الصوم، ويتوجب الغُسل بعد الجماع، وكان الرسول يلحقه الفجر ثم يغتسل بعده. ووقع الخلاف في قُبلة الصائم بين الإنكار والإثبات، والبعض شبَّهها بالمضمضة أثناء الوضوء، أما من فَعَلَ ذلك ناسياً فلا حرج عليه. ويُروى أن الرسول اكتحل وهو صائم. وإذا كان الصيام هو تربية للنفس وتقوية للإرادة وتصفية للروح، فالأولى البُعد عما يُقلِّل ذلك حتى ولو كان في الشرع قولان. وعادةً ما يكون في المذاهب الفقهية تياران؛ تيار متشدد يأخذ بالأحوط، ويبعد عن الشبهات، ويترك المكروه. وتيار آخر لئِن، يرفع الحرج، ويرى يسر الدين. والأمر متروك لحكم الفرد وصدق نيته، وقوة عزيمته، واستقلال إرادته.

لذلك كان السؤال: هل ممارسات الصوم في العادات الشعبية والحياة اليومية متفقة أو مختلفة مع الصيام في القرآن والسنة والفقه والشرعية؟ ما مدى الالتزام بمعايير الصوم كما حدَّدتها الشريعة؟ وما مدى انصياع الصوم للممارسات العملية والعادات الشعبية التي قد تتفق أو تختلف مع الصوم الشرعي؟ وما هو الصوم الغالب على الناس: الصوم الشرعي أم الصوم الشعبي؟ وهل يمكن التمييز بين الاثنين بعد أن استقر الإسلام في التاريخ أربعة عشر قرناً؟

(٤) رمضان في الممارسات الاجتماعية^٤

في موسوعات الفقه القديم يظهر النقد الاجتماعي للعادات والممارسات الشعبية في عصور تدوينها؛ فالفقه ليس فقط وضع الأحكام الفقهية الشرعية، بل أيضاً وصف تطبيقاتها. وقد ظهر ذلك خاصةً عند ابن تيمية وابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام؛ فالفقه

^٤ البيان ١٠-١٤/٢/١٩٩٦م.

وكافة العلوم النقلية مثل التفسير أصبح حاملاً للنقد الاجتماعي بغية الإصلاح والتخلص من العادات المضادة للشرع.

ومن الطبيعي أن يكون الواقع الاجتماعي الواجهة الأخرى للفقهاء الشرعي؛ نظراً لأن الشريعة الإسلامية أتت في واقع معين، وفي بيئة معينة. قبلت ما يتفق منها مع الشرع للارتباط بالواقع والتاريخ مثل بعض مناسك الحج، وهو ما سُمي بأسباب النزول. وتطوّرت بتطور الواقع، وتكيّفت طبقاً لقدراته، وهو ما يُسمى بالناسخ والمنسوخ. وفي المغرب العربي سُمي هذا الفقه فقه النوازل؛ أي ما يحل بالمسلمين من واقع وممارسات وعادات اجتماعية.

ومن الواضح أن أول عادة اجتماعية في ممارسات الصوم خاصة في الوطن العربي بصرف النظر عن التمييز بين مواطن غناه وفقره هو ما يسود هذا الشهر من وفرة وزيادة في الاستهلاك لدرجة الإسراف، وما يقع فيه من بدخ لدرجة التخمّة. إنه عيد للغني كي يظهر غناه، وعيد للفقير أن يُظهر أنه يساوي الغني في أكل اللحوم والتمتع بمأكولات رمضان، حلوياته ومكسراته.

وفي الأقطار العربية التي ما زالت غير مكتفية بغذائها، وما زالت تعتمد في أكثر من ثلاثة أرباع ما تَطعمه على الخارج، تزداد نسبة استيراد الدقيق والسكر والسمن والزيت والكماليات، وترهق الخزّانة العامة، بل وتستدين من الأغنياء كما استدانّت من شركات توظيف الأموال سابقاً لمُدّها بالسيولة المالية لتوفير احتياجات رمضان.

