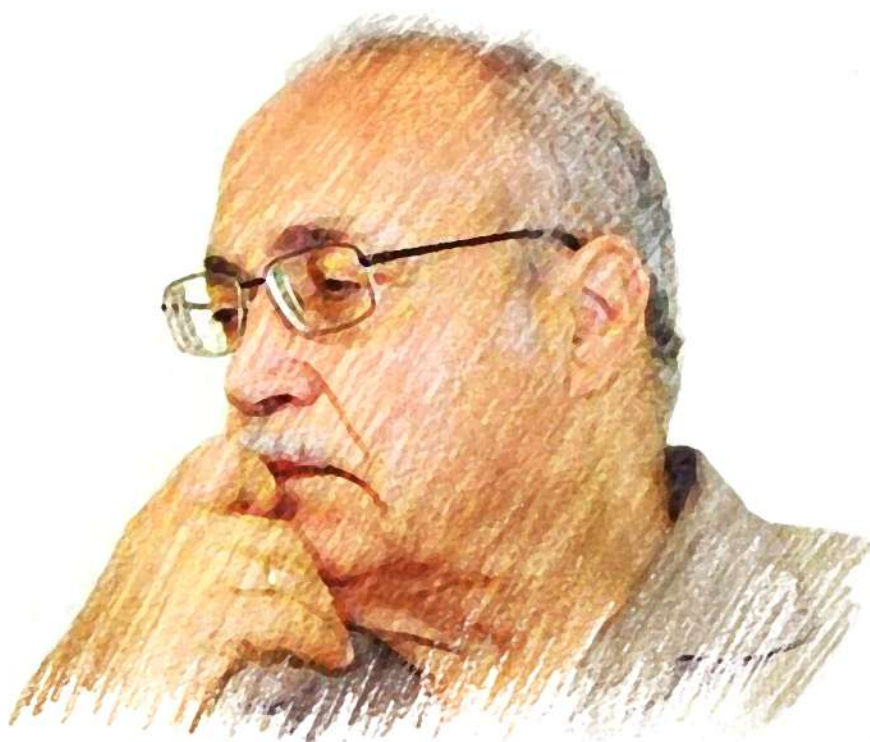


حصار الزمن: الحاضر (إشكالات)

الجزء الأول



حسن حنفي

حصار الزمن: المحاضر (إشكالات)

الجزء الأول

تأليف
حسن حنفي



حصار الزمن: الحاضر (إشكالات)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

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

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

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

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

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٠٤٣ ٦

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٤.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

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	الفصل الأول: إشكالات نظرية
١١	تحليل الخطاب
٢٩	من اللغة إلى الفكر
٤١	المنهج الفلسفي
٥٣	إشكالية التأويل
٦٩	الفصل الثاني: الفلسفة في مصر والوطن العربي
٧١	أزمة الإبداع الفلسفي في مصر
٨١	الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام
١٠٩	المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر
١٤٧	مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير
١٦٧	هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟
١٨١	نحو تنوير عربي جديد
٢٠٥	دور الموروث الثقافي في تحقيق الوفاق العربي
٢٢٥	الفصل الثالث: الجمال والمأثورات الشعبية
٢٢٧	الفنون البصرية أم السمعية، أيهما أقرب إلى الذوق العربي؟
٢٣٣	عالم الأشياء أم عالم الصور؟

٢٤١	العقائد الدينية في الأمثال العامية
٢٥٣	صورة المرأة في الأمثال العامية المصرية
٢٧١	الفصل الرابع: الإسلام السياسي
٢٧٣	الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة
٣٠٥	الدين والشرعية السياسية
٣١٧	المؤسسات والحركات الدينية في مصر
٣٤١	الإحياء الديني: كيف يخدم التقدم حقًا؟
٣٥٧	مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية
٣٧٣	الفصل الخامس: حوار الحضارات
٣٧٥	الحوار مع الذات
٣٩١	صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟
٤٠٩	الإسلام والعولمة
٤٤١	الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية
٤٥٧	الدور الحضاري الإسلامي الآسيوي
٤٦١	الحوار والتعايش الثقافي
٤٦٩	الفصل السادس: الثقافة والمقاومة
٤٧١	من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة
٤٨٥	ثقافة المقاومة
٥٠٧	مصر تتحدث عن نفسها
٥٢٣	الثقافة السياسية للخارجية المصرية

الإهداء

إلى المواطن العربي ...
حتى يفك حصار الزمن.

حسن حنفي

مدينة نصر، ١ يناير ٢٠٠٤

الفصل الأول

إشكالات نظرية

تحليل الخطاب^١

(١) مقدمة: حاضرة الكلمة وحضارة الطبيعة

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية باستثناء الحضارة اليابانية، وحضارة الطبيعة وهي الحضارة الغربية الحديثة باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث. في حضارة الكلمة، تكون الكلمة هي العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة، فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ولا يضع له قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة، وهي أيضاً العنصر المتوسط بين الله والعالم، فالله يتكلم، بل إنه يخلق العالم بالكلمة «كن فيكون»، الله هو الكلمة كما هو الحال في إنجيل يوحنا وعند فيلون؛ لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهي الذي يصل الله بالعالم والخطاب الإنساني الذي يصل الإنسان بالله وبالعالم.

وفي حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضارة الكلمة عن طريق الفعل دون وعي نظري بعلوم التأويل مثل حضارات الهند والصين التي تغيب فيها علوم التأويل، والتفكير الجديد على النص القديم، تكفي لذلك التجربة الروحية التأملية في الهند، فالحقيقة في الداخل وليست في الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية في الصين، فالحقيقة في الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد في الأسرة والمجتمع والدولة كمواطن صالح، لا يقرأ أحد الماضي لتجديده بل يضيف إليه لتجاوزه.

^١ جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمي الثالث، ١٢ آذار (مارس) ١٩٩٧، «تحليل الخطاب العربي»، ص ١٧-

فأقول كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات في حضارة الصين القديمة، والفيدا والفيدانتا متجاوران دون أن يكون أحدهما تأويلاً للآخر في الهند، والزند أفسطاً يضع الحقيقة ذاتها دون تأويل لها في فارس، ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين في العراق، فملحمة جلجامش لا تجديد فيها، وقوانين حمورابي لا تأويل فيها، وكذلك يُضاف إلى ذلك «كتاب الموتى» في حضارة مصر القديمة، كتاب مقدس لا تخريجات فيه ولا شروح. وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسير والتأويل كمقدمة للفعل مما يتطلب وعياً نظرياً لغوياً ومنطقياً هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة في الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام، ففي اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحاً له، فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا، وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقات والهاجادات، ونشأت طبقة الكهنة والأخبار ومناهج الاستدلال والفتاوى، وأصبح التراث اليهودي حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى. والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية؛ لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين في «الديا تصيرون» وأوغسطين في «الفقيه المسيحي» وتم تقنينها في نظرية المعاني الأربعة في العصر الوسيط، ثم جاء الإسلام قارئاً للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجاً الجديد من القديم وواضعاً أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعاً علوم التأويل قبل الغرب الحديث. وقد حدث وعي نظري بتحليل الخطاب عند اليونان بعيداً عن حضارة الكلمة والبعد الديني بالتأمل في اللغة والبرهان وصياغة ذلك في المنطق بأبحاثه الثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق اليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن؛ فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة، له دلالات ومعانٍ، وله مقاييس صدقه في اتساق النتائج مع المقدمات، فإن غاب هذا النمط المثالي من الخطاب في منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال في الجدل، أو التمويه بقلب الحق باطلاً والباطل حقاً كما هو الحال في السفسطة، أو التأثير في النفس عن طريق الخطابة، أو التخيل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعي النظري بالخطاب أساس تحليل الخطاب في العصور الحديثة بعد أن تجاوز الإشكال الديني الشرقي، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة في ذاتها بمنطقها الداخلي وكعالم مستقل وليست مجرد واسطة بين عوالم؛ فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامة ودليل، في البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسبٍ للعصور الحديثة عندما تحول تحليل الخطاب من المستوى الأدبي إلى المستوى الإنساني، فالله لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصده إلا بلغة الإنسان، ولا يفهم هذا القصد إلا بعقل الإنسان، وتجربته وفهمه وتأويله، فكل خطاب من الله Discours der Dieu هو خطاب عن الله Discours sur Dieu، وأصبح علم التأويل أو الهرمنوطيقا علماً إنسانياً وليس علماً مقدساً بفضل شليرماخر، فالكلام يتكوّن في وعي الإنسان، وهو الذي يحدّد مقاصده؛ لذلك بدأ النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنساني للنص المقدس لغة وقصداً وبيئة، فالنبي والحواري والكاتب والراوي والمدوّن والسامع والشارح والمؤوّل كلهم أبناء عصورهم، فما تصوّره القدماء أنه من وحي الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان، وقد أدّى ذلك إلى تغيّر مفهوم الوحي والنبوة؛ فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبي أو الكاتب، ولا يقع الخطأ في المعنى الروحي إنما يقع فقط في التدوين. الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف، وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية، ومن الموضوع إلى الذات، وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل أن النص خرج من العقيدة. آمنَ الناس أولاً ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوصٍ اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه، وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهى أو موعظة إلى آخر ما هو معروف في مدرسة الأشكال الأدبية.^٢

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيداً عن الدين والفلسفة، وأصبح غاية في ذاتها بصرف النظر عن العوالم الأخرى التي تكشف عنها اللغة، علم المعاني أو عالم الأشياء، وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون في العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الديني أو الخطاب السياسي، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوي النفسي كما هو الحال في علم اللسانيات النفسي Psycho-linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسيّة قائلها، ومنهج التحليل اللغوي الاجتماعي من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعي للغة كما هو الحال في علم اللسانيات الاجتماعي Social linguistics، ومنهج التحليل اللغوي الخالص كما هو الحال في علم اللسانيات العام General linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

^٢ انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية في تحليل الخطاب أم أن هناك منطقًا واحدًا لتحليل الخطاب في كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تُقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة؛ وبالتالي تصبح مقياسًا لجميع الحضارات؟ فالعام هو في حقيقته خاص، ولا يمكن استقراء منطق الخطاب في كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلا افتراضًا.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة في تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضاري مثل التحول من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب المدون؛ فعادة ما ينقل الخطاب شفاهة كما هو الحال في النص المقدس والنص الشعبي قبل التدوين، كما توجد بعض المؤلفات القديمة أمالي من الأساتذة على الطلاب مثل «المغني» للقاضي عبد الجبار بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل، كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية، ظلَّت التوراة خمسة قرون حتى دُوِّنت في بابل والبعض منها بعد ذلك في المشناه، وظلَّت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن في الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن في الإنجيل الرابع، والنص القرآني وحده هو الذي دُوِّن منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة في كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضاري، هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازًا، كلامًا أو إشارة، ألفاظًا أو علامات، وهناك مستوى المعاني سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية، وهناك مستوى الأشياء التي تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذي يمكن أن يكون معيار الصدق الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجي عالم الأشياء أو عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائمًا: هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول، حتى لو كان فصل الخطاب؟ ألم تستطع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغة وعبارة؟ أليست الحروف الصينية رسومًا والحروف الهيروغليفية صورًا؟ أليس الرقص والغناء وما يُسمَّى بلغة الجسد محاولةً للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصمت لغةً وقد يكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس إلا رمزًا، وما في بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب؟

هل يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرًا على الكلام؛ فاللغة نسق إشاري، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام، والكلام أحد وسائل اللغة، هناك لغة الطبيعة ولغة الطير ولغة النمل، تلك التي يفهمها سليمان. وما من شيء إلا ويسبح بلغة، ولكن الإنسان لا يفهمها، إنه تعود على لغة واحدة، لغة الكلام؛ ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما المعنيان اللذان يشير إليهما لفظ «آية» التي تعني النص المدون والظاهرة الطبيعية في آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب في وصف لغة الكلام الشفاهي في الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس في قواعد الكلام دون رؤية فلسفية للخطاب؛ أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات في التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات.^٢ وتحلل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق في التفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصورات، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية في الخطاب، والاتساق في فهم الخطاب،^٤ وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهي، وتركيب العبارات، وتبادل البنات، وبواعثها واتساقها ونبراتها،^٥ وتبين دراسة رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب، وأنتوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهي والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبي،^٦ وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيدولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليل النص في البحوث الاجتماعية، وعن الوعي اللغوي النقدي،^٧ وكثير منها يكرّر بعضه بعضًا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة في أيدي اللغويين المحترفين.

^٢ John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function, Blackwell, USA 1992

^٤ Gillian Brown. George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University Press, USA 1983

^٥ Malcolm Coulthard, Martin Montgomery, ed: Studies in Discourse Analysis. Routledge & Kegan Paul, London 1981

^٦ Malcolm Coulthard: An Introduction to Discourse Analysis, Longman, London 1981

^٧ Norman Fairclough: Critical Discourse Analysis, the critical Study of language, Longman, London 1995

(٢) أنواع الخطاب

وبالرغم من وجود بنية واحدة للخطاب إلا أنه على أنواع متعددة يمكن إجمالها في أنواع ابتداءً من الأكثر إلى الأقل تعقيداً، والأعمق إلى الأقل عمقاً، والأشمل إلى الأقل شمولاً على النحو الآتي:

(١) «الخطاب الديني»، سواء كان مقدساً أو دنيوياً، إلهياً أم إنسانياً، وحياً أم إلهاماً، نقلاً أم عقلاً، وهو أكثر الخطابات عمومية؛ لأنه سلطوي أمرّي تسليمي إنعاني، يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ويعتمد على التصوير الفني وإثارة الخيال، والحياة المستقبلية، وما بها من وعود وخلص من آلام البشر. قد يكون خطاباً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنياً كما هو الحال في التصوف، أو تشريعاً كما هو الحال في الفقه وأصوله، يقدره الناس حتى ليصبح بديلاً عن المقدس ذاته، له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حق وباطل، فرقة ناجية وفرقة هالكة، يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل، يعتبر نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى، يتوحد به الحكام بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطاباً واحداً، تكثر المذابح والحروب ويتم تكفير المخالفين باسمه، يدل على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء؛ لأنه أقدم أنواع الخطاب، يؤدي أحياناً إلى الغرور والتعالي والتعصب ولا يقبل الحوار؛ لأنه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته، لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل.

(٢) «الخطاب الفلسفي»، وهو تطوير للخطاب الديني ووارث له، ينزع منه الجانب العقائدي القطعي النقلي السلطوي ويحيله إلى خطابٍ عقلي برهاني، يقبل الحوار، والرأي والرأي الآخر، ويحتوي على مقاييس صدقه، الاتساق، وتطابق النتائج مع المقدمات إذا كان استنباطياً، ومع الواقع إذا كان استقرائياً، ومع التجربة الإنسانية إذا كان خطاباً من العلوم الإنسانية. وهو قادر على التعميم والتجريد والصياغات النظرية للقوانين. إنساني النزعة، متفتح على الحضارات الأخرى، يخاطب جمهور العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية، يعاديه الخطاب الديني؛ لأنه يعتبره منافساً له على المعرفة والسلطة، واستشهد أصحابه مثل سقراط والجعد بن درهم والحلاج والسهورودي المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب، تقدمت البشرية من خلاله، أحياناً لا يفهمه إلا الخاصة وأحياناً تفهمه العامة إذا كان بسيطاً واضحاً بعيداً عن المصطلحات الفلسفية. مثالي

الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقي النزعة يدعو إلى المُثُل الفاضلة، تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة.

(٣) «الخطاب الأخلاقي»، وهو قراءة للخطاب الديني والخطاب الفلسفي إلى الحد الأدنى الذي يتفق عليه الناس جميعاً وهو الفضائل والتميز بينها وبين الرذائل، يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة؛ فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهاني والصوفية، والبروتستانتية الليبرالية عند هارنك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازى، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى في القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان، قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق، ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفي، بل قد يمارسها من لا يطبق الشعائر ولا العقائد من الصفة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور، العقائد والفلسفات تفرق الفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذي قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين، والقيم والفضائل الحد الأدنى الذي يصل إليه كل الناس يقيناً.

(٤) «الخطاب القانوني»، وهو اختزال للخطاب الديني والفلسفي والأخلاقي، إلى مجموعة من الأوامر والنواهي؛ فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل؛ لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الديني والفلسفي مثل القياس في الشريعة الإسلامية والحلقة في اليهودية والقانون الكنسي في المسيحية، بل توحدت الشريعة مع الدين وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية مثل الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية، والخطاب القانوني خطاب عام للناس جميعاً يضع قواعد للسلوك وعقوبات في حالة خرق القانون، يعتمد على العقاب أكثر مما يعتمد على الجزاء، وقد يصل العقاب إلى حد الموت، وعادة ما تحدث المفارقات بين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشدة واللين، بين حسن النية وسوءها، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكسية للتأكيد على هذا الجانب في الخطاب الديني، ووضعت في الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة، والتعزيز تقديراً للعقوبة.

(٥) «الخطاب التاريخي»، وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره؛ فالحاضر حله في

الماضي، والمدينة الفاضلة كانت في عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت في الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهاال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب، وقد يكون الخطاب التاريخي وضعياً مهمته الإخبار؛ فالخبر أحد مصادر المعرفة، في هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولاً كما بين ابن خلدون في أول «المقدمة»؛ لذلك وضع علماء الحديث علماً بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجي، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلي،^٨ وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد النص.^٩

(٦) «الخطاب الاجتماعي السياسي»، وهو الخطاب الذي يتحول من الخطاب الديني بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب في الحياة اليومية من بسطاء الناس؛ فاللغة اتصال، والاتصال بين الذات، والذوات أعضاء في مجتمع وفي نظام سياسي، الغرض منه الترابط الاجتماعي، والصراع أحد مظاهره، أو التأثير في الناس وتوجيههم كما هو الحال في الخطاب الأيديولوجي، يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية في حراك اجتماعي بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف في مسار تاريخي يحكمه قانون التاريخ.

(٧) «الخطاب الأدبي الفني»، وهو الخطاب النقدي الذي يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير في المتلقي وإثارة خياله، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان. وهو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذي يصورانه ويعبران عنه، وقد تكمن الحقيقة في الجمال أي على المستوى الوجداني الانفعالي وليس على مستوى التجريد العقلي كما هو الحال في الخطاب المنطقي الرياضي أو الطبيعي المادي كما هو الحال في الخطاب العلمي، صاغه النقاد العرب مثل عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني وأعاد صياغته علماء النقد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبي أو الفني نفسه إبداع، وتحليله نقدياً يدخل في إطار الخطاب النقدي الجمالي.

^٨ انظر دراستنا: «من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦.

^٩ وأيضاً: Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

(٨) «الخطاب الإعلامي المعلوماتي»، وهو الخطاب الذي يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل أيضًا للتأثير على السامعين وتوجيههم في اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته، فلا يوجد خبر إلا من وسائل الإعلان عنه، كما لا يوجد مضمون بلا صورة، وهو الخطاب السائد والشائع والذي تحول في هذا العصر إلى الخطاب الرئيسي؛ لأنه الطريق إلى القوة في السياسة والاقتصاد، وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات في وسائل الاتصال السمعية والبصرية، وقد تطور الإعلام نفسه حتى أصبح علمًا مستقلًا هو المعلوماتية، وتحول من علم إنساني تقليدي إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظيم المعلومات والاستفادة منها في كيفية صنع القرار.

(٩) «الخطاب العلمي المنطقي»، وهو أشد أنواع الخطاب صرامة ودقة، يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضية المنطقية، وهي نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحيانًا تبدو متباينة، موضوعات صورية خالصة في المنطق والرياضة، وأخرى طبيعية مادية في العلوم الطبيعية؛ فالرياضة هي القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحال في المنطق الرياضي وفي الطبيعة الرياضية، ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى، كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية، وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم في الذهن البشري عن طريق معرفة قوانين الفكر، وهو الخطاب الذي يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة في الخطاب العلمي المنطقي العربي قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمي المنطقي الغربي الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب في الأدبيات المعاصرة قد تم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغويٍّ ومنهج تحليلي واحد، وفي العمومية تختفي الخصوصية؛ فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون المضمون؛ وبالتالي لم تُعَنَ إلا بالألفاظ والتراكيب، والمضمون يعني أي مضمون، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بديني أو فلسفي أو أخلاقي أو قانوني أو تاريخي أو اجتماعي سياسي أو أدبي فني أو إعلامي معلوماتي أو علمي منطقي؛ فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معانٍ ودلالات، وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام، فالخطاب الديني جزء من الفكر الديني، والخطاب الفلسفي أحد موضوعات

الفلسفة، والخطاب الأخلاقي موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانوني جزء من منطق القانون، والخطاب التاريخي يدخل في فلسفة التاريخ، والخطاب الاجتماعي السياسي جزء من العلوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبي الفني جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامي المعلوماتي الموضوع الرئيسي لعلوم الاتصال، والخطاب العلمي المنطقي جزء من فلسفة العلوم، فأنواع الخطاب في اللسانيات المعاصرة تدخل في علومها الخاصة، وليس في علم اللسانيات نظرًا لسيادة النزعة الشكلية فيه، من الواضح أن علم اللسانيات قد استقلّ بنفسه عن باقي العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه خطابًا لغويًا خالصًا بصرف النظر عن مضمونه وموضوعه وقصده وباعته.^{١٠}

(٣) أبعاد الخطاب

- (١) عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها.
 - (٢) عالم المعاني، المعاني المستقلة عن الألفاظ.
 - (٣) عالم الأشياء، العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني.
 - (٤) عالم الأفعال، الأوامر والنواهي.
- وأبعاد الخطاب هي مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهي أربعة:

(١) عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها، وهو ما يعادل مباحث الألفاظ في علوم اللغة، تقسيم الجمل إلى اسم وفعل وحرف، والاسم إلى نكرة أو معرفة، مذكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمان وصيغة، والزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف في علم النحو والصرف العربي القديم وفي اللسانيات المعاصرة التي استقر فيها التحليل الصوري للغة

^{١٠} تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة في علم تحليل الخطاب من فصل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التي خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دي سوسير De Saussure وجاكبسون Jakoposon قد كتب «الخطاب الفلسفي» Le Discours Philosophique وأسس «حفريات المعرفة» كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفي:

Faucault: Le Discours Philosophique, Paris, Gallimard

Faucault: L'archéologie du Savoir, Paris, Gallimard

في علم الأصوات وعلم التراكيب،^{١١} كما وضع عند أرسطو في مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزد Wisdom وفتجنشتين Wittgenstein ومور Moore وكواين Quine وفي التفكيكية المعاصرة Deconstructionism عند دريد Derrida تحت هيدجر، فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقلاً من الشفاه إلى التدوين، ومهمة التفكيك القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم اللغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معاني ولا أشياء ولا أفعال. «الكتابة في نقطة الصفر» كما يقول كارل بارت.^{١٢} وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغةً إلى منطق محكم للألفاظ خاصة في مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائي، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلي؛ لذلك يغلب على هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقي العملي التعليمي الشفاهي بالرغم من صوريته وعدم وضوح الغاية أو القصد، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالي التأثيري في اللغة،^{١٣} وسلبياته الوقوع في الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شأن له بباقي مستويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المستوى الذي ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة في تحليل الخطاب والتي يغلب عليها التحليل الكمي.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعاني دون أن تستقبل المعاني عنها كما هو الحال في علوم البلاغة، البيان والبديع في علوم اللغة العربية القديمة، وفي مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال، الظاهرة والمؤول لاكتشاف أعمال النفس في فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنشائي المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالاتٍ متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به، كما ظهر هذا البُعد أيضًا في علوم القرآن في التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف في «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني واطعاً نظرية «التخييل». كما ظهرت مشكلة النقل والعقل في علم أصول

^{١١} وقد وضع ذلك في المبادئ اللغوية في مقدمة «المستقصى» للغزالي.

^{١٢} Jacques Derrida: La Grammtologie, Ed. De Seuil, Paris.

.R. Baruth: L'Ecrnititure au point Zero

^{١٣} وهو مستوى بحث هادي النعمان: الظواهر اللغوية الحديثة في الخطاب الإعلامي العربي، المنشور في هذا المجلد.

الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين في القياس اللغوي، وبين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعي لتدخل العقل في فهم الخطاب، وهو ما حاوله أرسطو أيضاً في مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين في «الفقيه المسيحي»، وهوسرل في «منطق القضايا» في «المنطق السوري والمنطق الترنسنتالي»، وفي علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهي أساس علوم التأويل،^{١٤} وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته في الوقوع في هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن؛ لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة في التحليل للخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق في التفسير.^{١٥}

(٢) عالم المعاني المستقل عن الألفاظ: وهو أقرب إلى معاني العقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبوات، أو معاني النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامع والتي لا يمكن صياغتها في لفظ أو عبارة إلا لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التي لا يفهمها إلا أهلها، والصمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام، وهو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون، والمعاني في النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكرت وصور الحساسة ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، عالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات المستقلة عند هوسرل، وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالي بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعاني إلا بالحدس أو الاستبطان إدراكاً ذاتياً؛ لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة والنزعة الرومانسية التي وضحت في علوم التأويل عند ريتشيل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل «المرتعثون» Quaker، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام.^{١٦} ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعييه الإيغال في

^{١٤} John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of
Lingusitic function.

Malcolm Coulthard, Martin Montogomry. ed: Studies in Discourse Analysis

^{١٥} Saint Augrstin: Le Magistere Chretien

Husserl: Logique Formelle et Logique Transeendentale

النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحي بين الذوات دون حاجةٍ إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

(٣) عالم الأشياء، العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني؛ وهو عالم التحقق من صدق القضايا التي تصدر أحكامًا على الواقع حتى تصبح أحكامًا علمية؛ لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد في العالم الخارجي الذي يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى الماصدق، وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود، كما تبنت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفى بريل هذه النزعة الشيعية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء، وتتم رؤية الأشياء في العالم الخارجي رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها، كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتي، بالسباحة في بحر الأشياء وبالغوص في محيط العالم، وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعاني عودة للبراءة الأصلية في العالم وفي النفس، كما دعا روسو من قبل إلى «العودة إلى الطبيعة»، وقد ميزت الوضعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب؛ فمقياس الصدق في الأولى تطابق النتائج مع المقدمات، وفي الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية يقين العلوم الطبيعية التجريبية، وهو ما ركزت عليه أيضًا بعض الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق في تفسير الخطاب، ولم يغِب هذا البعد الذي اشتهر به التراث الغربي الحديث عن التراث الإسلامي القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين؛ مستوى المعاني، وحق اليقين؛ مستوى التصديق، وعين اليقين؛ مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذي يمكن التحقق من صدقه من ناحية، وكل الصيغ الإنشائية من تَمَنٍّ وتعجب واستفهام واستنكار وتعجب من ناحية أخرى. الأولى تعبر عن عالم الأشياء في مقابل عالم التمني. والآية في القرآن تعني العبارة والظاهرة الطبيعية في آنٍ واحدٍ من أجل إظهار مبدأ التحقق، تحقق الآية كلفة في الآية كطبيعة، كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية في القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخي

^{١٦} انظر بحث عصام نجيب: الأسس النفسية للخطاب.

Gillian Brown. George Yule: Discourse Analysis

في شبه الجزيرة العربية، وتم تحليل ألفاظ الرواية في الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر، السماع المباشر في «سمعت»، وغير المباشر في «قال»، وإبراز مضمون القول في «أمر» أو «نهى»، وتعيين المأمورين في «أمرنا» أو «نهانا»، ووصف الواقع الفعلي أثناء النبوة «كنا نفعل». كما ارتبط النص القرآني بالواقع المكاني في «أسباب النزول» وبالواقع الزماني في «الناسخ والمنسوخ» مما يدل على صدق الوحي، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور. ويقاس القياس الأصولي على التحقق من وجود علة الأصل في الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية قبل العلم الغربي الحديث،^{١٧} ويمتاز هذا البعد في تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة؛ فاللغة وسيلة وليست غاية، وصدق الحكم في تحقيقه، ويعيبه أحياناً ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفي، وإسقاط الإنسان الذي يقوم بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعي البرجماتي من أجل السيطرة على الطبيعة.

(٤) عالم الأفعال، الأوامر والنواهي؛ وهو البعد الإنساني للخطاب الذي يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معانٍ، البعد الثاني، وليس التحقق من صدقه في الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعي؛ فالله تكلم، وكلامه فعل «كن فيكون». وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردي والأمر الجماعي، والأمر والنهي للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، وقسموا أحكام التكليف وهي صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبي الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضاً بين قطبي الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيراً المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعي على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابي أو سلبي، كما أوّل الصوفية النصوص تأويلاً عملياً

^{١٧} انظر دراسات:

- صالح السنوسي: أزمة المصادقية في الخطاب السياسي العربي.
- د. أسْمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية في صياغة الخطاب السياسي.
- نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
- محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب.

وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعودًا إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطًا أحكام التكليف في صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيرًا التراث الغربي إلى منطق الأفعال Deonticiogic، وظهرت نظرية الخطاب-الفعل عن أوستن J. Austin، وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Performance speech، وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق السلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل، كما تناول عديد من الفلاسفة المعاصرين نفس القضية، فمصير النص وغايته الفعل عند ريكير، والمعرفة عند هابرماس فعل اتصال، والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة، فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهي في الإنسان ودليل على وجود الله، والفعل عن لافل هو سر الوجود، وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر تغيير العالم وليس فقط فهمه متنقلًا من العقل Logos إلى الفعل Praxis.^{١٨} وقد أبرزت بعض الدراسات المعاصرة هذا البعد السلوكي للخطاب فاللغة أيديولوجية وقوة، والخطاب يهدف في النهاية إلى التغيير الاجتماعي والثقافي؛ لذلك كان تحليل الخطاب جزءًا من الوعي النقدي للفرد ومرآة للصراع الاجتماعي. ويمتاز هذا البعد السلوكي للخطاب بأنه إنساني فعال يهدف إلى التكوير والتغيير ويقضي على الخطاب النظري المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية، ولكنه أحيانًا يوحى بالقهر والإلزام، والأمر الخارجي، فيضيع السلوك الطبيعي بين الأمر والمأمور، وصيغة الأمر في اللغة العربية ثقيلة على النفس، وكثيرًا ما تصطدم بالشعور بالحرية.

(٤) مناهج تحليل الخطاب

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب؛ فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل؛ لذلك غلب على الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب التحليلات

^{١٨} • P. Ricoeur: De Texte A l'action

• P. Habermass: The orny of communicative action

• M. Blondel: L' Action. (2 vols)

• L. Avelle: L' Acte

الجزئية المتناهية في الصغر والتي يصعب ضمها في مناهج كلية يمكن تطبيقها؛ لذلك غلب عليها الطابع النظري أكثر من الطابع العلمي، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظري أو نتيجة عملية. هي أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التي ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم في دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية، تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهي، والخطاب في الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحياناً حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفاهي قبل التدوين، عود إلى البدائية، كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج عن بؤرة الخطاب باعتباره قصداً وغاية وحركة وباعثاً وصراعاً. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات في الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول في تحليل الخطاب أي اللغة المستقلة عن المعاني والأشياء والأفعال، كما ارتبط تحليل الخطاب في الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أي بعلم النفس المرضي. أصبح التحليل شكلاً بلا مضمون فكري أو نفسي أو أساس اجتماعي؛ لذلك يغيب الخطاب الفكري أو المقال الفلسفي لإثبات التحليل والتراكيب وكأن التحليل غاية في ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكري أو نفسي أو اجتماعي. غاب الفكر باعتباره قصداً، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه، كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخي طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقي اللغات، كما أن مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة مثل النصوص الدينية التي تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك.

ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج في تحليل الخطاب:

(١) تحليل الألفاظ؛ وينصب هذا المنهج أساساً على البعد الأول للخطاب، ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلاً منها دفعاً للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ، وقد استعمل المناطقة هذا المنهج ابتداءً من مبثي المقولات

والعبارة لأرسطو في الوضعية المنطقية المعاصرة. كما استعمله المناطقة الرياضيون في المنطق الرمزي.

(٢) تحليل اللغة؛ وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثاني والثالث من أبعاد الخطاب، المعاني والأشياء، وهو المنهج الغالب في تحليل النصوص الفلسفية، يبدأ من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشيء، ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال في القضايا الأدبية والخبر كما هو الحال في القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول في القضايا الرياضية والثاني في القضايا العلمية.

(٣) تحليل الأحلام بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية؛ ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسي، ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج)، وهو منهج يكشف البعد النفسي الغائب في منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة؛ فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هي مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق، المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

(٤) منهج تحليل المضمون؛ وهو المنهج الأشمل والأعم الذي يضم المناهج الثلاثة السابقة؛ تحليل الألفاظ، وتحليل المعاني وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون، العالم الإنساني أو العالم الطبيعي، فالكلام اسم وفعل وحرف أي أشياء وأفعال وعلاقات، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجي ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب، والاسم نكرة أو معرفة، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسيط أو مركب يشير إلى شيء واحد أو إلى شيئين مضافين، وهو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير، والمفرد لا يجمع مثل الله، ويضاف إلى ضمائر الملكية في حالة الملكية أو يظل جوهراً فراداً في العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظاهر الطبيعة التي يعيش الناس فيها ولا يمتلكونها. وضمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطب أو الغائب، للفرد أو الجمع؛ فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة وبصيغة السلب «هلك عني سلطانيه» في حين أنه يضاف جمعاً إلى ضمير الغائب عشرات المرات «أموالهم» مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين، وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب وضعه فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً، والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعل، والفعل له زمان، ماضٍ وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة،

ويضاف أيضًا إلى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائب، المفرد أو الجمع وأكثرها الغائب تلبية لمجموع البشر، كما أن للتكرار دلالة على أهمية الموضوع؛ فالاسم الذي لا يتكرر ليس محورًا في الفكر مثل لفظ «زهد» الذي ذكر واحدة سلبيًا ﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾، واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصدر المؤول، والاسم مثل «توحيد» أقوى من «واحد»؛ لأنه يدل على فعل التوحيد، والحرف له دلالة على العلاقة مثل لفظ «المال» الذي يتكون من حرف صلة «ما» وحرف الجر «ل». فالمال ليس جوهراً بل علاقة أي وظيفة اجتماعية مما ينفي شكل الملكية المباشرة، كما أن للسياق معناه الذي تنتج تحته معاني الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاته وإشاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر، والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعي ثم العالم الذاتي. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية؛ لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاستفهام والتمني والتعجب تدل على الجانب الذاتي في الكلام في حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعي فيه. والتقديم والتأخير لهما دلالتهم في أهمية المقدم، اسمًا أو فعلًا أو حرفًا.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية للخطاب طبقًا لأبعاده الأربعة، ووضع النص في سياقه الاجتماعي وفي آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهي نفسها بنية الموضوع، وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجل إحكام معاني الألفاظ دون الوقوع في الإنشاء، ومعرفة المعاني الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصد البواعث والمقاصد في الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته؛ ومن ثم يمكن المساهمة في إحكام الخطاب العربي المعاصر ودفع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم نصية، وأن عقليتهم عقلية تأويلية، وأنهم لا يحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء.

من اللغة إلى الفكر^١

عادة ما يظن الناس أن اللغة مجموعة من الألفاظ والتراكيب، تصح أو تشذ، تحسن أو تقبح، تنقى أو تختلط، وكأن اللفظ غاية في ذاته، وأن اللغة مجرد أصوات، وقد يقوِّي ذلك علم اللسانيات الحديث بتحليل اللغة إلى مقاطع صوتية أو بنيات يتم تركيبها أو تفكيكها، لا فرق بين لغة ولغة، فالكل يخضع لقوانين علم اللغة العام، وغلب علم فقه اللغة القديم على فروع علم اللغة الحديث؛ علم نفس اللغة، علم اجتماع اللغة، علم أنثروبولوجيا اللغة، علم تاريخ اللغة ... إلخ.

أصبحت اللغة شكلاً بلا مضمون، لفظاً بلا معنى، صوتاً بلا إشارة إلى عالم خارجي أو وقائع مادية وكأن الإشارة مجرد شفرة من شخص إلى آخر لإيصال معانٍ دون أن تشير إلى وقائع، وإن كانت توحى بحقائق. وأصبح الكلام يؤدي وظيفة ملء الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين، مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود الذي لا يلتفت إليه أحد، أو تخفيفاً للتوتر أثناء حدة الانفعالات في الفرح أو الحزن، والعالم الخارجي لا وجود له ومُسَقَط من الحساب.

ليست قضية اللغة قضية مصطلحات وكيفية نقلها من لغة إلى لغة عن طريق الترجمة، تحويل المعنى إلى لفظ أصيل أو التعريب، النقل الصوتي للفظ، وينشأ التفاخر والتناحر بين الطريقين إلى حد السخرية من «شاطر ومشطور وبينهما طازج» لصالح «سندويتش» أو من «الحاسوب» لصالح «كمبيوتر»، ويتبارى علماء اللغة في اختيار هذا الطريق أو ذاك، وتتنافس المجامع اللغوية في تفضيل البعض النقاء اللغوي على العجمة، وأخرى في تفضيل

^١ دمشق ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥، الاحتفال بمرور ٧٥ عاماً على نشأة مجمع اللغة العربية.

الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثه، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا، فتلهث اللغة وراء المعاني الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية في وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعرّبت بالاستعمال في هذا القرن، وهو تواتر في كل معجم بين الأصل والدخيل، ويتم تحديد معاني الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، في وحدات متفرقة، وجزئيات متجاوزة، ويغيب السياق الذي قد يعطي اللفظ المفرد معناه، كما يغيب تطور معنى اللفظ في التاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخر، فندرت القواميس التاريخية للغة العربية، وعزّت معاجم اللغة للاستعمال، وتباين معاني الألفاظ من قُطر عربي إلى آخر.

واللفظ عرفني في أحد جوانبه، واللغة للاستعمال، وهي لغة الحياة اليومية التي يتم بها التفاهم والاتصال، والألفاظ لها حياة كما قيل «حياة الكلمات». اللغة بطبيعتها ضد التقنين والتعقيد والتنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات في كليات وقوانين عامة، وما يند عن التعقيد يظل شاهداً وقاعدةً بفرده كما هو الحال في وضع الشواذ في اللغة، وما دام العربي البدوي الصحراوي قد نطق بها فإنها تُصبح قاعدة على العربي الحضري المدني في البصرة أو بغداد قديماً أو في دمشق أو القاهرة حديثاً. فالقاعدة استثناء والاستثناء قاعدة، وهي قضية القياس في اللغة بين الإثبات والنفي، وهي أيضاً قضية القياس في الشرع بين الوجوب والاستحالة.

وبدأت ازدواجية اللغة بين الفصحى والعامية، وانشغلت المجامع بالدفاع عن الفصحى، وانبرى الزجالون للدفاع عن العامية. وتتسع الشقة بين العلماء والشعراء الشعبيين، بين الفقهاء والزجالين. وتتسع المسافة بين لغة الكتابة والقراءة من ناحية ولغة الحديث والتخاطب من ناحية أخرى. وبدأ اللحن في الفصحى عند الأساتذة والمثقفين، وفي خطب الرؤساء والسياسيين؛ لأنهم يقرءون نصاً لا يتحدثون به، وينطقون لغة لا يتكلمون بها. واستقرت الفصحى على البرامج الدينية والترتيلات الإذاعية المسموعة والمرئية عن الإسلام والعروبة. أما الترتيلات والأعمال الفنية الشعبية فباللغة العامية. وأصبح المتكلم

بالفصحى رجلَ دين أو أزهرياً أو درعياً أو من الجماعة الإسلامية أو إخوانياً أو متحذلقاً، ونشأت دعواتٌ في الغرب لتقنين اللغة العربية الحديثة، لغات الصحافة والكتابة النثرية الشائعة كبديلٍ عن العربية الفصحى وكحل وسط بين الفصحى والعامية، ودون تأييد لهذه الدعوة فإنها تمارس بالفعل، وواقعة عند كل المتحدثين والمتخاطبين.

واقترع دور مجامع اللغة العربية على حماية الفصحى ضد طغيان العامية، فانغلقت على نفسها تبحث في أمهات الكتب القديمة عن حلول المشاكل المعاصرة أو تؤبن الراحلين الذين أفنوا عمرهم في خدمة اللغة، وتصوت على الأحياء الداخلين إلى مجمع الخالدين، وأصبحت صورة المجمع في ذهن الشعبي، العلماء الكبار، أصحاب العمم الملفوفة أو أصحاب الطرابيش الحمراء، عرباً وعجمًا، مواطنين وأجانب، أعضاء ومراسلين.

وانضمت إلى الجمعيات العلمية لسائر العلوم الطبيعية الكيمياء والطبيعة والأحياء ... إلخ، وهي جمعياتٌ علمية متخصصة لا يدخلها إلا المتخصصون فأصبحت اللغة صنعة، وأصبح الكلام حرفة، وتحولت اللغة من السوق إلى القاعة، ومن الطبيعة إلى الصنعة، يسري عليها ما يسري على الشعر من قانونٍ للتطور «طبيعة فصناعة فصنعة فتصنع».

والحقيقة أن اللغة ليست مجرد شكل كما يقول المحدثون، بل هي مضمون كما يقول القدماء، لفظ ومعنى، معنى وشيء يشير إليه اللفظ، وكما قال هوسرل مؤسس الظاهريات في تعريف فعل «يفكر» بثلاثة أشياء: يتكلم وهو اللفظ، يفكر وهو المعنى، والشيء موضوع التفكير؛ فاللغة عالم من المعاني كما هو الحال في «علم الدلالة»، وهو عالم من الإشارات كما هو الحال في «علم الإشارة». وإذا كانت الدلالة معنى فإن الإشارة توحى بفعلٍ من أجل الإتيان بشيءٍ دون استعمال صيغة الأمر بالضرورة فاللغة عالم مركب من الأصوات والدلالات والأفعال.

وفي كل لغة عنصرٌ ثابت وعنصرٌ متحول، الثابت يضمن لها البقاء في التاريخ والاستمرارية عبر الأجيال، والمتحول يضمن لها التجدد المستمر والتكيف طبقاً لمعطيات الواقع المتغير، الثابت أشبه بجذع الشجرة والمتحول أشبه بالأوراق والثمار التي تسقط في الفصول والمواسم كي تعود من جديد كل عام. واختلف فقهاء اللغة أي عنصر من عناصر اللغة الثلاث هو الثابت وأيهما المتحول، هل يثبت اللفظ فيتغير المعنى أم يثبت المعنى ويتغير اللفظ؟ هل يثبت الشيء، فالطبيعة لا تتغير، الأرض أرض، والسماء سماء، والماء ماء، والهواء هواء، وتتغير الألفاظ طبقاً للغات وحياة الكلمات وتتغير المعاني طبقاً للتصورات والنظريات وتقدم المعارف والعلوم؟

وقد تعرّض القدماء للثابت والمتحول في نظرية المعاني الثلاث للفظ؛ فكل لفظ له معنى اشتقاقي يبين نشأة اللغة من تقليد أصوات الطبيعة؛ عواء القط ونباح الكلب وزقزقة العصفير، وله معنى عرقي في الاستعمال اليومي، فالعادة هي التي تعطي المعنى، وتشمل العادة الاتفاق والمواضعة والعرف والتقاليد، وله المعنى الاصطلاحي وهو المعنى الجديد الذي يرتبط بالاشتقاق والعرف مع تثبيت أحد جوانب المعنى نحو معيار دائم، فالمعنى الاشتقاقي مرتبط بحذر اللفظ في الطبيعة وهو أقرب إلى الثبات منه إلى التحول، والمعنى الاصطلاحي أيضاً هو المعنى الثابت المعياري الذي لا يتغير، والمعنى العرقي هو المتغير طبقاً للاستعمال من عصر إلى عصر وإن لم يكن من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل.

ويبدو أن مجامع اللغة العربية أقرب إلى تغليب الثابت على المتحول؛ نظراً لحرصها على تطابق اللفظ مع المعنى المعياري، وتطابق اللفظ مع الشيء أو بالأحرى تطابق الشيء مع اللفظ إذا كان الشيء جديداً فاللفظ هو الثابت والمعنى هو المتغير في تصور مجامع اللغة العربية الأمانة على بقاء الألفاظ واستمرارها في التاريخ؛ حرصاً على نقاء اللغة وحياة الألفاظ في المعاجم والقواميس باسم «لسان العرب»، ويزاح الاستعمال جانباً؛ لأنه يقال من ثبات اللفظ خاصة في مجتمع عربي متعدد الأعراف والتقاليد، من المحيط إلى الخليج، وفي إطار من الوحدة العربية التي تجسدها اللغة، وبيباعت القومية العربية التي أحاطت بها الأخطار حتى توارت عن الأنظار في الخطاب السياسي وفي الواقع العملي، أما المعنى فإنه أقرب إلى ثبات اللفظ، فهو الوحيد الباقي كطرف للمعنى بعد استبعاد الاستعمال.

والحجة في ذلك أن تغليب المتحرك على الثابت فيه ضياع لثبات اللغة التي هي حامل الوحي، لغة الضاد، لغة القرآن الكريم، أداة التعبير عن الوحي الإلهي القديم المدون في اللوح المحفوظ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، كما أن بقاء اللغة ثابت في التاريخ يحمي الأمة من الضياع والاغتراب؛ فاللغة هي الهوية الثابتة في الوعي التاريخي وإن تغيرت الثقافات وتعددت الحضارات، والحقيقة أن هذا افتراض نظري صرف، وحجة إنشائية؛ فالوحي مقروء ومكتوب ومحفوظ ومفهوم ومفسر ومؤول، وأنزل في مكان وزمان معينين لشعب بعينه بلغة محددة وفي ثقافة خاصة هي الثقافية العربية قبل الإسلام، وكانت اللغة العربية، ليست فقط لغة القرآن، بل لغة مستعملة بين الأعراب، تنطق بها القبائل، وتوحي بأعراف وعادات ومعانٍ يعرفها العرب؛ فلغة القرآن أيضاً للاستعمال في بيئة ثقافية محددة، وللخطاب القرآني مستويات عدة بين الثبات في العلم الإلهي والتحول في الفهم

الإنساني بل إن الخطاب القرآني ذاته في العلم الإلهي إحدى مراحل الوحي الذي بدأ لآدم حتى محمد على فتراتٍ من الزمن، ولكن شدة الإيمان وضياح العرب المعاصرين جعلهم يتمسكون بالثبات حرصاً على وجودهم في التاريخ ووقاية لهم من تحولات الزمن. وإذا كانت الثقافة العربية قد غلبت المتحول على الثابت، وهي تمثل تحدياً لنا، وتعزز آثاراً سلبية على ثقافتنا وسلوكنا، فالأولى كرد فعل أن تكون لنا خصوصيتنا وثقافتنا إلى تغلب الثابت على المتحول: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

والحقيقة أن التراث اللغوي القديم كله قد حاول الجمع بين الثابت والمتحول في اللغة، ففي علم أصول الفقه، للقرآن معانٍ أولية هي المعاني الثابتة التي يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى غير العربية، أما المعاني الثانوية للألفاظ فهذه خاصية اللغة العربية وحدها ولا يمكن ترجمتها، وهي الخاصة بالوجدان العربي، وبالجمال العربي، وبالتصور العربي، كما بين علم الأصول في مبحث الألفاظ ثبات المعنى وحركته في ثنائيات الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المقيد والمطلق، المبين والمجمل ... إلخ، وعلى الفقيه أن يقوم بالانتقال من المحكم إلى المتشابه لإعطائه مزيداً من حرية الفكر والقدرة على الاستنباط لصالح الزمن الجديد، واستعمل الفلاسفة والمتكلمون خاصة المعتزلة التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفي بعيداً عن اللفظ الثابت الأول إلى معنى آخر يتفق مع العقل عند المتكلم والفيلسوف، ومع المصلحة عن الأصولي والفقيه، أما الصوفية فإنهم رفعوا اللفظ كلية باعتباره سجنًا للمعنى، وقيد للحقيقة، وأثر لغة الصمت أو لغة الإشارة الرمزية الأكثر اتساعاً، والتي هي أقرب إلى الحركة منها إلى الثبات، فالتصوف حركة، والطريق إلى الله تحرك، بل إن الله نفسه حركة في القلب، وسيلان دائم في الشعور.

الكلام إذن أكثر اتساعاً من اللفظ، وأكثر رحابة من الحرف والكلمة والأداة، الكلام إحياء وإيماء وإشارة وعلامة مثل حركات الوجه، وغمز العين، وهز الرأس، ومط الشفتين، وتحريك الحواجب، وإخراج اللسان، والتنهد بالرئتين، وتحريك اليدين والقدمين بل والجسد كله، كما هو الحال في التمثيل الصامت (البانتوميم) والرقص الإيقاعي أو الباليه، والصورة الفنية أبلغ من العبارات التقريرية الوصفية؛ لذلك اعتمد القرآن على التصوير الفني أكثر من اعتماده على الخطاب الأمري؛ فالصورة الفنية تقنع، والخطاب الأمري ثقيل على النفس، والقصاص القرآني أبلغ من العظات المباشرة التي لا تؤثر في النفس، وتنسى بمجرد سماعها. وفي الثقافة العربية، الكلمة شخص، وهو السيد المسيح «كلمة الله»، والكلمة وجود كما هو الحال في معنى Logos عند فيلون ويوحنا، واللغة عند هيدجر «منزل الوجود»،

يسكن فيها الوجود ويخرج منها، وفعل الكينونة ليس مجرد فعل بل هو الوجود المتضمن فيه، يظهر في اللغات الأجنبية ولا يظهر في اللغة العربية؛ لأن الوجود متضمن في الكلام ولا يحتاج إلى إثبات كما لاحظ الفارابي من قبل في «كتاب الحروف». فإذا كانت اللغة بمثل هذا الاتساع، فما هو برنامج مجامع اللغة العربية للتحويل من اللغة إلى الفكر، ومن الفكر إلى العالم؟

(١) تحليل الخطاب العربي المعاصر السياسي، والديني، والفلسفي، والاجتماعي، والإداري، والقانوني، والتاريخي من أجل معرفة إلى أي حد يدل على شيء أو يفيد معنى أم أنه مجموعة من الألفاظ المنغلقة على ذاتها يتحول فيها اللفظ إلى معنى وإلى شيء، فاللفظ هو كل شيء أو على أقصى تقدير يحمل بأكبر قدر ممكن من الانفعالات في أقصى درجات حدتها لملاء الفراغ اللغوي في اللفظ، فيصبح إنشاءً وخطابةً وصخبًا وصرخًا. فالخطاب السياسي العربي المعاصر يعد ويتوعد، يُمني ويتمنى، يُرهب ويُرغب، يكشف على السطح ويتستر في العمق، يخاطب الوجدان البطولي وكأنه خطاب عنزة بن شداد أو طارق بن زياد، الانفعال فيه عل، والإنشاء إخبار، والتمني تقرير، لا فرق بين الخطاب السياسي أو الديني أو الخطاب الإداري. وأحيانًا ينغلق الخطاب على نفسه في مجموعة من الألفاظ، وكأنها توحى بذاتها كما هو الحال في الأيديولوجيات القطعية والمذاهب المغلقة دينية أو سياسية، سلفية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية، ثم توجيه هذا الخطاب إلى عالم الأشياء والوقائع لإعادة قياسه عليه حتى لا يصبح فضفاضًا أكثر منه أو ضيقًا عليه أقل منه، وبدلاً من أن يمتلئ بالإنشائيات أو بالصراخ، حتى لقد وصف البعض العرب بأنهم ظاهرة صوتية، فإنه يتأسس على واقع إحصائي دقيق حتى تستطيع الكلمات أن تصبح وقائع، ويتحد اللفظ بالشيء، والكلام بالعالم، ويقترب الخطاب الأدبي من الخطاب العلمي بدلاً من هذه الهوة الشاسعة في الفكر العربي المعاصر بين الإنشاء والخبر.

(٢) التحوّل من تحليل الخطاب المدوّن إلى تحليل الخطاب الشفاهي في ثقافة بدأت شفاهيةً وكان التدوين فيها متأخراً، وما زال مركزها يحفظ شفاهياً، وما يزال علمها في شعب تبلغ الأمية فيه ٦٥٪، ينقل شفاهياً، وما زال نموذجها مبنياً أمياً، وكما أن للخطاب المدوّن قواعد وتراكيبه اللغوية فإن للخطاب الشفاهي آلياته وأساليبه.

وهنا تظهر أهمية الأمثال العامة وسير الأبطال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كملون رئيسي للوجدان الشعبي، يستمد منها قيمه ومثله، ويستشهد بها في أحزانه ومصائبه أكثر مما يلجأ إليها في أفراحه وانتصاراته، فالنصر لا يحتاج إلى تبرير مثل الهزيمة،

النص الديني والمثل الشعبي يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامة والثاني كثقافة شعبية، الأول من الله، والثاني من تجارب البشر وحكمة الشعوب، الوحي والطبيعة نظام واحد، التنزيل والتأويل كما قال القدماء، تحيا اللغة في الذاكرة الجمعية ويستدعيها الناس كمجموعة من الأقوال المأثورة، لا فرق بين علي بن أبي طالب أو أبي زيد الهلالي، اللغة ما يتحدث به الناس، وما تثير في ماضيهم من نخوة إذا ما تعثر الحاضر، وضاق الحال.

(٣) إن مهمة مجامع اللغة العربية ليست فقط إقرار ما هو موجودٌ وصفاً وتحليلاً من استعمالات اللغة حديث الناس، اللغة كما تتخلق في الأسواق والطرق بالإضافة إلى لغة المعاجم والقواميس، ولكن أيضاً توجيه اللغة واستبدال الألفاظ، فعالم اللغة مصلح اجتماعي يساهم بدوره مثل السياسي والمصلح الديني والمثقف الثوري في التغيير الاجتماعي عن طريق فك رموزه وإعادة توجيه المسار اللغوي؛ فالألفاظ تهرم وتشيح وتعجز أحياناً عن التعبير عن المعاني المستجدة والوقائع المتغيرة وتبدل مستوى الثقافات، مثلاً: الحلال والحرام لفظان تشريعيان في الفقه القديم، ولهما مصادرها في الأدلة الشرعية الأولى، ولما كان الإسلام دين الفطرة، وكانت صبغة الله أحسن صبغة، وأصبح التصور الشعبي لهذين اللفظين الموروثين يعنيان غير المقصود منهما، ومترادفين للأمر والنهي في مجتمعٍ مقهور يئنُّ من الأوامر والنواهي ويتوق إلى الحرية ويسعى إلى التحرُّر، فإنه يمكنه أيضاً القيام بعملية استبدالٍ لغوي مثل طبيعي وغير طبيعي، فطري وغير فطري، فالحلال سلوك طبيعي فطري والحرام سلوك غير طبيعي وغير فطري يساعد اللفظان الجديان على عملية التحرُّر ويساهمان في التخلص من نفسية الإنسان المقهور، ولا يصبح اللفظان القديمان في يد الحاكم القاهر، يستعملهما للإيحاء بالطاعة العمياء له، فلا فرق بين الأوامر والنواهي الإلهية والأوامر والنواهي السياسية، فيتوحد في ضمير الناس الله والسلطان. مثل آخر لفظ «الدين» الموروث القديم بالرغم من وجوده في الأدلة الشرعية الأولى إلا أنه أصبح محملاً بمعانٍ تخالف القصد منه، فأصبح الدين في الموروث الثقافي يعادل العقائد والقطعية، والشعائر والشعائرية، فالدين عقيدة وشرعية، وأصبحت العقائد مقدسات وليست اجتهادات بشرية في فهمها، وتحولت الشريعة إلى مظاهر خارجية «طقوس» كما هو الحال في الديانات السابقة، وانفصلت العقيدة عن الفكر، كما انفصلت الطقوس عن العمل الصالح، وهنا يأتي عالم اللغة من أجل المساهمة في عملية الاستبدال اللغوي ليحل «الأيديولوجية» أو المذهب

السياسي ليعبر عن مضمون التوحيد وهو أنه تصور عام نظري وعملي للكون، والمجتمع والفرد في السياسة والاقتصاد والأخلاق والقانون والاجتماع والجمال، وبهذه الطريقة قد يخف الصراع الحاد بين السلفيين أنصار اللغة القديمة وبين العلمانيين أنصار اللغة الجديدة، ويصبح عالم اللغة هو الأمين على تجديد اللغة والمسئول عن وحدة الثقافة.

(٤) وهناك مجموعة أخرى من الألفاظ فرضتها حياتنا المعاصرة وكثر استعمالها إبان حركة التحرر العربي وإن خفت الآن في الخطاب السياسي السائد، مثل الأرض والوطن، الحرية والاستقلال، الديمقراطية والتعددية، العدالة والمساواة، النضال والمقاومة، حقوق الإنسان، ونظرًا لأنها في أصلها وافدة في المائتي عام الأخيرة منذ فجر النهضة العربية فإنها لم تستطع أن تحفر طريقها في الثقافة؛ نظرًا لأن الألفاظ المعروفة تمثل سدًا منيعًا في الوجدان القومي تمنع من اختراقه مثل الأمة والجماعة، والشورى والجهاد، والرزق، والصحابة، والطاعة لأولي الأمر ... إلخ، وهنا يظهر عالم اللغة ليجدد من معاني الألفاظ الموروثة حتى يجعلها أكثر قدرة على قبول الألفاظ الحديثة، فالحرية لفظ قديم تقال في مقابل العبودية في مجتمع ما زال الرق فيه سائدًا ولكنها تفيد الآن حرية الأفراد من القهر وحرية الشعوب من الاستغلال الداخلي والاستعمار الخارجي، كما أن مفاهيم العدالة والمساواة تعبر عن حاجات الناس ومطالبهم وتصطدم بمفاهيم موروثة من الدين أو من الثقافة الشعبية مثل الرزق، والقسمة والنصيب والرزق المقدر وجعل الناس طبقات، فتمنع الألفاظ القديمة من التغير الاجتماعي وتحاصر الألفاظ الجديدة على أنها وافدة مادية الحادية، هنا يأتي عالم اللغة ليقوم بتقليل المسافة بين اللغتين الموروثة والوافدة، ويظهر المعاني الجديدة المتضمنة في الألفاظ القديمة قدر الإمكان، كما يبين مدى تعبير الألفاظ الجديدة عن متطلبات العصر ومطابقتها للمعاني المتجددة للألفاظ القديمة حتى يرفع الحصار عنها، ويبدأ غرسها في الثقافة الشعبية أسوة بالألفاظ القديمة، وحتى يقوم الزرع الجديد النامي مقام الزرع القديم اليابس، وكذلك الأمر في ألفاظ الوطن والشعب، واستثارة الذاكرة الجمعية لاستعمالات لفظ الوطن وتراثه مثل رسالة أبي حيان التوحيدي في الحنين إلى الأوطان والأقوال المأثورة مثل حب الوطن من الإيمان حتى تقل المسافة بين المفاهيم الموروثة عن الأمة والجماعة والديار وبين المفاهيم المعاصرة التي ذاعت وما زالت محاصرة من الجذور مثل الوطن والأرض والهوية والثقافة، ويقوم عالم اللغة أيضًا باستخراج أدبيات مصر والشام وفلسطين والقدس عن فضائل الأماكن والشعوب مثل «فضائل مصر» للكندي من أجل إقبالها من عثرتها، ونهضتها من

كبوتها وحتى تظل الشام وفلسطين والعراق حية في وجدان الأمة من خلال استعمال الألفاظ.

(٥) وإذا كنا نحاول منذ فجر النهضة العربية إثارة الفكر وبداية حركة تنوير جديد فإن دور اللغة هنا يكون رئيسياً في إثارة معاني الألفاظ ونثر الغبار التاريخي عنها أو استعمال ألفاظ جديدة لتحريك المياه الراكدة، وبعث الناس على التساؤل حول صحة الأفكار الشائعة والمسلّمات الاجتماعية، وذلك مثل ألفاظ الطبيعة، المادة، الإلحاد، الجنس، الدين، السلطة، وهي أقرب إلى المحرمات في الثقافة الشعبية، لا يجوز الاقتراب منها أو تحليلها مثل «التابو». وفي مقابل ذلك تُقبل ألفاظ أخرى مسموح الحديث عنها مثل الله، والروح، والإيمان، وألقاب الزعماء، فالتطبعة في ذهن الشعبي لا قوام لها من ذاتها، ولا قانون ضابط لها، فانية، أتت من لا شيء وتنتهي إلى لا شيء، تأتي من عدم وتنتهي إلى عدم، وبهذا المفهوم لا يمكن السيطرة عليها أو معرفة قوانينها أو تعميمها. وقد اتهم الطبائعيون قديماً بالإلحاد؛ لأنهم حاولوا جعلها باقية، منظمة، عاقلة، فاعلة، أما لفظ المادة فما زال لفظاً مداناً بنوع من التطهر الفردي والاجتماعي؛ لأنه غير مقرون بالروح، ويؤدي إلى إنكار وجود الله كما قال الأفغاني في الرد على الدهريين: «وكما يفعل بعض الدعاة في الرد على مادية القرن العشرين وإلحاده، والطبيعة خاضعة لقانون ينتظم حوادثها، وموضوع للتأمل والتفكير لإدراك دلالتها وجمالها كما فعل ابن رشد في فلسفته وإقبال في شعره، والمادة ليست قبلاً، وليست ضد الروح بالضرورة وقديماً عرف النظام الروح بالجسم المتحرك، والإنسان بالبدن المرنى».

وحديثاً حاول البعض رد الاعتبار إلى النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد حلل الأصوليون العلل المؤثرة أي المادية في سلوك البشر لمعرفتها والقياس عليها، وحاول التيار العلمي العلماني في الفكر العربي المعاصر الدعوة للعلم الطبيعي والمجتمع المدني، وتبرير نظرية النشوء والارتقاء، وتبرير المادة الغربية ولكنه ظل محاصراً مطروداً لأنه لم ينفذ بالجدور، أما الإلحاد فإنه تيار في الفكر العربي يدعو إلى التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ويرفعه أن يجعل الله متجسداً، حالاً في التاريخ، أو متكلماً لشعب خاص دون غيره أو أن يقام له تمثال أو ترسم له صورة، أو أن يكون أداة للقهر في يد رجال الدين، أما الجنس والدين والسلطة فهي المقدسات المحرمات في الثقافة الشعبية بالرغم من التفكير فيها في الأعماق دون الإفصاح، وبالرغم من أنها بواعث للسلوك الفردي الجماعي،

مهمة عالم اللغة تحليل مثل هذه الألفاظ من أجل خلق حركة تنوير ابتداء من الحفر في اللغة.

(٦) اللغة في النهاية ليست فقط مجرد أداة لتوصيل المعرفة بل هي «اقتضاء فعل» بمصطلح القدماء الأصوليين، بل إن الإخبار نفسه فعل معرفي لتغيير الذهن، اللغة باعث على الفعل، ودافع على السلوك، وإلا كان القول طائرًا في الهواء، مجرد أصوات وملء فراغ، وفي عام المجاعة كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص «القوت، القوت، النجاة، النجاة» لفظان مكرران لا يعطيان خبرًا بل يقتضيان فعلًا. وكلما كثر القول قل الاقتضاء، وكلما زاد الكلام نقص الفعل؛ لذلك كان الرسول يتهدج ويتعبد ليلاً تأويلًا للقرآن، وعازف الآلة الموسيقية مفسر للنوتة الموسيقية بعزفه.

والآيات القرآنية التي تبدأ بأفعال القول مثل: «قل» أو «قولوا» إنما هي اقتضاء فعل؛ ومن ثم يتحقق ما نادى به محمد عبده من قبل: «ما أكثر القول وأقل العمل». ويدخل عالم اللغة في معارك الثقافة، ويحول مسارها من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى العمل عن طريق حفره في اللغة وتحليل الألفاظ وليس كداعية سياسي أو مصلح ديني؛ فالفعل إحدى مقولات اللغة فيما يسميه علماء اللغة المعاصرون: «جمل الاقتضاء» Performante Statement، قد يقال إن الانتقال «من اللغة إلى الفكر» تحويل لعالم اللغة إلى ميدان السياسة وإخراج لمجامع اللغة العربية من قاعاتها العلمية وعملها الأكاديمي إلى ميدان خارج عن اختصاصها. والحقيقة أن ذلك اختصار، فإما أن يظل البحث العلمي مجردًا عن سياقه الاجتماعي والتاريخي وإما أن يكون جزءًا من نهضة أمة وتطور اجتماعي وتحليل لثقافة الناس واستعمالاتهم اليومية للغة للقضاء على موانع التقدم والمساهمة في إرساء قواعد التقدم ومنها اللغة؛ فاللغة قد تكون سترًا أو كشفًا، حجابًا أو استنارة، ضيقًا أو اتساعًا.

وقد يقال أيضًا إن هذه المهمة خارج إطار علم اللغة بل أدخل في علم اجتماع الثقافة أو أنثروبولوجيا الثقافة، والحقيقة أن الثقافة لغة، وأن اللغة أصبحت علمًا شاملاً بل هو العلم الإنساني بالأصالة، فهناك علم اللغة النفسي، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة الأنثروبولوجي، وعلم اللغة التاريخي، وعلم اللغة الأخلاقي، وعلم اللغة السياسي، وعلم اللغة القانوني، فلماذا يقتصر دور المجامع على علم فقه اللغة وحده؟

إن دور المجامع يتطور بتطور العلوم وإلا توقفت المجامع على فقه اللغة، وتطورات علوم اللغة، فتزداد المسافة اتساعًا بينهما، ويضيع الناس، وتصبح لغة التداول متأرجحة بين الخاصة والعامة.

وقد يقال أخيراً إن هذا الدور الجديد للمجامع يمارسه البعض وإن لم يكن على نطاق واسع. وقد يحتاج ذلك تصديقاً للحكم إلى دراسة مجلات المجامع عن طريق تحليل المضمون لمعرفة مدى تعبيرها عن دور المجامع القديم أو دورها الجديد، ومعرفة النفس خير وسيلة لمعرفة العالم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.

المنهج الفلسفي^١

(١) مقدمة: المنهج عند كل الشعوب

ليس المنهج حكراً على شعب بعينه أو وفقاً على ثقافة بعينها أو قصراً على حضارة خاصة، بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف في كل الثقافات، وموجود في كل الحضارات، ونظراً لسيادة الثقافة الغربية في العصور الأوروبية الحديثة وتصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزاً، وثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج في الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب في الثقافات الشرقية والإسلامية، فازدوجت الثقافات اللاغربية بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع ومناهج توحد بين المنهج والموضوع، مناهج صورية عقلية أو تجريبية من أجل المعرفة ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، بين النظر والعمل، بين الحق والخير والجمال، بين المعرفة والأخلاق والفن، بين الفكر والحياة.

ينشأ المنهج في كل حضارة بناء على ظروفها وتاريخها، ومن خلال نشأتها وتطورها، وطبقاً لتكوينها وبنيتها. فالحضارة الغربية عُرِفَتْ بأنها حضارة المنهج؛ لأنها في نشأتها القديمة سادها المنطق اليوناني خاصة في العصر الوسيط بعد التحول من أفلاطون في عصر آباء الكنيسة إلى أرسطو في العصر المدرسي، وفي بداية العصور الحديثة بدأت القطيعة المعرفية بين الحاضر والماضي بعد أن اكتشف العقل وصدقته التجربة تعارض أرسطو

^١ قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إعداد: د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة

والكتاب المقدس وأقوال الآباء مع بداهة العقل والحس، وتم إسقاط الغطاء النظري المعرفي الموروث، وأصبح الواقع عاريًا من كل نظرية فتدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظري والبحث عن طرق بديلة للمعرفة اعتمادًا على اليقين الجديد، يقين البداهة العقلية والبداهة الحسية، ولولا هذه القطيعة المعرفية في بدايات العصور الحديثة لما نشأت الثورة المنهجية، ولما بدا هذا القلق المنهجي في الغرب.

أما في الشرق، في الصين واليابان والهند، فلم تحدث هذه القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر، وتبنت الثقافات الشرقية نموذج التجديد والتطوير الذي انتهى إلى استبقاء المناهج التقليدية في الحياة الخاصة وتقليد المناهج الغربية في الحياة العامة. ولما كان الفن والصناعات الحرفية التقليدية وأساليب الحياة اليومية أقرب إلى الحياة الخاصة فقد سادتها المناهج التقليدية التي لا تهدف إلى المعرفة وحدها بل أيضًا إلى السلوك، جامعة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق. ارتبطت الأصالة بالمناهج التقليدية، وارتبطت المعاصرة بالمناهج الغربية، أصبحت المناهج التقليدية تعبيرًا عن الهوية، والمناهج الغربية تعبيرًا عن الاختلاف، الأولى تعبير عن الصدق والثانية تحقيق للمنفعة.

ولفظ المنهج ليس غريبًا على الحضارة الإسلامية، فقد ظهر في كتاب ابن رشد الشهير في صيغة الجمع «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيف والبدع المضلة». «فالمنهج» هنا يعني الطريق، و«مناهج» طرق الاستدلال في فهم العقائد والتي تؤدي إلى التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الفاسد، بين العقيدة والبدعة، وليس في الرياضيات والعلوم الاستنباطية أو في الطبيعيات والعلوم التجريبية، كما استعمل لفظ «نهج» في الثقافة الإسلامية كما هو الحال في «نهج البلاغة» المنسوب إلى علي بن أبي طالب، ويعني أيضًا الطريق؛ طريق الكلام. والكلام ليس مجرد صوت بل هو تعبير عن فكر ورؤية ومعايير للسلوك.

كما أن اللفظ ورد في القرآن الكريم: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، واستعمل لفظ المنهاج وليس المنهج؛ فالمنهاج هو الطريق أو الشريعة في حين أن المنهج مجرد طريقة في الاستدلال، المنهاج أسلوب حياة، نظام أخلاقي واجتماعي وسياسي في حين أن المنهج أقرب إلى طريقة النظر، وهو أقرب إلى اللفظ اليوناني μετὰσδος (metahodos) أو طبقًا للطريق، وسلوكًا في الطريق، واتباعًا للطريق.

وفي الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئًا واحدًا، فلا يوجد منهج مستقل عن الموضوع، آلة خارجة عن تطبيقها في ميدان، المنهج موضوع متحقق، والموضوع منهج مطبق، والوعي متحد بهما معًا، الموضوع يقرض منهجه من ذاته، والمنهج يقرض موضوعه

من ذاته، هكذا كان يفعل صانع الخزف في الصين، والرسام في اليابان، والمثال في الهند، والفنان في مصر القديمة، وحدة المنهج والموضوع وحدة مبدئية، وحدة الذات والموضوع، الطريق والغاية، المقدمة والنتيجة، البداية والنهاية، الخلق والبعث، إذا وضع المنهج وضع موضوعه، وإذا وضع الموضوع فُرض منهجه.

وفي الغرب بدأ المنهج معادياً للموضوع؛ لأن الموضوع كان معادياً للمنهج قبل العصور الحديثة، كان الإيمان تسليماً دون برهان، وكان أرسطو المعلم الأول، المعصوم الذي لا يخطئ، وكانت أقوال الآباء أيضاً تعبيراً عن تجسّد الروح القدس في التاريخ، ثم انهار كل ذلك بعد إعمال العقل والالتجاء إلى التجربة، ونشأت المناهج معادية لموضوعاتها في بداية العصور الحديثة، العقل متربص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر، المنهج ضد الموضوع، والموضوع ضد المنهج، العقل لا يقبل إلا ما كان عقلياً متسقاً مقدماته مع نتائجه، ووجد ضالته في الرياضيات، التجربة لا تقبل إلا ما كان محسوساً قابلاً للقياس، فوجدت في المحسوسات والمجربات والظواهر الطبيعية ضالتها، مقياس الصدق في المنهج العقلي اتساق المقدمات مع النتائج، وفي المنهج التجريبي، تطابق الحكم مع التجربة، كان الموضوع ضد المنهج في العصر الوسيط فأصبح المنهج ضد الموضوع في العصور الحديثة، ولم يقع الوئام بين المنهج والموضوع إلا أخيراً في الظاهريات في نهاية العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول، والعصور الحديثة على وشك غلق الأقواس.

وفي الحضارة الإسلامية تتأكد وحدة المنهج والموضوع كما هو الحال في الحضارات الشرقية؛ فالوحي وهو الموضوع الأول لها هو في نفس الوقت منهج العقل والبرهان نظراً لموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، والطبيعة أيضاً الموضوع الثاني لها تخضع لنظام العقل من خلال القانون، فنسق الطبيعة هو نسق العقل، والنظر في الآفاق وفي النفس يؤدي إلى نفس الحقيقة، وفي الأرض وفي النفس آيات اليقين، والتأويل هو أداة الربط بين العقل والوحي إذا ما بدا تعارض ظاهري بينهما من أجل التأكيد على وحدة المنهج والموضوع.

(٢) المنهج في الغرب

ارتبط المنهج في الغرب بمنطق اليونان بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج والمنطق، المنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هي علم البرهان، ولما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذي يقوم في معظمه على الشكل وليس على المضمون كان مقياس الحقيقة فيه اتساق النتائج مع المقدمات، يكون العلم صحيحاً ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة،

وقد لخص المسلمون ذلك في قولهم: «المنطق إما تصور أو تصديق، والتصور يُنال بالحد، والتصديق يُنال بالبرهان». أما الاستقراء فقد كان هامشيًا في المنطق بالرغم من الاتجاه الطبيعي التجريبي عند أرسطو.

وكان المنطق نوعين، وكما لخص المسلمون، منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان؛ ومنطق الظن: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر، كان الفلاسفة يستعملون منطق اليقين في حين كان السوفسطائيون والخطباء والشعراء يستعملون منطق الظن، ولم تكن هناك غلبة لأحد المنطقيين على الآخر، وكانت ممارسة التفلسف والكلام سابقة على تطبيق قواعد المنطق، وكانت هذه القواعد مجرد تجريد للتفكير والكلام بالفعل.

فلما جاء عصر آباء الكنيسة في القرون الخمسة الأولى كان منطق الظن هو السائد على منطق البرهان؛ فقد كان آباء الكنيسة الأوائل في معظمهم خطباء، وكانت الخطابة إحدى وسائل الدفاع عن الدين عند المحامين والوعاظ الآباء، كانت أساليب البلاغة وطرق البيان أسرع في الإقناع، وأقوى في الإيحاء، وأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان العوام، وقد قوى ذلك اعتماد عصر الآباء على أفلاطون الذي تسود فلسفته الأسطورة والشعر وفنون الأدب والبلاغة.

وفي العصر الوسيط المتقدم من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر أو المتأخر من القرن الثاني عشر حتى الرابع عشر تحول المنطق من منطق الظن إلى منطق البرهان، ومن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر إلى المقولات والعبارة والقياس والبرهان؛ فقد تحول الاختيار من أفلاطون إلى أرسطو بعد أن اكتشفه بويتوس في القرن الخامس في نهاية العصر الكلاسيكي، وقام بشرحه وتقديمه للناس، وكان لترجمة الفلسفة الإسلامية أثر كبير في هذا التحول من الخطابة إلى البرهان، ومن الإقناع إلى الاستدلال، فقد قدم الإسلام نموذج وحدة الوحي والعقل والطبيعة في مقابل النموذج السائد مفارقة الوحي للعقل والطبيعة وكبديل عنه.

سادت العصر الوسيط الفنون الحرة السبعة: الثلاثي، المنطق والنحو والبلاغة؛ والرباعي: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، ومن الثلاثي ساد المنطق على النحو والبلاغة، وفي الرباعي ساد نظام العقل تحت تأثير علماء المسلمين. كان المنهج هو التلقين والتعليم من أجل إعطاء ثقافة العصر. ثم بعد ذلك يبدأ الجدل دفاعاً عن العقيدة والنقاش بين الخصوم كما هو الحال في جدل المتكلمين.

وأضاف العصر الوسيط على المنهج الاستدلالي القديم منهج التأويل كما بدأ في نظرية المعاني الأربعة للنص الديني: المعنى الحرفي، والمعنى المجازي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الروحي، أصبح المنهج في مواجهة موضوع وهو الكتاب المقدس بعد أن كان في مواجهة عقيدة في عصر الآباء أو في مواجهة نفسه عند اليونان. ونشأ الصراع بين أنصار المعنى الحرفي من ناحية وأنصار المعاني المجازية والأخلاقية والروحية من ناحية أخرى كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين المتكلمين والفلاسفة دفاعاً عن اللفظ حتى ولو أدى إلى التشبيه أو دفاعاً عن المعنى حتى ولو أدى إلى التنزيه.

وفي العصور الحديثة بدأ المنهج في الظهور بعد القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر، ورفض المصادر القبلية للمعرفة، الكتاب المقدس، وأقوال الآباء، وأرسطو وبطليموس، وبدأ العقل يواجه نفسه، ما مقياس الصدق؟ ويواجه الطبيعة، ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعي الأوروبي يضع نفسه منهجياً على نحو ثنائي: منهج عقلي ومنهج تجريبي؛ الأول مستنبط من الرياضيات والثاني مستقى من العلوم الطبيعية، أسس الأول ديكرت، والثاني بيكون. قام المنهج العقلي على نقطة بديهية هي الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود.» ولكي يكون الفكر صحيحاً عليه اتباع قواعد أربع: الأولى الوضوح والتميز في إدراك الأشياء، الشيء الواضح بذاته، المتميز عن غيره. والثانية التحليل، تحليل الأشياء لو كانت مركبة من أجل إدراك كل جزء منها على حدة بوضوح وتميز. والثالثة التركيب، تركيب الأجزاء في كلها الأول، والرابعة المراجعة للتأكد من صحة القواعد وحسن التطبيق وعدم الخطأ أو النسيان، ويسبق ذلك الشك في كل الموروث من أجل تطهير العقل من كل التلقين السابق وتقليد القدماء.

وقام المنهج التجريبي على نقطة بديهية أخرى هي أن الحواس مصدر للمعرفة وأن صدق الحكم في مطابقته للواقع من خلال الحواس؛ وبالتالي تم استبعاد كل ما لا يمكن التحقق من صدقه في الواقع المشاهد والعالم المدرك، ويتم ذلك بعد تطهير الذهن من أوهام الجنس وكل ما يتعلق بأوهام الإنسان من حيث هو كذلك، ومن أوهام الكهف وكل ما يتعلق بالمزاج الفردي، ومن أوهام السوق وكل ما يتعلمه الفرد من الناس دون التحقق من صدقه، ومن أوهام المسرح وهو ما تراكم عبر المعارف التاريخية الطويلة من الروايات والمرويات.

ثم جاءت مرحلة ثانية في الفكر المنهجي الغربي عندما تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل؛ فقد كان العقل في القرن السابع عشر صورياً رياضياً فارغاً ثم تحول إلى خطابة

ومقال وتنوير للجماهير في القرن الثامن عشر عند فلاسفة التنوير، فقامت الثورة الفرنسية؛ ومن ثم برز العقل الجدلي القادر على إدراك المتناقضات في الفكر بين الملكية والثورة، بين الشيء ونقيضه. وتأسس المنهج الجدلي عند هيجل من أجل الكشف عن المتناقضات في الفكر والواقع، في العقل والتاريخ، واستطاع المنهج الجدلي فهم كل شيء وتركيب كل تناقض، ثم تحول على يد ماركس إلى جدلي مادي في المادية الجدلية رادًا الروح إلى المادة بعد أن ردها هيجل إلى الروح، كما تحول على يد إنجلز إلى جدل الطبيعة بعد رد العقل إلى الطبيعة.

ثم حدث رد فعل عليه في المنهج التحليلي من أجل العودة من جديد إلى الجزء لا الكل، وإلى المتناهي في الصغر وليس المتناهي في الكبر. فالتحليل رد فعل على التركيب، وطبق التحليل في المدركات الحسية فنشأت الوضعية، كما طبق في اللغة فنشأت الوضعية المنطقية، ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة في الفلسفة التحليلية، وقد راجت حتى أصبح العصر كله عصر التحليل، والحضارة الغربية كلها حضارة التحليل.

وفي المرحلة الثالثة بدأ الوعي الأوروبي يتجاوز ثنائية المنهجية الأولى، المنهج العقلي والمنهج التجريبي، وثنائية المنهجية الثانية، المنهج الجدلي والمنهج التحليلي إلى وحدة المنهج، المنهج الظاهراتي أو المنهج الشعوري الذي يحلل الظواهر باعتبارها تجارب حية في الشعور، فالظاهرة معنى، يدركها الشعور إدراكًا مباشرًا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية، ويتكون هذا المنهج من ثلاث خطوات، الأولى: التوقف عن الحكم على الأشياء المادية الموجودة في المكان، خارج الشعور قبل أن تتم عملية الإدراك، ووصفها بين قوسين، وإخراجها خارج دائرة الانتباه؛ والثانية: بناء الماهية في الشعور وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، فيتحول الخارج إلى الداخل ويصبح الشعور ذاتًا وموضوعًا في نفس الوقت، قصدًا متبادلًا بين قالب الشعور ومضمون الشعور، بين العقل والتجربة، ثم تأتي التجربة المشتركة من أجل إعطاء اليقين لتحليل الشعور الفردي؛ فالموضوعية إنسانية وليست تجريبية، اتفاق الماهية بين الذات وتطابق التجربة مع الآخرين؛ والثالثة: الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات؛ فالظاهريات أيضًا نظرية في الوضوح في النهاية وليس في البداية، بعد عملية الإيضاح.

وفي المرحلة الرابعة والأخيرة عاد الفكر المنهجي الغربي إلى ثنائية العدمية من جديد في المنهج البنيوي الذي أراد التركيب من جديد، تركيب الظواهر في بنيات صورية مجرد في الذهن أم في الواقع، ثم في المنهج التفكيكي الذي أراد تفكيك البنية والانتهاه إلى لا شيء، واتجه المنهج البنيوي إلى اللغة والأساطير والفكر البدائي كما وضح ذلك في الأنثروبولوجيا،

ثم تحول إلى علم النفس والتحليل النفسي، وتاريخ العيادات النفسية والجنون ودراسة المرضى والمهمشين والخارجين على القانون.

ثم حدث رد الفعل الأخير على البنيوية في المنهج التفكيكي الذي يريد إنهاء العقل وآلة العقل والانتهاه إلى لا شيء؛ فالفكر كتابة، والكلام صوت، والمعنى حرف، والأشياء كلمات، والوجود عدم. انتهى التركيب والنظام والنسق إلى غير رجعة، ولم يعد يبقى إلا التحليل والفوضى والعدمية، ينخر التفكيك في كل شيء حتى لا يبقى ما يفككه فيفك ذاته، وينتهي العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب.

(٣) المنهج عند المسلمين

استعمل المسلمون كلمة طريق، وغالبًا في صيغة الجمع «طرق» للدلالة على المنهج والمناهج في «طرق النظر»، بالرغم من استعمال ابن رشد للفظ «مناهج» وعلي بن أبي طالب لفظ «منهج» والقرآن الكريم لفظ «مناهج».

ظهر المنهج عند المتكلمين في نظرية العلم، المقدمة الأولى في علم الكلام، إجابة على سؤال كيف أعلم؟ وتستبعد الشك والظن والوهم والجهل والتقليد، وتستبقي العلم كمطابقة مع المعلوم، والعلم بديهي ضروري أو استدلال نظري، والطريق إليه النظر؛ فالنظر الصحيح يفيد العلم، والنظر واجب بالسمع والعقل، بل هو أول الواجبات، وطرق النظر: التعريف، والاستدلال، والقياس، وقياس الغائب على الشاهد أو التمثيل، والمقدمات قد تكون قطعية أو ظنية، والأدلة نقلية أو عقلية والدليل النقلي وحده ظني؛ لأنه يعتمد على اللغة وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين. وقد ظهر هذا المنهج بوضوح في مشكلة العقل والنقل بين المعتزلة والأشاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة؛ لذلك وجب التأويل في حالة التعارض حفاظًا على التنزيه، والنقل أساس العقل عند الأشاعرة ولو أدى ذلك التشبيه. وفي كلتا الحالتين المنهج الكلامي منهج دفاعي، يعقل الإيمان ولا يتساءل عنه، كل فرقة تجادل في فهمها وتأويلها للعقائد دفاعًا عن نفسها وهجومًا على الفرق الأخرى، فتحول الجدل إلى مقارعة للخصوم من أجل الانتصار عليهم وإثبات الفرقة الناجية في مقابل الفرق الضالة؛ لذلك ذم الفقهاء الكلام والمتكلمين، وأدانوا الجدل والمجادلين اعتمادًا على نقد القرآن للجدل: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾.

ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان، واستعملوا المنطق طريقًا إلى اليقين، وأصبحت المقولات والعبارة والقياس مقدمات إلى البرهان، فإذا ما نقص البرهان ظهر الجدل

والسفسطة والخطابة والشعر. وقد أحكم الفلاسفة المنهج العقلي البرهاني وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، ولم تعد الفلسفة بحاجة إلى تبرير الدين كما كان الحال في علم الكلام؛ لأن الفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة وإن اختلف الطريق، الفلسفة عن طريق العقل، والدين عن طريق الوحي كما بيّن الكندي، وفي حالة التعارض فإن التأويل يدرأ هذا التعارض. فلقد تم التعبير عن الوحي مجازًا من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظر عن مستوى تعليمهم، أما الخاصة فهم القادرون وحدهم على البرهان، وأصبح العقل مركز كل شيء، الله العقل الفعال، والإنسان العقل المنفعل أو العقل بالقوة أو العقل بالملكة، أو العقل المستفاد حتى يصير عقلًا بالفعل، والإنسان حيوان ناطق، وأهم قوة في النفس القوة الناطقة.

ثم حدث رد فعل على هذه العقلانية الشاملة، الجدلية عند المتكلمين والبرهانية عند الفلاسفة في منهج الذوق عند الصوفية، الذوق في مقابل النظر، والإشراق في مقابل الاستدلال، والقلب في مواجهة العقل، والبصيرة في مواجهة البصر، فالمعرفة على مستويات، المعرفة الحسية من خلال الحواس وتعطي ظاهر الموجودات، ثم المعرفة العقلية من خلال العقل وتعطي صورة الموجودات، والمعرفة الكشفية من خلال القلب وتعطي حقيقة الموجودات، الأولى علم اليقين، والثانية حق اليقين، والثالثة عين اليقين، وهو منهج عملي قبل أن يكون نظريًا، يقوم أولاً على الرياضيات والمجاهدات قبل أن يكشف الله الحجاب، يبدأ بالطريقة كي يصل إلى الحقيقة. والناس على مراتب في العلم، العامة ولهم المحسوسات، والخاصة ولهم المعقولات، وخاصة الخاصة ولهم الهوامع والطوابع واللوامع، ويتكوّن الطريق من الأحوال والمقامات؛ فالأحوال تحصل من عين الجود، والمقامات ببذل المجهود. الأحوال علامات على الطريق تنبئ السالك بعبور المرحلة، وهي علامات مزدوجة بين السلب والإيجاب، مثل: الخوف والرجاء، الهيبة والإنس، السكر والصحو، الفقد والوجد. السلب عندما يعبر إلى المرحلة التالية، والإيجاب بعد أن يتعود عليها، والمقامات مثل التوبة، الشكر، الفقر، الزهد، الرضا، الصبر، التوكل، الورع، الفناء. المنهج الصوفي إذن منهج صاعد، طريق إلى الله، إسقاط الأوصاف الدنية والتحلي بالأخلاق الإلهية، فلا يرى الصوفي إلا بعين الله مثل وحدة الشهود ثم يصبح صور الله والعالم شيئًا واحدًا كما هو الحال في وحدة الوجود.

ثم جاء رد الفعل على هذا كله في المنهج الأصولي في علم أصول الفقه الذي يرفض أن يجعل المنهج مجرد جدل أو نظر بل هو منهج عملي لتحقيق الشرع، وليس العمل هو

الطريق الصوفي، فهو طريق فردي ذاتي، محفوف بالمخاطر، يُعنى بالتأويل ويترك التنزيل، يصعد بالإنسان إلى الله دون أن ينزل بالشرع إلى العالم. ويقوم المنهج الأصولي على وضع منطق للأفعال يسمى الأحكام التكليفية وجعلوها خمساً؛ الفرض أو الواجب وهو الضروري إيجاباً، وعكسه المحرّم أو المحظور وهو الضروري سلباً، ثم المندوب وهو الاختياري إيجاباً وعكسه المكروه وهو الاختياري سلباً، وما بين الإيجاب الضروري والاختياري، والسلب الضروري والاختياري هناك الحلال أو المباح، الطبيعي الذي تكمن الشرعية في وجوده، البراءة الأصلية والفترة الأولى. هذه الأحكام التكليفية الخمسة من جهة الفاعل تقوم على أحكام وضعية خمسة أخرى من جهة ميدان الفعل، فكل فعل له سبب، وشرط، ومانع، ويؤتى عزيمة أو رخصة، ويكون صحيحاً أو باطلاً، السبب مثل الصلاة للتقوى، والشرط مثل الوضوء، والمانع مثل الحيض، والعزيمة وقوفاً والرخصة قاعداً أو مستلقياً، والصحة عدد الركعات والبطلان الزيادة عليها أو النقصان منها. فالفعل حر له عدة مستويات من الوجوب ويتحقق في ميدان متشابه وفي عالم ضروري.

ويقوم منطق الفعل من أجل تحقيق المقاصد، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ومقاصد الشارع أربع: وضع الشريعة ابتداء تعبيراً عن المصالح العامة فالمصلحة أساس التشريع، ثم وضع الشريعة للامتثال أي للاقتناع الحر، ثم وضع الشريعة للإفهام أي لفهمها دون إجبار وأخيراً وضع الشريعة للتكليف أي للتحقيق كنظام طبيعي مثالي للعالم. ومن أجل الحصول على هذه الثمرة يطبق منطق اللغة المزدوج على مصادر الشرع الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس مثل: الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجلد والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهي لبيان أبعاد النص المختلفة كصورة فنية أو كتعدد في المواقف أو كتوضيح لمعنى أو كتطبيق على حالة خاصة فرداً أو جماعة أو توجيهاً لفعل إيجابي أو سلبي. ويؤخذ في الاعتبار أيضاً السياق، لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والمسكوت عنه، ما لم يصرح به الشرع إلا بالإشارة.

أما مصادر الشرع فالكتاب الذي أعطى الوحي فيه، في المكان بدليل أسباب النزول، وفي الزمان بدليل الناسخ والمنسوخ، والسنة أولى تطبيق للوحي في التاريخ كتجربة نموذجية، والإجماع الوعي الجماعي في الاستدلال والمشورة، وأخيراً الاجتهاد الوعي الفردي لإعمال النظر وإبداء الرأي القائم على تحليل العلل، وتعددية الحكم من الأصل إلى الفرع للتشابه بينهما في العلة.

هذا أيضاً منهج كلي شامل يجمع بين النظر والعمل، بين المنطق والسلوك، بين العقل والتجربة، بين الاستنباط والاستقراء، بين الاستدلال الفردي والاستدلال الجماعي، بين

المعرفة المباشرة عن طريق الحس والعقل والوجدان، والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية وهو المنهج الذي أبقى على المسلمين في التاريخ وحفظ لهم إبداعهم واستقلالهم الحضاري.

(٤) خاتمة: التنظير المباشر للواقع

والآن وبعد استعراض المنهج في الغرب وعند المسلمين، ما موقفنا من هذه الازدواجية المنهجية بعد أن سادت مناهج الغرب المتعددة ونقلنا في ثقافتنا صراعاها التاريخي والعلمي حتى توارى فكرنا المنهجي القديم تحت دعوى الفكر الديني أو الفكر القديم في مقابل الفكر العلمي أو الفكر الحديث؟ ما العمل أمام هذه التجزئة المنهجية الوافدة من الغرب والإجحاف بالموروث تكراراً للأفكار الشائعة أو استسهالاً للتقليد؟

مما لا شك فيه أننا منذ مائتي عام، ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة نصارع التقليد وندعو إلى إعمال العقل سواء في تيار الإصلاح الديني أو في الفكر السياسي الليبرالي أو في التيار العلمي العلماني، وقد أصبح العقل والعقلانية والتنوير إحدى مطالب العصر. وإذا كنا ما زلنا نعاني من سيادة اللامعقول وغياب الترشيذ والتخطيط فإن التنظير المباشر للواقع اعتماداً على المنهج العقلي كحاجة من حاجات العصر بصرف النظر عن نشأته في وعينا المعاصر من الوافد أو الموروث ضرورة ملحة نظراً لغياب التخطيط الكلي في الحياة الخاصة والعامة، وكثيراً ما حكم المفكرون العرب المعاصرون على حياتنا الفكرية والثقافية بالخطابة الإنشائية والشعرية والصوفية والكلامية والانفعالية مع التركيز خاصة على الخطاب السياسي والخطاب الإعلامي. وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج العقلي الواضح الخطوات من أجل المساهمة في الانتقال من مرحلة الخطابة إلى مرحلة التفكير، ومن بلاغة الإنشاء إلى منطق الفكر.

ولما كان العقل مجرد أداة فإن موضوع التفكير هو الواقع والتحديات العصرية من احتلال وتخلف وتجزئة وقهر وتبعية وسلبية وضياع، ولا يمكن معرفة هذا الواقع معرفة انطباعية كما يفعل الروائي أو الشاعر، معرفة كيفية خالصة لا يختلف عليها المبدع والمتلقي، المعرفة الإحصائية الكمية ضرورية لمعرفة مكونات الواقع والبنية الاجتماعية؛ فلغة الإحصاء خير دليل على صدق الفكر: آثار الاحتلال ومظاهر الكمية في فلسطين ولبنان، مدى التجزئة وعمقها ومظاهرها وأسبابها، ألوان القهر وأنواع القوانين المقيدة للحريات وكيفية صدورها، مدى التبعية في الغذاء والسلاح والتعليم، ومقدار السلبية في المشاركة في الحياة العامة بمؤشرات دقيقة خاضعة للقياس. لم يعد الفكر خطابة بل هو

حكم كمي من أجل تغيير الواقع وإعادة التفاعل بين مكوناته وتوجيه مساره، هكذا فعل الأصولي القديم في مناهج البحث عن العلة مثل السُّبُر والتقسيم، إحصاء العلل إحصاء كاملاً ثم تحييدها إلا واحدة تخضع للتجربة لمعرفة هل هي العلة الفاعلة أو المؤثرة أو الملائمة أو المناسبة، ومن هنا لا يستبعد التنظير المباشر للواقع المنهج التجريبي الإحصائي الاستقرائي الذي يستطيع إعطاء صورة للواقع الذي يتم التعبير عنه بالقول والتنظير له بالفكر.

كما يتضمّن التنظير المباشر للواقع بالإضافة إلى مناهج العقل والاستدلال من ناحية ومناهج الحس والتجربة من ناحية أخرى مناهج الإدراك المباشر، وتحليل التجارب الحية الفردية والاجتماعية، الإحساس بالناس والتاريخ، بالأزمة والعصر، بالماضي والحاضر، واحمل هموم المستقبل للعالم والمواطن، فالعلم قضية، والبحث التزام، والمعرفة تحقق.

إن التحدي الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، ليس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتها، فالأزمة في المنهج قبل أن تكون في الموضوع، فالموضوع واحد منذ مائتي عام، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبي، والأزمة في كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير؛ لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقاط التحول في تاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج، وقديماً قال عمر بن الخطاب: إن نصف الإجابة في طريقة وضع السؤال.

إشكالية التأويل^١

تحليل فينومينولوجي

(١) كيف يعرض المفكر العربي المعاصر لإشكالية التأويل؟

إذا ما أراد المفكر العربي اليوم تناول أي موضوع فإنه يواجه بأنه «عربي بين ثقافتين»، الموروث والوفاة، ما يأتي من حضارته وما يأتي من حضارة الآخرين، في حين أن الباحث الأوروبي لا يعيش هذه الأزمة، تعدد الثقافات والمصادر العملية؛ لأن الغرب هو المصدر الوحيد للعلم، لا تتنازع ثقافتان، ولا يدين بالعربي بالولاء إلا لثقافة واحدة، ولا ينشأ في وعيه تعارض بين الموروث والوفاة بعد أن قطع مع الموروث اليوناني الروماني واليهودي المسيحي منذ عصر النهضة وآثر أن يبدأ بالعقل في مواجهة الطبيعة لاكتشاف قوانينها منذ كبلر وجاليليو ونيوتن، وفي قلب المجتمع لوضع العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم والذي يفسر نشأة السلطة في المجتمع.

أما العربي فإنه ما زال يحمل على عاتقه همّين؛ هم الموروث القديم، المصدر الأول للعلم الممتد عبر أربعة عشر قرناً والذي ما زال حياً في قلوب الناس في الوعي أو اللاوعي الفردي والجمعي؛ وهمّ الوفاة الحديث الذي بدأ يتراكم على هامش الشعور عند النخبة والجماهير على حد سواء منذ قرنين من الزمان، فإن لم يع هذه الازدواجية في الثقافة والمعرفة وآثر أن يشطر بينهما، لصالح الأول كان سلفياً «أزهرياً» أو لصالح الثاني أصبح علمانياً «أفندياً»،

^١ الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الثالث، ٢٠٠٤.

وإن أثر الجمع بينهما فكيف؟ الموروث مرة، والوافد مرة متجاورين في زمن واحد أم تحقيق وحدة عضوية بينهما لصالح الموضوع نفسه وهو الهدف، والثقافتان مدخلان له ومصدران معرفيان لإثباته؟ وهذه هي الجبهة الثالثة، القاعدة التي يرتكز عليها ضلعاً المثلث، الموروث والوافد، والقادرة على التحول من النص إلى الواقع، ومن المعلومات إلى العلم ومن النقل إلى الإبداع، هي القدرة على التنظير المباشر للواقع واستعمال الثقافتين، الموروث والوافد لإبداع وصف جديد للموضوع، يتحد فيه كلاهما في التفلسف الجديد القائم على الاتحاد بالموضوع ورؤيته ورؤية مباشرة.

ويختار الباحث أي موروث يختار؟ إذ يتعدد الموروث بين التأويل العقلي عند المعتزلة وابن سينا وابن رشد، فقد أول المعتزلة آيات التشبيه دفاعاً عن التنزيه، وآيات القدرة إثباتاً للحرية الإنسانية، وآيات الإرادة حرصاً على قانون الاستحقاق فالعقل أساس النقل. وأول ابن سينا المعوذتين، والحروف الهجائية في أوائل السور إثباتاً لحق العقل في الفهم وتجاوزاً للحرفية التي قد توقع في التشبيه أو في السحر إلى ما يرتضيه الفيلسوف والعقل.

ووضع ابن رشد قانوناً للتأويل حتى يبعده عن الشطحات والنسبيات والأهواء وتقلب الأمزجة.^٢

ومارس الصوفية التأويل بامتياز، إرجاع الشيء إلى أصله طبقاً للمعنى الاشتقاقي للفظ، والأصل إما في أعماق التجربة الإنسانية أي في الشعور «عن قلبي عن ربي أنه قال» كما يروي ابن عربي، أم في الطبيعة الخارجية في الوجود أم في الملاء الأعلى، عالم المثل وصوره الفنية المختلفة كاللوح المحفوظ أو التصورات الدينية كالذهن الإلهي.

ومارسه أيضاً علماء أصول الفقه حفاظاً على المصالح العامة، ووضعوا له القواعد فيما يسمى بعلم القواعد الفقهية، قواعد عامة تحفظ التأويل من الوقوع في المصالح الشخصية مثل «عدم جواز تكليف ما لا يطاق»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، «الأمر بمقاصدها»، «الأعمال بالنيات»، وهو أيضاً علم «الأشباه والنظائر».

وقد يعتمد الباحث على الوافد الغربي القديم اليوناني الروماني أو الوسيط الكنسي المدرسي أو الحديث والمعاصر حتى إنه قد استأثر بالموضوع، وحوله إلى أحد علومه

^٢ انظر الملحق الأول: قانون التأويل عند ابن رشد.

«الهرمنوطيقا»، ونظره أكثر مما مارسه عملياً في حين أن الموروث مارسه عملياً أكثر مما نظره، فظن الناس أن الهرمنوطيقا علم غربي له أصوله اليونانية في «بيري هرمنياس» أي مبحث العبارة، الكتاب الثاني من منطق أرسطو.

مارسه فيلون اليهودي في الإسكندرية وأوغسطين في روما، وظهرت نظرية «المعاني الأربعة» للكتاب مسيطرة على التأويل في العصر الوسيط المسيحي، المعنى الحرفي في مقابل المعنى الروحي، أي الظاهر والباطن، الحقيقة والمجاز بلغة الموروث، ويشمل المعنى الأخلاقي والمعنى الصاعد Anagogique والمعنى المجازي.

وازدهر العلم في العصر الحديث بعد اكتشاف الذاتية، مارسه اسبينوزا وكانط في تفسير الكتاب المقدس، خرج عند اسبينوزا من النقد التاريخي، وعند كانط من النقد العقلي.^٢ وأسسه شليرماخر نظرياً بأن أنزله من السماء إلى الأرض، من «الهرمنوطيقا المقدسة» إلى «الهرمنوطيقا الإنسانية»، من اكتشاف المعنى الإلهي إلى اكتشاف المعنى الإنساني، وحوله الرومانسيون إلى أداة لنسج الأسطورة، وإطلاق العنان للخيال بلا حدود. وفي الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى إنه أصبح علماً «علم النص»،^٣ نظره دلتاي في أول دراسة معاصرة «محاولة في التأويل»، وبعد تأسيس الفينومينولوجيا في أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى «مدرسة الأشكال الأدبية» عند بولتمان وديبليوس في أواخر العشرينيات من القرن الماضي^٤ وأصبح جزءاً من تحليل الوجود الإنساني عند هيدجر، ثم تطبيقه في التجربة الجمالية عند جادمر، وفي «الأشكال الرمزية» للمعرفة عند كاسيرر، وفي «الأساطير الدينية» عند بول ريكيير.

فهل يحتاج الفكر إلى هذين «العكازين»، الموروث والوفاة حتى يساهم في التأويل أم أنه يستطيع أن يستقل بنفسه ويتعامل مع موضوعه تعاملًا مباشرًا، ويقوم بفعل التفلسف والاقتراب منه وعيشه ويحلله باعتباره قصداً في الشعور، ويعود إلى «أصل» التأويل في الشعور ما دام التأويل هو الرجوع إلى الأصل «الأول» ويعيد توظيف الموروث والوفاة باعتبارهما رؤى في الموضوع؟

^٢ انظر الملحق الثالث: التأويل عند كانط.

^٤ انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص ٥٣٩-٥٥٠.

^٥ انظر دراستنا: «مدرسة الأشكال الأدبية»، السابق، ص ٤٨٧-٥٢٢.

(٢) ماذا يعني التأويل؟

التأويل اشتقاقاً من فعل «أَوَّل» أي الرجوع إلى المصدر الأول، العودة من الفروع إلى الجذور، ومن الأوراق إلى الجذوع، وبلغة التأويل، الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومن الحرف إلى الروح، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة إلى المجاز، ومن القضية الحملية إلى الصورة الفنية.

والسؤال هو: أين الأصل، في الذهن أم في الواقع أم في الشعور؟ هل هو بتعبير القدماء في عالم الأذهان أو في عالم الأعيان أو في النفس؟ وبتعبير المحدثين، هل هو في العقل أم في العالم أم في التجربة الإنسانية؟

والتأويل عادة ما يكون لنص، والنص اشتقاقاً هو خروج وبروز وظهور كما ينص البعير أو الناقة أي إظهار رقبتها وبروز رأسها، فالنص بهذا المعنى تعبير عن شيء، وإظهار لحقيقة، وبروز لمعنى، النص مدلول له دلالة، علامة لها معنى.

ولما كان المدلول في الطبيعة فإن التأويل قد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع أنواع العلامات الاجتماعية والطبيعية، فالسواد علامة الحداد، والبياض علامة الإيمان، والإشارة الخضراء للعبور، والحمراء للتوقف، وفي الطبيعة آيات أي علامات دالة، والآية نص وعلامة في آن واحد.

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وهناك فرق بين التفسير والتأويل؛ فالتفسير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج كما يعني ذلك حرفاً Ex، في حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل إلى أعماق النفس كما يقتضي بذلك حرفاً In، التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريق اللغة العربية وأسباب النزول، وكلاهما في العالم الخارجي، في حين أن التأويل في علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلوم الحكمة، عند الفلاسفة وعلوم التأويل عند الصوفية، التفسير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم في حين أن التأويل صعود من العالم إلى النص، التفسير لأهل الظاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن، الصوفية.

والنص متعدد الأنواع، فهناك النص الديني الذي يتضمن معرفة بالصورة الفنية أو بالتشبيه، قياس الغائب على الشاهد على مستوى التصورات، ومعرفة بالأمر على مستوى الفعل والتحقيق، الأول عقيدة، والثاني شريعة، الجهل بالأول كفر، وعدم الالتزام بالأمر

الثاني عصيان، الأول له جزاء، والثاني له عقاب، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة على حد سواء.

وهناك النص الأدبي القريب من النص الديني على مستوى الصورة والخيال، والغاية ليست المعرفة عند المتلقي بل التعبير عند الأديب أو الفنان، لا يتطلّب فعلاً كما هو الحال في النص الديني بل يهدف إلى التذوق الجمالي، متعة الذهن في الأدب، ومتعة الأذن في الموسيقى، ومتعة العين في الفنون التشكيلية، ليس له مقياس للخطأ والصواب إلا الصدق في التعبير وجمالياته، وليس له صدق نظري أو عملي بل له القدرة على التأثير الجمالي في النفس.

وهناك النص القانوني التشريعي الذي يشارك النص الديني ليس في الجانب المعرفي بل الجانب العملي الأمري، فليس الهدف من النص القانوني المعرفة التي هي موضوع نظرية القانون أو فلسفة القانون بل الأمر والطاعة والتنفيذ وإلا أدى العصيان إلى العقوبة في الدنيا دون الآخرة، يخلو من الثواب المباشر إلا حسن المواطنة.

وهناك النص التاريخي، سجل الأحداث الماضية، الهدف منه المعرفة الخالصة، هو خبر مدون، يقوم مقام الرواية الشفاهية التي يغلب عليها التمدد والانكماش طبقاً لقوانين الرواية عبر الأجيال وزيادة الخيال فيها من جيل إلى جيل، وقد يقع المؤرخ في التدوين أيضاً، فالذاكرة تخون إذا كان شاهد عيان، والخيال يكمل السببية في وصف الأحداث.

وللتأويل وظيفة معرفية، تحقيق الوئام النظري بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصي عليها بعلاماته ودلالاته، هنا يأتي التأويل ليبني الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوماً تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه.

التأويل هو ما يعادل نظرية «المعرفة التقليدية» ولكن هذه المرة بتوسط النص بين الشعور والعالم، فالنص يعكس العالم، والشعور يلتقط الصورة ويحاول فهمها من خلال النص والعودة إلى العالم، الفهم بالنص يقتضي اللغة والعودة إلى العالم تتطلب التجربة المعاشة لما يعكسه النص، وهذا هو التأويل الفلسفي.

وقد يتعامل الشعور باعتباره وجداناً مع العالم مباشرة باعتباره صوراً فنية وإحساساً بالجمال، وقد يتوسط العمل الفني بين الشعور والعالم كما هو الحال في التذوق الجمالي والنقد الأدبي، فالطبيعة شعر كما هو الحال عند باشلار، وهذا هو التأويل الجمالي.

وقد يتعامل الشعور باعتباره عقلاً مع العالم مباشرة من أجل فهمه واكتشاف قوانينه والسيطرة عليه والانتفاع به، وقد تتوسط بين العقل والطبيعة معادلة رياضية أو قانون علمي سابق أو تجربة معملية، الطبيعة لا تتحدث عن نفسها بل يقرؤها العالم بعد إدراكها، بل إن المنهج التجريبي نفسه في حاجة إلى أسس نظرية، كما حاول لاشيليه في «أسس الاستقراء»، وكلود برنار في «المدخل إلى الطب التجريبي»، ومحمد باقر الصدر في «الأسس المنطقية للاستقراء»، وهذا هو التأويل العلمي.

والسؤال هو: هل العنصر المتوسط، النص أو العمل الفني أو المعادلة الرياضية لها معنى ثابت في الداخل لا يتغير أم أن معناه متغير بتغير العلماء والفنانين والنقاد والفلاسفة؟ وما الضامن إذا تعددت القراءات والتفسيرات للعناصر المتوسطة من عدم الوقوع في النسبية المطلقة وإسقاط المعيارية، وبالتالي استحالة وجود تفاهم مشترك بين البشر وفهم متقارب حول موضوع واحد؟ هل تدخلُ الشعور كعنصر متوسط بين النص والعالم يقضي على موضوعية النص وإطلاقه لصالح ذاتية الشعور أي نسبته؟

ليس للنص معنى ثابت نظراً للتعددية في الفهم، والمجاز في اللغة، والاشتباه في الوجود الإنساني، والمستويات في الثقافة والسلوك، وطبقات الفهم عند الناس، إذا ما ثبت معنى النص فإنه يوقع في القطعية وأحادية النظرة بل والتسلط إذا ما تمثلته السلطة السياسية أو العلمية أو الثقافية واعتبرته هو الصحيح وكل فهم آخر باطل فتضيع حرية الفكر المثلة في القول المأثور «فيها قولان».

ليس للفظ معنى قاموسي من خلال معاني الألفاظ في المعاجم بل اللفظ سياق، والسياق علاقات داخل النص وخارجه، وقد يوجد معناه في التجربة الإنسانية، الفردية والجماعية، فلا يفهم النص لغوياً إلا باستعادة تجربته معاشياً، وداخل التجربة معانٍ وماهيات ودلالات سماها الفقهاء الأصل، والاجتماعيون «الأنماط المثالية»، وفلاسفة العلم «النماذج الإرشادية»، وعلماء التحليل النفسي «الأنماط الأولية»، نوع من مثل أفلاطون داخل الشعور وليس خارجه.

(٣) تأويل النص

فإذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ظهرت ضرورة تأويل النص الذي يقوم بدور المرأة المزدوجة، يعكس رغبات الذات اللانهائية وتصوراتها الذهنية، كما يعكس واقع العالم ومحدداته وإمكانياته الفعلية، يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص

حتى يصبح النص مفهوماً ومصدراً للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل، وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكتشفه التأويل، وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.

ويقوم التأويل على التعددية في الفهم، والاشتباه في الواقع، والتشابه في اللغة، فلا يوجد معنى واحد للنص، ولا فهم واحد للدلالة، ولا يرجع ذلك إلى أبعاد في اللغة أو إلى مستويات في الواقع بل إلى أعماق الشعور ومستويات المعرفة؛ لذلك تم التمييز في كل حضارة بين طبقتين معرفيتين، العامة والخاصة، الأولى تدرك الظاهر بينما تغوص الثانية في بواطن الأمور، وقد تكون القسمة ثلاثية لثلاث طبقات معرفية: العامة وخاصة العامة والخاصة، العامة وهم الناس أو الجمهور، وخاصة العامة هم المثقفون، أصحاب المواقف والرؤى المتعددة، والخاصة وهم أهل المعرفة الباطنية، الأولى لا تأويل لهم، والثانية تأويلهم ظاهري، في حين أن الثالثة أصحاب التأويل الباطني، وأحياناً تكون القسمة رباعية عن طريق تضعيف القسمة الثنائية، العامة، وخاصة العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، ويمكن تضعيف القسمة أكثر من ذلك طبقاً لمستويات التعليم عند الناس.

وقد يكون هذا هو معنى الحديث المشهور «أنزل القرآن على سبعة أحرف.» لا تعني الأحرف هنا اللهجات أو القراءات أي الصوتيات؛ فالقرآن ليس فقط صوتاً بل معنى، والمعنى في النفس، إنما تعني سبعة مستويات في الفهم طبقاً لمستويات التعليم والثقافة، أي طبقاً للطبقات المعرفية للبشر، وقد تكون سبعة، عامة العامة، العامة، وخاصة العامة، عامة الخاصة، الخاصة، خاصة الخاصة، عامة العامة هم الدهماء، والعامة هي التي تتمتع بثقافة شعبية تقوم مقام المعرفة النظرية، وخاصة العامة هم الذين لديهم الوعي العامي وبداهة الفطرة، وعامة الخاصة هم حملة العلم وناقضوه دون وعي به، والخاصة هم أهل العلم، وخاصة الخاصة هم الراسخون في العلم، وما زالت السابعة قيد البحث والنظر.^٦

^٦ انظر الملحق الثاني: التأويل الباطني.

لذلك تناولت عديد من العلوم الإنسانية ظاهرة التأويل؛ أولها الفلسفة بطبيعة الحال كتطور طبيعي لنظرية المعرفة بعد رد الاعتبار للنص الذي أصبح موضع نقد خاصة النصوص المقدسة بعد نشأة النقد التاريخي، وكانت نظرية المعرفة التقليدية الحسية أو العقلية قد جعلت الذات مباشرة في مواجهة الموضوع دون عنصر وسيط وهو النص، وبعد إزاحة سلطة النص لصالح سلطة العقل، بل لقد استقلت «الهرمنيوطيقا» عند شليرماخر وريتشل ودلتاي وهيدجر وجادمر وبول ريكيير وأصبحت بديلاً عن نظرية المعرفة التقليدية.

وتناولها علم النفس بكل فروعه، علم التحليل النفسي في تفسير الأحلام، وعلم النفس الوصفي لوصف الظاهرة الشعورية، والفينومينولوجيا باعتبارها تطويراً له، والاستبطان، وقلب النظرة، والتحول من الخارج إلى الداخل، ومن الزمان إلى المكان، ومن التعالي إلى المحايثة.

وتعرضت لها العلوم الاجتماعية، فالنص كاشف لقوى المجتمع والصراع الاجتماعي، ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي؛ فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية، المجتمع شفرة، والتأويل فك لها.

كما تناولها علم المنطق خاصة منطق اللغة، فالتأويل هو منطق اللغة، للتعبير والإيصال، ومهما حاول المنطق الرمزي تجاوز اللغة إلى شفرات من أجل القضاء على الاشتباه، فإنه يعود إلى تعريف الشفرة، والبحث عن أسس الرياضيات المغروزة في النفس كما تقول المدرسة النفسية.

وللتأويل وظيفة عملية أخرى وهي التنفيذ والتحقيق والممارسة؛ فالتأويل النظري ليس هدفاً في حد ذاته ولكن يعطي معيار السلوك العملي، وهذا هو معنى اللفظ الأجنبي الحديث Interpret أي يعزف كالموسيقى، فالعزف تأويل للنوتة الموسيقية، وإخراجها من العلامة المدونة إلى الصوت الجميل بإحساس العازف وقدرته على فهم أصل اللحن قبل تدوين المؤلف له.

وبالمثل في المجتمعات التقليدية التي يقوم فيها النص بدور الشرعية تكون وظيفة التأويل تحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقاً بين القصد الإلهي ومصالح الناس؛ فقد وضعت الشريعة ابتداءً، كما يلاحظ الشاطبي، دفاعاً عن المصالح العامة، وهي أداة التوافق بين النص والواقع بدلاً من التضحية بالنص في سبيل المصلحة كما هو الحال في القوانين الوضعية أو التضحية بالمصلحة في سبيل النص كما تفعل أحياناً بعض الاتجاهات السلفية.

لذلك تكشف معارك التأويل عن الصراع الاجتماعي بين قُوى التقدم وقوى المحافظة في كل مجتمع؛ فهي ليست معارك نظرية لغوية عن «صدق» هذا التأويل أو «صحة» هذا التفسير بل هي صراع مصالح، بين مصالح الحكام ومصالح المحكومين، مصالح الأقلية أو مصالح الأغلبية.

لذلك كانت حركات الإصلاح ومعارك التقدم في المجتمعات التراثية النصية تقوم كلها حول «حرية التفسير»، تود قوى المحافظة احتكار التفسير كما فعلت الكنيسة في العصور الوسطى، وتريد قوى التقدم حرية التفسير حتى تُخرج النص من يد الحكام وتفك الارتباط بين السلطتين الدينية والسياسية كما فعل لوثر في الإعلان عن بعض المبادئ البروتستانتية «الكتاب وحده» ضد سلطة الكنيسة، «حرية التفسير» ضد احتكارها للتفسير.

وفي الحضارة الإسلامية حاول المعتزلة عن طريق التأويل الحفاظ على «التنزيه» ضد «التجسيم» و«التشبيه»؛ فاليد في ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ تعني القدرة وليس اللحم والدم والأصابع والأظافر والعروق والأعصاب، كما حاولوا الدفاع عن حق الإنسان في كمال العقل واستقلال الإرادة.

كما دافع الفلاسفة عن التنزيه، انتقلاً من الإله المشخص في الذات والصفات والأفعال إلى واجب الوجود، ومن الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومن الخلق من عدم إلى الفيض أو القدم، ومن الحجج النقلية إلى الأدلة العقلية، ومن السجال والجدال إلى الدليل والبرهان. وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع، وكما يؤوّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤوّل النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض، ووضعوا قواعد أصولية تأكيداً لهذا المبدأ مثل «لا ضرر ولا ضرار»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «عدم جواز تكليف ما لا يطاق»، «العادة محكمة».

وأخيراً فضل الصوفية العودة إلى مصدر النص الأول، وصولاً إلى المرسل بعد تلقي الرسالة، والنهل من النبع الأول وليس من المصب، فالرسالة علامة دالة، والغاية الدلالة وليست العلامة، ومن ينهل من نبع النص يفهم النص من أصله، من المعنى وليس من اللفظ، من الدلالة وليس من المدلول، مباشرة دون توسط اللغة.

مهمة التأويل هي القدرة على تحريك المستويات، والانتقال من مستوى إلى آخر، وغالباً ما يكون الانتقال من السماء إلى الأرض بلغة الشرق، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات بلغة الغرب؛ فقد قام كونفوشيوس بقراءة جديدة لكتاب التغيرات، كتاب الصين المقدس،

من أجل تحويل الدين الإلهي إلى دين إنساني، وتعدد الآلهة إلى مبادئ خلقية عامة تضع قواعد للسلوك لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأهله وأصدقائه ومواطنيه وموظفي الدولة والحاكم.

وفي الهند حوّل بوذا الدين الهندوسي من تعدد الآلهة إلى وحدانية الآلهة، ومن الشعائر والطقوس الخارجية إلى يقظة الضمير وقوة الإرادة الذاتية بالسيطرة على انفعالات النفس. ولدى اليونان نقد سقراط تعدد الآلهة كما هو الحال في الأساطير اليونانية، ودعا إلى إله واحد يتجلى في عالم الفضيلة والخير والمعرفة، فالإيمان بالله يتطلب ممارسة الفضيلة، وهو تأويل إنساني أخلاقي للدين اليوناني القديم.

وفي عصر آباء الكنيسة أوّل أوغسطين الدين المسيحي تأويلًا روحياً وجودياً، فأكبر دليل على صدق المسيحية ليس في الصحة التاريخية للأناجيل ولا في صدق العقائد المسيحية بل في تطابقها مع التجربة الإنسانية، وهو ما أعلنه أيضًا كيركجارد في العصور الحديثة، كما أن تأويل أيبيلار والرشدين اللاتين للعقائد المسيحية جعلها تتفق مع العقل والبداهة من أجل إرساء قواعد للدين العقلي قبل أن ترسي العصور الحديثة قواعد الدين الطبيعي.

بل إن العصور الحديثة كلها قراءة أخلاقية روحية ذاتية عقلية تنزيهية للمسيحية الكنسية العقائدية المدرسية، اقتراحاً من تصورات المعتزلة والفلاسفة المسلمين في نظرية الذات والصفات والأفعال أو في نظرية واجب الوجود، لقد استطاعت العصور الحديثة تحويل المسيحية من الخارج إلى الداخل، ومن العقائد إلى الأخلاق، ومن الشعائر إلى الفضائل، ومن الأسرار إلى بدايات العقول عن طريق التأويل.

إن التأويل هو القاسم المشترك بين الحضارات، لا تكاد تخلو أي حضارة منه، هو عصب الحضارة، وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي، لا تقطع مع الماضي كما هو الحال في الاتجاهات العقلية الجذرية والحدائية وما بعد الحدائية بل تتواصل معه وتعيد قراءته، تطويراً للماضي وتأصيلاً للحاضر، وتحقيقاً للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية والتحليلية والظاهرية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمنيوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل، ونظراً لمركزية النص في الفكر الغربي المعاصر، وفي التراث الإسلامي برزت علوم التأويل وكأنها هي العلوم بالأصالة، واقتربت الفلسفة من الأدب في علم النص، قراءة النص، تأويل النص، رواية النص، لذة النص، التناص ... إلخ.

أعاد التأويل إلى الفلسفة الغربية حيويتها وقدرتها على التأمل والتساؤل والتفلسف من جديد منذ «التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت و«الآلة الجديدة» لبيكون. لم يقدم مذاهب فلسفية مغلقة، ولا أنساقاً فلسفية تفسر كل شيء، بل أعطى منهجاً للتفكير والبحث، يغوص في أعماق النص فيكتشف أعمال النفس، ويبصر آفاق العالم، كما أعاد إلى الفكر العربي الإسلامي حيويته، ودفعه إلى تأسيس نهضة عربية ثانية تبدأ من تأويل النص بدلاً من القطيعة معه أو الإغراق فيه وشق الثقافة إلى علمانية وإسلامية، عقلية ونصية، ويقتتل الإخوة الأعداء فيما بينهم صراعاً حول سلطة النص أو سلطة الحكم. التأويل قادر على الحوار بين الماضي والحاضر، وبين الفرق المتنازعة، يقوم على الاشتباه بالرغم من بحثه عن الإحكام، لا يرفض أحداً بل يحاور كل الناس، يعود بالناس إلى تواضع العارف بعيداً عن غرور المعرفة.

(٤) تأويل الذات

وقد يكون التأويل فهماً ذاتياً لمعرفة النفس قبل معرفة الآخر موضوعاً أو ذاتاً، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛ لذلك كان مطمح الفلاسفة دائماً؛ فتحقيق الوئام المعرفي مع النفس يسبق تحقيقه مع الآخر.

كانت الأحلام والسير الذاتية والاعترافات وأحاديث النفس (المونولوجات) بل والصمت مادة خصبة للتأويل؛ ففي الحلم يعبر الإنسان عن مكمونات النفس عندما يغيب الرقيب الذاتي والاجتماعي في حالة النوم ويستيقظ عالم اللاشعور، ويظهر في كل حضارة تفسير الأحلام منذ شيشرون وابن سيرين حتى فرويد.

وفي «الاعترافات» لأوغسطين استرجاع بالذاكرة للسيرة الذاتية منذ أشكال الوعي الأول بالنفس وبالعالم حتى لحظة القص، تكشف عن معاني التجارب الإنسانية ودلالات مسار الحياة؛ لذلك حرص عديد من الفلاسفة على كتابة سيرهم الذاتية كنوع من تفسير أعمالهم في الشعور مثل السيرة الذاتية للغزالي، والكاردينال نيومان، وياسبرز، وجابريل مارسل، ورسل، وعبد الرحمن بدوي أخيراً، وقبله عثمان أمين.

والتأملات نوع من السيرة الذاتية رأسياً وليس أفقياً في الحديث مع الله أكثر من الحديث مع النفس أو مع العالم، ومنها «الإيمان باحثاً عن العقل» لانسيلم، و«التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت.

ويقوم تحليل النفس على القدرة على الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والتعبير عن مضمون الشعور، والمنهج الفينومينولوجي قادر على ذلك بعد أن

بدأه دلتاي وبرنتانو باعتباره منهجاً وصفيّاً للتجارب الحية قبل أن يصيغه هوسرل منهجاً محكماً، ويطبقه شيلر في وصف الظواهر الخلقية والاجتماعية، ومعظم فلاسفة الوجود، في الجسم عند ميرلوبونتي، وفي الوجود الإنساني عند جابريل مارسل وهيدجر وياسبرز، وفي التجربة الجمالية عند جادمر، وفي التجارب الدينية عند بول ريكيير.

الذات أيضاً نص ولغة ومنطق وتركيب، هي نص لأنها مقروءة، ولغة لأن لها أشكالها في التعبير، ومنطق لأن لها تداعياتها الخاصة، وتركيب لأنها المكون الرئيسي للشخصية الإنسانية، بل إن قراءة النص بالمعنى الدقيق تعتمد على قراءة الذات باعتبار الذات مرآة كاشفة للنص في عمليات الفهم والقراءة والتأويل.

تأويل الذات سابق على تأويل الموضوع نصاً أو علامة أو حدثاً، وإذا كان «التأويل» اشتقاقاً يعني الرجوع إلى الأول، فإن الأول هنا ليس في تجربة المفارقة أو التعالي، الأول في اللوح المحفوظ أو العلم الإلهي، كما يقول الصوفية، بل في الذات، ومعرفة الذات سابقة على معرفة الغير، ومن لا يعرف ذاته لا يستطيع أن يفهم الغير؛ لذلك بدأ إقبال بالذاتية كما بدأت بها الفلسفة الترنسندنتالية في الغرب عند ديكارت وكانط.

وفي الذات يتم انكشاف الآخر في القصدية، فالذات ليست فقط وجوداً في العالم بل العالم أيضاً وجود في الذات، وبعد فهم الذات صورة ومضموناً، عقلاً ومعقولاً بلغة القدماء يمكن استئناف التأويل مع العالم الخارجي، عالم الآخرين أو عالم الأشياء.

(٥) تأويل العلاقات بين الذات

ولما كانت الذات وجوداً من أجل الآخرين أصبح التأويل ليس فقط فهمًا للذات بل أيضاً فهمًا للعلاقات بين الذات؛ علاقات المحبة والصداقة، والزمالة والجيرة من ناحية أو علاقة الكراهية والعداوة، والمنافسة والوقية، والحسد والحقد من ناحية أخرى. فالعلاقات الاجتماعية تدور حول معانٍ وعواطف وانفعالات ومصالح، وكل سلوك هو تأويل عملي بمعنى ما؛ لذلك كان التأويل موضوعاً للعلوم السلوكية والعلوم الاجتماعية.

بل إن الجسد له لغته الخاصة فيما يُعرف بلغة الجسد، حركات الإيماء والإشارة، وتحريك الأصابع والأيدي، والأذرع والرأس بل والجسد كله كما هو الحال في التمثيل الصامت والرقص الإيقاعي من أجل الإيحاء بالمعاني إلى المشاهد، ونقل التجربة الجمالية له.

ليس التأويل حرفةً أو صناعة، حرفة تأويل النصوص للمفسر أو صناعة تحليل المضمون للأستاذ الجامعي، لا تخرج عن النص والكتاب، تخصص دقيق في الجامعات، تقام حوله الرسائل وتصدر عنه الكتب بل هو شأن يتعلّق بالحياة اليومية وطريقة تعامل، إحداث أفعال وردود أفعال. التأويل عمل يومي مع الذات ومع الغير، مع النفس ومع الآخرين، هو أسلوب تعامل ومنهج حوار، يتنفس الناس التأويل كل يوم، ويذهبون إلى ما وراء الألفاظ، فقد تعني «نعم» «لا»، وقد تعني «لا» «نعم»، وسكوت البنت دليل على رضاها.

لقد جعل هوسرل العلاقات بين الذات مجرد تجربة معرفية مشتركة، نوعاً جديداً من الموضوعية تعني تطابق تجربة الفرد مع الفرد الآخر في تحليل مشترك لعالم الماهيات وليس تطابق الفكر مع الواقع المادي كما هو الحال في التطابق التقليدي في العلوم الطبيعية.

لذلك كان التأويل موضوعاً للعلوم الاجتماعية، وكانت الظاهرة الاجتماعية تكويناً ذهنياً Mental construct، الواقع بنية اجتماعية، والبنية الاجتماعية تكوين ذهني، والسلوك الاجتماعي تعبير عن هذا التكوين الذهني.

التأويل إذن له طابع عملي، الخروج من الفهم إلى الفعل، وهو معنى العزف في الموسيقى؛ فالعازف هو المؤلّ للنوتة الموسيقية Interpretate، والرسول عندما كان يتهدج ليلاً كان «يتأول القرآن»، أي يحوله من نصّ مدوّن أو مقروء إلى حركة وفعل وسلوك. الصراعات الاجتماعية كلها صراعات تأويلات وليس مجرد اختلاف رؤى أو صراع مصالح، والعلاقات الاجتماعية كلها تحققات لمفاهيم وتصورات، وكما يولد الإنسان فناً وشاعراً ثم يتحوّل الفن إلى دين فإنه يولد أيضاً مؤولاً عندما يعود الدين إلى نشأته الأولى في الفن.

(٦) تأويل الطبيعة

ولما كانت الذات وجوداً في العالم فإن الشعور أيضاً يكون في علاقة مع الطبيعة بتوسُّط الظواهر الطبيعية مباشرة أو بالعلامات التي تشير إليها؛ فالنص ليس فقط النص المدون في صياغة وقول بل قد يكون العلامة المقروءة، والإشارة الدالة، فإشارات المرور تقوم بوظيفة اللغة في الأمر والنهي، وبالرغم من أن عالم الطبيعة خارج الذات إلا أنه في علاقة معها على التبادل، وهو ما سمّته الفينومينولوجيا القصدية أو الإحياء المتبادل، وقد تتعدّد

المعاني، وتتشعب الدلالات وفي نفس الوقت تتجه كلها إلى دلالة واحدة؛ فالتنوع يقود إلى الوحدة، وهو ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات وجود الله.

بل إن ظواهر الطبيعة كلها علامات لها دلالات كما هو معروف في علم العلامات (السيمائية) أو الدلالات (السيموطيقا)، الأرض والنبات والحيوان والأفلاك والإنسان بينها علامات لها دلالات، الأرض للسعي والكد والكبح والإعمار، والنبات للطعام والزينة، والحيوان أيضًا للغذاء والانتقال، والأفلاك للإنارة ليلاً والاهتداء بها في السير، والإنسان مركز الكون، وكل شيء فيه مسخر له، وقد لاحظ ذلك إخوان الصفا والشعراء، وكل الاتجاهات الهرمسية، والقبالا اليهودية بل واستمر التيار في الغرب في بدايات العصر الحديث عند يعقوب البوهيمي وسوينبرج.

وبلغ التيار الذروة في الرومانسية التي وحدت بين الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج في فلسفة الهوية، والروح والتاريخ كما هو الحال عند هيجل في «ظاهريات الروح».

إن فلسفة العلم تأويل مؤقت للطبيعة طبقاً لمعطيات العلم، تقف عند مستوى التصورات والمفاهيم، هو نوع من التأويل العقلي المحدود دون أن يتحول إلى «شاعرية العلم» باستثناء باشلار وبعض الغنوصيين الجدد.

إن التأويل هو الذي يحمي الطبيعة من التحول إلى نماذج رياضية ومعادلات حسابية ونماذج رياضية. فهذا إعمال للعقل الصوري في الطبيعة المادية، طرف في مواجهة طرف، وكلاهما نقيضان وقرينان، مختلفان ومتشابهان، متغايران ومتحدان، الصورة والمادة، الشكل والمضمون، الرياضيات والفيزياء كما هو الحال في الفيزياء المعاصرة منذ النظرية النسبية.

وهو الذي يحمي الطبيعة أيضاً من التجريبية الساذجة والمباشرة في التعامل معها، التأويل هو الذي يحول الطبيعة المادية إلى صورة فنية أو تصور فلسفي حتى يستطيع العقل أن يتعامل معها فتقل المسافة بين الذات والموضوع.

التأويل هو القادر على إدراك دلالات الطبيعة وفهم معانيها حتى يعيش الإنسان فيها في وئام معرفي، وألفة سلوكية، لا يكون فيها غريباً، ولا تكون هي غريبة فيه، أما تسخير قوانين الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة طبقاً لنموذج «الإنسان سيد الطبيعة»، فهو قفز على التأويل واتجاه مباشر نحو المنفعة مما يدمر الطبيعة ويلوثها، ويوقع الإنسان في الاغتراب الطبيعي الذي لا يقل أهمية عن الاغتراب الديني.

(٧) تأويل الزمان (التاريخ)

ولما كانت الذات وجودًا زمنيًا في التاريخ وكان الزمان متصلًا بين الماضي والحاضر والمستقبل مع توهم الانفصال كانت مهمة التأويل تحقيقَ هذا التواصل بين الماضي والحاضر وإعادة قراءة القديم في مرآة الجديد، وتراءى الجديد في مرآة القديم؛ فالظواهرات حركةً مزدوجة تقدُّمية-تراجعية Progressive-Regressive في آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية، التأويل هنا ضد القطيعة المعرفية التي وردت من باشلار وفوكو في الثقافة العربية المعاصرة خاصة في المغرب ثم أصبح تعبيرًا سحريًا مع «النظام المعرفي» و«الإبستمية» في المغرب والمشرق.

مهمة التأويل هنا تجاوز مسافة الزمن والتطور والتاريخ، والعيش في البنية من الزمان إلى الخلود، ومن التاريخ إلى الميتافيزيقا.

وتلك وظيفة قصص الأنبياء في مسار واحد في التاريخ، من آدم حتى محمد لرؤية البنية والاكتمال، ومن محمد إلى آدم لرؤية النشأة والتطور؛ فقد أوَّل المسيح الوصايا العشر، وقَدَّمَ قراءة مسيحية لليهودية، وهذا هو معنى الإكمال «ما جئْتُ لألغي الناموس بل جئْتُ لأكمّله». وقَدَّمَ محمد قراءةً شاملةً لتاريخ الوحي في آخر مرحلتين كبيرتين له، اليهودية والمسيحية، الشريعة والمحبة ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾.

إن أحد مكتسبات الفلسفة المعاصرة بل وأحد أسباب نشأتها وازدهارها هو رؤية القديم في مرآة الجديد بعد أن حاول ديكارت أن يفصل بينهما من أجل إنهاء العصر الوسيط والبداية ببداية جديدة خالصة، من العلم وليس من المعلومات، من اليقين الداخلي وليس من الصدق الإلهي، وكان عصر النهضة قبل ذلك بقرن قد جاهد في سبيل القطيعة لاستحالة المصالحة بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس من ناحية وبين مكتشفات العلم الحديث عند كبلر وجاليليو من ناحية أخرى، وبين الحق الإلهي أو الثيوقراطية في العصر الوسيط من ناحية والعقد الاجتماعي والدستور والبرلمان في العصر الحديث من ناحية أخرى.

ونظرًا لقوة الانقطاع بين القديم والجديد في عصر النهضة وبداية النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن السابع عشر وبلوغه الذروة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في «مدرسة الأشكال الأدبية» بدأ العود إلى اكتشاف النص ورد الاعتبار له وإنشاء علم بأكمله خارجًا من الهرمنيوطيقا التقليدية وهو «علم النص» وبعض علوم

اللغة المساندة مثل «علم العلامات» «السميوطيقا»، وعلم الدلالات «السيمانطيقا»، ودراسة ظواهر «التناص»، والقص.

وتتم «القراءة» داخل الحضارة نفسها وداخل المدرسة نفسها لإثبات وحدتها الثقافية مثل تأويل اسبينوزا لديكارت في «مبادي فلسفة ديكارت»، وتأويل الفلاسفة بعد كانط لكانط مثل فشته وهيجل وشلنج وشوبنهاور، ثم تأويل الكانطيين الجدد لكانط مثل كوهين وناثورب وكاسيرر وجادامر وماركوز، وتأويل الهيجليين الشبان لهيجل مثل شترنر وماركس وباور وشتراوس، وتأويل هيدجر لنيتشه وهوسرل وشلنج ودنز سكوت وهيلدرلين وهيجل، وتأويل فلاسفة الوجود للظاهريات عند هوسرل مثل هيدجر وياسبرز وميرلو بونتي وسارتر ومارسل وغيرهم.

وقد يكون التأويل بين ثقافتين متعاصرتين كالفرنسية والألمانية داخل الحضارة الواحدة، الحضارة الغربية مثل تأويل ميرلو بونتي لجولد شتين في «بنية العضو الحي»، وتأويل رينوفييه في فرنسا لكانط في «الكانطية الجديدة»، وكروتشه في إيطاليا لهيجل، وبوزانكيه وماكتاجارت لهيجل في بريطانيا، وروزميني لكانط في إيطاليا، وكيركجارد لهيجل في الدنمارك ... إلخ.

وقد يمتد التأويل كي يصبح بين حضارتين، حضارة جديدة تؤول حضارة قديمة؛ فالفكر الإنساني جامع بين الحضارات وذلك مثل تأويل ناثورب لنظرية المثل عند أفلاطون، وتأويل جادمر لأفلاطون، وتأويل هيدجر لأرسطو، وتأويل مارسل لسقراط وتسمية فلسفته «السقراطية الجديدة»، وتأويل حكماء المسلمين لفلاسفة اليونان.

إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع، التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذات.

الفصل الثاني

الفلسفة في مصر والوطن العربي

أزمة الإبداع الفلسفي في مصر^١

(١) الإبداع الفلسفي بين التجربة الذاتية والواقع الإبداعي

أزمة الإبداع الفلسفي في مصر مسئولية فردية وجماعية وتاريخية في آن واحد؛ فالإبداع أولاً إبداع فردي حتى ولو كان المجتمع مقلداً، وكانت المرحلة التاريخية كلها حفظاً وتدويناً، الوعي الفردي له استقلاله عن الوعي الجماعي، وهو قادرٌ على خَلْق ظروفه الخاصة للإبداع حتى ولو كانت الظروف العامة غير مواتية أو أن المرحلة التاريخية كلها أقرب إلى النقل منها إلى الإبداع بصرف النظر عن مصدره، القديم أو الجديد، الأنا أو الآخر؛ لذلك كان المبدعون سابقين على عصرهم أو كانوا معبرين عنه، وقد يتم الإبداع في مرحلة الإفلاس التاريخي أو في مرحلة الزخم التاريخي.

والإبداع الفلسفي بطبيعته أكثر تعقيداً وصعوبة من الإبداع الأدبي، في القصة والرواية والشعر، وهو الملاحظ في مسار الإبداع منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، فبينما ازدهرت «فنون الأدب» إلا أن «أم العلوم» ما زالت متأخرة عنها، وربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة، قبل الإسلام وبعده في مرحلة الحضارة عن الإبداع عندما تمت صياغة العلوم الإسلامية في معظمها شعراً حتى تَعَيَّها الذاكرة بعد أن تم إبداعها عقلاً في فترة الازدهار الأولى؛ فغياب الإبداع الفلسفي الظاهر في الفلسفة لا يعني غياب الإبداع الثقافي والحضاري العام بل يعني فقط تأخر الإبداع في الخطاب الفلسفي المحكم كنوع أدبي.

^١ ندوة البحث الفلسفي في مصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٦-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

ومن الصعب التمييز في الإبداع بين مظاهره ومؤثراته من ناحية وأسبابه ودوافعه من ناحية أخرى، فالإبداع عملية عضوية واحدة، لا يتمايز فيها الشكل عن المضمون، والمظهر عن الباعث، والمؤثر الخارجي عن الدافع الداخلي.

كما أنه يصعب التفرقة بين «أزمة» الإبداع الفلسفي و«شروط» الإبداع الفلسفي، فكلاهما خطاب واحد مرة بالسلب ومرة بالإيجاب في جدل الغياب والحضور، فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة.^٢

ومن الصعب أيضًا التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الدراسة التقريرية الوصفية عن أزمة الإبداع الفلسفي كما يشعر به الكثير في مصر وبين الوضع المعيارى لهذه الأزمة في حد ذاتها كموضوع مستقل، ويمكن الجمع بين المستويين في علاقة جدلية بين الواقع والفكر، بين الوصف والمعياري.

ويصعب أيضًا التفرقة بين أوضاع أقسام الفلسفة في مصر، مقرراتها ومناهج التدريس فيها وتكوين أساتذتها وبين الإبداع الفلسفي النظري في حد ذاته، فالأولى الأساس المادي للثانية، والثانية النتيجة الطبيعية للأولى، ويمكن أيضًا الربط بين الاثنين في تفاعلٍ جذلي بين الحوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه.

وأخيرًا يصعب التفرقة بين التجربة الشخصية في الإبداع الفلسفي وبين أزمة الإبداع الفلسفي في مصر، بين الذاتي والموضوعي، ولما كان الموضوع تجربة ذاتية حية، وكانت الذات واعية بالموضوع فإنه يمكن وصف أزمة الإبداع الفلسفي في مصر بتحليل التجارب الحية التي تكشف عن جانبها الذاتي والموضوعي.

(٢) الشرط الأول للإبداع الفلسفي

ويتطلب البحث الفلسفي شيئين؛ الأول: مادة علمية يقوم الباحث بتحليلها والكشف عن مكوناتها ومعرفة الجديد منها، هنا يكون البحث الفلسفي أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى الفلسفة، وحجته «الموضوعية» و«الحياد» و«الأمانة العلمية» و«منهج البحث العلمي»، فتصبح الفلسفة فرعًا من علوم التاريخ أسوةً بالتاريخ الاجتماعي أو السياسي أو

^٢ انظر: دراستنا السابقة عن الإبداع: (أ) موانع الإبداع. (ب) شروط الإبداع الفلسفي. (ج) تجديد اللغة شرط الإبداع. (د) الشيء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن ج٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧٩-٢١٦.

الاقتصادي أو تاريخ أي شيء، فالفلسفة «موضوع» له تاريخ، والباحث يرصد نشأة هذا الموضوع وتطوره. والثاني: رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية وتعتبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به، تتجاوز المنهج التاريخي إلى مناهج أخرى أكثر فعالية في التعامل مع الموضوع، بنيوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون، كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام، هنا يتحوّل الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك في صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية، والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك.^٢

فأحد مظاهر أزمة الإبداع هو حضور الشق الأول، العرض التاريخي، على حساب الشق الثاني، وهو الموقف الفلسفي، والحجة أن الموضوع مجهول، والعلم به واجب، والساحة فارغة، والطلب كثير ومهمة العالم نقل المعلومات، تأليفاً أو ترجمة أو تحقيقاً في بداية فترة حضارية جديدة تحتاج إلى مزيد من العلم والاطلاع، فلا جديد بلا قديم، ولا إبداع بلا مصادر، هو تراث الأمة الذي يخرج من الماضي السحيق ويعود إليها في الحاضر مؤثراً فيها، ويعطيها العزة والفخر وهي تقاوم الاستعمار وتعمل على النهوض، وهو برهان لديها على أنها أبدعت في الماضي، مما قد يحقق لها تعويضاً عن أزمة الإبداع في الحاضر، والأجداد رصيد للأحفاد في حوار مستمر للأجيال.

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المعلومات والعلم؛ فالمعلومات معروفة سلفاً، ومدونة في المكتبات وفي طرق التدوين الإلكتروني الحديث، وتعني ثورة المعلومات هنا حسن تنظيمها وتسهيل سبل الحصول عليها دون إضافة جديد، أما العلم فهو الذي يستنبطه العالم من بين السطور، هي العلاقة الجديدة بين الظواهر المعروفة، المعلومات معروفة عند البعض دون البعض الآخر، والعلم غير معروف عند الجميع، مهمة الأولى نشر العلم، ومهمة الثانية تقدم العلم.

اكتفى البحث الفلسفي بنقل العلم دون إبداع المعلومات؛ لأنه أسرع في التأليف وأكسب في التوزيع، وظهر «الكتاب المقرر» الذي ينقل العلم من المدونات السابقة إلى

^٢ من التراث القديم «الجمع بين رأيي الحكيمين»، «فلسفة أفلاطون»، «فلسفة أرسطوطاليس» للفارابي، وكل شروح الفلاسفة وتلخيصاتهم وجوامعهم على الفلسفة اليونانية، ومن التراث الغربي «مبادئ فلسفة ديكارت لاسبينوزا»، «الاختلاف بين مذهبي فشته وشلنج»، «محاضرات في تاريخ الفلسفة» لهيجل، وكل قراءات المعاصرين للفلسفة الحديثة مثل قراءات هيدجر لكانط وشلنج وهوسرل ونيتشة.

كتاب الأستاذ المقرر، ومنه إلى «كشكول» الطالب ومنه إلى ورقة الإجابة ومنه إلى قارعة الطريق، وقامت دور النشر لتسعى وراء الكتب المقررة نشرًا وتوزيعًا فهي أريح من الكتاب الثقافي والعلمي، بل وقام بعض الأساتذة بالنشر على نفقتهم الخاصة وتوزيع الكتاب المقرر مع «فراشي» الأقسام أخذًا للربح كله دون مشارك الناشر صاحب رأس المال والذي يقوم بالتوزيع.

وإن استعصت الإعارات الخارجية لشدة التنافس عليها أو لاستكفاء الجامعات العربية الجديدة أو لخروج جيل وطني من بلدانها يكفي دون حاجة إلى هجرة العقول لم يبق إلا التوزيع الداخلي للكتاب المقرر خاصة في الأقسام ذات الأعداد الكبيرة، والانتدابات ليس من أجل نشر العلم أو حتى المعلومات بل من أجل زيادة نسبة التوزيع للكتاب المقرر، بل إن بعض الكليات يرفض فيه الأساتذة الإعارات؛ لأن الدخل من توزيع الكتاب المقرر أعلى وأكبر، بل إن البعض يتنازل عن أجر الساعات المنتدب لها؛ فتوزيع الكتاب المقرر فيه تعويض كبير بل إن البعض «يدفع» لأصحاب النفوذ حتى يتم انتدابه، كالتاجر الذي يدفع المصاريف من أجل الربح الوفير.

ليس المشتغلون بالفلسفة متفرجين وليسوا أصحاب دار، نقلة بضاعة وليسوا منتجي صناعة، وأخلاق التجار ليست كأخلاق الصناع كما يلاحظ ابن خلدون، ويمكن العيب على هذا ونقد ذلك وكأن الناقد ليس جزءًا من تاريخ العلم يحمل المسؤولية كما حملها القدماء أو المحدثون إذا وجد عيبًا أصلحه، وإذا وجد نقصًا أكمله كما فعل القدماء في تراكم فلسفي متصل، ووعي تاريخي متزايد؛ فالغزالي يكتب تهافت الفلاسفة وابن رشد يكتب «تهافت التهافت» والخياط يرد على ابن الرواند الملحد، البعض يكفر ابن عربي والبعض الآخر يُبرئه، ابن باجه يعيد قراءة الفارابي، وابن طفيل يعيد تأويل ابن سينا، والمغرب يطور المشرق، بل لقد نشأ علم آداب المناظرة لذلك.

وقد فعل المحدثون في الغرب نفس الشيء، واسبينوزا يقرأ ديكارت، والكانطيون، فشته وهيجل وشلنج وشوبنهاور يعيدون بناء كانط، والهيغليوني اليساريون، فيروباخ وشترنر وباور وماركس يقبلون هيجل رأسًا على عقب، وفلاسفة الوجود يخرجون على هوسرل ويطلقون أحكامًا على الوجود.

فإذا كان الإبداع الفلسفي مشروطًا بالموقف الفلسفي أو الرؤية الفلسفية فإن أزمة الإبداع تتمثل في غياب هذه الرؤية وهذا الموقف، ولا يكفي في ذلك إعلان المحبة والكرامية أو المدح والهجاء للفلاسفة أو المذهب أو المناهج بل الموقف الفلسفي الذي يعبر عن العصر، والرؤية الفلسفية التي تعبر عن الموقف الحضاري.

ويسهل نقل العلم الجاهز من القديم أو الجديد، والجديد أفضل من القديم وأكثر ندرة لما يتطلبه من علم باللغات الأجنبية وصعوبة الحصول على المراجع، كما أن التعامل مع الغرب الحديث أكثر حداثة من التعامل مع الموروث القديم. ويتم استعمال منهج العرض، عرض الشخصيات أو المذاهب، التيارات أو المناهج عرضاً موضوعياً للتعريف بالآخر في أرض قاحلة، ويسعد المؤلف أن يتحد مع موضوعه ويعرف به. فلا يُذكر واحد إلا ويذكر الآخر.^٤ بل إن المنافسة إلى حد الغيرة قد تحصل عند البعض إذا ما ظهرت دراسة أخرى لمؤلف آخر في نفس موضوعه الذي عُرف به، وكأن السوق لا يتحمل أكثر من بضاعة واحدة.

فإذا شعر العارض بأن المذهب المعروض جزيرة منعزلة وافدة في محيط موروث وأنه لم يحلّ قضية الصراع بين الوافد والموروث يحاول أقلمة الوافد في إطار الموروث، تعريب الوافد أو أسلمته، فتنشأ «الشخصانية الإسلامية» أو «الوجودية العربية» أو «الماركسية العربية» أو «الاشتراكية العربية»، تروج للمذهب الغربي بمادة إسلامية عربية منتقاة كما هو الحال في «أسلمة» العلوم، فينتزع المذهب الغربي عن سياقه التاريخي في الغرب ويزرعه في سياق تاريخي آخر مع تبريرات أخرى منتقاة خارج سياقها التاريخي.^٥

ويرجع ذلك إلى عدم إدراك دقيق للصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين علوم العجم وعلوم العرب، بين المنطق والنحو، بين الوافد والموروث؛ فعرض المذاهب والمناهج والشخصيات إنما هو نشر لعلوم الوسائل دون استعمالها لتطوير وفهم وتأويل علوم الغايات، فالوافد الغربي ليس موضوعاً للتأليف في حد ذاته؛ لأنه مجرد آلة، ولا يقرن في تأليف كموصوف، ثم توضع له صفة عربية أو إسلامية، بل هو مجرد أداة أو

^٤ وذلك مثل عثمان أمين وديكارت وكانط، وبدوي وهيدجر، وزكي نجيب محمود والوضعية المنطقية، وزكريا إبراهيم والوجودية، ومحمود قاسم والرشدية، وأبو العلا عفيفي وابن عربي، وعبد الحميد صبره وابن الهيثم، والحبابي ومونيه، وبعض المفكرين المغاربة وابن خلدون، وأبو ريده والكندي، ومحسن مهدي والفارابي، ومعن زيادة، أو ماجد فخري وابن باجه، ومحمود أمين العالم والماركسية.

^٥ مثال ذلك: «الزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» لحسين مروة، «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» لعبد الرحمن بدوي، «الشخصانية الإسلامية» لمحمد عزيز الحبابي أو «الجوانية» لعثمان أمين وهي قراءة عربية إسلامية للفلسفة الترنسندننتالية عند كانط أو «أسلمة العلوم» لإسماعيل راجي الفاروقي.

وسيلة لتطوير الموروث وجعله أكثر عقلانية إذا كان الوافد يونانيًا، وأكثر سياسيًا إذا كان الوافد فارسيًا؛ ومن ثم يكون التعامل مع الفلسفة الغربية الحديثة ترجمة وشرحًا وتلخيصًا وعرضًا وتأليفًا ونقدًا جزءًا من علوم الحكمة القديمة في لحظة تاريخية ثانية، لحظة الغرب الحديث، وريث اليونان القديم.

ومن ثم فوضع حد فاصل بين التخصصات الفلسفية أحد مظاهر أزمة الإبداع، يونانية وإسلامية وحديثة وفلسفة علوم ومناهج بحث وعلوم إنسانية، فقدماء الحكماء كانوا ذوي ثقافتين يونانية وإسلامية، بل إن الفلسفة بالضرورة تتضمن تزاوج ثقافتين من أجل تجاوز ثنائية الثقافة إلى وحدة الثقافة، إنما الفقهاء وحدهم هم الذين تصوروا تعارضًا بين الوافد والموروث، بل فريق واحد منهم وهم أهل السلف الذين رجّحوا أساليب القرآن على منطق اليونان أو أهل اللغة الذين جعلوا المنطق نحو العرب، والنحو منطق اليونان.^٦

وقد يصل الأمر في الممارسات العملية إلى أهواء البشر والصراع على ساعات الدرس والإشراف على الرسائل حتى تحوّل التخصصات إلى جزرٍ منعزلةٍ لكلٍّ منها ربان قديم ولا يجوز لمختص آخر مزاحمته أو الحط على شطآنه.

(٣) الشروط العرضية للإبداع الفلسفي

وغياب الإبداع الفلسفي الفردي الملموس قد يكون صورةً مصغرةً عن غياب التخطيط العام وإعداد خطة شاملة للبحث الفلسفي في مصر تقوم بها مختلف الأقسام في الجامعات أو قسم واحد في جامعة واحدة بناء على احتياجات العصر، لتفادي التكرار، والدخول في الموضوعات البكر والأكثر فائدة للمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع، لم يكن الاختيار الفردي بالضرورة عشوائيًا بل كان بناء على إحساس فردي بحاجات العصر، الوضوح والتميز للتأليف في ديكرات، أو إعلاء الداخل على الخارج لاختيار الفلسفة الترنسندننتالية، أو الدقة في تحليل الخطاب لإبراز الوضعية المنطقية، أو دفاعًا عن حقوق الإنسان، حياته ووجوده وراء التبشير بالإنسانية والوجودية، أو ترجمة

^٦ وذلك مثل الشهرستاني في «مصارع الفلاسفة»، والغزالي في «تهافت الفلاسفة»، وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الصلاح والسيوطي.

اسبينوزا دفاعاً عن سلطة العقل في النظر والنقد وعن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، «مواطن حر في جمهورية حرة».

ما زال الواقع العربي الراهن في حاجة إلى تخصيص جديد من «فشته فيلسوف المقاومة»، كي يعرف الفكر العربي كيف يقاوم في عصر الاستسلام وإلى «مدرسة فرانكفورت» ليعرف أهمية البحوث البيئية بين الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والثقافة والسياسة والتاريخ والجمال، والرومانسية الألمانية لمعرفة كيفية التوحيد بين الروح والطبيعة، المثال والواقع بدلاً من الإغراق في الثنائيات الدينية القديمة: الله والعالم، النفس والبدن، الحياة والموت، الدنيا والآخرة ... إلخ.

وما زال الواقع العربي الراهن في حاجة إلى تفاعلات جديدة بين مدارس الموروث وتياراته الفكرية، نقد الأشاعرة بالمعتزلة، ونقد المعتزلات القديم بالاعتزال الجديد، ونقد الفقه النظري بالفقه المالكي، وتطوير الفقه القديم ونقله من فقه النساء والعبيد والغنائم والصيد إلى فقه الثورة والعدالة الاجتماعية والتنمية والعلاقات الدولية، ونقد الإشراقية عند الفارابي وابن سينا بالعقلانية عند الكندي وابن رشد ثم نقد العقلانية القديمة بالعقلانية الاجتماعية الجديدة.

وكما ظهر الإبداع القديم في رؤية الموضوع ذاته ثم مراجعة الأدبيات القديمة عليه كما هو الحال في «الجوامع» عند ابن رشد فقد يكون شرط الإبداع الحالي هو التحول من النص إلى الواقع، ومن الأدبيات حول الموضوع إلى الموضوع نفسه، ومن اللغة إلى الوجود. صحيح أن أحد مراحل الإبداع هو التأويل أي التخلُّص من أحادية النظرة في فهم النص والتحرُّر منه كسلطة ثابتة من أجل إفساح المجال للتعددية في الفهم طبقاً لحركة الواقع ومراحل التاريخ، والتأويل في النهاية خطوة نحو التحرر من النص كلية إلى رؤية الواقع نفسه دون توسط نظارة للتكبير أو التصغير أو التلوين، فالتأويل يتضمن حركتين العودة إلى الأصل الأول طبقاً للمعنى الاشتقاقي للفظ سواء كان ذلك في الوجود أو العودة إلى الأشياء ذاتها كتجارب حية في الشعور.

لا يتعلق الأمر بالإمكانات العلمية والمادية وحدها بل يتعلق برؤية الباحث ووعيه الفلسفي. صحيح أن نقص الدراسة باللغات الأجنبية عامل مؤثر في معرفة الأعمال الفلسفية في مظانها الأولى، ومع ذلك هناك ترجمات متعددة للنصوص اليونانية باللغات الأوروبية الحديثة، كما وجدت ترجمات عربية قديمة لها قرأها قدماء الفلاسفة وأبدعوا دون معرفة باليونانية، كما ترجمت أمهات النصوص في الفلسفة الغربية إلى كافة اللغات

الأوروبية وإلى العربية أيضًا، فليس القصور في الأدوات، وليست هي العامل الحاسم في أزمة الإبداع الفلسفي في مصر.

وصحيح أيضًا أن توافر المصادر الأصلية والمراجع الأساسية شرط ضروري للمعرفة ولكنه شرط غير كافٍ، فكثيرًا ما تمت الإبداعات الفلسفية داخل السجون مثل جرامشي وسيد قطب في بعض أجزاء «في ظلال القرآن» أو في الخنادق مثل فتجنشتين وبونهورفر. يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمل الذهني وقلب النظر والتفكير في الموضوع كتجربة حية لإدراك ماهيته، بل إن كثرة الاعتماد على المدونات يحيل البحث إلى مجموعة مترامية من الأدبيات، قال يقول، كبديل عن الموضوع ذاته؛ لذلك شرح ابن رشد النص اليوناني ثلاث مرات، التفسير على مستوى اللفظ، والتلخيص على مستوى العبارة، والجوامع على مستوى الموضوع.^٧ وكان برجسون يقرأ كل شيء حول الموضوع ثم ينساه، ثم يركز الحدس على الموضوع ذاته لرؤيته، وكان شعار هوسرل «العودة إلى الأشياء ذاتها».

وصحيح أيضًا صعوبة الأحوال الاقتصادية للباحثين، وأن البحث العلمي لم يعد طريقًا للاستقرار المادي على عكس نشاطات اقتصادية أخرى تقوم على العمل اليدوي في أحسن الأحوال وعلى المضاربات وأسواق المال والتجارة والوكالة والعمولات في الأحوال الشائعة، ولكن وضع ذلك في إطار عام لسياسة الأجور في الدولة بالإضافة إلى الدخل الإضافي من النشاطات الثقافية الحرة تجعل المشتغلين بالفلسفة في إطار من التوزيع الدخل القومي العام من الطبقة المتوسطة العليا التي يزداد دخلها عن الطبقة الدنيا عشرات المرات.

والتاريخ يشهد على أن الإبداع الفلسفي بل أي إبداع لم يكن مشروطًا بالمستوى الاقتصادي للمبدع، غادروا الدنيا وهم مثقلون بالديون، يعيشون عيشة الشظف والضحك، لا يتطلب الإبداع بالضرورة الحياة في القصور كأمر الشعراء بل قد يخرج من الحوارى والشوارع والأزقة والنجوع، من حياة البؤساء ومعهم. صحيح أن الفلسفة كانت بنت القصور، وزينة البلاط، ومسرة الخلفاء، ولكن أئمة الشيعة، متكلمين وحكماء، شاركوا في الثورات الشعبية، عاشوا فقراء، واستشهدوا فقراء.

إن الأوضاع الحالية للفلسفة كمؤسسات علمية قد تكون أحد عوامل غياب الإبداع الفلسفي في مصر لما يسودها من «شللية» خاصة شبكات الجامعات الإقليمية حيث

^٧ انظر كتابنا: «من النقل إلى الإبداع»، ج ١ النقل، ج ٣ الشرح، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠.

لا معيار ولا محك علمي بل العلاقات الشخصية وإمدادات الصراع بين الكبار بين صغار الباحثين، فنشأت «الشللية» منذ الدراسات العليا حتى الأستاذية، وتحوّلت الفلسفة في مصر إلى مهنة وليست رسالة، إلى حِرْفة وليست قضية، إلى صناعة كما يقال حالياً في مشاريع «صناعة الثقافة» في عصر العولمة واقتصاديات السوق، ومنظمة التجارة العالمية. وبالرغم من كثرة الحديث عن الجامعات والمجتمع ومؤتمرات تطوير التعليم والمجلس القومي للتعليم إلا أن التوجُّه الرئيسي في البلاد ما زال هو الفصل بين الجامعة والمجتمع، بين هموم الفكر وهموم الوطن، لا جامعة في السياسة ولا سياسة في الجامعة مثل لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين؛ مما أحدث فراغاً سياسياً في الجامعة، وبالتالي في البلاد. فإذا ما نشطت الجامعة سياسياً، طلاباً وأساتذة وكانوا من المعارضة الإسلامية أو الناصرية التقدمية العامة بدأ التلويح بالعقاب بشطب المرشحين لانتخابات اتحادات الطلاب أو بالتنبيه على الأساتذة أو فصلهم كما حدث في الجمهورية الأولى في مارس ١٩٥٤ ثم في الجمهورية الثانية في سبتمبر ١٩٨٠.

وفي تاريخ الفكر البشري لا فرق بين هموم الفكر والوطن؛ فقد ناقش سقراط السوفسطائيين، وحاور البسطاء في الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق في السلوك الاجتماعي، وحاول أفلاطون بناء مدينة فاضلة، وعارض اسبينوزا النظم الثيوقراطية في التاريخ السياسي عامة واليهودي المسيحي خاصة، ودخل فلاسفة التنوير، مثل فولتير، السجون، وأحدثوا الثورة الفرنسية في العقول قبل أن تستولي جماهير باريس على سجن الباستيل، وكان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين في مايو ١٩٦٨، ويحاكم رسل وسارتر أمريكا على جرائمها في فيتنام.

وتاريخ شهداء الفكر في الموروث الثقافي أيضاً ما زال حاضراً في الأذهان، استشهاد المعتزلة الأوائل مثل الجعد بن درهم ضد اغتصاب الأمويين للسلطة، وصلب الحلاج دفاعاً عن المظلومين والمهمشين مثل القرامطة، ونكبة ابن رشد، وشنق سيد قطب، وقد كان مصير فقهاء المسلمين إما البلاط والخلعة والصرّة من ناحية أو السجن والتعذيب من ناحية أخرى كما وقع لابن حزم.

وقد يكون غياب الجمعيات الفلسفية النشطة المؤثرة الفعالة والمنديات الفكرية وحلقات البحث أحد أسباب أزمة الإبداع الفلسفي في مصر، ففي هذه الأروقة عادة تنشأ الاتجاهات الفلسفية، والآراء، والآراء المضادة، ويخلق الجو الفلسفي الذي ينشأ فيه المفكرون الشباب، ويسود الفكر الإعلامي الفكر الفلسفي، والخوف من تنشيط المجتمع فكرياً مبني على الخوف من تنشيط المجتمع سياسياً؛ فالسياسة ثقافة، والثقافة سياسة.

ويبدو أن أحادية الطرف، وامتلاك الحقيقة ما زال هو القاسم المشترك بين الجميع، أفرادًا وجماعات، مفكرين وسياسيين. فللوحة الأولوية على التنوع والاختلاف، مع أن حق الاختلاف حقٌّ شرعي مستمد من وضع الطبيعة.^٨

وتشتد أزمة الإبداع الفلسفي في مصر كلما ضعف النظام السياسي، وكبأ المشروع القومي الذي كان مرةً ليبراليًا وطنيًا منذ القرن الماضي ثم أصبح قومياً اشتراكياً في النصف الثاني من هذا القرن، ثم أصبح لا هذا ولا ذاك في مطلع القرن الجديد حيث تغيب الرؤية، ويضعف الأمل، ويسود الإحباط ويطول الانتظار.

^٨ انظر كتابنا: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للكواكبي، قراءة جديدة، الجمعية الفلسفية العربية، عمان ٢٢-٢٤، فبراير ٢٠٠٠.

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام^١

(١) الموضوع والقصد

«الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام» محاولة لبلورة الوعي الفلسفي العربي على مدى قرنٍ من الزمان والعالم كله يتحوّل من قرنٍ إلى قرنٍ، ومن ألفيةٍ إلى ألفية^٢. ورصد مسار الوعي الفلسفي التاريخي العربي نوعٌ من التفكير على الذات، وتحويل

^١ الندوة الفلسفية الثانية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية ١٨-٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة (المحاضرة الافتتاحية).

^٢ بدأت المحاضرة بالوقوف دقيقةً حدادًا على شهداء انتفاضة الأقصى والراجلين من زملاء أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية، بديع الكسم أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق، ومحجوب بن ميلاد شيخ الفلاسفة التونسيين وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس العاصمة، ويوسف حبي، عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت وعضو المجمع العلمي العراقي، وكان شعارها خريطة العالم العربي ملفوفًا بالمسجد الأقصى، وشارك في تنظيمها بالإضافة إلى الجمعية الفلسفية المصرية بمناسبة عيدها الفضي (١٩٧٦-٢٠٠٠)، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ووزارة الخارجية المصرية، والمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، وحضرها ممثلون عن موريتانيا «السيد ولدأباه، موسى ولدابنو»، والمغرب «كمال عبد اللطيف، سالم يقوت، عبد الرازق الداوي، مصطفى حنفي»، والجزائر «عبد الرحمن بوقاف، جريدة جاري، خديجة هني، الزاوي باغورة، إسماعيل الزروخي، عبد الله عبد اللاوي، جلال الدين سعيد، عبد الكريم بو الصفصاف، بن مزيان بن شرجي»، وتونس «أبو يعرب المرزوقي، فتحي التريكي، مقداد منسية، علي الشنوفي»، ليبيا «فوزية عمار»، الأردن «أحمد ماضي، وليد عطاري، ماهر هناندة، محمد عواد»، لبنان «أحمد أمين، عاهدة طالب، أدونيس العكر، علي حمية»، العراق «عبد الأمير الأعسم، حسام الدين الألوسي، فضيلة عباس»، سوريا «يوسف سلامة، أحمد البرقاوي» بالإضافة إلى خمسة وعشرين أستاذًا من مصر. انظر الملحق: برنامج الندوة.

الذات إلى موضوع للتأمل؛ فالأنا ذات وموضوع، ملاحظ وملاحظ، متأمل ومتأمل فيه عن طريق الاستبطان، خاصة وأن الغرب يتهم الحضارات غير الغربية بأنها ينقصها الوعي التاريخي؛ لأنها تعيش في الخلود، لا تعرف الزمان التاريخي، الفردي والجماعي؛ لأنها تعيش في كل الزمان، لا تعرف الإنسان لأنها تعيش مع الله وتنعم بالأبدية، والغرب وحده هو الذي أعطى العالم الزمان والتاريخ، الإنسان والتقدم. فيه صدرت الإعلانات العالمية المتتالية عن حقوق الإنسان، وفيه ظهرت فلسفات التاريخ وتحقيب أعمار العالم ومراحل التاريخ.^٣

كانت الندوة الفلسفية الحادية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية في العام الماضي «الفلسفة في مصر في مائة عام» والندوة الفلسفية الثالثة العام القادم ربما «الفلسفة في العالم»، الغرب والشرق على السواء، في مائة عام من أجل وضع مسار الوعي الفلسفي العربي في مسار الوعي الفلسفي العالمي، غرباً وشرقاً أسوة بما قام به الحكماء السابقون، أسلافنا الأقدمون، عندما ظهر الوعي العربي الإسلامي بين الوعي الفلسفي عند اليونان والرومان غرباً، والوعي الفلسفي في فارس والهند شرقاً.

والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة على سؤال عصرنا: في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أي جيل نحن ننتسب؟ خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع في السلفية، أو بدور أجيال قادمة فنقع في «العلمانية»، ويشق الصف الوطني، وتقع الحرب بين الإخوة الأعداء والتي قد تصل إلى حد النزاع المسلح الشامل كما هو الحال في الجزائر، أو العنف المحدود كما هو الحال في مصر واليمن والعراق، أو التوتر المكبوت في المغرب وليبيا وتونس وسوريا والكويت وشبه الجزيرة العربية باستثناء لبنان وتجربتها التعددية ونجاح حزب الله في تحرير الجنوب، والأردن وتجربتها البرلمانية وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية كتنظيم سياسي له الحق في المشاركة السياسية وممارسة التجربة الديمقراطية.