وهنا يطغى الواقع الاجتماعي على الحكمة من الصوم، وهو الإمساك، والزهد، والشعور بجوع الفقير، وتقوية الإرادة. يصبح رمضان شهر الإشباع المطلق، يشعر فيه الفقير بمتعة الأغنياء أكثر ممّا يشعر فيه الغني ببؤس الفقراء. فباسم رمضان تتم ممارسات مضادة لحكمة الصوم التي تهدف إلى الترفّع على العالم وليس الانغماس فيه! ومن أهم مظاهر الممارسات الاجتماعية للصوم والتي تناقض قيم الإسلام الأخرى هو ما يعتري الصائمين من كسل وإهمال في العمل والإقلال من ساعاته بحجة الصيام، فأصبح شهر الصوم في كثير من الأحيان شهر إقلال في العمل وقلة في الإنتاج.

يبدأ العمل في المصالح الحكومية متأخراً ساعة أو ساعتين بحجة السهر والسحور والنوم المتأخر واستحالة الاستيقاظ المبكر، وينتهي العمل مبكراً ساعة أو ساعتين بحجة ضرورة العودة المبكرة إلى المنزل استعداداً للإفطار أو النوم بعد الظهر تعويضاً عن سهر الليل في العبادة والسحور والسمر والزيارات. وفي هذه السويّعات القليلة في العمل

بعد خصم أولها وآخرها يكون الموظف أو العامل بين اليقظة والنوم، متراحياً، لا يسمع ولا يفكر، لا يعي ولا ينجز بدعوى صيام رمضان. ويحدث نفس الشيء في المدارس والجامعات والمصانع والمحلات التجارية وكل مظاهر النشاط الاقتصادي. ويكثر التغيب بدعوى رمضان.

ونظراً لاعتبار البعض أن ضياع شهر من العمل الوطني في العام يعادل ضياع ٨,٣٪ من الناتج القومي؛ أي ما يقارب العشر أجاز الإفطار في رمضان معتمداً على قول الرسول ليلة منازلة العدو: «إنكم قد دنوتم من عدوكم فأفطروا أقوى لكم». وكذلك قوله: «إنكم مُصَبِّحو عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا». كما يروي ابن القيم في «زاد المعاد» (ص ١٦١).

وفي نفس الوقت دارت غزوة بدر في رمضان، ولم يتكاسل المسلمون في الحرب، وانتصروا على العدو، وغفر الله لشهداء بدر.

وضعف البدن تعوّضه قوة الروح، بل إن الطعام والشراب في حالة الجهاد قد يُضعف ولا يُقوّي، والمعدة الخاوية أقدر على النزال من المعدة الممتلئة، وفرق بين عطش الصحراء وماء المدن، بين الصيف القاطئ في شبه الجزيرة العربية وبين الجو المعتدل خارجها، بين مبارزة السيوف اعتماداً على القوة العضلية والحرب الإلكترونية التي تعتمد على العقل أكثر مما تعتمد على العضل. العزيمة في رمضان من حيث القدرة على العمل وزيادة الإنتاج أفضل من الرخصة فيه.

ومن مظاهر الممارسات الاجتماعية في رمضان: ازدحام الطرقات، ومخالفة قواعد المرور، وأخذ الطريق من الآخرين بحجة ضرورة الوصول قبل موعد الإفطار؛ فالصائم دقيق في موعد الإفطار، ومتراخٍ في موعد الوصول إلى العمل ومغادرته، بعد الوقت وقبله. وبدلاً من الإحساس بالآخرين، والتعاطف معهم، وهي الحكمة من الصوم، تظهر الأنانية، أنا وحدي ويذهب الآخرون إلى الجحيم؛ فالطريق له وحده، والعالم له وحده، والآخر عدو له يريد أن يسبقه ويصل إلى المنزل قبله. وتبلغ الذروة قبل الإفطار وليس ساعة الوصول إلى العمل؛ بل قد تؤدّي السرعة الجنونية قبل مدفع الإفطار إلى أن يفقد الصائم حياته كلها في حادثة الطريق أفضل من أن يصل بضع دقائق متأخراً إلى منزله بعد موعد الإفطار.