هل نحن جيل النهضة العربية الأولى منذ القرن الماضي، ورثناها في مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنية ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيل التحرر الوطني الذي استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية

^٣ Denis de Rougemont: L'amour et L'occident

التي قامت منذ أوائل الخمسينيات واندلعت في معظم أرجاء الوطن العربي وازدهرت في القومية العربية والاشتراكية العربية؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيل التحديث والتصنيع؟ أم أننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلى نظم تابعة إلى أعداء الأُمس الاستعمار والصهيونية، وانقلاب حركات التحرر الوطني إلى نقيضها في التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيوني؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربي وتشردمه في عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن العربي لتحل إسرائيل محلها، أداة للتحديث وجسرًا مع الغرب؟

وقد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل نهاية النهضة العربية الأولى وبداية صبح النهضة العربية الثانية، نهاية الثورة العربية الأولى وبداية الثورة العربية الثانية، بداية بالانتفاضة الفلسطينية الأولى التي أحضرت السلطة الوطنية الفلسطينية، والثانية التي تحضر الآن الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس، قد يشعر هذا الجيل أنه جيل مخاض جديد، القديم لم ينتهِ بعد، والجديد لم يبدأ بعد، جيل مخضرم بين عصرين، جيل انتقال بين فترتين، جيل تحول بين عهدين. المخاض عسير ولكن الولادة قادمة في أوانها وربما قبل الأوان، طبيعية أو قسرية، ذكراً أو أنثى، ثورية أو محافظة، سليماً معافاً أم بتشويه خلقي. ذلك محكوم بالقدرة على تحليل الوعي التاريخي ولحظته الراهنة في مساره الطويل الحديث أو القديم.

(٢) الحوامل التاريخية والأوعية الثقافية

وتعني «الحوامل» الحوادث التاريخية التي أيقظت الوعي الفلسفي التاريخي مثل احتلال مصر في ١٨٨٢ ثم توالى الاحتلال لتونس وليبيا والمغرب ولسوريا والعراق واليمن وباقي الأقطار العربية قبل هزيمة تركيا في الحرب الأولى عام ١٩١٨^٤ وكانت الجزائر قد

^٤ «الحامل» Tràgef لفظ من الظاهريات من أجل حماية الفكر باعتباره ماهيةً من الرد التاريخي الذي يحوله إلى مجرد انعكاس لحوادث التاريخ؛ فالتاريخ «حامل» للفكر وليس «مصدرًا» له.

احتلت منذ ١٨٣٠ كولاية عثمانية، وقد ولدت واقعة الاحتلال حركات الإصلاح الديني والتي منها انبثقت حركات التحرر الوطني، الأفغاني والحزب الوطني في مصر، وجمعية علماء الجزائر، حزب الاستقلال في المغرب، ورابطة علماء الزيتونة بتونس، وعلماء اليمن الأحرار، والكواكبي بالشام، والمهدية بالسودان، والسنوسية وعمر المختار بليبيا، وهو عصر الجيل الأول من الفلاسفة العرب جيل مصطفى عبد الرزاق تلميذ محمد عبده. وبعد الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة في ١٩٢٤ بدأ التفكير في النظم السياسية البديلة، الدولة، الأمة، القطر، الإمارة، الملكة، القومية، العروبة بسبب بروز الكيانات القطرية أو القومية كأشكال سياسية بديلة عن الخلافة، فظهر ساطع الحصري مفكراً للقومية، وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرزاق مفكرين للقطرية، والأفغاني داعياً للأمة الإسلامية وللجامعة الشرقية، والكواكبي جامعاً بين الإسلام والقومية، وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، والبشير الإبراهيمي، وابن عاشور الفاضل والظاهر، وحسن البنا وكل دعاة الإصلاح في المغرب العربي جامعين بين الإسلام والعروبة والوطن. وهو عصر الجيل الثاني من الفلاسفة العرب، تلاميذ مصطفى عبد الرزاق.^٥

وبعد الثورات العربية في أوائل الخمسينيات تحول الوعي الفلسفي من فجر النهضة العربية والإصلاح الديني وحركات الاستقلال والتيار الليبرالي إلى الوعي الفلسفي العربي بالقومية والاشتراكية وبحركات التحرر في العالم الثالث وبعد الانحياز في عصر الاستقطاب، وهو عصر الجيل الثالث من الفلاسفة العرب، تلاميذ الجيل الثاني الذين بدءوا المزاوجة بين التراثين الغربي والإسلامي، ظهرت التيارات الفكرية المعاصرة وإن لم تتحول بعد إلى مذاهب وأنساق فلسفية.^٦

^٥ ومن أشهرهم: إبراهيم بيومي مدكور، عثمان أمين، مصطفى حلمي، أبو العلا عفيفي، علي سامي النشار، توفيق الطويل، محمد عبد الهادي أبو ريدة، عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود (مدرسة المعلمين العليا)، محمود قاسم. وفي سوريا عبد الكريم اليافي، عادل العوا، بديع الكسم.

^٦ مثل: محمود أمين العالم، زكريا إبراهيم، فؤاد زكريا، أبو الوفا التفتازاني، أحمد صبحي، عبد اللطيف خليف. ومن المغرب: محمد عزيز لحبابي أول حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في المغرب العربي. ومن العراق: حسام الدين الألوسي. ومن الجزائر: عبد الله شريط وشيخ بوعمران، ومن لبنان: جورج زينات، رينيه حبشي، ناصيف نصار. ومن سوريا: سامي الدروبي، أسعد ذرقاوي، مطاع صفدي. ومن تونس: محجوب بن ميلاد وغيرهم. من المغرب: عبد الله العروي، محمد عابد الجابري. ومن مصر: حسن حنفي وإمام عبد الفتاح إمام. ومن سوريا: الطيب تيزني، صادق جلال العظم. ومن لبنان: حسين مروة،

وبعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ظهرت المشاريع العربية المعاصرة على أيدي الجيل الرابع من الفلاسفة العرب الذين تتلمذوا على أيدي الجيل الثالث وحولوا التيارات الفكرية إلى مشاريع فلسفية مُعْطِينَ الأولوية للمنهج أو المذهب على الموضوع جمعًا للوافد والموروث، المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث، الروح القوية من الخارج والبدن العليل من الداخل، روح بلا بدن من أجل بدن بلا روح.^٧ وهناك جيل خامس قادم، تَكُونُ وفي مرحلة العطاء، يعمُّ الوطن العربي كله، يتجاوز المشاريع العربية المعاصرة، يتجاوز معها ويتحاور، يتداخل ويتقابل، يتولد منها ويتكاثر، بارقة أمل في عصر الاستقطاب الأيديولوجي بين السلفية والعلمانية، ويتجاوز تيارات الفكر العربي المعاصر، الإصلاح والتنوير وتحديث المجتمع بالعلم والمدنية، يقل جيلًا وراء جيل، ولكن الأمل مستمرٌ والخيط الرفيع متصل، قد تختلف الأعمار إذ لا يوجد حدٌ فاصلٌ بين الأجيال.^٨

وبالإضافة إلى الحوامل التاريخية هناك الأوعية الثقافية والتعليمية والعلمية مثل نشأة الجامعات ومراكز الأبحاث والمجلات الفكرية والجمعيات الفلسفية ودور النشر

حسن صعب. ومن الجزائر-فرنسا: محمد أركون. ومن مصر-فرنسا: رشدي راشد وآخرون. ومن العراق: عبد الأمير الأعسم وغيرهم.

^٧ نعتذر عن نسيان أحد الفلاسفة العرب نظرًا لغياب الإحصاء الكامل وليس تجاهلاً لهم أو إقلاً من شأنهم.

^٨ في المغرب: سعيد بن سعيد في الفلسفة السياسية، ومحمد وقيدى وعبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت في فلسفة العلم، وكمال عبد اللطيف وعلى أومليل في الفكر العربي المعاصر، وعبد الإله بلقزيز في الفكر القومي، طه عبد الرحمن في المنطق والتصوف واللغة، وعبد الكريم الخطيب في النقد، ومحمد مصباحي «المرحوم جمال الدين العلوي». ومن موريتانيا: السيد ولدأباه وموسى ولدابنو، وفي الجزائر: عبد الرحمن بوقاف، البخاري حمّانة، إسماعيل زورقي، الزواوي باغورة. وفي تونس: فتحي التريكي، محمد علي الكبسي، أبو يعرب المرزوقي، الغنوشي. وفي ليبيا: علي فهمي خشيم، فوزية عمار «المرحوم يسن العربي». ومن مصر: صلاح قنصوة، محمد مهران، مصطفى النشار، أميرة حلمي مطر، محمود رجب، سعيد توفيق، زينب الخضيرى، عزت قرني، علي مبروك، يمنى طريق الخولي، ماهر عبد القادر، علي عبد المعطي، حسين علي، سيد نقادي. وفي لبنان: رضوان السيد، علي حرب، أحمد الأمين، علي حمية، أدونيس العكرّة. وفي سوريا: يوسف سلامة، أحمد البرقاوي. وفي الأردن: أحمد ماضي، سلمان البدور، سحبان خليفات. وفي العراق: علي حسين الجابري. وفي اليمن: أبو بكر السقاف. وفي الكويت: أحمد الربيعي، عبد الله العمر، شفيقة بستكي. وفي الإمارات: عبد الله المطرب.

المتخصصة، وعقد الندوات والمؤتمرات الفلسفية على مدى أكثر من نصف قرن؛ فقد ارتبطت الفلسفة في مصر بنشأة الجامعة المصرية عام ١٩٢٥، وفيها رأس مصطفى عبد الرازق أول قسم للفلسفة، درس فيها منصور فهمي، ورأسها أحمد لطفي السيد، كما نشأت الفلسفة في لبنان بفضل الجامعة اليسوعية والجامعة الأمريكية، ثم الجامعة اللبنانية، وكذلك الحال في معظم الجامعات العربية في المغرب حتى الخليج. وكان لمجلة «المشرق»، مجلة الآباء اليسوعيين أكبر الأثر في نشأة الفكر الفلسفي خاصة التحقيق ونشر النصوص وكما هو الحال في الجامعة العثمانية في حيدر آباد الدكن. واستمرت المجلات الفلسفية العامة مثل «الفكر المعاصر» في مصر في الستينيات (زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا)، و«الفكر المعاصر» في سوريا-لبنان (مطاع صفدي)، و«الفكر العربي» ببيروت، و«عالم الفكر» بالكويت. ثم نشأت المجلات الفلسفية المتخصصة للجمعيات الفلسفية العربية في مصر وتونس والمغرب والأردن، كما قامت دور النشر الفلسفية المتخصصة مثل دار التنوير، وطوبقال، والمركز الثقافي العربي، ودار النشر المغربية، وأخيراً دار قباء.^٩

(٣) معايير التصنيف

وتتداخل «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام»، مع الفكر العربي المعاصر، من داخل الجامعات وخارجها؛ فالأفغاني ومحمد عبده لم يكونا فلاسفة بالمعنى التخصصي، ولكن كان لهما اجتهادهما في الفلسفة الإسلامية وأثرهما على مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية المعاصرة، وأحمد لطفي السيد فيلسوف الجيل ومفكر الأمة المصرية، وقاسم أمين تلميذ محمد عبده، وعلي عبد الرازق القاضي الشرعي ومحمد فريد وجدي وخالد محمد خالد وغيرهم لهم أبلغ الأثر في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر. وشبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يكونوا في أقسام الفلسفة في الجامعات المصرية لكنهم كانوا رواد الفكر العلمي العلماني كما ظهر عند زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا داخل الجامعات.

^٩ وقد أفسحت دور النشر الكبرى في الوطن العربي مساحة واسعة للنشر الفلسفي مثل دار الطليعة، دار المشرق ودور الفارابي وابن سينا وابن خلدون في لبنان، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار المعارف، والحلبي في مصر، والمثنى في بغداد.

اتسعت الفلسفة ولم تصبح قاصرةً على أصحاب المهنة بل ساهم فيها باعتبارها أم العلوم أو المعرفة الشاملة الأئمة والعلماء والقضاة الشرعيون والمصلحون الدينيون، والمفكرون السياسيون والأدباء والصحفيون والكتاب أصحاب الأقلام،^{١٠} وغطت مساحة كبيرة من الفكر الفلسفي العام الذي يضم الفكر الديني والعلمي والسياسي، داخل الجامعات وخارجها.

كما اتسع الفكر الفلسفي ليضم العلوم الإنسانية خاصة اللسانيات (محمد أركون، طه عبد الرحمن)، وعلم النفس (مصطفى حجازي، علي زيعور، مصطفى صفوان)، والجغرافيا (جمال حمدان)، والأنثروبولوجيا (أحمد أبو زايد)، والتاريخ (عبد الله العروي)، والسياسة (أحمد لطفي السيد)، والأدب (طه حسين)، والاجتماع (محمود إسماعيل)، واللغة (نصر حامد أبو زيد)، والقانون (كمال أبو المجد). وكانت أقسام الفلسفة قد ضُمَّت منذ نشأتها الأولى علم النفس وعلم الاجتماع قبل أن ينفصل العلمان عنها كعلوم مستقلة في مصر والجزائر وقبل أن ترتبط بأقسام الدراسات الإسلامية والعقيدة في الكليات الأزهرية والجامعات الدينية وفروع الجامعات السعودية في موريتانيا والمغرب وعدد من الأقطار العربية والإسلامية الأخرى حتى الملايو، وقد كان الجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفن أحد عوامل قوة مدرسة «فرانكفورت».

ولا ينفصل الفكر العربي عن الفكر الإسلامي فهما لفظان على التبادل؛ إذ إن رائده الأول ومؤسس الإصلاح الديني جمال الدين الأفغاني ليس عربياً، ويدخل فيه محمد إقبال (الهند-باكستان)، وأحمد خان (الهند)، وقاسم أحمد (الملايو)، وسعيد النورسي (تركيا)، وعلي شريعتي وطالقاني والإمام الخميني (إيران)، ومن الجيل الحالي فريد إسحق، وعبد الله الطيب، وإبراهيم موسى (جنوب أفريقيا)، ومعظم التيارات في الفكر العربي المعاصر لها إمداداتها خارجة في العالم الإسلامي، فالعروبة قلب الإسلام ومهبط وحيه، ومصدر فكره، ولغته وثقافته.

^{١٠} مثل برهان غليون من سوريا، محمد جابر الأنصاري من البحرين، محمد الرميحي من الكويت، والسيد يس ومحمد سيد أحمد وعصمت سيف الدولة، وغيرهم من مصر، وعبد الله القصيمي من المملكة العربية السعودية.

والسؤال هو: ما هي معايير التصنيف؟ يمكن وضع أربعة:

(أ) الأجيال والمراحل، فهناك أربعة أجيال على الأقل في مصر وثلاثة في سوريا، واثنان في العراق ولبنان والمغرب العربي، وجيل واحد في شبه الجزيرة العربية، كل جيل يمثل مرحلة؛ الأول في مصر جيل ثورة ١٩٠٦، والثاني جيل الأربعينيات، والثالث جيل الثورة في ١٩٥٢، والرابع جيل هزيمة حزيران ١٩٦٧، وفي سوريا؛ الأول جيل ما قبل الاستقلال في ١٩٤٥، والثاني جيل الثورة في أوائل الخمسينيات، والثالث جيل المشاريع العربية المعاصرة، وفي العراق ولبنان والمغرب العربي؛ الأول جيل الخمسينيات، والثاني جيل السبعينيات، وهي أجيال قصيرة إذا كان الجيل، كما يحدده القدماء وابن خلدون، أربعين عامًا، وتتداخل الأجيال ويتسارع التفاعل حيث يتعايش أكثر من جيل في زمن واحد،^{١١} كما تتواصل الأجيال في تيارات واتجاهات فلسفية واحدة.

(ب) المناطق الجغرافية؛ إذ يزدهر الفكر الفلسفي في مصر والشام والمغرب ربما لبداية النهضة العربية في «بر» مصر و«بر» الشام، ولقرب المغاربة من الغرب الفرنسي، وقد تكون الدولة «التاريخية» أحد العوامل لازدهار الفكر الفلسفي السياسي، وقد يكون لاتصال هذه المناطق أكثر من غيرها بالغرب الحديث مما ساعد على «صدمة الحداثة» منذ الطهطاوي وخير الدين، ولعبة المرأة المزدوجة، رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا، والحقيقة أن المناطق الجغرافية متصلة فيما بينها ليس فقط عن طريق الهجرات، هجرات المفكرين الشوام إلى مصر مثل فرح أنطوان وشبلي شميل ورشيد رضا، أو عن طريق البعثات التعليمية إلى مصر مثل بديع الكسم،^{١٢} كما تظهر تيارات فلسفية واحدة في نفس الأقطار مثل الماركسية في مصر والشام والمغرب، والظاهرية في سوريا ولبنان ومصر، والشخصانية في لبنان والمغرب، والبنوية في مصر والمغرب.

(ج) الاتجاهات والتيارات: وهو واضح من ظهور الاتجاهات وهو أعم من التيارات الفلسفية في شتى أنحاء الوطن العربي مثل الماركسية في مصر والشام، والشخصانية في

^{١١} ويتضح هذا في الأدب والفن مثل نجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وقد تولدت منهم على الأقل ثلاثة أجيال أثناء حياتهم.

^{١٢} انظر دراستنا: «جدل الأنا والآخر»، دراسة في تخلص الإبريز للطهطاوي، هموم الفكر والوطن، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١٩-٢٥٠.

لبنان والمغرب، والعقلانية في مصر والمغرب، والظاهرانية في مصر وسوريا ولبنان؛ فقد كان اختيار هذه التيارات تعبيراً عن حاجات واقع عربي واحد.^{١٣}

(د) المذاهب والمناهج؛ إذ انتشرت المذاهب والمناهج الغربية في الدراسات الفلسفية والفكر العربي المعاصر في كل أرجاء الوطن العربي مثل المثالية والوضعية والوجودية في مصر، والماركسية في مصر والشام والمغرب، والبنوية في المغرب، والشخصانية في لبنان والمغرب، والظاهرانية في مصر ولبنان، وقد تأتي المذاهب والمناهج من الفرق القديمة مثل السلفية الجديدة والرشدية الجديدة في مصر والمغرب، والاعتزالية الجديدة والأشعرية التقليدية والماتوريديّة التقليدية في مصر.

إنّ لا يوجد مدخل واحد لعرض الفكر الفلسفي في الوطن العربي في مائة عام خاصة وأنه أصبح معروفاً لدى المتخصصين وربما لدى جمهور المثقفين؛ نظراً لذيوعه وكثرة الدراسات والرسائل الجامعية عنه والمؤلفات فيه، ولأنه جزء منا ونحن جزء منه، ما زال يعبر عن الواقع العربي المعاصر الممتد من القرن الماضي إلى هذا القرن وربما إلى قرن قادم، كما يصعب الإحصاء الكامل للمؤلفين والمؤلفات، إنما هو وصف تقريبي، كما يستحيل الفصل بين الموضوعي والذاتي، بين الوصفي والتأويلي، فالباحث مفكر له مواقفه وقراراته، هناك اجتهادات عدة كلها صائبة تساعد في إكمال الرؤية.^{١٤}

(٤) الاتجاهات والتيارات

لا يتجاوز هذا المعيار للتصنيف إلى المذاهب الفلسفية؛ فالفكر الفلسفي العربي المعاصر لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى، كما حدث ذلك في الغرب الحديث مثل مذهب اسبينوزا في السابع عشر، وكانط في الثامن عشر، وهيغل في التاسع عشر؛ فقد تم ذلك بعد عصر النهضة، ونقد القديم، وانتصار المحدثين على القدماء في الفكر والعلم والفن والأدب والسياسة والدين، وتمتّ تعرية الواقع من كل غطاء نظري قديم،

^{١٣} ومن الجيل الحالي يوسف سلامة (سوريا)، البخاري حمادة (الجزائر)، علي فهمي خشيم (ليبيا)، علي أومليل (المغرب)، عبد الله المظرب (الإمارات)، أبو بكر السقاف (اليمن).

^{١٤} لا تعني كثرة الإحالات إلى دراستنا السابقة أي تجاهل لدراسات الأساتذة الزملاء بل تعني فقط إكمال المنظور الذي سبق التعبير عنه عدة مرات.

الموروث من أرسطو أو بطليموس أو الكنيسة أو الوافد من العرب نصارى ومسلمين، وكان من الضروري إيجاد تصورات نظرية جديدة للإنسان والحياة والكون فنشأت الأنساق الفلسفية تطبيقاً للمناهج التي نشأت أولاً، المنهج العقلي بفضل ديكرت، والمنهج التجريبي بفضل بيكون.

ونحن ما زلنا في مرحلة انتقال من الإصلاح الديني إلى عصر النهضة، من مارتن لوتر إلى جيور دانو بروتو، وما زالت الأغلبية النظرية القديمة باقية بالرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، ما زالت الأجوبة القديمة قائمة: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، إجابة على الأسئلة الفلسفية الثلاثة التي وضعها كانط: ماذا يجب عليّ أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أعمل؟ ماذا يجب عليّ أن أأمل؟ الأول من الوحي والنبوة، والثاني من الشريعة، الحلال والحرام، والثالث الثواب والعقاب. وإذا غاب السؤال غاب الجواب، وإذا حضر الجواب غاب السؤال، وإذا ثبت القديم وتكرّر استحالة الجديد وغاب، هناك وثام نظري بيننا وبين العالم، ولم يحدث بعد سقوط معرفي بين الأنا والنحن يدعو إلى التساؤل بالرغم من أن القرآن يقوم على السؤال والجواب.^{١٥}

هناك اجتهادات لإحياء القديم كما فعل محمد بن عبد الوهاب مع ابن تيمية، وكما فعل ابن تيمية مع أحمد بن حنبل في إحياء السلفية التي أحيها رشيد رضا. وهناك اجتهاد آخر لإحياء الماتوريديّة كما فعل محمد عبده، الأشعري في التوحيد، المعتزلي في العدل، وهناك محاولات ثانية في مصر والمغرب لإحياء الرشدية الجديدة أو الاعتزال الجديد، وهناك محاولات ثالثة في مصر والمغرب أيضاً لإحياء المالكية (الطوفي) ومقاصد الشريعة (الشاطبي) عند علاّ الفاسي وحسن حنفي، وهناك محاولات رابعة لإعادة النظر في علوم القرآن في مصر (نصر حامد أبو زيد)، والحديث (حنفي)، والفقه (القرضاوي)، والسيرة (طه حسين، هيك، الشرقاوي)، والتفسير (سيد قطب)، ولإعادة قراءة تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند العرب (رشدي راشد، عبد الحميد صبرة، سويدان، حمارة). وقد نشأت مثل هذه المحاولات أيضاً قبل بدايات العصور الحديثة في الغرب في عصر الإحياء، إحياء الآداب القديمة في القرن الرابع عشر قبل عصر الإصلاح الديني في الخامس عشر، وعصر النهضة في القرن السادس عشر قبل بداية العصور الحديثة في السابع عشر «أنا أفكر فأنا إذن موجود».

^{١٥} انظر دراستنا: ما السؤال؟ هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧-٣٠.

وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم مثل الرشدية والاعتزال (محمود قاسم) أو السلفية (الجليند) أو الأشعرية (النشار) أو الخوارج (سيد قطب بعد «معالم في الطريق») أو الشيعة (بعض الحركات الإسلامية السرية) أو المرجئة (بعض فقهاء السلطان) أو المالكية الجديدة تطويرًا لمقاصد الشريعة عند الشاطبي (الفاسي) أو الحنبلية الجديدة (الوهابية)، فهناك فلاسفة ومتكلمون وأصوليون وصوفية جدد، كما أن هناك علماء قرآن جدًّا (نصر حامد أبو زيد)، ومفسرين جدًّا (رشيد رضا، سيد قطب)، ومحدثين جدًّا (قاسم أحمد)، ومتكلمين جدًّا (محمد عبده، حنفي)، وأصوليين جدًّا (شلتوت، مدكور) وصوفية جدًّا (السنوسية، المهدية)، وفقهاء جدًّا (القرضاوي). كما انتشرت الفلسفات الغربية منذ عصر الترجمة الثاني في الفكر العربي المعاصر مثلما نشأت الفلسفة اليونانية في عصر الترجمة الأول ابتداءً من القرن الثاني، وروَّج أساتذة الفلسفة لها، كلُّ طبقًا لمزاجه الخاص أو إحساسًا بما يحتاجه الواقع العربي المعاصر، ويمكن تصنيفها في تيارات ستة:

- (أ) المثالية بكل أنواعها، سواء المثالية الترنسندنتالية كما صاغها كانط ابتداءً من ديكارت (عثمان أمين، نجيب بلدي) أو المثالية المعتدلة مطبقة في علم الأخلاق، أخلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية، وأخلاق الإرادة الخيرة والفترة (توفيق الطويل) أو المثالية العقلانية في الثنائية اليونانية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الغربية الحديثة عند ديكارت (محمود قاسم) كسبيل للإصلاح.^{١٦}
- (ب) الوضعية بكل أنواعها خاصة الوضعية المنطقية (زكي نجيب محمود) والمنهج التحليلي من أجل حسن استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام (عادل ضاهر).
- (ج) الماركسية التقليدية والمنهج الجدلي التاريخي الذي تقوم عليه (محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، الطيب تيزيني) أو الجديدة، الماركسية الليبرالية أو الماركسية العربية (عبد الله العروي) أو المادية التاريخية (حسين مروة ومجلة «الطريق»).
- (د) البنيوية في تركيب العقل العربي (الجابري) أو اللغة العربية (أركون، نصر حامد أبو زيد) أو في الأدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور).

^{١٦} انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية في الذكرى العشرين لمحمود قاسم، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

(هـ) الظاهراتية البنيوية في وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول (أدونيس) أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر (حنفي)، ثم ذاعت في الجيل الجديد وتطبيقاتها في الفلسفة (يوسف سلامة، محمود رجب)، والجمال (سعيد توفيق)، والعلوم الإنسانية (علا أنور).

(و) الوجودية بكل أنواعها ابتداء من الوجود - الإرادة - القوة عند نيتشه بالإضافة إلى هيدجر وبرجسون (بدوي) أو الظاهراتية عند مارسل وياسبرز (زكريا إبراهيم).

(٥) تمثل الوافد الغربي الجديد

وكما بدأ المترجمون والحكماء القدماء بتمثل الوافد على مراحل عدة، الترجمة ونشأة المصطلح الفلسفي والتعليق ثم العروض الجزئية والكلية والنسقية المنطقية والنسقية الشعبية ثم التأليف ابتداء من اجتماع تمثل الوافد وتنظير الموروث، أولاً تمثل الوافد، ثانياً تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ثالثاً تمثل الوافد مع تنظير الموروث، رابعاً تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، خامساً تنظير الموروث، سادساً اختفاء الوافد والموروث من أجل الإبداع الخالص دون ما حاجة إلى سنيين كذلك سار الفكر الفلسفي المعاصر على نفس المنوال.^{١٧}

بدأت مرحلة العرض بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة، وكانت الأولوية للنصوص المثالية؛ لأنها تطور طبيعي للدين وفهم فلسفي إيماني له من ديكرات واسبينوزا وليبنتز وكانط وفشته وهيجل، ثم تأتي نصوص أخرى من باقي التيارات التجريبية والبنيوية والماركسية والظاهراتية والوجودية، وما زالت الترجمة مستمرة في مشروع الألف كتاب الأولى ثم الثانية ثم المشروع القومي للترجمة، والدافع هو اللحاق بثقافة العصر في الظاهر، ومزيد من التغريب في الباطن، وحصار للموروث الذي تنهل منه جماعات المعارضة السياسية، وارتبطت النصوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيها،^{١٨} وقد برع المصريون في ذلك أكثر من الشوام

^{١٧} حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج ٢ التحول ج ١ العرض ج ٢ التأليف ج ٣ التراكم، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١.

^{١٨} مثل نصوص المثالية الغربية ديكرات وكانط بعثمان أمين، ونصوص رسل والفلسفة العلمية بزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، وبرجسون بسامي الدروبي، واسبينوزا بحنفي، وهيوم بالشنيطي، وفتجنشتين بعزمي إسلام.

والمغاربة من حيث نصاعة النص المترجم ووضوحه والأسلوب الأدبي عكس الترجمات الحرفية والمستغلقة والغربة في المصطلحات، واعتمادًا على التعريب أكثر من النقل مما يزيد في شق الثقافة الوطنية ومزاحمة الوافد للموروث،^{١٩} وتؤدي الترجمة دورها إذا صاحبته التعليقات والمقدمات والشروح حتى يسهل إدخال النص في الثقافة وإعادة توظيفه كعلوم الوسائل لا علوم الغايات؛ فالغاية ليست نقل الثقافة الوافدة طبقًا لنظرية المطابقة بين النص المترجم والترجمة بل تطوير الثقافة الموروثة طبقًا لنظرية القراءة، والترجمة كإعادة كتابة للنص طبقًا للمتلقي، فقد مات المؤلف.^{٢٠}

قام المترجمون أنفسهم والفلاسفة بالعروض للمذاهب الفلسفية الغربية لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل،^{٢١} وهي العروض الغالبة أكثر من عروض التيارات الفلسفية الأخرى؛ لأن المثالية تطوّر طبيعي للدين في حين أن التجريبية أو الماركسية أو الظاهراتية أو الوجودية فهم جذري له مع تغيير المستويات والبؤر، من الله إلى العالم والإنسان والمجتمع خاصة، بل إن بعضها نشأ ضد الفكر الديني التقليدي وناقذاً لتصويراته وممارساته ووظائفه ومؤسساته، كان الهدف منها إعطاء البدائل للموروث القديم دون مزاحمته بالضرورة من أجل الإصلاح مثل الاتجاه نحو الباطن (المثالية)، وحسن استخدام العقل (العقلانية)، والتركيز على أهمية المعرفة الحسية (التجريدية)، وإبراز قضية العدالة الاجتماعية (الماركسية)، والدفاع عن حقوق الإنسان، استقلاله وحرية (الظاهراتية والوجودية)، والتوجه نحو العمل في ثقافة القول (العملية).

كانت الأجيال الماضية أكثر وعيًا في اختيارها الفلسفي للترجمة والعرض من الجيل الحالي الذي أصبح يترجم كل شيء ما دام وافدًا من الغرب من أجل اللحاق بركب الحداثة ودون توظيف مما ساهم في الاستقطاب بين عنصري الثقافة، الوافد والموروث، واتساع الهوية بينهما ليس فقط في الفكر بل أيضًا في الواقع، في الصراع السياسي بين

^{١٩} من أمثال ذلك ترجمات جورج طرابيشي لكل شيء، وعبد العزيز الشيباني لاشبنجلر وعبد الرحمن بدوي لنقد العقل الخالص لكانط، والوجود والعدم لسارتر، وتيسير شيخ الأرض لتأملات ديكرتية لهوسرل.

^{٢٠} مثل ترجمات عثمان أمين لدريكات وكانط، وترجمات حنفي لاسبينوزا ولسنج وسارتر وأوغسطين وأنسيلم وتوما الأكويني.

^{٢١} ارتبطت عروض ديكرت بعثمان أمين ونجيب بلدي، وعروض المذاهب الفلسفية الغربية خاصة المثالية الإلحادية بعبد الرحمن بدوي، وهيجل بإمام عبد الفتاح إمام، وفتجنشتين بعزيم إسلام، وهيوم بالشنيطي.

أنصار الوافد، العلمانية، وأنصار الموروث، السلفية، كانت الترجمات الأولى تصب في تيار النهضة في حين أن الترجمات الحالية مبعثرة في الرمال.

وفي إطار العرض ألفت عدة قواميس فلسفية للأعلام وللمصطلحات همها إعطاء المعلومات السريعة مثل دوائر المعارف تيسيراً للباحثين، وتثقيفاً للقراء، وهي جهود تجميعية لا أصالة فيها ولا ابتكار، بل إن من شروط المادة «القاموسية» عدم وجود أي رأي شخصي أو قراءة أو تأويل أو نقد أو تطوير، مجرد مادة موضوعية مصمتة لا حياة فيها، وغالباً ما تكون مترجمة عن مثيلاتها في الغرب أو منقولة عن المعاجم القديمة، ويقوم بها الأفراد والمؤسسات على حد سواء، وما زالت تمثل طموحاً فلسفياً كبيراً للجامعة العربية.

وفي التأليف، غالباً ما يكون تمثل الوافد وقليلًا ما يضم له تنظير الموروث في دراسات مقارنة حتى يتم التوحيد بين عنصري الثقافة، الوافد الغربي الجديد والموروث القديم طبقاً لعقلية النقل، نقل المحدثين أو نقل القدماء؛ فالنقل واحد بصرف النظر عن اختلاف مصدره، اختفت كلية المرأة المزدوجة، رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا التي بدأها الطهطاوي وخير الدين؛^{٢٢} لذلك غاب الإبداع الخالص الذي هو آخر مرحلة من مراحل التأليف والجمع بين عنصريه تمثل الوافد وتنظير الموروث؛ لذلك لم يُحدث التأليف الفلسفي أثره في الإبداع الفلسفي.

(٦) إعادة دراسة الموروث القديم

بدأ الرعيل الأول دراسة الموروث القديم برؤية إصلاحية فقد كان مصطفى عبد الرزاق من تلاميذ الأستاذ الإمام، رد على المستشرقين مثل كارا دي فو كما فعل أستاذه في رده

^{٢٢} وذلك باستثناء ترجمات «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا، «تربية الجنس البشري» للسنج، «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» لأوغسطين وأنسيلم وتوما الأكويني، «تعالى الأنا موجود» لجان بول سارتر التي يتم فيها التقديم والتعليق والشرح من خلال الموروث حتى يمكن توحيد عنصري الثقافة: الوافد والموروث، استثناءً لما بدأه عثمان أمين على استحياء، وقد كان يمكن للأساتذة أصحاب الثقافتين القيام بذلك مثل محمد عبد الهادي أبو ريذة، عبد الرحمن بدوي، محمود قاسم، محمود حمدي زقزوق، عبد اللطيف خليف، محمد كمال جعفر، حسن الشافعي، أبو العلا عفيفي، زكي نجيب محمود، توفيق الطويل القيام بذلك.

على هانوتو والأفغاني في رده على رينان، لإثبات أصالة الفكر الإسلامي دون تبعيته لليونان، وأن هذه الأصالة تبدو في علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، ووجه تلميزه علي سامي النشار لدراسة «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي» قبل أن يتحول إلى أشعري في «نشأة علم الكلام» ناقداً المعتزلة والحكماء، ووجه مصطفى حلمي لدراسة «العشق الإلهي» عند سلطان العاشقين ابن الفارض، وأبا العلا عفيفي لدراسة «فصوص الحكم» عند ابن عربي، وتوفيق الطويل لدراسة الشعراني إمام التصوف في عصره، واستمر في هذا التيار علي عبد القادر وعبد القادر محمود وأبو الوفا التفتازاني عن ابن عطاء الله السكندري وابن سبعين، كما وجه مذكور لدراسة «منطق الشفاء» لابن سينا وعثمان أمين لمحمد عبده أستاذ الجميع، وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسفي في «الكندي فيلسوف العرب» و«الفارابي المعلم الثاني»، و«الشافعي واضع علم الأصول»، ومعطياً نموذجاً للأصالة في اتفاق الفلسفة والدين عند حكماء الإسلام، واستمرت الدراسات الأصولية (حسن حنفي، وعبد الحميد مذكور، وسحبان خليفات، ورابع مجاري)، والكلامية (الجليند وعلي مبروك) والإصلاحية (حسن الشافعي وعبد المعطي بيومي)، والصوفية (هالة فؤاد) وقد خرجوا كلهم من عباءة شيخ الإسلام.

واستأنفت الدراسات الرشدية في المغرب العربي (جمال الدين العلوي، محمد مصباحي، محمد عابد الجابري) وابن خلدون (علي أومليل، الجابري) لخصوصية عقلانية مغربية متميزة وربما منقطعة عن الفلسفة «المشرقية» المرتبطة بإيران وتركيا، مع أن الإشراق كان أيضاً في الأندلس عند ابن باجه وابن طفيل أساتذة ابن رشد وفي مدرسة ابن مسرة وعند ابن عربي والتصوف الأندلسي، والعراقية المغربية، وحضور الغزالي في المغرب عند ابن تومرت لا يقل عن حضوره في المشرق.

وازهزت الفلسفة السياسية نظراً لحاجة العالم العربي لتأصيله أيديولوجياته السياسية المعاصرة سواء في «الأحكام السلطانية» و«قوانين الوزارة والملك» عند الماوردي (صلاح رسلان) أو عند ابن الأزرقي والحضرمي (النشار) أو الجويني (سعيد بن سعيد) أو تأسيس مجلة خاصة لذلك «الاجتهاد» (رضوان السيد).

وإذا كان القدماء قد اجتهدوا في العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، كما اجتهدوا في العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعة والإنسانية إلا أنهم تركوا العلوم النقلية الخالصة بلا أعمال للعقل واكتفوا فيها بالنقل، دون دراية واقتنعوا فيها بالرواية، وتقدم المحدثون لإعادة النظر في هذه العلوم معتمدين

على العقل والتاريخ؛ ففي علوم القرآن برزت اتجاهات جديدة في «مفهوم النص» (نص حامد أبو زيد)، وفي علوم الحديث بدأ نقد المتن بالإضافة إلى نقد السند في تركيا، وماليزيا ومصر (قاسم أحمد، خيرى، حنفي) حتى لا يترك المجال وحده للاستشراق، وفي علوم التفسير ظهر التفسير الموضوعي للقرآن في موضوع فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر)، وفي علوم السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعادة كتابة سيرٍ عصرية للرسول مثل «حياة محمد»، «في منزل الوحي» (محمد حسين هيكل)، و«على هامش السيرة» (طه حسين)، و«عبرية محمد» (العقاد)، و«محمد رسول الحرية» (عبد الرحمن الشرقاوي). وساهم في ذلك أقباط مصر مثل «محمد رسول الله» (نظمي لوقا)، كما ساهم المسلمون في كتابة سير للسيد المسيح مثل «عبرية المسيح» (العقاد). وفي علوم الفقه بدأت إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية (فتحي نجيب)، وفي أبواب الفقه القديم مثل العبيد والغنائم والصيد والنساء والذبائح (عبد المعطي بيومي)، وفي الثروة وتوزيع الدخل وملكية الأرض (القرضاوي).

وتمت ترجمة بعض دراسات المستشرقين في الكلام (فان إس. شاخت)، والفلسفة (دي بور، أوليري)، والتصوف (ماسنيون، نيكلسون)، والتفسير (فلها وزن، جولدزيهر)، والترجمة (ماكس مايرهوف)، وبلغت الذروة في ترجمة «دائرة المعارف الإسلامية». وتمت الترجمة بمنهج النقل عن الغرب، ونادرًا ما يحدث التعليق إلا في حالة الدفاع عن الإسلام باستثناء حالات قليلة التي تكون فيها الترجمة إعادة كتابة النص الاستشراقي مثل ترجمة «تاريخ الفلسفة في الإسلام» لديبور و«مذهب الذرة عند علماء المسلمين» لابينيس (أبو ريدة) و«مذاهب التفسير الإسلامي» لجولدزيهر (النجار)، وكذلك الترجمة الجماعية لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد برع المصريون في التحقيق ونشر التراث القديم، واعتمد عليهم الأساتذة العرب، يتلوهم أساتذة المغرب العربي، وأصبحت الطبعات المصرية المحققة هي الطبعات العمدة في البحث العلمي منذ مطبعة بولاق حتى مطابع دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية.^{٢٣}

^{٢٣} مثل «المغني» و«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار، و«الشفاء» لابن سينا والمؤلفات الكاملة لابن رشد (محمود قاسم)، والكندي (أبو ريدة)، و«الفتوحات المكية» (عثمان يحيى)، و«الموافقات» للشاطبي.

ومع ذلك ما زال الكم الغالب على الدراسات الإسلامية هو عرض المادة القديمة دون رأي أو قراءة أو تأويل أو تطوير باستعمال مناهج جديدة خاصة في مصر من أجل المقررات الجامعية أو الترقّيات العلمية، تغلب عليها الإيمانيات بهدف تجديد عقود العمل في جامعات شبه الجزيرة العربية، فساد الموضوع بلا منهج، والتكرار بلا تجديد، والعرض بلا موقف، والمادة بلا روح، والكم بلا كيف، وعم ذلك الدراسات الإسلامية القليلة في شبه الجزيرة العربية، وفي المركز والأطراف، ويستثنى من ذلك المغرب العربي الذي فاق المشرق في الجرأة الفكرية والمنهجية بصرف النظر عن الصعوبة والغربة والنخبوية وإعطاء الأولوية للمنهج على الموضوع، وللجديد على القديم، وللحدث على التراث، ووقف الشام والعراق وسط بين مصر والمغرب.

(٧) قراءة الموروث من خلال الوافد، والوافد من خلال الموروث

ثم ظهرت مجموعة من الأعمال الفلسفية المعاصرة أقرب إلى الفكر العربي المعاصر منها إلى الدراسات والبحوث العلمية، تقوم على الرغبة في تجاوز ثنائية الوافد والموروث إلى فكر عربي جديد يعبر عن حاجة الواقع العربي للعقلانية والمثالية أو الطبيعية أو الإنسانية أو العدالة الاجتماعية. فالترويج للمذهب أو المنهج الغربي لا يجد لا حضوراً واسعاً، ويظل اختيار النخبة، في حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضوراً أوسع وقبولاً أشمل عند الجماهير أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له في مادة موروثه تقضي على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبة، ويمكن التمييز بين ستة اتجاهات:

(أ) المثالية خاصة عند ديكارت وكانط وفشته ورواد المثالية الغربية، وهي فهم عقلي روحي للدين سهل انبثاقها من الفارابي والغزالي ومن الحركات الإصلاحية الحديثة عن الأفغاني ومحمد عبده وإقبال. اجتمع المصدران في «الجوانية»، أصول العقيدة وفلسفة الثورة، تعطي الأولوية للداخل على الخارج، ولل فرد على الجماعة، ولل فكر على الواقع، ولل ماهية على الوجود (عثمان أمين)، ولما اتهمت المثالية الأخلاقية الكانطية بالتزمت والصورية في تصوّره للواجب تم تعديلها إلى مثالية عقلية إسلامية فطرية تقوم على الاعتدال والتوسط والواقعية في المثالية «المعتدلة» أو «المعدلة» (توفيق الطويل).^{٢٤}

^{٢٤} انظروا دراستنا: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٤٧-٣٩٢.

(ب) الوضعية المنطقية: وقد راجت في الفكر العربي المعاصر بفعل أحد روادها العرب «زكي نجيب محمود» ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ في موضوعات تراثية مثل الثنائية التقليدية في «تجديد الفكر العربي»، والتصوف في «المعقول واللامعقول» وفي الأخلاق في «قيم من التراث» وإصدار أحكام عامة على الفكر العربي مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم. وإذا ارتبط الشرق بالوجدان والدين، «الغرب العالم والشرق الفنان» فالعرب جمعوا بين الاثنين. فالعلم ظاهرة غربية وكأن حضارات الشعوب القديمة لم يكن لها علم، وقد كان هذا التطبيق الجديد للمنهج التحليلي في التراث عرضاً بعد إغارة إلى الكويت بعيداً عن مكتبته الغربية وفي وسط مكتبة الجامعة العربية، وبأسلوب ثقافي عام يجمع بين الأدب والفلسفة من خلال الصحافة (مقال الأهرام)، فكان «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، ولم يكن التراث غريباً على العلم مثل «جابر بن حيان».^{٢٥}

واستمر في هذا التيار، ولو بطريقة أخرى، ما يسمّى بالتفسير العلمي للقرآن (طنطاوي جوهري) أو علوم الطبيعة في القرآن إحساساً بالنقض أمام الآخر العالم وأخذ مناط قوته ثم قراءة أصل التراث من خلاله، «تلك بضاعتنا ردت إلينا»، فنأخذ الحسينيين، الآخرة من التراث، والدنيا من الغرب، فنفوز مرتين، ويخسر الغرب بديناه بعد أن سخره الله لنا لخدمتنا وسعادتنا. مع أن تاريخ العلم في التراث متوافر، ويمكن دراسته لمعرفة كيف تحولت العقلية التوحيدية إلى عقلية علمية خاصة، وأن الوحي يقوم على العقل والطبيعة، فتأسست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية.^{٢٦}

(ج) الماركسية العربية أو الماركسية الليبرالية (العروي) التي تتبنّاها الطبقة المتوسطة التي ما زالت مناط التحديث، الماركسية غاية، والليبرالية وسيلة، وهو منهج تاريخي قادر على دراسة التراث ومعاركنا معه (العالم) وإعادة كتابة تاريخه في مشروع «من التراث إلى الثورة» (الطيب تيزيني) و«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (حسين مروة) وفي علم الكلام (غالب هلسا)، الماركسية هي الفلسفة

^{٢٥} انظر دراستنا: تجديد الفكر العربي، أشكال التواصل والانقطاع (زكي نجيب محمود)، عريبيان بين ثقافتين، قراءة وحوار، حوار الأجيال، ص ٢٢٩-٢٩٦.

^{٢٦} انظر دراستنا: الوحي والعقل والطبيعة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٠٧-١٣٠.

(صادق جلال العظم). ويمكن أن ينبع من داخل التراث الثوري الإسلامي في «الحسين ثائرًا» و«الحسين شهيدًا» و«الأئمة الأربعة» (الشرقاوي)، هناك يمين ويسار في الإسلام (أحمد عباس صالح)، و«يسار إسلامي» (حنفي)، و«اشتراكية عربية» أو «تطبيق عربي للاشتراكية» (ناصر، وحزب البعث) وحياد إيجابي إسلامي «لا شرقية ولا غربية» و«اشتراكية ديمقراطية» وسطية (عبد الحميد إبراهيم) ترويجًا للأيديولوجيات المتعاقبة للنظم السياسية.

(د) البنيوية لم يُطَلَق عليها لفظ عربي أو إسلامي ولكنها هي المنهج المعلن عنه في مشروع «نقد العقل العربي» (الجابري)، ويطبّقها جيل جديد في علم الكلام في موضوعات في النبوة والإمامة (علي مبروك)، وذاع صيتها على أيدي النقاد العرب ترجمةً (جابر عصفور) وتنظيرًا (صلاح فضل) وتطبيقًا في الأدب (كمال أبو الديب)، والاعتراضات على صوريّتها (شكري عياد، عبد العزيز حمودة)، ولما خرجت البنيوية من اللسانيات فإنها ارتبطت باللسانيات الحديثة في قراءة القرآن والعقل الإسلامي والقانوني (أركون)، واعتمادًا على علوم التأويل، الهرمنيوطيقا والسميوطيقا والسमानطيقا في علوم القرآن والتصوّف الإسلامي كابن عربي، والتأويل عند المعتزلة وتحليل الخطاب اليومي (نصر حامد أبو زيد).^{٢٧}

(هـ) الظاهرية وقد تم تطبيقها في الشعر العربي خاصة والثقافة العربية عامة في مشروع «الثابت والمتحول» (أدونيس)، وربما مشروع «التراث والتجديد» (حنفي) دون تسميتها بالعربية أو الإسلامية، تساعد على فهم البنية الثقافية أساس البنية الاجتماعية، كما تم تطبيقها من جيل جديد لفهم الفكر الطوباوي في الإسلام (يوسف سلامة).

(و) والإنسانية والوجودية والشخصانية كانت لها النصيب الأوفر نظرًا لذيوعها وبساطتها وتنوع أساليب تعبيرها؛ فالإنسانية والوجودية موجودان في الفكر العربي في الشخصيات الفلسفية في الإسلام عند ابن الراوندي وعند الصوفية المسلمين (عبد الرحمن بدوي) وأبي حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم)، و«الشخصانية الإسلامية» وأبعادها في المفارقة والحرية والفعل قادرة أن تُحقّق للمسلمين ما يصبون إليه من تأكيد لحقوق الإنسان وحرية واستقلاله (الحبابي)، وهي سمة عامة لثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شماله وجنوبه (رينيه حبشي).

^{٢٧} انظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠٩-٤٣٢.

ثم انهارت هذه المحاولات فيما يسمى بتيار «أسلمة العلوم» والذي أصبح له مجلاته ومعاهده، يقوم على أخذ آخر ما وصل إليه الفكر الغربي من نظريات ونتائج، ثم قراءة أصول التراث من خلالها. هذه الأصول النصية، القرآن والحديث خاصة مجرد قالب تصبُّ فيه العلوم الغربية أو نظارة تُرى من خلالها، وتكون النتيجة إما الاتفاق بين الوافد والموروث «تلك بضاعتنا ردت إلينا»، نحن أسبق، وإما الاختلاف وهنا يبدأ الدفاع عن الموروث والهجوم على الوافد، وتكثر هذه الدراسات في شبه الجزيرة العربية خاصة من الأسانذة المعارين كثرمن لعقود العمل إبرامًا وتجديدًا، وكثرت المواد الجامعية المقررة بعنوان «نحن والغرب» أو «الثقافة الغربية من منظور إسلامي» تأكيدًا على التمايز أو التعارض خاصة في الجامعة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية وباكستان وماليزيا.

صحيح أن الفلسفة ليست لحظة واحدة في التاريخ، اللحظة اليونانية الأولى التي كانت الفلسفة فيها تنتقل من الغرب إلينا أو اللحظة اللاتينية الثانية التي كانت الفلسفة تنتقل منّا إليهم بل هي لحظات متجددة عبر التاريخ في كل مرةٍ تلتقي فيها الحضارة الإسلامية مع الحضارات المجاورة تأثرًا وتأثيرًا، ولما كنا في علاقةٍ جديدةٍ مع الغرب الحديث، فالتعامل معه نقلًا واستيعابًا وتمثلاً شيء طبيعي، ممكن إلى فترة، يتم بعدها انقطاع.

ثم يتغير النموذج، تحويل الغرب من مصدر العلم كي يصبح موضوعًا للعلم كما هو الحال في علم «الاستغراب» حتى يتم التحرُّر منه، وإيقاف مد التغريب أي الانبهار بالغرب، وتجاوز عقدة النقص التي تربّت فينا تجاهه، وعقدة العظمة التي تربّت فيه تجاهنا، ووضع نهاية لأسطورة الثقافة العالمية؛ فالعالمية تعني المركزية، والهيمنة والقوة، وكل ثقافة هي ثقافة تاريخية بالضرورة.

ثم تأتي مرحلة جديدة تتغيّر فيها موازين القوى بيننا وبين الغرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية هي الإطار المرجعي الذي يُحال إليه الغرب، والوعاء الذي يصبُّ فيه كما كان الحال في العصر الوسيط المتأخّر عند «الرشديين اللاتين» عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتب أيبيلار «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف»، وكانت الفلسفة الإسلامية نموذجًا للعلم والفكر، للطبيعة والعقل، الركيزتين الرئيسيتين للوحي، وهو النموذج الذي أصبح يسمّى ابتداءً من عصر النهضة وطوال العصور الحديثة قبل بداية نهايتها، النموذج «الأوروبي».

(٨) أين مواطن الإبداع؟

تظل «الفلسفة العربية في مائة عام» تتعامل مع معطياتٍ تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها في بعض جوانبها هو الواقع المعاش، والرغبة في الإصلاح والتغيير، والمساهمة في المشروع القومي العربي في التحرُّر والتحديث؛ ومن ثم يبرز سؤال: أين مواطن الإبداع في الفلسفة العربية أو حتى في الفكر العربي أسوة بالإبداع الأدبي والفني خاصة في الشعر والرواية والقصة والمسرح والموسيقى بل وفي الفنون التشكيلية الرسم والتصوير والنحت والزخرفة والعمارة؟

إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفي العربي هي المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب، بل إن «المدرحية» (زكي الأرسوزي) التي تجمع بين المادية والروحية لا تبعد كثيرًا عن المشاريع العربية المعاصرة، وكذلك «انفصالية أو اتصالية»؟ (مولد قاسم) ما زالت تحدد العلاقة بين الماضي والحاضر، بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة، وهو الدافع الموجه للمشاريع العربية المعاصرة، والإشكال ما زال مطروحًا على عدة أجيال قادمة، فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، وما زلنا في مرحلة تحول من القديم إلى الجديد أشبه بعصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر حتى ينتصر الجديد على القديم وتصبح له الأولوية عليه وهو روح الاجتهاد، ولم يبدأ الإبداع الخالص عند القدماء إلا بعد اخفاء ازدواجية الوافد والموروث التي ما زالت مسيطرةً على المشاريع العربية المعاصرة. فالإبداع هنا لا يعني بناء الأنساق الفلسفية بل نقد الأغطية النظرية القديمة من أجل فسخ المجال لأبنية معرفية جديدة، الإبداع لدينا هو النقد مثل مونتني، الإبداع سلبيًا، التمهيد لشروط الإبداع ورفع موانعه.^{٢٨}

وقد يكون السبب في تأخر مواطن الإبداع هو أن المجتمعات العربية ما زالت غير مستقرة، ما زال البعض منها يصارع الاستعمار والصهيونية، لم يستقر بعدُ على شكل الحكم، تقليديًا أم حديثًا، ما زال النضال الوطني يمنع من العرض النظري، والدفاع عن الحاجات الأساسية يجعل إشباع البدن له الأولوية على إبداع الروح، الكوجيتو العربي

^{٢٨} انظر دراساتنا الثلاث: موانع الإبداع، شروط الإبداع الفلسفي، تجديد اللغة شرط الإبداع، هموم الفكر والوطن، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، ص ١٧٩-٢٠٥.

كوجيتو عملي «أنا أُنحرر إذن أنا موجود» منذ مباحث التوحيد والعدل القديمة عند المعتزلة، فالإنسان يتفرد عن الله بالحرية، ثم يأتي العقل بعد ذلك مساندًا لها حتى تكون الحرية مسئولة، فالمشروع النهضوي العربي مشروعٌ عملي ويأتي النظر سندًا وتأسيسًا له، في حين أن الكوجيتو الغربي «أنا أفكر فأنا إذن موجود» كوجيتو معرفي، المعرفة تسبق الوجود، والنظر يسبق العمل بالرغم من قبل ماركس له بناءً على البواعث الإسلامية، فالنضال العربي من أجل تحرُّر الأفراد والأوطان والمجتمعات ما زال مستمرًّا، وإن صراعاتِ التحرُّر الوطني التي انتهتْ إلى الاستقلال الوطني للشعوب إنجاز عملي ضخم في هذا القرن.^{٢٩}

ومع ذلك فإن الردة التي حدثت في الربع الأخير من القرن بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ في حاجةٍ إلى إبداع نظري جديد يساند فجر النهضة العربية الثانية وحماية مكاسب الاستقلال الوطني، ودرء مخاطر التبعية في عصر الهيمنة الجديدة باسم العولة، فغياب الإبداع في الفكر الفلسفي إنما هو أحد مظاهر غياب الإبداع في اللحظة التاريخية الراهنة بعد انهيار التجربتين الأوليين، الليبرالية الغربية في النصف الأول من القرن، والقومية العربية واختيارها الاشتراكي في الربع الثالث منه؛ ومن ثم يعود السؤال الأول القديم «من هنا نبدأ» إلى وضعه من جديد «من أين نبدأ؟»^{٣٠}

وقد يكون السبب هو عصر الاستقطاب الذي تعيش فيه المجتمعات العربية حاليًّا بين التيارين الرئيسيين المتنازعين، أنصار الوافد وأنصار الموروث اللذين تحولًا إلى قوتين سياسيتين متصارعتين، العلمانية والسلفية، كل فريق يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة؛ ومن ثم غاب الحوار والتزاوج والتفاعل، الشرط الضروري للإبداع، وكل منهما يعتبر نفسه المهدي المنتظر، بيده الخلاص، وريث النظام القائم التابع للخارج، الفاسد في الداخل، والنظام يعتمد على هذا الفريق مرة لضرب الفريق الآخر حتى يضعفه ثم يعتمد على الفريق الآخر مرةً أخرى حتى يضعف الفريق الأول فيبقى القلب بضعف جناحي المعارضة وقص ريشيهما، لا إبداع دون حوار وطني بين مدارس الفكر والعمل في هذا الجيل من أجل تجميع القوى وحشد الطاقات وإقامة الجسور والبحث عن الطريق الثالث.

^{٢٩} من العقيدة إلى الثورة، ج ٢ التوحيد ج ٣ العدل، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

^{٣٠} وهو سؤال لينين الشهير: «ما العمل؟»

(٩) الحالة الراهنة للفكر الفلسفي

إن رصد «الفلسفة في الوطن العربي مائة عام» إنما الهدف منه معرفة الحالة الراهنة للفكر الفلسفي في الوطن العربي حتى يتحرَّك التاريخ، وينتقل من قرنٍ إلى قرن، ومن ألفيةٍ إلى ألفيةٍ عن طريق الوعي بالماضي واستشراف المستقبل بعد سبر غور طبيعة المرحلة الراهنة؛ إذ يزدهر الفكر بازدهار المرحلة.

لقد مر الفكر العربي في المائة عام الأخيرة بتجربتين؛ الأولى: التجربة الليبرالية التي كانت نمطاً للتحديث للتيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية؛ الإصلاح الديني الذي أسسه الأفغاني، ونقطة بدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. والتيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. والتيار الليبرالي الذي أسسه الطهطاوي وخير الدين وبدايته: لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبني الدولة الحديثة أولاً، ومع ذلك الغاية واحدة، والنموذج واحد، الدولة الحديثة التي تقوم على الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وانتَهَتْ بالثورة العربية ضد الملكية والقطاع والفساد السياسي.^{٣١}

والثانية: التجربة القومية الاشتراكية العربية التي أكملت حركات الاستقلال الوطني، وأعادت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعي والتصنيع وحقوق العمال وتدعيم الدولة للمواد الأولية، والقطاع العام ومجانية التعليم، وتذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة ١٩٦٧.

والآن يمر العرب بتجربةٍ ثالثة لا يدرون ما كُنْهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مع أعداء الأُمس، والوطن العربي مهدد بالتشرذم والتفكُّك والضياع ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر، يعبر عنها الأدباء أكثر مما يعبر عنها المفكرون، يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

وكما بدأ فجر النهضة العربية على غير ما انتهى إليه، وانتهى إلى غيرها ما بدأ منه، كذلك كانت بداية القرن غير نهايته، ونهايته غير بدايته، كانت الأمور واضحةً في البداية

^{٣١} انظر دراستنا: تيارات الفكر العربي المعاصر، هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، ص٤١٧-٤٨٠.

وأصبحت غامضة في النهاية، من الصديق ومن العدو؟ إنها مرحلة المخاض الجديد لجيل من الفلاسفة أقل تكويناً من الأجيال الماضية، وواقع أكثر تشابكاً، مع نقص في الإمكانيات اللغوية والبحثية، وغموض في الهدف والقصد، وصعوبة الحياة اليومية، وغلق باب الإعارات ومصادر الرزق الذي كان مفتوحاً على الأبواب للجيل الماضي، وسيادة الكتاب الجامعي المقرر وانتهاء عصر الرواد وتلاميذهم، ولولا آخر من بقي من جيل مضى لما استمر التاريخ، ربما يحتاج الإبداع إلى نقلة نوعية في مسار العرب التاريخي وهم على أعتاب تجربةٍ ثالثة لم تتحدّد معالمها بعد.

إن أجيالاً جديدة قديمة موهلة في الحداثة وأخرى في ما بعد الحداثة ومظاهرها في التفكير والقضاء على مثل التنوير التي ما زالت تعبر عن المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، وتقع في اضطراب زمني؛ لأن كل حضارة لها مسارها التاريخي الخاص،^{٣٢} فبالرغم من أننا والغرب متعاصران في المكان إلا أننا لا نعيش نفس الزمان؛ فالحضارة الغربية في نهاية عصورها الحديثة التي بدأت منذ خمسة قرون، ونحن في بداية عصورنا الحديثة التي بدأت منذ قرنين من الزمان وما زالت في الطريق إلى أوجهها بالرغم من انكساراتها وردتها وكبوتها في التجربتين السابقتين، تدّعي علماً وهي ناقلة علم، تريد التمايز عن غيرها وهي تعزل نفسها عن محيطها، تريد الحداثة في اللاشعور وهي تنقل ما بعد الحداثة في الشعور.

وتكون النتيجة رد فعل «القدامة» فهي أكثر فهماً من ما بعد الحداثة، وألصق بثقافة الناس وبالوعي التاريخي منها، وتغلق الأبواب ضد الحداثة وما بعد الحداثة بعد أن كانت الحداثة منذ فجر النهضة العربية على أوسع نطاق، ليست فقط وافدة من الغرب بل نابعة من التراث كما بين الطهطاوي في الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة والذين على أساسهما أقام مونتسكيو «روح القوانين»، وكلاهما؛ ما بعد الحداثة والقدامة، خارج الزمن الحاضر، وطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي. وانشغل مفكرون عرب آخرون وفلاسفة بتقديم شروح وتعليقات على التصورات والمفاهيم الوافدة حديثاً مثل: المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الأقليات، الحكم أو الإدارة العليا،^{٣٣} صراع الحضارات، نهاية التاريخ، العولة،^{٣٤} حتى يلحقوا

^{٣٢} الاضطراب الزمني Anachronism.

^{٣٣} الحكم أو الإدارة العليا Governance.

^{٣٤} حسن حنفي، صادق جلال العظم: ما العولة؟ دار فكر، دمشق، ٢٠٠٠.

بمفاهيم العصر، فأصبح الفكر العربي يلهث وراء تسارع نقل المفاهيم ويكتفي بشرحها، الغرب يُبدع ونحن نشرح، نفكر على فكره، ونمضغ لقمته، فلم يعد لدى العرب الوقت الكافي لالتقاط الأنفاس وإبداع مفاهيم تعبّر عن لحظته الراهنة ومرحلته التاريخية، كل مفهوم غربي له مفهوم عربي بديل ومقابل له، مثل الدولة الوطنية مقابل المجتمع المدني، وحقوق الشعوب مقابل حقوق الإنسان، وحقوق المواطن مقابل حقوق المرأة، والتعددية مقابل الأقليات، والمؤسسات الدستورية والمشاركة الشعبية مقابل الحكم أو الإدارة العليا، وحوار الثقافات مقابل صراع الحضارات، وبداية التاريخ مقابل نهاية التاريخ، والاعتماد المتبادل مقابل العولمة،^{٣٥} وتحدي الإبداع هو: من يكتب النص ومن يشرح؟ من الذي يضع اللحن ومن الذي يرقص على الإيقاع؟

(١٠) مسئوليات الجمعيات الفلسفية العربية

وإذا كانت الجامعات قد انشغلت بالخصخصة وبالأعداد الكبيرة وبالكتاب المقرر والامتحانات والحفظ والنقل، والأساتذة بالكسب من الداخل بعد أن استعصى الكسب من الخارج، فإنها مسئولية مراكز الأبحاث الفلسفية والجمعيات الفلسفية أن تستأنف الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، وأن تتحوّل من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية،^{٣٦} وهي مسئولية الجمعية الفلسفية العربية في تجميع الفلاسفة العرب من أجل

^{٣٥} Cultures in conflict or dialogue Islam in the modern world, vol, II, Tradition. Revolution and Culture, Dae Kebaa, Cario, 2000 pp. 556-563.

^{٣٦} هذه هي الندوة الثانية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية بعد إحدى عشرة أخرى هي:

- الأولى: دور أقسام الفلسفة في مصر، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.
- الثانية: دور مصر في الإبداع الفلسفي، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٠.
- الثالثة: نحو علم كلام جديد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، يوليو ١٩٩١.
- الرابعة: نحو مشروع حضاري جديد، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٢.
- الخامسة: نحو فلسفة إسلامية جديدة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٣.
- السادسة: مدرسة الإسكندرية عبر العصور، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ديسمبر ١٩٩٤.
- السابعة: التأويل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٥.
- الثامنة: فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.
- التاسعة: الخطاب الفلسفي، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٧.

وضع خطة عربية مشتركة لنهضة عربية ثانية وتفكير فلسفي عربي جماعي،^{٣٧} وهي مسئولية اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية في تنسيق الجهود بين الجمعيات الفلسفية القطرية وتقويتها والمساعدة على إنشاء جمعيات فلسفية في الأقطار التي ما زالت تخلو منها،^{٣٨} ولعل التنظيمات والاتحادات والجمعيات العربية وسائر المنظمات غير الحكومية تكون أقدر على تحقيق أحد أبعاد الوحدة العربية، وحدة الوجدان والثقافة، ما لا تستطيع أن تحقّقه الحكومات من وحدة سياسية.^{٣٩}

إن العمل الجماعي العربي من خلال اتحاد المؤرخين العرب، والجمعية العربية للعلوم السياسية وسائر الأنشطة الفكرية والعلمية والأدبية على الصعيد العربي لقادرٌ على الخروج من الأزمة الراهنة وتجاوز المأزق الحالي، كما أن عُقد الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية لقادرٌ على التفكير الجماعي وخلق رأي عام عربي وبلورة رؤية شاملة للوضع العربي الحالي، كما أن النشر العربي والتوزيع لقادرٌ على توحيد الأمة فكرياً وثقافياً وعلمياً في وقتٍ ينحسر فيه التشرذم العربي وتعود مؤتمرات القمة دورياً وتفعيل دور الجامعة العربية.^{٤٠} إن الفكر يسبق السياسة، والمفكرين الأحرار يسبقون الضباط الأحرار، والفلاسفة في طليعة المفكرين الأحرار.

إن التحديات ما زالت قائمة، والمشروع النهضوي العربي ما زال مستمراً، وإن تمّت بعض إنجازاته المباشرة إلا أن معظمه لم يكتمل بعد؛ ففلسطين ما زالت محتلة، والاستعمار عاد على نحو غير مباشر في صيغ الهيمنة والعولة واقتصاديات السوق، فما

• العاشرة: قراءات ابن رشد، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٨.

• الحادية عشرة: الفلسفة في مصر في مائة عام، كلية العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٩.

^{٣٧} تأسست الجمعية الفلسفية العربية في عمان ١٩٨٣ برئاسة أ.د. أحمد ماضي وبفضل جهوده المتواصلة وضيافة الجامعة الأردنية.

^{٣٨} هناك جمعيات قطرية في مصر والمغرب وتونس والأردن والعراق واليمن وموريتانيا، وما زالت في سبيل التكوين في الجزائر وليبيا ولبنان، وما زال الشوط بعيداً لتأسيس جمعيات فلسفية في السودان والكويت والإمارات وعمان والمملكة العربية السعودية والصومال.

^{٣٩} هناك نوايا طيبة لإنشاء اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية بمبادرة من الجمعية الفلسفية في القاهرة، ومن بيت الحكمة والجمعية الفلسفية العراقية في بغداد هذا العام، وقد تم إشهار الاتحاد بالقاهرة في ٢٠٠١/٣/١٤.

^{٤٠} من نماذج دور النشر والتوزيع الرائدة «مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت».

هو دور الفلسفة العربية في تحرير فلسطين وتقديم لاهوت الأرض، وفلسفة الأرض، وتصوف الأرض، وتشريع الأرض، وفقه الأرض؟ وتحرير المواطن ما زال أمامه شوطٌ بعيد، وما زال الصراع من أجل حقوق الإنسان والمواطن مستمرًا، بل إن القوانين المقيدة للحريات تزداد عامًا بعد عام والرقابة الداخلية تزداد يومًا بعد يوم، ويُعاد الآن طبع مؤلفات رواد النهضة العربية في أوائل هذا القرن وكأنها آخر ما يصبو إليه نهاية القرن، وكأن الزمن توقّف بل تراجع إلى الوراء، فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ نظرية في حرية المواطن قادرة على أن تفكّك أغلاله وأن تنزع جذور التسلُّط في وجدانه المعاصر والمترسبة في وعيه الثقافي؟^{٤١} ووحدة الأمة ما زالت بعيدة المنال بل ازداد العرب تشرذمًا وتجزئةً وحدودًا وتأشيرات دخول وقُطرية ونزاعات حدودية وغزوًا مسلحًا وشكاوى في محاكم العدل الدولية وفي مجلس الأمن والمنظمات الدولية، فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة في الوحدة تنبع من التوحيد كثقافة للأمة، وعلى اتساعها الجغرافي ومواردها المادية والبشرية في عصر التكتلات الكبرى والشركات العملاقة العابرة للقارات؟ والعدالة الاجتماعية ما زالت مطروحة منذ عصر الإقطاع بعد تراكم الثروة العربية من عوائد النفط، فكيف تستطيع الفلسفة أن تعطي أيديولوجية لإعادة توزيع الثروة وتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة كأمن للوطن من الثورات الاجتماعية، مَنْ لا يملكون ضد من يملكون؟ والتنمية القومية ما زالت في تعثر، والعالم العربي يستورد ٧٥٪ من غذائه من الخارج، ٩٠٪ من سلاحه من الخارج، ٩٥٪ من علومه الحديثة وتقنياتها من الخارج، فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية؟ وما زالت قضية الهوية مطروحة في عصر يشهد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصولية، بين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلى حد الخصام الوطني والنزاع المسلح والقتال بين الإخوة الأعداء، فكيف تستطيع الفلسفة أن تقعد حوارًا وطنيًا بين التيارات الفكرية والسياسية في الوطن العربي حماية للثقافة الوطنية والتعددية مع صياغة برنامج عمل وطني موحد تلتقي فيه أهداف كل مدارس الفكر والعمل؟ وأخيرًا، ما زالت قضية

^{٤١} انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا العربي المعاصر الدين والثورة في مصر، ج ٢، التحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١١٩-٢١٨.

لامبالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزا الكيان الصهيوني عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضي عربية فلا تتحرك الجماهير إلا في هبات شعبية وقتية تخبو بمجرد اندلاعها، كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة في الأمانة وغاية الإنسان والمسئولية والالتزام بقضايا العصر؟ كيف تستطيع أن تحول الكم العربي إلى كيف، والجماهير إلى طاقة، والأعداد المتراصة إلى كتلة بشرية؟

إن الهدف من رصد «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام» هو بلورة الوعي التاريخي الفلسفي العربي، وسبر أغوار الحاضر بين الماضي والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعي التاريخي، يحقب مراحل ويدعونا إلى الدخول في إحداها، وقد يأتي يوم يحقب فيه العرب ووعيهم التاريخي ويدعون الآخرين للدخول فيه.^{٤٢}

^{٤٢} وتلك هي المهمة الكبرى لعلم «الاستغراب».

المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر^١

أولاً: الموضوع والمفاهيم

لا تعني «المصادر» الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات؛ فالمصادر قد تم تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادر بل تحولت إلى نتائج، وإذا كانت المصادر تأتي من التاريخ فقد تحولت على مر التاريخ إلى بُنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعني المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل بل تعني أيضاً حاجة الواقع العربي المعاصر ومتطلباته التي يتم تلبيتها عن طريق البحث في منابع الخارجية أو الداخلية؛ فالواقع هو الباعث على استدعاء المصادر، والحاضر هو الذي يستلهم الذاكرة البعيدة في التراث الإسلامي القديم أو الذاكرة القريبة في التراث الغربي المعاصر. ويضم الفكر العربي المعاصر القرنين التاسع عشر والعشرين دون تفرقة بين الحديث في القرن التاسع عشر، وربما الثامن عشر في الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلة في الشيخ حسن العطار أستاذ الطهطاوي، وبين المعاصر في القرن العشرين، في النصف الأول أو في النصف الثاني منه، ليس المهم هو البداية الزمنية في التاريخ بل البداية المعرفية في العقل.

^١ ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، أبريل ٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بل مجرد تجليات وتطبيقات له في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا يوجد في المقالات المجمعة أو في الكتب المؤلفة مقال أو جزء صغير عن العقل والعقلانية،^٢ وإن وجدت تحديدًا فمعظمها من الوافد الغربي أو من العقل البديهي؛ إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهرها.

و«المقال» هو الشكل الأدبي الغالب على العقلانية العربية المعاصرة الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية؛ فهي كتابات ملتزمة تخاطب الرأي العام، وتساهم في رقي المجتمع وتأسيس النهضة، بل إن المؤلفات التي لها عناوين مثل العقل والعقلانية إنما هي تجميع مقالات،^٣ ونادرًا ما يكون أحدها مؤلفًا مكتوبًا،^٤ بل قد يخلو عنوان يحمل اسم «العقل» من أي فصل عن العقل أو العقلانية.^٥

ويمكن التمييز بسهولة وطبقًا للتصنيف الشائع بين ثلاثة تيارات في الفكر العربي المعاصر: التيار الإصلاحي الذي أسسه الأفغاني وتلاميذه، محمد عبده، رشيد رضا،

^٢ محمد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعمال العقل الجدلي، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت ١٩٨٥، العقل في غيبة الجدل والبراكسيس، ص ٧١-٧٨. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، محاولة لفهم العقل العربي، ص ١١٢-١٢٣. محمد نور فرحات، البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٧، العقل والنقل، ص ٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص ٨٧-١٠١، فقه ازدياء العقل، ص ١٦٩-١٨٠. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥. العقل السجالي، ص ٤٣-٦٦، حجاب العقل، ص ٢٠٦-٢٥١، في العقلانية وجذورها أو مقام العقل، ص ٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة، ص ٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل، ص ٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل، ص ٣٤١-٣٥١.

^٣ مثل: جابر عصفور، أنوار العقل، العقلانية العربية والمشروع الحضاري. محمد نور فرحات، البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل. سلامة موسى، عقلي وعقلك. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية قصة عقل، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي. إسماعيل المهداوي، العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي.

^٤ برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري.

^٥ جابر عصفور، أنوار العقل، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦. زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٩.

حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية؛ والتيار الليبرالي الذي أسسه رفاعه رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس، والأجيال اللاحقة عند أحمد لطفي السيد وطه حسين والوفد الجديد؛ والتيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلاً وراء جيل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها.^٦

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثر من تيار، الإصلاح والليبرالي عند قاسم أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحي العلمي مثل طنطاوي جوهري، والجيل الحالي من دعاة «العلم والإيمان»^٧. والليبرالي العلمي مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهما، وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيار تدريجياً أو بانقلاب، يبدأ ليبرالياً أو علمياً وينتهي دينياً إصلاحياً.^٨

وقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار: العقلانية الإصلاحية التي تحاول فهم الدين فهماً عقلانياً؛ والعقلانية الليبرالية التي تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات العقل؛ والعقلانية العلمية التي نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والواقع. ويعتمد كل تيار على مصدرين؛ المصدر الداخلي في جذور العقلانية القديمة في التراث الإسلامي، والمصدر الخارجي في جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي مع تفاوت في النسب؛ فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة في التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي، والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين الداخلي القديم والخارجي الحديث على نحو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة في «الشرطة» لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلدون في مرآة «روح القوانين» لمونتسكيو، ويكتب محمد حسين هيكل «حياة محمد» في مرآة

^٦ انظر: دراساتنا العديدة في هذا الموضوع: هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨؛ تيارات الفكر العربي الحديث، ص١٧٧-٤٨٠؛ دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧؛ كبوة الإصلاح، ص١٧٧-١٩٠.

^٧ وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار ... إلخ.

^٨ وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمي العلماني إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاح الليبرالي إلى المحافظة الدينية.

جان جاك روسو. أما التيار العلمي فإنه أقرب إلى المصدر الخارجي في العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلي الإسلامي في التراث القديم بالرغم من محاولة شبلي شميل بيان جذور نظرية التطور في القرآن الكريم من أجل الترويج لها في الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها في «ابن رشد وفلسفته»، ثم اختل الميزان عند يعقوب صروف في «المقتطف» وسلامة موسى في «هؤلاء علموني» فلا يوجد منهم عربي مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار في أواخر حياته إلى التيار الإسلامي في «الإسلام أبداً»، أما محاولة زكي نجيب محمود في «جابر بن حيان»، فإنها ليست تأصيلاً للعقلانية العلمية في الوضعية المنطقية بل مجرد كتابة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية على مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملاً، إنما المهم هو النصوص التكوينية عند الرواد في القرن التاسع عشر وتفرعاتها عند الأجيال اللاحقة في القرن العشرين استمراراً فيها أو نقداً لها أو انقلاباً عليها. وقد لا يتساوى قدر العروض كيفاً ولا كمّاً، إنما هي نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى، ويستحيل إيراد إحصاء شامل، قد يكون التركيز أحياناً على القرن التاسع عشر؛ لأن به جيل الرواد، وقد يكون أحياناً على القرن العشرين، فهو أقرب إلى المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحية التيارين الآخرين في العرض؛ لأنه أكثر التيارات شيوعاً وحضوراً في الفكر العربي المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق وتحليل أهم نصوصها وليس بمعناها الواسع إيجاباً الذي يضم الاجتهاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة، أو سلباً مثل نقد التقليد والقديم والمحافظة والسلفية والجمود والتعصب؛ فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضم كل شيء، واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة في الفكر العربي المعاصر الذي ما زال يغلب عليه الطابع الفكري العام في المناظر العامة، ولم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة، ما زال الخطاب الإنشائي هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربي نفسه، جيلاً وراء جيل.

ثانياً: العقلانية الإصلاحية

وتعني محاولة فهم الدين فهماً عقلانياً وتأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية في التراث القديم عند المعتزلة وابن رشد بل وبعض الفقهاء الذين يعتبرون من مصادر

الفكر الإصلاحى الحديث مثل ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» و«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، وهي أكثر التيارات حضوراً وشيوعاً، تنهل من الثقافة الموروثة التي أصبحت الرافد الرئيسى فى الثقافة الشعبية، كما تبنتها النخبة الوطنية، وأصبحت إحدى أيديولوجيات التحرر الوطنى.

(١) بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية تياراً نصياً لا عقلياً، وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصية لا عقلية، والتحدى الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقلية تتجاوز عقلانية الإصلاح الأول من نصف الأشعرية ونصف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكرت وكرانط عند عثمان أمين إلى اسبينوزا وفولتير.

(٢) وفى الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد على تحليل العقل بل على تحليل ظاهرته الاستبداد والفتور؛ استبداد الحكام وفتور المحكومين، فى «طبائع الاستبداد» لا يذكر العقل مباشرة بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلم، فليس غرض المستبد أن تنور الرعية بالعلم، ومن العلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية، والمستبد لا يخاف من العلوم كلها بل تلك التى توسع العقول وتعرف الإنسان ما هى حقوقه؛ لذلك كان العوام قوات المستبد قوته، يذبجون أنفسهم بأيديهم.^٩

وفى «أم القرى» فى الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبى عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة، فأقام الشافعى مذهبه على مبادئ اللغة وحدها، وأدخل أبو حنيفة فى مذهبه بعض القواعد المنطقية، ثم توسع الأصوليون فى ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا.^{١٠} وتعصب كل فريق لمذهبه وقلده، فضاع الاجتهاد لحساب التقليد،^{١١} ولا فرق بين القدماء أو بين من قلده من المحدثين الغربيين، فالتقليد واحد مع اختلاف المقلد، لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرجة.

^٩ الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، طبائع الاستبداد، ص ٣٥٦-٣٦٠.

^{١٠} أم القرى، الاجتماع الخامس، السابق، ص ٢٢٥-٢٢٦، ٢٤٣-٢٤٧.

^{١١} السابق، ص ٢٦٩-٢٧١.

(٣) أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تأثيرًا واعتمادًا على العقل فهي المدرسة المصرية التي أسسها الأفغاني وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والتي انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين، ففي «الرد على الدهريين» للأفغاني تتم سعادة الأمم بعدة أمور منها «صفاء العقول»، من كدر الخرافات وصدأ الأوهام، فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع، وقد تُوَقِّف خرافةُ العقل عن حركته الفكرية فيصدق كل وهم وظن مما يبعده عن الكمال، وصفاء العقول هو أول ركن بُني عليه الإسلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام؛^{١٢} لذلك قامت عقائد الأمة على البراهين القوية والأدلة الصحيحة اعتمادًا على العقل بعيدًا عن الظن والوهم، وقيد الأعلال أهون من قيد العقول بالأوهام، والعقل أشرف مخلوق؛ فهو عالم الصنع والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن، وكل شيء في هذا العالم خاضع للعقل، والمستحيل اليوم يصبح ممكنًا غدًا.^{١٣} والفضائل حسنة في ذاتها، والرزائل قبيحة في ذاتها،^{١٤} والعقل قادر على إدراكهما معًا، والإرادة قادرة على فعل الأولى وترك الثانية؛ فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركنا أصل العدل عند المعتزلة.

(٤) وتمثل «رسالة التوحيد» لمحمد عبده التحول إلى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال؛ فقد ظل محمد عبده أشعريًا في التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعال، ولكنه تحول إلى معتزلي في العدل، في الحسن والقبح العقلين؛ فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد،^{١٥} والعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح في المحسوسات والمعقولات والنافع والضار في الشرعيات أو الفضيلة والرذيلة في الأخلاقيات حتى ولو كان عددًا

^{١٢} الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، الرد على الدهريين، ص ١٧٣-١٧٤، ١٧٦.

^{١٣} «قيد الأعلال أهون من قيد العقول بالأوهام، العقل أشرف مخلوق؛ فهو عالم الصنع والإبداع، ولا معطل له إلا الوهم، ولا يقعه عن عمله إلا الجبن، وهو الذي يخيل المفقود موجودًا والقريب بعيدًا، كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل الإنساني، فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غدًا ممكنًا.» السابق، ص ٣٢٤.

^{١٤} السابق، الحسن والقبح، ص ٣٧٦-٣٨٢.

^{١٥} محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ٩٨٨، محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦، حسن الأفعال وقبحها، ص ٦٣-٧٥. «كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف.» ص ٦٨.

قليلاً عن أصفياء البشر، وقد أجمع عليه العقلاء في كل ملة. كمال الله يعرف بالعقل، والأفعال الاختيارية تعرف أيضاً بالعقل، بل إن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب، وقد وهب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيلة والمفكرة، وكلها مظاهر للعقل، وليست عقول الناس سواءً في معرفة الله أو الحياة بعد الموت؛ نظراً للتربية والتكوين والاستعداد. ومع ذلك، قد لا يستقل العقل البشري في كل شيء ويحتاج إلى عون خارجي وهو النبوة،^{١٦} إن منزلة النبوة من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر من العمل،^{١٧} والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل،^{١٨} وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلاً العدل.^{١٩}

ورداً على سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر في الترتيب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين، رد الشيخ ضارباً المثل بعلم الكلام الذي كتب فيه «رسالة التوحيد» تحقيقاً لهذا المطلب، فما هو موجود تكرر لما عرفه الناس من واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصري دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشئه وما سبب قول الأشعري بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد في الكتب الإفرنجية.^{٢٠}

^{١٦} «لهذا كان العقل الإنساني محتاجاً — في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين — إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال، وذلك المعين هو النبي.» ص ٧٤-٧٦.

^{١٧} «إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك.» رسالة التوحيد، ص ١١٨.

^{١٨} «صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق.» السابق، ص ١٤٧. فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده.» ص ١٤٩.

^{١٩} «تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته ...» السابق، ص ١٤٩.

^{٢٠} «إننا إذا أردنا أن نكتب في تاريخ علم الكلام مثلاً فلا يوجد في تواريخنا مادة تفي بالغرض، ويذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم في العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصري، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذي حدا بالشيخ أبي الحسن الأشعري للقول بأن الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وماذا كان غرض

وفي «الإسلام بين العلم والمدنية» تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلي وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح، فأطلق العقل البشري الفطري دون قيد للتفكر في السموات والأرض؛ لذلك كان النظر أول واجبات المكلف، بل إن الإعجاز القرآني أيضًا يعرف بالاستدلال وليس فقط بالتأثير في النفس، الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلي والإذعان له.^{٢١} والأصل الثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛ فالعقل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة بل والفقهاء مثل ابن تيمية في «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، و«درء تعارض العقل والنقل»،^{٢٢} فإذا لم يحل التعارض فيما التفويض وإما التأويل. والأصل الثالث البعد عن التكفير احترامًا لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل الرابع الاعتبار بسنن الله في الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحد. والأصل الخامس القضاء على السلطة الدينية؛ فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل السادس حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والسابع مودة المخالفين في العقيدة، والثامن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.^{٢٣}

العلماء في إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد في وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من توارixنا، ويمكننا أن نعرف كثيرًا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية؛ فإن فيها ما لا نجده في كتبنا». تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ٩٢٧.

^{٢١} «فأما الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح ... وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنَّه له الفطرة بدون تقييد، فنهبه إلى خلق السموات والأرض ...» الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، أصول الإسلام، ص ٩٧. «فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي)». ص ٩٨-٩٩. «إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد». ص ٩٩. «الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان؛ فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح؛ فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟» ص ١٠١.