بل قد يبلغ الأمر إلى سد الطريق على الآخرين وعلى نفسه بمنطق «عليّ وعلى أعدائي يا رب»، وكأن الانتقال من المنزل إلى العمل أو من العمل إلى المنزل حرب سجال بين أعداء. وينسى الجميع حكمة الصيام؛ حياة الجماعة مقدمة على حياة الأفراد.

وتتعلّل مصالح الناس، ويُصر السائقون على التوقف عن العمل قُبيل الإفطار وبعده استعدادًا للطعام؛ فهم بشر مثل الآخرين، تاركين الناس في الطرقات، النساء والأطفال، كل يود الذهاب إلى منزله. ويضيع مفهوم العمل العام، والخدمة العامة، والسعي لقضاء الحاجات.

ويعم التساهل، ويشيع التسيّب، ويكثر خرق القوانين بدعوى الصيام. فأصبح الصوم ذريعةً لمخالفة القانون وعدم الحساب، وهو ضد الحكمة من الصوم؛ السيطرة على الإرادة، والطاعة لله، ومحاسبة النفس، والتضامن مع الجماعة.

تكاد تتوقف الحياة وتتعلّل المصالح في رمضان، وفوضى الطريق ما هي إلا رمز ودلالة على ما يحدث في كل القطاعات، ولا أحد يستطيع الاعتراض أو النصح أو الدفاع عن حق أو المطالبة بأداء واجب وإلا كان ضد الدين، لا يؤمن بالصيام ويعيب على الصائمين صومهم!

وبالرغم من أن الصيام إمساك عن الطعام وإمساك عن الأهواء إلا أنه في الممارسات الاجتماعية للصوم يحنق الصائم، ويغضب، ويصيح، ويُعلي صوته، ولا يتحمل نقاشًا أو خلافًا في الرأي، ولا يقبل نصيحة، ولا يرضى بمشورة. لا يسمع ولا يبصر ولكنه يتكلم طول الوقت، يتجنّب الناس لأنه صائم، ويسترضونه، ويستعطفونه، ويتقون شره لأنه صائم.

أصبح الصوم في الممارسات الاجتماعية يعادل سرعة الغضب، لا يتحمل الصائم أحدًا، ولا يتحمّله أحد، والحجة أنه صائم فهو معذور، تكفيه بلوى الصيام، ولا يتحمل أن تزداد عليه بلاوي الزمان. وأصبح حنقًا مستمرًا، وكأن الروح قد سعدت إلى الحلق. لا يتحمل الصائم قضاء طلب أو أداء مصلحة أو قبول توجيه أو الاستفسار عن شيء. وكيف يستطيع ذلك بمعدة خاوية، وحلق جاف، وأنف محرم عليها شم الدخان؟

ويصل الأمر ببعض الصائمين إلى حد السب والقذف والتراشق بأبشع الألفاظ في شهر الصيام. وأصبح المسلم للمسلم عدوًّا لا أخًا، غريمًا لا صديقًا، أجنبيًّا لا مواطنًا. وكثيرًا ما تُسمع أصوات المتشاجرين في الطرقات وفي المركبات العامة وفي المصالح العامة وفي دُور الحكومة.

بل قد يصل الأمر إلى حد التشابك بالأيدي، وإسالة الدماء بل والقتل بحجة الإثارة وعدم القدرة على السيطرة على الانفعالات بين الصائمين. والهدف من الصوم هو السيطرة على الانفعالات، وتقوية الإرادة، والعلو بالنفس، والسمو بالروح، والتجاوز عن الصغائر،

والترفع عن المهاترات. أصبح الصوم معادلاً لقلة النوم، واضطراب أساليب الحياة، وعدم انتظام إيقاع النهار، والخروج على المألوف. وتحول الشهر الكريم إلى الشهر الأليم، وشهر التسامح إلى شهر الحنق والغضب. يمكن الصبر على الجوع والعطش حتى في أشهر القيظ ولكن لا يمكن كظم الغيظ، والعفو عن الناس باسم الصيام، وضيق نفس الصائم كأن روحه تتصاعد إلى السماء وفي صدره حرج من هذا الفرض الذي عكّر عليه المزاج، وسلب منه الطمأنينة!