^{٢٢} «الأصل الثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعارض ... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل». ص ١٠١-١٠٢.

^{٢٣} السابق، ص ١٠٢-١٢٠.

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس.^{٢٤} وبرع العرب في العلوم الرياضية والطبيعية، وشجع الخلفاء العلم والعلماء؛ فالجمود ليس حجة على المسلمين، فقد انطلق الدين بالعقل في سعة العلم.^{٢٥} ويتعاون العقل مع الوجدان على التأمل والنظر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس؛ لذلك يرى رشيد رضا أن «رسالة التوحيد» موجهة إلى العقل والوجدان لا مجرد تقرير وجيز للبرهان.^{٢٦} وهو في نفس الوقت العقل العلمي الذي يبحث في الأسباب والغايات.^{٢٧} و«إصلاح العقل» أحد بنود إصلاح الأزهر المعنوي، إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم.^{٢٨} ووظيفة المفتي ليس التقليد بل الاجتهاد.^{٢٩} ولقد أعتق الإسلام الأفكار من رق التقليد وحرر العقول من ذل الأسر والعبودية.^{٣٠} والشجاعة في الحق رفع قيد

^{٢٤} السابق، ص ١٢٤-١٣٧.

^{٢٥} «كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم ... فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ...» السابق، ص ١٥١. «الإنسان ... يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويتناول بفكره أرفع معالم الجبروت.» محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٩٨.

^{٢٦} «ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونان معاً على تقديم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ...» محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص ١٦٧؛ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، ص ٧٧٩.

^{٢٧} «منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام ...» السابق، ص ١٦٩.

^{٢٨} محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، في إصلاح الأزهر ج ١، ص ٥٦٧.

^{٢٩} «إن الشيخ محمد عبده صار معزولاً من الإفتاء؛ لأن وظيفة الإفتاء مختصة لمن يكون مقلداً للإمام أبي حنيفة، ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند في فتوى الترانسفال على شيء من نصوص مذهب أبي حنيفة بل أخذ برأيه مثلاً؛ فقد أعلن أنه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه في أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معزولاً شرعاً من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج؛ لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص.» السابق، ج ١، ص ٦٧٢. القول في اجتهاد المفتي وتقليده ج ١، ص ٦٩٠-٦٩١. «وليت أصحاب الجمود ودعاة التأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين في هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين في جميع الأقطار معهم ومؤيدون لدعوتهم ...» السابق، ج ١، ص ٧١٨.

^{٣٠} «وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقبها، ويحلها من عقلها، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعياً على المقلدين ذاكراً لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم؛ ولذلك بنى على اليقين ...» السابق، ج ١، ص ٧٦٢.

التقليد ووضع قيد الدليل، وأسوأ من المقلد المستهزئ؛ لأن المقلد قد يتحول من التقليد إلى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل.^{٣١}

وفي حوار الشيخ مع سينسر، وبالرغم من أن الفيلسوف البريطاني تطوري النزعة مادي الاتجاه آلي النظرة إلا أنه ينعي على الغرب محو الحق من العقول، واستبدلوا بالعقل القوى التي أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية، والدواء ليس العلم بل الرجوع إلى الدين.^{٣٢}

وينبه محمد عبده أربع مرات على «خطأ العقلاء»، وهو نقل النموذج الغربي المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة؛ فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقول إليه بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه؛ فالألم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالها العمومية، لكل منها فرديته.^{٣٣} إنما الحكمة في معرفة طبائع كل من التجريبتين ثم التحول تدريجياً بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحو التحسين والرقى حتى لا يخلع الناس عن عاداتهم فيصبحوا مسحاً لا هو بالقديم ولا هو بالجديد، وهو حال النخبة المثقفة المنبهة بالغرب.^{٣٤}

٣١ «وهذا «المستهزئ» لا شك أجبن من المقلد؛ لأن المقلد تحمل ثقل التقليد على ما فيه، وربما تنبع في عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع في ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى في نورها لاهتدى، وخرج من الحيرة، وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالاً من المقلد؛ فإن الهوس الذي يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمل فيها.» السابق، ج ١، ٧٦٣.

٣٢ الفيلسوف: مُحي الحق من عقول أوروبية بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم - أو فيكون سلطان العالم. السابق ج ١، ٨٦٩. «حار الفيلسوف في حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين ... إلخ، الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان لكنهم يعودون فيجهلون.» السابق نفس الصفحة.

٣٣ محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ١، الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، خطأ العقلاء، ص ٢٩٦-٢٩٩، كلام في خطأ العقلاء، ص ٣٠٠-٣٠٣، كلام في خطأ العقلاء، ص ٣٠٤-٣٠٨، ج ٢، ١١٩-١٣٢. «لكنهم أخطئوا خطأ عظيماً من حيث إنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التي يريدون إرشادها، ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباع للانقياد إلى نصائحهم واختفاء آثارها ...» السابق، ص ٣٩٦، وأيضاً: وصفة للمتفرجين المقلدين؛ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، ١٩٣١، ج ١، ٣١٢.

وبدلاً من تقليد العقلاء النموذج الغربي فإنه من الأفضل التعرّف على أسباب رقي الغرب ثم الأخذ بها؛ أي العودة إلى الجذور وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقي ومعاناة آلام المخاض.^{٣٥} وكانت البداية بالنفس أي تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جذورها من الداخل قبل الخارج، هكذا حدث التقدم في الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسي إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفاهم المستدل.^{٣٦}

ومن خطأ العقلاء أيضاً تبرير الحجر الذي يضعه المتسلطون على الأهالي تقييداً لحرية الرأي، وهجوم الشرطة على الناس ليلاً فيما يسمى «الكبسة» أو «زوار الفجر» بلغة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس من هذا القهر أسوة بالأمم المتقدمة في حرية الفكر، قولاً وعملاً، للناس، والرقابة على الحكم، والاعتراض على مظاهر الفساد.^{٣٧}

^{٣٤} «وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرّة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدرج حتى لا يمضي زمنٌ طويل إلا وقد تخلّصوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون ...» محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج١، الكتابات السياسية، ص٢٩٨.

^{٣٥} «تولّى أمر هذه البلاد (المصرية) أناسٌ في أزمان مختلفة، تظاهر كلٌّ منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية — على ما يزعم — إلى حالة التمدّن التي عليها أبناء الأمم المتقدمة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن ننقل عادات أولئك الأمم المتمدّنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد، وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم في الأطوار كافٍ في أن نكون مثلهم، وأن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير، لم ينظروا في الأسباب والوسائل التي توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التي هم عليها حتى يعتدوا مثلها أو قريباً منها لترقى هذه البلاد، بل ظنوا أن هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية ...» السابق، ص٣٠٠.

^{٣٦} «إن بداية التقدّم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا.» السابق، ص٣٠٠ «أما عقلاننا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدّن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم فاستلقتهم العقلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختياراً أو إلجائهم إليه اضطراراً وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميع عناصر البلاد وطبقاتها أشخاص مختلفون في الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتقدمة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحث عن أسباب السعادة وموجبات الشقاء ...» السابق، ص٣٠١.

^{٣٧} «وكان من جملة التقييدات العنيفة التي وضعها أولئك المتسلطون الحجر على أهالي المدن في الأعمال والأقوال الشخصية ... فذلك كانت حالة تعيسة يجب على عقلاننا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها ...» السابق، ص٣٠٤-٣٠٥.

لا يعني ممارسة الحرية التفوّه بألفاظ تخدش عقائد الناس، ما فعله الأوروبيون في ذلك خطأ فاحش، قلّده العقلاء في بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة،^{٣٨} ومع ذلك يظل الحكم للصفوة المستنيرة.^{٣٩}

(٥) وقد استمر صاحب المنار في العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ وقضى على الخلافة، فارتد سلفياً خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقي وجماعة تركيا الفتاة في الاستيلاء على السلطة في عاصمة الخلافة وخشية أن يتكرر ذلك في باقي أقطار العالم الإسلامي، كان الإصلاح الأول قبل الكوبة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكّل وترك الأسباب ورفض الرأي الآخر والجهل والخرافة والتقليد.^{٤٠}

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفياً كان تلميذاً وفياً للأستاذ كما يبدو ذلك في «الأمالى الدينية» أو «العقيدة المنارية» لعام ١٩٠٠-١٩٠١، فالدين والعقل صنوان، الإيمان تصديق العقل، والعقل برهان الإيمان، لا يوجد في الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد في العقل ما يناقض الدين، وإن تناقض ظاهر النص مع العقل أوّل النص؛ فالعقل أساس النقل، العقل يقين والنص باعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التي تحث على التفكير والتعقل وطلب البرهان.^{٤١} ومن هنا أتى خطر التقليد وضرورة الاجتهاد،^{٤٢} وقد أوجب

^{٣٨} «وأما نتائج حرية الفكر — التي يزعمونها — فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية، فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذي ولد فيه ... فهذه الحرية البتراء التي رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثراً يحمّد وإن كان الأوروبيون يحرسون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائماً لمثل هذا الإطلاق الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد ...» السابق، ص ٣٠٦. «فتلك الحرية التي سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلى الجهل الأعمى؛ فهو يتصرف به كيف ما يقتضي من المضرات، ولو أنه بقي تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين توتى الأفكار وبأي وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيراً وأبقى ...» السابق، ص ٣٠٧.

^{٣٩} السلطة للصفوة المستنيرة، السابق، ص ٣١٦-٣١٧.

^{٤٠} «تبدّلت الأحوال وصار الجبر توحيداً، وترك الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً، واختيال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والمهانة تواضعاً، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضا وتسليماً، والتقليد الأعمى لكل متقدم علماً وإيقاناً.» السابق، ج ١، ١٠٠٦.

العلماء النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان.^{٤٣} وإذا كان الناس أربع طبقات؛ المجتهدون والعلماء والمقلدون ومن لا يعرفون من الإسلام إلا الظواهر فأعلاهم مرتبة المجتهدون.^{٤٤}

وفي الدرس الرابع من «الأمالي الدينية» «أحكام العقل» يتبنّى رشيد رضا النسق الأشعري القديم الذي بدأته «العقيدة النظامية» للجويني، والذي يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل؛ فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزماً أو ظناً، والعقلي هو العادي والمستحيل هو غير العادي، فالعقل والواقع أيضاً صنوان.^{٤٥} وفي «شبهات النصارى وحجج الإسلام» يرد رشيد رضا على إنكار فرح أنطون في «الجامعة» أن الإسلام دين العقل.^{٤٦} ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنة، ولماذا يكون الإسلام عدواً للعقل ويمكن هدمه بالعقل وأنه ضد العلم مثل باقي الأديان والوقوع في القياس المستحيل؟^{٤٧} فالإسلام بالنص دين العقل والعلم، ولا يكفي فيه

^{٤١} «العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبي حق؛ فالدين الإسلامي والعقل توءمان، وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس في الدين شيء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع، أي المكتوب على النبي ﷺ، استحالة معناه عقلاً، ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفاً في ظاهره للعقل فلا بد من تأويله وتخريجه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به، القرآن لا يخاطب إلا العقل لا سيما في قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتي يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجعاً...» السيد محمد رشيد رضا، أمالي دينية أو العقيدة المنارية، جمعها د. محمد رضوان حسن، دار الشمال، طرابلس، لبنان، ١٩٩٠، الدرس الثاني: الدين والعقل، ص ٥٩-٦١.

^{٤٢} الاجتهاد والتقليد، السابق، ص ٦١-٦٦.

^{٤٣} «لا خلاف بين العلماء في وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه وفي عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفي بالتقليد، فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاص بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال» السابق، ص ٦٣.

^{٤٤} السابق، ص ٦٣-٦٤.

^{٤٥} السابق، ص ٧٥-٧٨ «أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزماً في البعض وظناً في البعض الآخر...»

^{٤٦} محمد رشيد رضا، «شبهات النصارى وحجج الإسلام»، المؤتمر الإسلامي، ط ٣، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٦٠-٦٨.

^{٤٧} انظر دراستنا: القياس الحضاري.

الظن، أصوله عقلية، وعقائده برهانية، وفي حالة تعارض العقل مع السمع يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوضه.^{٤٨} وظل الأمر كذلك حتى العقائد المتأخرة التي تمت صياغتها بالشعر، وهو ما أكدته المعتزلة في العقائد والرازي في التفسير. ونقد الغزالي الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة» نقداً عقلياً لظنونهم في الإلهيات، وليس هدماً للعقل، فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل، ووجد الفلاسفة بين الدين والعقل، وكما عرض ذلك ابن رشد في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»؛ فالشرع الإسلامي أوجب النظر بالعقل وجعله أساساً للعقائد، فالنظر أي الاعتبار واجب بالشرع، ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلي، بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنة، وقد رد ابن رشد على الغزالي في «تهافت التهافت»، بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة في «مناهج الأدلة»؛ لأنهم يسيئون استخدام العقل، ويسئون تأويل النقل، ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه.

وفي «يسر الإسلام وأصول التشريع العام» يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الدين ويسره القرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السؤال وذم الابتداع، وأن الإسلام دين توحيد واجتماع، وأكبر المسائل هي العاشرة عن القياس والرأي والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب.^{٤٩} يعرض لإبطال ابن حزم القياس والرأي ويقارنه برأي ابن القيم ويجمع بين الإنكار والإثبات؛ فالرأي ثلاثة أقسام؛ رأي باطل ورأي صحيح ورأي موضع الاشتباه؛ الرأي الباطل هو المخالف للنصوص، والكلام في الدين بالخرص والظن، والرأي المتضمن التعطيل، وما يؤدي إلى البدع والقول بالاستحسان، والرأي المحمود رأي الصحابة، وما يفسر النصوص، ورأي جماعة الشورى، والاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لا نص فيه.^{٥٠}

^{٤٨} مثل:

وكل نصٍّ أوهم التشبيهها أوله أو فوّض ورُمّ تنزيها

ص ٦١.

^{٤٩} محمد رشيد رضا، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، المؤتمر الإسلامي، القاهرة، ١٩٥٦، المسائل التسع الأولى، ص ٢٣-٢٧، المسألة العاشرة، ص ٢٨-٧٤.

^{٥٠} السابق، ص ٣٥-٤٧.

لقد أخطأ نفاة القياس برد القياس الصحيح خاصة المنصوص على علته وتقصيرهم في فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المسلمين ومعاملاتهم كلها باطلة، بينما أخطأ مثبتو القياس في شمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، مثال ذلك الربا في علته وحكمه.^{٥١} وهو ما انتهى إليه الشوكاني أيضاً في الاستدلال بالقرآن والحديث وبالإجماع على القياس. والقياس الصحيح هو بحث في التزام النصوص في العبادات واعتبار المصالح في المعاملات كما فعل مالك والطوفي والشاطبي في مسألة المصالح.^{٥٢}

وبعد الردة كتب رشيد رضا «الوحي المحمدي» عام ١٩٣٣ بالإضافة إلى عنوان فرعي طويل «ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام».^{٥٣} ويتخلله رد على المستشرقين كنموذج لموقف «الإفرنج» مثل درمنغام، وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفي؛ فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسل،^{٥٤} ومع ذلك تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام في المقصد الثالث من مقاصد القرآن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال، يمنع التقليد والجمود واتباع الآباء والجدود، ويدحض شبه التقليد ويعطي البراهين على الاجتهاد.^{٥٥} ففي حين غاب لفظ العقل من الكتاب المقدس حضر في القرآن أكثر من خمسين مرة ومع أولي الأبواب أي العقول بضع عشرة مرة، وكذلك أولي النهى، وذكر الفعل مئات المرات مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل، وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التي كانت حجراً على العقل، ومن تجليات العقل العلم والحكمة، والإسلام دين الحجة والبرهان، أقام البرهان العقلي على بطلان الشرك، والإسلام دين

^{٥١} السابق، ص ٤٧-٦٢.

^{٥٢} السابق، ص ٦٣-٧٩.

^{٥٣} «تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيداً، وترك الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً واختيال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والمهانة تواضعاً، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضا وتسليماً، والتقليد الأعمى لكل متقدم علماً وإيقاناً.» السابق، ج ١، ١٠٠٦.

^{٥٤} محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ج ٢، مطبعة المنار، مصر، ١٣٥٢هـ.

^{٥٥} السابق، ص ٣٠-٣٣.

القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفات للعقل.^{٥٦} وقواعد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية.^{٥٧}

وفي «الدين والوحي والإسلام» للشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ الأستاذ الإمام لا يذكر العقل صراحة كجامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة، ولكن يذكر في الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين.^{٥٨} والتوحيد بينهما عند ابن حزم في «الفصل في الملل والنحل»، والشهرستاني في «الملل والنحل»، وابن رشد في «فصل المقال»، وابن سينا والفارابي في «تحصيل السعادة». فالموضوع واحد؛ الحق، والغاية واحدة؛ الكمال، وإن اختلفت الطرق؛ العقل أو الوحي، الظاهر للجمهور والباطن للخاصة.^{٥٩}

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضان كتاب «الواجب» لجيل سيمون الذي أراد بسط الفلسفة على الحياة العملية، فالفلسفة هي علم الحياة، علّق مصطفى عبد الرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سوء الظن بالفلسفة، ويعترض على جعل الفلسفة نصيراً للدين؛ فذلك مضرٌّ بالفلسفة والدين معاً، فالدين إيمان والفلسفة رأي يمكن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال، القلب حر في الإيمان، والعقل حر في الفهم، الفلسفة لا تعادي الدين ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحى عند محمد فريد وجدي، فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد.^{٦٠}

^{٥٦} السابق، ص ١٩١-٢٠٨.

^{٥٧} السابق، ص ٢٢٧.

^{٥٨} مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٠، ص ٣٦-٤٠.

^{٥٩} من آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها علي عبد الرازق، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧، ص ١٢٤-١٢٦ «إني أحب الحرية حباً يجعلني حريصاً على أن تكون للعقول حريتها في الفهم، وللقلوب حريتها في الإيمان، ما كانت الفلسفة لتعادي الدين ولكنها أيضاً لا تخدمه.» السابق، ص ١٢٥.

^{٦٠} محمد فريد وجدي، الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٣.

(٦) وينتقل العقل الإصلاحي من الأزهر وبالإضافة إليه إلى أساتذة الجامعات مثل محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح، والرشدية العقلانية هي النموذج.^{٦١} فابن رشد العقلاني غير تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطوني الأفلوطيني أو المادي الأرسطي الملحد أو الذي يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعمامة. ابن رشد هو الذي يوحد بين الحكمة والشرعية، ويجعل النظر واجباً بالشرع،^{٦٢} ويخصص دراسة لموضوع «النفس والعقل» مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام،^{٦٣} وهو الذي أعد الطبقات العربية الأولى لشروح وتلخيصات ابن رشد، وهو أيضاً المعتزلي الفيلسوف الذي ساهم في إصدار بعض أجزاء «المغني» للقاضي عبد الجبار، ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر «الجوانية» ممثلة للعقلانية الإصلاحية التي يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالي والتصوف بوجه عام وأصولها الغربية خاصة عند ديكرت وكانط وبرجسون ومصادرها الإصلاحية عند الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال بل وربما مصادرها اليونانية في الرواقية؛ فاللفظ نفسه عربي «من أصلح جوانيه أصلح الله برانيه». وهو في نفس الوقت ترجمة للفظ الألماني «ترنسدنتال». بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التي يمثلها سقراط وأوغسطين وديكرت وكانط وبرجسون، والبرانية التي تمثلها التيارات المادية مثل الوضعية والماركسية.^{٦٤} ويتوجه العقل الإصلاحي إلى مجال الأخلاق في جملة أعمال «توفيق الطويل» (١٩٠٥-١٩٩١)، وهو عماد المثالية الأخلاقية التي تنحو نحو التوسط والاعتدال، فالمثالية المطلقة، أخلاق الواجب الصوري، والمادية والوضعية والماركسية والتطورية كلاهما تطرف، على طرفي نقيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقاً لمبدأ «عدم جواز تكليف ما لا يطاق».^{٦٥}

^{٦١} انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية في الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥١-٧٦.

^{٦٢} كانت رسالته للدكتوراه في فرنسا «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، والرسالة التكميلية ترجمة بالفرنسية لكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

^{٦٣} محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.

وهي نفس العقلانية الإصلاحية عند محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلًا في النظام من أئمة الاعتزال والكندي في رسائله الفلسفية والعلمية وابن الهيثم في «ثمرة الحكمة»، تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم خاصة الطبيعيات بمنهج جديد وهو التأمل العقلي والبرهان النظري.^{٦٦}

(٧) وفي مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة يظهر «التراث في ضوء العقل» يغلب عليه الطابع السياسي أكثر من الطابع العقلاني.^{٦٧} فالمعتزلة مثل الحسن البصري، والزيدية مثل القاسم الرسي، والإمامية مثل الشريف المرتضى، يتقلص أصل العدل في خلق الأفعال أي في الحرية فحسب بل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين أي العقل.^{٦٨} والمعتزلة قوة سياسية في المناطق التجارية، ونشأة العقلانية الإسلامية تحوَّلت إلى مجرد خطابة وفتوحات. و«العقل والحكمة» تحليلات لآياتهما دون موقف أو سجال. و«العقل ومكانته في الإسلام» نظر في المعجزات. و«عقلانية الإسلام» مستمدة من القرآن الكريم وليست خارجة عنه.^{٦٩} والطهطاوي هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكر العقلانية والتنوير بعد أن تماهى مع الغرب المناهض للدين.^{٧٠}

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النوايا كما هو الحال في «النظرية الإسلامية للعقل»؛^{٧١} فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلًا إسلاميًا، تدفع عنه

^{٦٤} انظر دراستنا: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، قراءة في الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٧-١١٣.

^{٦٥} انظر دراستنا: من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، تحية إلى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١١٥-١٧٣.

^{٦٦} انظر دراستنا: الجديد في القديم، تحية وحوار في الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧٥-٢٠٩، كذلك كتب أبو يعرب المرزوقي «إصلاح العقل»، مركز دراسات الوحدة العربية.

^{٦٧} د. محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠.

^{٦٨} السابق، ص ١٠٢-١١٤.

^{٦٩} نشأة العقلانية الإسلامية، ص ١١٧-١١٨، المعتزلة، ص ١٣٥-١٣٦. العقل والحكمة، ص ١٤٨-١٤٩، العقل ومكانته في الإسلام، ص ١٥٦-١٥٧، عقلانية الإسلام، ص ٢٤٨-٢٤٩.

بعض الشبهات مثل التصديق القلبي للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث في العالم من شرو واثام.^{٧٢} ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشرعية وبعض المعتقدات التي أضرت بالعقل مثل التقليد، لقد وصف القرآن العقل وبيّن وظائفه في معاني اللفظ المختلفة، كما أرشد إلى تربية العقل وحسن استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعاً بين العقل النظري والعقل العلمي، كما ظهرت نفس المعاني في السنة وعند الصحابة.^{٧٣} وهو العقل الذي منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم، وتأثيره في أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض في الإلهيات، وغياب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والنظرة التجزئية للقضايا، وعدم مراعاة سنن الكون، وليس مستحيلاً أن يعود العقل الإسلامي إلى الانفتاح من جديد.^{٧٤}

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة لم يعد «العقل» أحد أركانها؛ ففي «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» يتسم الفكر الإسلامي بسبع خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية وهي: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد.^{٧٥} بل تتخلّى العقلانية الإصلاحية عن دورها العقلي وتصب في الذوق الصوفي في «العمل الديني وتجديد العقل».^{٧٦} فالعقل ثلاث مراتب: الأول العقل المجرد وهو العقل الرياضي العلمي الذي يجرّد الأشياء في الأعداد والرسوم ويشيء الحقائق في موضوعات، وله حدوده في عجزه عن تناول كل الموضوعات خاصة الإلهية والتي يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنية لا يقينية، وتشبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة لعقل المجرد مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية، والحدود الواقعية مثل: النسبية، والاسترقاقية، والفوضوية، والحدود الفلسفية مثل: مادية

^{٧٠} السابق، ص ٧٥-٩٣.

^{٧١} عبد الحي عمور: النظرية الإسلامية للعقل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٨.

^{٧٢} السابق، ص ١١-٤٠.

^{٧٣} السابق، ص ٤١-٧٤.

^{٧٤} السابق، ص ٧٥-١١٦.

^{٧٥} سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة (د.ت)، ص ٤٧-٢٣٦.

^{٧٦} د. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، بابل، الرباط، ١٩٨٩.

العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة؛ ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلى تكميل.^{٧٧}

والثاني «العقل المسدد» وهو العقل الشرعي العملي وليس العقل النظري، وظيفته جلب المنافع ودفع الأضرار والاشتغال بالمسائل العملية، وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية، ومن آفاته الخلقية تجنب مسألة الألوهية والتقرب بالأسماء الحسنى، وآفة التظاهر والتقليد، وهو العقل السلفي الفقهي الذي انشغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه في آفتي التجريد والتسييس.^{٧٨}

والثالث «العقل المؤيد» وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية، وله كمالاته العقلية والصوفية، وهو قادر على التحقق الأكمل، يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر، وهو عقل عملي أيضاً، له نموذج وإشارات، فله صفة الإلزام والتكليف الباطني الذي لا يتصف بالذاتية والغموض.^{٧٩} فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذري للعقل أو تأكيد دوره في النقد متهمة إياه بالعقل الوضعي الذي يفصل بين العقل والوحي ويقوم بنقد وضعي للتراث، وهو عقل محدود ليس به إشارات بين الحدس والفكر، وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعي التجديد والأصالة وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة.^{٨٠} أما العقل في التراث وهو العقل الموروث فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحي فيما عرف باسم العقل والنقل، وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف الجزئية والمعرفة الكلية.^{٨١}

ولا ضير من إعمال العقل في النصوص مع الحفاظ على مستويات النص، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنة، كما لا ضير من استعمال القياس ضمن نظام الخطاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلة والقياس، وقواعد الاستدلال.^{٨٢} ولا ضير من

^{٧٧} السابق، ص ٢٩-٦٨.

^{٧٨} السابق، ص ٦٩-١٣٢.

^{٧٩} السابق، ص ١٣٣-٢٣٨.

^{٨٠} لؤي صافي، إعمال العقل، من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨.

^{٨١} السابق، ص ٢٩-١١٦.

^{٨٢} السابق، ص ١١٧-٢١٢.

استعمال العقل في الوقائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحو الطبيعة واكتشاف أسسه العينية واتباع مناهج الاستنتاج وطرائق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبي؛ فالعلم له أسسه النظرية والتجريبية، ولا ضير أخيراً من توجيه العقل نحو نظام المجتمع والخيارات القصدية دون وقوع في الوضعية المنطقية أو المادية التاريخية كما فعل ابن خلدون أو المنهجية الإسقاطية في دراسة المجتمع بل بالاتجاه نحو تكاملٍ منهجيٍّ في الدراسات الاجتماعية.^{٨٣}

وتدراً الشبهات عن العقل السلفي في «منهج السلف بين العقل والتقليد».^{٨٤} فمن الشبهات وصفها بالاتباع والتقليد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض فيما لا يمكن معرفته؛ ومن ثم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم.^{٨٥} في حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم؛ لذلك فإن مفهوم العقل عند السلف يعني مدارك العقول أي قدرة العقل على إدراك موضوعاته سواء في عالم الشهادة أو عالم الغيب، والغيب نوعان: نسبي يمكن إدراكه كما هو الحال في الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان، ويستند الوحي إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحي بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلى العمل ضد المغالاة في التحليلات النظرية المجردة،^{٨٦} والمنهج السلفي منهج تحليلي نقدي كما وضح في أعمال ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي وفرق الشيعة والقدرية، كما يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة على اليقين، ويبدأ بالتجربة الحسية والعالم الحسي المدرك بالحواس، كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتي والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة.^{٨٧}

وبعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية،

^{٨٣} السابق، ص ٢١٣-٣٠٠.

^{٨٤} د. محمد السيد الجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

^{٨٥} السابق، ص ٧-٣١.

^{٨٦} السابق، ص ٣٢-٨٥.

^{٨٧} السابق، ص ٨٦-١٩٥.

والعقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت «نقد العقلانية» بفروعها الثلاثة: «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و«نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري وريث العقلانية القومية. و«نقد العقل الغربي» لمطاع صفدي وريث العقلانية العلمية العلمانية.

«من أجل نقد للعقل الإسلامي» هو الكتاب التاسع من أعمال أركون،^{٨٨} ويظهر فيه في الفصل الثاني فقط «مفهوم العقل الإسلام»،^{٨٩} ويستشهد في مقدمته بقول مأثور للغزالي عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كلٍّ منهما للآخر، ويتصدره الحديث القدسي «أول ما خلق الله خلق العقل». فالعقل ليس مستقلاً بل هو مشروط بالوحي، ويميز في مدخل تاريخي بين العقل في التراث القديم النظري والعملي ثم العقل في الفكر العربي المعاصر، ويتجلى العقل القديم في «الرسالة» للشافعي وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى التشريع مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية؛ فالعقل التراثي متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر، وهو ما حاول الفكر العربي تجاوزه باستعارة العقل النظري الخالص من الفكر الغربي مع أنه أيضاً ذو توجه عملي عند ديكارت وكانط وهيغل وحتى فوكو في العقل والسلطة. والحقيقة أن «العقل الإسلامي» هو مجرد الإنتاج التراثي لمتون في موضوع العقل؛ فهو تراث أكثر منه عقلاً، خطاب وليس ملكة، إلا أن المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ، وتخلو باقي المؤلفات الأخرى من أي تحليل للعقل الإسلامي، واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعي والسياسي بمناهج تحليلية غربية خاصة اللسانيات وبهدف التفكيك وكما هو واضح في «قراءات القرآن».^{٩٠}

^{٨٨} الأعمال السابقة وهي بالفرنسية هي: (١) تهذيب الأخلاق (ترجمة فرنسية لمسكويه) ١٩٦٩. (٢) مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، مسكويه فيلسوف ومؤرخ ١٩٧٠. (٣) محاولات في الفكر الإسلامي ١٩٧٣. (٤) الفكر العربي ١٩٧٥. (٥) الفكر العربي ١٩٧٥. (٦) الإسلام بالأمس والغد ١٩٨٢. (٧) الإسلام، الدين والمجتمع ١٩٨٢. (٨) قراءات القرآن ١٩٨٢. (٩) نقد العقل الإسلامي ١٩٨٤. (١٠) الإسلام، الأخلاق والسياسة. (١١) انفتاحات على الإسلام.

^{٨٩} M. Arkoun Pour une critique de la Raison Islamique. Maissonneuve et larose, Paris.

ثالثاً: العقلانية الليبرالية

وتعني العقلانية التي استقت مصادرها من فلسفة التنوير في الغرب خاصة عند الطهطاوي في «تخليص الإبريز» و«مناهج الألباب» وخير الدين التونسي في «أقوم المسالك». ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

(١) ففي «تخليص الإبريز» للطهطاوي تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح؛ ومن ثم لا تعارض بين التراث الإسلامي والتراث الغربي، علوم الأنا وعلوم الآخر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء، الشريعة أساس الحكم، والحكم الشرعي والشرف الذاتي نفس الحكم، فالشرع والوجود نفس الشيء، الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع، العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية والتجربة الحية، فالإنسان على الفطرة يعرف بالوجدان أولاً ثم تحصل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء؛ ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأمة الغربية، الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل، وكلاهما يقومان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوي من أشعرية ظاهرة، لا عجب إذن أن تتقدم أمة الإسلام، فهي أولى بسائر العلوم الحكيمة والفنون والعدل والإنصاف، وقد تقدّمت الأمة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما بدا ذلك في «روح الشرائع» لمونتسكيو، ابن خلدون العرب كما أن ابن خلدون لدينا هو مونتسكيو الشرق.^{٩٠} والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية بتعبير القدماء ولكنها من حيث قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. فالدين والعمران شيء واحد، والشريعة مثل السياسة، والعلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء، لا فرق

^{٩٠} السابق، ص ٦٣-١٠٠.

^{٩١} «وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية ... روح الشرائع لمونتسكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي كما أن ابن خلدون يقال عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق أي مونتسكيو الإسلام.» تخليص الإبريز، ص ١٩١.

إذن بين حضارة الأنا وحضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوفاة بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. «الكرنتينة» مثلاً أي العزل الطبي فعل حسن؛ وبالتالي حكم شرعي عندنا وحكم عقلي عندهم،^{٩٢} وقد ظهر الإسلام ظهوراً تلقائياً في الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها في مجرد الشكل ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية وحق المعارضة السياسية وهي عندنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقد رفض الأوروبي الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائياً التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير، إن ما تحتويه «الشرطة» أي الدستور الفرنسي من تقييد لسلطة ملك فرنسا تتفق مع الكتاب والسنة من حين المضمون؛^{٩٣} فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وقد ترجمها الطهطاوي لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها. وتبدو متفقة تماماً مع العلوم الشرعية وعلم الفقه.^{٩٤} لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر؛ إذا ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.^{٩٥} وفي «مناهج الألباب» «الحالة المستحسنة» و«الأمر المستحسنة»

^{٩٢} «فإن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ... إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية.» تخلص الإبريز، ص ١٠٣.

^{٩٣} «وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل ... وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انتقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظمناً أبداً، والعدل أساس العمران.» السابق، ص ٩٥.

^{٩٤} «فاذا تأملت رأيت ما في هذه الشرطة نفيساً ... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير ... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان.» السابق، ص ١٠٢. «إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هي مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية.» السابق، ص ١٠٦.

^{٩٥} «ويمكن أن يقال إن الفيء ونحوه لو كان مرتباً في بلاد الإسلام كما هو الحال في تلك البلاد لطابت النفس، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند

هي التي تتفق مع العقل والشرع؛^{٩٦} فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضي تسوية جميع الناس في العدل والإنصاف، ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكيمة والعملية، كما تقتضي الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ، ومن لم يحمل هم المسلمين فليس منهم، وليس كل مبتدع مذمومًا، وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان.^{٩٧}

وفي «المرشد الأمين للبنات والبنين» يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفي؛ فهو العقل النوراني في القلب الإنساني في مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل، فالعقل المنير رسول قبل النبي، الرسول الحقيقي هو المشرع، هو العقل والنبي، الرسول مبين لما يقرر العقل؛ فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعًا من التدبير؛ إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالي من الموانع بين الحق والباطل، ويؤيد رسالة الأنبياء، ويختلف الناس في درجة العقل طبقًا للمواهب الطبيعية؛ فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام، وقدرة التفاوت في العقول يكون التفاوت في إدراك الدين والدنيا، وإنكار شيء منهما إنما ناتج عن نقصان العقول، وهو أيضًا العقل الطبيعي المتأمل في ظواهر الكون.^{٩٨} وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل، فلا فرق بين نظام الوحي ونظام العقل ونظام الطبيعة.^{٩٩}

(٢) وفي «أقوم المسالك» لخير الدين التونسي وطبقًا لقاعدة الحسن والقبح العقليين لا تعارض بين «التنظيمات» والشرعية الإسلامية؛ فكلاهما يقومان على القانون ويحققان

قدمات الحكماء الخراج عمود الملك». السابق، ص ١٠٣. انظر أيضًا دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي، هموم الفكر والوطن، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١٩-٢٤٩.

^{٩٦} الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب المصرية، الرغائب، القاهرة، ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة في نحو عشرين سنة، ص ٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص ٣٤٨.

^{٩٧} السابق، ص ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٨٧، ٤٤١.

^{٩٨} الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ج ٢، السياسة الوطنية والتربية، في تمام أمور الدين وأحكامه مقام العقل، ص ٢٨٤-٢٨٨.

^{٩٩} السابق، ص ٤٧٩-٤٨٢.

الحرية والعدالة والمصالح العامة، وتعلن المقدمة قيم العدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان.^{١٠٠} فما حدث من تقدّم في البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة.^{١٠١} ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم في الأفعال المستحسنة،^{١٠٢} فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط في غير محله، تقوم التنظيمات على العدل والحرية وهما أصلان في الشريعة وأساسا الاستقامة في جميع الممالك، ولا فرق بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية، وتقييد سلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد، وإثبات ذلك بالمنقول والمعقول.^{١٠٣} وقد لاحظ ابن قيم الجوزية «أن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه».^{١٠٤}

الشريعة تقتضي التنظيمات، والشريعة لا تنافي التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدّن والعمران.^{١٠٥} والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضلتي الحرية والهمة الإنسانية،^{١٠٦} وأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هي «بضاعتنا ردت إلينا»،^{١٠٧} وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم

^{١٠٠} «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهله به لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان.» أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: د. معن زيادة، ج ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٤٥.

^{١٠١} «والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن تتخبر منها ما يكون بحالنا لائقًا ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا.» السابق، ص ١٤٧-١٤٨.

^{١٠٢} «مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم في الأفعال المستحسنة.» السابق، ص ١٥٠-١٥٧.

^{١٠٣} «مطلب نفي تضيق سعة تصرف الملك بمشاركة أهل الحل والعقد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول.» السابق، ص ١٦٤-١٦٧.

^{١٠٤} السابق، ص ١٩٧.

^{١٠٥} «مطلب دفع شبه القادحين في التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان.» السابق، ص ١٩٩-٢٠٧.

^{١٠٦} «إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به في التمدن مجالها، ويكون سيرها في هذا المجال أسرع من غيرها كائنًا من كان، إذا أُنكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة؛ وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أصل الإسلام مستشهدتان مما

الإسلامي والتقدم الأوروبي،^{١٠٨} ومع ذلك غاب عن المؤرخين الإسلاميين مثل السعودي وأبي الفدا والمقرئزي «الكريتيك» أي النقد، فلم يقيّموا الروايات بمقياس العقل، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بعدم تحقّق القدماء بصدق الروايات.^{١٠٩}

(٣) ويعلن كتاب «الشعر الجاهلي» أنه استعمل منهج الشك الديكارتية الذي يقوم على التخلص من الأفكار القديمة الشائعة واستعمال منهج عقلاني جديد؛ فالعقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس، وهو منهج للبحث ولل قراءة، للمؤلف والقارئ على حدّ سواء، وهو العقل السليم.^{١١٠}

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم مثل «العقل المصري»، «العقل اليوناني»، «العقل الأوروبي»، «العقل الإسلامي»، «العقل الإنساني» لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية ما زالت حية من القرن التاسع عشر عند رينان وجوتيه وجوبينوه في النصف الأول من القرن العشرين؛^{١١١} فالعقل لا جنس له مصرياً أو يونانياً أو أوروبياً، بل الثقافة الوطنية هي التي يمكن أن توصف مثل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية، ولا توجد ثقافة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافة العربية والإسلامية، والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامي، بل بالحضارة مثل الثقافة الإسلامية، والخطر أيضاً في تعميم الأحكام مثل عدم اتصال «العقل العربي» بالشرق

تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم مما لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات في بلدانهم». السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

^{١٠٧} «وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التي ظهرت في الإسلام، ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية». السابق، ص ١٧٢.

^{١٠٨} أقوم المسالك، ص ١٧٤-١٧٥.

^{١٠٩} السابق، ص ١٧٦.

^{١١٠} «إني أسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث ... فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد ... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً».

^{١١١} طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص ١٦-٣٠.

قدر اتصاله بالعقل اليوناني،^{١١٢} مع أن روح التوحيد في مصر لا يختلف كثيرًا عن روح التوحيد في آسيا خاصة البوذية والكونفوشوسية، بل لقد أثر الشرق كله في اليونان بما في ذلك مصر؛^{١١٣} فالعقل المصري عقل متوسطي نشأ حول بحر الروم.^{١١٤} ولم تتغير طبيعة «العقل الأوروبي» باتصاله بالمسيحية وظل أوروبياً بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادة الرأي الحديث أن المسيحية عنصرٌ مكون للعقل الأوروبي، وأنه لا خطر عليه منها، ولم تفسخ المسيحية العقل الأوروبي ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرّده من خصائصه المتوسطة، فكذلك الإسلام لم يغير العقل المصري ولا عقلية الشعوب التي اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط، بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليوناني إلى آسيا في حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان وكادت تطفئ نور العقل لديهم حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل في أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية، لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصري وعقل يوناني.^{١١٥} وكما

^{١١٢} «إن العقل المصري لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر، ولم يعيش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسي ... إن العقل المصري قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالاً منظماً مؤثراً في حياته ومتأثراً بها، واتصل من جهة أخرى بالعقل اليوناني منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد ... إن العقل المصري منذ حضوره الأولي عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط.» السابق، ص ١٦. «إن العقل المصري القديم ليس عقلاً شرقياً ... وقد نشأ هذا العقل المصري في مصر متأثراً بالظروف الطبيعية والإنسانية التي أحاطت بمصر ... وكان من أشد الشعوب تأثراً بهذا العقل المصري أولاً وتأثيراً فيه بعد ذلك العقل اليوناني ...» السابق، ص ١٨ «من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهنود والصين.» السابق، ص ١٨.

^{١١٣} «إن تبادل المنافع بين العقل المصري والعقل اليوناني في العصور القديمة قد كان شيئاً يشرف به اليونان ...» السابق، ص ١٧. «إن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان، ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليوناني.» السابق، ص ١٧. «كان العقل المصري إذن أيام الإسكندر مؤثراً في العقل اليوناني متأثراً به مشاركاً له في كثير من خصاله إن لم يشاركه في خصاله كلها.» السابق، ص ٢٢.

^{١١٤} «فإذا لم يكن بدٌّ من أن نلتمس أسرة للعقل المصري نقره فيها فهي أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم، وقد كان العقل المصري أكبر العقول التي نشأت في هذه الرقعة سنّاً وأبلغها أثراً.» السابق، ص ١٨.

أغارت الشعوب الهمجية على اليونان فقضت على عقله هاجم العنصر التركي مصر وقضى على عقلها اليوناني، وكما استعادت أوروبا العقل اليوناني في عصورها الحديثة فإن مصر قادرة على استعادته أيضاً في نهضتها الحالية.^{١١٦} وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية في التعليم.^{١١٧} فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم قوي الخلق قوي العقل.

(٤) وما زال الدفاع عن العقل قائماً في هذا الجيل في «دفاعاً عن العقل»،^{١١٨} وهو ليس العقل النظري الخالص بل هو العقل الاجتماعي السياسي والثقافي والأدبي أي الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلاني رشيد، وتضم النزعة التنويرية والروح العلمية أي توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة، لها رصيدها عند القدماء خاصة المعتزلة من متكلمين وأصوليين، ثم توارت بعد الغارات على العالم الإسلامي من الشرق والغرب من التتار والمغول مرتين والفرنجة في العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال، وفي نفس الوقت نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية؛ ومن ثم لا فرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير في أوروبا في العصر الحديث. أما اليوم فقد وقع العرب في «وهم العقلانية» وما زالت أسسها لم تكتمل بعد، ووقع الأوروبيون في «ما بعد العقلانية» يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث، والتحدي الكبير كيف يتحوّل العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟^{١١٩}

^{١١٥} «المسيحية التي ظهرت في الشرق قد غمرت أوروبا ... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبي». السابق، ص ٢٣.

^{١١٦} «فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً». السابق، ص ٢٧. «وإن فهمنا نبحت ومهما نستقص فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبي والعقل المصري فرقاً جوهرياً». السابق، ص ٣٠.

^{١١٧} محمد علوبة باشا، مبادئ في السياسة المصرية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٢، ص ١٧٥-١٧٧.

^{١١٨} إبراهيم العجلوني، دفاعاً عن العقل، مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٩.

^{١١٩} السابق، ص ٧-١٠.

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل.^{١٢٠} فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة؛ وبالتالي تفقد أهم سماتها وهي قبول الرأي الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

(٥) ومن المشاريع العربية المعاصرة «نقد العقل الغربي» لمطاع صفدي، فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربي وتبني كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعربة أو المنحوتة الغامضة حتى أصبح الفكر أسيرًا لمصطلحاته والرسالة حييسة في خطابها بدأ التحول من الاستعارة إلى النقد. ويعني «نقد العقل الغربي» هنا إعادة كتابة الفكر الغربي على نحو موضوعي مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى، فهو أقرب إلى التاريخ النقدي للتراث الغربي منه إلى «نقد العقل الغربي» وهو ما وقع فيه أيضًا «نقد العقل العربي» الذي هو في النهاية «نقد التراث الإسلامي».^{١٢١}

رابعًا: العقلانية العلمية

وتعني العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث، وكما تمثلها شبلي شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومراد وهبة على اختلاف مرجعياتهم الفكرية الليبرالية عند زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا أو الماركسية عند مراد وهبة وإسماعيل المهدي أو حتى الإصلاحية عند طنطاوي جوهري، ولا يظهر مفهوم «العقل» عند مؤسس التيار شبلي شميل.

(١) ويؤصل فرح أنطون التيار العلمي العلماني في «ابن رشد وفلسفته»، قدمه لعقلاء الشرق أي للمفكرين والفلاسفة، ويتم الاعتماد أساسًا على «فصل المقال» لبيان اتفاق الدين والفلسفة، وذلك عن طريق التأويل.^{١٢٢}

^{١٢٠} محمد نور فرحات، البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٧. العقل والنقل، ص ٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص ٨٧-١٠٢، فقه ازدراء العقل، ص ١٦٩-١٨٠.

^{١٢١} مطاع صفدي، نقل العقل الغربي (جزءان)، دار الإنماء، بيروت.

^{١٢٢} فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ٣١، ١٢١-١٢٢، ١٣٨، ١٨٤، ٢٠٩-٢١١.

وفي معرض السجال يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقاً مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية في حين يرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أي دين آخر في معاداة العقل والعلم والمدنية بدليل وجود الخوارق والكرامات والمعجزات وهو الجانب اللامعقول في كل دين.^{١٢٣}

وتظهر مشكلة العقول في الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة للعقلانية الحديثة؛ فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البريء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول وهو العقل الإنساني، الأول خالد والثاني فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم والثاني مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثاني كي تتم المعرفة.^{١٢٤}

(٢) وقد يكون العقل العلمي هو العقل العضوي الجسمي النفسي الغريزي، لا فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث إن كليهما ذكاء، ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحس في الدماغ. الجسم يؤثر في العقل كما يؤثر العقل في الجسم، وهو أيضاً العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسي والقدرة على الكظم والقيام بدور الأنا الأعلى.^{١٢٥} والجنون يُطفئ نور العقل.

(٣) وتتأصل العقلانية العلمية في التراث القديم سلباً، بنقد اللامعقول فيه الذي يمثله التصوف دفاعاً عن المعقول الذي يمثله العلم.^{١٢٦} والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة؛ فالعقل نور يتوهج ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ وهي صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلي، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقل، وإلى التصوف منه إلى العلم، وإلى تأويل النصوص منه إلى وصف الظواهر،

^{١٢٣} السابق، ص ١٢٧، ١٦٥-١٧٢.

^{١٢٤} السابق، ص ٧٨-٧٩، ١٠٥، ١١٥-١١٧.

^{١٢٥} سلامة موسى، عقلي وعقلك، الخانجي، القاهرة، ط ٣، عقل الإنسان وعقل الحيوان، ص ١٢-١٩، العقل والمخ، ص ٢٠-٢٣، الجسم يؤثر في العقل، ص ٣٨-٣٩، العقل يؤثر في الجسم، ص ٤٢-٤٨، الكظم والعقل الكامن، ص ٨٥-٩٢، الجنون الذي يطفئ نور العقل، ص ٣١٨-٣٢٣.

^{١٢٦} زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة (د.ت).

بالرغم من نية الكشف عن طريق العقل واختيار الجانب العقلي من تراثنا الفكري من أجل وصل الماضي بالحاضر؛ فالعقل مرتبط بالعاطفة والتجربة وليس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية، الغرب العالم، والشرق الفنان، ونحن نجتمع بين العلم والفن، بين العقل والعاطفة، أصبح الغزالي هو ممثل العقلانية عند القدماء وليس ابن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت، ويختلط العقل النظري بالعقل السياسي والفتنة الكبرى، ويأتي النظام والعلاف والجاحظ والجرجاني والتوحيدي وابن جني وابن الراوندي وأبو العلاء المعري وإخوان الصفا ونجم الدين الكبرى والسهروردي وابن عربي وابن تيمية والأشعرى والكندي والفارابي وابن سينا جمعاً بين الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيوم وليبنز وديكارت وبيكون ووليم جيمس جمعاً بين التيارات العقلية والحسية التجريبية والعملية.

وفي النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظري وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

و«قصة العقل» أشبه بـ «المنقذ من الضلال»، فالعقل يلتمس الطريق بينه وبين الوجدان وشائج قري، ومع ذلك يتم الدفاع عن العقل.^{١٢٧}

(٤) وتتم مقارنة بين العقل البشري والعقل الإلكتروني والذاكرة الصناعية.^{١٢٨} ولا يستلهم أي مصدر تراثي أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة لا الرازي الطبيب ولا ابن رشد ولا ابن خلدون، بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجي، وترفض مفاهيم «الغزو الثقافي» و«الأفكار المستوردة»،^{١٢٩} وترفض العقلانية العلمية أي تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفاً لهما معاً.^{١٣٠}

والعقلانية العلمية علمانية في الدين، وليبرالية في السياسة تدافع عن حرية الفرد وديمقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام.^{١٣١} بل وتعادي كل فكر إصلاحى مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد.^{١٣٢}

^{١٢٧} زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، عقل يلتمس الطريق، ص ١١-٣٠، دفاع عن العقل، ص ١٢٠-١٥٠، عقل ووجدان معاً، ص ١٧٥-١٩٩.

^{١٢٨} فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص ١٦٥-١٧٦.

(٥) وينقد العقل الجدلي العقلانية العلمية الذي يفتقد إلى التحليل التاريخي (زكي نجيب محمود)، والعقلانية البرجماتية (جارودي، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقي)، ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية.^{١٢٣}

و«العقلانية الشاملة» ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، فالماركسية نقد للعقل البرجوازي الرأسمالي الذي يشرع للوضع القائم، يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة في العقل، والتمييز النفسي بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل، ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محوّلًا إيّاها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل في المشاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكله خليط من المعلومات من الثقافة الغربية الشائعة والتجارب النفسية الشخصية.^{١٢٤}

(٦) وقد يقع الفكر القومي في موقف شعوبي للعقل ووصفه بأنه عقل «عربي» كما فعل الغربيون من قبل في «العقل العربي»، والعقل الياباني»، في إطار السمات العامة للشخصية الوطنية.^{١٢٥}

^{١٢٩} «ويسألونك عن الأفكار المستوردة». السابق، ص ٨٤-٩٣.

^{١٣٠} فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الإيمان والعلم، كتاب العربي، الكويت، أكتوبر، ١٩٨٧، ص ٦٤-٧٦.

^{١٣١} فؤاد زكريا، نقد العقل العربي، مرض عربي اسمه الطاعة، ص ٧٧-٨٣، أسطورتان عن الحاكم والأعوان، ص ٩٤-١٠٢.

^{١٣٢} جابر عصفور، أنوار العقل، عن الأصولية، ص ١٢٣-١٥٨، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٦.

^{١٣٣} محمد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعمال العقل الجدلي، ابن رشد بنظرة جدلية، ص ٤٥-٥٢، العقل في غيبة الجدل والبراكسيس، ص ٧١-٧٨.

^{١٣٤} إسماعيل المهدي، العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، الطبع والنشر للمؤلف، القاهرة، ١٩٩١، وضم الكتاب قسمين: الأول العقلانية والتناقض، والثاني العقلانية واللاعقل في مختلف المجالات.

^{١٣٥} فيليب بتاي، العقل العربي، جون لافيني، العقل العربي، مراجعة، حاجة إلى الفهم، فؤاد زكريا، نقد العقل العربي، محاولة لفهم العقل العربي، ص ١١٢-١٢٣.

وتكاد تجتمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة على أن العقلانية هي طريق التقدم.^{١٣٦} وتعم العقلانية قضايا الثقافة والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب، ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لا عقل، فاللاعقل جزء من مكونات العقل، وفائدة اللاعقل في الجوانب الفنية، إنما خطورة اللاعقل في توظيفه الأيديولوجي كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد وبعض الماركسيين مع ابن خلدون،^{١٣٧} ولا توجد قطيعة معرفية بين مشرق عرفاني ومغرب برهاني؛ فالبرهان والعرفان في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء ولا معنى للتمسح بالقدماء في عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين في عقلانية ديكرات وكانط، إنما العقلانية هي نضال اجتماعي وسياسي يبدأ من الواقع وليس من الفكر.^{١٣٨}

والعقلانية العربية هي إحدى ركائز المشروع الحضاري العربي.^{١٣٩} والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج في حين أن العقلنة تطبيق وتحقيق العقل في الترديد، وهي ليست مجرد رؤية بل هي ممارسة في شتى نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية،^{١٤٠} وأحياناً يكون الربط بين العقلانية والقومية مجرد ربط أيديولوجي دون توظيف فعلي.^{١٤١}

ليس المهم البحث في العقل وغير العقل في الوجود العربي بحثاً نظرياً معرفياً تأملياً خالصاً بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضاري العربي.^{١٤٢} العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية في الفكر

^{١٣٦} د. محمد عابد الجابري، د. هشام جعيط، د. الطيب تيزيني، د. نادية رمسيس فرح، لقاءات قابس (٢)، منشورات مهرجان قابس الدولية، تونس، ١٩٨٩.

^{١٣٧} السابق، محمد عابد الجابري، الثقافة والمنهج والتراث، ص ٩-٣٧.

^{١٣٨} السابق، هشام جعيط، آراء ومواقف في الثقافة العربية، ص ٦١-٧٢.

^{١٣٩} العقلانية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩٢، ص ٣٢١-٣٣٨.

^{١٤٠} السابق، ص ٥-٩.

^{١٤١} نديم البيطار، العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث، السابق، ص ١٦٣-١٧٧.

^{١٤٢} أنطون المقدسي، العقل وغير العقل في الوجود العربي، بدايات، السابق، ص ١١-٦٠؛ برهان غليون، العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية، ص ١٩٣-٢٢٠.

العربي المعاصر، وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكرت وكانط.^{١٤٣}

وقد يتم تأصيلها عند المعتزلة القدماء.^{١٤٤} والحاضر يرجع إلى الماضي، فالماضي ما زال حياً في الحاضر، وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل، وليست العقلانية الجذرية عن الكندي وابن رشد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدي ومسكويه، وقد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلي والسببية في الطبيعة والنظام الكوني والوجود الإنساني جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحي، وسيطرة الاتجاه النصي المحافظ، ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة في الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءاً من قوى العقل،^{١٤٥} وقد يعرض التراث القديم لذاته دون أية دلالات سياسية معاصرة،^{١٤٦} وكما يتم ربط العقلانية بالمخيلة في الأدب يتم ربطها أيضاً بالطبقة المتوسطة في الاجتماع؛ فالعقلانية هي تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها.^{١٤٧}

والعقل السجالي يرجح المدخل الأيديولوجي بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدي، فيقع في الاختلاط المنهجي بين التبشير والنقد، وفي المدرسية «السكولستكية» أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسؤولية متسترًا بالتحليل النظري المعرفي الخالص.^{١٤٨} فلا يمكن إحياء التراث كما تفعل العقلانية

^{١٤٣} محمد جسوس، جدلية العقلنة والعقلانية، السابق، ص ٦٤-٧٣؛ مصطفى حجازي: نحو عقل عربي مستقبلي على ضوء تحليل البنى الاجتماعية العربية الراهنة، ص ٢٢٥-٢٤٣.

^{١٤٤} علي أومليل، الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، السابق، ص ٧٥-٧٩؛ د. نصيف نصار، في خصائص العقلانية الفلسفية العربية، السابق، ص ٨١-١٠٤؛ هشام جعيط، العقل السياسي الديني في الوطن العربي، ص ١٤٧-١٥٢.

^{١٤٥} حليم بركات، العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية، ص ١١٧-١٢٨.

^{١٤٦} محمد ياسين العريبي، الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي، السابق، ص ١٢٩-١٣٩؛ محمد عابد الجابري، العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة، ص ١٤١-١٤٦؛ حسن صعب، المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية، السابق، ص ٣٠٥-٣١٨.

^{١٤٧} عبد الباسط عبد المعطي، أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة، السابق، ص ١٥٣-١٦١؛ ناجي علوش، العقلانية في الممارسة السياسية العملية، السابق، ص ٢٨٣-٣٠٣.

الإصلاحية بل لا بد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية؛ ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية بدلاً من أن تكون الدين تصبح القومية.

وبعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ بدأت المشاريع العربية المعاصرة تعيد النظر في طبيعة العقل العربي، بدأها عبد الله العروي فبعد «الأيدولوجية العربية المعاصرة» و«العرب والفكر التاريخي» و«ثقافتنا في ضوء التاريخ» بدأت سلسلة المفاهيم مثل الدولة والحرية والأيدولوجيا والتاريخ ومنها «مفهوم العقل»^{١٤٩} وفيه يتم التمييز بين «العقل المطلق» وهو العقل الإصلاحي، محمد عبده نموذجاً، والعقل النسبي، ابن خلدون نموذجاً، وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بين العقل وموضوعه، فالعقل المطلق هو العقل الديني الذي يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياته في الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، والموضوع في كل العلوم واحد هو الإيمان، وقد حاول العقل القديم صياغة «عقل العقل» في المنطق الأرسطي والقياس الأصولي كما حاول العقل العلمي وضع قواعد الاستقراء ولكنه ظل مفارقاً؛ لأن موضوعه مفارق^{١٥٠}. أما العقل النسبي الذي يتعامل مع التاريخ موضوعاً له فإنه يتعامل أيضاً مع الغيب والكسب والجهاد والوهم ولا يختلف كثيراً عن العقل المطلق^{١٥١}. المفارقة إذن كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظري إلى العقل العملي وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنوية وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية حتى نتخلص من العقل النصي الفقهي الكلامي العقائدي ومن الموروث اللاعقلي في العقل ونضع العقل مع نفسه، وليس مع غيره في العقل والنقل^{١٥٢}.

^{١٤٨} برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، العقل السجالي، ص ٤٣-٦٦، حجاب العقل، ص ٢٠٦-٢٥١، في العقلانية وجذورها أو مقام العقل، ص ٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة، ص ٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل، ص ٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل، ص ٣٤١-٣٥١.

^{١٤٩} عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ط ٢، ١٩٩٧.

^{١٥٠} السابق، ص ١٢٣-١٧٧.

^{١٥١} السابق، ص ١٧٩-٣٦٤.

^{١٥٢} «إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم؛ لأننا نؤمن ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً، هذا التعميم والإطلاق

وفي «نقد العقل العربي» يتم وصف تكوينه وبنيته ثم تطبيق ذلك في السياسة والأخلاق، وهو أقرب إلى التراث الإسلامي منه إلى العقل العربي، وتكوين التراث وبنيته وليس تكوين العقل وبنيته، فالعقل أداة للمعرفة لا فرق بين عربي وأعجمي بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية.^{١٥٣} مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان هي نفسها بنيته. والخطورة التعميم في الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمتين؛ فالبرهان ظهر في المشرق عند المعتزلة الأوائل في البصرة واستمر في القرن الثالث عند الكندي، واستمر البيان في المشرق وازدهر في القرن الرابع، عصر البيروني والمتنبي، كما ظهر العرفان منذ القرن الأول عن العباد والزهاد والنسك والبكائين، وعند صوفية القرن الثاني كرابعة والحسن البصري، واستمر حتى القرن السادس عند السهروردي وابن عربي، وفي البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب، فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير، والعرفان حدس معرفي، فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل وليست على التبادل.

ويظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس «نقد النقد» أي نقد كل المحاولات في «نقد العقل العربي» للجابري أو «نقد العقل الإسلامي» لأركون، والحكم عليهما معاً بأنه عقل التوافق،^{١٥٤} وهو العقل الذي يريد المصالحة بين القوى السياسية والتيارات الفكرية التي تزخم بها الثقافة العربية الآن،^{١٥٥} وظيفه الفكر في التاريخ ليست مجرد البحث عن التوافق والوئام،^{١٥٦}

في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لا عقل، تنعكس العلائق والأسباب في ممارستنا اليومية ... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد في السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق.» السابق، ص ٣٦٤.

^{١٥٣} انظر دراستنا: «نقد العقل العربي» في مرآة «التراث والتجديد»، المجلد التذكاري عن محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

^{١٥٤} كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ٢٠٠٢.

^{١٥٥} السابق، ص ١٥١.

^{١٥٦} «الأستاذ الجابري يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ في المستوى الذي يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة، وهي البحث في إمكانيات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة في الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفي الخلاق والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل الثقافة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقد النقد ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمته.» السابق، ص ١٦١.

كما يقتصر «نقد العقل العربي» فقط على التحليل المعرفي دون الموضوعي.^{١٥٧} ربما هو الجيل الذي سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ إلى احتلال مجموع فلسطين وبداية الانتفاضة في سبتمبر ٢٠٠٠ واحتلال مجموع أفغانستان في ٢٠٠١ وأخيراً احتلال العراق في مارس ٢٠٠٣، إنه جيل «العقل التاريخي» الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحى والعقل الليبرالي وانشطار العقل العلمى العلماني ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفي قلب الواقع.

^{١٥٧} محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، ص ٢٦١-٢٨٢.

مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير^١

الإشكال والحل

(١) الموضوع والمنهج

إن هم التفكير في المستقبل يمثل تحدياً للمفكر الذي عادة ما توصف حضارته بأنها «ماضية»، سلفية، تقدّمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسلفها خير من خلفها، والتاريخ فيها يسير نحو الانحدار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومن الإيمان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهي تماماً كعلامة من علامات الساعة! والحقيقة أن هذا ابتسار، فالتفكير في الماضي موجودٌ في كل حضارة، وحلم العودة إلى العصر الذهبي أصل الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجل تأسيس نظام مستقبلي جديد، وفي تراثنا القديم هناك عناصر سلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات، وهناك عناصر أخرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة، فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضاً مستقبلها في المعاد، والأصل في الاجتهاد ليس فقط نموذجياً متناهِياً؛ لأن الفرع في كل عصر غير متناهٍ كما هو الحال في الاجتهاد أي التجدد المستمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير في شكل القياس، وصحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقدماً وانهياراً، قياماً وقعوداً، نهضة وسقوطاً، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى

^١ عمان، الأردن، ٢٥-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥.

البداوة من جديد، ولكن الفكر العربي المعاصر أرّقه هم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عند الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، وبالرغم من تشاؤم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية نظرًا لما ألم بتجارب الحداثة من نجاح نسبي أو فشل جزئي، فلا شيء يضيع هباءً في التاريخ، والتراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاعلاً بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظم المجتمع ومسار التاريخ، وإن لم يكن بتغيير قوالب الفكر ومسار الحضارة؛ فالإسلام لم يعد غريباً بل أصبح هو الحل، تُناديه الناس، وهو يطلب الناس. والفكر الفلسفي العربي ليس هو فكر الأساتذة المتخصصين وحدهم بل هو أيضاً الفكر الفلسفي خارج دائرة التخصص الدقيق، فما زال الفكر الفلسفي العربي مطروحاً في الساحة على يد أجيال جديدة من تيارات الفكر العربي المعاصر، ما زال الإصلاحيون والليبراليون والعلميون العلمانيون يكتبون ويؤثرون في الفكر والسياسة، وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر في دائرة التخصص الدقيق، ما زال الفكر الفلسفي العربي مسئولاً عن هذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعال الأول، ومسئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلاً وراء جيل حتى وصلت إلى خصام بينها، واقتتال بين الإخوة الأعداء، تنافساً على السلطة، ونسياناً للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحق التعددية وأدبيات الحوار.^٢

والعالم قد تغير بالفعل سواء في التاريخ القريب أو التاريخ البعيد؛ فقد انقلبت حركة التحرر الوطني العربي على نفسها، وضاع الاستقرار الوطني أو كاد، وتراجعت القومية العربية وما تمثله من مبادئ الحرية الاشتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربية في الخمسينيات والستينيات، وتحولت الدولة من الدولة القوية إلى الدولة الرخوة، ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص، ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحده بل امتد إلى الثقافة والتعليم في المدارس والجامعات، وتم الصلح مع إسرائيل، وتكونت البدايات الأولى للدولة الفلسطينية المستقلة، ووقع الغزو العراقي للكويت لأول مرة في التاريخ العربي الحديث يغزو قطر عربي قطراً عربياً آخر، وقد كان

^٢ انظر دراستنا: «كبوة الإصلاح»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١؛ وأيضاً «حق الاختلاف»، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٢٩-٢٣٨.

الغزو لمنابع النفط في الخليج متوقعًا من الشرق إيران أو من الشمال إسرائيل أو من الغرب أمريكا، وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفتين في العراق والشام والمغرب العربي، واندلع القتال الدامي في الجزائر بين الشرعية واللاشرعية، وقامت نظم حكم سياسي باسم الإسلام في السودان وبعده ثورة إسلامية في إيران، ووقع الانفصال في الجمهورية اليمنية وانتهى بحرب الوحدة، وتفاقت معارك الحدود بين مصر والسودان، واليمن والسعودية، وازداد النشاط المسلح للإسلاميين في مصر، واستبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياسي باستثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصعيد الخارجي انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل وبحركات شعبية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي، وأصبح العالم ذا قطب واحد يتأثر به ويملي إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية، وبدا واضحًا الصراع داخل أوروبا وأمريكا بين الحركات الإسلامية السلمية أو المسلحة والغرب خاصة في فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وقامت الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى تتنازعها تركيا وإيران في الولاء، وتفاقت الحرب الأهلية في أفغانستان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال في العالم العربي، ووقعت مذابح المسلمين في البوسنة والهرسك أمام عجز العرب وضعف المسلمين، وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز في السرعة للفكر العربي المعاصر عامة وللфكر الفلسفي العربي خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هو كائن وفي نفس الوقت تتنبأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناءً على الإحساس بالماضي والحاضر ودون تحليل علمي إحصائي دقيق كما هو الحال في العلوم الاجتماعية ودراسة «سيناريوهات» المستقبل، ولكنها لا تضع ما ينبغي أن يكون؛ فالماينبغيات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد تتركن إلى رصيد تاريخي أو إلى سند واقعي بالرغم من أنها في حد ذاتها واقع باعتبارها حلمًا، هي أقرب إلى التأملات التي تعتمد على التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصائية، ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريب أو على الأمد البعيد؛ فإيقاع التاريخ بطيء، والأحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها، والعقل العربي مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذي أوجد نفسه أو وُجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفي في العالم العربي إلى أمد طويل؛ فمنذ فجر النهضة

العربية أي منذ ما يزيد على مائتي عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرًا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها، والإصلاح والنهضة والتنوير والليبرالية والعلم والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحدثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الإنسان والاستقلال ... إلخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصي والداني منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربي يتردى يومًا بعد يوم فتزداد الهوية بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

(٢) الحالة الراهنة للفكر الفلسفي العربي

ويغلب على الإنتاج الفلسفي العربي طابع الكتب الدراسية المكررة نظرًا لوضع الأساتذة في الجامعات المصرية مثلًا وضيقهم الاقتصادي، وعيب هذا النوع من التأليف أنه ليس تأليفًا علميًا فلسفيًا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالًا ولا يحدد غاية أو هدفًا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع، وغالبًا ما يكون شخصية قديمة أو حديثة من التراث القديم أو من التراث الغربي يعتمد على الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى، وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضًا على نص ثان وليس نصًا أوليًا، ويكون مقياس نجاح الكتب هو التوزيع الجامعي، وما يدركه من دخل على المؤلف والناشر، يكرر بعضها بعضًا، وينقل بعضها من بعض، والأسرع لمن يكتب في موضوع لأول مرة أو يعرض فيلسوفًا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق، ولو كان فيلسوفًا أجنبيًا فإنه يصبح مدافعًا عنه متحدًا باسمه ويرفض أي نقد له أو حتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزيرة العربية في الحجاز أو الخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صرفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج، وتتحول الفلسفة إلى تبرير للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهاني، وتنشر الكتب الدينية والنصوص العقائدية، وإذا كان الموضوع غريبًا فإنه يتم عرضه دون موقف كلي أو رأي شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أو دون إطار عام أو موقف حضاري واضح، وتجري الرسائل العلمية بنفس الأسلوب من المشرف والطالب من أجل إعطاء الدرجات

العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها، وقلّما تأتي رسالة تتجاوز النقل، من القدماء أو من المحدثين وتساهم في تقدم ملموس للعلم، تحول المفكر إلى ناقلٍ من التراث القديم أو من التراث الغربي، مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أو تفسير أو تأويل أو نقد أو رفض أو إضافة أو إكمال أو تجاوز، مع أن القدماء ترجموا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن إسحق وإسحق بن حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكندي في منتصف القرن الثالث الهجري.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر، كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث من جانب والواقع في جانب آخر، وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعاً نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء إليه، وعلى أقصى تقدير يكتفي ببعض الأسماء مثل «المعتزلة الجدد» أو «السلفيون الجدد» أو «الرشديون الجدد»، وكلها مناطق آمنة لا خوف منها، فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء، وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرًا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظرًا لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث ديني ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربي ينهلون منه؛ فالديكارتية والكانطية والهيكلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر جديد وبُعد إنساني ورؤية شاملة وعقلانية ندعو إليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثل العقلانية، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجودية، والوضعية، والظاهرانية، والبنوية، والتحليلية، والتفكيرية ... إلخ، منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التي نشأت فيها، فانتشرت فوق الواقع طبقة أخرى من الفكر العربي مزاحمة للطبقة الأولى، فوقها أو تحتها أو بجوارها، وتلتها عروض أزياء، أو بضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع، فظلت محاصرة؛ لأنها لم تنشأ في البيئة الطبيعية، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأي مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفي العربي وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكر السياسي العام مثل

البرجسونية وحزب البعث، والماركسية والناصرية، والليبرالية، وفكر الوفد أو التجارب الديمقراطية الحديثة في العالم العربي.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفي القديم أو المعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشار والاتساع أو العمق التاريخي المطلوب، فظهرت في هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للإنسانية والوجودية في الفكر العربي (عبد الرحمن بدوي)، والشخصانية الإسلامية (الحبابي)، والماركسية العربية (عبد الله العروي)، والمثالية المعتدلة (توفيق الطويل)، ويكتفي البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربي في التراث العربي مثل المنهج التحليلي (زكي نجيب محمود)، أو المنهج الظاهرياتي (أدونيس)، أو المنهج المادي الجدلي (الطيب تيزيني، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم)، أو المنهج الجواني (عثمان أمين)؛ ومن ثم يتم انتزاع مذهب أو منهج غربي من بيئته التي نشأ فيها ثم تصويبه على التراث القديم لينتقي منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف، وفي كلتا الحالتين هو رد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان في التراث الغربي أو في تراثنا القديم.

وفي كل هذه الاتجاهات الثلاث لتأسيس فكر فلسفي عربي جديد، نقل القديم وتكراره أو نقل الغرب وترجمته أو الجمع بين الاثنين على نحو انتقائي يغيب واقع المفكر وموقفه الحضاري، ويصبح الأمر مجرد مران ذهني أو حرفة فلسفية أو على أقصى تقدير هوى شخصياً أو مزاجاً أثيراً يحتم هذا الاختيار أو ذاك من التراثين. انفصل العلم عن الوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها، وأصبحت الفلسفة في مدرجات الجامعة في جانب وحياة طالب الفلسفة خارج الجماعة في جانب آخر، الكتاب في العقل والواقع في القلب، الفلسفة حرفة والحياة هواية، الفكر حياد والمجتمع التزام، أصبح الفكر الفلسفي نصوصاً على نصوص دون ردها إلى واقعها الذي نشأت فيه سواء الواقع الإسلامي القديم أو الواقع الغربي الحديث، وعز التفلسف أي استئناف كتابة النص عن طريق قراءته وإعادة إنتاجه من جديد في ظروف مخالفة وفي عصر مختلف وفي مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربي المعاصر أو الخطاب السياسي المباشر؛ فالتحرر من الاستعمار، وحرية المواطن من القهر، وتوحيد الأمة بعد طول تجزئة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتّاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقوال الجدلية

والخطابية دون البرهانية، بل إن أستاذ الفلسفة الذي يتناول مثل هذه الموضوعات هو سياسي حزبي، خطابي انفعالي، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة، يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالي، والديكاروني، والسينكروني، والشيائية، والإبستمية، والسيمائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنويم، والأبوخية ... إلخ، وعاش الفكر الفلسفي ازدواجيتين، الأولى بين الماضي والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع، وأصبح غريباً عن ماضيه ومنعزلاً عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

(٣) تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد

لا يعني نقل القديم وتكراره أو نقل الجديد وترجمته أو خطابية الفكر العربي المعاصر وحماسه أي استبعاد للأشكال؛ فالتراث ما زال حياً في الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم؛ ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفي مرهوناً بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزاً للتكرار والاختيار الجزئي إلى إعادة البناء كله طبقاً لظروف العصر الحاضر، فما زالت العلوم القديمة دالة للعصر، فعلم العقائد لدى الشعوب التراثية هو علم الأيديولوجيات السياسية؛ ومن ثم يكون مسار علم العقائد في المستقبل هو التحول من علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهوت العقائدي إلى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للإنسان بدلاً من الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة بدلاً من المواطن الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه في الحرب والسلام، ويعاد بناء النبوة كبعد تاريخي، والمعاد كمستقبل للإنسان، والإمامة كنظام الدولة؛ ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسي النظري والعملي، وتنبع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية، كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً وإبداعاً في التراث المعاصر لنا وهو التراث الغربي كما كان اليوناني معاصراً للقدمات من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربي إلى مرحلة الإبداع فيه؛ فالفلسفة ليست فقط لحظتها الأولى الماضية، علاقة الأنا العربي الإسلامي بالآخر اليوناني الهندي الفارسي بل علاقة الأنا العربي الإسلامي بالآخر الحالي الغربي والشرقي، ويعاد السؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكما يريد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية «التغريق» القديم كما أراد الفقهاء و«التغريب» الحديث كما يريد السلفيون؟

وأيهما أفضل المنطق السوري القديم أم المنطق الشعوري الحديث حتى يتعلم الناس منهجاً في الحياة؟ وأيهما أكثر نفعاً: الطبيعيات العقلية التأملية القديمة أم الطبيعيات الشعرية الحديثة إحساساً بالطبيعة، والتحاماً بها، وتحرراً من خلالها، وعوداً إليها، ديناً للفطرة؟ وأيهما أكثر قرباً للعالم: الإلهيات الثنائية القديمة؛ القدم والحدث، والواجب والممكن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، أم الإلهيات التوحيدية التي توحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفي القديم في حاجةٍ إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسفي جديد له جذوره في القديم متجاوزاً له، وقد يستحيل إقامة فكر فلسفي جديد طالما أن النص الفلسفي القديم ما زال طاغياً دون أن تفك رموزه، وتُقرأ شفرته حتى يصبح طبعاً للتحريك والاستبدال، التأويل هو منهج الفلسفة لنقل النص من الماضي إلى الحاضر وكمرحلةٍ متوسطة حتى يتحرر العقل من النص ويصبح قادراً على التنظير المباشر لموضوعه.

وفي مقابل تأويل النص من الموروث القديم يأتي رد النص من الوافد الحديث إلى بيئته التي نشأ فيها، فهو ليس نصاً مطلقاً يحتوي على نظرية مطلقة في المعرفة أو الوجود أو القيم بل هو نص محلي نشأ في ظروف خاصة بعد عصر النهضة الأوروبي والانقطاع مع الماضي، أرسطو والكنيسة، وبداية اجتهد العقل في فهم موضوعه وهو الطبيعة بعد أن أصبح الواقع عارياً من أي نظرية لفهمه، فبدأ العالم عقلياً صورياً مثالياً مجرداً كما هو الحال في الفلسفات العقلية، ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسياً تجريبياً واقعياً مادياً كما هو الحال في الفلسفات الحسية لإكمال النصف الآخر، ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلب حياة الشعور في كل فلسفات الحياة، وتعددت الحقائق بتعدد المناهج دون اختيار أو تفضيل. وتعارضت المذاهب دون ترجيح، فتحول النص الفلسفي إلى نص نسبي يعبر عن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلق؛ ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفي الغربي الحديث هو نزع صفة الإطلاقية التي أعطيناها له وردّه إلى نشأته في بيئته الطبيعية تطبيقاً لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه، النص انعكاسٌ لواقع وليس حاملاً لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهي لكل العصور، يفسر النص الحديث الغربي بنفسه وليس بغيره، ويرد إلى واقعه الذي نشأ فيه، ثم يحكم على رؤيته الجزئية بمنظور كلي وشامل حتى يمكن الحكم عليه من بعد ومن علٍ دون الإعجاب به أو الرهبة منه أو

وضعه باستمرار في مكان الصدارة في الفكر الفلسفي، علمًا بأن النص الفلسفي الغربي أصبح كذلك؛ لأنه صادر عن الغرب المركزي حتى توارث أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق في الصين والهند واليابان وكوريا، فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيدة الطرف، جناحها الغربي أقوى من جناحها الشرقي، في حين تعادل الجناحان في نصنا الفلسفي القديم، وبدون هذا الرد يظل النص الغربي الحديث في تصادم مع النص الفلسفي القديم ومزاحمًا له وبدليًا عنه، ويظل العقل الفلسفي العربي محاطًا بحائطين ومحاصرًا بين دفتي الرحي، بين المطرقة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القديم طبقًا لظروف العصر الحاضر الذي يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التي نشأ فيها يبدأ العقل الفلسفي العربي في التحرير من سلطة النص الأول والنص البديل الثاني كي يمارس عملية التفلسف بالتوجه نحو موضوعه وهو ليس موضوعًا معرفيًا بقدر ما هو العالم الذي يعيش فيه، والموقف الحضاري الذي يجد نفسه فيه، والمجتمع الذي يلتزم به، فنحن في موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبي، خرجنا على التو من الإصلاح الديني كي ننهي عصرنا الوسيط، العصر المملوكي التركي، ونحاول تحويله إلى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقع وتحليله ومعرفة مكوناته، ويبدو أن العقل الفلسفي العربي حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الديني القديم وبيان معقوليته واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلسفي الحديث وبيان وجاهته وشجاعته، فتربى لدينا العقل «التشريعي» الذي يجد مبررًا لكل شيء، يقبل المعطيات ولا يتساءل حول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية، يعني النقد الرفض المبدئي لأي معطى سابق، والبحث عن نقطة بداية يقينية وجدها ديكارت في «الكوجيتو»، أنا أفكر، ووجدها هوسرل في «الكوجيتاتوم» أي أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعدم التسليم بشيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت أو كما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطية، عن طريق النقد يمكن رؤية الواقع في حركته، والفكر في مساره والصعوبات التي تواجهه، والمقومات التي تساعد، النقد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص، ليس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعي الدقيق بالتكوين الكمي بناء على واقع إحصائي دقيق واستبتيان واطلاع على مكونات الواقع، الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها، الحدس كيف والنقد كم؛ لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية، فلا يوجد فكر فلسفي خالص

دون تحليل اجتماعي، وتلك قوة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المناهج من أجل تحريك الواقع في ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفي إليه.^٢

(٤) تطوير الفكر العربي المعاصر

يمثل الفكر العربي المعاصر منذ مائتي عام حلقة الوصل بين ماضي الفكر الفلسفي ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد، كما أنه حلقة الوصل بين الفكر الفلسفي الموروث والفكر الفلسفي الوافد؛ نظرًا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبي الحديث، حاول الجمع بين الماضي والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة، ما زلنا نزهو به، وندرسه في الجامعات، ويتحمس له الطلاب لأنه أخيرًا وجد خطابًا فلسفيًا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

وتطوير الفكر العربي المعاصر إحدى وسائل تحديد مسار الفكر الفلسفي العربي في المستقبل؛ فقد نشأ في ظروف الاستعمار القديم، والدولة العثمانية، وحركات الاستقلال، وآخر أجياله في الثورات العربية الأخيرة، فلا يوجد مسارٌ بلا ماضٍ وبلا حاضر، بلا ماضٍ بعيد في الجذور، وبلا ماضٍ قريب في الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفي في المستقبل إقالة الإصلاح الديني من عثرته، بعد أن كبا جيلًا وراء جيل، من الأفغاني إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العربية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية في تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة، أصبح أقل انفتاحًا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثًا حتى أصبح غاضبًا، ثائرًا منتقمًا، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة وليس تحقيقًا لمصالح الناس، مستقبل الفكر الفلسفي مرهون بالتعددية في الخطاب، وبالحوار الوطني بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطابٍ ثالث بين الخطاب السلفي وريث الإصلاح الديني والخطاب العلماني وريث

^٢ انظر دراساتنا الثلاث: «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي»، الدين والتوراة في مصر، ج ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٥٩-١٤٠.

الخطاب العلمي، يجمع بين الشرعيتين؛ شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة؛ فالخطاب السلفي الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات التراث الشعبي الديني، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى، ويكتفي ولو مؤقتاً بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية، والخطاب العلماني الثاني يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول؛ لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أو الماركسية أو القومية التي تند عن الثقافات الشعبية، يستطيع الفكر الفلسفي العربي في المستقبل أن يساهم في صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يقول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثاني حتى يقل النزاع والافتتال الدامي بين الإخوة الأعداء في مصر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفي العربي مرهون بإقالة الفكر الليبرالي من كبوته بعد أن تحوّل من «مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية» للطهطاوي جامعاً بين الليبرالية والشرعية، بين مونتسكيو وابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقلين إلى «مستقبل الثقافة في مصر»، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديد والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية، كما إلى أي حد يستطيع الفكر الفلسفي العربي في المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالي الذي بدأ نابغاً من الموروث القديم وتخلياً عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضاً إقالة الفكر العلمي العلماني من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعي والعلم المدني، والفصل بين الدين والدولة، ليست نظرية التطور هي الصورة الوحيدة للعلم، وهي ليست بالضرورة تطوراً آلياً مادياً متصلًا كما هو الحال عند دارون وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقاً كيفياً منفصلاً منكسراً يسمح بالطرفة بعد الكمون كما هو الحال عند برجسون، والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هو الحال في التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هو الحال في الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة، والمجتمع المدني ليس بالضرورة مجتمعاً لا دينياً كما هو الحال في تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هو الحال في المجتمع الإسلامي.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هو الحال الآن في الصدام بين الخطاب السلفي والخطاب الليبرالي والخطاب القومي أو الماركسي؛ فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس والهجوم على الآخر؛ استثنائاً بالحقيقة كلها ورغبة في السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقي من مصادره الأولى

ما يشاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصى الذي ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذي يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفي المستقبلي هو التخلي عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطني، وكذلك التخلي عن منطق الانتقاء الذي يؤدي أيضاً إلى صراع بين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعادل والجانب الغالب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربي المعاصر أن تُعاد صياغة مقولاته الأساسية على نحو محكم كي يتجاوز طابعه الانفعالي وأسلوبه الحماسي الذي واكب مرحلة اليقظة العربية الإسلامية والتحرُّر من الاستعمار؛ فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التي يواجهها الفكر العربي المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه في القرن الماضي، وتتطلب فكراً أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومواقفهم، فيتحوّل الفكر العربي من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليل الكمي الإحصائي الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحقّقاتها الجزئية في واقع محدد مع ارتباط أشد بالعلوم الاجتماعية، وينتقل من الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن يفقد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربي المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفي العربي على التزام أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية بموقف فلسفي عصري يَرَوْنَهُ من خلال التراث القديم والتراث الغربي، ومرتبب بقضايا العلم والوطن؛ فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافياً للحياد الفلسفي وموضوعية العلم، ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمي والمشروع القومي بدلاً من أن ينزوي أساتذة الفلسفة في قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربي المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفي من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمي الدقيق، وما يتبقّى يتحوّل إلى الأدب الصريح والمقال الصحفي والمنتديات الثقافية العامة.^٤

^٤ انظر دراساتنا العديدة في ذلك مثل: «كبوة الإصلاح». دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٧٧-١٩٠.