وتكثر مظاهر الإسلام الشعائري في رمضان، ويتحوّل شهر التقوى الباطنية وسمو الروح إلى شهر مظاهر خارجية وطقوس باسم العبادة، وأن أفضل عبادة في شهر رمضان.

تمتلئ المساجد بعد صلاة العشاء لصلاة التراويح وختم القرآن في ثلاثين يوماً بعد أن كانت تُغلق في المساء، وتُزَان بالضوء وبالمصابيح مثل المعالم السياحية. وتقام السنن مع الفروض، وتُعطى الزكاة، زكاة الفطر دون غيرها من أنواع الزكاة مثل زكاة المال، وتكثر الدروس الدينية في المساجد بعد العصر، ومن المغرب إلى العشاء وبعد الفجر، وتتعدد في أجهزة الإعلام، وتكثر البرامج الدينية في الصحف، وتلغى صفحات الثقافة لإفساح المجال لصفحات الفكر الديني وكأن الدين بديل عن الثقافة وليس مصدرها.

وتكثر المظاهر الخارجية مثل لبس الجلباب الأبيض والطاقيّة البيضاء. وقد تُطال اللحى، ويُمسك بالسبح، وتكثر الابتهالات، ويُقرأ القرآن في المركبات العامة وسط صراخ الأطفال والشيوخ وفي أماكن العمل وبدلاً عنه.

وأكثر ما تكون الشحاذة في رمضان، أكثر ربّحاً للشحاذ، وأعظم أجراً للكريم. وتزدهر تجارة المصاحف والكتب الدينية، ويُطلق البخور في كل الأوقات وليس فقط قبل صلاة الجمعة.

وتكثر التحيات الدينية في لقاء الناس، وذكر الله على الألسنة. وتنتظر الناس في الشرفات وعلى الأسطح ليلة القدر في العشر الأواخر منه، وتكثر الشائعات حول رؤية جبريل هابطاً من السماء في ليلة السابع والعشرين من رمضان كي يستجيب لدعاء الصائمين.

ويُحرص على الصلاة في رمضان، والذهاب إلى المساجد كي تؤدي الصلوات جماعةً وحاضرة؛ فمن لا صلاة له لا صيام له، فأصبحت الصلاة ملحقاً للصيام وليست ركناً مستقلاً قبل الصيام ومعه وبعده. ويصبح الإسلام ديناً طقوسياً شعائرياً أقرب إلى اليهودية والبوذية والديانات الشعبية، وتضيع التقوى الباطنية، ويعز القلب السليم.

وبالرغم من أن رمضان شهر الهدوء والتدبر والتأمل والاعتكاف إلا أنه في الممارسات الشعبية والعادات الاجتماعية أصبح شهر الضجيج والأصوات العالية ومكبرات الصوت ليس فقط في أوقات الأذان بل أيضاً قبلها لقراءة القرآن، وبعدها للوعظ والإرشاد، وقبل الفجر للمدائح النبوية والتراويح أيضاً في مكبرات الصوت، الصلاة في الداخل وسماع القرآن في الخارج.

وتتكاثر مكبرات الصوت وتتجاوز، وكلها تعمل في نفس الوقت بأعلى صوت للأذان وقراءة القرآن والتواشيح والمدائح، فلا يكاد يسمع أحد أياً منها. ولا يكاد أحد يتدبر معاني القرآن وهو الغاية من التلاوة والسماع، وكأن الأمر منافسة في علو الصوت، وإظهار الإيمان، ودعاية للمساجد حتى يملأها المصلون. وتضيع من الصوم حكمته ووقاره وتذهب طمأنينة الإيمان. زحام في الطرقات، وزحام في الأصوات.