(٥) من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفي العربي كما مثله الفكر العربي المعاصر في التحول من التراث القديم والتراث الغربي إلى المشاريع العربية المعاصرة التي ولدتها هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ والتي جعلت المفكر العربي يشعر بالمسؤولية تجاه ما حدث؛ فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشاً وشعباً وفكرًا ومجتمعاً، حاول بعض أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربي المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينًا كل شيء، الماضي والحاضر والمستقبل، فلا تعني الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعني الفيلسوف حتى صاحب المذهب؛ فقد وجدت المذاهب الفلسفية في تراثنا القديم بعد عصر الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف في مرحلة الإبداع، مرحلة الفارابي وابن سينا وابن رشد أي بعد التمهيد لها بالتراكم الفلسفي الضروري، ونحن في علاقتنا مع التراث الغربي وريث التراث اليوناني ما زلنا في هذه المرحلة في إحدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سقط الغطاء النظري القديم الذي كان رؤية الوعي الأوروبي للعالم والمستمد من أرسطو والكنيسة، عندما سقط في عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبأن تعارضه مع العقل والتجربة وحقوق الإنسان وديمقراطية الحكم وبناء المجتمع المدني، فأنت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظري بديل تعطي الوعي الأوروبي رؤية جديدة للعالم، ونحن لم نصل بعدُ تاريخياً وليس معرفياً إلى مرحلة تأسيس المذاهب، فما زلنا نحاول الانتقال من الإصلاح الديني إلى عصر النهضة أي ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبي دون أي حتمية ضرورية أو تطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكر أو كاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كان مونتاني يمثل روقها في «المحاولات».

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكر العربي المعاصر إلى مستقبل الفكر العربي الفلسفي؛ فهي تعادل المذاهب في الفلسفة الغربية ولكن في موقف حضاري مختلف يقوم على الاتصال بين الماضي والحاضر وعلى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضي والحاضر أو على القطيعة بين الأنا والآخر كما هو الحال في المذاهب الفلسفية الغربية نظراً لعدائه لأرسطو والكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التي ساهمت في تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب دون أي تفضيل في الترتيب الجغرافي أو الزمني أو الفلسفي، ولكن كما جرت العادة في الثقافة العربية المعاصرة في قرن مصر بالشام، ومصر بالمغرب، ومصر في القلب بجناحيها الشرقي والمغربي، وهذا لا يعني الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخارجي أو شبه الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلي، فالأجيال تتوالى، والأفكار في الصدور والأصوات في الحناجر، والعبارات على اللسان، ودون استبعاد أحد ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفرض نفسها على الساحة بعد جيلي، يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة في كلٍّ من مصر والشام والمغرب.^٥

ففي مصر فرض مشروع «تجديد الفكر العربي» نفسه على الفكر العربي المعاصر بكل مكوناته، المعقول واللامعقول، عربي بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربي الجامع بين الاثنين، المنهج التحليلي، المنطق الوضعي، قيم التراث، الرؤية العلمية، مجتمع جديد أو الكارثة، الحرية، الثقافة في مواجهة العصر، وتحديث الثقافة العربية، وأصبح من علاماته البارزة، وانتقل من التجديد من الخارج عن طريق تبني منهج غربي وتطبيقه على التراث الإسلامي إلى المشروع المتكامل بالرغم من عدم تسميته «التحليلية العربية» أو «الوضعية المنطقية العربية» وبالرغم من طابعه الثقافي العام وأسلوب المقال الأدبي.^٦ كما ازدهر في مصر والعالم العربي والعالمين الأوروبي والشرقي مشروع «نهضة مصر» الذي يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخي، والزمان، والتعال، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتي، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضاري في رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة، ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتي والفكر الفلسفي الاجتماعي الجديد في العالم الثالث، وبدأ مشروع «التراث والتجديد» يثير الانتباه

^٥ هذا الجيل الجديد في الإبداع الفلسفي وإن لم يكن في العمر يكثر في المغرب الأقصى مثل: علي أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلي، سعيد بن سعيد، الوقيدي. ومن مصر: نصر حامد أبو زيد. ومن الأردن: سحبان خليفات وسليمان البدور وعادل ضرهر وأحمد ماضي. ومن لبنان: رضوان السيد. ومن الخليج: محمد جابر الأنصاري ... إلخ.

^٦ انظر دراستنا: «تجديد الفكر العربي»؛ وأيضًا: «عربيان بين ثقافتين»، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٢٩-٢٩٥.

بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع، تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر؛ وتهدف الجبهة الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع في علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم «الاستغراب» في مقابل «الاستشراق»؛ وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أو الجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتي وإنشاء نص ثالث جديد.

وفي المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع «نقد العقل العربي» بأجزائه الثلاث: «بنية العقل العربي» و«تكوين العقل العربي» و«نقد العقل السياسي» وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخي (الدياكرونيك) أو البنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه في مفهوم العقل العربي وما يؤول به من دلالات، و«الفكر الإسلامي» الصريح الذي يجمع بين العرب والعجم، وفي الجزائر، وفي المهجر الفرنسي، ذاع صيت مشروع «نقد العقل الإسلامي» اعتماداً على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من كتابته بالفرنسية لجمهور غربي وعلى مستوى عالٍ من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربي إلا من خلال الترجمة وعن طريق الأثر عن بعد، ومن الحي اللاتيني إلى تزوزو، ومن السين إلى الأطلس، وفي ليبيا ظهر مشروع «آلهة مصر العربية» دون صخب كبير بالرغم من علو نبرته في اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات، وثقل الحاضر وأصل المستقبل في نظام جماهيري شعبي، وديمقراطية مباشرة بلا تمثيل، فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعربية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفي الشام فرض مشروع «من التراث إلى الثورة» نفسه على الفكر العربي بأجزائه الاثني عشر بمنهج تاريخي أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز شديد على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايز بين مسار الحضارات، كما برز مشروع الاستقلال الفلسفي بحنكة ودقة وتحليل فلسفي سياسي بروح صافية وعقل ديكارتي بديهي. وأخيراً وفي دفعة واحدة صدر «تحديث العقل العربي» يعبر عن الهم المشترك في مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل، وتستحق المشاريع العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بالتطوير؛ فهي أحد المداخل إلى الفكر العربي الفلسفي المستقبلي.

(٦) التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفي

ولكن الفكر الفلسفي العربي المستقبلي مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أو الجديدة، وتجاوز الفكر العربي المعاصر بتياراته الثلاث وتجاوز المشاريع العربية المعاصرة؛ ففي هذه المراحل الثلاث ما زال الفكر الفلسفي يعبر عن موقفٍ حضاري يريد التحرُّك فيه، وعن قيود يريد التحرُّر منها، والتحدي الأساسي له هو التنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نص قديم واستئناف دورة حضارية جديدة مع تراكم تاريخي له دورتان؛ أولى ولَّتْ وثانية قادمة، صحيح أن النصوص القديمة ما زالت حية في النفوس، والنصوص الوافدة ما زالت تسلب العقول، والفكر العربي المعاصر ما زال حاضرًا في الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة ما زالت تكبر وتولد مشروعات أخرى جيلاً وراء جيل؛ لذلك يمكن ممارسة الفكر في كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد في التنظير المباشر للواقع، يعتمد العقل فيه على نفسه في مواجهة موضوعه دون «قال ويقول».

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب؛ فلأول مرة في تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدو الصهيوني الذي احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضي المحتلة في فلسطين بعد يونيو (حزيران) ١٩٦٧، ماذا يفعل الفكر العربي؟ يقبل الصهيونية عقيدة ونظاماً، فكراً ودولة أم يبدع أشكالاً جديدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كسبوا بالسلام ما خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسي العربي المستقبلي أن يبدع أشكالاً جديدة للتعامل مع عدو الأمس وصديق اليوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالي في العالم العربي، والخصخصة بعد الهرولة! هل يستطيع الفكر العربي السياسي المستقبلي أن يتجاوز مثله في مقاومة الاستعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ ماذا عن البنوك الخاصة والمليونييرات بل المليارديرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أو أقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلاً وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكل مظاهر الكسب السريع، هل تكفي إدانتها أم تحليلها في خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومي في العالم العربي؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزو القطر العربي للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربي المستقبلي مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونحل وطوائف

وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة ودروز، بدو وحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربي الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم، وقد لا يعني إعادة التفكير في مسلّمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعني فقط مواجهة الواقع الجديد من أجل الدخول في تحدٍّ نظري وتحمل قادر على تطوير الفكر العربي المستقبلي منهجًا وموضوعًا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذي قام بإنجاز ضخم وهو التحرُّر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة، ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار في شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسليطها في الداخل، طراوتها في الخارج وتصلبها في الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة في الداخل، رحماء على الكفار أشدَّاء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، في تجاوزها أيضًا باسم القانون؛ إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون، أصبح على المواطن كل الواجبات وفي مقدمتها الطاعة وليس له أي حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأي أو الاستشارة أو المشاركة في صنع القرار، تطالبه الدولة بكل شيء، والولاء، والعمل، والإنتاج، ولا توفر له أيًا من الخدمات العامة في التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهي الحاجات الأساسية، ومن حقه إعلام متعدّد في وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن يتحول إلى «غسيل مخ» يمنعه من التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلي أن يساهم في اعتماد الأمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبعد ذاتيًا علمها كما تبعد سائر الأمم بدلاً من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربي فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل في الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفي ترجمة «مبادئ فلسفة الحق» أو إعادة قراءة «السياسة الشرعية» بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره، بحيث يصبح الفكر مواكبًا للواقع لا سابقًا عليه، ولا متقدمًا عنه، ولا غريبًا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربي عن أي شيء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردي والاجتماعي ولكن على مستوى مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شرعياً *authentique* أو لا شرعياً *inauthentique*، يعبر عن واقع أو مسقطاً عليه، ناشئاً منه أو مفروضاً عليه. وما زال الفكر العربي حتى الثوري منه في جانب والجماهير العربية في جانب آخر، لا يحركها فكر ولا جوع، ولا قهر داخلي ولا عدوان خارجي، لا تأثراً لكرامة ولا استرداداً لحق، كيف يستطيع الفكر الفلسفي العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه في سعي الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا أي جاسيه في «ثورة الجماهير»، وبول فريري في «تربية المضطهدين» وفانون في «المعذبون في الأرض».

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسفي العربي يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربي المستقبلي سؤال: في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضة، ثورة، تغير اجتماعي، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحباط، انهيار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التي يتناقلها المتفائلون والمتشائمون؟ وفي أي مرحلة من التاريخ يعيش العالم نفسه، في نظام عالمي جديد أو صياغة جديدة للنظام العالمي القديم، العالم ذي القطب الواحد أو ذي القطبين أوروبا والعرب أو ذي الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هو الوعي بالتاريخ وإن الوعي بالتاريخ هو أساس الرؤية للعالم. إن التحدي الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجري بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبيناً أسباب الانهيار، نورخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولاً للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه في علاقتها بنفسها وعلاقتها بالآخر، عندئذ يتجاوز الفكر العربي الراهن المطلقات ويضع نفسه في التاريخ.

(٧) دور المؤسسات التعليمية والثقافية

إن الحامل للفكر العربي الفلسفي الحالي والمستقبلي هي المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطني.

فما زالت الفلسفة تدرس في السنوات الأخيرة في التعليم الثانوي في بعض الأقطار العربية، وهو القليل، دون البعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج

النقل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة من المحدثين والتي تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعود الجيل الناشئ على النقد فتكون الأنظمة السياسية هي الضحية، لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونان بمصطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهي ثقافة غربية ولماذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماته؟ بل إن الموضوعات الدالة في التراثين تضيع وسط التكرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافات عند الكندي، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسلمين من تراثنا القديم أو الصراع من أجل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم في الفلسفة الغربية، فلسفة التنوير نموذجًا.

وفي الجامعات، وفي أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحو أكبر، وبطريقة أكثر عنفًا، فقد شب الطالب وأصبح مواطنًا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فلا يجد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتي لا يجد في نفسه شيئًا منها سواء كان النقل من القدماء أو من المحدثين، ويثور مع الثائرين وينتظم في المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى، ويدخل السجن مرة دفاعًا عن الدين، ومرة حبًا في الوطن، ثم يتخرج عاطلاً ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح له الظروف السفر أو الهجرة أو الانخراط في النظام القائم في الإعلام أو التعليم.

وفي الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميع المادة القديمة وإعادة عرضها دون إضافة جديدة، تكررًا لما قاله القدماء أو المحدثون، ونادرًا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقع تنظيرًا مباشرًا في موضوعات يطرحها الواقع الفلسفي العربي مثل الحرية أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية أو التنمية المستقلة أو الهوية أو تجنيد الجماهير أو علاقة الأنا بالآخر أو بالنظام العالمي المتغير، وإن تم فإن صاحبها يكون حزينًا سياسيًا أيديولوجيًا.

أما الجمعيات الفلسفية فما زالت الأقطار العربية خلوة منها أو ضعيفة أو متعثرة، والجمعية الفلسفية العربية تسير بالجهد الذاتي دون إمكانيات، واتحاد الجامعات العربية قاصر على اللغة دون الفكر، واتحاد الجامعات العربية مشغول بالمعادلات وبالهجوم الإدارية والبقاء في عالم عربي قد تغير.

وأمام إعلام سياسي وتجاري قاهر غاب الفكر الفلسفي بالرصين في الصحف والمجلات والإذاعات المسموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا

بالفكر الديني أو الانبهار بغزو الفضاء، وغاب أي مشروع قومي للعرب يدعو إلى التأصيل الفلسفي، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضي لا يقوى على تغيير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفي عربي مستقبلي دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفي إبداع فردي ولكنه يكون أنح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه، ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء على الثقة بالنفس والاعتزاز بالرأي واحترام الخلاف في الرأي وعدم تكفير المخالف أو تخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتي التلميذ إلى الجامعة وهو معد لممارسة حرية الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة، فيتعود الفكر على الالتزام بغضاً للواقع، ويعمل تنظيره تنظيراً مباشراً، ويتحول النقل القديم إلى رصيد تاريخي من الخبرات الطويلة لأننا وللآخر تمده بتجارب السابقين في الفكر والإبداع، وتتكون شخصيته كمفكر مبدع، يعيش الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدًا مع المجتمع، مؤدياً رسالته في الحياة. وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالب طريقه، وانبثق في نفسه الموضوع والمنهج، والإشكال والغاية، والأسلوب والبرهان، ويتكون من خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بالقول والكتابة في نشاطاتها ومجلاتها، ويصبح جزءاً من النشاط الفلسفي الوطني في البلاد.

ويصب كل ذلك في النهاية في المشروع القومي العربي الذي يساهم الجميع في بلورته وصياغته طبقاً لحاجة كل عصر وتغيير نظم العالم، حينئذ لا يصبح الفكر الفلسفي العربي مجرد استهلاك للفكر الفلسفي القديم أو الفكر الفلسفي الحديث بل تنظيراً لواقع عربي جديد، في عالم متغير، حلم أم واقع، تمنى أم تحقيق، هذا ما يمكن أن يثبتته الفكر العربي الفلسفي المستقبلي.

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟^١

(١) مقدمة: اللفظ والمعنى والشيء

من الواضح منذ القرن الماضي، منذ فجر النهضة العربية الحديثة، بزوغ موضوع الحرية والديمقراطية في الفكر العربي المعاصر منذ «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للكواكبي، ومحاولة محمد عبده في «رسالة التوحيد» التحول من الأشعرية إلى الاعتزال في العدل والقول بخلق الأفعال والحسن والقبح العقليين وإن بقي أشعرياً في التوحيد، و«تحرير المرأة» لقاسم أمين و«مشكلة الحرية» لعلال الفاسي، و«محمد رسول الحرية» لعبد الرحمن الشرقاوي، و«الحرية أبداً» لخالد محمد خالد، و«عن الحرية أتحدث» لزكي نجيب محمود، وفي أواخر القرن الماضي صاح عرابي في قصر عابدين: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نُورَّث بعد اليوم». استدعاء لقول عمر بن الخطاب الشهير: «لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» ومن ناحية أخرى تمت ترجمة عديد من المواثيق عن الحرية والديمقراطية من الغرب البديل، «الشرطة» La Charte للطهطاوي واضعاً شعاراً: «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». ولا يكاد يخلو تيار من تيارات الفكر المعاصر أو جيل من أجياله إلا وينتج نصاً في الحرية الليبرالية لجون استيوارت مل، «طريق الحرية» عن الحرية عند برجسون لايفتشتكو، وفي جامعاتنا تم تحرير عدة رسائل «حرية أم تحرر؟»

^١ جريدة الزمان، لندن-بغداد، نوفمبر ٢٠٠٢.

لمحمد عزيز لحبابي، «التاريخ باعتباره قصته للحرية» لكروتشه، ورسالة في «الجبر الذاتي» لزكي نجيب محمود، ومع ذلك ظلت أزمة الحرية والديمقراطية في الوجدان العربي المعاصر متأصلة الجذور، تتفاقم جيلاً وراء جيل حتى نشأ حنين إلى الماضي الليبرالي القديم منذ القرن الماضي وقبل الثورات العربية الأخيرة، فتحوّلت الليبرالية إلى سلفية ترى نموذجها في فجر النهضة العربية، كما تحوّلت السلفية إلى الليبرالية في حركة الإصلاح الديني عندما انبهرت بالغرب وأرادت تبني نموذجها، وما زال السؤال قائماً طالما الأزمة متفاقمة، وتصعب الإجابة حتى وإن سهل السؤال.

وحرية الفرد أساس ديمقراطية الحكم، والعلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة، والأصل بالفرع، والشرط بالمشروط، والعلة بالمعلول، والذات بالموضوع، والفرد بالجماعة، المفهومين متلازمان، فلا حرية للفرد دون ديمقراطية الحكم وإلا انتهت حرية الفرد إلى مجرد حق طبيعي فردي قد يؤدي إلى الفوضوية كما هو الحال في النزعات الفردية في الغرب ابتداء من ماكس شترنر حتى كروبتكين وباكونين وإماجولدمان، ولا ديمقراطية في الحكم دون حرية للفرد وإلا انتهت الديمقراطية إلى تمثيل صوري عددي، يبقى على الشكل دون المضمون، أغلبية وأقلية، وعادة ما تكون الأغلبية قاهرة ٩٩,٩٪ أمام أقلية ضعيفة مجرحة مخونة مهمشة أو مستأنسة، حكومية رسمية، فلا فرق بين إجماع القهر وأغلبية القهر، وتتحول الحرية من حق طبيعي للفرد كي تصبح مذهباً بأكمله للفرد والدولة هو «الليبرالية». لفظ معرب من الفكر الغربي استسهالاً وفي موجة النقل من الجديد في مقابل النقل من القديم حتى أصبحت الليبرالية نظاماً للحكم توصف به بعض النظم العربية قبل الثورات العربية الأخيرة مثل مصر أو بعدها مثل الأردن والكويت واليمن أو قبلها وبعدها كما هو الحال في لبنان. ولفظ الديمقراطية معرب كذلك عن الفكر الغربي كما عرب القدماء ألفاظ اليونان، وفي وقت يسود فيه النقل عن القدماء وعن المحدثين من تراث الأنا أو من تراث الآخر، ولم يترجم «حكم الشعب»، لم ينقل معناه ويعبر عنه بلفظ قديم مثل «الشورى»، وكما هو الحال عند بعض الدعاة والوعاظ أو المجددين المحدثين، ومع ذلك فقد أصبح اللفظان عربيين لاستعمالهما على مدى مائتي عام مثل الألفاظ القديمة المعربة: موسيقى، فلسفة، جغرافيا، هندسة، تعبر عن أشواق الناس وتطلعات النخبة، ويتم النضال من أجلها، وتقوم المظاهرات تحت شعارها، وتنقسم نظم العالم بين أنصارها وخصومها، بين الغرب والشرق إلى وقت قريب، وإن اشتعل الخلاف بين أنصار الديمقراطية الغربية وخصومها إلا أن الإحساس بأزمة القهر والتسلط عام عند الجميع. كيف تجد تشخيصاً لها؟ وما أسبابها؟ وما

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

طرق حلها والخروج منها؟ وقد يشتد الخلاف حول الشكل والمضمون واحد، الخلاف على الشكل هو في الحقيقة صراع مبطن حول السلطة يضحى بالاتفاق حول المضمون الذي تنهار عليه وبسببه كل الأشكال.

(٢) التفكير سلبيًا

ربما كانت أحد أسباب أزمة الحرية والديمقراطية في الواقع العربي المعاصر هو القفز على الواقع والإسراع بالتعبير عن الأمنيات والأشواق والتطلعات والأحلام، والوقوع في الطوباويات، لا فرق بين سلفيين وعلمانيين، بين الخلافة الراشدة وفلسفة التنوير، والبناء بلا أساس سرعان ما ينهار؛ لذلك كان السلب عند الفلاسفة أكبر قوة من الإيجاب، هو إيجاب سلبي أي أنه يحرك الواقع عن طريق نزع جذور سكونه وثباته، في حين أن الإيجاب هو سلب؛ لأنه ينفي الواقع عن طريق تجاوزه، والاستعلاء عليه وإيجاد البديل له من القديم أو الجديد، والواقع لا يمكن نفيه أو تجاوزه بالمفارقة بل يتطلب الدخول فيه والغوص في أعماقه وتحليل مكوناته وتحليله وربما تفتيته وتفكيكه وفك مغاليقه حتى يصبح طبعًا كالحديد المنصهر قبل أن يعاد طرقه وتشكيله، ومن هنا أتت قوة هيجل في الفكر السلبي وتحليله للسلب على أنه إيجاب مقلوب، ووصف الوجوديين للسلب على أنه نفي يكشف عن الوجود الإنساني ومقوماته من حرية وزمانية وإمكانياته ومشروع تحقق وعلاقات مع الآخرين، يعني التفكير سلبيًا الهدم قبل البناء، والنقد قبل الوضع، والتطهير قبل الإجراء، والخلاص قبل الوعد، والتوبة قبل الجزاء، لا يكون التقدم الحضاري عن طريق وَضْع طبقة حديثة على السطح فوق طبقات قديمة في العمق كما حدث في أوروبا الشرقية عندما وضعت ثقافة اشتراكية على السطح فوق أرثوذكسية وكاثوليكية في العمق، وسرعان ما انهار السطح وظهر العمق، وقد حدث نفس الشيء في الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى عندما انقشع الغطاء الماركسي اللينيني الخارجي وخرج العمق الإسلامي الثقافي من عبق التاريخ، ويتكرر الأمر في تركيا الآن وابتداء انقشاع العلمانية التركية «الكمالية» وظهور الانتماء التراثي من الأعماق، بل إن ما حدث من انتكاسة في النهضة العربية هذا القرن يمكن تفسيره على هذا النحو، انحسار الحداثة الوافدة من على السطح، ليبرالية أو قومية، رأسمالية أو اشتراكية، وبروز الموروث من عبق التاريخ ليث ويخلق وينتقم من أعداء الأمس، التفكير سلبيًا هو اجتثاث الجذور حتى تتساقط الأوراق من تلقاء نفسها ويتم بث الحياة في الجذور الجافة التي لم تورق ولم تثمر في الوعي العربي المعاصر.

هناك جذور معرفية وأنطولوجية وأخلاقية واجتماعية وسياسية وتاريخية للتسلط والقهر تمنع من التحول الديمقراطي في الوجدان العربي المعاصر، ترسخت عبر التاريخ وعلى مدى ألف عام، وأصبحت جزءًا من الوعي العربي المعاصر، تحدد رؤيته للعالم، وتضع معايير سلوكه، وقد حدث ذلك منذ قضاء الغزالي في القرن الخامس الهجري على التعددية الفكرية لصالح أحادية الطرف، تقوية للدولة، نظام الملك في بغداد، جعل الحقيقة واحدة، الأشعرية في العقائد، والشافعية في الفقه، أعطى الحاكم أيديولوجية القوة في «الاقتصاد»، العقيدة والنص، وأعطى المحكومين أيديولوجية الطاعة والولاء في «الإحياء»، لم يعد هناك فرق بين صفات الله وصفات السلطان، كلاهما عالم قادر حي، سميع بصير متكلم مريد، الله بصفاته الذاتية ومن خلال الملائكة، والسلطان من خلال موهبته الطبيعية وأجهزة الدولة، المخابرات والشرطة، وكفر المعارضة بكل أنواعها، العقلية العلنية الشرعية كالمعتزلة، والوجدانية السرية الانقلابية كالباطنية، والعلنية المسلحة الجذرية كالخوارج، وشرع للحكم بالشوكة أي بالقوة، فلم تعد الإمامة عقدًا وبيعة واختيارًا، كان الدافع لذلك ضعف الدولة العباسية وضرورة إقامة دولة قوية تصد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، ورأى أن أهم دعامة لقوة الدولة الثقافة والعلم، وترويض العقول على الطاعة، فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة، واستمر الحال كذلك إبان العصر التركي حيث تمثلت دولة الخلافة ثقافة السلطة حفاظًا على وحدة الخلافة ودرء أخطار الغزو الأوروبي من الخارج وصراع الملل والنحل في الداخل، واستمر ذلك حتى الآن وبعد إجهاض الثورات العربية الأخيرة، وتحولها إلى ثورة مضادة تعتمد على الموروث الثقافي التسلطي الأحادي للسيطرة على الجماهير من خلال أجهزة الإعلام، إله واحد أزلي، وحاكم واحد مدى الحياة، ورأي واحد لا يتغير، ونظام واحد لا يتبدل، وفرقة واحدة ناجية، فرقة السلطة والفرق كلها في النار، فرق المعارضة، ولم تستطع بارقة ابن رشد بعد الغزالي بقرنين رد الاعتبار للفكر والحرية لبعده في الأندلس عن قلب المشرق، ولنكبته ولسيطرة الفقهاء، ولاستتباب الأمن النظري، الأشعري الصوفي الشافعي في الوعي العربي.^٢

^٢ انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا العربي المعاصر في الدين والثورة في مصر، ج ٢، الدين والتحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٩٩-١١٨.

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

(٣) الجذور المعرفية

وطبقاً لأولوية نظرية المعرفة على نظرية الوجود عند المشتغلين التقليديين بالفلسفة قد يكون الجذر الأول للتسلط والقهر هو المعطى الأولي السابق على التجربة، وطريقة تلقيه من أعلى إلى أدنى، من الوحي أو الإلهام، الخطبة السياسية من الحاكم إلى المحكوم أو الأوامر الإلهية وتوجهات السيد الرئيس. وتكون وظيفة العقل تبرير هذه المعطيات وبيان حكمتها ومنفعتاتها وصلاحها للناس جميعاً على مر العصور، فالنقل أساس العقل، وبدون النقل لا يعمل العقل، العقل مجرد آلة، لا موضوع لها، ذات بلا موضوع، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم والتشبيه في الدين وإلى التبرير في السياسة بسبب التفسير الحرفي للنقل كما هو الحال عند الحشوية إلى الحد الأقصى أو الأشاعرة إلى الحد الأدنى، بل إن التأويل خروج عن النص وإنكار لمعناه الموضوعي الذي فيه، رجم بالظن، وتحكم بالرأي، واتباع الأهواء والاستسلام للشهوات، وظيفة العقل هو الانتهاء إلى نتيجة معروفة سلفاً، صحة المعطى السابق، ويقينه الثابت: «ليس في الإمكان أبدع مما كان.» و«الله يعلم وأنت لا تعلمون.» ولما كان الله والسلطان يقومان بنفس الوظيفة في الوعي العربي على مدى التاريخ وفي الثقافة الشعبية فالحاكم يعلم مصلحة شعبه، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، ولم يستطع البديل الآخر العقل أساس النقل عند المعتزلة البقاء في التاريخ والذي كان يمكن تطويره بحيث يقوم العقل بدوره في النقد والتحليل وليس فقط في التفسير والتأويل، الحسن والقبح العقليان صفات موضوعية في الأفعال لا يمكن التضحية بهما باسم العقل، مصدره أو حرفه، كان يمكن تطوير الأدلة في علم الأصول التي تجعل الدليل النقلي بمفرده دليلاً ظنياً ولا يتحول إلى يقين إلا بدليل عقلي ولو واحداً والعقل يشمل الحس والبداهة والوجدان والنظر والاستدلال وكل وسائل المعرفة المتاحة للإنسان الداخلية والخارجية، الذاتية والموضوعية، الدليل النقلي بفرده خاضع للغة وقواعدها، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، الحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المقيد والمطلق، ولا يمكن فهمه إلا بعد معرفة أنواع الكلام، خبراً أم إنشاء وكل أساليب البيان من تقديم وتأخير وخبر واستخبار، وتمنٌ وتعجب واستفهام، اللغة عالم الأصوات، والحروف تحيل إلى عالم الأفعال والأشياء. مجرد إشارة أو رمز وعلاقة إلى مشار إليه أو مرموز له أو دلالة.

وتحول النص المدون إلى مصدر للقهر في عدة قواعد انتزعت من قواعد أخرى، وتكلس في التاريخ، وتحول إلى مقدس لا يمكن الاقتراب منه وإلا تم تدنيته، وأصبح

محرماً له إلا بعد التطهر، وهو مصدر للتحريم، لا اجتهد مع النص ولا اجتهد ضد النص، ولما كان النص جامعاً لكل شيء فلا اجتهد على الإطلاق، أصبح النص حجة سلطة في ذهن تتحدد مع بناء السلطة في الواقع، فيتم احتكار الفكر والسلوك وتوجيه النظر والعمل، النص هو الأصل في القياس الشرعي، إرجاع الواقع الجديد إلى الأصل القديم لتعدية حكم الأصل إلى الفرع إذا ما تشابهت علتان، والعلة منصوص عليها، بل إن أهل الظاهر ينكرون القياس والتعليل والاستحسان والاستصحاب وكل ضروب الاجتهاد، تنفيذاً للأوامر واجتناب النواهي طاعة لله دون بحث عن العلة والأسباب، ولو أمر الله بغير ما أمر لوجد القياس علة جديدة، ولأطاع المؤمن الأمر الجديد إذا قاوم الحاكم الاستعمار والصهيونية شرع العقل لذلك، وإذا ما صالح شرع نفس العقل واعترف واستسلم للأمر الجديد. مصادر الشرع الأربعة تعطي الأولوية للنص على الواقع نص الكتاب ونص الحديث ونص الإجماع ونص القياس في الأصل والعلة والحكم حتى اتهمت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص في مقابل حضارة واقع، حضارة كتاب وليست حضارة طبيعة، والكتاب طبيعة مغلقة، والطبيعة كتاب مفتوح، قيل الحضارة الإسلامية أنها حضارة نصية لا ترى العالم إلا بتوسط النص، احتميناً بالنص فدخل اللص، وقد قنن الشافعي هذا الإيقاف للتاريخ وتكلس النص بتقنيته السنة وجعلها مرادفة للكتاب، وانتصار القول بالمأثور على القول بالمعقول وأهل الأثر على أهل الرأي والحجاز على العراق، مع أن النص في الأصل له سبب نزول أي الأولوية للواقع على النص، وللأسئلة على الجواب، وتتطور الأحكام فيه بتطور الزمان كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، فالنص له مكان وزمان، وقدرة وأهلية ولا يجوز تكليف ما لا يطاق والضرورات تُبيح المحظورات، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح إلى آخر ما هو معروف من علوم القرآن وعلم القواعد الفقهية، ليست الكلمة هي الحروف بالضرورة بل هي الروح والعالم، العلم والوجود، النظر والعمل، الله والعالم.

(٤) الجذور الأنطولوجية

وتعني الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكون ذاته؛ فالكون تصور كما أن المعرفة إدراك، وأحد مصادر القهر والتسلط هو التصور الهرمي للعالم، في البداية الواحد، منه فاض الكثير تدريجياً، العقل ثم النفس ثم المادة كما هو معروف في نظرية الفيض وأصولها اليونانية وتفريعاتها المسيحية والإسلامية، كلما صعدنا إلى أعلى بلغنا

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

أعلى درجات الكمال، وكلما هبطنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص، والعالم متدرج بين الكمال المطلق والنقص المطلق، لا فرق في ذلك بين تصور الكون وتصور المجتمع، بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية، العالم علاقة رأسية بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف، هو تصور واحد في الكون والمجتمع، في الطبيعة والأخلاق، في العام الخارجي والعالم الداخلي، في العالم الأكبر والعالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا، وهو التصور الذي خلده الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة على قمتها الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، الكل له معنى واحد، ويؤدي نفس الوظيفة وهي الرئاسة، الفرد الواحد المطلق الذي لا نظير له، ولا شبيه ولا ضد ولا شريك، يفيض كل شيء منه، ويعتمد كل شيء عليه، هو قائم بذاته لا يعتمد على أحد، ويتحول هذا الواحد الوحيد المتفرد القابع في الذهن والتصور في العالم إلى أحادية في النظرة، الرأي الواحد والتفسير الواحد، والعقيدة الواحدة، الفرقة الناجية، وهو ضد الاجتهاد، وضد التغير مع الزمان وضد التعددية وحق الاختلاف كحق شرعي. الاختلاف في الطبيعة وفي الفكر، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو يحتكر تفسيرها، «كلكم راد وكلكم مردود عليه»^٢. كان يمكن البداية بالعالم وتحليل عناصره واكتشاف قوانينه؛ فالعالم هو الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية صعودًا لا نزولًا، تأويلًا لا تنزيلاً، فلا فرق بين الحق والخلق كما قال ابن عربي «سبحان الذي خلق الأشياء وهو عينها». ضد ثنائية الخالق والمخلوق، الأعلى والأدنى، الحاكم والمحكوم، الرب والمربوب، السيد والعبد والتي جعلت علم الكلام التقليدي أحد مصادر القهر والتسلط، يمكن رد الاعتبار إلى الأدنى بالارتقاء فهبوطه ليس قدرًا، ونقصه ليس أزلًا.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق هز هذا النسق الهرمي كله والتحول من التصور الرأسي للعالم إلى التصور الأفقي، ومن تصور العلاقة بين طرفيه ليس بالضرورة على أنها أدنى وأعلى بل أيضًا أمام وخلف؛ فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف، ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾، وينقد القرآن التخلف والمتخلفين والقعود والقاعدين والمنقلبين على الأعقاب، والمتأقلين إلى الأرض والكسالى، ويثني على المجاهدين الذين يسعون في الأرض ويكدون فيها وينتشرون في أرجائها. ارتبط هذا التصور القديم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، عالم

^٢ انظر دراستنا: حق الاختلاف في: هموم الفكر والوطن، ج ١، ص ٢٢٩-٢٣٨.

المثل الذي ليس له قرين، والواحد الذي يفيض عنه كل شيء، كما ارتبط بالمثالية اليونانية العقلية عند أرسطو، ثنائية الصورة والمادة، والجوهر والعرض والعلّة والمعلول، والثابت والمتحرك، وربما ارتبطت بالتراث الشرقي القديم، المانوي الغنوصي التطهري، ثنائية الروح والمادة، النفس والبدن، الخطيئة والخلّاص، السقوط والرفع والتي طبعت المسيحية الشرقية بطابعها الصوفي، والغربية بطابعها العقائدي الشيعي، إن وحدة الوجود هي أكبر رد فعل على هذه التراتبية، هذه الثنائيات المتكررة رأسياً، تجعل العالم واحداً والبشرية واحدة، والمجتمع واحداً لا فرق فيه بين حاكم ومحكوم، سيد ومسود، ظالم ومظلوم، قاهر ومقهور، ملك ورعية. لقد حاول أصحاب الطبائع من المعتزلة من قبل القول بالكُمون والطفرة من أجل توحيد الطبيعة، وحاول ابن رشد بعد ذلك تصور عالم يحكمه العقل والقانون ولا تسيطر عليه الإرادة، كما حاول إدراك العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول دون العلاقة الطولية من أجل الانتهاء إلى علة أولى، تفسير الطبيعة بالطبيعة مثل تفسير الكتاب بالكتاب، ولكن العجز المستمر عن فهم العالم أو عن تغييره يجعل الذهن أقرب إلى الثنائية التعويضية، يجد في الأعلى نعيمه وخلصه وفي الأدنى حرمانه وشقاءه، وازدوجت الأشعرية بالتصوف لتجعل من هذه الثنائية الرأسية تصوراً للعالم وبنيتها للثقافة الشعبية، ويمكن إيجاد شرعية لذلك في النصوص أيضاً مثل «الناس سواسية كأسنان المشط..» و«أنا شهيد على أن عباد الله إخوان.» و«لكم لآدم وآدم من تراب».

(٥) الجذور الأخلاقية

وبالرغم من حصر الإنسان في قسمة الحكمة القديمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات دون إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا جزءاً رابعاً عن العلوم الإلهية الناموسية والشرعية؛ فقد ظل الإنسان مقسماً إلى نفس وبدن، النفس موضوع للإلهيات في نظرية الاتصال بالعقل الفعال، والبدن موضوع للطبيعيات خاصة علم الطب، فنظراً لغياب الإنسان كموضوع مستقل في تراثنا القديم غاب في وعينا المعاصر، وأصبح محاصراً بين الله والسلطان من ناحية وبين العالم الذي لا يمكن السيطرة عليه أو احتواؤه من ناحية أخرى.^٤ النفس تن تحت ثقل الإلهيات والمعارف الإلهية بعد تصنيفيتها من

^٤ انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٣٩٣-٤١٥.

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

شوائب البدن، والبدن يئن من الطبيعيات، الأمراض والآفات والعلل واضطراب الأخلاق والنسب، ومع ذلك فقد انطبعت الأخلاق بالطابع الثنائي أو التصور الهرمي التراتبي للعالم في نظرية الوجود، النفس جماع الفضائل، النظرية منها أعلى من العملية، الحكمة أعلاها، والشجاعة أوسطها، والعفة أدناها، والعمل العقلي أعلى قيمة من العمل اليدوي، والعدالة في النفس قبل أن تكون في الواقع والمجتمع. انقسم الإنسان إلى قسمين متحاربين متعارضين متناقضين متضادين، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، الحلال والحرام في الحاضر، الثواب والعقاب، والجنة والنار في المستقبل، وتغلبت قيم القديم على قيم الجديد، قيم الأسلاف على قيم الأحفاد، ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾، أصبحت الأخلاق مصدر تحریم وقمع، والعقاب الناشئ عنها مصدر إرهاب وتخويف، وفي نفس الوقت وتحت ضغط إرهاب أخلاق المنع يتم تشريع الانحلال، بتعدد الزوجات، وما ملكت الإيمان والإماء والجواري، ولماذا تحریم ما أحل الله من الطيبات والرزق للذين آمنوا؟ منع القليل والسماح بالكثير، فالخوف لا يولد إلا التهرب، والحرمان لا يؤدي إلا إلى الانحلال.

ومن أجل التخلص من الإرهاب الأخلاقي، ثنائية الحرام والحلال في الثقافة الشعبية، يمكن الاعتماد على أخلاق الطبيعة؛ فالطبيعة مصدر التحرر وليس ميدان القهر، وما سمي حراماً هو فعل سلبي للطبيعة تنأى عنه، وما سمي واجباً أو فرضاً هو فعل إيجابي للطبيعة تقوم عليه، المحرم والفرض أفعال طبيعة وبداهة؛ فالطبيعة خيرة تتجه نحو الكمال وتبتعد عن النقص، كما يمكن الاعتماد على الأفعال البديلة الحرة مثل المكروه والمندوب؛ فأفعال الطبيعة الخيرة أفعال محتملة تتوقف على الإرادة المختارة للفضل والكمال؛ ومن ثم تقوم الطبيعة بأفعال الواجب والممكن، الضروري والمحتمل تعبيراً عن أخلاق الحرية لا أخلاق القهر، وتحقيقاً لأخلاق النماء لا أخلاق المنع، أما الحلال فهو الفعل التلقائي انطلاقاً من البراءة الأصلية، الشرعية في داخله وليست في خارجه، الشرع والطبيعة نظام واحد وليساً نظامين تراتبيين، أحدهما فوق الآخر، مركز توجيه وقيادة في أحسن الأحوال، ومصدر قهر ومنع في أسوأ الأحوال، كما أن مقاصد الشريعة الابتدائية وهي الضرورات الخمس، النفس والعقل، والدين، والعرض، والمال يمكن أن تكون مصدرًا لأخلاق اجتماعية إنسانية عامة دفاعاً عن الحياة ضد القتل والتصفية الجسدية والاستئصال الجماعي والانتحار، وتأكيداً للحياة العاقلة التي تقوم على الفهم والإدراك وليس على القهر والجبر والفرض والتسلط، وإثباتاً للحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ومصالح جماعات الضغط والفئات الاجتماعية، ودفاعاً عن الكرامة

الوطنية ضد انتهاك حقوق الإنسان، وحفاظًا على ثروات الشعوب من النهب والاحتكار، إن المصلحة أساس التشريع ومصدره الأول، والدفاع عن المصالح العامة وتحقيقها يمثل أفضل فعل أخلاقي، أخلاق التحقُّق الذاتي للفرد والجماعة وليست أخلاق القهر والمنع التي تهدف إلى حبس الطاقات وخنق القدرات، وإجهاض عمليات التحقُّق، وإيقاف المسار الطبيعي لحياة الأفراد والشعوب، وإن وضع الشريعة للإفهام تعطي الحق للفرد في أن يرفض أخلاق المنع قبل فهمها، كما أن وضع الشريعة للامتثال تعطيه الحق في رفض أخلاق الجبر دون الاقتناع بها بحرية كاملة وتمثلها طوعية واختيارًا، كما أن وضعها للتكليف لا يعني الجبر الخارجي بل هو اختيار حر لتحقيق الأمانة؛ فالتكليف من الواجبات العقلية عند المعتزلة.

(٦) الجذور السياسية

وإذا كانت الجذور المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية تبدأ من الديني إلى السياسي فإن الجذور السياسية والتاريخية تبدأ من السياسي إلى الديني؛ فالجذر في أصله في الواقع ثم تضيف الشرعية عليه بعد ذلك بالدين، جيلًا وراء جيل حتى يتحول إلى معطى تاريخي، ويصبح واقعًا بديلاً بفعل العادة والألفة، فالخلافة والإمامة وقائع سياسية حدثت بعد وفاة الرسول، البحث عن خلفه لقيادة الجماعة، صحيح أن البيعة الأولى إنما كانت إحدى التعبيرات القبلية الأولى عن مبدأ الشورى الشرعية، البيعة عن طريق المصافحة «امد يدك أبايك»، ولكن تشريع ذلك بالدين والنصوص أتى بعد ذلك من أجل إبقاء السلطة في فئة بعينها، ولما خلا القرآن من ذلك فقد قام الحديث بالمهمة، فالوضع فيه أسهل؛ لأنه حديث شفاهي قبل مرحلة التدوين في حين أن القرآن كان مدونًا منذ البداية ويصعب الزيادة عليه أو النقص منه، فانتشرت أحاديث مثل «الأئمة في قريش» تدعيمًا لسلطة قريش، وذاعت أحاديث أخرى تدعيمًا للمعارضة داخل قريش لصالح عليٍّ وبنيه مثل «من كنت مولاه فعلي مولاه». «أنت وصيي وخليفتي من بعدي». «أنت مني بمنزلة هارون من موسى». وتتكاثر الأحاديث كلما عم اضطهاد المعارضة في مواجهة اغتصاب الأمويين للسلطة، ولما شعر العجم أن الحكم قد استقر للعرب، قرشين أو غير قرشين، شعروا أيضًا بالاضطهاد، وانتشرت أحاديث المساواة بين العرب والفرس «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى». وكما ظهرت أحاديث تبين فضائل العرب بل ورسائل تبين فضل العرب على العجم، كما فعل الجاحظ ذاعت أحاديث فضائل فارس

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

مثل «العلم في فارس.» «لو كان العلم في الثريا لناله رجال من أهل فارس.» حتمية الواقع أولاً وذيوع النص ثانياً، ونظر الفقهاء للخلافات الفقهية وهي في بدايتها صراعات سياسية على الحكم، وتتوالى الأحاديث في تشريع الأمر الواقع في حديث «الفرقة الناجية» التي هي الأموية التي في السلطة وتكفير كل فرق المعارضة حتى تظل السلطة في يد الأمويين. كما تنتشر أحاديث ضرورة طاعة الإمام وعدم الخروج عليه «اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي.» وإلا فجزاؤه القتل درءاً للفتنة، ثم يؤول القرآن لصالح هذا التشريع السياسي مثل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ويصمت عن أحاديث أخرى لصالح المعارضة والرقابة على الحكام بل وشرعية الخروج على الحاكم الظالم.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق بيان تاريخية النظريات السياسية، والعودة بالتشريع السياسي إلى نشأته في الصراع السياسي، والتحول من «السياسة الشرعية» إلى جذورها في «الشرعية السياسية»، كيف نشأت تاريخياً، ففي التاريخ تمتد جذور السياسة وهو ما عناه القدماء من أن الإمامة مسألة فقهية شرعية وليست مسألة عقائدية دينية، بها تتحقق مصالح الناس وليست أصلاً من أصول العقائد، يتم تجفيف منابع القهر السياسي عن طريق اقتلاع جذوره من الوعي التاريخي حتى يتم القضاء على فروعه وأوراقه وثماره في الوعي السياسي؛ فقريش قديماً هي الجيش حديثاً، لا يخرج الحكم منها ولا تتداول السلطة خارجها، والنظام الملكي تنبأ به الرسول وارثاً للخلافة حتى ولو كان بمعنى سلبي، ولكنه قانون تاريخي، «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود.» ويمكن ثانياً إحياء الجذور القديمة التي حقّقها الصراع السياسي دون أن تموت لأنها ما زالت مطوية في التراث مثل «الدين النصيحة.» وضرورة مراجعة الحكام على الملأ أمام الناس في المساجد قديماً وفي وسائل الاتصال حديثاً. «ساكت عن الحق شيطان أخرس.» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كنظام شرعي تاريخي، وهو نظام الحسبة، الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية في المدرسة السلفية المعاصرة، عند ابن القيم، ويعاد إلى الوعي السياسي الجذور السياسية لإحيائها، وما أكثرها في القرآن مثل: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وفي الحديث «لا خاب من استشار.» وعدم طاعة الإمام في معصية «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.» وخطبة أبي بكر في السقيفة التي تجعل السلطة عقداً اجتماعياً بين الحاكم والمحكوم «إني وليت عليكم ولست بخيركم ...» وهو ما شرعه الفقهاء «الإمامة عقد وبيعة واختيار.» فإن

لم تجد النصيحة العلنية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً للحسبة فإنه يتم اللجوء إلى القضاء، وشكاية الإمام لتفريطه في الأمانة، وإخلاله بالعقد، ومحاباته الأغنياء على حساب الفقراء، وموالاته الأجنبي على الوطني، والصلح مع الأعداء المحتلين أراضي الأمة، وعدم الذب عن البيضة، وتكميم الأفواه، وتعذيب الخصوم السياسيين، والاستيلاء على المال العام، وعموم الفساد في البلاد، فإن لم يرعوا الإمام ويلتزم بحكم قاضي القضاة الذي لا يجوز عزله، هنا يكون الخروج على الإمام الظالم أمراً شرعياً بعد استنفاد كل الوسائل السلمية الشرعية الأخرى، فكما أن الطاعة للإمام العادل أمر شرعي، فكذلك الثورة ضد الإمام الظالم أمر شرعي.

(٧) الجذور التاريخية

والتاريخ أيضاً أحد مصادر القهر السياسي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي والديني بما يُعطيه من أنماطٍ في البداية كانت حوادث ثم تحولت عبر إضفاء الشرعية عليها إلى أنماط مثالية للقدوة والافتداء حتى استحال التغير وإبداع أشكال جديدة للحكم نظراً لقهر الماضي، العصر الذهبي، الخلافة الراشدة، النبوة، الخلافة، الإمامة، الصحابة، التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ويغذي هذا الجذر أحاديث تحوله إلى تاريخ شرعي مثل «خير القرون قرني ثم الذي يليه.» مما تحول إلى منهج في كتابة التاريخ، تاريخ الطبقات التي تتناقص في الفضل بتطور الزمان، كما تحول في جواز إمامة المفضول بالرغم من وجود الأفضل في علم العقائد، ويتم اختيار الآيات المتفقة مع هذه الأحاديث مثل: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾. وتحول التاريخ البشري إلى تاريخ مقدس لا يمكن إرجاعه إلى التاريخ من جديد، وأصبح كل شيء في الماضي مقدساً، وكل التراث إلهياً مع أنه من إبداع الرجال واجتهاداتهم طبقاً لظروف عصرهم وتحدياتهم، كل شيء في التاريخ أصبح مصدر تقنين وتشريع وكأن التاريخ لم يتكون من أهواء البشر، وصراع القوى، وتباين المصالح، اتحد التراث بالدين، والكلام بالعقيدة، والفقه بالشريعة، وأصبح كل اجتهاد في الأول إنكاراً للثاني، وكل إعادة نظر في الأول كفرًا بالثاني وخروجاً عليه، وأصبح التراث لحظة تاريخية واحدة في الماضي وكأن الزمان قد توقف، والاجتهاد لم يعد مصدرًا من مصادر التشريع، المذاهب الفقهية أربعة إلى الأبد لا تزيد ولا تنقص، لا يتجاوزها الزمن ولا تتجاوز الزمن، والفرقة الناجية واحدة عبر العصور، والهالكة هي مدانة إلى يوم الدين، والفلسفة هي إحدى لحظاتها

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

في التاريخ، التعامل مع اليونان وفارس والهند وكأن التاريخ القديم توقف ولم يتحول إلى تاريخ وسيط وحديث ومعاصر. ابن رشد آخر الفلاسفة، وابن سبعين آخر الصوفية، والإيجي آخر المتكلمين، والشوكاني آخر الأصوليين. أتت النهاية ولم تظهر البداية. عمّ التقليد مع أن التقليد ليس مصدرًا للعلم مثل الجهل، وتوقّف الاجتهاد، وتحول القديم إلى مصدر سلطة بالرغم من معركة القدماء والمحدثين منذ القرن الماضي، وقد انتكست دعوات الإصلاح والتغير والثورة في أواخر هذا القرن نظرًا لقوة الماضي وقبوع التاريخ في اللاشعور كمانع للتقدم، تستمد منه الحركات المحافظة شرعيتها وتمتد إليه جذورها بالرغم من تغير الزمان وتبدل الأحوال، و«كل يوم هو في شأن».

ولم ينج البديل الآخر، النقل عن الغرب، من ثقل التاريخ الحديث وقوة الانبهار بالغرب والانجذاب نحوه، إحساسًا بالنقص أمامه، وتعويضًا عن احتكار الذات. لم تنجح تجربة الحداثة، التحديث من الخارج، واستبدال سيد جديد بسيد قديم، وبسلطة القدماء سلطة المحدثين، ولا فرق بين «قال ابن تيمية وابن القيم» و«قال ماركس وهيجل». لم تتغير بنية السلطة، سلطة التاريخ وإن تغير مصدرها، وانتهت الليبرالية في العالم العربي نظرًا لسلفيتها واتخاذها الليبرالية الغربية نموذجًا لها. لا فرق بين الحركة الإصلاحية عند الأفغاني أو التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل أو الفكر السياسي الليبرالي عند الطهطاوي وخير الدين؛ فاختيار النخبة غير ثقافة الجماهير، والوعي السياسي للنخبة مجتث الجذور عن الوعي التاريخي للجماهير، وكان من السهل على سلطة الموروث القديم نقد سلطة الوافد الجديد واتهامه بالتغريب والتبعية، كانت الليبرالية الغربية الأيديولوجية الممهدة للرأسمالية واقتصاديات السوق والمنافسة الحرة، وقد صعب في واقعنا الحاضر تبني الليبرالية كأساس نظري دون الرأسمالية كنظام سياسي؛ نظرًا للبون الشائع بين الأغنياء والفقراء، بل إن قيم الليبرالية الأولية مثل العقل والترشيد وحقوق الإنسان وقيمة الفرد ونظام الطبيعة لم تترسخ في الوعي العربي المعاصر؛ نظرًا لجذوره التاريخية في المقدس القديم، وانهارت أمام النظم التسلطية الموروثة العسكرية والملكية.

تستطيع الفلسفة أن تساهم في انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربي المعاصر عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية وخلخلتها من جذورها الأحادية الطرف وإحياء جذور أخرى أكثر قدرة على إثبات حرية الفرد وديمقراطية الحكم، وهو عمل تاريخي طويل يقتضي حصاد ألف عام من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة

عربية ثانية غير النهضة الأولى التي بدأت في القرن الماضي، تتعلم من تجربتها في الحداثة وتغوص في عمق الوعي التاريخي لتؤسس الوعي السياسي الجديد، وهو ليس عملاً نخبوياً بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة في التعليم والإعلام اللذين ما زالا خاضعين للنظم العسكرية والملكية، ولما كانت دورة التاريخ لا تتوقف فليجرب المثقفون الوطنيون حظهم في نهضة عربية ثانية في القرن القادم بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم في النهضة العربية الأولى في القرن الماضي، وجرب الضباط الأحرار حظهم في هذا القرن.

نحو تنوير عربي جديد^١

محاولة للتأسيس

(١) الموضوع والمنهج والصورة

مصطلح «التنوير» الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامي وانتشر في الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة، روجت له الاتجاهات «العلمانية» مستقلةً عن الدول أو بتأييد منها للوقوف في مواجهة التيار الإسلامي متهمة إياه بالظلامية.

وعادة ما يوصف بالعربي وليس بالإسلامي، قراءة للماضي في الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضي؛ فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربي، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول إلى تنوير عربي جديد.

ولم ينجُ الإسلام أيضاً والتيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل في الاشتقاق من «تنوير» إلى «مستنير»؛ فالإسلام المستنير هو الإسلامي الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام في خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفى التقليدي والخطاب العلماني الغربي، يقبل الحوار مع الطرفين، ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير في الغرب خاصة في فرنسا في القرن الثامن عشر ومعركة العرب بها بعد تقديمهم في مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوي.

^١ مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

ومع ذلك يظل لفظ «التنوير» لفظاً مرتبطاً بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة في القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية، وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار «دائرة المعارف الفلسفية» في فرنسا، وفي ألمانيا هردر وكانط ولسنج وفشته، وفي إنجلترا دعاة الدين الطبيعي، وفي أمريكا توماس بين، وفي إيطاليا روزميني.

وبالرغم من أن التنوير موجود في كل حضارة إلا أن التنوير الغربي الحديث هو الذي غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضي وطغى عليه؛ إذ يمثل كونفوشيوس في الصين حركة تنويرية في الدين الصيني القديم، قراءة أخلاقية إنسانية اجتماعية لكتاب «التغيرات»، والبوذية اتجاه تنويري في الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحي الخالص، والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلاني اليوناني في مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة، يمثل عصر بركليس في التاريخ اليوناني عصرًا تنويريًا، والإسلام دين تنويري يقوم على العقل، ويؤكد حرية الإنسان ومسئوليته والعدالة الاجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختيارية الاصطفائية والمسيحية القلبية المخلصية، والرشدية اللاتينية في العصر الوسيط المتأخر تمثل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة الإقطاع؛ فالتنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر ما هو إلا مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر بضرورة بحركة تنوير في مقابل الاتجاه المحافظ، وعادة ما يطلق على التنوير صفة العربي أكثر من الإسلامي بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربي أو الفكر الإسلامي؛ فالأفغاني ومحمد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي من المصلحين الإسلاميين وإن لم يكونوا عربًا؛ وشبلي شميل، وفرح أنطون، وأديب إسحق، وسلامة موسى، والبستاني، واليازجي، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وإن لم يكونوا مسلمين دينًا، كالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين.

ولا يعني التأسيس هنا «التأسيس الفلسفي بالضرورة، فالخطاب العربي المعاصر حامل لواء التنوير ما زال خطابًا ثقافيًا عامًا خاليًا من الأحكام الفلسفية، مصطلحًا وموضوعًا ومنهجًا، يضم الخطاب الثقافي العام والتاريخي والأدبي والسياسي والقانوني والاجتماعي والديني العام؛ لذلك ارتبط التنوير بهذه المجالات كلها، ودخل فيه الأفغاني

ومحمد عبده من الإصلاح الديني، والطهطاوي وخير الدين التونسي من الإصلاح السياسي لبناء الدولة الحديثة، وشبلي شميل وفرح أنطون من أجل إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمي.

اتسم التنوير العربي بالتنوع والشمول، وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون في التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر، الإصلاح الديني، والسياسي الليبرالي، والعلمي العلماني، وبالرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه أحكام واحدة، وهذا هو معنى «التأسيس» أي البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربي بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربي مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضي وهذا القرن الذي انقضى، التاسع عشر والعشرون، ويتزاحم فيها التاريخان الميلادي والهجري؛ فالفكر العربي هو جماع الوافد والموروث، ما يفد من الغرب الحديث وما يأتي من التراث القديم، ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر، فهو الفكر العربي الحديث الذي يضم قرنين، وهو أيضًا الفكر العربي المعاصر الذي قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمني دقيق للوصفين، ولما كانت جذور المعاصر في الحديث، وكان الفكر العربي المعاصر امتدادًا للفكر العربي الحديث استمراريًا أو انقطاعًا، تواصلًا أم ردة فإن التنوير العربي يضم التجريبتين معًا، وإذا كان الجيل يمثل أربعين عامًا فإن التنوير العربي قد حملته خمسة أجيال على الأقل في الفكر العربي الحديث والمعاصر.^٢

ويصعب التمييز في هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل؛ فالباحث جزء من الموضوع، يحمل هموم الفكر والوطن، وجزء من حركة التحرر العربي وأحد روافد التنوير العربي الإسلامي. كما أنه يصعب التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين التقرير الخالص وبعض الأمنيات، وصف ما هو كائن استسلام وعجز وإحباط وتشاؤم، والحلم بما ينبغي أن يكون طوباوية وأحلام يقظة، والتنوير العربي بين الاثنين يتجاوز ما هو كائن دون الإغراق فيما ينبغي أن يكون.

^٢ انظر دراستنا: تيارات الفكر العربي الحديث، في: هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر الغربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص٤١٧-٤٢٠.

وتتعدد المناهج في تناول الموضوع؛ إذ يمكن استعمال المنهج التاريخ النقدي الذي يقوم بعرض نشأة التنوير العربي وتطوره وتموجاته وجدليته، ويعتمد على أكبر قدر ممكن من الإحالات إلى المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية، النصوص والدراسات لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع بالرغم من توافرها بل وتكرارها من دراسة إلى أخرى على مدى أكثر من نصف قرن، يستعرض فيه الباحث قدرته على التجميع والحشد للتواريخ وأسماء الأعلام ومؤلفاتهم، ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين. ويمكن الاعتماد على منهج تحليلي فكري خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة، ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير، فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتي المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجًا.

والتنوير العربي كمصطلح هو صورة فنية أثيرة في الثقافة العربية الإسلامية مشتقة من لفظ النور الذي منه آيات النور الشهيرة: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾، قبل أن يشير إلى التنوير الغربي؛^٢ لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربي وغسقه، وظهره وضحاها، استكمالاً للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع في الذات؛ لذلك كانت لغة التصوير الفني أبلى في الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية^٣ الرياضية أو المنطقية المجردة أو اللغة العينية الحسية الملموسة.^٤

(٢) فجر التنوير العربي

لقد بدأ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متميزة، كلها جادة وأصيلة، الأول الدين، فلا يتغير شيء في واقع الأمة إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، طالما

^٢ Lumière, Aufklärung, Enlightenment Askala ... etc

^٣ وقد استعمل أحمد أمين ذلك من قبل في فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام، وكذلك عبد الرحمن بدوي في الفلسفة اليونانية، طبقاً للفصول الأربعة، الصيف والخريف والشتاء والربيع.

^٤ انظر دراستنا: الشيء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن، ج٢، التراث والعصر والحادثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧٩-٢١٦.

أن الدين ما زال حياً في النفوس، يحدد تصور الناس للعالم، ويضع معاييرهم للسلوك، التراث ما زال متواصلاً، من الماضي إلى الحاضر، ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه في العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية في العقيدة، والشافعية في الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التي كانت تمثل الرأي الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الديني يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأي الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل، واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفري مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية في إيران، والمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان، وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ووضع الأفغاني أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، واندلعت الثورة العربية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابي في قصر عابدين «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم». واندلعت الثورة المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا ثم عمر المختار، ونشأت حركات الاستقلال في المغرب العربي، علال الفاسي وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمي، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور. وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند، فظهر أحمد خان مدافعاً عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة وإن ساوى بينهما وبين المغرب، ثم ظهر محمد إقبال مؤسساً الذاتية المستقلة في مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية في الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضاً لكل أشكال الوساطة بين الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظري والعمل، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وإن غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل في الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر الوطني منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الأولى الزاهرة في القرون السبعة الأولى التي أرّخ لها ابن خلدون، وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملاحظات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية في عصر ذهبي جديد، وما زال يجاهد في فلسطين «حماس»، وجنوب لبنان «حزب الله»، بل لقد قامت الثورة الإسلامية في إيران

بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطي، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثاني الدولة، فلن يتغير شيء في الواقع إن لم نبين الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوي: «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع.» فهي دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلماني، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذي يشمل الزراعة والصناعة، وهو النموذج الليبرالي الذي كان سائداً في الغرب، والذي كان المثل الأعلى لحركة التنظيمات في تركيا.

لم يتبنه الطهطاوي تقليداً للغرب بل اجتهداً في القديم، فلا فرق بين مثل التنوير الوافدة من الغرب وبين الموروث القديم، فما سمّاه الغرب العقل معروف عند المعتزلة في الحسن والقيبح العقليين، وفي الشرع، ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو في «روح القوانين» وبين ما قاله ابن خلدون في العمران؛ فمونتسكيو ابن خلدون الغرب، وابن خلدون مونتسكيو العرب، والدولة تقوم على حب الأوطان، وهو جزء من تاريخ الأمة وأقوالها الماثورة مثل «حب الوطن من الإيمان». ومؤلفاتها العديدة مثل «الحنين إلى الأوطان» لأبي حيان التوحيدي، والمصالح العامة في الشريعة هي المنافع العمومية في العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوي الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا في «تخليص الإبريز»، فمعرفة الآخر الحديث ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس وإكمال نقصها، ومعرفة الأنا ليست غاية في ذاتها بل لرؤيتها في صورة الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد، هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هي التي ساعدت على رؤية نقائص الأنا في مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر في مرآة الأنا.^٦

حرص الفكر الليبرالي الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل، وفي نفس الوقت جعل حاجة الواقع هو المحك في الاختيار من المصدرين ما يلبي هذه الحاجة، يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز

^٦ انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي، هموم الفكر والوطن، ج ٢، ص ٢١٩-٢٤٩.

من التراث القديم، و«تخليص الإبريز» وترجماته من الوافد الجديد ثم «مناهج الألباب» في الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد علي وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط، وقد أدَّى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة في مصر وترسيخ النظام الديمقراطي الذي كان سائدًا قبل الثورات العربية الأخيرة في منتصف القرن الماضي.

والثالث، الطبيعة والمجتمع أي العلم والمجتمع المدني بلغة العصر، فلن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً، نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدني الحر عن طريق العقد الاجتماعي، الدين لله والوطن للجميع، وهو التيار العلمي العلماني الذي أسَّسه شبلي شميل.

ولما كانت الطبيعة في ذلك الوقت هي الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التي سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعي الحيوي بل أيضاً الإنساني، كل شيء يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن، والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية، وترجم كتاب «أصل الأنواع» لدارون، حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث «صدمة حضارية» بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التي تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك في «فلسفة النشوء والارتقاء».

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تم إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم في أصوله الأولى في القرآن الكريم؛ فتذكر آيات خلق الجنين في رحم الأم، وآيات الحث على التأمل في مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور في موضوعات محلية في اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد في الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح في مواجهة الكتاب القديم

المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

(٣) غسق التنوير

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة في الفكر العربي الحديث في الأفول التدريجي، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقیض البدايات، والنتائج عكس المقدمات، وانقلب التنوير العربي من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوي على التأخر في ثنياه، وكأن الوجود يقوم على عدم. فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى احتلال مصر خشي محمد عبده تلميذ الأفغاني من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثوري، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل عند أستاذه، فأثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية في الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. «لعن الله ساس ويسوس» ضد «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ولا ضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة، تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل في «رسالة التوحيد»، والتفسير كما هو الحال في «تفسير جزء عم»، وكما دون رشيد رضا في «تفسير المنار»، وفي بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين في الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية».

ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربي، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب «الاتحاد والترقي» وجماعة «تركيا الفتاة» على حزبي الإصلاح والحزب العثماني خشي رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث في تركيا في شتى أرجاء العالم الإسلامي، فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضي، ماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذي تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذي تمتد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة محتماً بالنص من مخاطر العقل، فتقلص الإصلاح مرة ثانية بحيث أصبح تياراً سلفياً خالصاً.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا في دار العلوم، وأعاد نشر «المنار» بعد توقُّفها لمدة عام، وأراد إحياء مشروع الأفغاني الأول؛ الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، وحول القهر في الداخل إلى الفساد السياسي في لعبة القصر والأحزاب، ومناديًا بتوحيد الأمة في مراكز ثلاثة: مصر والعروبة والإسلام، ومجاهدًا في فلسطين، ومثيرًا لعدد من الثورات في اليمن والنهضة الإسلامية الحديثة في سوريا والأردن والسودان، أراد إكمال مشروع الأفغاني بالتحول من الأيديولوجية الثورية إلى بناء الحزب الإسلامي الثوري الذي سيناط به تحقيق المشروع الإسلامي، فأسس جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية وعلى ضفاف القناة وأمام معسكرات الإنجليز، وأصبحت أحد روافد الحركة الوطنية في الأربعينيات، وأحد مصادر تكوين الضباط الأحرار، وبعد استشهاده في ١٩٤٩ وقيام الثورة المصرية في ١٩٥٢ وكان من بين مبادئها الأولى التحقيق في استشهاده حدث صدام بين الإخوان والثورة، صراعًا على السلطة في ١٩٥٤، دخل سيد قطب بعدها السجن، وتحت أهوال التعذيب، تحول من «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلام» إلى «معالم في الطريق» يكفر المجتمع، ويضع تقابلًا بل تناقضًا وتضادًا بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر، ولن يقضي الإسلام على نقائضه إلا بجيل قرآني فريد تحت شعار «لا إله إلا الله» وإعلان الحاكمية.^٧

وداخل السجون تحول التنوير الإسلامي إلى خطاب أصولي متمثل في جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة، تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطعية الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصي المخالفين، وتكفر باقي التيارات «العلمانية»، تعادي الدولة الوطنية والقومية العربية، وتدافع عن الأممية الإسلامية، تقع في جدل الكل أو لا شيء، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض، ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها ما زال غير شرعي، وما زالت تشعر بضرورة الانتقام لما حدث لها على مدى نصف قرن، ويشق الصف الوطني بين جناحين متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هو الحال في الجزائر.

^٧ انظر دراستنا: «أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج ٥، الحركات الدينية المعاصرة، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٦٧-٣٠٠.

وحدثت كبوة مماثلة في التيار الليبرالي، فبعد أن أقام الطهطاوي توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربي، بين مُثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومُثله في التنوير الغربي بدأ هذا التوازن في الاختلال لصالح التنوير الغربي عند أحمد لطفي السيد، فترجم كتاب «السياسة» لأرسطو عن الفرنسية، كما ترجم طه حسين «دستور الأتنيين» بعده أيضاً عن الفرنسية، وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطله حسين الذي ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديثاً في إطار ثقافة البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بأن تصبح مصر جزءاً من الغرب.^٨ ولم تشفع إسلاميات طه حسين أو عبقریات العقاد في إعادة التوازن المفقود بين الموروث والوافد، واستمر النموذج الغربي الليبرالي هو السائد قبل الثورات العربية الأخيرة منذ منتصف القرن الماضي، وانضم إليه علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» في تبني النمط التركي الغربي، فصل الدين عن الدولة، وجعل الدين علاقة خاصة بين الإنسان والله، والدولة تقوم على المجتمع المدني الذي يقوم بدوره على عقد اجتماعي حر بين المواطنين، وسار في نفس التيار خالد محمد خالد في «من هنا نبدأ»، فأصبحت الليبرالية معادية للإسلام كمنهاج شامل للفرد والمجتمع، وبدأ الاستقطاب بين الوافد والموروث بين «شروق من الغرب» و«ظلام من الغرب» في نموذج الانقطاع مع الماضي والتوصل مع الغرب، القطعية مع تراث الأنا، والربط مع تراث الآخر،^٩ فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هو الحال في الجزائر.

وفي الممارسة تحولت الدولة الليبرالية في النصف الأول من القرن الماضي ومع الدولة القومية في النصف الثاني منه إلى أداة قمع وقهر؛ فالبنية الأبوية موروث ثقافي يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة في غالب الأحوال والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية

^٨ انظر دراستنا: مستقبل الثقافة في مصر، إلى أين؟ هموم الفكر والوطن، ج ٢، ص ٢٥٠-٢٧٠.

^٩ «شروق من الغرب» لزكي نجيب محمود، و«ظلام من الغرب» لمحمد الغزالي.

أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتي بيعة من الناس كما قال القدماء: الإمام عقد وبيعة واختيار، بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على هذا الاضطراب في الشكل السياسي، فهي موزعة بين المملكة، والجمهورية، والجمهورية، والدولة، والإمارة، والسلطنة، وسلطة الحكم الذاتي، وباسم القومية يتم العدوان، وباسم الطائفية والعرقية تتم التجزئة، وباسم القبلية والعشائرية تندلع الحروب الأهلية، وباسم الحدود بين الدول تقع النزاعات التي تصل إلى حد الحروب، فقدت الليبرالية مضمونها وأصبحت تعني فقط حرية السوق، والرأسمالية التجارية وما يتبع ذلك من فساد واستغلال واحتكار؛ إذ تنشأ الرأسمالية الريعية دون تمثل القيم الليبرالية في حرية المنافسة وعدم الاحتكار.

وحدثت نفس الكبوة في التيار العلمي العلماني، تنازل كل جيل عن الجيل السابق ومنطقاته الأولى، حرص شبلي شميل مثل الطهطاوي على إيجاد الميزان المتعادل بين الوافد والموروث في الدعوة إلى العلم والعلوم الطبيعية حتى يمكن تأهيل الناس إلى نظرية التطور وعلوم الحياة، ثم جاء فرح أنطون كي يجعل من الدعوة إلى العلم والعلمانية دعوة غربية خالصة، بهما تقدم الغرب وبدونهما تخلف العرب، ونشأ حوار على صفحات الجامعة و«المنار» بين فرح أنطون ومحمد عبده من «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة»، يضع فيها فرح أنطون نموذج الغرب الذي يجب على كل الشعوب تبنيّه، فصل الدين عن الدولة؛ فالدين عامل تأخر للشعوب بعقائده ورجاله ومؤسساته وممارساته، والعلم عامل تقدّم في التاريخ كما تثبت بذلك التجربة الأوروبية، والعلم الطبيعي لا أسرار فيه، لا خرافات ولا معجزات، تجربة الغرب مثل يُحتذى عند كل الشعوب.^{١٠}

واستمر في نفس التيار يعقوب صروف ونقولا حداد مروجين للعلم، ومبينين أهمية الإنجازات العلمية الحديثة خاصة نظريات الطبيعة مثل النسبية ومخترعات العلم الطبيعي كالبرق والكهرباء، وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة «المقتطف»، وسار سلامة موسى في نفس التيار مروجاً لأفكار القوة والسوبرمان عند نيتشه ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها في الحياة الإنسانية، نشر معظم النظريات الغربية الحديثة في علم النفس والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا الطبيعية وعلوم الاجتماع والسياسة، ودعا إلى المساواة

^{١٠} انظر دراستنا: «هل يجوز القياس الحضاري، قراءة لفرح أنطون في المانوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩)»، ظهور الشوير، ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وإن كان هناك تمايزٌ فيزيقي بينهما، ودافع عن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، وعرفَ المسلمين بعلم الفولكلور والفنون الشعبية، وأسس لذلك «المجلة الجديدة»، الغرب هو مصدر العلم؛ ففي «هؤلاء علموني» يذكر سبعةً وعشرين عالمًا ومفكرًا وأديبًا؛ سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، ديكارت، اسبينوزا، كانط، جاليليو، كوبرنيكس، دارون، هيوم، نيتشه، هيجل، برنارد شو ... إلخ، كلهم من الغرب ولا أحد من الشرق باستثناء غاندي!

ثم سار إسماعيل مظهر في نفس التيار حتى قبيل وفاته بعام واحد، وأعاد ترجمة «أصل الأنواع لدارون»، مبشرًا بنظرية التطور ومطبقًا إياها في اللغة والأدب والأخلاق والاجتماع، ثم ظهر التيار في صورة الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله، أما العلم فعلاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمي العلماني أيضًا إلى عكس ما بدأ به، وفقد التوازن بين الوافد والموروث عند رائده الأول شبلي شميل، وأوقع الناس في ازدواجية العلم والإيمان، «الدين لله والوطن للجميع». ونظرًا لرغبة البعض في تجاوز هذه الثنائية حاول «أسلمة العلوم»، أخذ العلوم الغربية التي لم يصل إليها بجهده ثم الحكم عليها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي من ابتساره وانتقائه وتأويله، وينتهي إلى قبول العلم الغربي أو رفضه بناء على هذه النظارة النصية التي يرى العلم من خلالها؛ فالقرآن فيه كل العلوم التي توصل إليها الغرب، والغرب يعرف العلم دون الدين، فلهذه نصف الحقيقة، والمسلمون لديهم العلم والدين، الحقيقة كلها، الغرب له الدنيا دون الآخرة، وللمسلمين الدنيا والآخرة، مما يعطي المسلمين إحساسًا بالرضا والبقاء في الجهل، والاعتماد على نقل المعرفة، بل إن ذلك يقضي على الدين ذاته؛ لأن الثابت وهو الدين أصبح تابعًا للمتحول وهو العلم، ويتضح ذلك بسهولة في برامج «العلم والإيمان» المرئية؛ فالعلم من الشرائط الأمريكية والتأويل والتمويل من السعودية.

(٤) شروق التنوير

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التنوير العربي مرحلة جديدة فيما يسمى «المشاريع العربية المعاصرة» خاصة في مصر والمغرب والشام، واستثنائيًا للتيارات الرئيسية الثلاثة في فجر التنوير العربي، وابتداءً من بؤرة واحدة، استمر تيار الإصلاح الديني في المشاريع العربية المعاصرة التي تبدأ من التراث كمخزون نفسي من أجل إعادة بنائه بحيث يكون

دافعاً على التقدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة في علم الكلام، ومن النقل إلى الإبداع في علوم الحكمة، ومن النص إلى الواقع في علم أصول الفقه، ومن الفناء إلى البقاء في علوم التصوف، ومن النقل إلى العقل في العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه.^{١١}

وقد يكون التراث بنية عقلية كما هو الحال في مشروع «نقد العقل العربي» تتحقق في التاريخ، فلا فرق بين البنية والتكوين، وهي بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان في «بنية العقل العربي» كأنماط مثالية للتفكير، ساد النمطان الأولان في المشرق وساد النمط الثالث في المغرب مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالي وابن رشد، وهو نفس التحقيب الثلاثي، من البيان (القرنان الأول والثاني) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس).^{١٢} سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان، وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبي والجدي والبرهاني في الأول والثالث دون الثاني، وفي «نقد العقل السياسي» يظهر نفس التنميط الثلاثي، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات وإقامة الدول.^{١٣}

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع «نقد العقل العربي» فإن الماركسية قد غلبت على مشروع «من التراث إلى الثورة»، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءاً منذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى.^{١٤} فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخي اجتماعي وليس حياً في قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها، بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث، يتنازع التياران المثالي والمادي كما هو الحال في الفلسفة الغربية، حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة أتباع أرسطو، ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب؟ عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

^{١١} هذا هو مشروع «التراث والتجديد» للمؤلف، المركز العربي للدراسة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

^{١٢} هذا هو مشروع «نحن والتراث» باسم «نقد العقل العربي» للجابري.

^{١٣} وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسي مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد بيع وغيرهم.

^{١٤} هذا هو مشروع الطيب يتزيني في الشام.

واستمر التيار الليبرالي القديم في شروق جديد يؤسسها في العقل «الجواني» كما هو الحال عند عثمان أمين في «الجوانية» أو العقل الديني عند أبو ريدة أو العقل الرشدي عند محمود قاسم أو العقل الأخلاقي المعتدل المتوسط المتوازن عند توفيق الطويل، وينحسر التنوير في العقل في الجانب المعرفي الخالص بعيدًا عن الدولة التي كانت تتبنى القومية والاشتراكية العربية كأيديولوجية رسمية بعد الليبرالية التي سادت قبل الثورة، فظل تنوير النخبة أسوة بما كان الحال في بداية التنوير العربي.^{١٥}

واستمر التيار العلمي العلماني عند زكي نجيب محمود الذي يمتد عبر الفترتين في التنوير العربي، الغسق والشروق في آن واحد، العقل للعلم، والوجدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليل اللغة أي أنها أقرب إلى الفلسفة العلمية.^{١٦} كما ظهرت أهمية اللغة وعلم اللسانيات عند محمد أركون، وتحليل الخطاب وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد،^{١٧} وقد يأخذ العلم معنى فلسفة العلم أي البداية بإدراك الطبيعة وتصور العالم الخارجي؛ فالعصر عصر العلم كما كان عصر القدماء عصر الحكمة، واشتغل ليف من الباحثين بتاريخ العلوم عند العرب، العلوم الرياضية والطبيعية لهذا السبب؛^{١٨} فمن يملك العلم يملك المعرفة والقوة، ويظهر هذا التيار أيضًا في التحليل التاريخي للحضارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافة مثل «مشروع رؤية للفلسفة العربية في العصر الوسيط» عند الطيب تيزيني أو التاريخ الاجتماعي والسياسي عند محمد جابر الأنصاري، ومن نفس التيار أيضًا مشروع حسين مروة «النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».^{١٩} ومحددات المشاريع العربية المعاصرة هي قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبني منهج أو مذهب غربي واستعماله في دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته

^{١٥} انظر دراساتنا: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» (عثمان أمين)، «العقل والإصلاح» (محمود القاسم)، «الجديد في القديم» (أبو ريدة)، «حوار الأجيال»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥١-٢١٠.

^{١٦} انظر دراساتنا: «تجديد الفكر العربي»، «إشكال التواصل والانقطاع»، «عربيان بين ثقافتين»، «قراءة وحوار» زكي نجيب محمود، «حوار الأجيال»، ص ٢٢٩-٢٩٥.

^{١٧} انظر دراساتنا: «قراءة مفهوم النص»، «عرض ومراجعة»، «علوم التأويل بين الخاصة والعامة»، «قراءة في بعض الأعمال» (نصر حامد أبو زيد)، «حوار الأجيال»، ص ٤٠٩-٥١٢.

^{١٨} وذلك عند جيل جديد مثل: عبد الحميد صبرة، سالم يفوت، عبد السلام بن عبد العلي، ياسين خليل، رشدي راشد، خليل جاويش، أحمد جبار، يمني طريف الخولي.

^{١٩} ويشارك في هذا التيار أيضًا صادق جلال العظم، ومحمود أمين العالم، وجل الماركسيين العرب.

الخاصة وفي حركته التي نشأ منها وتكلس فيها، تظهر البنيوية منهجاً في مشروع «نقد العقل العربي» للجابري، كما تظهر الماركسية منهجاً وفلسفة في مشروع «الأيديولوجية العربية المعاصرة» للعروي، وفي «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» للطبيب يتزيني، وفي «النزعات المادية» لحسين مروة و«نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم، و«معركة التراث» لمحمود أمين العالم، واجتهاد إلياس مرقص للبداية من «الواقع» وفي «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» لمحمود إسماعيل، ويتم تبني المنهج التحليلي والوضعية المنطقية في «تجديد الفكر العربي» لزكي نجيب محمود في كل مجموعاته الصحفية التالية بعد أن يتبناها منهجاً وفلسفة في «المنطق الوضعي» و«خرافة الميتافيزيقا» و«نحو فلسفة علمية». ويطبق المنهج الظاهرياتي في «الثابت والمتحول» لأدونيس وإلى حد ما في «الزمان الوجودي» لعبد الرحمن بدوي، وفي سلسلة «مشكلات فلسفية» لزكريا إبراهيم، ويقال إن مشروع «التراث والتجديد» يقع في هذا النوع.

وقد تُستعار مذاهب الفلسفة الغربية كما تستعار مناهجها؛ إذ يتبنى المفكر مذهباً أعجب به أثناء دراساته الأولى في الخارج أو الداخل، وبعد أن عرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمدد والانتشار في ثقافة هو غريب عليها يعاد تكييفه وتطعيمه بمادة موروثة، وتوضع بعد اسم المذهب صفة «عربية» أو «إسلامية»، مثل «الشخصانية الإسلامية» لمحمد عزيز لحبابي، «الماركسية العربية» لعبد الله العروي «الوجودية العربية» أو «الإنسانية العربية» لعبد الرحمن بدوي.^{٢٠}

ويمكن للشروق الجديد أن يأتي من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتي من الوافد، فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة في الماضي وبعثها من جديد، فإذا كان الواقع في حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد، وإذا كان في حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الإسلامي من الخارج مثل ابن تيمية والعز بن عبد السلام، وإذا كانوا في حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسله لجئوا إلى مالك.

^{٢٠} انظر دراستنا: تيارات الفكر العربي الحديث، هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، ص٤٦٦-٤٧٨؛ وأيضاً حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٨٨.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير، فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيكلية والبرجسونية، وكما ارتبطت بعض أسماء الفرق الكلامية القديمة بأسماء أصحابها مثل الأشعرية والجاحظية والنجارية والعلوية والنصيرية والواصلية، وكذلك أسماء المذاهب الفقهية الأربعة مثل المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وكما عرض الفارابي من قبل في كيفية اشتقاق أسماء المذاهب الفلسفية في «في ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة».

ولم تستطع المشاريع العربية المعاصرة أن توقف مسلسل الانهيار العربي بالاعتراف بالعدو الصهيوني والأرض ما زالت محتلة، والتحالف مع الاستعمار، فأصبح عدو الأمم صديق اليوم، ومحاربة المسلم لأخيه المسلم في حرب الخليج الأولى، والعربي لأخيه العربي في حرب الخليج الثانية، لم تستطع إيقاف الحرب الأهلية في لبنان والجزائر، ولا حل نزاعات الحدود بين الأقطار العربية، لم تستطع منع التشرذم والتجزئة والقطرية للعرب في عصر التجمع والعولمة للغرب، لم تقوَ على درء مخاطر تقسيم السودان وحصار العراق وليبيا وتهديد إيران وتهميش مصر، وقفت عاجزة عن عقد حوار وطني بين الفريقين المتخاصمين، الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تمثيل إلى هذ الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى، لم تستطع أن تساهم في وضع رؤية جديدة توقف انهيار إرادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشام أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثروة، وإما إلى أسفل في عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الديني أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل في الحزن أو الإحباط أو اليأس ثم الموت غمًا وكمدًا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء، لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تشور الجماهير وتستولي على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

(٥) ضحى التنوير

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل في المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى «ضحى التنوير» من أجل الإعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن اكتملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين ونحن على أعتاب قرن جديد؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفاً وإخراجها من بيئتها التي نشأت فيها وزرعها أو استخدامها في بيئة أخرى غريبة عليها مما يحدث ازدواجية في الثقافة بين الوافد والموروث إلى حد الصراع بينهما؛ فالفعل يؤدي إلى رد الفعل، والتغريب يؤدي إلى السلفية، والقفز على الحاضر إلى المستقبل يؤدي إلى القفز على الحاضر إلى الماضي.^{٢١}

وإذا كانت التجارب الماضية قد انتهت إلى صعوبة التحديث من الخارج باستعادة المناهج أو المذاهب الغربية فإن ضحى التنوير يمكن أن يستمر بالتحديث من الداخل عن طريق إعادة بناء الموروث كله، أي العلوم القديمة وبآلياته الخاصة بناءً على التحديات الرئيسية للعصر فيتم تحويل علم الكلام من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده في «رسالة التوحيد»، ومن الاعتزال إلى الثورة كما حاولنا في «من العقيدة إلى الثورة» حتى تتحوّل العقيدة إلى أيديولوجية ثورية للعرب والمسلمين، والتحوّل من الإنسان الكامل في نظرية الذات والصفات والأفعال إلى الإنسان المتعين الحر العاقل دفاعاً عن حقوق الإنسان، ومن التاريخ العام إلى التاريخ المتعين، من الماضي والمستقبل في النبوة والمعاد إلى الحاضر في علاقة الفرد بالدولة والمواطن بالوطن، لاحقاً بلاهوت التحرير الذي أصبح يقوم بدور الأيديولوجية السياسية للشعوب التراثية التي ما زالت متواصلة مع التراث لم تقطع منه كما قطع الغرب ولم تغلقه وتحجره في الحياة الخاصة منفصلاً عن الحياة العامة كما فعل الشرق.^{٢٢}

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمة ليس بالضرورة في اللحظة التاريخية الأولى القديمة مع اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً بل مع اللحظة التاريخية الغربية الحالية، فالغرب الحديث وريث اليونان القديم، فإذا كانت علوم الحكمة القديمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والإلهيات، والإنسانيات موزعة بين الطبيعيات والإلهيات كحلقة وصل،

^{٢١} قام فرنسيس بيكون بذلك لنقل الفلسفة الغربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث على مستوى تجريبي في مشروع «إعادة البناء العظيم» The Great Restauration، وكذلك هوسرل لإعادة بناءه مرة ثانية على مستوى شعوري في «أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنالية». انظر دراستنا «الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية»، «فينومينولوجيا الدين عند هوسرل». قضايا معاصرة، ج٢، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٩٥-٣٣٩.

^{٢٢} «من العقيدة إلى الثورة»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨ (خمس أجزاء).

البدن في الطبيعيات والنفس في الإلهيات، فإنه يمكن إبراز الإنسانية وجعلها هي محور علوم الحكمة، وتحويل المنطق من منطق صوري إلى منطق شعوري، والطبيعيات من طبيعيات ثنائية عقلية إلى طبيعيات شعرية، والإلهيات من واجب الوجود إلى ممكن الوجود من أجل التحقق والفعل وفلسفة جديدة للتاريخ.^{٢٣}

ويمكن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يتحول من مقاومة سلبية إلى الداخل إلى مقاومة فعلية في الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيام الفتنة الأولى إلى نجاح المقاومة في جنوب لبنان؛ ومن ثم تتحوّل المقامات من الرضا والتوكل والزهد والتوبة إلى مقامات المقاومة من رفض وثورة وتمرد وعصيان واعتراض ومواجهة، كما تتحول الأحوال من الخوف والخشية والغيبة والفناء إلى أحوال الشجاعة والثقة بالنفس واليقظة والبقاء، ويتحول الطريق من البعد الرأسي من أدنى إلى أعلى إلى البعد الأفقي، من الخلف إلى الأمام، للمساهمة في تقدم التاريخ، وإسراع إيقاع حركته كما حاول محمد إقبال من قبل.^{٢٤}

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشيًا مع روح «أسباب النزول»، وألوية المكان، و«الناسخ والمنسوخ»، وألوية الزمان؛ ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الإجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعودًا من الخاص إلى العام وليس نزولًا من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسُّط بالنص.^{٢٥} ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الإصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيدًا على الحرية والطبيعة، كما يمكن تحويل مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التي من أجلها تم وضع الشريعة ابتداءً، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض (أي الكرامة الوطنية)، والمال أي ثروات الأمم ضد

^{٢٣} «من النقل إلى الإبداع»، محاولة إعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

^{٢٤} انظر دراساتنا: «التصوف والتنمية»، «من إحياء علوم الدين إلى إحياء علوم الدنيا» في «الإسلام في العصر الحديث»، ج١، ص١٦-٤٣، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

^{٢٥} انظر دراساتنا: «الوحي والواقع»، دراسة في أسباب النزول؛ «هموم الفكر والوطن»، ج١؛ التراث والعصر والحداثة، ص١٧-٥٦.

التبديد والإسراف والتهريب والاكتمال والبذخ، كما أن تطبيق العقوبات لا يتأتى إلا بعد معرفة السبب والشرط والمانع؛ فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كله سارقاً، الغني قبل الفقير، والحاكم قبل المحكوم.^{٢٦} ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلها التي ما زالت لها الفاعلية الأولى في الثقافة الشعبية وأجهزة الإعلام ومواد التربية في الجامعات الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول من التفسير الطولي من سورة البقرة حتى سورة الناس إلى التفسير الموضوعي لوضع أسس الأيديولوجية الإسلامية حول موضوعات السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون، وإبراز موضوعي «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» من علوم القرآن أي أولوية المكان والزمان في الوحي، أولوية الواقع على الفكر، والتحول من نقد السند إلى نقد المتن في علم الحديث، ومن الشخص إلى القول في علم السيرة، ومن فقه العبيد والنساء والصيد والذبائح والغنائم إلى فقه المقاومة والتنمية والاستقلال والتقدم والعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية والديمقراطية.^{٢٧}

ونظراً لأن الحالة الراهنة للثقافة العربية ما زالت ازدواجية الموروث والوافد، وقراءة الموروث من خلال الوافد، والبداية بالوافد على أنه الحديث، وبالموروث على أنه القديم، في جدل زائف بين الصواب والخطأ، المتقدم والمتخلف وعدم تكرار التجربة الماضية لصياغة ماركسية عربية، ووجودية عربية، وشخصانية إسلامية، يمكن التحول كلية في الموقف من الغرب، من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم حتى لا يكون الغرب هو المعيار المطلق تقاس به كل الثقافات البشرية؛ وبالتالي يمكن التحرر من جذب الآخر، ومن الانتقال من سيد إلى سيد، ومن قيد إلى قيد، ومن نقل القدماء إلى نقل المحدثين؛ فتتحقق وحدة الثقافة الوطنية، بدلاً من الانبهار بالغرب، الذي يولد ظاهرة التغريب أو رد الفعل عليه في العودة إلى الأصول فتشتد الحركة السلفية؛ ومن ثم يمكن القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي على كل الثقافات احتذاء حذوها، وإثبات أنها ثقافة تاريخية مثل باقي الثقافات، لها مصادرها وبدايتها وتطورها ونهايتها وظروف تكوينها، إثبات تاريخية

^{٢٦} انظر دراستنا: «مناهج التفسير»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

^{٢٧} انظر دراستنا: «منهج التفسير الموضوعي للقرآن» (بالإنجليزية) في كتاب «الإسلام في العصر الحديث»، ج ١، الدين والأيديولوجية والتنمية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٤٠٧-٤٢٨؛ وأيضاً «من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، ١٩٩٦، ص ١٣١-١٤٣.

الثقافة الغربية لفسح المجال لعقد حوار متكافئ بين الثقافات، وتجاوز العلاقة المركز بالأطراف، الغرب باللاغرب، المعلم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى إبداع العلم.^{٢٨} ويمكن أيضاً لضحي التنوير أن يقترب ويتسارع بتجاوز موضوع إعادة بناء الموروث القديم أو أخذ موقف مستقل من الوافد الجديد بالتنظير المباشر للواقع والتفاعل مع تحدياته مباشرة دون توسُّط نص من القدماء أو نص من المحدثين، وكتابة نص جديد في ظروف العصر كما كتبه القدماء والمحدثون في ظروف عصورهم. لا يقتصر ضحي التنوير على التعامل مع النصوص المدونة بل يتجاوزه إلى إبداع النصوص الجديدة التي تدون ظروف العصر الجديد حتى يتعود الفكر العربي في مرحلته الراهنة على التعامل مع الحاضر مباشرة دون قراءته في الماضي أو قراءته في المستقبل، يتعوّد المفكر على الغوص في الحاضر، وسبر مكوناته، ورصد إمكانياته، والدخول فيه كجزء من حركته كي تتم المعرفة به وتغييره؛ فالمعرفة سلوك والسلوك معرفة.

يحتاج ضحي التنوير إلى نظرية في تحرير الأرض، وحرية المواطن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوحيد الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير أي إلى أيديولوجية عربية معاصرة تتحقّق فيها وحدة الثقافة العربية وتفاعلها مع الواقع العربي المعاصر؛ فعالم الأشياء هو المصّب النهائي للغات والمدونات والتأويلات، والتاريخ هو في النهاية ميدان التحقّق لكل شيء للمعرفة والوجود، وللنظر والعمل فيصبح الماضي جزءاً من عمل الحاضر وتراكمه، ويصبح المستقبل قريب المنال بالوصول إليه انطلاقاً من الحاضر وليس قفراً عليه.

(٦) ظهر التنوير

فإذا اكتمل الضحي أصبح الظهر، والشمس عمودية وسط السماء، قريب المنال. ذروة التنوير في بنية الفكر نفسه وأشكال تعبيره ومنطق استدلاله ولغته؛ فلغة التنوير ومصطلحاته لغة واضحة وبسيطة وسهلة، يفهما الجميع بعيداً عن تقعُّر المصطلحات المعربة أو المترجمة، وهي لغة مستقاة من الحياة اليومية بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أو الموروث، هي لغة مفتوحة، عقلية، قادرة على الحوار واستعمالها من جميع

^{٢٨} انظر كتابنا «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩٠.

الفرقاء. يجد لها الجميع صدًى في النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن، المجتمع والتقدم، الإنسان، عقله وإرادته، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأي والاجتهاد ... إلخ.

كما تتغيّر طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الإلهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفاً وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة في صياغتها ووضعها، وتتغير محاور التفكير أي تصورات العالم من المحور الرأسي إلى المحور الأفقي، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى، وتتغير بؤرة التفكير ومقصده الأسنى، من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان؛ فالله غني عن العالمين، تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحياً ورسلاً، فكر فيهم، في ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالتفكير الإلهي تفكير إنساني، والإنسان موضوع التفكير الإلهي، فكيف يقلب الإنسان موضوع التفكير الإلهي ويجعله الله وليس الإنسان؟ إذا فكر الإنسان في نفسه، في معاشه ومماته فإنه يكون أقرب إلى التفكير الإلهي، ولو فكر في الله فإنه يكون أبعد عن التفكير الإلهي. وأخيراً يفكر الإنسان في الواقع وفي حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ؛ فالواقع في الزمان، والزمان تقدّم وتأخّر، وأفعال الأفراد والجماعات في الحاضر تتحوّل إلى تراكم تاريخي.^{٢٩}

وتتبلور مثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى، وهي نفس مثل التنوير في كل الثقافات، شرقية أم غربية، يهودية أو مسيحية أو إسلامية، قديمة أو حديثة، مثالية أو واقعية.

أولاً: العقل؛ فالعقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس، وهو أول ما خلق الله، وهو الكلمة والفكر والمنطق، ومنه اشتق لفظ التنوير أي أنوار العقل، العقل أساس النقل، ويتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول، وكل الأدلة النقلية مهما تضافرت لإثبات شيءٍ أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيّاً، ولا يتحوّل إلى يقينٍ إلا بحجة عقلية ولو واحدة، والعقل ضد التبرير والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

^{٢٩} انظر دراستنا: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة،

١٩٨٠، ص ١٥١-١٥٧.

ثانيًا: الطبيعة؛ فالطبيعة والعقل واجهتان لشيء واحد، عش وفقًا للعقل، أي عش وفقًا للطبيعة، وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، نظام العقل ونظام الطبيعة ونظام الوحي شيء واحد.^{٢٠} والطبيعة خيرة، والإنسان قادر على إكمالها، والوصول بها إلى غايتها القصوى، لا فرق في ذلك بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية، بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة الإنسانية؛ فقد خلقت الأولى للثانية كمجال حيوي لها، الطبيعة الفيزيائية إنسانية في تصوُّرها وفي بنيتها الحيوية، في تطوُّرها ونمائها، لا فرق بين الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية، فالحياة أصل الأشياء، وقد كان «العود إلى الطبيعة» باستمرار مصدر تحرُّر وإلهام، وهي «الطبيعة الأم»، الرحم الأول الذي منه تتولَّد الأشياء؛ لذلك وحد كل الفلاسفة الرومانسيون بين الروح والطبيعة، والعلم هو الطريق إلى الطبيعة لفهمها والسيطرة عليها وليس السحر والخرافة والآيات المبهرات.^{٢١}

ثالثًا: الحرية؛ فالطبيعة حرة في تطوُّرها ونمائها، وحريتها في قانونها ومسارها، الإرادة حرة في الاختيار، والحرية مسئولية عن الأفعال، والجذع حر في أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقًا لقانونه الخاص، التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة في جنوب لبنان، لا تعني الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة بل تعني فهم الضرورة، والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مساري الحرية والضرورة، الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت، ولا تعني الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساسًا بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحقيقاتها العينية في المجتمع والدولة أي الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردي والجماعي.

رابعًا: المجتمع، أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد؛ فقد ارتبط التنوير بالإخاء والمساواة كارتباطه بالحرية؛ فالتضامن الاجتماعي هو الذي يحمي المجتمع من استغلال حريات الأفراد، وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فإن الاشتراكية

^{٢٠} انظر دراستنا: «نحن والتنوير»، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، ج٢، الدين والتحرر الثقافي، ص٤٧-٦٦.

^{٢١} انظر دراستنا: «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟» قضايا معاصرة، ج١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

نتيجة للتكافل الاجتماعي كما عبر عن ذلك سيد قطب في مقدمة «العدال الاجتماعية في الإسلام» في شرح المبادئ الثلاثة التي يركز عليها التوحيد؛ الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعي. المجتمع الإقطاعي ضد التنوير؛ لأنه يحتكر امتلاك الأرض الملكية للقلة والباقي أجراء زراعيون، والرأسمالية ضد التنوير؛ لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء؛ لذلك كانت الثورة الاشتراكية في القرن التاسع عشر في الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير في القرن الثامن عشر.

خامسًا: التاريخ أي التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى؛ فالحقائق تكتمل في الزمان، والوحي يتقدّم في التاريخ على مراحل من البداية إلى النهاية، من آدم حتى محمد، التقدّم سنة الحياة، والنكوص طارئٌ عليها؛ لذلك عشق الإنسان الحياة الأبدية، ورغب في الاستمرار بعد الموت، وصاغ ذلك في عقيدة المعاد، وظهر علم المستقبليات في الغرب ليضع سيناريوهات المستقبل، ويتنبأ بمسار التاريخ، بعد أن وضعت فلسفات التاريخ مساره من الماضي إلى الحاضر، وحقبت مراحلها، من الدين إلى الميثافيزيقا إلى العلم، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، من الغريزة إلى الوجدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام في تحقيب ثلاثي ظاهر طبقًا لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يأتي بجهد فرد واحد بل بعمل جماعي مؤسسي ثقافي سياسي، علمي وإعلامي، نظري وتربوي، فكري وأدبي، هي مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلى الجديد، ومن الماضي إلى المستقبل، وتضع له منطلقًا محكمًا، تستنير به المجتمعات وهي في حركة التاريخ.

إن التجربة الاستفادة من كبوة الإصلاح في النهضة العربية الأولى من فجرها إلى غسقها هي أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى في حاجة إلى رؤية على الأمد الطويل، بالغوص في الموروث الثقافي التابع في الوعي القومي منذ أكثر من ألف عام، وفك التاريخ المرتهن من عقاله حتى يتم الانتقال من العصر الذهبي الأول الذي ما زال يشدُّ الأنظار إليه في حلم طوباوي نحو الماضي إلى العصر الذهبي الثاني الذي يمكن الإعداد له في المستقبل، واستئناف لما بدأناه منذ قرنين من الزمان، لا توجد حلول جاهزة لا من الماضي البعيد في عصرنا الذهبي الأول، ولا من الماضي القريب في النهضة الأوروبية الحديثة التي يجذب مستقبلنا نحوها كنموذجٍ ونمطٍ للتحديث حتى لا تتكرر التجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربي الجديد شيء يصنع، يتم خلقه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلماً طوباوياً يقفز فوق الحاضر إلى عصر ذهبي بعيد في الماضي أو إلى عصر ذهبي قريب في المستقبل، التاريخ له إيقاعه ومراحله، مساره وتطوره، قوانينه وفعاليته، وإذا كان من عيوب فجر النهضة العربية الأولى هو بزوغ الوعي الفكري دون وعي سياسي، فإن الضمان لشروق النهضة العربية الثانية هو تأسيس الوعي السياسي المكتسب على وعي تاريخي؛ ومن ثم لا يزهو الغرب علينا بأنه صانع حضارة تقوم على بُعدين من اكتشافه وحده: الإنسان والتاريخ، بل تشارك حضارات البشر جميعاً في حوار حضاري عام متكافئ الأطراف.^{٣٢}

^{٣٢} انظر دراستنا «كوبة الإصلاح»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٧٧-١٩٠.

دور الموروث الثقافي في تحقيق الوفاق العربي^١

أولاً: مقدمة الموضوع والمنهج

تتميز المجتمعات التراثية بأن ثقافتها ما زالت مرتبطة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافي، ينهل من الماضي أكثر مما يصدر عن الحاضر، وهو ما جعل بعض الباحثين المتأثرين بالغرب أو الوطنيين المهتمين بقضايا التقدم يهتمونها بالماضوية أو السلفية، وجاءت معظم حركات الإصلاح فيها دينية، ترى في الماضي نموذجها المستقبلي، وفي العودة إلى الماضي تحرُّرها المستقبلي من ربة الحاضر، هروباً من الزمن ثم عوداً إليه ودخولاً فيه.

المجتمعات الإنسانية والتجارب البشرية فيما يتصل بالموروث الثقافي على ثلاثة أنواع؛ الأول: التجربة الغربية التي انتهت إلى نموذج الانقطاع؛ إذ لا يمكن الجمع بين الماضي والحاضر، بين الكنيسة والدولة، بين أرسطو والعلم الحديث، وكلما تم الانفكاك عن الماضي تم التوجُّه نحو الحاضر والمستقبل. العلاقة بينهما علاقة تضاد وتنافر، علاقة عكسية، بقدر ما يتم الانعتاق من الماضي يتم الانطلاق نحو المستقبل، لا يمكن الجمع بين الإيمان والعقل، الدين والعلم، السلطة والحرية، الكتاب والطبيعة، الرواية والملاحظة، القول والنظر، وانبهرت الثقافات بهذا النموذج، وأصبح رمزاً للحدثة والمدنية.

^١ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، دور الثقافة في تحقيق الوفاق العربي، إشراف وتقديم د. صلاح فضل، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٧٩-١٠٤.

والثاني: التجربة الآسيوية في اليابان وكوريا التي انتهت إلى نموذج تجاور الجديد بجوار القديم في تآلف وانسجام، كل له ميدانه الخاص، الجديد في الحياة العامة في المصنع والمعمل والإدارة أعلى مستوى من مستويات التقدم التقني، عقل آلي مادي خالص في أيام الأسبوع، والقديم في الحياة الخاصة في الأعياد الدينية والوطنية وفي عطلة نهاية الأسبوع، التقاليد والعادات في الزي والطعام بل وممارسة الطقوس الخرافية، قراءة الكف والطالع واستدعاء روح الإمبراطور، ولا تنافر بين الاثنين، لا يتدخل العقل والعلم في الحياة الخاصة، ولا يتدخل السحر والخرافة في الحياة العامة.

والثالث: التجربة العربية الإسلامية التي انتهت إلى نموذج التواصل؛ فالجديد يخرج من القديم لا ينقطع عنه ولا يتجاوز معه؛ المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية، وكل نبي يأتي من النبي السابق ومكملاً له، تواصل التوحيد وتجاوز الشرائع، وحدة العقيدة وتعد الشريعة؛ لذلك انشغلت هذه التجربة بقضية الأجيال المعاصرة، القديم والجديد، والتراث والحداثة، الوحدة والتنوع، التواصل والانقطاع، وفي هذا النموذج يطرح سؤال: ما دور الموروث الثقافي في تحقيق الوفاق العربي؟ لأن الماضي لا يزال يعيش في الحاضر، والحاضر ما هو إلا تراكم للماضي.^٢

والثقافة العربية لها مكونات ثلاثة، تتفاعل فيها وتشكلها بل وتتنافس فيما بينها على الأولوية والصدارة والفاعلية، الأول: التراث القديم الذي ما زال حياً فيها، نابغاً من الماضي ويصب في الحاضر، يجدد تصورات العالم ويضع معايير السلوك، بل لقد تحوّل هذا التراث إلى مقدس، وعلمائه إلى ورثة الأنبياء — أقل أو أكثر — بما في ذلك رواة الأحاديث والمفسرون والفقهاء وكتاب السير والمغازي، مع أنهم علماء عصر ولي وانقضى، اجتهدوا للإجابة عن أسئلة عصرهم وتحدياته، والزمن لا يتوقف، والتاريخ ليس مرحلة واحدة، والزمان ما زال ممتداً إلى يوم الدين، يغلب عليه التراث العقائدي والفقهية؛ فالإسلام عقيدة وشريعة أكثر مما يغلب عليه التراث الفلسفي أو العلمي، وهو تراث تروج له أجهزة الإعلام، وصفحات الفكر الديني في الصحف اليومية، وأحاديث الروح،

^٢ انظر دراستنا «التراث والتغير الاجتماعي»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٣٥-١٥٢، وأيضاً بالإنجليزية: Science, Technology and Spiritual Values, Islam in the modern World, Vol. 1-Religion Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop. Cairo 1995, pp. 373-383.

ودروس التفسير، وبرامج العلم والإيمان في وسائل الإعلام المرئية، وهو مادة خصبة لمعاهد وجامعات بأكملها، وهو المورد الرئيسي لمادة الدين في المدارس، ودروس العصر والمغرب والعشاء في المساجد، وهو الذي تربى عليه الأسر العربية النشء الجديد، ومنه تخرج الشعارات السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة «الحاكمية لله»، «تطبيق الشريعة الإسلامية»، «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، وهو الذي ينتشر في الطرقات في أشكال الزي الإسلامي والأذان خلال مكبرات الصوت، وتقاليد الحلال والحرام، والإيمان والتقوى، والعيب والواجب، وهو تراثٌ ممتدُّ عبر أربعة عشر قرناً على الأقل في الموروث الإسلامي، أو عبر عشرين قرناً في الموروث القبطي، أو ما يزيد على ثلاثين قرناً في الموروث المصري أو البابلي أو الآشوري أو الكنعاني، وقد تزواج كل ذلك في الموروث الشعبي العربي وأصبح أحد الروافد الرئيسية في الثقافة العربية، تتمسك به الحركة الإسلامية، وتود التواصل معه واستئنائه، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وتريد الحركة العلمانية الانقطاع معه وتجاوزه، فكل عصر تراثه، وقد تغير العصر، وتعمل الحركة الإصلاحية على تجديده، تنتقي منه ما يفيد، وتترك ما لا يفيد، كما تنتقي من الغرب ما ينفع وتترك ما يضر، تحقيقاً لنموذج التغير من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع أو الاستقرار.

والثاني: التراث الغربي الذي بدأ يتحول من وادٍ غربي إلى موروث ثقافي جديد منذ مائتي عام، يزاحم الموروث القديم، ويخلق ظاهرة ازدواجية الثقافة، التي تشمل ازدواجية اللغة والتعليم والسلوك ومنظومة القيم، تمثلته التنمية وأرادت أن تقيم الدولة الحديثة عليه، وتبنته الطبقة المتوسطة وأقامت المؤسسات السياسية والتشريعية والتعليمية والاجتماعية عليه، فما نجح في الغرب ينجح عند باقي الشعوب، والتجارب الإنسانية واحدة يتحرى بعضها بعضاً، وقد كانت الثقافة العربية عبر تاريخها الطويل مفتوحة باستمرار على الوافد الغربي، اليونان والرومان أو الشرقي، فارس والهند، وأصبح الوافد القديم جزءاً من الثقافة العربية متحداً اتحاداً عضوياً مع الموروث. وطالما كانت الدولة قوية، وتجربة الحداثة ناجحة سواء في الدولة الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة أم في الدولة القومية الاشتراكية بعدها، كان التزاوج بين الموروث القديم والوافد الجديد قائماً لصالح المشروع النهضوي الحديث، ليبرالياً كان أم اشتراكياً، فلما صنعت الدولة وصنعت معها المشروع النهضوي ظهر التنافس والتقابل، وأحياناً التعارض والتنافر بين عنصري الثقافة، وتحول الوافد الغربي إلى انبهار بالغرب، يصل إلى حد

التغريب، وهو ما أحدث رد فعل عند الموروث القديم، فتحول إلى سلفية أصولية، الأول يخون الثاني، والثاني يكفر الأول، ويتجاوز الأمر مستوى الثقافة إلى معترك السياسة، فكل رافد يعد نفسه الوريث الشرعي للدولة «الرخوة»، ويصل الأمر إلى حد الاقتتال العلني بين الفريقين، كما هو الحال في الجزائر، أو يتحول الموروث القديم إلى تنظيمات سرية تمارس العنف، كما هو الحال في مصر، وانتشرت مفاهيم جديدة مثل الحرية والديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والتقدم، وهي مفاهيم تزاخم المفاهيم القديمة مثل الإيمان والحلال والحرام والشريعة والدين والنبوة والوحي والآخرة والملائكة حتى الجن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه، واحتار الناس بين نقل من القدماء أو نقل من المحدثين، وكلاهما نقل وتقليد أما الخلاف فهو خلاف في المصدر والواقع نفسه محاصر بين النقلين، قد تكون له مقولاته الإبداعية المطمورة تحت نقل الماضي البعيد والمستقبل القريب.

والثالث: الموروث الشعبي التلقائي الذي يعبر عن حكمة الشعوب منذ «ألف ليلة وليلة» وحكايات شهرزاد، حتى الأمثال العامة التي يستعملها العرب مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثورات الغرب عن الحرية والديمقراطية. ولا فرق بين الموروث القديم والموروث الشعبي من حيث البنية والتوجهات والتيار الغالب؛ فقد أفرز الموروث القديم بعد أن تحجر وأصبح مقدساً أمثلاً عامة تعبر عن الموقف السياسي والاجتماعي نفسه، الذي منه نشأ الموروث القديم، خاصة القضاء والقدر.^٢ وانزوت بعض الأمثال العامة المعتادة التي تدعو إلى تحكيم العقل، وممارسة حرية الاختيار والثورة على الظلم وكشف زيف رجال الدين ونفاقهم، كما انزوى من الموروث القديم تراث المعارضة المعتزلة والخوارج، وكما ارتكن الموروث القديم على هذا الجانب السلبي كذلك عبرت الأمثال العامة عنه، وتحول كلاهما إلى سلوك يوحى، وقيم يتربى فيها الناس. وتم حصار قيم الوافد العربي الجديد، العقل، والحرية والديمقراطية، والمساواة وحقوق الإنسان،

^٢ مثل: «خليها في قشها تيجي بركة الله»، «خذ من عبد الله واتكل على الله»، «رب هنا رب هناك»، «الرب واحد والعمر واحد»، «من عامود لعامود يأتي الله بالفرج القريب»، «رزق يوم بيوم والنصيب على الله»، «رزق الهبل على المجانين»، «المفلس في أمان الله»، «ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا»، «ربنا ربح العريان من غسيل الصابون»، «ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد يجي الناموس»، «المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس»، «المكتوب ما منوش مهروب».

والمجتمع المدني، والتقدم، والعلم، ورفضها باسم التراث والهوية والأصالة، واتهامها بالعلمانية والمادية والنسبية والإلحاد، فالماضي البعيد الممثل في الموروث القديم، والأمثال العامة التي تمثل الحاضر وتجاربه المعيشة يحاصران المستقبل القريب ويستبعدانه، بوصفه دخليًا وافدًا لا يعبر عن ماضي الأمة ولا حاضرها ولم يخرج من تربتها، ولم ينبت من طينها، بل إن بعض الأحاديث النبوية خاصة تلك التي من جوامع الكلم، ما هي إلا تطوير لبعض الأمثال العربية القديمة وتأويل لها مثل «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا».

والسؤال الآن: كيف يستطيع هذا الموروث الثقافي بمكوناته الثلاثة أن يسهم في تحقيق الوفاق العربي الذي عرّ في العقدين الأخيرين حتى أصبحت مقومات الضعف في الداخل أحد أسباب قوة العدو في الخارج؟ هل في الموروث الثقافي عناصر فرقة تجعل العرب المحدثين أقرب إلى الخلاف منهم إلى الوفاق أم أن به مقومات وحدة تجعلهم أقرب إلى الوفاق منهم إلى الخلاف؟! وهل تستطيع الثقافة أن تقوم بما تعجز عنه السياسة؟ أليست هذه مثالية طوباوية، الظن بأن الثقافة تغير السياسة، وأن العقل يتحكم في القوة، وأن إنجاز الماضي قادر على حل أزمة الحاضر؟ وهل يعود صلاح الدين؟

إن الشعوب التراثية ما زالت تتأثر بموروثها الثقافي، وما زال هذا الموروث الثقافي هو الحامل لخطط تنميتها السياسية والاجتماعية، وتثبت تجربة النهضة العربية المدنية أن تغير الأبنية القومية عن طريق الوافد الغربي الذي نقلته النخبة فوق وافد موروث في وعي الجماهير لم يغير كثيرًا في البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية التي ظلت في جوهرها إقطاعية ليبرالية في الثقافة وإقطاع في الواقع، وهو ما كان أحد أسباب الثورات العربية الأخيرة، ثم حدث أكبر تغير في الواقع الاجتماعي في تجربة العرب الثانية في النصف الثاني من هذا القرن، إصلاح زراعي، قضاء على الإقطاع، تصنيع، تنمية، تخطيط، حقوق العمال والفلاحين، تعليم، ولكن لم يحدث تغيرًا موازًا على مستوى الموروث الثقافي، باستثناء خطاب إعلامي عن القومية الاشتراكية، وبمجرد انتهاء التجربة القومية الاشتراكية الثانية، بوفاة زعيمها، إثر هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧، عاد الموروث التقليدي القديم مسيطرًا على ثقافة الشعب، وجهاز الدولة يريد الانتقام من تجربة الحداثة الوافدة، ويعود إلى مكانه الطبيعي، بعد أن خرج من تحت الأرض المكون الثقافي الرئيسي للبلاد الذي صب في الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة. يعيش العرب إذن تجربة نهضوية ثالثة، تتجاوز تجربة الباشوات الأحرار والضباط الأحرار إلى المفكرين الأحرار الذين يقومون بإعادة بناء الموروث الثقافي القديم، بحيث يكون حاملًا

لمشروع النهضة العربي الجديد، وحتى يصبح أكبر دعامة له دون انتكاسة أو ردة أو انكسار كما حدث في التجريبتين الماضيتين. وأفضل نهج لتناول هذا الموضوع من أجل الإجابة عن هذا السؤال هو منهج تحليل الخبرات الحية الفردية والجماعية، وصف الهم العربي المشترك، التعبير عما يشعر به الجميع من ضيق وحزن أو عن أمل وخروج قريب،^٤ بل إن أحد أسباب العجز العربي الحالي عن الفعل والخروج من المأزق الراهن هو نقص الإبداع الفكري وتأمل الذات، وسبر غور التجارب النهضوية المالية، والانكباب على المدونات، وجمع المعلومات، ورصد الإحصائيات، ورسم الجداول، وتقدير المعدلات، إن الهم لا يتحول إلى علم إلا عن طريق تحليل الذات والاستبطان، استخراج العلم وليس نقل المعلومات وإعادة تنظيمها، إن الموروث الثقافي هو الذي يحدد رؤية النخبة وأصحاب القرار، وهو الذي يوجه سلوكهم ويؤثر في توجهاتهم شعورياً أو لا شعورياً.^٥ ويتضح ذلك من ألقاب الرؤساء ودلالاتها الثقافية للتأثير على الناس وضمأن طاعتهم، وعلى شارات الأعلام بل وأسماء الدول، ولا يعني تحليل التجارب الحية لمعرفة الماهيات، مجرد تأملات ذاتية كما يفعل الأدباء والشعراء، بل هو فهم مضبوط، له قواعده وأصوله ومؤشراته وقراراته ومقاييس صدقه ومراجعة نتائجه.^٦

ثانياً: موانع الوفاق العربي

تكمن في أعماق الموروث الثقافي بعض الموانع لتحقيق الوفاق العربي، سادت على مدى ألف عام، منذ أن قضى الغزالي في القرن الخامس الهجري على التعددية الثقافية بوصفها

^٤ وهو ما سمي في الغرب «الظاهراتية» وإخراجها من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي. انظر دراستنا: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٤٧-٢٩٢.

^٥ مثل الرئيس المؤمن، أمير المؤمنين، الأخ العقيد، خادم الحرمين، مثل الألقاب القديمة: ناصر الدين، عز الدين، المؤيد بالله، صمام الدولة، شيخ الإسلام، قاضي القضاة، حجة الإسلام، حامي الملة، إمام الحرمين. ومن شارات الأعلام: «الله أكبر»، «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، ومن أسماء الدول: المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية الإسلامية ... إلخ.

^٦ انظر دراستنا بالعربية: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، قضايا معاصرة، ج ٢، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٩٥-٣٣٩.

خطرًا على الدولة القومية، دولة نظام الملك في بغداد، وأقرب إلى النسبية والشك وتكافؤ الأدلة، والدولة تكون أقوى بالرأي الواحد، والعقيدة الواحدة، والحزب الواحد في مواجهة محتملة مع العدو في الخارج، الصليبيون على الأبواب، فجعل الأشعرية الفرقة الصحيحة في العقيدة، والشافعية المذهب الصحيح في الفقه، وكفر المعارضة العلنية في الخارج مثل المعتزلة، أو السرية في الداخل مثل الباطنية، وشرع الاستيلاء على السلطة بالشوكة دون البيعة، أعطى الحاكم أيديولوجية السلطة في «الاقتصاد وفي الاعتقاد»، وأعطى المحكوم أيديولوجية الطاعة في «إحياء علوم الدين»، وأضاف جزءًا في العقائد في آخر فصل فيه «الإمامة»، سماه «فيما يجب تكفيره من الفرق»، اعتمادًا على حديث يشكك في صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية الذي له صياغات عدة، بين القصر والطول كمًّا، والعموم والخصوص كيًّا، مضمونه أن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، وفي صياغة أخرى كلها في النار، وفي إضافة ثلاثة الناجية منها واحدة، وفي زيادة رابعة بعد سؤال عن هويتها «هي ما عليه أنا وأصحابي»، أو «أهل السنة والحديث»، أي الفرقة الحاكمة في الدولة، أي بلغة العصر الحزب الحاكم والنظام القائم، وأن المعارضة كلها داخلية وخارجية، سرية وعلنية، شرعية وغير شرعية، مكفَّرة ومستبعدة، وقد أمد هذا الحديث الموروث الثقافي بفكرة الرأي الواحد، العقيدة الواحدة، المذهب الواحد، الفرقة الواحدة، الحزب الواحد، واستبعاد كل الآراء والعقائد والمذاهب والفرق الأخرى، وهو ما طبع الثقافة الحالية بأحادية الطرف، الرأي الواحد حتى غاب الحوار، وعز الخلاف في الرأي إلا همسًا أو من وراء ستار، أو رمزًا كما يفعل الأدباء.^٧ وهو حديث مخالف لروح الشريعة التي تقوم على شرعية الاختلاف، وبأن الصحابة كالنجوم بأيهم الاقتداء تكون الهداية، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأن الكل راد، والكل مردود عليه.

هذا الموروث الثقافي القائم على أحادية الطرف هو الذي جعل الصحافة رسمية، لها رأس واحد، وصحافة المعارضة، ضعيفة، مجرحة، مشكوك فيها، عميلة، خائنة، وهو الذي جعل أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية يسودها الرأي الواحد حتى في القضايا الخلافية مثل الحرب والسلام، الغنى والفقر، والقهر والحرية، التبعية والاستقلال، وهو

^٧ انظر «من العقيدة إلى الثورة»، ج٥، الإيمان والعمل والأمانة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، خاتمة من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية، ص ٢٩٣-٦٥٠.

الذي يمنع الأنظمة العربية من التفاهم وتبادل الرأي والشورى والأخذ بحكمة الشافعي القديمة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب». الحق واحد لا تعدد فيه، والحقيقة واحدة لا تباين فيها، وتحول الرأي السياسي إلى مقدس: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، هذا هو الذي يمنع الرؤساء من الحوار وتبادل الرأي من أجل الوصول إلى رأي مشترك؛ فالحقيقة واحدة وليست متعددة، والصواب في جانب والخطأ في كل الجوانب، كل نظام سياسي يعدُّ نفسه الفرقة الناجية، وكل النظم السياسية الأخرى فرق هالكة.

كان الموروث الثقافي متعدد الاتجاهات قبل القرن الخامس الهجري، ونشأ الإسلام في بدايته مصالحاً، مؤاخياً، مجمعاً للناس؛ فالوحي الإسلامي آخر مرحلة من مراحل الوحي منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مراحل متتالية، وشرائع متعددة بهدف واحد، التوحيد شريعة إبراهيم الخليل، والأمة الإسلامية تجمع في داخلها أمماً أخرى، اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة، طالما يؤمن الجميع ببدء واحد ويعملون عملاً صالحاً، أخى بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، وجمع القبائل على شرف حمل الحجر الأسود كل بطرف العمامة، بدلاً من التناحر والفرقة والاستبعاد المتبادل، وكانت وحدة الأمة صورة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.

كان الرسول يستشير الصحابة وكانوا يشيرون عليه فيما لم يأت فيه وحي، كان الرسول يخطئ ويصيب في أمور الدنيا، كما هو الحال في تأبير النخل، وكان الصحابة يختلفون ويتفقون بين التشدد واللين، بين المثال والواقع، بين عمر وأبي بكر، يا عمر اصعد قليلاً، يا أبا بكر انزل قليلاً، واستمر الصحابة في نفس الروح، واستشار الخلفاء واختلفوا فيما بينهم دون تكفير أو تخوين طالما أن الكل يبغي المصلحة العامة، يجتهد الرأي، للمخطئ أجر وللصحيح أجران ولم يكفر أحدهم أحداً، ولم يخون أحدهم أحداً، ولم يستبعد أو يعف أحدهم أحداً.

ثم وقعت الفتنة، وتحزب الناس، وتعصبت الأحزاب، وكفر بعضهم بعضاً، وسالت الدماء، وأصبحت المعارك الثقافية جزءاً من المعارك السياسية على مستوى العقائد والشرائع والمؤسسات، يفرز نظام التسلط والقهر عقائده التي تجعل كل ما يقع في الأمة قضاءً وقدرًا، ولا مندوحة من أمر الله، ولا فائدة في المعارضة السياسية، فقد كتب الله للأمويين الحكم منذ الأزل، وألبس الله عثمان قميصاً لا يمكن لأحد من البشر نزع عنه، ولما استتب الأمر للمنتصر الأموي ساءت ثقافته، ولما ضعفت المعارضة، المعتزلة

والخوارج والشيعة، انزوت ثقافتها، ولم يدونها أحد، بينما دون فقهاء السلطان ثقافة السلطة بألفاظ «روى»، و«حدث»، ودونت معها المعارضة بألفاظ «ادعى»، و«زعم» وانقسم العلماء فريقين، فريقاً له الخلعة والمنصب، القضاء والإفتاء، وفريقاً له السجن والتعذيب والموت.

وبمرور الزمن وتوالي السلاطين، تحولت ثقافة السلطة إلى الثقافة ذاتها، وأصبحت ثقافة السلطان ثقافة الناس وتعودوا عليها، فطبعتهم بطابعها، الرأي الواحد وهو رأي القوي، والضعيف لا رأي له، ما عليه إلا الطاعة والولاء، وأساء فقهاء السلطان تأويل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ لفرز الرأي الواحد ومنع المعارضة السياسية التي تبدأ بالرأي الآخر، وظل الأمر كذلك، باستثناء بعض الهبات الشعبية القديمة والحديثة حتى العصر العثماني، حيث ظهر من جديد منطق الدولة وضرورة حمايتها ضد الطامعين في الخارج، أوروبا الغربية، والانفصاليين في الداخل، الأرض والعرب دفاعاً عن مركزية الخلافة ضد لامركزية الإصلاح، وبالرغم من العصر الليبرالي الذي عاشه العرب نسبياً في النصف الأول من هذا القرن أُنْتُ الثورات العربية لتضع حداً لهذه التعددية الفكرية؛ فالمشروع القومي العربي مشروع واحد، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، ثم أتت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وأصبح لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، بالرغم من هامش النقد الذاتي لمعرفة أسباب الهزيمة، تعودت نظم الحكم الحالية على الرأي الواحد، وعلى أن الصواب في جانب، هو جانب الأقوى وأن الخطأ في الجانب الآخر الضعيف.

وتوحد الله والسلطان، وأصبحت صفات السلطان وأفعاله وأسمائه تشابه صفات الله وأفعاله وأسماءه، العلم بكل شيء والقدرة على كل شيء، والتحلي بصفات الكمال، والتخلي عن سمات النقص، وقد أعطى أحد حكام العرب لنفسه تسعة وتسعين اسماً تعادل الأسماء الإلهية، وتحولت الثقافة السياسية إلى ثقافة من النوع نفسه، توحد بين الموقف والرأي، بين رأي الحاكم ورأي المحكوم لصالح الحاكم، بين الحكم الإلهي المطلق والحكم الإنساني النسبي، بين العلم الإلهي اللامحدود والعلم الإنساني المحدود، توحد السلطان مع الله وأصبحت كل معارضة له معارضة لله، واستعملت رموز الموروث القديم لتدعيم الرأي الواحد، مثل علم الله المحيط، عين الله الساهرة، يمهل لا يهمل، من أجل السيطرة على مقدرات البلاد، هذا الإطلاق في أحكام البشر هو الذي يمنع من الحوار؛ ومن ثم من الوفاق، فالحكم المطلق لا رجعة فيه ولا مساومة عليه ولا يقبل أنصاف الحلول.^٨

هذا من أهل البيت، وهذا من أسرة بني هاشم، وهذا حفيد النبي من سليل عبد المطلب، هذه قريش، وهذا الجيش، هؤلاء الأئمة القدماء، وأولئك الضباط الأحرار، قبيلة قديمة وقبيلة جديدة، قبلات وأحضان وموائد ودعوات ومؤتمرات، والقلوب متباعدة، والمصالح متضاربة، والولاءات مشتتة، والسلطة في كلتا الحالتين وراثية لا تداول فيها؛ فالأئمة من قريش أو من الجيش، وراثية وخلافة وعزت البيعة، وغاب الاختيار، ما يمنع من الوفاق هو تأليه الحكام وتعظيم الأمراء، وتبجيل القادة، وإجلال النظم السياسية، واستحسان الواقع، وكأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، ما يمنع من الوفاق هو إثبات الأنا وإنكار الآخر، خاصة إذا كان الحاضر فقيرًا يتم التصديق عليه ومعاونته وكان الأنا غنيًا مستقلًا بذاته لا يحتاج إلى الآخرين، ما يمنع من الوفاق التضخيم في الذات على حساب الغير في علاقة المركز بالمحيط وليس في علاقة متكافئة بين أُنْدَاد.

تحول الرئيس إلى زعيم ملهم مثل قدماء الأئمة، معصومًا من الخطأ لا يستشير أحدًا من أعوانه، والسلطة تبهر، والقوة غاشمة، تأتيه فكرة المصالحة مع العدو وهو في الطائرة معلقًا بين السماء والأرض في السحاب، إلهامًا من الله، والإلهام لا حوار فيه ولا مراجعة له، ويريد بناء معبد فوق جبل الطور في سيناء تشبهًا بموسى، وكان الوفاق بين الأنبياء نموذجًا للوفاق بين الأعداء العرب وإسرائيل وليس العرب والعرب أو مصر والمصريين، الإلهام اعتقاد يقيني بالصواب بلا براهين، ويتحول الإلهام إلى بطولة، بطل الحرب وبطل السلام، هذه الزعامة الكارسمية لا تقبل الحوار بل تتطلب الطاعة العمياء، وكيف يتم الوفاق بين زعامة بلا شعب وشعب بلا زعامة؟ وكيف تتم المصالحة بين جناحي حزب قومي اشتراكي وحدودي وكل عاصمة قطرية تريد الزعامة القومية، إن للبطل وابن البلد والزعيم نماذج في السير الشعبية مثل «أبو زيد الهلالي والزناتي خليفة»، الجماهير سنة وثقافتها الموروثة أقرب إلى الشعبية، ثقافة الأئمة المعصومين، الحاضرين لا الغائبين، هو الوحيد المتصل بالعقل الفعال، وهو الذي يتمتع بصفات عقلية وذهنية تفوق باقي البشر، فكيف يتم الوفاق بهذا التصور للزعامة وللعلم وللقرار السياسي؟ بهذه الطريقة تتصارع الإرادات، وتتضارب الزعامات، وكما أن الله واحد فالزعيم واحد، كل زعيم يريد زحزة باقي الزعماء، وكأن الليل المظلم لا يتسع لعدة نجوم مضيئة، كل يريد أن يكون الشمس، والقمر يستمد نوره منها.

^٨ ومن هنا أتت السخرية: «اتفقوا على ألا يتفقوا».

كما وقع التشريع في حرفية النصوص بصرف النظر عن مصالح الناس، وأعطيت للنص الأولوية على الواقع، وضاع المتشابه لصالح المحكم، والمجمل لصالح المبين، والمطلق دفاعاً عن المقيد، والمجاز تمسكاً بالحقيقة، والمؤول رفعاً لشأن الظاهر، قُضي على الخلاف في الرأي، وتثبت الشريعة في زمان متغير، فنبذها البعض واستبدلوا بها القانون الوضعي المدني، وتمسك بها البعض الآخر، فضحوا بالزمن وبالتغير وبالواقع وبالمصالح العامة؛ لهذا تمسكت الأنظمة السياسية بالأيديولوجيات وبأقوال أصحابها وشعاراتهم، وضحت بمصالح الناس وربما بالغابات من أجل الوسائل، فالقومية متعصبة للقومية، ترفض أن تتجاوز حدود اللغة والثقافة والقوم، فبرزت مشكلة الأقوام داخل القومية العربية، الأكراد في العراق، والبربر في المغرب العربي، والأفارقة في جنوب السودان ومالي وتشاد، والإسلامي متعصب لإسلاميته لا يرضى بأن يكون العرب جزءاً من الأمة الإسلامية التي لا تحدها حدود اللغة والثقافة والقوم. إنما هي وحدة العقيدة، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، إنما العروبة هي اللسان، ولا فرق بين العرب ودول الجوار تركيا وإيران بدلاً من أن تتحالف إسرائيل مع تركيا، وتعتد علاقات — وغالبيتها من المسلمين — تجارية وعسكرية مع الجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا أو مع الدول الأفريقية حول منابع النيل لحصار مصر في الجنوب، والماركسي أعمى لا يعترف بحدود القومية أمام اضطهاد العمال في كل مكان، يغلب الصراع الطبقي على الوحدة الوطنية والائتلاف الوطني، روسيا النموذج، وماركس المنتظر ولينين المؤسس للدولة، وستالين المدافع عن الأرض ضد النازية، ويفضل تجربة الصين وربط الماركسية بالقومية، وكذلك التجريبتين الفيتنامية واليوغوسلافية. ويقع الليبرالي في حرفية الليبرالية، اقتصاد السوق، وحرية التعامل، بصرف النظر عن محدودي الدخل وقضايا العدالة الاجتماعية في هذه القطاعات المتبادلة بل والمتعارضة، يستحيل الحوار القومي، ويعز الوفاق، الكل يغلب المدخل الأيديولوجي على الصالح العام، الكل نصي عقائدي حربي، وتكاد القدس وفلسطين تضيع والخلاف العقائدي قائم بين الأنظمة السياسية، تحيا الأيديولوجيا ويسقط الوطني.

تحول النص إلى حجة سلطة في مقابل حجة العقل، وأصبحت «قال الله»، «قال الرسول»، «قال الزعيم»، «قال الرئيس» حجة مطلقة لا يمكن مناقشتها، هي حجة من موقع السلطة، دليل من موقع القوة، ونُشرت المؤلفات الكاملة لخطب الزعماء والقادة، ومواثيق الثورة، كتب مقدسة جديدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وشروح عليها وتلخيصات لها بألوان حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء، يحفظها التلاميذ، تُرفع شعاراتها في الطرقات والميادين العامة، في هذه الحالة يعز الوفاق، شعار يناطح

شعارًا، وقول يضاد قولًا، ونص يناقض نصًّا، والنصوص تضرب بعضها بعضًا، وهي طبيعة الحجاج في المجتمع التراثي حيث يعز البرهان الخالص، وتغيب القرائن والشواهد، وهو ما يحدث بالضبط حين تتعامل فرق مختلفة مع النصوص الدينية، كل فرقة تختار ما تريد، وتؤول ما لا تريد ويتم التراشق بالنصوص والالتهامات المتبادلة بسوء التأويل والإخراج من السياق.^٩

أصبحت وظيفة العقل مجرد تبرير للمعطيات السابقة، مجرد تشريع لما هو قائم أو غطاء يتم التستر وراءه للتعبير عن المصالح الشخصية وأهواء البشر، وظيفته ليست في التحليل والنقد والتجاوز بل التبرير والتنظيم لما هو موجود وتثبيت الأمر الواقع؛ لذلك كثر فقهاء السلطان، ومنظرو القرارات السياسية و«ترزية» القوانين ومفكرو النظام، وأصبح الإعلام في كل نظام خير مدافع عن النظام نفسه، ولو غير النظام موقفه لتغير الإعلام معه دون مراعاة لحق مستقل عن إرادات الحكام. العقل تابع للنقل كما هو الحال في الموروث الثقافي الأشعري. العقل مجرد أداة للتشريع وليس لوضع الحقائق التي تصنعها الإرادات المستقلة، وظيفه العقل معرفة الحكمة واكتشاف الدلالة والاطمئنان إلى المشروعية، وليس النقد أو التساؤل أو الشك أو الرفض والاحتجاج، التمرد أو الغضب، ولا فرق بين أن تكون هذه المعطيات من قواعد الإيمان أو من قواعد الأيديولوجيا السياسية، فكلاهما معطى مسبق، الإيمان به أولاً ثم عقله ثانيًا، في هذه الحالة كيف يتم الوفاق العربي، وكل نظام له مسلماته القبلية ومعطياته الإيمانية التي لا نقاش حولها؟ وعقل كل نظام يبرر المسلّمات، فترمز البراهين وتكثر الخطابة والإنشائيات والحروب الإعلامية. وانطبعت مناهج التعليم بطابع الموروث الثقافي الذي أصبح علاقة الشيخ بالمريد نموذجًا له، الشيخ يقرر والتلميذ يتبع، الشيخ يفكر والتلميذ يشرح، الشيخ يبدع والتلميذ ينقل، فاحترام العلماء واجب، ومن علمني حرفًا صرت له عبدًا، لا يستطيع التلميذ مراجعة الأستاذ أو نقده أو الخروج عليه، وزادت الأمثال العامة «أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة». ضرورة احترام كبار السن، وسلطة العمر، عز الإبداع والاجتهاد، وغاب التفكير المستقل، وزاد التكرار جيلًا وراء جيل حتى تحوّل الفكر إلى نماذج منطقية هي

^٩ انظر دراستنا: «قراءة النص»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٢٣-٥٥٠؛ وأيضًا «من العقيدة إلى الثورة»، ج ١، المقدمات النظرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧، ثامنًا: مناهج الأدلة، ص ٣٨٨-٤١٩.

التي تفكر كقوالب جاهزة، وأصبح الفكر مجرد قياس على نموذج سابق، وتتضارب مصالح الشيوخ منافسة على العلم أو تقريباً للسلطان، أو طلباً للجاه والمال، ويتبع المريدون وراء الأساتذة فينشأ التحزب والصراع، وتضيع المصالح العامة، والاعتراض سنة منذ أن اعترض إبليس سائلاً عن سبب السجود لآدم.^{١٠} إن التقليد والتبعية والخطية قد تكون أحد أسباب الخلاف سواء أكان ذلك للموروث القديم أو للوافد الغربي الذي أصبح موروثاً جديداً، في حين أن الإبداع والاستقلال والتجديد قد يكون أقرب إلى تحقيق الوفاق إذا صدقت النوايا، وعظم الخطر على الجميع، حكام ومحكومين.

ونظراً لثقافة الرأي الواحد المسيطر في الموروث الثقافي، تحول الأمر من المعرفة إلى الوجود، ومن التراث إلى الموضوع، ومن الرائي إلى المرئي، وتصورت الثقافة العالم على نحو هرمي، من أعلى إلى أدنى، وما بينهما درجات، أكثر شرفاً أقل نقصاً إلى أعلى، وأقل شرفاً وأكثر نقصاً إلى أسفل، فالعلاقة بين الطرفين علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، بين الأكثر قيمة والأقل قيمة، وليست علاقة أفقية بين الأمام والخلف، بين الأكثر تقدماً والأقل تقدماً، بين موقفين متساويين من حيث الشرعية، في التصور الهرمي لعالم يغيب الوفاق، ويسيطر الرأي الواحد، ويفرض الكبير رأيه على الصغير، ويفرض الأقوى سيطرته على الأضعف، علاقة الأعلى بالأدنى هي علاقة المركز بالأطراف، علاقة الإيجاب والسلبية، هنا يغيب الحوار والتفاهم والرأي والرأي الآخر؛ لأن الطرفين ليسا على المستوى نفسه من الشرعية والقيمة؛ فالحوار يعني الاستسلام أو السيطرة، استسلام الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى، القطرية أدنى من القومية، والقومية أعلى من القطرية، مع أنهما دائرتان متداخلتان مشتركتان في مراكز واحد ويغذي الموروث الثقافي هذه التراتبية والتفاضل في المستويات، حتى تكونت الضغائن بين الأقطار.

وإذا كانت موانع الوفاق العربي في غالبيتها تأتي من الموروث الثقافي القديم عبر ألف عام، فإن أحد موانعه تأتي من الوافد الغربي الحديث منذ مائتي عام، وهي الدولة الوطنية التي تحولت الآن إلى دولة قطرية، إن حب الوطن من الإيمان، وكتب أبو حيان رسالة في الجيش إلى الأوطان، وأراد الإسلام أن يجعل نفسه ديناً للعرب في شبه الجزيرة العربية، ورفع الطهطاوي شعار «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه

^{١٠} يقول إقبال في جواب شكوى: سألني الله يوماً: هل يعجبك العالم؟ فقلت: لا. فقال: إذن غيره! فلم يعترض الله على اعتراض الإنسان، بل تحداه بعمل أفضل مما عمل!

بالحرية والفكر والمصنع.» وقامت حركات التحرر الوطني في هذا القرن لتحرير الأوطان من الاستعمار، ونشأت معظم الأحزاب الوطنية من ثنايا حركات الإصلاح الديني، خاصة في المغرب العربي، ووضع الأفغاني شعار «مصر للمصريين»، وصاغ محمد عبده برنامج الحزب الوطني في مصر، وعرف الإسلام الحديث بدوائر ثلاث؛ الوطن والعروبة والإسلام. وفي غمرة الوافد الغربي، والانبهار بالنموذج الغربي تمت صياغة الدول العربية الحديثة عليه، فنشأت الدولة القطرية التي تستمد مقوماتها من الحدود الجغرافية والمصالح القطرية، والاعتماد على الذات، والانغلاق على النفس، العلاقة مع النفس قبل العلاقة مع الآخر، والدولة القطرية تسبق الدولة القومية أو الأجمعية الاشتراكية أو الإسلامية أو الليبرالية المحتلة في نهاية التاريخ، عصر انتصار الرأسمالية، وفي العولمة، اقتصاديات السوق. دافع العرب عن الأقطار أكثر مما دافعوا عن الأوطان، وتشبثوا بالحدود الجغرافية أكثر مما حرصوا على المصالح المشتركة عبر الحدود، وهي حدود مصطنعة، من آثار هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨ والقضاء على الخلافة في ١٩٢٣، وصنعها الاستعمار طبقاً لسياسة «فرق تسد»، وتاركاً مشاكل حدودية وهمية بين كل قطرين عربيين متجاورين، مصر والسودان، مصر وليبيا، الجزائر والمغرب وموريتانيا، العراق والكويت، اليمن والسعودية، عمان والإمارات، قطر والبحرين، وخلق نفس المشاكل العالم العربي ودول الجوار، سوريا وتركيا، الإمارات وإيران، يعز الوفاق عندما يدافع كل نظام عن قطره وحدوده وكأنها مراعي قبيلة.

ثالثاً: مقومات الوفاق العربي

لا يعني وجود موانع للوفاق العربي في الموروث الثقافي غياب مقومات الوفاق؛ فالموروث الثقافي موروثان؛ الأول أقرب إلى الموانع، والآخر أقرب إلى المقومات، ولكن الموانع أغلب نظراً لاستقرار ثقافة الرأي الواحد والحزب الواحد عبر ألف عام، والمقومات أقل نظراً لتهميش ثقافة الاختلاف والتعددية والرأي والرأي الآخر والحوار وتبادل الرأي والعمل الجماعي المشترك، ونظراً لأن الأنظمة العربية توحدت مع الموروث الثقافي الأول، ولم تتوحد المعارضة السياسية مع الموروث الثقافي الثاني، ضعف الرأي الآخر وحُوصرت المعارضة.

لقد قامت الشريعة على حق الاختلاف وشرعيته، ويستند إلى ضرورة العقل والواقع والشرع؛ فأراء البشر مختلفة، ولا يمكن توحيدها في رأي واحد وإلا لتكرر الإنسان

وأصبح البشر جميعًا نسًا واحدة وضاع التنوع الخلاق، التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر واختلاف طرق الاستدلال، هناك اختلاف في ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار، واختلاف الألسنة والألوان، واختلاف ألوان الشراب والجبال والثمار والزرع؛ فالطبيعة والذهن من نظام واحد،^{١١} الاختلاف إذن طبيعي بشري أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف طبقًا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات.^{١٢} الجماعات البشرية مختلفة، والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، ومراحل التاريخ مختلفة، التغير سنة الكون، ومع ذلك هناك وحدة الهدف، تحقيق المصالح العامة، والإثراء المتبادل والاجتهادات المتباينة من أجل رقية جوانب الموضوع المختلفة؛ فإله متعدد الصفات والأفعال والأسماء ولكنه واحد لا تركيب فيه ولا اختلاف، التحدي إذن هو كيفية الاعتراف بهذا التنوع البشري وفي نفس الوقت إثبات وحدة النوع والهدف والمصير، كيف تكون العلاقات بين البشر تنوعًا في وحدة، ووحدة في تنوع، التنوع دون الوحدة يؤدي إلى الشقاق والتضارب الذي قد يصل إلى حد الافتعال في الحروب الأهلية والعدوانية، والتعدد دون وحدة قد يصل إلى حد التشرذم والتجزئة، العراق بين شيعة في الجنوب، وسنة في الوسط، وأكراد في الشمال، الخليج بين سنة وشيعة، سوريا بين عرب ودروز وأكراد، الأردن بين بدو وحضر، مصر بين مسلمين وأقباط، شمال أفريقيا بين عرب وبربر، السودان بين شماله وجنوبه، شبه الجزيرة العربية بين نجدها وحجازها.

والتعددية أحد مكونات الموروث الثقافي العربي؛ فقد تعددت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والفرق الإسلامية والاتجاهات الفلسفية ومناهج التفسير وطرق كتابة السيرة والقراءات، وتضمن الموروث مدارس البغداديين والبصريين، أهل الأثر وأصل الرأي، التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول، أهل العراق وأهل الحجاز، طريق الذوق وطريق النظر، التنزيل والتأويل، وقامت مناهج المسلمين على القسمة والإحصاء والتصنيف، لمعرفة الجوانب المتعددة للموضوع، وقد سأل الفقهاء قديمًا: هل الحق واحد أو متعدد؟ وكانت الإجابة: الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد؛ أي إن الاجتهادات النظرية واختلف أطر الفهم متعددة، نظرًا لتفاوت الناس في الثقافات ودرجات الفهم ومستويات

^{١١} ويركز القرآن على هذا المعنى بقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (١١: ١١٨-١١٩).

^{١٢} وهو المشار إليه في حديث: «اختلاف الأئمة رحمة بينهم».

التعليم، أما مصلحة العامة فواحدة؛ ولذلك تعددت الشرائع والعقيدة واحدة، يمكن تحرير فلسطين باسم الجهاد والدفاع عن الأراضي المقدسة، وتحرير أولى القبلتين وثاني الحرمين كما تريد الحركة الإسلامية، ويمكن ذلك أيضًا باسم القومية العربية، وفلسطين في قلبها، كما تريد الحركة القومية، ويتم ذلك باسم الليبرالية تحريرًا لشعب فلسطين من قهر الاحتلال، كما يريد الليبراليون، ويتحقق ذلك أيضًا باسم الدفاع عن عمال فلسطين وفلاحهم، كما يريد الماركسيون، فلا خلاف في العمل إنما التعدد في النظر، ويمكن أن تتحقق حرية المواطن تحت شعار «لا إله إلا الله» برفض كل صنوف القهر الداخلي والخارجي، وإعلان مساواة البشر أمام مبدأ واحد دون خوف أو نفاق. ويمكن ذلك أيضًا عن طريق القومية وشعارها: حرية، واشتراكية، ووحدة. ويتم ذلك عن طريق الليبرالية، وقد اشتق اسمها من الحرية، ويتحقق ذلك أيضًا من خلال الماركسية؛ إذ يتم تحرير الأفراد من خلال تحرير الشعوب، ويمكن تحقيق أمنية الوحدة ضد التشرذم والتجزئة، والقطرية باسم الأمة الإسلامية التي تعكس عقيدة التوحيد على مستوى البشر كما يريد الإسلاميون، وباسم القومية العربية كما يريد القوميون كخطوة أولى نحو وحدة أعم وأشمل، وتوحيد العرب خطوة أولى نحو توحيد المسلمين، وباسم الليبرالية في وحدة العالم الحر واقتصاد السوق كما يريد الليبراليون، وباسم الماركسية، وحدة عمال العالم والطبقات الكادحة كما يريد الماركسيون، وتتحقق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل في الوطن العربي باسم العدالة الاجتماعية في الإسلام كما يرى الإسلاميون، وكما كتب سيد قطب في مصر ومصطفى السباعي في سوريا، وباسم الاشتراكية العربية كما يريد القوميون وباسم الاشتراكية الديمقراطية كما يريد الليبراليون، وباسم الاشتراكية العلمية كما يريد الماركسيون، ويمكن تحقيق التنمية الاقتصادية والبشرية، تنمية الموارد والقدرات باسم الإسلام وتسخير كل ما في السموات والأرض لصالح الإنسان، وباسم القومية وخططها للتنمية وإصلاح الأرض والتصنيع، وباسم الليبرالية والاقتصاد الحر، وباسم الماركسية وملكية الدولة لوسائل الإنتاج. ويمكن الدفاع عن الهوية، فتلك قضية الحركة الإسلامية ضد التجميع والتغريب والانبهار بالآخر، وباسم القومية دفاعًا عن الهوية العربية ضد التبعية، وباسم الليبرالية إذا ما ارتبطت بالحركة الوطنية، مثل ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية تأكيد الهوية، الطبقات العاملة ضد البرجوازيين الصغرى والكبرى، والطبقتين المتوسطة والعليا، ويمكن تجنيد الجماهير العربية باسم الأمانة التي فرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها

وحملها الإنسان، وباسم القومية العربية وجماهير عبد الناصر، وباسم الليبرالية وجماهير ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية وباسم هبات الخبز في المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان، فالتعددية التقليدية لا تمنع من الوفاق العملي.^{١٣}

وقام الموروث الثقافي على الاستشارة والمشورة «لا خاب من استشار»، وتحولت إلى مبدأ عام في الحكم «وأمرهم شورى بينهم»، و«شاورهم في الأمر»، فالإمام ليس ملهمًا ولا معصومًا ولكن بشر يخطئ ويصيب، يتعلم ويستشير؛ لذلك يهاجم القرآن التفرد بالرأي والإكراه في الدين كما ينقد التقليد والمقلدين الذين يجدون آباءهم على أمة وهم على آثاءهم مقتدون، التفرد بالرأي والتصلب للموقف يؤدي بالأمة كلها إلى التهلكة خاصة في قضايا الحرب والسلام، وعندما تكون النتيجة حياة الآلاف من البشر بلا هدف واضح وربما لمجرد الدفاع عن كرسي الحكم أمام خطر متوهم قادم؛ لذلك كان الإجماع مصدرًا من مصادر التشريع، إجماع كل عصر، استشارة أهل الاختصاص، تبادل الرأي والمشورة، فلا تجتمع الأمة على ضلالة: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقد كان لموسى وزيره وأخوه هارون، وكان للمسيح حواريه، ولمحمد صحابته. ولا يعني الإجماع سيطرة الأغلبية على الأقلية على مستوى عددي كمي بل أخذ الرأي الآخر في الحسبان حتى ولو كان واحدًا، وإلا كان إجماعًا ناقصًا اعتزازًا بالرأي الآخر وحرصًا على الإجماع كيفًا وكما في آن واحد، وقد كان للخليفة مستشاروه ووزراؤه ونصحاؤه، والدين النصيحة وليس الإجماع معرفيًا فقط بل هو عملي أيضًا، ففيه أن الله مع الجماعة وفيه أن المؤمنين إخوة، والصالح بين الإخوة واجب ولا يجوز لمسلم مخاصمة أخيه فوق ثلاث ليالٍ، وضرورة إلقاء السلام على من نعرف وعلى من لا نعرف، بالتشاور يتم الوفاق وتتحقق المصالحة، وهو قيمة في الموروث الثقافي القديم.

والنصوص ليست قيدًا على الفكر، النص القرآني في نفسه هو إجابة عن سؤال يطرحه الواقع، وكما هو معروف في «أسباب النزول» ليس النص مجرد حكم بل

^{١٣} انظر سلسلة حواراتنا القومية في الدين والثورة في مصر، ص٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، حوار حول الوحدة الوطنية، ص٧٧-٩٨، ضرورة الحوار، ص٩٩-١٢٨، دعوة إلى الحوار، ص١٢٩-١٤٠، وأيضًا دعوة إلى الحوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٥-٦١؛ وأيضًا الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، السلفية والعلمانية «تحليل الشعارات»، ص٢٥٥-٢٨٦، السلفية والعلمانية «الاختلاف والاتفاق» ص٢٨٧-٣٣٠.

هو استجابة لمتطلبات الواقع، الواقع يسأل والوحي يجيب، وكان الوحي يأتي مصدقاً لإحدى إجابات الواقع نفسه ومرجعاً إياها على غيرها، وهو في الغالب رأي عمر، فالمكان عنصر في التشريع، وإذا كانت الأسئلة القديمة عن الأهلة والأنفال والمحيط والخمر، فإن الأسئلة الجديدة عن الاستعمار والصهيونية والتخلف والتجزئة والتغريب وسلبية الجماهير والقهر والفقر والعملة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات والخصخصة والتبعية والاقتصاد الحر والشركات المتعددة الجنسيات، والإجابات عنها ليس في كتب أو في نصوص بل اجتهدات فكرية أولاً بناء على مصالح الأمة وظروفها المتغيرة.

وعلى ذلك يمكن أن يتم الوفاق صعوداً من الواقع إلى النص، وليس نزولاً من النص إلى الواقع.^{١٤} ويتغير الحكم بتغير الواقع، ويتطور التشريع بتغير الزمان كما هو معروف في «الناسخ والمنسوخ» حتى يتم قيد الحكم على القدرة فلا يجوز تكليف ما لا يُطاق من أجل صياغة شريعة متطابقة مع الواقع لا أوسع ولا أضيق منه، فالزمان عنصر في التشريع مثل المكان، ويتم الانتقال من الأخف إلى الأثقل كما هو الحال في التدرُّج في تحريم الخمر، أو من الأثقل إلى الأخف كما هو الحال في فرض الصلاة والصيام، وهذا مبدأ الوفاق العربي في معارك العرب الكبرى من أجل تحرير الأرض والوحدة والعدالة الاجتماعية وحرية المواطن وتنمية الموارد والدفاع عن الهوية وحشد الجماهير دون الإضرار بأحد؛ فالمنفعة عامة والمصلحة للجميع.

ليس النص مصدر قهر أو إجبار، النص نفسه صياغة نظرية لمصلحة عامة؛ فالمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفي في الأندلس، والقصد منه المحافظة على أكبر قدر ممكن من العموم في تحقيق المصلحة بعيداً عن الأهواء وجماعات الضغط والمنافع الشخصية والمؤقتة، ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، وهو ما سماه الطهطاوي المنافع العمومية كأساس العمران، ولما كانت مصالح العرب واحدة والمخاطر عليهم واحدة فإن تحقيق المصالح العامة يقتضي عدم الإضرار بالغير، وإنكار الذات في سبيل المجموع، فلا ضرر ولا ضرار، ودرء المفسد مقدّم على جلب المصالح، يمكن تحقيق الوفاق العربي بناءً على تحقيق المصالح العربية ودرء الأخطار عن العرب وهي غاية عملية صرفة، لا شأن لها بالنظم السياسية الحاكمة، ولا بالخلاف بين الزعماء؛ فالزعماء زائلون والأوطان باقية، لا يكون الحوار حول شرعية النظم بل حول مصالح الشعوب؛

^{١٤} انظر دراستنا: «الوحي والواقع»، دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، ج ١، ١٧-٥٦.

فالنظم زائلة والمصالح باقية ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾.

والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، أي القدرة على التعامل مع الوقائع الجديدة التي لم ترد فيها الأحكام، صحيح أنه الاجتهاد مع النص ولكن النصوص عزيزة؛ ومن ثم فالاجتهاد بلا حدود. الاجتهاد ضد القطعية والتعصب والتمسك بالرأي والتضحية بالواقع الجديد، الاجتهاد ضد الأحكام المسبقة والتحكم بالأهواء، وإبداع حلول جديدة تتجاوز الحلول النمطية القديمة، يمكن للاجتهاد أن يكون أحد المداخل، الوفاق العربي بإبداع صياغات جديدة للتعايش والتجاور وتبادل المصالح دون تدخل في الأنظمة السياسية ومحاولة تغييرها بالغزو الخارجي أو بتأييد المعارضة الداخلية أو الخارجية المهاجرة.

والاجتهاد فيما تعم به البلوى، فيما فيه نفع لكل فرد من أفراد الأمة، مثل إشباع الحاجات الأساسية لا خلاف عليه مثل الاعتماد على النفس في توفير الغذاء بتكامل مناطق المياه والأرض والأيدي العاملة ورءوس الأموال لتحرير الإرادة العربية من ارتهاونها بالخبز والقمح والمعونات الغذائية، ولا خلاف على تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتصالات السلوكية واللاسلكية والطرق والقطارات السريعة والطائرات لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع التجارية وحركة الأسواق، ولا خلاف في تبادل الكتب والصحف والمجلات وكل شيء مذاع على الهواء في القنوات الفضائية؛ فلم تعد هناك إمكانية تحجب الأفكار حتى ولو كانت معارضة للنظم الثقافية والاجتماعية والسياسية القائمة، ويقوم المثقفون القوميون بذلك قبل الزعماء، ففي فكر الأمة زعامتها، ومن تعدد وجهات نظر المثقفين تأتي وحدة المصلحة العامة.

أما الوافد الغربي الحديث فيمكن أن يكون مقومًا من مقومات الثقافة العربية في مثل التنوير، العقل والحرية والديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والتقدم والعلم، وهي قيم موروثية أيضًا بأسماء أخرى، مقاصد الشريعة الكلية، الضروريات الخمس: العقل والنفس والدين والعرض والمال في تأويل جديد لها، الحسن والقبح العقليان وخلق الأفعال عند المعتزلة، كما أن حقوق الإنسان ليست غريبة على الموروث الثقافي؛ فلقد كُرم بنو آدم في البر والبحر، وحمل الإنسان الأمانة بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبال، والإمامة عقد وبيعة واختيار، والإمام نائب عن الأمة وليس عن الله، عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم وليست كهنوتًا أو حكمًا إلهيًا، والشريعة وضعية

كما قال الشاطبي في «الموافقات»، أي تقوم على المصالح العامة، والمجتمع مدني يقوم على القضاء المستقل، صحيح أن تطبيق مثل التنوير في الغرب مزدوج المعايير، داخل الغرب شيء وخارجه شيء آخر، ومع ذلك فقد استطاعت الثقافات غير الأوروبية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية إكمال مثل التنوير ونقلها من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب، إنما التحدي هو كيفية إيجاد هذه المثل التي تعبر عن حاجة فعلية في الواقع الاجتماعي والسياسي من داخل الموروث الثقافي القديم وليس من مصدر خارجي وافد حتى تضيق الهوية بين السلفيين والعلمانيين تحقيقاً للوفاق داخل كل قطر عربي قبل أن يتحقق بين الأقطار العربية.

إن التحدي الكبير أمام الوفاق العربي هو التحول من ثقافة الخلاف إلى ثقافة الاختلاف، من ثقافة الرأي الواحد إلى ثقافة الآراء المتعددة، ليست السياسة حكماً بل ثقافة سياسية تتحكم في عقول الناس، حكام ومحكومين؛ ومن ثم يكون السؤال: كيف يتم الانتقال من المعوقات الثقافية للوفاق العربي إلى المكونات الثقافية للوفاق العربي؟ قد يتطلب هذا انتقالاً من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، إنهاء ألف عام من أحادية النظرة وإحياء أربعمئة عام سابقة عليها من التعددية الفكرية والمذهبية والعقائدية والفقهية حتى تنظر الثقافة العربية إلى العالم بعينين متساويتين في القوة، وتسير على قدمين متساويتين في الطول وتتتنفس برئتين متعادلتين في الاتساع، طالما أن الموروث الثقافي العربي يرتكن على الأحادية أكثر مما يرتكن على التعددية، طالما أنه أحادي النظرة دون تنوعها؛ سيظل الوفاق العربي صعب المنال، عن تحقيق التعادل والمساواة بين جانبي الموروث الثقافي، السلبي والإيجابي في الوعي القومي حتى لا يظل السلب هو الطاغي على الإيجاب كما هو الحال الآن، هو القادر على تحقيق الوفاق العربي على الأمد الطويل، ويصبح الإيجاب هو الأساس. الوعي الثقافي تراكم تاريخي، والوعي السياسي في الشعوب التراثية وعي ثقافي؛ ومن ثم كانت إعادة بناء الموروث الثقافي داخل الوعي التاريخي هي المدخل المستدام للوفاق العربي.

الفصل الثالث

الجمال والمأثورات الشعبية

الفنون البصرية أم السمعية، أيهما أقرب إلى الذوق العربي؟^١

(١) ليس الفن مجرد ممارسة، تقليدًا أو إبداعًا بل هو قائم على تصوُّر للعالم ينبثق بدوره من مخزون ثقافي، تراثي أو معاصر في شعور الفنان عن وعي أو عن لا وعي؛ فالفن في منطلقه فكر، والفكر في تحقيقه فن، وقد نهت جميع الفلسفات الرومانسية على ذلك منذ أفلاطون حتى هيجل وشلنج وعند الصوفية المسلمين خاصة ابن الفارض وابن عربي وسعديا وحافظ والفردوسي بل وفي الشعر الحديث خاصة عند صلاح عبد الصبور وأمل دنقل. للفن مكوناته الثقافية الموروثة أو الوافدة والتي تؤثر في وجدان الفنان، وبالعودة إلى التراث أو باستلهاهم الغرب بصرف النظر عن الجمهور متلقي الفن.

الثقافة هي رصيد العمل الفني، تعبر عنها الحقيقة النظرية أو الذوق الفني؛ فالحقيقة لها صورتان: فلسفية وفنية، وعقلية وجدانية، حاولت الفلسفات الرومانسية والشعر الفلسفي التوحيد بينهما؛ لذلك قسم القدماء العلوم إلى عقلية وقلبية، نظرية وذوقية مما سبب نشأة النزاع بين الفقهاء والصوفية، بين المحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، والحقيقة والمجاز، والمبين والمجمل، وقد حاوت الفلسفة الشرقية الجمع بينهما بفعل الفيلسوف ووجدان الشاعر.

^١ أُلقيت شفاهية في الجمعية المصرية للفنون التشكيلية، وتم نشرها في جريدة الاتحاد، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، أكتوبر، ٢٠٠٢.

(٢) وكما يتم التمييز في المذاهب الفلسفية بين عقلية وحسية، استنباطية واستقرائية، مثالية وواقعية، تجريدية وعينية كذلك يتم تصنيف الفنون إلى بصرية وسمعية، وإذا كانت الفلسفة أساساً منتجاً عقلياً حتى ولو اعتمدت على الإدراك الحسي؛ لأن الحس أولى مراحل العقل فإن الفن منتج حسي يعتمد على الإدراك الحسي، ولما كانت الحواس خمساً فإنه أمكن تصنيف الفنون طبقاً للحواس الخمس؛ فهناك فنون بصرية وهي الفنون التشكيلية، النحت والعمارة والتصوير والزخرفة والرقص والتمثيل ... إلخ، وفنون سمعية مثل الموسيقى والشعر وباقي ألوان الطرب، وفنون الشم مثل الروائح العطرية، وفنون التذوق مثل فنون الطهي وفنون اللمس مثل القماش، الحرير أو الصوف. ولما كانت فنون الشم والتذوق واللمس أقرب إلى الصناعة، وهو أحد معاني لفظ الفن اليوناني Techné بقي التقابل بين الفنون البصرية والفنون السمعية، وهو تقابل عرض له هيجل في تصنيفه للفنون في كتابه «علم الجمال». وانتهى إلى أن الفنون السمعية أقرب إلى القلب والوجدان وأكثر قدرة على التأثير والإيصال من الفنون البصرية، وأن الشعر والموسيقى أكثر تطوراً في مسار الروح في التاريخ من النحت والعمارة، وقد عاش في عصر جوته وبيتهوفن، وهي قضية عرض لها القدماء أيضاً في نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة في تحليل المعرفة الحسية المباشرة قبل تحليل المعرفة العقلية الحدسية أو الاستنباطية؛ فالنظر في المخلوقات للاستدلال من المخلوق على الخالق إدراك بصري وسماع الوحي إدراك سمعي، ولفظ «آية» يدل على كليهما معاً، الظاهرة الطبيعية والصوت، والرسول يتمثل له جبريل فيراه ويسمع منه الوحي، وربما انتهى القدماء إلى مثل ما انتهى إليه المحدثون أن السمع أقرب إلى القلب من البصر.

(٣) بل لقد تم تصنيف الوجدان القومي للشعوب على هذا الأساس فهناك وجدان شعبي أو ذوق وطني أقرب إلى التجريد أو أقرب إلى الحس، يغلب عليه الاعتماد على البصر أو يغلب عليه الاعتماد على السمع، عُرف بإبداعه في الفنون البصرية وآخر عُرف بإبداعه في الفنون السمعية؛ فالرومان واليونان أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنهم من نحت وعمارة، وفنون عصر النهضة أقرب إلى البصرية، ليونارد ورافائيل، بما عُرف عنهم من فنون الرسم والتصوير، والفن القوطي أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه من بناء القصور والقلاع والكاتدرائيات الضخمة والوجدان الفرنسي أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه في الإبداع في فن الرسم منذ دلاكروا في العصر الرومانسي حتى سيزان في العصر الحديث، في حين عُرف الوجدان الألماني بالفنون السمعية، الموسيقى

الفنون البصرية أم السمعية، أيهما أقرب إلى الذوق العربي؟

والشعر هاندل، هايدن، موزار، بيتهوفن، برامز وفن الأوبرا عند فاجنر الذي يجمع بين الموسيقى والشعر، لم يعرف الوجدان الإنجليزي الموسيقى ولكنه عرف الشعر عند شكسبير وبايرون وشيلي وإليوت، وعرف الوجدان الإيطالي الحديث الموسيقى والشعر وجمعهما في الأوبرا وربما جمع بينه وبين النحت والتصوير وباقي الفنون البصرية، وقد تجاوز التصنيف الشعوب إلى المناطق الحضارية الشرقية والغربية وربما الشمالية والجنوبية، فالشرق فنان والغرب عالم، الحضارات الشرقية في الصين واليابان وكوريا والهند حضارات فنية في حين أن الحضارات الغربية الحديثة حضارة علمية، وحضارات الشمال تأملية عقلية لغلبة الفكر والعلم وحضارات الجنوب حسية فنية لغلبة فنون الرقص والموسيقى.

(٤) وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الحضارات المتوسطة كالحضارة العربية الوسط بين الشرق والغرب في منطقة الشرق الأوسط وبين الشمال والجنوب حول البحر الأبيض المتوسط؟ وتتعدد الإجابات، فالذوق العربي يجمع بين الشرق الفنان والغرب العالم، بين شعر القدماء وعلم التراث، ويجمع أيضًا بين فلسفة الشمال ورقص الجنوب، بين تأمل الفلاسفة وسماع الصوفية، والحقيقة أن كل حضارة بها هذا الجمع؛ ففي الحضارة الفرنسية رسم وموسيقى والغالب عليها الرسم، والحضارة الألمانية فيها تصوير وموسيقى والغالب عليها الموسيقى، والحضارة الإيطالية تجمع بين العلم والفن كما هو الحال عند ليوناردو، والغالب على الوجدان العربي هو الشعر؛ فالشعر العربي هو علم العرب وثقافتهم وتاريخهم وفنهم وأمثالهم، وأتى القرآن إبداعًا شعريًا يؤثر في الذوق العربي وناقداً الأصنام والمصورات كرد فعل على التجسيم اليهودي والمسيحي، ألواح التوراة، وعبادة العجل، ونزول مائدة من السماء، وطعام المن والسلوى من العراق، والفول والعنبر والبصل والقثاء من مصر، والتجسد في المسيحية، الله الابن، والروح الجسد، ورافضًا اللات والعزى وهبل، باستثناء الكعبة والحجر الأسود من ذكريات إبراهيم. وكانت حركة بناء المساجد تحت تأثير الكنائس البيزنطية في الشرق وبناء القصور والقلاع تحت تأثير الفن الروماني في الغرب، ولما انتهت العلوم العقلية والطبيعية في الدورة الإسلامية في القرون السبعة الأولى التي أرّخ لها ابن خلدون عاد الذوق العربي إلى الشعر والسماع الصوفي حتى زاحمته الفنون التشكيلية الوافدة من الغرب والتي كانت في البداية تقليدًا ثم تحوّلت إلى إبداع محاصر عند النخبة؛ نظرًا لأنه ينتشر في ثقافة عربية شعرية سمعية غير مواتية، ويظل سلاح التحريم مشهورًا ضد التصوير والنحت ليس فقط بسبب ديني تشريعي بل ربما استدعاء لمعركة الأيقونات

القديمة في المسيحية الشرقية في القرن الخامس الميلادي قبل ظهور الإسلام ومعركة الموحدين والإصلاح البروتستانتية في بدايات العصور الحديثة في الغرب وبعد ظهور الإسلام بما يقرب من ألف عام.