وقد يوجد مريض يود النوم أو طالب يود الاستذكار أو شيخ عجوز مصاب بالأرق، أو مؤمن يعبد الله في خشوع. ويا ليت الصوت يكون جميلاً يطرب الأذان؛ هو مجرد صراخ لا يبعث على تقوى ولا يدعو إلى إيمان. ويحدث ذلك في كل أوقات النهار، وفي منتصف الليل، فيضج الجميع، مسلمين وأهل كتاب.

ولا يستطيع أحد الاعتراض وإلا كان ضد الدين، لا يصوم رمضان، ولا يريد سماع الأذان أو القرآن، ويحقد على الإسلام والمسلمين، يُضمر الكفر ويظهر الإيمان! وإذا كان الغرض من الصيام هو الإحساس بالآخرين وآلام الجائعين، فالأولى الإحساس بآلام المرضى والحرص على راحتهم؛ فالإيمان في القلب وليس على اللسان، والتقوى في أعمال القلوب وليست في أعمال الجوارح. وقد حرص الصوفية على ذلك قائلين: «من اعتنى بظاهره فإن باطنه خراب».

إن العمل في صمت خير من الصراخ في الهواء، والسعي لقضاء حاجات الناس خير من الدعاية والإعلان.

(٥) رمضان والعادات الشعبية °

وتزدهر في رمضان الممارسات الاجتماعية لكثير من العادات الشعبية التي قد تختلف من بلد إسلامي إلى بلد آخر. ويخلط الناس بينها وبين متطلبات الصوم وشهر رمضان.

° البيان ١٥-١٩/٢/١٩٩٦م.

البعض منها له أصل في الدين ثم تحوّل إلى عادة شعبية، والبعض الآخر مجرد عادة شعبية سنّها الحكام لأغراض سياسية، أو نشأت كما تنشأ الخرافات والبدع في المجتمع. فإذا أخذنا بعض العادات الشعبية في رمضان في مصر مثلاً فقد تحول الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان في المساجد إلى حياة دنيوية صرفة؛ يُحضر المعتكفون القدور والأواني والمراجل والمواقد والأغطية والأوسدة إلى المساجد والحجرات الملحقة بها، وتحوّل المساجد إلى منازل للسكنى بها نفس الخدمات. ونظراً لأن النظافة والحرص عليها ليست عادةً متبعة فتحوّل المساجد إلى دُور شعبية للسكنى وهي غير مؤهلة لذلك من حيث شروط الصحة العامة. ويكثر السمر والحديث بين الصلوات، وقبلها وبعدها، ويحوّل الاعتكاف إلى حياة اجتماعية كاملة، ويحوّل الهدوء إلى صخب، والصمت إلى ثرثرة، وبدلاً من أن ينعزل المعتكف عن الدنيا في المسجد يُحضرها معه فيه.

وينتظر المعتكف ليلة القدر، وكيف يراها وهو مشغول بأمور الدنيا داخل المسجد؟! وهل يراها بالعين في السماء، والمساجد بالدور الأرضي وليست فوق الأسطح؟ وهل يراها بالعين المجردة أم بنور القلب؟ ويتحدث البعض ليلة السابع والعشرين من رمضان عن طاقة النور التي انفتحت في السماء، وعن جبريل هابطاً منها ليحمل دعوات المؤمنين في الشهر الكريم، والبعض يصف حجمه وطول أجنحته وريشها وألوانها والأصوات المصاحبة لقدمه، إلى آخر ما هو معروف في الخيال الشعبي وعند الرواة في الأرياف، وعند المنشدين الشعبيين في الأزقة والحارات.

وقد ارتبط رمضان في ذهن العامة والتجار بالفوانيس الملوّنة التي يحملها الصغار، ويضعها الكبار على أبواب المنازل، ويعلّقها التجار في الشوارع وعلى أبواب المحلات دعائية وإعلاناً للدين والدنيا على حد سواء. ويتبارى التجار في حجمها، فكلما ازداد الحجم عم الخير، وزادت التقوى.