(٥) والسؤال الآن: ما الذي يجعل الفنون السمعية أقرب إلى القلب وأكبر قدرة على التأثير في المتلقي من الفنون البصرية؟ ما هي حدود الفن التشكيلي؟ الحقيقة أن الفن التشكيلي عند بعض النقاط وفلسفة الفن يتسم بتعامل مع الخارج وليس من الداخل، مع المكان وليس مع الزمان؛ فالتمثال أو الصورة أو الزخرفة أو البنيان موجود في العالم الخارجي، واقع في المكان وهو كتلة صماء ثابتة لا تتحرك، بالرغم من محاولة بعض الفنون التشكيلية إدخال عنصر الحركة مثل مسرح العرائس والإعلانات المتحركة والصور المتحركة في السينما، هو نموذج للفن الموضوعي الخالي من الذاتية أي المجرّد بتعبير هيجل، صحيح أن الفنان التشكيلي يدافع عن فنه ضد هذا الوصف، ويحاول إيجاد عنصر الحركة في الألوان الداكن والفاتح، وفي الخطوط الطويل والقصير، وفي الضوء النور والظل، ولكن تظل هذه المحاولة دفاعية بالأساس، تسقط من الفنون السمعية مقولتها على الفن التشكيلي؛ فاللوحة لا صوت لها، والتمثال لا نغم فيه إلا عن طريق سماع صوت النفس، فلا إدراك للخارج إلا في الداخل، ولا تذوق للمكان إلا في الزمان، كما أن الغالب على الفن التشكيلي أنه عمل فردي لا أثر فيه لحركة المجموعات، كما أن المتلقي في الغالب هو الفرد، هو الناظر للمنظور، يستغرق الرائي أمام اللوحة ساعات بمفرده لا يقطع تذوقه أحد؛ لذلك لزم الهدوء في المتاحف والقصور.

(٦) لذلك تتسم الفنون السمعية، الموسيقى والشعر، بإمكانات أكبر للتعبير والتأثير؛ فهي على العكس من الفنون التشكيلية، موجودة في الداخل، في الإحساس الداخلي، في ذبذبات النفس وإيقاعات الوجدان، وهي موجودة في الزمان، والزمان نسيج الشعور يجعل الفن السمعي أقرب إلى الوجدان مباشرة دون قراءة أو تحويل أو نقل أو إسقاط. يتحرّك النغم علواً وانخفاً، ويتفاوت اللحن سرعة وبطئاً، ويستثير الشعر عالم الخيال، ويفتح آفاقاً جديدة للوعي، ويحول العالم إلى صورة فنية يتحد فيها الواقع بالخيال، هو الفن الذاتي، في مقابل الموضوعي، الفن الحيوي الخلاق الذي يعبر عن الفنان أكثر مما يصف موضوع الفن، يخلق ولا يصنع، وهو عمل جماعي سواء في العزف أو السماع، في حركة تبادلية بين الفنان والجمهور، بين الراقص والموسيقي والشاعر من ناحية وبين المستمعين والمشاهدين والمتلقين من ناحية أخرى، وهو قادر على تحويل الطبيعة إلى صوت، والعالم إلى نغم، والكون إلى لحن، مثل تغاريد الطيور، وأمواج البحر،

وخير الماء، وحفيف الأشجار وأصوات الحيوان، فإذا ما حاولت الموسيقى الحديثة، مثل الموسيقى الإلكترونية أو حتى الموسيقى التصويرية تحويل الزمان إلى مكان، والسمع إلى بصر فإنها سرعان ما تنتهي كفن وتتحول إلى صناعة، وإذا ما تحول اللحن إلى إيقاع كما هو الحال في موسيقى الجاز الغربية أو في الأغاني الشبابية الحديثة فإنه ينتهي لحساب الرقص، وعندما تتحول الآلات الوترية إلى إيقاع كما هو الحال في «تقديس الربيع» لسترافنسكي أو «بوليرو» لرافل فإن ذلك يكون نهاية الداخل لحساب الخارج. (٧)

ومع ذلك فإن الفنون السمعية خاصة الشعر أقدر على احتواء الفنون البصرية خاصة الطبيعة، وتحولها من طبيعة صامته إلى طبيعة حية، لقد استطاع الشعراء المكفوفون مثل هوميروس وبشار، وكذلك الأدباء المكفوفون مثل طه حسين تحويل الواقع إلى صورة ذهنية والوصف الملحمي إلى شعر غنائي؛ فالصورة الفنية تجمع بين الزمان والمكان بين الذاتية والموضوعية، بين الداخل والخارج، هي تحويل المادة إلى ذهن، والإدراك الحسي إلى صورة ذهنية، والانطباع إلى خيال. تستطيع الصورة أن تدرك الغائب عن طريق الخيال كما هو الحال في «مشاهد القيامة»، وكما حاول سيد قطب في «التصوير الفني في القرآن الكريم»، وتستطيع أن تحيل التاريخ إلى قصص، والماضي إلى حاضر كما حاول محمد خلف الله في «الفن القصصي في القرآن الكريم»^٢ فالشيء لا هو مادة خارج الذهن، كما هو الحال عند الوضعيين، ولا هو مجرد انطباع حسي، كما هو الحال عند الحسيين، ولا هو فقط تصور ذهني أو مقولة عقلية، كما هو الحال عند العقليين، بل هو صورة ذهنية أو خيال شعري كما هو الحال عند الشعراء.^٣ التخيل وظيفة الشعور كما لاحظ عبد القاهر الجرجاني في «أسرار البلاغة» وكما طبَّقه في «دلائل الإعجاز»، والرؤية الباطنة، والأحلام، والتنبؤ بالمستقبل أشكالاً للصور الذهنية التي يتجلى فيها البصر والسمع في الخيال، حينئذ لا يعود ثمة فرق بين العلم المثلث الألوان في الثورة الفرنسية و«المارسيليز»، بين العلم الأحمر ونشيد الدولية «الإنترناسيونال»، بين العلم الأخضر ونشيد «بلادي بلادي»، ومع ذلك يظل السؤال قائماً: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أبقى في الذوق العربي؟

^٢ انظر بحثنا: «الأخضر والأصفر في القرآن الكريم»، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحدأة، دار قباء، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٧-٦٧.

^٣ انظر بحثنا: «الشيء تصور هو أم صورة؟» المصدر السابق، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، ص ٢٠٦-٢١٦.

عالم الأشياء أم عالم الصور؟^١

إذا كانت الفلسفة تقوم على البحث عن «بداية جذرية» كما هو الحال في الظاهريات، فإن الفلاسفة قد وجدوا هذه البداية في النفس، أي في إثبات الذات، وهو ما سماه ديكارت «الكوجيتو»، «أنا أفكر فأنا إذن موجود». وما أطلق عليه ابن سينا «الإنسان الطائر»، أي الوعي الخالص حتى قبل أن يتجسّد في بدن، وما حلّله كانط باعتباره «العقل الخالص»، وتعددت الأسماء والمسميات واحدة؛ فالتعرّف على النفس أسبق من التعرّف على الشيء، ومعرفة النفس أسهل من معرفة الآخر؛ لذلك وضع سقراط شعار «اعرف نفسك بنفسك»، وأكدّه أوغسطين في «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». وأكمله هوسرل باكتشاف مضمون التفكير بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان؛ فالأنا ليس فقط ذاتاً بل موضوعاً، الأنا يفكر وهو أيضاً موضوع التفكير، فكل شعور هو شعور بشيء.

وليس الفكر هو التأمل والتجريد، فعل العقل المفارق بل هو شعور داخلي، إحساس بالحياة، يشمل الإحساس والإدراك والانفعال، بل ويشمل الباعث والدافع والرغبة والإرادة والفعل، هو عالم الذات أو ما سماه الفلاسفة «الذاتية» أو «المثالية» التي تضع الذات قبل الموضوع، والنفس قبل العالم، وهو ما أثبتته أيضاً السيد المسيح: «ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟» الذات لها آفاق، العالم والنفس ولا يمكن إدراك العالم إلا بعد الوعي بالذات ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، تعيش الذات وسط عالم من العلامات والدلالات ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾،

^١ فصول، مجلة النقد الأدبي، العدد ٦٢، ربيع-صيف ٢٠٠٣.

وتحدد حركتها وأنماط سلوكها بعد إدراك هذه الدلالات والمعاني حتى تعيش في عالم «معقول».

عالم الأشياء إذن ليس مستقلاً بذاته بل هو عالم مُدرك، وهي مقولة المثاليين الثانية بعد إثبات النفس، وهو بلا ذات مدركة لا وجود له، فمن الذي يدركه ويتعرف عليه؟ ويستوي في ذلك الله والعالم: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني». كما يروى في الحديث القدسي. الله والعالم بلا ذات عارفة يظلان خارج دائرة الشعور في عالم مصمت لا يتكلم، الوضعية إذن أي إثبات عالم الأشياء مستقلاً عن عالم الشعور وهم وادعاء، تخالف الواقع نفسه الذي تدعي الدفاع عنه ضد تبخير المثالية له، هو افتراض دون برهان، وتحويل للشعور ذاته إلى عالم الأشياء، شيئاً بشيء وكما ادعى دوركايم «الظواهر الاجتماعية أشياء». الأشياء تُفسر، ولكن الدلالات تُفهم طبقاً لتفرقة تونيس Tonnes بين التفسير Explaining والفهم Understanding.

وتبدأ عملية الإدراك من خلال الحواس، وتحويل عالم الأشياء إلى عالم الإحساسات كما هو الحال في المذهب الحسي؛ فالأشياء انطباعات حسية Impressions من خلال الحواس الخمس، فتصبح الأشياء مرئية أو مسموعة أو ملموسة أو مشمومة أو مذوقة، فيستطيع الإنسان السير في الطريق، وسماع الكلمات والأنغام بالأذن، والإحساس بالدفء والبرودة باللمس، والروائح بالشم، والأطعمة بالتذوق، فعالم الأشياء هو عالم الصور الحسية، عالم الظلال، وهو أول درجة من درجات الصورة.

ثم تتحول الانطباعات الحسية إلى مدركات Perceptions أي تحويل الحس إلى إدراك بعد تدخل الوعي بالمحسوس، الانطباع الحسي بمفرده مادة «خام» لم تتشكل بعد في دلالات، ويصبح إدراكاً حسيّاً عندما يتحوّل إلى معانٍ أولية بالإدراك الحسي، يوجد الإنسان في العالم من خلال الجسد والانتشار فيه كما وصف ميرلوبونتي.

ولما كان الوعي بالذات هو أيضاً وعي بالحياة فإن الإدراك الحسي ينتقل من مستوى الصورة الحسية إلى الانفعال والمشاعر والوجدان، فتتحول إلى بواعث ودوافع شعورية، وحركة في العالم، فالصورة الحسية ليست معرفية فحسب بل هي عملية أيضاً لارتباطها بعالم الإرادة.

فإذا ما تعامل العقل مع الأشياء مباشرة دون المرور بالانطباع والإدراك والانفعال فإنه يحولها إلى أعداد مجردة ومعادلات رياضية وحسابات معقدة لاكتشاف نظام كلي للأشياء أو قوانين لها يتحكم فيها من أجل السيطرة على العالم؛ لذلك أمّحى الفرق

بين الأشياء والأعداد، بين الفيزيكا والرياضيات، وكلما تطورت العلوم الطبيعية تحولت إلى رياضيات بحتة كما هو الحال في النظرية النسبية، ويفقد العلم صلته بالأشياء وبالتجريب بل وإدراك العالم بالحواس لصالح الأنساق الرياضية، وتتعدد الأنساق طبقاً لمستويات التجريد من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية في دوائر متداخلة مركزها عالم الأشياء ثم عالم الأعداد والرموز، وتصبح الثورات العلمية مشروطة بتوسيع الدوائر من الأضيّق إلى الأوسع إلى الأكثر اتساعاً، وهو ما حدث من تطور في الفيزيكا الآلية عند نيوتن إلى الفيزيكا الحركية في نظرية «الكوانتوم» إلى النسبية.

لا يتحول عالم الأشياء فقط إلى عالم الرموز بل إن عالم الرموز يصبح عالماً بديلاً يتحكم عن بعد في عالم الأشياء؛ لذلك حاولت المدرسة النفسية في الرياضيات تأصيلها في الشعور؛ فهي أيضاً نفسية من العالم، وهي المدرسة التي انتسب إليها هوسرل في «فلسفة الحساب» وفي «مفهوم العدد»، وهو أيضاً ما نادى به إخوان الصفا في رسائلهم الرياضية؛ فكل شيء يتكشف في النفس سواء العالم الطبيعي أو العالم الرياضي. الطبيعة المادية سقوط لها خارج النفس والطبيعة الرياضية دفع لها خارج النفس. في سقراط أي في النفس يتوحد أفلاطون الذي يمثل عالم المثل المجرد وأرسطو الذي يمثل عالم الوقائع المادية. ففي كل حضارة بؤرة للنفس، سقراط عند اليونان، وكونفوشيوس في الصين، وبوذا في الهند، والموعظة على الجبل في المسيحية، والتصوف في الإسلام، وديكارت وهوسرل وبرجسون في الفلسفة الغربية الحديثة.

عالم الأشياء إذن ليس هو العالم المادي ولا العالم الصوري بل هو عالم الحياة التي تتجلى فيها الأشياء باعتبارها معاني ودلالات، تتحول بعدها إلى صور بفعل الخيال؛ فالعالم هو عالم الصورة المتوسطة *L'image médiatrice* كما يقول برجسون، لا يعيش الإنسان وسط الأشياء ولا بين الأعداد، فكلاهما وهم، الشيء صورة حسية، والعدد صورة مجردة.

وعالم الصور عالم إبداعي، لا يكتفي فيه الوعي بإدراك العالم بل يعيد إنتاجه وخلق، ويحوّله من عالم مصمت إلى عالم حي، من صورة مطابقة إلى صورة خلاقة. ويتحول العالم التجريبي الذي ما زال يتعامل مع الأشياء أو الرياضي الذي يتعامل مع الأعداد أو الفيلسوف الذي يتعامل مع المقولات والتصورات أو المنطقي الذي يتعامل مع أشكال القضايا وأنواع البراهين إلى الشاعر؛ فالعلاقة بين الإنسان والعالم ليست فقط علاقة معرفية بل علاقة شعرية، لا يدرك الإنسان العالم بل يصوره، البعد الجمالي مكون للبعد المعرفي كما لاحظ ماركوز في «البعد الجمالي».

العالم المدرك في حاجة إلى تأويل، وإدراك ثانٍ للمعاني، إدراك الإدراك، والتأويل تتجاوز للتطابق بين التعريف والمعرف، وبلغة المنطقة بين المفهوم والمصدق، يعبر التأويل عن حرية الإبداع في الفهم والإدراك والتحرر من صيغ النص إلى تعيينات الواقع، ومن الفهم القسري للأوامر والنواهي إلى اعتبار الواقع والسياق. وتتراوح مستويات الصورة بين التصوير الفوتوغرافي والرسم والصورة المتحركة والصورة الشعرية.

فالتصوير الفوتوغرافي في الأصل يقوم على المطابقة وإعادة إنتاج العالم الطبيعي وهو التصوير المدرسي السانج، أما فن التصوير فإنه يحول العالم الطبيعي إلى عالم إبداعي عن طريق زوايا التصوير وكمية الضوء من أجل إبراز البعد الجمالي للشيء حتى يتم إدراكه إدراكًا فعليًا والانفعال به، والتحول من الإدراك إلى الفعل، ومن الرؤية إلى الحركة.

بل إن الإدراك الحسي نفسه يتضمن نوعًا من الإبداع عن طريق قلب الصورة في العين الطبيعية وفي عدسة آلة التصوير بين اليمين واليسار، والأعلى والأدنى، التصوير يتجاوز المطابقة إلى البعد الجمالي بين المرئي والرائي، بين الموضوع والذات. ومع ذلك، الصورة ثابتة والعالم متحرك، الصورة لقطة واحدة لتيار جارف متعدد اللقطات، هي لحظة واحدة في زمن سيّال حاول الروائيون وصفه في أدب «تيار الشعور» مثل «في البحث عن الزمن الضائع» لبروست؛ لذلك كسب محامي بريجيت باردو القضية عندما نشرت إحدى المجلات صورتها عارية على غلافها دون إذنها وكتبت تحت الصورة اسمها، وقام الدفاع على الخلط بين اللحظة والديمومة، لحظة لقطة الصورة وحياة بريجيت باردو المستمرة، وأن رد الكل إلى الجزء، وتقليص الزمان المستمر إلى إحدى لحظاته الثابتة إهانة للشخص وتشييء له.

ومثال ذلك أيضًا صورة المرأة، الصورة المنعكسة على سطح زجاجي أو معدني أملس وتقوم أيضًا على المطابقة، ومع ذلك يعاد إنتاج الموضوع على نحو إبداعي طبقًا لزوايا المرأة ونوعها، محدبة أو مقعرة، فتصغر الصورة أو تكبر لتتجاوز الشيء المنعكس، كما أن انعكاس أشعة الشمس لا تولد عنها صورة بل أشعة أقوى أكثر حرارة ودفعًا لدرجة الاحتراق بها، فالصورة انفعال وفعل، استقبال وإرسال تتجاوز المطابقة النظرية إلى الأثر العملي.

لذلك تأتي الصورة المتحركة كي تتطابق مع عالم الأشياء المتحركة، ويضاف الصوت إلى الصورة حتى يعظم التطابق ويعيش المتفرج مع الأحداث وفي وسطها، لا فرق

بين عالم الأشياء وعالم الصور في التلفزيون والسينما، على الشاشة الصغيرة والشاشة الكبيرة، بل تطورت الصورة المرئية الثنائية الأبعاد، الطول والعرض إلى الصورة المجسمة الثلاثية الأبعاد، الطول والعرض والعمق، وتحول الصوت أيضًا من تسجيل على الشريط إلى صوت عالٍ ومكبرات إضافية لتضع المتفرج وسط الأحداث الكبرى، الزلازل والبراكين والمعارك الحربية.

وتتجاوز الصورة المتحركة التطابق بين الصورة والشيء بقدرات الإخراج وزوايا التصوير والتركيز على العلاقات والأثر على نفس المشاهد، بالإضافة إلى القدرات التعبيرية للممثلين ووضع أطر التصوير وفن الإضاءة، فهي عمل إبداعي يتجاوز المطابقة والواقعية الساذجة في تقليد الحركات والأصوات.

ومع ذلك، الصورة المتحركة خيال وظل، وهم حركة عن طريق تداعي الصور بسرعة فتلحق الصورة التالية بعد الصورة الماضية فتنشأ الحركة، وقد اشتق لفظ Cinema من الاسم اليوناني κίνη الذي يعني الحركة؛ فالصورة المرئية خداع حواس، يتحوّل فيها الثابت إلى متحرك اعتمادًا على التكوين العضوي للعين.

ثم يأتي الرسم ليتجاوز التصوير الآلي بآلات التصوير إلى الرسم بالقلم والفرشاة، ويعيد إنتاج الأشياء والأشخاص في لوحات زيتية بالألوان، ويكون الرسام مبدعًا بقدر ما يتجاوز التقليد الذي من أجله جعل أفلاطون الفن تجاوزًا لتقليد الأشياء إلى التعبير عن المثل ثم محاولة أرسطو للعودة إلى الفن الطبيعي عن طريق «المحاكاة».

يتجاوز الرسم التصوير عن طريق الانفعال بالشيء وليس تقليده، ثم التعبير عنه لإدراك حقيقة الشيء والتعبير عن جوهره. الرسم تعبير أي إعادة إنتاج الشيء ونقله من المستوى الطبيعي إلى المستوى الشعوري، ومن الشيء في ذاته أي الموضوع إلى الشيء المدرك كما يحياه الرسام أي الذات.

ويتجلى الإبداع في التحول من رسم الأشياء إلى رسم الشخصيات والتركيز على السمات المميزة للشخص وقسمات الوجه، مثل خصلة شعر نابليون، وأيدي جوكوندا، ورقبة نفرتيتي، وتطلع أفلاطون إلى السماء وأرسطو إلى الأرض في «مدرسة أثينا» لرفائيل، واللمس بالأيدي بين الرجل والمرأة في سقف مصلى الفاتيكان لليوناردو دافنشي. ويتجلى إبداع الصور في رسم الكاريكاتير؛ فالصورة الساخرة تغني عن المقال والكتاب، بل ولا تحتاج إلى لفظ أو عبارة أو شرح، وتنتشر المجلات الساخرة الناقدة حتى في أكثر النظم السياسية تسلطًا، وتكفي قسمة للوجه حتى تعبر الصورة عن مضمونها

مثل أنف ديجول، بل وتُظهر رسوماً كاريكاتيرية لصور نمطية خالدة مثل «المصري أفندي»، «السبع أفندي»، «رفيعة هانم»، «حنظلة»، «قاسم السماوي» ... إلخ.

وتتعدد المدارس الفنية في الرسم من الانطباعية، مجرد التعبير عن العالم المدرك إلى الواقعية المباشرة التي تقوم على المطابقة، إلى الواقعية بلا ضفاف لتجاوز الواقعية المباشرة إلى الواقعية بلا حدود من خلال الذاتية إلى التكعيبية أي إدخال البعد الثالث في المكان لتجسيم الصورة إلى السريالية، تحويل عالم الأشياء إلى عالم تجريدي رمزي طبقاً لمستويات الصورة بين الصورة الحسية الانطباعية والصورة التجريدية الرمزية.

ثم يأتي الشعر ليحول عالم الأشياء وعالم الصور الثابتة والمتحركة إلى عالم الصورة الفنية من صنع الخيال؛ فالصورة ليست صورة مرئية على أي مستوى كانت بل هي صورة ذهنية في عالم إنساني للانفعال والتأثير، للتعبير والإيصال، والشاعر هو القادر على ذلك، ويبقى الشعر وتفنن الأطلال، تبقى الصورة الشعرية في عالم خالد مستقل بعد أن انقضت الأشياء التي عاش الشاعر بينها والأشخاص الذين دخل الشاعر معهم في علاقات المحبة أو العداوة.

ميزة الصورة الشعرية أنها من إبداع الذات، من نفس عالم الشاعر ومن صنعه، ترتكز على البعد الجمالي في علاقة الإنسان بالعالم، وتضيف إلى الانطباع الحسي والإدراك العقلي الإحساس الإنساني عالماً جديداً يجمع بينها كلها، وهو عالم الصورة، تحول الصورة الشعرية الإنسان في العالم إلى العالم في الإنسان، وتجعل الأشياء والأشخاص في الزمان حوامل لمعانٍ ودلالات أبدية؛ فقد أصبحت «روميو وجولييت» نموذجاً أبدياً من خلال الصورة الشعرية لكل حب وتضحية بالنفس بصرف النظر عن فيرونا والقرن الخامس عشر، كما تحول «عطيل» إلى صورة للغيرة العمياء في كل عصر بصرف النظر عن بلاد المغرب وعصره.

وتمتاز الصورة الشعرية على الصورة الروائية بالموسيقى، موسيقى الشعر، فتجمع بين الصوت والصورة؛ لذلك جعل هيجل الأوبرا أرقى الفنون بعد الموسيقى والشعر، وفاجنر هو الذي يجمع بين بيتهوفن وجوته. الصورة الشعرية تجمع بين الإدراك الحسي والرؤية العقلية والبعد الجمالي، تعتمد على الاشتباه في اللغة ومبادئها وكافة أنواع البيان والبديع من مجاز وتشبيه واستعارة أو كناية للإيحاء بالمعاني، والإقناع بالصور، والحث على الفعل. وتستطيع الصيغ الإنشائية مثل الرجاء والاستفهام والتمني والتعجب التأثير في النفس أكثر من الصيغ الخبرية؛ لذلك اختار الأدب الأولي، والعلم الثانية.

وأخيرًا يأتي الخيال ليحول الفعل إلى شعر، والعالم إلى دراما، والواقع إلى بطولة، والتاريخ إلى ملحمة، والإنسان الأول أدرك بخياله قبل أن يدرك بحسه أو بعقله، الإنسان يعيش في هذا العالم شاعرًا قبل أن يعيش فيلسوفًا، وفنانًا قبل أن يصبح مفكرًا، عبّر الإنسان الأول عن نفسه وصراعه مع الحيوانات ومظاهر الطبيعة بالرسم والصراخ، بالصورة والصوت، فالشعر هو التعبير الطبيعي الأول باعتباره أحد صور الفن قبل الدين والعلم.

والخيال له آفاقه، الخيال الديني في تصور أمور المعاد وما يحدث للإنسان بعد الموت، عذاب القبر ونعيمه، حساب الملكين، الجنة والنار، فما يغيب في الشاهد يصوره الإنسان في الغائب، فالصورة وجود بديل، ومستقبل غير مرئي، بل إن وظيفة الدين هو كشف أفق لعالم آخر بالخيال غير هذا العالم الحسي المعقول حتى يقع التوازن في الشعور بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، بين الزمان والخلود، بين المرئي واللامرئي، بين الشاهد والغائب، بين الواقع والتمني.

فإذا ما حل العلم محل الدين تحول الخيال الديني إلى خيال علمي، مركبات الفضاء والسباحة بين الكواكب، والإنسان «السوبر مان» الذي لا يقهر والذي يمتلك كل التقنيات والإلكترونيات التي يسيطر بها على العالم، ويقهر خصومه، وينتصر بها على أعدائه، وقد يسبق الشعر الخيال العلمي في تصور الشعراء الهبوط على القمر كما فعل آدموند رويستون في «سيرانو دي برجراك» وتم تصوير نهاية العالم أيضًا في الخيال العلمي لا فرق بينه وبين الخيال الديني بعد إلقاء القنابل الذرية وتدميره بأسلحة الدمار الشامل. وهناك الخيال الاجتماعي الذي يصور اليوتوبيا، ويتخيل المدينة الفاضلة، تعويضًا عن مآسي العصر وأحزان المجتمع، ودون الخيال الاجتماعي وتصور مجتمع بديل لا تندلع ثورة ولا يحدث تغير اجتماعي، فالخيال الاجتماعي عند رايت ميلز هو الدافع على تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل، هو الذي يدفع إلى المفارقة والتمايز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وهناك الخيال السياسي للقادة والزعماء في توحيد الأمم مثل بسمارك في ألمانيا، ومازيني وغاريبالدي في إيطاليا، ولنكولن في الولايات المتحدة، ومحمد علي وعبد الناصر في مصر والوطن العربي، وماو تسي تونغ في المسيرة الطويلة لتوحيد الشعب تحت راية الاشتراكية، وسيمون بوليفار وجيفارا لتحرير أمريكا اللاتينية، ومحمود الغزنوي لتوحيد الهند، وإذا كانت هناك حدود في الجغرافيا فلا توجد حدود للخيال السياسي؛ لذلك ارتبط

الخيال بالحلم، وتحويل الرغبات والميول إلى صور في اللاوعي تظهر في النوم مرئية كعالم بديل متحقق.

وهناك الخيال الحربي للقادة العسكريين، نابليون عابراً جبال الألب، وهانيبال عابراً جبال إيطاليا للوصول إلى روما، وجنكيز خان وتيمورلنك في اجتياح آسيا الوسطى حتى الرافدين، وأثر المياه في الطين في عبور القناة وشق الساتر الترابي في حرب أكتوبر ١٩٧٣، يبدع الخيال العسكري صوراً للمعركة قبل أن تتحقق وكما هو الحال عند لاعب الشطرنج.

الصورة إذن موضوع مشترك بين علم النفس المعرفي والفلسفة والمنطق وعلم اجتماع المعرفة وأنتروبولوجيا الثقافة والنقد الأدبي وعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية، هي العالم المتوسط بين الواقع والفكر، بين الحس والعقل، فالإنسان لا يعيش وسط عالم من الأشياء أو الأعداد بل وسط عالم من الصور، تحدد رؤيته للعالم وطبيعته علاقاته الاجتماعية، وإن الحوار الذي يتم بين طرفين إنما يتم بين صورة كل طرف في ذهن الآخر، والحروب الأهلية داخل الأوطان والصراعات الكبرى بين الدول إنما هي صراعات بين صور متعارضة يصنعها الإعلام والتعليم والثقافة، الصورة ليست موضوعاً للتحليل لمعرفة مكوناتها وبنيتها كما هو الحال في النقد الأدبي بل هي اكتشاف للعالم الوسيط بين المعرفة والسلوك؛ لذلك كثرت الدراسات الأدبية والاجتماعية عن «صورة الآخر» في الأعمال الأدبية وفي وسائل الإعلام، وتحتاج الصور النمطية التي تتكلس عبر التاريخ في اللاوعي الثقافي إلى جهد طويل وشاق من أجل تعديلها وتغييرها من أجل تغيير الصور الذهنية المتبادلة بين الشعوب.

لا يعيش الإنسان إذن في عالم الأشياء بل في عالم الصور دون أن يتحول إلى دون كيخوت، فالصورة عنده أوهام من صنعه في حين أن الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائي والمرئي، فلا تضحي بالرائي في سبيل المرئي كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي، كما تفعل المثالية. الصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تشعب، تربط ولا تفك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش في عالَمين.

العقائد الدينية في الأمثال العامة^١

ليست العقائد فقط هي علم العقائد المطمورة في بطون الكتب وأمهات المصادر بل هي العقائد التي عايشها الناس في حياتهم اليومية وعبر تاريخهم الطويل منذ أكثر من ألف عام عندما استقرّت وتم اختيار أحد أنساقها وهي الأشعرية كعقيدة رسمية للأمة وتكفير الفرق المخالفة كما فعل الغزالي في القرن الخامس الهجري بإضافة جزء آخر في «الاقتصاد في الاعتقاد فيما يجب تكفيره من الفرق» بناءً على حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم. كانت التعددية الفكرية والمذهبية قد بلغت أوجها في القرن الرابع، عصر المتنبي والبيروني وأبي حيان التوحيدي، ورأى الغزالي أن هذه التعددية قد أدّت إلى النسبية وتكافؤ الأدلة والحيرة والتردد والشك والصليبيون على الأبواب، رأى أن «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» وأن الرأي الواحد، والمذهب الواحد، والعقيدة الواحدة، والدولة القوية الواحدة، دولة نظام الملك، خير وسيلة لحماية الإسلام؛ فشرع له أيديولوجية السلطة في «الاقتصاد في الاعتقاد»؛ إذ لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة في «إحياء علوم الدين»، و«إلجام العوام عن علم الكلام» وضمن بالتصوف على غير أهله، وكفر الفلاسفة في «التهافت»، وفصح الباطنية في «الفضائح»، وشرّع لأخذ السلطة بالشوكة وليس بالبيعة؛ فالأشعرية هي الفرقة الحقّة في العقيدة، والشافعية المذهب الحق في الفقه.

^١ مشروع بحث «التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعي»، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢.

واستمر الأمر على هذا النحو حتى قبيل الحركات الإصلاحية منذ القرن الماضي التي حاولت الخروج من الأحادية المذهبية، وظل الأفغاني سلفياً، ومحمد عبده أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل، ثم عاد رشيد رضا سلفياً من جديد، وتحول سيد قطب من الانفتاح على الاشتراكيين قبل الثورة المصرية إلى الانغلاق على الذات بعد التعذيب في السجون، وانقسمت الحركة في الهند بعد محمد إقبال إلى فريقين، سلفيين وعلمانيين، إسلاميين وغربيين، محافظين وتقدميين، وتحول أنصار علال الفارسي في المغرب إلى سلفيين وتقدميين، وأنصار مالك بن نبي في الجزائر إلى محافظين، وانقلبت المهديّة في السودان من النضال ضد الخارج إلى معاداة الداخل، وتحول باقي الحركات الإصلاحية في اليمن والشام من حركات وطنية ضد الاستعمار والقهر إلى حركات سلفية ضد الحركات الوطنية في الداخل بعد أن بعدت المسافة بين السلفيين والعلمانيين.

وكانت محاولات الإصلاح نخبوية تحاول تغيير طرق التدريس ومناهجه في معاهد العلم وفي حلقات الدرس بالرغم من أنها كانت منبع الحركات الوطنية الاستقلالية، وقد يكون أحد أسباب التفريط في هذا الاستقلال أنها لم تتوجه إلى الثقافات الشعبية تحاول أن تعيد بناءها بعد أن رسخت العقائد الدينية الأشعرية فيها وتحولت إلى أمثال عامية يستشهد بها الناس في حياتهم اليومية كلما عرضت لهم الأزمات، وأملت بهم الكوارث، حتى لقد أصبح المثل العامي مصدر سلطة تماماً مثل الآية والحديث؛ لذلك يمكن استئناف حركة الإصلاح مرة أخرى لإقالتها من عثرتها، ليس فقط في علم العقائد كما ترسخ في كتب العقائد المتأخرة بعد توقف العلم منذ القرن السابع الهجري حتى حركة الإصلاح في القرن الماضي، ولكن أيضاً ابتداءً من الأمثال العامية التي ترسخت فيها العقائد وأصبحت جزءاً من الثقافات الشعبية تحدد تصورات الناس للعالم وتحدد معاييرهم في السلوك.

وكما توجد عقائد الفرقة الناجية «أهل السنة والحديث» في مقابل العقائد الهالكة، فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، عقائد السلطة وعقائد المعارضة، عقائد المركز وعقائد الأطراف، كذلك توجد في الأمثال العامية أمثال المركز التي تمثل العقائد الأشعرية وأمثال الأطراف التي تعبر عن فرق المعارضة، وهو ما يفسر التناقض أحياناً في الأمثال بين الجبر وخلق الأفعال، بين الإيمان والعمل، بين طاعة الإمام والخروج عليه كما هو الحال في التعاقد بين عقائد الفرق.

وكما عبرت عقائد الفرق عن التيارات السياسية في عصرها، فعقائد الفرق إن هي إلا تشريع للمواقف السياسية لمختلف القوى المتصارعة على السلطة، كذلك عبرت الأمثال

العامة عن مختلف المواقف الشعبية طبقاً لمختلف الطبقات الاجتماعية أو المواقف السياسية بين القبول والرفض، الاستسلام والاعتراض، الرضوخ أو المقاومة، ولكنها في معظمها سلبية الطابع مما يفسر الأثر السلبي للعقائد الكلامية الموروثة سواء في بطون الكتب أو كما تحولت في الأمثال العامة.

وبالرغم من أن العقائد الدينية للفرق الكلامية معروفة المصدر من أصحاب المقالات ويمكن ردها إليها في القرون الأولى خاصة في عصر الفتنة الأولى ومعرفة التطور والتغير في القرون التالية، عصر التعقيل والتنظير ودخول الثقافات الموروثة وفي عصر الاكتمال والتوقف بالرغم من التفاف الفلسفة وعلوم الحكمة عليها بعد القرن الخامس بعد تكفير الغزالي للفلاسفة إلا أن الأمثال العامة مجهولة المصدر والتطور والاكتمال مثل باقي الأدب الشعبي، بالرغم من وجود اجتهادات عدة في ذلك؛ إذ اقتصر جهد الباحثين فيه على التجميع والرصد والتحليل دون عناية كبيرة بالنشأة التاريخية، وقد غلب معظم الباحثين دراسة المذاهب الفنية على الدراسة التاريخية كما هو الحال في «ألف ليلة وليلة» وباقي السير الشعبية مثل الهلالية.

واتباعاً للنسق الأشعري للعقائد تنقسم العقائد إلى بابين كبيرين الإلهيات والنبوات أو العقليات والسمعيات؛ الأول يضم أوصاف الذات وصفاتها والكسب والعقل والنقل في نظرية الذات والصفات والأفعال؛ والثاني يضم النبوة، المعاد، والإيمان والعمل، والإمامة. وقبل النسق مقدمتان؛ الأولى عن نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ والثانية عن نظرية الوجود إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ ثم خاتمة بداية من الغزالي «فيما يجب تكفيره من الفرق»^٢.

ولا تغطي الأمثال العامة كل هذه الموضوعات؛ فإذا كان مجموعة الأمثال العامة حول العقائد حوالي مائة مثل يغلب موضوع الجبر والاختيار على ثلثها تقريباً (٣٧) وموضوع الإيمان والعمل على ربعها (٢٧) ثم موضوع النبوة على الربع الثاني (٢٢) ثم يأتي موضوع المعاد (٤) ثم الإمامة (٢) ثم الصفات (١) وما يجب تكفيره من الفرق (١) والمقدمة الأولى عن نظرية العلم (٢) ولا شيء عن الذات أو عن المقدمة الثانية عن نظرية الوجود لأنهما موضوعان نظريان، والأمثال العامة تتعلق بالحياة الدنيوية

^٢ وهو النسق الذي اتبعناه في كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

خاصة الجبر والاختيار أو الإيمان والعمل أو الحياة الأخروية، النبوة والمعاد؛^٣ لذلك يمكن تصنيف الأمثال العامية في نسق العقائد الأشعري ليس فقط طبقاً للألفاظ بل أيضاً للموضوعات؛ فقد يكون اللفظ في الذات والصفات مثل الرب، الله، ولكن المعنى في الجبر والاختيار أي في الأفعال.

ويمكن فهم الأمثال العامية بإرجاعها إلى التجربة المعاشة المشتركة باعتبارنا مصريين واستشهادنا بها في حياتنا اليومية، دون أخذ موقف منها بالرفض أو القبول وممارسة أساليب الجدل الكلامي القديم. يكفي الوصف لمعرفة ترسب العقائد الأشعرية في الوجدان الشعبي الذي أعاد إنتاجها عبر التاريخ في الأمثال العامية. وليست مسئولة أحد بل هو واقع في التاريخ الاجتماعي والثقافي للأمة، وقد تكرر في أكثر من بلد عربي وإسلامي. الأمثال العامية المصرية مجرد نموذج لما يمكن أن يتم على مستوى كل قطر عربي أو إسلامي. تعطي هذه الدراسة مجرد نموذج للمصلح الديني الاجتماعي الذي يود إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون حاملاً للإصلاح الديني حتى تنجح محاولة ابن رشد هذه المرة في «الكشف عن مناهج الأدلة» التي اقتضت قديماً على علم الكلام الأشعري في أمهات الكتب والمصادر الأشعرية العاملة.

ففي نظرية العلم، المقدمة الأولى إجابة على سؤال: كيف أعلم؟ لا يوجد إلا مثلان: «زي طور الله في برسيمه.» ينقد الجهل ويشبه الجاهل بالثور الذي لا يعمل إلا في أكل البرسيم، فهو لا يعمل عقله ولا استدل، والعقل أساس النقل، والبرهان طريق الشرع؛ والثاني «ما يعرفش طظ من رحمة الله.» إشارة إلى نفس الجاهل الذي لا يعلم شيئاً حتى رحمة الله كنقطة إحالة بديهية يحكم بها على الأشياء، وهي عقيدة أشعرية، تغليب الرحمة على العدل.

كما تقل الأمثال العامية في موضوع الذات والصفات؛ لأنه موضوع نظري لا تقوى عليه الأمثال العامية ولا يرتبط مباشرة بمصالح الناس وحياتهم اليومية، ولا يوجد إلا مثل واحد في صفة الكلام بعد أن يتحقق في القرآن مثل سورة عبس «إحنا بنقرأ في سورة عبس.» للذي يقرأ القرآن أو يستمع إليه ولا يفهم أو الذي لا يفهم بإطلاق بالرغم

^٣ اعتمدنا على كتاب أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، القاهرة،

من تكرار القول حتى ولو كان سورة عبس. ليس المقصود هنا القرآن في ذاته بل الفهم الإنساني الضروري والذكاء الطبيعي في الحياة اليومية.

وبالرغم من أن العقل والنقل موضوع تالٍ لخلق الأفعال إلا أنه لا يوجد فيه إلا مثل واحد «ربنا عرفناه بالعقل». وهو مثل اعتزالي يجعل العقل طريقاً إلى معرفة الله، وهو أيضاً مثل أشعري؛ فالعقل النظري قادر على الوصول إلى إثبات وجود الله، وهو ما يمكن للمُصلح إبرازه دفاعاً عن العقل والعقلانية دون الاكتفاء بالاستناد إلى المعتزلة وابن رشد من الموروث أو العقلانية الغربية من الوافد، ثم يظهر موضوع الجبر والاختيار كموضوع رئيسي للأمثال العامة، الكسب عند الأشاعرة، خلق الأفعال عند المعتزلة، وأقرب إلى الجبر في الأمثال؛ مما يدل على غياب المعتزلة في الثقافة الشعبية إلا في مثل أو مثلين، تحول الكسب الأشعري إلى جبر جهمي بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل، مما يدل على ازدياد الأشعرية بالتصوف منذ الغزالي وحتى الآن في الثقافة الشعبية.

وتقوم كل الأمثال على إنكار الأسباب، وعدم الربط بين العلة والمعلول، ويتجلى ذلك في كثيرٍ من الأمثال التي تدور حول البركة والاتكال ولتفويض كل شيء إلى الله والنصيب والرزق المقدر والصبر والاعتماد التام على المشيئة والإرادة الإلهية؛ فالرب في كل مكان، يقال مثلاً: «خليها في قشها تجي بركة الله». بالرغم من وجود علة ومعلول. ومثل «بارك الله في المرة الغربية والزرعة القريبة». ومعروف أن الزواج بالأقارب مضر بالإنجاب، والزرع القريب أسهل في العناية والحصاد. وإذا بدأ الفعل في المثل العامي فإنه ينتهي إلى اتكال مثل «خذ من عبد الله واتكل على الله». وهو يقارب معنى الحديث «اعقلها وتوكل». وهو أقرب إلى الكسب الأشعري والهجرة من بلد إلى بلد آخر «من بلاد الله إلى خلق الله». فالله في كل مكان مع أن الهجرة سببها الطغيان أو ضيق الرزق أو السعي في طلب العلم «البلاد بلاد الله والخلق عبيد الله». وأيضاً «رب هنا رب هناك». «الرب واحد والعمر واحد». وهو ما اعتمد عليه الأفغاني في إعادة تفسير القضاء والقدر بمعنى الإقدام والشجاعة دفاعاً عن حرية الأوطان. وبالرغم من سواد الأرض وقدرتها على الإخصاب إلا أنه لا يوجد ضمانٌ في قدرتها على الإطعام «أهي أرض سودة والطاعم الله». وهناك أمثال أخرى صريحة ضد الأخذ بالأسباب والمبادرة بالأفعال والاعتماد على الذات مثل «الي زمرنا له راح الله». وكأنه لا يوجد ربط ضروري بين العلة والمعلول، بين الفعل ونتائجه، بين البذر والحصاد، وأيضاً «على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد». وكأنه لا يوجد ضمان في زرع النخل والحصول على الثمر، ومثل: «آل يا رب سلم وغنم قال يا رب سلم وبس». وكأن المطلوب هو حماية الله للفعل وليس الحصول على نتائج

الفعل. كذلك لا يضمن مربى المواشي شيئاً من تربيته لها فالكل من عند الله «ما لك مربى آل من عند ربى.» ويستوي في ذلك تربية الماشية أو تربية الذقون، وهناك إحساس في بعض الأمثال العامة بالأوضاع وضرورة تغييرها ثم إحالة الأسباب إلى الله، فإلغاء مرذول ولكن الله قادر على الذهاب به «الله يرجع الغلا ولا كياه.»

ويتجلى إسقاط التدبير في الأمثال العامة حول الرزق والنصيب مما يوحي بالاتكال والقدرية؛ فالرزق يوماً بيوم، تلك قدرات الإنسان ومدى الإعداد للمستقبل الذي هو بيد الله «رزق يوم بيوم والنصيب على الله.» ولا يوجد سبب ضروري بين العمل والرزق، فمن لا يعمل قد يرزق، وقد يرزق من لا يعمل «رزق الهبل على المجانين.» ولا داعي للعمل لأنه «من عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب.» ولا داعي للكسب لأن «المفلس في أمان الله.»

ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة، فالله لا يزرُق إلا بحساب، لا يعطي الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه؛ وبالتالي يقل السعي ويضعف الاجتهاد، «ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا.» كما أن فعل الله يتكيف طبقاً لحاجة الإنسان حتى ولو كانت في حدها الأدنى أو أقل مثل «ربنا ريح العريان من غسيل الصابون.» «ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد ييجي الناموس.» وأيضاً «المتعوس متعوس ولو علقه على راسه فانوس.»

ثم يدخل مقام الصبر من التصوف ليثبت إسقاط التدبير وليمنع الفعل من المبادرة؛ فالصبر هو الطريق إلى نيل المراد، والتحلل من الصبر لا يؤدي إلى شيء؛ لأن أمر الله نافذ في كلتا الحالتين، «إن صبرتم نلتهم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ.» وإذا كانت الثورة في النفس فدواؤها الصبر وليس انفجارها «الغير مرة والصبر على الله.» والصبر يكون مدى الحياة «ما وراء الصبر إلا القبر.» ومع ذلك هناك أمثال عامة أخرى أقرب إلى الاعتزال توحى بخلق الأفعال والربط بين الأسباب والمسببات؛ فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل المشيئة الإلهية، «إن شاء الله خدها يندبح بها قال إيش عرفك إنها سكين.» والنار تحرق من يضع نفسه فيها «الي ينوي على حرق الأجران ياخده ربنا في الفريك.» فلا يتدخل الله في العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، والذي يمسك بالمحرث ولا يحرق فالسبب الثوران اللذان يجران المحراث وليس تدخل الإرادة الإلهية، «على رأي الحراث الله يلعن الجوز.»

وهناك أمثال عامة صريحة تدعو إلى الأخذ بالأسباب، فهناك قانون للبيع والشراء مثل السعر «بين البايع والشاري يفتح الله.» ووضع التقاوي في الأرض سبب الزرع

وإلا كان عبثاً، «تقاوي بلا زرع أو زرع بلا تقاوي.» «ما لك بتقاوي من غير تقاوي والله حسابك ما جايب همه.» وسب الناس له سبب والتوجه إلى الأسباب أفضل من لعن المسببات، «قال الله يلعن الي يسب الناس قال الله يلعن الي يحوج الناس لسبه.» والإنسان لا يؤدي بنفسه إلى التهلكة، فمن عرض نفسه للظلم هلك، فهناك علاقة ضرورية بين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة، «قال رب دخلنا بيت الظالمين وطلعنا سالمين قال وإيش دخلك وإيش طلعك.»

وهناك أمثال عامة أكثر صراحة تدعو إلى الفعل والمبادرة والسعي والكد والكح في الرزق مثل «الرزق يحب الخفية.» فكل ميسر لما خُلق له «ربنا ما يحلك القحف عدله.» ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز «العاجز في التدبير يحيل على المقادير.» والعاجز عن الرزق يحيل السبب إلى الله «المضلف يقول الرزق على الله.» والاتكال يحيل إلى النصيب «الغراب الدافن يقول النصيب على الله.» ولكن هذه الأمثال الاعتزالية أقل شيوعاً من الأمثال الأشعرية.

وفي السمعيات، النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة تكثر الأمثال العامة في النبوة وفي الإيمان والعمل وتقل في المعاد وتندر في الإمامة، والغالب على موضوع النبوة اليهود والنصارى كمجموعتين مستقلتين لكل منهما خصائصه، ولا يشتركان إلا في مثل عامي واحد مما يدل على الإحساس الشعبي بمدى التمايز بين الاثنين، ولا يتعلق المثل العامي باليهود والنصارى كما هما عليه بل على الإحساس الشعبي بهما نتيجة لتعاملهما مع المسلمين، وهو ما يعادل الفرق غير الإسلامية عند الأشعري في مقالات غير الإسلاميين والقاضي عبد الجبار في «الفرق غير الإسلامية»، وما أدمجه الشهرستاني في «الملل والنحل»، وابن حزم في «الفصل»، والرازي في «الاعتقادات» عن اليهود والنصارى. فاليهودي مرتبط بالمال، يخفي غناه بدعوى عدم التعامل مع المال يوم السبت، «أفلس من يهودي نهار السبت.» وعندما يفلس اليهودي يبحث في دفاتره القديمة لعله يجد ديناً له عند أحد؛ فهو المرابي الذي يكتب ديون الناس ويدون حقوقه ولا ينسى «لما يفلس اليهودي يدور في دفاتره القديمة.» واليهودي بالرغم من غناه المادي فقير في الدنيا والآخرة فقراً روحياً «زي فقر اليهود لا دنيا ولا آخرة.»

واليهودي منافق يُظهر غير ما يُبطن، ويُبطن غير ما يُظهر؛ فمقابر اليهود بيضاء من الخارج ولا رحمة كانت في قلوب موتاهم «زي طرب اليهود بياض على قلة رحمة.» وكذلك قراءة اليهود للتوراة ثلثها كذب «زي قراءة اليهود تلتنها كذب.» ووجه اليهودي

نظيف من الخارج ولكن لباسه وسخ أي إن كلامه حسن وأفعاله قبيحة «زي اليهود وش نضيف وجبة زي الكنيف».

واليهودي عاصٍ لشريعته، ولا يطبق قانونه وكما لاحظ الرسول عليهم وأدانهم القرآن لإنكارهم ما هو مدوّن لديهم في التوراة، فمهما قرأ داود المزامير فلا سمع ولا طاعة «تقرأ مزاميرك على مين يا داود». يدعي أنه موسى وهو فرعون «الي تقول عليه موسى تلقية فرعون». وهو تقابل بين العدل والظلم «الي ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون».

واليهودي لا يعرف حلاًّ أو حراماً بل لا يعرف إلا مصلحته الشخصية «سيدنا موسى مات، ناشف طري هات».

واليهودي لا يسعى في مصالح الناس «احتاجوا اليهودي قال اليوم عيدي». ولا يفيد بشيء «زي ساعي اليهود ما يودي خبر ولا يجيب خبر». لأنه لا يعيش إلا لنفسه، ولا يعمل إلا لصالحه.

والإشارة في الأمثال العامة إلى النصرانية أقل، مما يدل على أن خبرات الحياة المشتركة مع اليهود أعمق وأعنف وأكثر حضوراً من خبراتهم مع النصارى؛ فالنصارى أيضاً قوم منعزلون لهم إيمانهم الخاص لا يعلنون عنه وثابتون عليه مهما تغيرت الأقوال والأفعال؛ ومن ثم من الصعب أن تتحول إلى إيمان أو إلى فعل مغاير «قالوا يا كنيسة أسلمي قالت الي في القلب في القلب». والكنسية تعرف أصلها وقادرة على التمييز بين النصراني وغيره «الكنسية تعرف أهلها».

ويضرب المثل بالزواج النصراني على الأبدية نظراً لتحريم الطلاق «جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق». ومع ذلك هناك مثل عامي ينقد التابعين للنصارى، الأكلين على موائدهم، الموالين لهم، والمعادين للمسلمين «الي ياكل عيش النصراني يضرب بسيفه». وهو نفس المعنى الذي للمثل الوحيد الذي يجمع بين اليهود والنصارى وهو كون المجموعتين من الغرباء وليسوا من أولاد البلد، قد يتبعهم الناس طمعاً في أموالهم وتخفياً عن أعين الناس مثل: «لليهود والنصارى ولا ولاد الحارة».

ويظهر موضوع النبوة أيضاً في الأخذ بالأسباب والمعجزات بين القبول والرفض، فبعض الأفعال ليس لها إلا النبي؛ لأنه الأقدر عليها «ما لها إلا النبي». وأحياناً يعبر المثل عن ضرورة الأخذ بالأسباب كما يفعل أهل الحرف، فالناس أعلم بشئون دنياهم مثل: «أنت نبى واللّا كواليني». وأحياناً يعبر المثل عن الغضب الشعبي من موقف لا يباركه

الله ولا يصلي عليه الرسول مثل: «لا صلى عليه ولا سلم». وقد يظهر المعنى الإنساني للنبوة وهو التراسل بين الأرواح والألفة بين القلوب، وقد يتحول أيضًا إلى الأغاني الشعبية مثل: «من القلب للقلب رسول».

أما بالنسبة للمعاد فالأمثال العامة فيه قليلة مما يوحي بارتباط الناس في حياتهم اليومية بأمور الدنيا أكثر من ارتباطهم بأمور الآخرة، الملائكة والشياطين، الجنة والنار، وإبليس وجهنم، والموت والقيامة، وإنما في الإحساس الشعبي أقرب إلى الصور الفنية التي تعبر عن حقائق في هذه الحياة الدنيا، والغالب على الأمثال موضوعات الجنة والنار، يُضرب المثل بهما بمعنى التعارض والرغبة في أخذ الاثنين في الدنيا «عين في الجنة وعين في النار». ويرفض المثل العامي الاختيار بين الاثنين؛ لأن «الي ما ينفع للجنة ينفع للنار». ويضرب المثل على الاستحالة في نيل المراد بمثل: «طمع إبليس في الجنة». كما يضرب المثل بالنار، بنار الدنيا، نار الفقر والحفاء «جهنم وعند البراطيش»، كما يضرب المثل بالملائكة والشياطين على استحالة الاجتماع بين النقيضين في الدنيا، «إذا حضرت الملائكة زهبت الشياطين». وأخيرًا يدرك الحس الشعبي أن المساواة في الدنيا لا تكون إلا في الموت «ربنا ما سوانا إلا بالموت». فهو حق على الجميع، على الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، الحكام والمحكومين، الظالمين والمظلومين، كما يدرك الحس الشعبي أن القيامة عند موت الإنسان وليست القيامة كموضوع كوني، فالدين للفرد ليس للكون «قالوا يا جحا إمتى تقوم القيامة قال لما أموت أنا».

ثم يأتي موضوع الإيمان والعمل في الدرجة الثانية من الأهمية مع موضوع الجبر والاختيار؛ نظرًا لتعلقهما معًا بالعمل في الدنيا وهما يكوّنان معًا أكثر من نصف الأمثال العامة عن العقائد الدينية، مع أن الموضوع السابع قبل الأخير، وهو الإمامة، في النسق العقائدي الأشعري، ويشمل كما هو الحال في علم الكلام موضوعات الإيمان بالقلب، والقول باللسان والعمل بالأركان؛ فالإيمان بالقلب، والخشية من الله، ومن لا يخشى الله يُخشى منه «الي ما يخاف من الله خاف منه». والشكوى لا تكون إلا لله؛ لأن «الشكوى لغير الله مذلة». والجشع مرض القلب؛ لأنه «ما يملأ عين ابن آدم إلا التراب». والتوبة الصادقة هي التي تتضمن العزم على عدم العودة إلى الذنب «كل ما قول يا رب توبة يقول الشيطان بس النوبة».

وكما تعرّض علم الكلام للإيمان والكفر تناولت بعض الأمثال العامة أيضًا بعد موضوع الإيمان الصادق الكفر؛ فالكفر قد يبدو على غير ما هو عليه ولكنه في الحقيقة يقود إلى جهنم «زي قبور الكفار من فوق جنية وتحت نار». وهو مثل مستقى من

عناية اليهود والنصارى بقبورهم ومناظرهم حتى ليحسبها السائح حقائق أو متاحف على عكس قبور المسلمين ومجاريها الطافحة وطرقها المتربة ونقص مياهها وخدماتها الصحية وسكن الملايين فيها وهم سكان المقابر، فالأحياء أولى من الأموات، كذلك يضرب المثل بالكفر في أول الكلام دون الانتظار إلى نهايته «أول القصيدة كفر». كما تعبر بعض الأمثال العامة عن الإقرار باللسان، ونقض الطأطأة بالرأس دون الإعلان باللسان «ألف طأطأ ولا سلام عليكم». مما يدل على أهمية الإقرار بالشهادتين، وكذلك عدم الكذب على الله والناس «ربك وصاحبك لا تكذب عليه».

ثم تتناول معظم الأمثال موضوع الأفعال وصلتها بالإيمان وهو الموضوع الذي عرضته العقائد الدينية في حكم مرتكب الكبيرة بين الكفر (الخوارج) والرجاء (المرجئة) والمنزلة بين المنزلتين (المعتزلة). والأفعال التي تقع تحت المسؤولية هي أفعال العقلاء البالغين وليست أفعال الصبية الصغار؛ لأن «الصغار أحباب الله». على عكس رأي الخوارج الذين يأخذون الأطفال بجريرة الآباء ويحبذون قتل أولاد الكفار، وفي نفس الوقت قد يصعب الفعل ولا يحتاج إلا إلى معجزة حتى يتحقق «ربطة قرماني ما تنحل إلى في مكة». وتتناول كثير من الأمثال العامة أفعال الشرع، العبادات كالصلاة والصوم، فإذا حثت بعض الأمثال على أن الصلاة خير من النوم كما هو الحال في الأذان رد الحس الشعبي بأن كليهما تجربة وأن التجربة أصدق في الحكم، «الصلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنا ده». ودون الانتهاء إلى أيهما أفضل، والصلاة فرض على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ولا يدرك الإنسان أهميتها إلا إذا حضره الموت «جاءك الموت يا تارك الصلاة». والمثل الديني هنا له معنى عام أي وقوع الكارثة قبل الاستعداد لها، وينقد المثل العامي من يصلي لقضاء الحاجة، فإذا ما انقضت الحاجة انقطع عن الصلاة «زي التركي المرفوت يصلي على ما يستخدم». والوضوء شرط الصلاة وقبلها وإلا فلو سبقها بمدة طويلة فقد ينقض الوضوء مما يدل على ضرورة الإحساس بالوقت استعداداً للفعل «الي يتوضا قبل الوقت يغلبه». ويضرب المثل أيضاً بالمسحراتي بعد انقضاء رمضان على ضرورة الإتيان بالفعل في وقته «عملوه مسحر قال فرغ رمضان». كما يُضرب المثل على من لا يعجبه العجب حتى ولو كان الصيام في رجب «ما يعجبه العجب ولا الصيام في رجب».

وهناك عدة أمثال عامة تتعلق بتطبيق الشرع من عدمه، فالحارس على الشيء قد يكون أول الطامعين فيه «إن سلم المارس من الحارس فضل من الله». وقد يكون حامي

الحمى أول سارق له «حاميها حراميها». ومع ذلك تجب الحراسة؛ لأن «الرزق السائب يعلم الناس الحرام». ولا فرق بين الحلال والحرام «حلال كلناه حرام كلناه». ومع ذلك فالرزق من السماء لا يجوز منعه حتى ولو كان ضئيلاً «رزق نازل من السما من خرك غيرة جابو سد سده». كما «أن الزيادة في الوقت حلال»؛ لأنه فيه خير يعم الناس؛ لذلك تحبذ كثير من الأمثال العامة الصرف والإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع فحياة الناس أولى، والله غني عن العالمين، الحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التي لأجلها وضعت الشريعة ابتداء «كل لقمة في بطن جائع أخير من بناية جامع». وما يحتاجه البيت فهو حلال له حرام في الجامع «اللي يلزم البيت يحرم على الجامع». حتى ولو كان الأمر مجرد حصر «حصيرة البيت تحرم على الجامع». ولا يجوز الصدقة على الآخرين وأهل الدار في احتياج «الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت». والأقربون أولى بالشفعة.

وأخيراً تنقد كثير من الأمثال العامة مظاهر النفاق الديني في السلوك اليومي لرجال الدين الخطباء والأئمة ورجال الدين وأهل الفتوى والقضاة؛ فالخطباء ليسوا أهلاً للخطابة «هاتوا من المزابل وحطوا على المنابر». والأئمة أهل ضلال «ضلالي وعامل إمام والله حرام». ورجل الدين يلف العمامة للزينة الخارجية والباطن خراب «ما كل من لف العمامة يزينها». والعمة يحتاجها الناس في الدنيا وليست دليلاً على التقوى والآخرة «هات عمتك ويوم القيامة خدها». والمفتي أو القاضي يحكم صعباً إذا لم يخصه الأمر وحكماً سهلاً ميسوراً إذا كان في مصلحته «قالوا للقاضي يا سيدنا الحيطة شخ عليها كلب قال: تنهدم وتتبني سبع. قالوا دي الحيطة بينا وبينك؟ قال: أقل من الماء يطهرها». ومثل الأمثال العامة في الموضوع الأخير في العقائد الأشعرية وهو موضوع الإمامة ربما لأن أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول الدين وجعلوها فرعاً، وربما لعزوف الناس عن الدخول في المعارضة السياسية دخولاً مباشراً اتقاء لشر الحكام؛ فالإمام غائب والحاكم بعيد «الشيخ البعيد مقطوع ندرة». ومن ثم يدير الشعب ظهره للحاكم كأحد أوجه المعارضة له، المقاومة السلبية بتجاهله بالرغم من توافر الأمثلة على الظلم الاجتماعي والدعوى أحياناً إلى أخذ الحقوق واستردادها.

أما الخاتمة في النسق الأشعري التي سنّها الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» عن «فيما يجب تكفيره من الفرق» والتي تعتمد على حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم، والذي يستبعد كل اجتهادات الأمة خاصة الاتجاهات المعارضة للسلطة

ولا يبقى إلا على عقائد الفرقة الناجية وهي فرقة السلطة فإن المثل الشعبي الوحيد حاول رد الاعتبار للفرق وإحياء تعدديتها إذ إن «كل شيخ وله طريقة». تبعًا لروح الفقه القديم أن الحق النظري متعدد والحق العملي واحد وتأسياً بحديث الرسول «أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم».

هذا مجرد نموذج لدراسة العقائد الدينية في الأمثال العامة أحد جوانب الثقافة الشعبية، ويمكن أن يتم في باقي نواحي الأدب الشعبي في السير مثل الهلالية وفي الأزجال والمواويل الشعرية، وفي الأغاني التي يؤلفها المحدثون ويظل يسمعها الناس من أساطين الغناء، وفي النكات الشعبية التي تعتبر سجل مواقف الناس في الأزمات سواء في علاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم أو في علاقاتهم بالحكام. هذا مجرد نموذج لدراسة الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر عن طريق الدخول في الثقافة الشعبية التي تربط بين الماضي والحاضر، بين القدماء والمحدثين.^٤

^٤ انظر دراستنا السابقة عن الثقافة الدينية والاجتماعية في الأمثال العامة في «التفكير الديني وازدواجية الشخصية»، «الفلاح في الأمثال العامة» قضايا معاصرة، ص ٢١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢١١-٢٢٧، ص ٢٦٠-٢٨٩، وأيضاً المرأة في الأمثال العامة، هاجر (٣) ١٩٩٨.

صورة المرأة في الأمثال العامية المصرية^١

(١) بعض الملاحظات الأولية

ما زالت المجتمعات التراثية تستمدُّ سلطتها من موروثها الثقافي القديم الذي ما زال حيًّا في وجدانها الثقافي يمدُّها بتصوُّراتها للعالم وبأنساق القيم وبمعايير السلوك، وغالبًا ما يكون تراثها مدوَّنًا في صيغة نصوص دينية أو أدبية أو شفاهيًّا في صيغة روايات وسير وأمثال عامية، تستشهد به الناس، وتعتبره سلطة واجبة الإشباع إما لتبرير مواقفها للرضا والاستسلام لكل ما تجد نفسها فيه من أوضاع اجتماعية بعد أن كشف لها الموروث الثقافي مصيرها أو للثورة عليها كما تقتضي بذلك تجربة الشعوب التي دوَّنتها الأمثال العامية وسير الأبطال؛ لذلك تصف بعض الأمثال العامية ما هو كائن بينما يُحدد البعض الآخر ما ينبغي أن يكون؛ فالمثل العامي ليس فقط تقريرًا لواقع ولكنه أيضًا وضعًا لمعيار؛ لذلك يتفق البعض منها مع الشرع بينما يختلف معه البعض الآخر؛ فالشرع أيضًا إقرار للواقع والفطرة وفي نفس الوقت تطوير لها نحو الكمال لتحقيق ما ينبغي أن يكون، وهذا ما يفسر أيضًا بعض التناقض بين الأمثال العامية، وهو ليس في الحقيقة تناقضًا لأن الحياة أيضًا تفرض أحيانًا سلوكًا متشابهًا ومعقدًا، فالأخلاق مواقف وليست عقلية، ومنطق الحياة لا يقوم على الاتساق كما هو الحال في المنطق العقلي الصوري بل قد يقوم أحيانًا على التناقض والتعارض والتضاد، وإثبات الشيء ونقيضه في آنٍ واحد.^٢

^١ مشروع بحث «التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعي»، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢.

وهناك بعض الأمثال العامية في صيغة المؤنث ولكنها لا تتعلّق بصورة المرأة على وجه الخصوص بل المرأة والرجل على حدّ سواء أو الإنسان بصرف النظر عن الجنس، ويدل ذلك على أن المرأة هي الجنس الأعم وأن الرجل هو النوع الداخل تحت الجنس، وهذا عكس ما هو شائع في اللغة العربية عن الإشارة إلى المرأة بصيغة المذكر على التغليب. المرأة في ذهن الشعبي تسبق الرجل وعنوان له.^٢ قد يكون المثل على لسان المرأة من حيث الشكل اللغوي أو ضرب للمثل بها، ولا يتضمن صورة المرأة على وجه الخصوص، بل ينطبق على المرأة وعلى الرجل على حدّ سواء، قد تكون الصيغة مؤنثة والمقصود المعنى المجازي الذي يشمل الرجل أيضًا أي الإنسان وليس المعنى الحرفي الخاص بالمرأة، المؤنث هنا له دلالة عامة على المؤنث والمذكر على حدّ سواء، وهناك أمثلة أخرى قد تُشير إلى المرأة عن طريق العند أو العكس أو القلب، فالحديث عن الرجل قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق السلب، كما أن الحديث عن الزوج قد

^٢ وقد قمنا بمحاولتين سابقتين في هذا الاتجاه: الأولى: «الفلاح في الأمثال العامية»؛ والثانية: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» في «قضايا معاصرة»، ج١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص١١١-١٢٧، ص٢٦٩-٢٨٠.

^٣ بعض هذه الأمثال العامية مثل:

- بنت الدار عورة. (٨٣٠)
- اتغندري وقولي مقدري. (٥٨)
- اللي تحبل بالليل تولد بالنهار. (٢٥٥)
- اللي في بال أم الخير تحلم به بالليل. (٣١٨)
- اللي فيه عيشه تاخده أم الخير. (٣٢٥)
- اللي يجوز أمني أقول له يا عمي. (٤٣٩)
- اللي يجوز ستي أقول له يا سيدي. (٤٤٠)
- اللي يستحي من بنت عمه ما يجيش منها غلام. (٤٦٦)
- أم قوبق عملت شاعرة في السنين الواعرة. (٥٢٦)
- بعد ما كان سيدها يطبل في عرسها. (٧٩٨)
- جابوا العامية ترد الرمية. (٩٢٣)

الرقم بين القوسين هو رقم المثل العامي في مجموعة أحمد تيمور باشا، الأمثال العامية مشروحة ومرتبّة على الحرف الأول من المثل، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٦، وقد اقتصرنا على هذه المجموعة دون غيرها كعينة ممثلة للأمثال العامية دون إحصاء شامل لها وإعطاء كل الصور الممكنة عن المرأة في الأمثال العامية.

يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق الإضافة، وأحياناً يموت التمايز في نفس المثل بين الرجل والمرأة بصيغتين متميزتين، الأولى للمؤنث، والثانية للمذكر،^٤ ولكن الغالب هو الشكل الأول، الإشارة بصيغة المؤنث على المذكر وكأن المؤنث أصبح الدلالة العامة على الإنسان.

وتتكرر بعض الأمثلة إما بنفس الصياغة أو باختلاف وفروق بسيطة مما يدل على تواترها أو على نشأتها في ظروف متشابهة، فالطبيعة البشرية واحدة تتجلى في توارد الخواطر والأفكار والأمثال والتشبيهات ليس فقط داخل شعب واحد بل عند عديد من الشعوب، وقد يساعد رصد هذه الأمثال المتوافقة عند الشعوب على معرفة الطبيعة البشرية الواحدة عبر الشعوب والأقوام ومن خلال العصور والأزمان. ومع ذلك هناك أمثلة أكثر دلالة من أمثلة أخرى نظراً لاختلاف الظروف الاجتماعية من عصر إلى عصر، فما كان دالاً في الماضي قد لا يكون دالاً الآن، كما تختلف الأمثال فيما بينها من حيث القوة والضعف، الوضوح والغموض، المباشرة والتوسيط.

ويمكن تصنيف الأمثال العامة عن المرأة لمعرفة صورتها إلى عدة صور تبدأ من المرأة كفرد أنثى لها جمالها البدني ولها شخصيتها وبنائها النفسي حتى المرأة العاملة التي لا وجود لها، وما بينهما تظهر صورة المرأة في مكانها الطبيعي، الزوجة الواحدة أو المتعددة، المطلقة، والخليجية، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، والقريبة، والخادمة التي تعمل في الأسرة، والغائبة التي لا عمل لها في المجتمع.

(٢) الأنثى

وتصور بعض الأمثلة القليلة قيمة المرأة كموجود جمالي في حد ذاته بصرف النظر عن الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها الجمال من أجل أن تصبح المرأة زوجة؛ فالجمال قيمة فردية مطلقة في المرأة وليس لها بديل آخر في زوج أو ولد «الي ما يغليها جلد» ما يغليها ولدها. (٢٨٣)؛ فالجلد هنا رمز على ما هو خاص بالمرأة وما يلتصق بها، الجلد هو الشخص؛ لذلك كان النعيم والعذاب في الجلد عن طريق اللمس، كما أن

^٤ وذلك مثل: يموت الزمار وصباعه بيلعب، في مقابل: تموت الرقاصة ووسطها يلعب (٩٠٩)، أو تموت الغازية وصباعها يرقص (٩١٠).

العشق لا يكون إلا للجمال المطلق مثل جمال القمر الذي طالما ضُرب به المثل لجمال المرأة-الأنثى في الأغاني والمواويل الشعبية «إن عشقت اعشق قمر، وإن سرقت اسرق جمل». (٦٠٦)؛ فالجمال من عظام الأمور، يدفع الإنسان إلى نيل الحد الأقصى وإظهار الطموح والرغبة في التفوق ونيل الكمال، الجمال هنا هو الكمال، وهو مثل «اعشق غزال والا فضها». والجمال الطبيعي قد يحتاج أيضاً إلى التزين من صنع الأنثى طبقاً للأعراف والعادات الاجتماعية كما تفعل العروس يوم الزفاف «العروسة في صنيفها وأهل المحلة متحففة». فالأولى هو أن تتحفف العروس وتتجمل وتزين لا أن يفعل ذلك أهل القرية بلا مناسبة.

وقد يتكامل الجسد فيكون الجمال في القصر والقبح في الطول «جوز القصيرة يحسبها صغيرة». (٩٨٦) لأن كبر السن لا يظهر على القصيرة كما يتغير جمال الجسد بتغير السن، فيقل مع العمر «البنات بسبعة وجوه». (٨٢٦)، وهذا هو الجمال النسبي نظراً لارتباطه بالجسد.

وفي مقابل الجمال يوجد القبح، وإذا كان الجمال رمزه القمر فإن القبح مثال العوراء؛ لذلك كثرت الأمثلة حولها مثل «تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة الحد». (٨٧٠)؛ فالعوراء السوداء ليست في حاجة إلى إعلان وفرح وتَهانٍ بل الأفضل لها الزواج في صمت، وأيضاً «تغور العورة بفدانها». (٨٩٧)؛ فالجمال يسبق الغنى، والقبح مع الغنى لا قيمة له ولا يؤهل للزواج، والجمال مع الفقر أفضل وأكثر هناء وسعادة، ومع العوراء تأتي العرجاء والصفدة مثل «ادلعي يا عوجه في السنة السوداء». (٨٨)؛ لأن الأعرور عند العمى مفتوح، فالجمال نسبي، والعوجاء وسط القبيحات قد تكون أجمل الجميلات، وأيضاً «العُرس والمعمعة والعروس صفدة». (١٨٨١)؛ فالإعلان والأفراح والطبول والزمور والإعلان لا يكون إلا للجميلة، أما القبيحة كالصفدة فالزواج صمتاً أفضل حتى لا يتنافر قبح العروس مع جمال الزينات، ومثله أيضاً «العُرس بزوبعة والعروس صفدة». (١٨٨٠).

ويمكن لجمال الشخصية أن يكون تعويضاً عن نقص الجسد؛ فالجمال ليس جسدياً فقط بل يكون معنوياً وروحياً وأخلاقياً كذلك مثل «يا وحشة كوني نفشة». (٣١٢١)، والنفشة هي الظريقة القادرة على حسن المداعبة في التقابل بين قبح البدن وجمال الروح والذي صوره آدموند روستان في «سيرانو دي برجرانك»، وأيضاً «النسا مقص أعوج قال لولاه أعوج ما كانش ينضم». (٢٩٤٠)، وهو حكم ينطبق على تصور

المرأة الموروث من الشرع بأنها ضلع أعوج في حاجة إلى استقامة، وهي مهمة الرجل، ولكن الاعوجاج هنا في الثقافة الشعبية عيب في الظاهر، ميزة في الباطن؛ لأنه لما انضم على الرجل وما انضم للرجل عليه كالمقص؛ فالنقص في حاجة إلى كمال، والفرد في حاجة إلى مثني، والمرأة والرجل نصفان يجتمعان في شخصية واحدة.

والعيب كل العيب هو عدم الاعتراف بالقبح الجسدي ومحاولة إكماله بجمال الجسد، وهو مستحيل، فنقص الجسد لا يكمله إلا كمال النفس، وقبح الجسد لا يوازيه إلا جمال الروح، وذلك هو حال العمشاء والعمياء مثل: «عمشة وعاملة مكحلة.» (١٩٦٢)؛ فالعمش لا يُعطى بالكحل بل بخفة الدم وحلو الحديث، وأيضاً «عمية وعرجة وكيعانها خارجة.» (١٩٦٩)؛ فالعمياء والعرجاء عليها بالتخفي وعدم التظاهر بإبراز باقي مفاتن الجسد مثل الذراع؛ فالقبح والجمال الجسديان لا يجتمعان، والرغبة في تجاوز الواقع لا تتم بواقع مثله بل بمثال قادر على تجاوزه، وأيضاً «عمية تحفف مجنونة وتقول حواجب مقرونة.» (١٩٦٨)؛ فالعمياء التي تجمل حواجب عيون المجنونة من أجل إبراز جمالها استحالة، ويظل الواقع واقعاً لا يتحول إلى مثال إلا بالتعويض بشيء آخر على مستوى أرفع وهو الجمال الروحي.

أما إذا وقع النقص في الشخصية فذلك لا تعويض فيه ولا سمو، مثل النفاق والغدر والنميمة وحب الاستطلاع وذلك مثل «يا مستخبية حِسْك فرق ودنية.» (٣١٠٩)، فلا يمكن إخفاء الظاهر أو ادعاء الحياء وعدم الرغبة؛ لأن الظاهر يكشف عن الباطن، وأيضاً «لا تأمن للمرأة إذا حطت، ولا للخيل إذا أطلت، ولا للشمس إذا ولت.» (٢٤٧٩)، فقد تكون صلاة المرأة لإخفاء شيء على نقيض الصلاة كما يفعل الخيل بوجه خاص الذي قد يهرب والحيوان بوجه عام الذي قد يراوغ، بل هو قانون طبيعي، بالغروب الجغرافي قد يكون شروقاً روحياً، فصلاة المرأة لا تعبّر بالضرورة عن التقوى بل عن التظاهر من أجل استتراء الانتباه وجلب الأنظار وجذب الرجال الأتقياء، وكما يحدث أحياناً في وظائف الحجاب للنساء وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض، ومسك السبحة للرجال؛ لذلك الاحتراس من النساء واجب، والمرأة تعشق جلب الأخبار ونقلها وروايتها، فلديها قدر كبير من حب الاستطلاع والثرثرة مثل «أم عبر جلابة الخبر» (٥٢٤)؛ فهي أقرب إلى الكلام منها إلى الصمت، وإلى الإسهاب منها إلى الاختصار، ومن الإيصال منها إلى التعبير مثل أجهزة الإعلام وقنوات الاتصال.

(٣) الزوجة

الزوجة هي الصورة الأكثر شيوعًا وترددًا وتفصيلًا في الأمثال العامية المصرية،^٥ وأعلى الدرجات في الزواج ذلك الذي يأتي عن حب ووفاق وتآلف بين الرجل والمرأة مثل «إن كان بدك تصون العرض وتلمه جوز البنت لي عينها منه.» (٦٢٤)؛ فأساس الزواج هو العواطف والاختيار الحر للمرأة المبني على الحب وضرورة طاعة الأب وإقراره لهذا الاختيار دون قهر أو إجبار أو بناء على مصلحة أو الزواج من أجل الزواج، وأيضًا «جوزها له، ما لها إلا له.» (٩٩٦)؛ فالزواج اتفاق حر بين اثنين، ورضا متبادل، وهو الأساس الشرعي للزواج، وأيضًا «العروسة للعريس، والجري للمتاعيس.» (١٨٨٦)؛ فالألفة بين الاثنين هي الأساس وليس الأهل أو المجتمع، وقد يقع الاتفاق أيضًا في الأسماء مثل «جوزوا زقزوق لطريقة.» (٩٩٧). وعلى هذا الأساس تظهر الحماية بين الاثنين وحسن التعامل والتفاهم «لقمة الرجل معترّة، ما تاكلها إلا المشمرة.» (٢٥٣٢)، فكلهما على نفس القدر من الذكاء والسلوك العملي، ولا ريب أن يكون الزواج من نفس الطبقة حتى يكون زواجًا سعيدًا حتى ولو كانت الطبقة الدنيا «جوزوا مشكاح لريمة، ما على الاثنين قيمة.» (٩٩٩)؛ فالحب قد يكون في الفقر وقد يكون في الغنى، أخوة ومحبة في الطبقة، الفقر يجمع والغنى قد يفرق.

ويقتضي هذا الوفاق التكامل في الداخل وحسن المظهر في الخارج، فإن كان الرجل بحرًا تكن المرأة جسرًا على شاطئيه «إن كان الرجل بحر تكون المرأة جسر.» (٦٣٢)، إن كان الرجل غصوبًا تكون المرأة عاقلة، وإن كان فيضًا تمنعه من الإغراق وإلحاق الضرر بالغير، والألفة بينهما تمنع من إفشاء أسرارهما إلى الخارج «الراجل ومراته زي القبر وأفعاله.» (١٢٧٢)، وفي الخير هنا يكون الإعلان، إعلان الرجل عن زينته وجماله للمرأة، بل وإعلان للمرأة وزينتها وجمالها للناس «البس يعجب مراتك، ولبس مراتك تعجب الناس» (٢٢٨)، زينة الرجل لامرأته في مقابل ما يوحي به الشرع من زينة المرأة لبعلها، وزينة المرأة للناس في مقابل ما يقرره الشرع أو العادة من الحجاب.

لذلك وجب على الرجل رعايتها واحترامها وتقديرها أمام الناس، وعدم الإضرار بها أو نفي شخصيتها وإرضائها وحمايتها من الغرباء مثل «الي يقول لمراته يا عورة،

^٥ بالرغم من أن اللفظ العربي الصحيح هو «الزوج» للمرأة والرجل على حدّ سواء، ولكن تم تأنيته في اللغة المتداولة للإشارة إلى المرأة واستبقاء اللفظ الصحيح للرجل.

تلعب بها الناس الكورة». (٥٠١)، فمن لا يحترم زوجته لا يحترمها الناس، والاحترام في المنزل شرط الاحترام في المجتمع وأيضًا: «الي يقول لمراته يا هانم، يقابلوها على السلام». (٥٠٢)، فإذا احترم الرجل امرأته احترمها الناس، وأيضًا «إن كان الرجل غول، مايكلش مراته». (٦٣٣) نظرًا للحب المتبادل بينهما وإثباتًا لشخصيتهما، من أجل التكافؤ بين الطرفين، والضرر الواقع على المرأة هو في نفس الوقت ضرر واقع على الرجل «قال جاتك داهية يا مرة، قالت على راسك يا راجل». (٢١٤٩)؛ فالرجل والمرأة متساويان في المنافع والأضرار، ويحرص كلُّ منهما على الآخر في السراء والضراء، بل إن موطن الرجل وسكنه هو موطن امرأته وسكنها «قالوا يا جحا فين بلدك قال الي مراتي فيها». (٢١٩٧)، فنسبة الرجل ليست إلى بلده بل إلى بلد امرأته، ولا يأخذ الرجل امرأته إلا إلى ما يُعرف من بلاد حتى لا يخاطر بها «مرتك ماتزورهاش في البلد الي ما تعرفهاش». (٢٧٢٢).

ومصير المرأة هو الزواج، المرأة هي أساسًا زوجة، وهي التي تجعلها أمًا وحماة وضرة وخليلة؛ لذلك تعلن المرأة عن نفسها، فالزواج حقها «تقعد تحت الحينية، وتقول يامه مالوش نية». (٩٠٠)، ويمكن أن يكون ذلك مثلًا على الحياء والتظاهر بغير الحقيقة، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للرجل؛ فمصيره المرأة، وحياة العازب حياة جحيم، يتمنى الزواج بقلبه إن استعصت الظروف، ويتوق لسماع الحديث عن الزواج ويستعيز به تعويضًا له عما يفقده «اركب حمارة العازب وقدهته». (١٠٧)، ويتضمن المثل صورة الركوب، ركوب الحمارة بدلًا من مباشرة المرأة، أما العانس فلا مكان لها إلا بيت الأب ما دامت لا تخرج منه إلى بيت الزوج «البائرة أولى ببيت أبوها» (٧٤٢)، وليس في الطريق.

لذلك تحرص المرأة على مكانتها كزوجة، فلا بديل عن الزوج عند الأب، يحضر الأب في غياب الزوج، ويحضر الزوج حتى ولو حضر الأب، والعيش مع الزوج حتى ولو كانت حياة جهنم خير من العيش مع الأب حتى ولو كانت حياة جنة «جهنم جوزي، ولا جنة أبويا». (٩٧٦)، وفي صيغة أخرى «نار جوزي، ولا جنة أبويا» (٢٩٢٠)، فلا غناء عن الرجل، وإذا كان على المرأة أن تستظل بما يحميها فالأفضل «ضل راجل ولا ضل حيطه» (١٧٦٩)، وعلى المرأة أن تصبر على الرجل حتى ولو أساء الرجل معاملة، فليس لها إلا هو حتى يعمر بيتها «حرة صبرت في بيتها عمرت». (١٠٤٩)، وحتى لا تخرب بيتها بأيديها، فأذى الرجل طارئ وليس دائمًا، والمهم لها الرجل في حد ذاته وليس بالضرورة غناه أو مكانته أو قدره، فالرجل في النهاية هو الرجل

«أقل الرجال يغني النساء» (١٩٥)، فالزواج إذن هو مصير المرأة وأن تصبح زوجة حتى يخلو البال ويتغير الحال «لا اتجوزت، ولا خلي بالي، ولا أنا فضلت على حالي» (٢٤٦٨).

وتتعرض عديد من الأمثلة لكيفية اختيار الزوجة، لجسدها وجمالها أو لحسبها ونسبها، وما هي مواصفات الرجل وشروطه أيضًا، غناه وماله أو قدرته ورجولته؟ قد يكون اختيار الزوجة لبدانتها «الراجل زي الجزار ما يحبش إلا السمينة» (١٢٧٠)، طبقًا لمقاييس الجمال العربي الموروث، وتشبيه المرأة بالظبية، وبهذا المعنى تتساوى النساء، فلكل امرأة جسدها الذي يعيشه الرجل «العاقلة والمجنونة عن الرجل بالمونة» (١٨٤٦)، المرأة كائن بيولوجي حي، جسد يطعم ويلتذ، والقسط بالليل كلها سوداء، وقد يذهب من يخطب امرأة لآخر ثم يخطبها لنفسه لأنها أعجبت «راح يخطبها له اجوزها» (١٢٧٩)، بعيدًا عن أخلاق الأثرة والغيرة وتحقيقًا لإطلاق الإيثار والأنانية، أما من جانب الرجل فإنه قد يظن أن المال يجعله قادرًا على حب بنت السلطان، «بفلوسك، بنت السلطان عروسك» (٨٠٥)، ولكن المال له حدود، والطبقات الاجتماعية لا يمكن اختراقها «لو كان الحب بالخاطر، كنت حببت بنت السلطان» (٢٥٥٢)، ويبدو تناقض المثليين لصحة كل منهما في موقفه الخاص، وتعبيره عن حالتين واقعتين وإن كانت متضادتين، فالحياة ميدان التضاد.

وبالرغم من هذه الصورة الإيجابية للمرأة كزوجة تبدو بعض الصور السلبية الأخرى ضد الزواج وتفضيل العزوبية من جانب الرجل، فقد تكون حاجة الزوجة إلى رجل أكثر من حاجة الرجل إلى زوجة؛ لذلك قيل «امشي في جنازة، ولا تمشي في جوازة» (٥٣٤)، وكأن الزواج أكثر رهبة من الموت وذلك لصعوبة المصالحة بين الطرفين، ويكون النقد هنا ضد الزواج كمؤسسة اجتماعية وليس ضد المرأة في حد ذاتها أو ضد الرجل من حيث هو الرجل، وأيضًا «العزوبية، ولا الجوازة المرة» (١٨٩٤)، كما قال كيركجارد فيما بعد «أفضل الشنق على الزواج التعيس». وفي هذه الحالة السلبية قد يتسلط الرجل؛ لأنه يلغي المؤسسة، ويرفض المشاركة، وينفي وجود الآخر نفسيًا مثل «الراجل ابن الراجل، اللي عمره ما يشاور مراته» (١٢٦٩)، وتقابل النساء الرفض بالرفض، والعبودية للرجل بالرغبة في التحرر منه «إيه يحرق النساء، قال بعد الرجال عنهم» (٧٢٨)، وهو تناقض آخر بين حياة الزوجية وحياة العزوبية عند الطرفين.