كما ارتبط بأنواع خاصة من الحلوى «الكنافة» و«القطايف» والمشروبات مثل «قمر الدين». وكلها عادات نشأت في مصر الفاطمية التي تحوّل فيها الدين إلى ممارسات شعبية حتى يبتعد الناس عن السياسة ومواجهة الحكام الجدد القادمين من المغرب العربي، فيتحد الطقوس الديني بالطقس الشعبي ويصبح جزءاً من الممارسات اليومية التي تحث على الطاعة والولاء.

وتزدهر الليالي في رمضان، ويكثر السهر بعد التراويح وحتى صلاة الفجر، وتأخذ الأرض زخرفها وتترزين. نوم بالنهار في العمل وفي المنزل، وسهر بالليل أمام أجهزة الإعلام وفي الطرقات.

أصبح رمضان شهر التسلية في الممارسات الشعبية؛ فمنذ مدفع الإفطار وبعده تبدأ المسلسلات الإذاعية والتلفزيونية، وأشهرها فوازير رمضان برقصاتها وأغنياتها ومقدماتها الموسيقية وتصميمها من أشهر النجوم الغنائية نساءً ورجالاً، وتصبح أحاديث العام من حيث حلاوتها عن العام الماضي زيادةً أو أقل. بل ويحفظها الأطفال ويقلّدون حركاتها، وتصبح تجارةً من حيث تكاليفها وربحها بعد بيعها وشرائها. وبعدها وطوال الليل تتخلّل الأغاني المسلسلات الدينية والتاريخية، فيجتمع الدين والدنيا ويرضى الناس، ساعة للقلب، وساعة للرب.

وتتملئ المسارح بالمتفرجين، والسينما بالمشاهدين، والمقاهي بالرواد والشوارع بالمارة. ويشد الزحام حتى تلتصق الأجساد بالأجساد، لا فرق بين المكسب في شهر رمضان والربح في شهور الصيف على الشواطئ، رزق عميم ودخل وفير. وتقام الخيم في الميادين والساحات الشعبية، وتُهيأ الزرابي والوسائد والجلسات العربية، والبخور والنارجيلة والأغاني القديمة، ولا ضير من بعض الرقص الشعبي.

وفي الفنادق الكبرى يُعلن عن الإفطار والسحور على حمام السباحة وعلى نغمات الرقص الشرقي ومع عروض الفرق الأجنبية، الروسية خاصة، بمئات الدراهم رسماً للدخول، وبآلاف الدنانير ثمنًا لأطباق الطعام. ويخرج الصائمون وقد امتلأت البطون وتمتعت العيون.

أصبح شهر الصيام في الممارسات الشعبية شهر المتعة والفرح، ووقت البهجة والأنس؛ تفريجاً للهم، ودفعاً للأحزان، ونسياناً للهموم. ويتم تجنيد وزارات الإعلام والثقافة والتموين والداخلية استعدادًا لشهر رمضان. هكذا كانت الأعياد الدينية في الوثنية القديمة التي يختلط فيها الدين بالمجون، والرقص في المعابد بالرقص في الشوارع، جمعًا بين الدين والدنيا.

وفي الممارسات الشعبية تزداد الشعائر الدينية كمًّا؛ فالصلاة في رمضان مكمل للصوم، ومن لا صلاة له لا صوم له. ويُفضّل الصلاة في المساجد جماعةً لإكمال الإحساس بالجماعة جوًّا وتضامنًا. وتبلغ الذروة في صلاة التراويح وختم القرآن على مدى ثلاثين يومًا. ويتنافس المصلون في الجَدّ والتحمل في الصلاة وقوفًا لا قعودًا، وعند البعض يصبح ذلك كله مدعاةً للتظاهر والتفاخر بين المؤمنين، أيهم زاد وأيهم نقص.

وتتمد موائد الرحمن طولًا وعرضًا أمام المحلات الكبرى، في ظاهرها إطعام الفقراء وفي حقيقتها دعاية للمحل التجاري، فاسم المتجر يجاور اسم الرحمن. وتحسن السمعة،

وتغيب الرقابة على الأسعار. ويعوِّض صاحب المتجر ما ينفقه على موائد الرحمن في زيادة مبيعاته بعد ذلك وزيادة ربحه، وزيادة التقوى طريق إلى زيادة الربح. ويتزاحم المعتمرون لأداء العمرة في شهر رمضان بالبواخر والطائرات، وينضم النشالون، فما أسهل النشل في العمرة حيث تتجه القلوب إلى الله وتخف الرقابة على الجيوب والأمتعة! ويعوِّض النشال مصاريف الرحلة ويعيش عدة أشهر بما اكتسب من جيوب الآخرين. ويذهب التجار للشراء من الأسواق، ما خف حمله وغلا ثمنه، بما في ذلك الذهب الرخيص والملابس الخفيفة أو الساعات. ويعود لبيع تجارته بعد التهرب من الجمارك. ويعوِّض تكاليف الرحلة ويزيد عليها مُمَدِّرات تكفيه حتى الحج في عيد الأضحى المبارك.

وعلى هذا النحو يصبح الدين غطاء وتستتر على مغامر الدنيا؛ فباسم الآخرة يتم التوجه إلى الدنيا، وباسم رمضان وتحت عباءته تتم ممارسة أبشع أنواع الجشع مما يضاد حكمة الصوم؛ الزهد في الدنيا وابتغاء الآخرة.

ويكثر النشالون والشحاذون في رمضان؛ فالزكاة، زكاة الفطر، كرهاً أو طوعاً. ويصبح رمضان شهر الرزق، حلال كان أو حراماً. من يتصدق في الدنيا لبناء مسجد يَبْنِي له الله قصرًا في الجنة. ويكثر وقوف الشحاذين على أبواب المساجد وبعد صلاة العيد، والنساء يحملن أطفالهن، ومُمَدِّرات المتسولين تزداد يوماً بعد يوم. وَمَنْ من الصائمين بعد انقضاء شهر الصوم وهو خارج بعد صلاة العيد، وفي عيد إفطاره لا يتصدق ولا يعطي زكاة الفطر؟

وبمجرد انقضاء رمضان، ينفُضُ المولد، وينتهي المهرجان وكأن الدين له موسم، والتقوى لها وقت، والعبادة في شهر دون شهر. تقل البرامج الدينية في أجهزة الإعلام، وتنتهي صفحات رمضان من الصحف، ويقل ارتياد المصلين للمساجد؛ فالصلاة في المنازل مقبولة عند الله مثل الصلاة جماعةً في المساجد، خاصةً وأن المصلين قد أكثروا منها في شهر الصيام، صلاةً واعتكافاً. ويُرفع الحجاب الذي أُسِدِلَ في شهر رمضان وكأن الحجاب فريضة موقوتة بشهر الصيام، وتُعاد العطور إلى الملابس، والزينات إلى الوجوه والراءوس؛ فقد انتهى شهر الصيام، وتَمَّت المغفرة. ويُعاد إلى الشراب بعد انقطاع شهر الصوم في المحلات العامة وفي الفنادق وعلى متن الطائرات وفي جلسات الأصدقاء. وينتهي شهر الفوايزر والابتهالات، والمسلسلات والتواشيح، والسحور في الفنادق الكبرى، وتعود الأمور إلى ما كانت عليه قبل رمضان وبعد رمضان.

تعود الحياة إلى مجراها الطبيعي؛ فلا زحام في الطرقات، ولا صياح في المركبات العامة، ولا تكاسل عن أداء الأعمال، ولا اضطراب في مواعيد العمل، ولا سَهَر الليل ونوم النهار. ويعود الاستهلاك إلى مُعَدَّله الطبيعي في السكر والدقيق والزيت واللحوم. وتختفي المكسرات وحلوى رمضان للعام القادم، ويأخذ الدين مجراه الطبيعي دون زيادة أو نقصان، ودون مغالاة أو تطرف.

يعود الفقير إلى فقره، والغني إلى غناه بعد زكاة الفطر والصدقات، ويعود الجائع إلى جوعه، ويستمر الشعبان في تخمته، وينسى الصائمون وكأن شيئاً لم يكن بالأمس؛ فتتوارى الحياة الجارف قادر على طي كل شيء. ويتلاشى رمضان من ذكريات الأمس القريب، وتعود الهموم، وتعاود الأزمات دون غطاء ديني أو أمل في الخلاص القريب.

وينزوي الدين في ركنه الحصين في الشعائر والطقوس، ويئن الناس تحت وطأة الضنك دون أن يقبل التدين التحدي، ويواجه أزمات الحياة. فإذا ما ضاق الناس ذرعاً، خاصةً الشباب، بهذا التفاوت بين الدين والدنيا، انقلبوا إلى الدين كلية، وانضموا إلى الحركات الإسلامية السرية ينتظرون الإشارة للظهور فوق الأرض فتملاً الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. في رمضان الزيادة في المظاهر وبعد رمضان اللجوء إلى الباطن، ويغيب عن الأذهان إسلام التوسط والاعتدال، إسلام الدين والدنيا، الإسلام الطبيعي الفطري دون زيادة أو نقصان.

بعد عرض رمضان في الكتاب أولاً، ثم في السُّنة ثانياً، ثم في الفقه ثالثاً، ثم في الممارسات الاجتماعية رابعاً، والعادات الشعبية التي قد تبتعد أحياناً عن الأصول الأولى خامساً، ينتهي رمضان بفرحة العيد؛ فللصائم فرحتان، كما هو معروف في الحديث؛ فرحة بالإفطار وفرحة بقاء الله؛ فقد حَقَّق الصائم غايته، وانتهى إلى مراده، وفي تحقيق الغاية فرح بالاكتمال، وسعادة بالتحقق.

ويتم التزاور في العيد، ويتم التصالح، ويهش الوجه في الوجه ويبش، وتعلو الابتسامة في الوجوه، ويعم الخير في النفوس، ويتبادل الناس الهدايا، وتتبارى النساء في ذوق كعك بعضهن البعض، أیه ألد وأطعم، وأزيد في السمن والسكر، وأفخر في الدقيق، وأغنى بالمكسرات. ويتزاور الأقرباء، وتُوصَل الأرحام؛ ففي خلال العام تكثر المشاغل، وتزدحم الأوقات.

ويتذكر الناس الأموات والأحياء؛ فتُزار المقابر، وتُقرأ الفاتحة على الأموات والصدقة على أرواحهم، وقراءة القرآن على المقابر؛ فلا خير في حي لا يتذكر الأموات، والموت مصير

الأحياء. وقد يغالي البعض فيُقدِّم ذكرى الأموات على التواصل مع الأحياء في أول أيام العيد، ولا ينتظر الفرح أولاً، ويسارع بالحزن. وزيارة القبور مكروهة في هذا اليوم. ويزدان الأطفال والصبية بجديد اللباس، وزاهي الألوان. يعبرون عن براءتهم الأصلية، يلهون ويلعبون، ويصيحون ويرقصون. أما الكبار فيتنزّهون في الحدائق ويفرحون بالطبيعة، ويسرون في المتنزهات العامة، ويركبون الماء، ويسافرون خارج المدن بعد التكبير في العراء، ويغتسلون بالحياة، ويجددون أنفسهم بعد أن اغتسلوا بالصيام وطهروا النفوس.

العيد إعلان عن النهاية والبداية؛ نهاية شهر رمضان، وبداية الحياة بعد رمضان، وانتظار له في العام القادم. فالحياة دورات، تبدأ لتنتهي، وتنتهي لتبدأ من جديد، وبعد العيد يتحول رمضان إلى ذكرى طيبة تُخترن مع باقي الذكريات حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

يقل الزواج في رمضان ويكثر ابتداءً من أول أيام العيد، وتتوالى الأعراس تبعاً بعد رمضان، وتعود الحياة إلى ما كانت عليه، لا فرق بين دين ودنيا في رمضان القادم، ويبرز الاثنان. وكل عام وأنتم بخير.