ونظرًا لأهمية المرأة كزوجة في عشرات الأمثلة العامة إلا أن المرأة المطلقة تكاد تغيب؛ فالزواج أبدي، لدرجة أن الطلاق يؤخذ وكأنه مجرد علامة على سلطة الرجل

المزيفة، وكل من يريد أن يستأسد أو يظهر سلطة ليست له «بقى للشخرم مخرم، وبقى للقرد زناق، وبقى له مرة يحلف عليها بالطلاق.» (٨١٢)؛ فالطلاق من جانب الرجل وسيلة لإثبات الرجولة المفتعلة، ورفع الوضع إلى درجة أعلى، كما يدين المثل العامي «التعليق» كما أدانه الشرح «زي الحرمة المفارقة، لا هي مطلقة ولا هي معلقة.» (١٤٠٨)، وهي المرأة التي تهجر زوجها فلا هي مطلقة ولا هي قد علّقها زوجها، وقد قرر الشرع «فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.» كما نهى عن النشوز أي عصيان المرأة للرجل، والتعليق، هجر الرجل للمرأة «ولا تذروها كالمعلقة».

(٤) الضرة والخليفة

ونظرًا لوجود تعدّد الزوجات كموروثٍ شعبي أقرّه الشرع في حدودٍ وبشروطٍ، فقد عبّرت بعض الأمثال العامية عن صورة المرأة كضرة، وهي في الغالب من طرف الزوجة الأولى التي تدافع عن وضعها ومكانتها وحققها ضد الزوجة الثانية، فالضرة هي الزوجة الثانية وليست الأولى؛ الحبيب الأول،^٦ كما تعبر بعض الأمثال الأخرى عن فضل الضرة على الزوجة الأولى وتحميسها لها للتجمل والتزين من أجل الدخول في مناقشة مع الغريم الجديد حفاظًا على الرجل، والرجل هو السعيد في كلتا الحالتين «جوز الاثنين عريس كل ليلة.» (٩٨٥)؛ فكلتاها تتباريان في إرضائه، وتتنافسان في خطب وده، وإدخال السرور والبهجة عليه، وأيضًا «الضرة تعدل القصبه.» (١٢٢٣)، أي تجعل الزوجة الأولى متجملّة تعدل لباسها وتحسن وضع زينتها، أما الرجل الذي يتزوج اثنتين فهو إما قادر وإما فاجر «الي يتجوز اتنين يا قادر يا فاجر.» (٤٣٨)، فهو إما قادر جنسيًا وماليًا وعاطفيًا على التوفيق بينهما وإما يكون فاجرًا ظالمًا؛ فتعدد الزوجات مشروط بالعدل كما أقر الشرع، والعدل هو القدرة العامة التي تشمل الإنفاق، والإشباع والرعاية المتساوية.

ومع ذلك هناك عدة أمثال عامية على لسان الزوجة الأولى تبين مضار الضرة وعيوب تعدد الزوجات مثل «تاخدي جوزي واتغيري، ماتخيلي.» (٨٦)؛ فعادة ما تكون الضرة إحدى معارف الزوجة الأولى، قريبة أو صديقة أو جارة التي تتردّد على المنزل أو

^٦ يكتبها أحمد تيمور باشا بالبدال «الدرة» وهي أقرب إلى الضاد «الضرة».

يتردد الزوج عليها فيحدث الانسجام، وحسد المرأة الثانية للأولى ورغبتها في الاستيلاء على زوجها، فمصلحتها أولى من مصلحة غيرها، وهنا تصبح الزوجة الأولى «يا واخدة جوز المرة، يا مسخرة.» (٣١٩)، وأحياناً تشعر أنها لا حيلة لها، مغلوبة على أمرها نظراً لأنه حق الرجل «يا ميلتي، جاتني ضرتي.» (٣٧١٢)، وأحياناً يقال مجازاً على تقليد البنت لأُمها، ومع ذلك، ورعاية للمؤسسة «الضرة مرة، ولو كانت حلق جرة.» (١٢٢٤)، حتى ولو كانت الضرة أقل قيمة من الزوجة الأولى وحتى لو كان فيها الإشباع الجنسي والعاطفي للرجل وري لظمئه، ومهما حاول الزوج العدل بينهما فإن العداوة بين الاثنين تظل قائمة في الصدور «الضرة ما تحب لضررتها إلا المصيبة وقطع جرتها.» (١٢٢٣).

وهناك صورة المرأة الخليفة وهي صورة إيجابية على عكس صورة الضرة السلبية أو صورة المطلقة؛ فالمرأة تريد الجنس بصرف النظر عن صورته الشرعية، ولا فرق في إشباعها بين رجل ورجل، بين رجل من الترك ورجل من المغاربة «راحت من الغز هاربة قابلوها المغاربة.» (١٢٨٢)، والجنس من أقوى الدوافع لديها حتى ولو ذهبت لأخذ الثأر من قاتل أبيها فقد تعود حاملاً منه وكما صوّر طه حسين في دعاء الكروان، التي ذهبت للانتقام لأختها فعادت مكتوية بنار الحب «راحت تاخذ بتار أبوها رجعت حبله.» (١٢٨١)، والرجل أيضاً يريد الجنس بصرف النظر عن الصورة الشرعية له، وهو ما يُعرف باسم الخيانة الزوجية، فالرجل لا أمان له «يا مأمنة للرجال يا مأمنة للمية في الغربال.» (٣٠٩٥)، وقد تشعر المرأة بذلك، بعلاقات زوجها مع غيرها، فتدفعها الغيرة إلى المعاملة بالمثل انتقاماً منه في نفسها «زاني ما يآمن على مراته.» (١٣٣٦)؛ فالطبيعة البشرية واحدة، والأسباب التي قد تدفع الرجل إلى اتخاذ الخليفة قد تدفع المرأة أيضاً إلى اتخاذ الخليل.

وقد تكفي هذه الأسباب في غياب الحب بين الزوجين، حب الرجل لزوجته «الي تتغير محبته تتغير مخدته.» (٢٥٣)، وقد يكون السبب من جانب المرأة ضعف شخصية الرجل فيشدها رجل آخر قوي الشخصية «جوزي ما حكمني، دار عشيقى وراي بالنبوت.» (٩٨٨)؛ فالمرأة لا تحب إلا الزوج «الحمش»، وقد يشعر الرجل بالملل من الحياة الزوجية وبطول الألفة والتكرار وتعرضه للإغراءات الوقتية في مجال العمل أو الحياة العامة «ألف رفيقة ولا لزيقة.» (٢٣٤)، وهو ما يعارض الشرع الذي يفضل شكل الارتباط على جوهره ودوافعه.

(٥) الأم

والصورة التالية في الأهمية بعد الزوجة هي صورة الأم؛ فالحمل طبيعى في مرحلة الشباب ويستحيل في مرحلة الشيخوخة «جاءوا الخبر من أبو زعل إن العجائز تحبل». (٩٢٢)، فحمل العجائز نموذج الخبر الكاذب، وتبدأ صورة الأم بالتى تعد ابنتها للعرس أى للأمومة، فتكون يوم العرس لا شأن لها بإتمام الزفاف ومع ذلك مشغولة في استقبال المهنيين حتى أصبحت مثلاً بالخالي المشغول «زى أم العروسة فاضية ومشبوكة». (١٣٧١).

وتحن الأم على أولادها، قد تغضب منهم وتدعو عليهم ولكنها تكره أن يؤمن على دعواتها الآخرون؛ لأنها دعوات باللسان وليست من القلب وقد يكون الآخرون أعداء يتمنون وقوع الدعوات من القلب «ادعى على ولدى واكره من يقول أمين». (٨٩)، غضب الأم على أولادها مقرون بالرحمة والشفقة، مجرد تعبير وقتى لا وجود له في الواقع.

والأم هي أقدر البشر على فهم لغة أبنائها سواء منذ مرحلة الصباح الأولى حتى مرحلة التمرد الأخير «أم الأخرس تعرف بلغى ابنها». (٥٢٠)، وهي قادرة حتى على معرفة لغة ابنها الأخرس بالإشارة والرمز نظراً للعلاقة القلبية الوطيدة بين الأم وأبنائها، وأيضاً «أم الأعمى أخبر رقاد». (٥٢١)، فصلة الرحم أداة للتفاهم ووسيلة للتواصل بين الأم وأولادها.

وقد تلد الأم من هو أفضل منها ذكاء «أم بربور تجيب الشاب الغندور». (٥٢٢)؛ فالإرث نحو الأفضل وليس فقط بالمطابقة والمساواة لكن تظل الطبقة لا تتغير بين الأم وأولادها مثل «أمه عياشة وعامل باشا». (٥٣٧)؛ فالطبقة هي التى تحدد قيمة الأم وأولادها وخروج الأبناء عن طبقة الآباء رذيلة مستهجنة.

ولما كانت الأم ليست بمفردها في علاقتها بالأبناء يدخل الأب في الصورة معها في علاقة عكسية: حنان الأم وقسوة الأب مثل «الأم تعشعش، والأب يطفش». (٥٢٣)، فالأم تدرك قيمة حياة الأسرة أكثر من الأب، وهي المسئولة عن الجماعة والترابط والتراحم داخل الأسرة، الأم شعور جمعي، والأب شعور فردي، ولو ساءت علاقة الأم مع الأب فإنها تعود إلى الأولاد «أم القعود في البيت تعود». (٥٢٥)، ويصبح الأولاد دعامة الأسرة، يتحوّل الفرع إلى أصل، والأصل إلى فرع، بل إذا فشل زواج البنت فإنها تعود إلى بيت الأم «جوزتها تتأخر راحت وجابت لآخر». (٩٩٤)، وبدلاً من أن يخف حملها بوحدة يزيد باثنين، هي وزوجها، أو بأربعة هي وزوجها وولديها «جوزت بنتى أقعد في دارها

جاتني وأربعة وراها». فالأم تود أن تعيش في منزل ابنتها الأرحب والأوسع والأكثر راحة؛ فزوج البنت بمثابة الزوج الثاني للأم وربما الزوج الأول في حالة كبر السن. وقد يكون سر الأم مع البنت أكثر من سرها مع زوجها، وقد يكون سر البنت مع الأم أكثر من سرها مع زوجها، ولكن يفشل الزواج وتعود البنت وأولادها إلى حضن الأم، وتضييق سبل الحياة بالرجل فيعود مع زوجته وأولاده إلى بيت الأم التي تحنُّ على البنت وأحفادها أفضل من أن يعود إلى بيت الأب الذي يعتبر امرأة ابنته وأحفاده غرباء عنه. وتنعكس علاقة الأم والأب على الأبناء في وحدة عضوية هي الأسرة، فإذا عشق الأب غير الأم، وغارت الأم، تحتار البنت أي صف تأخذ؟ «الأب عاشق، والأم غيرانة، والبنت في البيت حيرانة» (٢٠)، وإذا كان الأب والأم غير محمودي السيرة يكون الأبناء مثلهما، فالإناء ينضح بما علق «أبوك البصل، وأمك التوم، منين لك الريحه الطيبة يا مشوم». (٤١)، وهما اللذان يحسنان التربية مثل الترك مما يدل على صورة التركي في الحزم والشدة «لولا أمك وأبوك لأقول الغز ربوك» (٢٥٦١)، ويرمز إلى حسن التربية ببياض الوجه وسوئها بسواد الوجه، والأترارك بيض الوجوه حسنو التربية.

(٦) البنت والأخت

وكما توجد صورة الأم توجد صورة البنت والابن ولكن صورة البنت أكثر مما يدل على ارتباط الأم بالبنت، والبنت بالأم وربما أكثر من ارتباط الأب بالبنت أو البنت بالأب أو الأب بالابن أو الابن بالأب، وأكثر الأمثال في علاقة البنت بالأم ومدى القرب بينهما لدرجة الوراثة في الأخلاق والسلوك والعادات؛ فالبنت نسخة من الأم طبق الأصل «اكفي القدرة على فهمها، البنت تطلع لامها» (٢٠٨)، تنشأ البنت على ما تنشئها عليه الأم؛ وأيضًا «بنت الحراة تطلع دراسة» (٨٢٩)، والأم تحرث الأرض والبنت تدرس الغلال، وكلتاهما تعملان بالزراعة، وأيضًا «بنت الفارة حفارة» (٨٣٢)، الأم تعترض كالفار والابنة تحفر مثله، وقد ينطبق المثل أيضًا على الابن والأب مثل «ابن الوز عوام» وقد تأخذ العمة مكان الأم، أي الأم من جهة الأب، ليس أم الأب بل أخت الأب التي تربت مثله على نفس الأم، وتكون المشابهة بين البنت والعمة «البنت لعمتها» (٨٣٣)، ويُعم المثل على الابن في «الولد لخاله». من ناحية أخى الأم على التبادل مع أخت الأب، العمة بالنسبة للبنت. ومصير البنت كمصير الأم، الزواج، وإخلاء المكان وشغل مكان آخر «البنات مربطهن خالي» (٨٢٧)، والأفضل الانتقال إلى مكان قريب حتى يسهل نداؤها وقت الحاجة إليها

«جوزها بديك، وناديتها تجيك.» (٩٩٥)، فقرب المكان أحد شروط السكن الجديد حتى ولو كان الزوج فقيرًا، مما يجعل كثيرًا من الأسر المصرية تتردد الآن في زواج بناتها من المهاجرين عبر البحار والمحيطات، ويعم الحزن الفرح، ويطغى صوت البكاء على الزغاريد، وزواج البنت مقدم على زواج الابن، وتأخير زواج البنت قبيح في حين أن تأخير زواج الابن لا ضرر منه «اخطب لبنتك قبل ما تخطب لابنك.» (٨٣)، فالبنت تعنس مبكرًا والابن لا يعنس إلا متأخرًا.

والبنت أيضًا مثل الأم بنت طبققتها الاجتماعية مثل «بنت الأكابر غالية ولا تكون جارية.» (٧٢٨)، فالسيد لا يكون عبدًا، ويسهل تلبية حاجات البنت الغنية مثل «بنت السايغ اشتهدت على أبوها مزتقة (قلادة).» (٨٣١)، وهو أمر ميسور، وقد يعمم المثل على الابن مع الأب في «ابن السايغ اشتهد على أبوه خاتم».

والأم ولادة، وطالما أن هناك ولادة، فلا يوجد شاطر على الأرض لأن المستقبل أكثر غنى من الماضي والحاضر، والإمكان أكثر ثراء وغنى من الواقع «طول ما الولادة بتولد ما على الدنيا شاطر.» (١٨١٥).

ومع ذلك قد يحدث بعض عدم الوفاء من البنت تجاه الأم، عندما تحاول أن تقوم بتعليمها فالجيل الجديد أكثر علمًا من الجيل القديم «الحولية علمت أمها الرعية.» (١١٠٦). وفي صيغة أخرى «البدرية علمت أمها الرعية.» (٧٦٧)، وقد يتم تعميم ذلك أيضًا على الابن وعدم وفائه للأم «ياما جاب الغراب لاهمه.» (٣٠٩٧)؛ وذلك بالتجاهل والإهمال في كبر السن وبعد الاستقلال عنهما في أسرته الجديدة، وقد يُعمم ذلك على الأب أيضًا «الي ما يعرف أبوه ابن حرام.» من أجل البر بالوالدين، وهو ما يتفق مع وصايا الشرع.

وصورة الأخت أقل تكرارًا من صورة الابنة، ولكنها تظهر في علاقتها بصورة الأخ؛ فسلوك الأخت ينعكس على سلوك الأخ مثل «أخته في الخماره وعامل أمارة.» (٧٩)، ثم تبرز قيمة الأخ المطلقة؛ إذ يمكن تعويض الزوج بزواج آخر، وتعويض الابن بابن آخر، ولا يمكن تعويض الأخ بأخ آخر «الجوز موجود، والابن مولود، والأخ مفقود.» (٩٨٧).

(٧) الحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم

والأمثلة على الكراهية المتبادلة بين الحماة وزوجة الابن أكثر من الأمثلة التي تدل على الكراهية المتبادلة بين الحماة وزوج البنت؛ فحماة البنت تعتبر زوجة الابن قد خطفت

ابنها منها، في حين أن حماة الابن سعيدة «بتستيت» ابنتها لها، ففي الحالة الأولى، كراهية الأم لامرأة الابن يقال: «عرق جنب وذنهم ما يحبش مراة ابنهم.» (١٨٨٣)، فكراهية الحماة لامرأة الابن شيء طبيعي في التكوين الفزيولوجي، في عرق وراء الأذن، وهي منطقة حساسة تحفظ التوازن، والحماة نفسها كانت في يوم من الأيام كنة أي زوجة ابن عانت من كراهية حماتها لها، أم زوجها، ولكنها تكيل بمكيالين، إذا كبرت مارسست نفس الدور وكرهت زوجة ابنها «قالوا يا حما ما كنتيش كنة، قالت كنت كنة ونسيت.» (٢٢٠٢)، فيتغير السلوك لتغير المواقف.

ومعظم الأمثلة على لسان الزوج ضد حماته وكما هو الحال في بعض الأفلام المصرية الضاحكة التي تسخر من الحماة (ماري منيب) مثل «بيض الفرخة موش لقيه وجوز البنت مش خيبة.» (٨٥١)، فمن الطبيعي عدم محبة زوج الابنة لحماته نظرًا لتدخلها في شئونهم، وأيضًا «الميه والنار، ولا حماتي في الدار.» فالحرق والغرق أهون من الحماة في المنزل، ومثل «وفري نفسك يا حماتي، ما لي إلا مراتي.» (٣٠٨)، فالحماة زائلة والزوجة باقية، جسديًا ومعنويًا.

وهناك صورة سلبية أخرى للمرأة باعتبارها امرأة الأب؛ فامرأة الأب بطبيعتها لا تحب أولاد زوجها من زيجاته السابقة سواء كان مطلقًا أم أرملاً «قالوا يا جحا مراة أبوك تحبك، قال هي اتجننت؟» (٢٢٠٠)، على عكس ما يقال من أن البنوة بالتربية وليست بالولادة كما صور برشت والمدرسة الاجتماعية في التربية، وأيضًا «مراة الأب سخطة من الرب» ولعنة على أولاد زوجها، ونادرًا ما يحدث العكس.

أما بالنسبة لزوج الأم فالصورة متناقضة، أحيانًا يخضع الابن لسيده الجديد الذي هو بمثابة أبيه، ويطيعه ولو نفاقًا حتى لا يعاديه «الي يجوز أمي، أقول له يا عمي.» (٤٣٩)؛ فزوج الأم في منزلة العم، وقد تكون الأم أم الأم أو الجدة وفي هذه الحالة يكون له نفس المنزلة التي للأب «الي يجوز ستي، أقول له يا سيدي.» (٤٤٠)، ولكن زوج الأم لا يبادل النفاق بالنفاق، فهو الأقوى، لا يهتم بأمر الابن قدر اهتمامه بأمر الأم وهي زوجته الجديدة، فنشأت صورة زوج الأم الذي يهمل شئون الابن من زوجته مثل «حاجة ما تهكم وهي عليها جوز أمك.» (١٠١٠).

(٨) القريبة والجارة

والقريبة والجارة لكل منهما صورتان: إيجابية وسلبية، فالزواج من القريبة فضيلة، ومن هنا نشأ تقليد الزواج من أولاد وبنات العمومة «أخذ ابن عمي واتغطى بكمي.»

(١)؛ لذلك يُفضل الزواج من الأقرباء حتى ولو كانوا فقراء، وزواج المرأة من ابن عمها حتى ولو لم يكن لديه ما تغطي به نفسها، وأيضًا «نار القريب ولا جنة الغريب». فالقريب يصون، والغريب يخون.

وليست القريبة فقط هي المطلوبة للزواج بل القريبة حين تزور القريبة بفرح وسرور صلة للرحم «الي لها طرحة تخشى بفرحة». (٣٤٠)، ويعم الفرح إذا كانت القريبة للزوجة ومن طرفها، أما إذا كانت القريبة للزوج فإن الفرح تكون أقل، وقد تكون القريبة رمزًا للعشيرة كلها وللتواصل بين الأرحام «الي ماتت عشيرته، يا حيرته». (٣٤١)، ويكون كما هو الحال في التصور الشعبي مقطوعًا من شجرة، وحدانيًا، ويحاول هذا الوحيد أن يجد بديلًا عن العشيرة في الخيل طبقًا لصورة الحصاة في الذهن الشعبي، الصداقة والوفاء والعرفان بالجميل «ما التقى له عيلة جاب له خيلة». (٢٥٨٠)، فالخيل بديل عن البشر، وصداقة الحيوان تعويض عن فقدها عند الإنسان.

وللقربة أيضًا صورة سلبية، فتفضل المرأة الغريبة على المرأة القريبة، «بارك الله في المرأة الغريبة والزرعة القريبة». (٧٢٨)، وهنا تبدو الزراعة القريبة أكثر قيمة من المرأة القريبة، وأيضًا «خد من الزرايب ولا تاخد من القرايب». أو «الدخان القريب يعمي». أو «إن كان لك قريب لا تشاركه ولا تناسبه». فالبعد عن القرايب غنيمة، فكل قريب باسم القربة وصلة الرحم يريد استغلال قريبه، وباسم القربة يتدخل الأقرباء في حياة الزوج والزوجة حتى تفسد العلاقة بينهما، وما زالت عادة الريف الزواج من الأقارب بالرغم من عدم تفضيل الشرع ذلك رعاية للصحة وتقوية للنسل، وهو ما يتفق مع علم الطب الحديث، وكثيرًا ما يحاول الأقرباء تحت ستار القربة، الإيذاء، والإفساد «يا خالتي خلخيني، ودخان بيتك عاميني». (٣٠٥٤).

أما الجارة فلها صورة إيجابية في مدى مساعدتها للجارة نفعها لها نفسيًا وبدنيًا، معنويًا وماديًا «لولا جارتي لانفقت مرارتي». (٢٥٦٢)، وفي صيغة أخرى «لولاكي يا جارتي كانت طقت مرارتي». فالجارة كاتمة سر الجدارة والأمانة عليه، وقد تقص عليها ما لا تقصه على زوجها وأولادها، فالجارة أداة تنفيس، وطرف محاور، وناصح أمين.

وفي نفس الوقت للجارة صورة سلبية حين تحسد الجارة «حسدني يا جارتي على طول رجليه». (١٠٥٦)، بل إنه الحسد على ما لا يُحسد عليه مثل طول الرجلين الذي هو أقرب إلى القبح منه إلى الجمال، وقد تكون الجارة بذينة القول، سليطة اللسان كما

يبدو ذلك في الأفلام المصرية في الشجار بين الجارة والجارة «العجربة ست جيرانها». (٢٠٤٢)، وهي المرأة فتوة الحارة.

(٩) المرأة العاملة

واضح أن صور المرأة في الأمثال العامية: الأنثى، والزوجة، والضرة، والخليلة، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم هي كلها صور للمرأة في المنزل للإنجاب، فأين صورة المرأة العاملة خارج المنزل؟ هناك صورة للمرأة العاملة داخل المنزل مثل الجارية التي تعمل في المطبخ، وفي هذه الحالة ما عليها إلا الطبخ والتكلفة من سيد المنزل، ومقدار ما تطبخه ونوعه متوقف على مقدار التكلفة: «اطبخي يا جارية، كلف يا سيد». (١٥٠)، وقد يكون المثل على وجه العموم متجاوزًا عمل المرأة كجارية بالمنزل، والجارية لا تخدم إلا السيد، ولا تخدم جارية مثلها «جارية تخدم جارية، قال دي داهية عالية» (٩٣٣)، وقد يكون للمثل معنى عام وهو التساوي في الخطوط وعدم التساوي في المصير، وصورة الجارية مرتبطة بالمجتمع العربي القديم، وهناك صورة الشحاة التي مهما اغتنت فإنها تكثر ما تغتنى وتظل شحاة تشحذ من ستها «جوزوا شحاة تنغني، حطت لقمة في الطاقة وقالت: يا ستي حسنة». (٩٩٨)؛ فالطبع غلاب، وإذا تزوجت الشحاة كي تغنى فإنها تظل تشحذ لتعودها على الشحاة، والشحاة عمل غير منتج، تسول يعتمد على إحسان الغير.

ويبدو أن ما يمنع المرأة من العمل طبقًا للأمثال العامية هو شيء متعلق بشخصيتها مثل الكيد و«الخيانة»؛ فمن طبيعة المرأة الكيد «كيد النساء غلب كيد الرجال» (٢٤٦٧)، وهو عن الرجال أيضًا ولكنه عند النساء أعظم، وكما يذكر تهكمًا وسخرية أن الكيد أيضًا مذكور في القرآن: ﴿إِنَّ كَيْدَهُنَّ عَظِيمٌ﴾ مثال ما فعلته امرأة العزيز مع يوسف، أما صورة «الخايبة» فتجعل المرأة غير صالحة للشيء ولا حتى التدبير للمستقبل مثل «وبقي يا خايبة للغاية» (١٢١٤)؛ لذلك يدعوها المثل إلى التدبير والتفكير في المستقبل حتى تخرج عن التركيز والإغراق في الحاضر.

إن أقصى ما تستطيع المرأة عمله هو داخل المنزل، الكنس، والطحن، وتربية الطيور، أما العمل المنتج مثل النجارة وباقي الأعمال اليدوية فهي ليست قادرة عليه؛ فالعمل خارج المنزل يحط من قيمة المرأة «الي تخرج من دارها يتقل مقدارها». (٢٥٩)، وهو ما يتفق مع الشرع في دعوتها إلى المكوث بالمنزل «وقرن في بيوتكن». بل إن الكنس داخل

المنزل قد تتركه المرأة لخدمة أو الجارية، وتؤجر عمل الآخرين بدلاً من أن تقوم هي بنفسها به «بين للرعنة بيت وهي تكنسه، وإن ما تكنسه تكرى عليه» (٨٦٥)؛ فالمرأة لأعمال المنزل وهي أقرب إلى الرعونة منها إلى الذكاء، وأقصى ما يصل إليه ذكاؤها هو تأجير الآخرين.

والطحين أيضاً عمل للمرأة داخل المنزل، وقد تتنازل عنه وتؤجر من يقوم به أو تذهب هي لتطحن عند الآخرين «قالوا يا جحا فين مراتك؟ قال: بتطحن بالكرا. وطحينك؟ قال: كريت عليه! قالوا: كنت خلي مراتك تطحنه» (٢١٩٨)، وهو مثال على خلط الأمور واضطرابها وسوء التدبير، تعمل المرأة كأجير لتطحن عند الآخرين ثم تؤجر من يطحن له طحينها، فما تكسبه من طحنها تدفعه أجر من يطحن لها، فلا هي وبرت منزلها ولا هي كسبت رزقها، فإذا ما ربت المرأة العجول فإن هذه العجول لن تكون قادرة على الحرث لعدم حسن المرأة التربية «عمر النسا ما تربى عجل ويحرت» (١٩٦١).

وأخيراً لا تستطيع المرأة أن تتعلم أية حرفة مثل النجارة لما بها من نقر بالقادوم و«الشاكوش» ونشارة بالمنشار «لولا النقر والنشارة، كانت النسوان اتعلمت النجارة» (٢٥٧١)، فالمرأة لا تقدر على الأعمال الدقيقة أو الصاخبة كما هو الحال في المصانع.^٧ هذه هي صورة المرأة المتعددة في الأمثال العامية المصرية، وربما تعبر عن أوضاع المرأة في المجتمعات التقليدية القديمة، وما زالت مؤثرة كثقافة شعبية في المجتمعات المعاصرة تعوق حركات التغيير الاجتماعي باسم الحداثة المنقولة دون أن تبدأ بإعادة بناء الثقافة الشعبية كما جسدها الأمثال العامية، وإن إفراس المجتمعات المعاصرة أمثلاً عامية جديدة تعبر عن صورة المرأة الجديدة وأوضاعها الحالية، وفي مقدمتها المرأة العاملة لاحتاج إلى وقت طويل لإبداعها ثم لاختزانها في الذاكرة الجمعية ثم لنقلها وروايتها عبر الأجيال، ثم لتأثيرها في سلوك الناس، فتتفاعل مع الأمثال العامية القديمة وتتغلب عليها وتزيحها، ما دامت المجتمعات المعاصرة ما زالت تراثية تستشهد بالنصوص كمصدر سلطة وتشريع.

^٧ مثل هذه الأمثال العامية السلبية وما يقابلها من أحاديث موضوعة تسميها فاطمة المرينسي Misogénique أي الأقوال المعادية للمرأة.

الفصل الرابع

الإسلام السياسي

الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة^١

(١) الجذور القديمة للإسلام السياسي

ليس الدين فقط مجرد تغير نظري في رؤية العالم، أن هذا العالم أتى من لا شيء وينتهي كما أتى، وأن الإنسان فيه مجرد عابر سبيل يعمل فيه ويجازى في النهاية قدر الأعمال، وأن وراء هذا العالم المرئي عالمًا آخر غير مرئي يتجلى في العالم المرئي ويتحكم فيه.

وليس هو مجموعة من الممارسات في طقوس وشعائر فردية وجماعية، رمزية الدلالة لحماية الإنسان من أخطار البيئة وقوى الطبيعة وشرار الحيوانات حتى يطمئن الإنسان على حياته، ويعيش في سلام وأمان.

وليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين يقومون عليه، يحددون شرائعه وطقوسه، ويعملون كوسائط بين عالم البشر وعالم الآلهة، ولهم قدرات بشرية إلهية في آن واحد، أقرب إلى المقدس منهم إلى الدنيوي، وتصل ألقاب البعض منهم إلى أبناء الله وأرواح الله وكلمات الله.

وليس انعزالاً عن العالم، والعيش في مغارات وكهوف، أمام السنة النيران ودخان البخور وروائح العطور وإصدار الترانيم واستدعاء الأرواح الطيبة وطرد الأرواح الشريرة وعلاج المرضى واستبدال العالم الروحي بالعالم المادي.

^١ ندوة «الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي»، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٧-٢٨ مايو ٢٠٠٦.

كان الدين باستمرار وسيلة للتغير الاجتماعي والسياسي والثقافي، حركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة في المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، ونمرود وهامان وأبو جهل وأبو لهب وأشراف مكة الذين اتهموا الرسول بتأليب العبيد عليهم.

كان أداة لتحرير شعوب بأكملها مثل تحرير اليهود من قبضة فرعون بقيادة موسى، وخروج إبراهيم وأهله من شمال العراق إلى الحجاز، هرباً من عبدة الأصنام، وتأسيس قواعد لبيت جديد من بيوت الله ليذكر فيه اسمه بدلاً من عبادة الأصنام، كان وسيلة لتجميع القبائل المتفرقة المتناحرة مثل القبائل العربية، وتأليف القلوب، مثل المؤاخاة بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾، وتجميع القبائل لحمل الحجر الأسود الذي وضعه الرسول في عباته، كل قبيلة تمسك بطرف منها، استمساكاً ﴿بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾؛ فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية.

كان وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات كما كان الحال في شبه الجزيرة العربية، توحيد الحنفاء واليهودية والنصرانية وثقافة الشعر خاصة سجع الكهان وشعراء النصارى وشعراء الصعاليك، وثقافة الأمثال الشعبية العربية التي حملت القيم العربية المتواصلة في قيم الإسلام مثل كرم الضيف، ونجدة المظلوم وإيواء الغريب، والوفاء بالعهد والثقافة السياسية المتمثلة في حلف الفضول وصلح الحديبية والاعتراف بها جميعاً ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، وبتعدد مناهجها وأعرافها وعاداتها ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

كان وسيلة للتحرر الثقافي، تحرير آدم من الغواية، وتحرير ابن نوح من الحكم على الظواهر الطبيعية بالعلل الطبيعية وحدها، الجبل الذي يعصم من الماء ساعة الفيضان، وتحرير عيسى بني إسرائيل من طغيان الكهنة وعبدة القانون، ومن تحويل المعبد إلى تجارة، وتأسيس عهد جديد يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من العهد القديم الذي يقوم على الاختيار والاختصاص، وتحرير الرومان من القوة العضلية إلى القوة الفعلية، ومن معالجة الأبدان إلى معالجة النفوس.

فكل ادعاء بأن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون

مراعاة لشريعة أو قانون؛ فهو قول سياسي أيضًا على نحو سلبي ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه، فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين كما تريد العلمانية المعاصرة هو فعل ديني سياسي في آن واحد على نحو سلبي كذلك، السياسي الذي يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له كما هو الحال في بعض النظم العربية المعاصرة، والديني الذي يريد إقصاء السياسي إنما يريد جعل الدين حكرًا عليه، عالمًا مغلقًا له ملكوته الخاص دون أن ينافس فيه رجال السياسة.

لقد نشأت العلوم الإسلامية كلها نشأة سياسية اجتماعية في بيئة سياسية تتحول فيها القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة، والخلافة إلى ملك «الخلافة بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود» وواكبت العلوم الإسلامية هذا التحول الاجتماعي السياسي وعبرت عنه.

نشأ علم الكلام نشأة سياسية حول الخلافة بعد وفاة الرسول نصًا أم بيعة، تعيينًا أم اختيارًا، عهدًا أم عقدًا، وبدأ الخلاف السياسي والتنظير له بين القوى السياسية المعارضة، من في السلطة مثل الأموية التي أفرزت تنظيرها السياسي في الأشعرية، ومن خارج السلطة مثل الشيعة، المعارضة السياسية السرية التي أفرزت عقائدها في الإمامة، والمعتزلة، المعارضة السياسية العلنية بالفكر والتي نظرت لها في الأصول الخمسة؛ التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخوارج، المعارضة العلنية بالسلاح على أطراف المدن والتي اعتمدت على تنظير المعتزلة في التوحيد والعدل وأن الإمامة ليست بالضرورة في قریش، وخرجت عليهم برفض الوسطية في المنزلة بين المنزلتين إلى الحدية في الكفر والإيمان، وعدم انفصال الإيمان عن العمل وغياب الوسط بينهما في النفاق أو الفسوق، وحولت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنصيحة إلى الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح.^٢

ونشأ التصوف نشأة سياسية عكسية كرد فعل على التكالب على الدنيا والحكم وحياة البذخ والترف، وصعوبة مقاومة هذا التيار الدنيوي بالفعل بعد أن استشهد أئمة آل البيت، وعزت المقاومة وحصار العلماء بين العصا والجزرة لمعاوية، فأثر فريق إنقاذ

^٢ محمد عبده، رسالة التوحيد، طبعة المنار، ١٣٧٣هـ، ص ٣-٢٣؛ وأيضًا كتابنا: «من العقيدة إلى الثورة»، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الثاني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٠٠-١٠٢.

النفس إن تعثر إنقاذ العالم، والإبقاء على الداخل إن صعب العمل في الخارج، والحرص على نقاء الضمير وصفاء القلب إذا خضع البدن لضرورات الحياة ومقومات البقاء، فبعد الفتنة الكبرى بجبل خرجت مجموعات الزهاد والعباد والبكائين يتحسرون على ما فات أيام الرسول والخلفاء. وعاش أهل الصفة في آخر المسجد يتحسرون على حال الناس، من هنا خرجت جماعات الصوفية الأولى دون أي تأثير أجنبي، وبدافع داخلي محض. كما نشأ علم أصول الفقه نشأة اجتماعية صرفة، وقائع جديدة تحتاج إلى أحكام، فكان من الطبيعي أن ينشأ القياس طبقاً لما عبر عنه عمر بن الخطاب «قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر.» وحديث الرسول لمعاز وإجابته بالحكم بالكتاب ثم بالسنة ثم بالقياس دون خوف أو وجل، وفي القرآن حديث عن الاستنباط والاجتهاد ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾.

وقد نشأت علوم الحكمة بفضل الدولة، حلم المأمون بأرسطو وحواره معه حول الحسن والقبح العقليين والشرعيين، وتأسيس ديوان الحكمة، وتعيين مترجمين له وعلى رأسهم حنين بن إسحق، وشراء المخطوطات من بلاد الروم ذهباً من أجل معرفة ثقافات الشعوب المفتوحة، الغرب والروم وليس تدميرها والقضاء عليها كما فعل الاستعمار الغربي الحديث، وتمثلت الفكر السياسي اليوناني خاصة جمهورية أفلاطون، والفكر السياسي الفارسي خاصة في «جاويدا دخر» بجوار الفكر السياسي الموروث في «الأحكام السلطانية».

وبالإضافة إلى هذه العلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، نشأت العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أيضاً بدوافع اجتماعية وسياسية، ضبط القرآن وجمعه أيام عثمان خشية عليه من الخلاف وتثبيتاً للنص موازياً لتثبيت السلطة، وجمع الحديث بعد ذلك بقرنين من الزمان بنفس الدافع تثبيتاً للحديث بعد أن اعتمدت فرق المعارضة على الأحاديث الموضوعة تدعيماً لها، وعلوم التفسير إنما حملت أيضاً نفس الهم، تثبيت تفسير القرآن ضد التأويلات العقلية والباطنية لفرق المعارضة وإبراز الفرق الكلامية أي عقائد القوة السياسية داخل علوم التفسير حول القضاء والقدر والإمامة، وعلوم السيرة تمت صياغتها كما صاغ أهل الكتاب سير الأنبياء بما أجروا من معجزات بعيداً عن الدور السياسي والاجتماعي للنبي في الظاهر وفي الحقيقة لرفع الروح المعنوية عند المسلمين حتى لا يشعروا بنقص أمام النصارى الذين كتبوا سيرة المسيح.^٣ وقد ظهرت السيرة السياسية واضحة في

السيرة المعاصرة، السيرة الليبرالية في «حياة محمد» و«في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل و«على هامش السيرة» لطه حسين، والسيرة الاشتراكية في «محمد رسول الله» لعبد الرحمن الشرقاوي والسيرة السياسية في «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين» لخليل عبد الكريم. وأخيرًا تمت صياغة علوم الفقه طبقًا لأولويات العصر القديم وظروف عصره، أولويات فقه العبادات على فقه المعاملات؛ فقد احتكر النظام السياسي المعاملات لنفسه خاصة فيما يتعلق بالنظم السياسية والخروج على الحاكم الظالم.^٤

(٢) الجذور الحديثة للإسلام السياسي

لم يكن «الإسلام السياسي» ظاهرة قديمة فحسب بل أيضًا ظاهرة حديثة منذ الإصلاح الديني حتى الجماعات الإسلامية الحالية؛ فقد نشأ الإصلاح الديني بدافع سياسي، ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضي الأمة وتجزئتها، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها بالرغم من نظام الملة، ومركزيتها الشديدة مما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها في الانفصال، وأطماع الشرق والغرب في ممتلكات الرجل المريض، ورغبة بعض الأمصار في وراثتها مثل مصر في عصر محمد علي ثم بعد سقوط الخلافة في ١٩٢٤.

كان أكبر ممثل له رائد الحركة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغاني في صياغته للإسلام السياسي، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، الإسلام من أجل تحرير أراضي المسلمين وحریتهم وفقرائهم وهويتهم وتقدمهم وحشدهم، وقامت الثورة العربية استنادًا إلى هذه التعاليم، ووقف أحمد عرابي في قصر عابدين أمام الخديوي توفيق قائلاً: «إن الله خلقنا أحرارًا ولم يورثنا عقارًا، والله لا نُورث بعد اليوم.» واستمر خطبائها وأدباؤها في المقاومة مثل عبد الله النديم في السر والعلانية من أجل مناهضة الاحتلال البريطاني لمصر.^٥

وخرجت معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الديني؛ فالأفغاني هو واضع شعار «مصر للمصريين»، ومحمد عبده بالرغم من تنصله من الثورة العربية هو الذي كتب برنامج الحزب الوطني، واستمرت الحركة الوطنية المصرية منذ مصطفى كامل

^٣ هذه هي الإضافة الهامة لنصر حامد أبو زيد في علوم القرآن.

^٤ انظر دراستنا: «تراث السلطة وتراث المعارضة»، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحادثة، ص ٣٦١-٣٧٢.

حتى فتحي رضوان، من الحزب الوطني حتى مصر الفتاة مرتبطة بالحركة الإصلاحية وبالإسلام السياسي، وهو الذي صاغ وحدة وادي النيل، وحدة مصر والسودان، والوحدة العربية ابتداء من وحدة مصر وسوريا، ووحدة مصر والمغرب العربي، ونهضة مصر مع نهضة الشرق، وبالرغم من خفوت ثورة الأفغاني عند تلميذه محمد عبده إلا أن ثورة ١٩١٩ خرجت من عباءته؛ فقد كان سعد زغلول أحد تلاميذه، وكان أيضًا الجيل الثاني من وراء النهضة من تلاميذه مثل قاسم أمين ومصطفى عبد الرازق وطه حسين، واعترف بهم «الميثاق» في ١٩٦٣ في فصل «جذور النضال الوطني».^٦

وفي المغرب العربي، ارتبطت الحركة الوطنية بالإصلاح الديني وخرجت منه كما هو الحال في مصر، وأسس علال الفاسي في المغرب حزب الاستقلال، صاغ علماء القرويين الحركة الوطنية مع العرش الذي جسّد هذا الارتباط بين الوطن والإسلام ممثلًا في محمد الخامس، وأخذ الجهاد معنى جديدًا وهو الاستقلال، بل وأخذ الملك في المغرب لقب «أمير المؤمنين»، وانتسب إلى الأسرة الهاشمية كما هو الحال في الأردن.

وفي الجزائر خرجت الحركة الوطنية أيضًا من جمعية علماء الجزائر، وتدرجت مع علمائها مع عبد الحميد بن باديس، عبد القادر المغربي، عبد الكريم الخطابي، مالك بن نبي، وعندما ضعفت الحركة الوطنية بعد الاستقلال وعادت الفرانكفونية عند النخبة عاد الإسلام حاملاً لغضب الجماهير وتطلعاتهم الاجتماعية ضد الفقر والبطالة، عادت الحركة الإسلامية الاجتماعية، ونالت الأغلبية في المجالس التشريعية، ثم انقلب عليها الجيش، وبدأ القتال المسلح وثمانه سبعون ألف شهيد.

وفي تونس أيضًا تبلورت الحركة الوطنية بفضل علماء الزيتونة الطاهر والفاضل بن عاشور، كان الناس يقاومون الاحتلال الفرنسي كجزء من الجهاد الإسلامي بصرف النظر عن اتجاههم العمالي والنقابي أو الليبرالي أو الوطني التلقائي، كما ظهر ذلك في أدب المقاومة والأزجال الشعبية ومناهج التفسير عند علماء الزيتونة وخطب المنابر ودروس العصر والمظاهرات الشعبية.

وفي ليبيا قامت الحركة السنوسية بالجهاد ضد الاحتلال الإيطالي واستأنفه عمر المختار، كانت المقاومة تنطلق من الزوايا والمساجد معتمدة على الإيمان بالله وجهاد

^٥ انظر دراستنا: «الدين والثورة العربية»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٣، الدين والنضال الوطني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٤٥-٣٠٦.

^٦ الميثاق، جذور النضال الوطني، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٦٤.

الكفار؛ فالاحتلال كفر، والمقاومة من «الكفرة» من جنوب الصحراء، ولما قامت الثورة في ١٩٦٩ بدافع وطني قومي كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧ وبعد ربع قرن من خفوت المد الثوري واستمراره في نفس الخطاب السياسي دون أن يترجم إلى أفعال وتغيير ملموس في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي عاد الإسلام المسلح في الجبال حول بنغازي حاملاً لحركات الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية.

ولم يختلف المشرق العربي عن المغرب العربي في ذلك؛ ففي سوريا نظر عبد الرحمن الكواكبي لحرية المسلمين في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، وحلل في «أم القرى» ظاهرة اللامبالاة أو الفتور في الأمة الذي أدى إلى استكانتها واحتلالها، وركب القومية على الإسلام، وطبق ثقافة الحرية في الغرب في واقع المسلمين وتراثهم.

وفي لبنان خرجت حركة المقاومة في الجنوب من الشيعة وأحزابها ومنظماتها، أمل وحزب الله، وانتصرت المقاومة وتحررت لبنان، وأصبحت نموذجاً يحتذى به في فلسطين وكشمير وكل أرض محتلة، ساهم السنة والشيعة معاً في حركات المقاومة والتنظيم للثورة الإسلامية الحديثة خاصة في كتابات «محمد شمس الدين» و«محمد حسين فضل الله» وربما متجاوزين أيديولوجية الثورة الإسلامية في إيران و«ولاية الفقيه».

وفي اليمن قاد الأئمة الأحرار النضال ضد حكم الأئمة الطغاة، واستشهدوا في سبيل حرية الأوطان مثل زيد الموشكي، وشارك الإخوان في عدة ثورات ضد الأئمة حتى نجح الضباط الأحرار، عبد الله السلال أخيراً في وضع نهاية حكم عصور الظلام، وعبر شعراؤهم وأدباؤهم عن أوضاع القهر والاستقلال، وتعاونوا مع القوميين على إنجاح الثورة وبمساعدة مصر، وبعد الوحدة تشارك الحركة الإسلامية في الحياة الوطنية، وبينها وبين النظام السياسي شد وجذب كما هو الحال في طبيعة المجتمعات التي تتحول من التسلط إلى الحرية.

وفي السودان قادت الحركة المهدية النضال ضد الاحتلال البريطاني، محمد أحمد المهدي بما لديه من وسائل قتال تقليدية أمام الجيش البريطاني الحديث، وقتل اللورد غوردون بسهم أحد مجاهدي المهديّة، وأصبحت المهديّة في تاريخ السودان الحديث تعادل الجهاد في سبيل الله، تحول التصوف إلى ثورة بالرغم من انتشار الوهابية وإسقاط فريضة «الجهاد» عند الإخوان الجمهوريين.

وفي فلسطين الآن، تقود حماس والجهاد المقاومة الإسلامية متضامنة مع باقي حركات المقاومة الفلسطينية، وقد كانت فتح في تكوينها الأول من الإخوان المسلمين الذين ناضلوا في فلسطين جنباً إلى جنب مع الجيوش العربية في ١٩٤٨، وكانت ثورة

عز الدين القسام في ١٩٣٦ نموذجًا للمقاومة الإسلامية الأولى ضد الاستعمار الاستيطاني، وقد قامت انتفاضتان في ١٩٨٧ ثم في ٢٠٠٠ تحت شعار الأقصى الذي حرك تدينسه واحتلاله مشاعر المسلمين من أقاصي آسيا إلى غرب أفريقيا.

وإذا كان محمد عبده قد ارتد عن الثورة السياسية وسياسة الانقلابات ضد الحكام لأستاذه الأفغاني بعد فشل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر، كذلك ارتد رشيد رضا تلميذ محمد عبده عن الإصلاح إلى السلفية بعد الثورة الكمالية في تركيا عام ١٩٢٣ والقضاء على الخلافة، ونجاح جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقي في الوصول إلى الحكم؛ فقد كانت هناك ثلاثة اختيارات: الإصلاح الذي أدى إلى الاحتلال في مصر، والعمانية التي أدت إلى القضاء على الخلافة في تركيا، فلم يبق أمامه إلا السلفية يرتد إليها مدافعًا عن الخلافة من جديد في «الخلافة أو الإمامة العظمى» مكتشفًا محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية في نجد الذي اكتشف أيضًا ابن تيمية زعيم السلفيين القدماء والمعاصرين في آن واحد الذي امتدت جذوره إلى أحمد بن حنبل مؤسس الحركة السلفية الأولى بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبي حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلّة وأن ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وأن المصلحة أساس التشريع كما قال الطوفي في الأندلس، فالأولى العودة إلى النص الخام والطاعة الأولى للأوامر والنواهي دون تدخل العقل البشري بالفهم أو التأويل، بالتحليل أو التعليق، وربما كان ذلك بداية انتشار الإسلام «الوهابي» وامتداده إلى باقي الحركات الإسلامية المعاصرة.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم، تشبع بالروح السلفية وأراد تحقيق حلم الأفغاني لتأسيس حزب إسلامي ثوري قادر على حمل الأيديولوجية الإسلامية الثورية وتحقيق المشروع الإسلامي التحرري، فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة في الإسماعيلية عام ١٩٢٨، وفي خلال أقل من ربع قرن أصبحت أقوى التنظيمات الإسلامية وأكثرها حركة في مصر وسوريا واليمن والأردن، واستطاع حسن البنا أن يصوغ إسلامًا بسيطًا واضحًا، نظريًا وعمليًا، تصويريًا حركيًا «فرسان بالنهار، رهبان بالليل»، ودخل الإخوان في الأربعينيات في أتون الحركة الوطنية المصرية، جهادهم في فلسطين في ١٩٤٨، ومعارضتهم لنظام الحكم الإقطاعي الاستبدادي، الإنجليز والقصر وأحزاب الأقلية، وكانوا يمثلون مع الوفد والشيوعيين بالرغم من الخلاف الأيديولوجي بينها، المعارضة الرئيسية للسياسات القائمة في الأربعينيات.

واغتيل حسن البنا في فبراير ١٩٤٩ بعد إلقاء محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، اغتاله القصر والإنجليز وربما بعض أحزاب الأقلية، وبدأت سلسلة من الاغتيالات المتبادلة (النقراشي، أحمد ماهر) ثم الاعتقالات والتعذيب لأعضاء الجماعة، وكما كون القصر «الحرس الحديدي» والذي كان السادات من أعضائه، وكوّن الشيوعيون أيضاً تنظيماتهم السرية كون الإخوان أيضاً «التنظيم السري» من أجل الاستعداد للتغير السياسي الجوهري بالاستيلاء على السلطة.

وفقد الإخوان باغتيال الشهيد حسن البنا ليس فقط مؤسس الجماعة بل مؤسسها ومرشدها ومنظرها وأبيها الروحي، ولم يستطع أحدٌ خلفته لا من القضاة أو المحامين أو الفقهاء أو الدعاة أو الضباط أو السياسيين أو رجال الأعمال، وظل الموقع شاغراً لمدة سنتين حتى اقترح أحد أعضاء مكتب الإرشاد اسم «سيد قطب» بالرغم من اعتراض باقي الأعضاء لصلة هذا الاسم الجديد بالعلمانيين، الشيوعيين والاشتراكيين والأدباء، ولأنه ليس من الآباء المؤسسين للجماعة مثل عمر التلمساني ومنير الدلة والعسكري وغيرهم، وليس له الثقل القانوني لعبد الحكيم عابدين أو عبد القادر عودة أو الباع الفقهي لسيد سابق أو القدرة الخطابية لمحمد الغزالي أو البراعة السياسية لحسن العشماوي، ومع ذلك تم انتخابه أميناً للدعوة والفكر، وعضواً بمكتب الإرشاد.

والحقيقة أن سيد قطب شخصية فريدة في تاريخ مصر، وفي العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، وقد ظهرا في آخر فترة في حياته، الفترة السياسية؛ فقد مر سيد قطب بأربع فترات في حياته؛ الأولى: المرحلة الأدبية في الثلاثينيات عندما بدأ شاعراً رومانسياً يقرض الشعر الرومانسي الوطني، مثل الشاطئ المجهول عام ١٩٣٤، ثم استمر في الأربعينيات عندما بدأ يكتب أدب الأطفال مثل «أشواك»، «الأطيايف الأربعة»، «المدينة المسحورة»، والسيرة الذاتية مثل «طفل من القرية» أسوة بتوفيق الحكيم في «يوميات نائب في الأرياف» وبطه حسين في «الأيام»، وصاحب ذلك الإبداع الأدبي النقد الأدبي ابتداءً من «مهمة الشاعر في الحياة» مع تقديم مهدي علام عميد آداب الإسكندرية ثم «النقد الأدبي أصوله ومناهجه» في منتصف الأربعينيات، وفيه يقدم بعض الآيات القرآنية كشواهد أدبية، ثم طبق نظريته في النقد الانطباعي الوجداني الشعوري اعتماداً على موسيقى اللغة قبل «الجوانية» لعثمان أمين بعقدين من الزمان في «التصوير الفني في القرآن الكريم» و«مشاهد القيامة في القرآن الكريم» في نفس الوقت الذي كتب فيه خلف الله محمد خلف الله رسالته للماجستير «الفن القصصي في القرآن الكريم» تحت

إشراف أمين الخولي، ورفضتها السلطات الجامعية بادعاء إنكار الوقائع التاريخية في قصص الأنبياء، وهو نفس الاتهام الذي وجه إلى طه حسين في «في الشعر الجاهلي» من قبل ونصر حامد أبو زيد من بعد في «مفهوم النص». وكان من أنصار الجديد ضد القديم، والعقاد ضد طه حسين، وهو الذي عرف العالم النقدي بثلاثية نجيب محفوظ.

والثانية: المرحلة الاجتماعية عندما اكتشف سيد قطب الجانب الاجتماعي في الإسلام بعد اكتشافه الجانب الأدبي في القرآن؛ فقد كتب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، مقالاً ثم كتاباً من روح المعركة الاجتماعية في الأربعينيات، وصدر عام ١٩٤٩ يربط فيه العدالة الاجتماعية وهي القضية المطروحة في السينما والشعر والقصة والمسرح والفكر السياسي والأحزاب السياسية في ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية، بالتوحيد؛ إذ يقوم التوحيد على مبادئ ثلاثة: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعي. وأعطى شواهد تاريخية عديدة من أقوال الصحابة والأئمة على الاشتراكية الإسلامية وفي نفس الوقت الذي أصدر فيه مصطفى السباعي في سوريا «اشتراكية الإسلام» عام ١٩٤٧، ثم كتب «معركة الإسلام والرأسمالية» يبين فيها التناقض بينهما وكأنه بيان شيوعي يؤصل الماركسية، ثم كتب «السلام العالمي والإسلام» يؤسس فيه قضية السلام ابتداءً من الضمير رضا الإنسان عن نفسه إلى السلام في الأسرة والتوافق بين أعضائها إلى السلام في المجتمع الذي يقوم على تذويب الفوارق بين الطبقات، وهنا رشحته الثورة المصرية لأن يكون رئيساً لهيئة التحرير، أول تنظيم سياسي لها ومشرفاً على مجلتها ونشراتها.

والثالثة المرحلة الفلسفية وفيها غرق سيد قطب في الجانب النظري في الإسلام، تأسيس الأيديولوجية الإسلامية في «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» والتي تقوم على الوحدانية والمثالية والتعادلية والالتزان والحركية والوجدانية، كان أقرب إلى إقبال منه إلى مفكري الإخوان، ولما كان ذلك ردّاً على كتاب ألكسيس كاريل «الإنسان ذلك المجهول» حدث تقابل بين الأنا والآخر، بين الإسلام والغرب، وهو ما اشتدّ بعد زيارته لأمريكا في بعثة تعليمية وحدث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين، ثم كتب «المستقبل لهذا الدين» مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر، وأخيراً جمع عدة مقالات له في الدين والسياسة والأدب والاجتماع والتاريخ في «دراسات إسلامية»، وهي آخر ما وصل إليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الأيديولوجية الإسلامية من أحكام في أوائل الثورة.

والمرحلة الرابعة هي المرحلة السياسية، فعندما اندلعت الثورة في ١٩٥٢ كان سيد قطب قد دخل الإخوان منذ سنتين فحسب، ولما كان معروفاً بكتاباته الاشتراكية فقد عهد

إليه بإلقاء عدة أحاديث إذاعية عن الوطنية والاشتراكية والثورة، ولما حُلَّت الثورة الأحزاب أبقت على الإخوان نظراً لارتباط الثورة بها، وكتب سيد قطب برنامج الإخوان بناء على طلب الثورة الأحزاب بكتابة برامجها السياسية، وبعد أن وقع الخلاف بين الضباط الأحرار، بين عبد الناصر ونجيب فيما عُرف بأزمة مارس ١٩٥٤، انضم الإخوان إلى نجيب لما كان يمثل من أبوة ووطنية ونزعة إسلامية يجمع بها بين شطري وادي النيل أم سودانية وأب مصري، ولما خسر نجيب المعركة بدأ الصراع بين الإخوان والثورة، وبلغ الذروة في يوليو ١٩٥٤ عندما أطلق أحد أعضاء جماعة الإخوان النار على عبد الناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية لاغتياله، فكانت الفرصة لعبد الناصر ورفاقه لحل الإخوان والقبض على مكتب إرشادهم، واستشهاد عبد القادر عودة وغيره من أعضاء التنظيم، ودخول سيد قطب السجن، ومن أهوال التعذيب وفي ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وصرخات حرق الجسد كتب سيد قطب «معالم في الطريق»، البعض من فصوله منتزع من «في ظلال القرآن»، والبعض الآخر يعبر عن أنات السجين البريء، وفيه يشهد التقابل بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت، وأنه لا يمكن المصالحة بينهما، بل يقضي أحد الطرفين على الآخر، ولما كان لا غالب إلا الله فسيتم انتصار الإسلام على الجاهلية، والله على الطاغوت، والإيمان على الكفر عن طريق تكوين جيل قرآني فريد، خاصة الخاصة، تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ولما صدر الكتاب في الستينيات لم يدرك أحد أهميته، ولما قرأه عبد الناصر عائداً من موسكو بعد زيارة للاستشفاء أدرك بحسه التنظيمي الحزبي أن رواء هذا الكتاب لا بد وأن يكون هناك تنظيم سري، وطلب من وزير داخلية شعراوي جمعة، اكتشاف هذا التنظيم، وقبض على سيد قطب ثانية بعد أن كان قد أفرج عنه قبل ذلك بسنتين، واتهم بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وبعد محاكمة صورية تمت إدانته، وحكم عليه بالإعدام شنقاً في صيف ١٩٦٥ بعد أن تشفع له كثير من حكام العرب والمسلمين، كانت الثورة تدافع عن نفسها بعد قوانين يوليو الاشتراكية كرد فعل على الانفصال المصري السوري، كانت تناصر الثورة اليمنية، ولم يكن بإمكانها السماح بأي تحدٍّ لها في الداخل والخارج، ومع ذلك وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ بعد شنق سيد قطب بسنتين، وكانت بداية النهاية للجمهورية الأولى التي انتهت بوفاة عبد الناصر في سبتمبر ١٩٧٠.

ويعبر «في ظلال القرآن» آخر ما صدر في علوم التفسير في الفكر الإسلامي الحديث من تفسيرات تالية لتفسير «المنار» لمحمد عبده ورشيد رضا، تتضح فيه هذه

المراحل الأربع متداخلة، تجمع بين التفسير الأدبي والاجتماعي والفلسفي والسياسي، وقد طغت المرحلة السياسية الأخيرة على باقي المراحل الأدبية والاجتماعية والفلسفية، وقرأت الجماعات الإسلامية المعاصرة «معالم في الطريق» ونست «التصوير الفني في القرآن» و«العدالة الاجتماعية في الإسلام»، و«معركة الإسلام والرأسمالية»، وتم اختزال سيد قطب الشاعر الأديب الناقد الاشتراكي الفيلسوف في سيد قطب الخارجي الذي يكفر المجتمع والمصدر الرئيسي لجماعات التكفير والهجرة.^٧ وما زال التحدي قائماً الآن: من الذي يخلف سيد قطب كمفكر إسلامي وحدوي تقدمي اشتراكي ويوحد من جديد بين الإسلام والثورة؟

(٣) الجذور المعاصرة للإسلام السياسي

وقد كون الضباط الأحرار داخل الجيش في نفس الفترة تنظيمهم السري للانقلاب على السلطة وإنهاء حكم الأحزاب الفاسدة، وتلاعب القصر بالحكومات الوطنية، وتدخل الإنجليز في الحياة السياسية ووجود قواتهم على ضفاف قناة السويس وفي التل الكبير، ومن أجل التحقيق في موضوع الأسلحة الفاسدة، وهزيمة الجيش في فلسطين بل والتحقيق في مقتل الشهيد حسن البنا، كان ذلك كله ضمن المبادئ الستة الأولى للثورة: القضاء على الاستعمار والملكية الإقطاع ورأس المال، وتكوين جيش قوي، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة.

ولما اندلعت الثورة في يوليو ١٩٥٢ كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة الستة من الإخوان المسلمين ومنهم عبد المنعم عبد الرؤوف، رشاد مهنا، وكان الضابط أبو المكارم عبد الحي ضابط الاتصال بين تنظيم الضباط الأحرار داخل الجيش والإخوان المسلمين، كان عبد الناصر والسادات على صلة بحسن البنا والإخوان، لهما نفس الأهداف، تغيير النظام السياسي في مصر الذي يسيطر عليه الإنجليز والقصر والإقطاع إلى نظام وطني لتحرير مصر من الاحتلال والقصر والإقطاع.

وبعد حل الإخوان في ١٩٥٤ وانتقالهم إما إلى السجون أو إلى الخليج أو إلى الحياة السرية بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسي السري تحت الأرض ابتداء من

^٧ انظر دراستنا المطولة: «أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة»، الدين والثورة في مصر، ج ٥، الحركات الإسلامية المعاصرة، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٦٧-٣٠٠.

«معالم في الطريق» فوق الأرض، عاش الإخوان يفكرون في أحزانهم وينتظرون لحظة الانتقام من «الناصرية»، يعتبرون كل إنجازاتها خسائر وكل هزائمها مكاسب، باستثناء تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦، وخروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم في المقاومة عن المدينة، وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطني، الوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١ تمت على أساس قومي غير إسلامي؛ لذلك انفصمت عروتها في ١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التي كانت حليفًا لعبد الناصر؛ لذلك ألغيت بعد قوانين الاستثمار في ١٩٧٥، وحرب اليمن بعد اندلاع الثورة أدّت إلى سفك دماء المسلمين بأيديهم، مصريين ويمينيين، وكانت أحد أسباب هزيمة ١٩٦٧، ولم يشفع الحلف الإسلامي عام ١٩٦٥ بين الرياض وطهران وكراتشي في حصار الناصرية من الخارج، ونجح العدوان الإسرائيلي على مصر في ١٩٦٧ واضعًا حدًا للتجربة الناصرية التي انتهت بوفاته في سبتمبر ١٩٧٠ وانتهت بها تجربة الجمهورية الأولى.

ولما بدأت الجمهورية الثانية في ١٩٧١ بدأت بتصفية التجربة الناصرية في انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ الذي سمي «ثورة التصحيح»، وأخرج الإخوان، أعداء عبد الناصر من السجون لاستعمالهم ضده، جبهة واحدة أمام العدو المشترك، الملحد الاشتراكي، دفاعًا عن الإيمان والرأسمالية، وقامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تحت ضغوط المظاهرات الطلابية في ١٩٧٢ وبعد حرب الاستنزاف في ١٩٦٧-١٩٦٩ وانتظار الناس ساعة الحسم، وعبرت القوات المصرية قناة السويس والحاجز الترابي إلى سيناء تحت شعار «الله أكبر»، وبعد نجاحها تم تفسيرها دينيًا لمزيد من الانتقام من عبد الناصر الذي وضع خطة التحرير «بدر»، وأعد الجيش استعدادًا لمعركة التحرير، بسبب الإلحاد في الفترة الناصرية وقعت الهزيمة، وبسبب الإيمان في الفترة الساداتية حدث الانتصار، ظهرت العذراء في الزيتون بعد الهزيمة لمشاركة المصريين الأحزان، وعبر الملائكة قناة السويس في انتصار ١٩٧٣، يقطعون رءوس اليهود كما فعلوا في غزوة بدر، وبدأت شعارات «العلم والإيمان» في الظهور عنوانًا للجمهورية الثانية، «من لا إيمان له لا أمان له». لتخليص النظام من فلول الشيوعيين في العهد الناصري، وصدرت قوانين الاستثمار والانفتاح الاقتصادي في ١٩٧٥، وبدأ الإخوان يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم، وتمت تصفية الناصريين من الجامعة في ١٩٧٦-١٩٧٧ بتسليح الإسلاميين وبأيديهم حتى بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجامعي، وتتصدر انتخابات اتحاد الطلاب، فاستعمل الدين

من الطرفين، من النظام السياسي كوسيلة لإضفاء الشرعية السياسية عليه بعد انقلاب ١٥ مايو، ومن الحركة الإسلامية المستمرة في نشاطها الإسلامي الإعلامي لكسب مزيد من الشعبية انتظاراً للحظة الحسم الديمقراطي في انتخابات قادمة بعد السماح بالتعددية الحزبية أو بانقلاب شعبي عسكري إذا حان الوقت، وضعف النظام السياسي، وقوت الحركة الإسلامية.

وحدثت في السجون مناقشات بين أعضاء الجماعة حول مسار حركة الإخوان، مكاسبها ومخاسرها، وبدأ جناح يتكوّن فيها أكثر جذرية من جيل الرواد، يود الانتقام والثأر مما حدث للجماعة، ويريد استعمال العنف اعتماداً على التنظيمات السرية المسلحة والتصفيات الجسدية، فلا يفل الحديد إلا الحديد. وبدأت الجماعات الإسلامية المعاصرة في ممارسة رؤيتها الجديدة بحدث الاستيلاء على الفنية العسكرية في ١٩٧٤، والاستيلاء على محافظة أسيوط بعدها بسنوات، ومقتل الشيخ الذهبي في ١٩٧٧، ثم تشرذمت الحركة الإسلامية في عدة جماعات صغيرة مثل «التكفير والهجرة»، بقيادة شكري مصطفى، وهو اسم أجهزة الأمن لجماعة المؤمنين، وجماعة «قف وتبين»، والقطبيين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تندرج جميعاً تحت اسم الجماعات الإسلامية، سواء كان يجمعها جامع في الداخل والخارج تحت اسم «الجماعة الإسلامية» أو تعمل كلّ منها على حدة وبوسائلها الخاصة السلمية أو بالعنف.

وبعد الهبة الشعبية في يناير ١٩٧٧ وإدراك أن الناصرية وصور عبد الناصر ما زالت تتحكم في حركة الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان بدأ السادات يبحث عن أحلاف جدد خارج مصر، إسرائيل والولايات المتحدة، فزار القدس في نوفمبر من نفس العام ١٩٧٧، وعقد معاهدة كامب دافيد في ١٩٧٨، واتفاقية السلام في ١٩٧٩، ولمزيد من الإحكام والسيطرة وبعد أن قطعت جبهة الرفض العلاقات مع مصر أصدر عدّة قوانين مقيدة للحريات بالإضافة إلى قانون الطوارئ، وقانون الاشتباه، وقانون العيب، ورفع شعارات «مصر أولاً»، «العلم والإيمان»، وتمثل دور «كبير العائلة»، المدافع عن «قيم القرية»، لبس الجلاب، ومسك العصا، وجلس على «المصطبة»، وأعطى له لقب «الرئيس المؤمن» و«خامس الخلفاء الراشدين»، ويذكر اسمه على أنه «محمد أنور السادات» تيمناً باسم الرسول، ويبدأ خطبه «باسم الله» وليس كما كان يفعل عبد الناصر «أيها الإخوة المواطنين»، وينهيها بآية تدل على التواضع والمغفرة كي يخفي بها التسلط والقهر ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ

قَلِيلًا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ». واستعملت السلطة سلاح الدين لتكفير خصومها السياسيين، الناصريين والشيوعيين، واتهامهم بالإلحاد والمادية «من لا إيمان له لا أمان له». فتكفير الخصوم بدأ من النظام السياسي ومن الحركة الإسلامية على السواء وبنفس المنطق.^٨

وبعد أن رأت الحركة الإسلامية أنها لا تستطيع أن تسير مع السادات أكثر من ذلك بعد صلحه مع إسرائيل وارتماؤه في أحضان الغرب، والولايات المتحدة خاصة، والقطيعة مع العرب، وسن القوانين المقيدة للحريات، وانتهاء فترة المنفعة المتبادلة بينهما، واستعمال السادات لهم لتصفية الناصريين من الجامعة والحياة العامة، واستعمالهم السادات لأخذ مراكز قوة في الإعلام والحياة العامة قررت الوقوف أمامه مع المعارضة الناصرية والماركسية والليبرالية، وتوحدت قوى المعارضة لصياغة سياسات بديلة في رفض الصلح مع إسرائيل، ومقاومة الولايات المتحدة، وتوحيد العرب، ورفض القوانين المقيدة للحريات، وأراد السادات التخلص من ائتلاف قوى المعارضة لإثبات أن شعبه وراءه بعد تشكك بيجين في أن الشعب المصري يؤيد اتفاقات السلام، وليبين أن هؤلاء المعارضين أقلية من الأفندية الأراذل لا تمثل أغلبية الناس المؤيدة للسلام، وأنه قادر على أن يقبض عليهم في أربع وعشرين ساعة، ويضعهم في السجون، وقام بالفعل بالقبض على كل ممثلي حركات المعارضة السياسية له، إسلاميين وناصريين وماركسيين وليبراليين، وفصل أساتذة جامعيين وصحفيين، وعزل البابا شنودة، رئيس الكنيسة القبطية فيما يسمى بمذبحة سبتمبر ١٩٨١، واغتيل بعدها بشهر في ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد ضابط وجنود في الجيش أعضاء في جماعة الجهاد الإسلامية.^٩

وظلت الحركات الإسلامية من ١٩٨١ حتى الآن تمارس نفس الخط، النزاع المسلح مع النظام السياسي القائم في مصر؛ فقد استمرت الساداتية دون السادات، واستمرت العلاقة مع إسرائيل بالرغم من رفض التطبيع من مجموع القوى السياسية المصرية والأردنية والاتحادات والنقابات والمنظمات الأهلية، وكانت أكبر حادثة مذبحة الأقصر

^٨ انظر دراستينا: «التطور الديني في مصر الحديثة»، «أثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر»، «الدين والثورة في مصر»، ج٤، الدين والتنمية القومية، ص٢٨٨-٣.

^٩ انظر دراستنا: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، ج٦، الأصولية الإسلامية، ص٢٠٥-٣.

عام ١٩٩٩، والتي قضت على الموسم السياحي مع حوادث أخرى ضد السياح في الهرم أو قنابل في ميدان التحرير أو تراشق بالرصاص مع أفراد الشرطة في الصعيد لبيان أن الجماعات الإسلامية هي التي تتحكم في الحياة العامة وقادرة على التأثير في الاقتصاد، وإحداث القلاقل السياسية، وتستولي على أجهزة الإعلام من الباب الخلفي بتصدي أخبارها الصفحات الأولى في الجرائد اليومية، دخل التوتر بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسي بسبب إعادة نظر الجماعات في ضرورة استعمال العنف وسفك دم الأبرياء بالاعتداء على السياح بعد حادث الأقصر وظهور جناح يحرم ذلك، فلا تؤخذ جريمة المذبذب بالبريء، ومع ذلك يظل التوتر قائماً، لاعتبار الجماعات قوة المعارضة الرئيسية في البلاد، تتوجه لها أجهزة الأمن بالمرصاد.

(٤) شعارات الإسلام السياسي

إن تحليل شعارات الحركات الإسلامية المعاصرة كعلامات على أيديولوجياتها السياسية ومزاجها النفسي ينتهي إلى أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية، تدل على قدر كبير من الغضب والرفض، والهروب إلى البديل، والبحث عن المنقذ، وهي أربعة شعارات: «الحاكمية لله»، «الإسلام هو البديل»، «الإسلام هو الحل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية». الأولى «الحاكمية لله» تعني رفض حاكمية البشر التي اضطهدت الحركة الإسلامية سواء في الفترة الليبرالية التي استشهد فيها حسن البنا أو الفترة القومية التي استشهد فيها عبد القادر عودة وسيد قطب وغيرهم من أعضاء جماعة الجهاد مثل محمد عبد السلام فرج، وخالد الإسلامبولي وغيرهم، فالله حاكم لا يظلم، وهو أدرى بمصالح العباد، حكمه تطبيق إرادته، وأمره ونواهيه التي تجلت في الشريعة، وهو موقف صريح بنص القرآن في آيات ثلاث: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وفي آية أخرى: ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وفي آية ثالثة: ﴿هُمُ الضَّالُّونَ﴾. الحاكمية لله ضد الحاكمية لأهواء البشر ومصالح الطبقات، الحاكمية لله لا تخطئ في حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب، فالشعار يتضمن رفضاً لكل نظم الحكم البشرية على كافة أنواعها؛ ليبرالية، وقومية، واشتراكية، وماركسية، وديمقراطية، وجمهورية، وملكية، وإماراتية، وسلطانية، ودولتية، وجماهيرية عظمى أو صغرى؛ فالشعار يعني الرفض والسلب، وإذا سئلت الجماعة ماذا تعني «الحاكمية لله» إيجاباً لصعبت الإجابة؛ لأن الله لا يحكم بنفسه بل عن طريق شريعته، والشريعة يفهمها البشر ويستنبطونها من أصولها، ويطبّقونها في الزمان

والمكان طبقاً لمقتضيات التعزير، وفي حاجة إلى فروع تحول مبدأ الشورى إلى نظام في الحكم، ومبدأ العدالة الاجتماعية إلى نظرية في الاقتصاد، ومبدأ «حق الاختلاف» إلى نظرية في التعددية السياسية، وعندما تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم مثل السودان وال طالبان وإيران فإنها تتحوّل إلى نظام تسلّطي لا يفتقر عن النظم السياسية العلمانية؛ فالتسلط بنية اجتماعية وموروث ثقافي غالب تعتمد عليه النظم السياسية وحركات المعارضة على السواء بما فيها الحركة الإسلامية.

والثاني: «الإسلام هو البديل»، يتضمن أيضاً رفضاً هائلاً لكل البدائل المتاحة والتي تم تجربتها في حياة المسلمين في العصر الحاضر، الليبرالية أولاً ثم الاشتراكية والقومية والعربية ثانياً، ربما الليبرالية قدمت بعض الإنجازات على مستوى حرية الفكر والتعبير والصحافة والحياة الحزبية والبرلمانية، وأثناءها اشتدت الحركة الوطنية، وقامت ثورة ١٩١٩ باسمها، ومع ذلك ساد الإقطاع والرأسمالية والتوجّه نحو الغرب، وكانت الأحزاب فاسدة، يضطهد بعضها بعضاً، والانتخابات مزورة، والبرلمان بأيدي الملك يحله متى يشاء، والدستور منحة منه، والإنجليز ما زالوا في البلاد، وفي عصرها وقعت معاهدة ١٩٣٦ ونكبة ١٩٤٨.

ثم تلتها الاشتراكية أو القومية العربية وحقّقت بعض الإنجازات مثل تأميم قناة السويس في ١٩٥٦، وتمصير الشركات الأجنبية في ١٩٥٧، والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية في ١٩٦٢-١٩٦٣، وتدعيم ثورة اليمن في ١٩٦٤، وثورة العراق في ١٩٥٨، وثورة ليبيا في ١٩٦٩، ورفض الصلح والاعتراف والتفاوض مع الكيان الصهيوني في ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف في ١٩٦٨-١٩٦٩، ومجانية التعليم، والتصنيع، وتوحيد العرب، وإكمال حركات الاستقلال، والقطاع العام، وتأسيس حركة عدم الانحياز، «لا شرقية ولا غربية» منذ باندونج في ١٩٥٥ حتى بلجراد في ١٩٦٤ والجزائر والقاهرة ونيودلهي، ولكنها انتهت بالهزيمة المروعة في ١٩٦٧ إثر سيادة الطبقة الجديدة، الضباط وال تكنوقراط، وكبار موظفي الدولة ورجالات الحزب، والفساد، والقهر، ونهب القطاع العام، واحتلت سيناء وباقي فلسطين والجولان، وفي عصرها تم إنشاء إسرائيل الكبرى، ومد الهجرات السوفيتية إلى إسرائيل، وتم الاعتراف بإسرائيل، والتحالف مع أمريكا واستمر الأمر كذلك في الجمهوريتين الثانية والثالثة، والتحول من القطاع العام إلى الخاص، ومن مجانية التعليم إلى خصخصته، ومن التخطيط الوطني إلى الاستثمار الأجنبي، ومن السيادة الوطنية إلى الدخول في عصر العولة

واقصاديات السوق، وجرمت الحركة الإسلامية واستشهد زعماءها، واستبعد المسلمون ودخلوا السجون ثم استعملوا ضد الخصوم ثم راحوا ضحية الأعباء السياسية، وما زال إرث هذا العصر قائماً في القلوب حتى الآن، يحرك الضغائن، ويثير الأحقاد، ويتربص للانتقام.

والثالث «الإسلام هو الحل» وهو مثل الشعار السابق إذا اشتدَّت الأزمات، وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسية عن حلها ظهر «الإسلام هو الحل» عن طريق البحث عن الغائب المجهول، والمفتاح السحري لكل الأبواب، وعجز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التي تفاقمت يوماً بعد يوم، فلا الليبرالية أفلحت في تحرير فلسطين بل ضاع نصفها في العهد الليبرالي في ١٩٤٨ والنصف الآخر في العهد الاشتراكي في ١٩٦٧، كانت الحركة الإسلامية مضطهدة في العصر الليبرالي واستشهد حسن البنا فيه، ومضطهدة أيضاً في العصر الاشتراكي واستشهد عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج فيه، وتجزأت الأمة في العصر الليبرالي بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة تركيا واحتلال القوى الغربية لها، وتقسيم غنيمه الرجل المريض، وتشردت أثناء الجمهورية الثالثة إلى عرب وبربر وأكراد وسنة وشيعة ومارونية وقبطية، ووقعت الحروب الأهلية في السودان والجزائر ولبنان، وأغلقت الحدود بين المغرب والجزائر، وصدامات بين مصر والسودان، وخلافات بين اليمن والسعودية، وبين قطر والبحرين حتى وقع الغزو العراقي للكويت، وانضم فريق من العرب إلى قوى التحالف الغربي، وفريق آخر مناهض له، واعتدت إسرائيل على لبنان وتونس والعراق وسوريا ومصر، وما زالت يدها تريد أن تصل إلى إيران وباكستان، لم تستطع الأيديولوجيات الليبرالية أو الاشتراكية القومية أن تحل قضايا التنمية لا على الطريق الرأسمالي ولا على الطريق الاشتراكي، ولم تستطع أن تحل قضية الهوية، بعد أن أصبحت غربية في العصر الليبرالي وفي عصر الانفتاح والعولمة في الجمهورية الثالثة، فإذا كانت التجربة تثبت فشل الأيديولوجيات العلمانية التحديث لم يبق إلا الإسلام الذي لم يجرب حتى الآن مع أن «الإسلام هو الحل» سلباً لفشل تجارب التحديث السابقة، مع أن الحكم الإسلامي قد تمت تجربته في السعودية وفي أفغانستان وفي السودان وكانت المخاسر كثيرة على صعيد الحريات، وما زال التجربة الثورية الإسلامية في إيران على شفا جرف هاوٍ نظراً لاستقطاب بين الإصلاحيين والمحافظين، ومحاولة كلٍّ منهما السيطرة على قطاعات الدولة كالجيش والمجلس النيابي والقضاء والإعلام، وما زال حكم «الطالبان» في أفغانستان بعيداً عن أن يكون نموذجاً

للحكم الإسلامي، وقد انتهى الانقلاب «الإسلامي» في السودان بتعاون البشير والتراي إلى النزاع بين الرأسين في مواجهة وصادم يضاف إلى النزاع المسلح الدائر بين الشمال والجنوب.

والرابع «تطبيق الشريعة الإسلامية» ويعني ضيق الناس بمجموع القوانين المدنية التي تتحكم فيهم، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لا يعرفون سبب سنها أو تغييرها ولا عن أي مصالح تعبر، كلها سواء في الظلم والضييق والإضرار بمصالح الناس، فينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية هرباً من القوانين المدنية وفراراً منها، فإذا كان البشر يظلمون فإن الله لا يظلم، وإذا كانت الشرائع المدنية تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم فإن الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم تعبر عن الإرادة الإلهية التي لا تنحاز لفريق ضد فريق، النظم السياسية تتبع إرادة الحكام واختياراتهم، ليبرالية أو اشتراكية، وقد يغيرها الحاكم نفسه طبقاً لمزاجه وتقلباته ومصالحه وتحالفاته، والأنظمة الاقتصادية رأسمالية أو شيوعية، تقوم على الملكية الخاصة أو الملكية العامة، على الحرية الاقتصادية أو على التوجيه الاقتصادي، كل ذلك يقرره الحكام دون ما رعاية لمصالح الناس، وسياسات الأجور تتغير كل يوم ولا يدري الناس ما معاييرها، وكلها تؤدي إلى الضنك والفقر ولا تعادل مستوى الأسعار، ولا تقوم على أن العمل وحده مصدر القيمة، وتعطي أصحاب الياقات البيضاء أكثر مما تعطي أصحاب الياقات الزرقاء، والنظم التعليمية وقوانينها تتغير كل بضع سنوات، وكلها لا ترعى العلم، ولا تؤدي إلى البحث بل إلى طاعة الحكام وتقليد القدماء. يتعذّب المواطن في دور الحكومة لأخذ تصريح بناء أو رخصة قيادة أو بطاقة شخصية أو حقه في محكمة أو يشتكي في قسم شرطة، ويتوق إلى نظام لا يظلم وإلى شريعة عادلة، ولما كان الإسلام ما زال حياً في القلب، والشريعة مرضي عنها في العبادات فإنه وجدانياً ونفسياً يتوق إلى من يرفع شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية». مع أنه أيضاً لا يطبقها إلا رجال يسيئون فهمها ويطبقونها حرفياً كما هو الحال في كثير من النظم الإسلامية المحافظة في السودان وإيران وأفغانستان وشمال نيجيريا وتشاد حيث توطن الأغلبية الإسلامية، وتضحي بوحدة الوطن من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، وكذلك الحال في بعض الأقاليم الإندونيسية.^{١٠}

^{١٠} انظر دراستنا: الحاكمية تتحدى، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحادثة، مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص٤٢٩-٤٥٠.

إن تحليل شعارات بعض الإخوان التقليدية الأولى يجدها البعض أيضًا إنما تعبّر عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مثل «الله زعيمنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا». وهو الهتاف الرئيسي للجماعة، «الله زعيمنا» تعني الضيق بزعامة البشر، فالكل متسلطٌ قاهر، ظالم لا يبغي إلا سلطانه، ملكًا كان أم ضابطًا، من قريش أو من الجيش، مفوضًا من الله أو منتخبًا من الناس، فكلاهما تفويض زور، وانتخاب مزور؛ فزعامة الله أفضل من زعامة البشر، و«الرسول قدوتنا» تعني أن القدوة البشرية قد عزّت، وأن البشر جميعًا ناقصون، وأن الحكام ليسوا نماذج يُقتدى بهم؛ فالرسول هو القدوة في حياته وسنته، في أهله ومع أصحابه، في أقواله وأفعاله، و«القرآن دستورنا» تعني الضيق بدساتير البشر التي تُعبّر عن إرادة الحكام؛ إذ تتغير الدساتير، وفي بنودها ما يعطي الحكام سلطةً مطلقةً وما يقيد حريات الناس؛ لذلك تقوم الهبات الشعبية لإلغاء الدستور أو على الأقل تعديل بعض بنوده، والقرآن دستور لا يظلم ولا يحابي ولا يتحيز لأحد، هو دستور إلهي يتجاوز الزمان والمكان والعصر، و«الجهاد سبيلنا» ضد الخضوع ومصالحة الأعداء والرضا بالذل وعقد معاهداتٍ تضر بمصالح البلاد؛ فالجهاد أفضل طريق لنيل الحقوق، و«الشهادة في سبيل الله أسمى أمانينا» تعني حب الموت الكريم على الحياة الذليلة، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، وشهداء المقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين قادرون على الصمود أمام أعنى الجيوش وأحدث الأسلحة بالأجساد البشرية والعربات المفخخة في العدو.

وإن تحليل هتافات الحركة السياسية يؤدي إلى نفس النتيجة وهي الضيق بالواقع والرفض لنظمه والتوق إلى واقع جديد، مثلًا: «الله أكبر والله الحمد»، تعني أن الله أكبر من كل كبير، الله أكبر على كل من طغى وتجبر، الله أكبر قاصم الجبارين وهو شعار الثورة الإسلامية في إيران، ضد تأليه البشر، وتعظيم الحكام، وتقديس الطغاة. وفي نفس الوقت تعني التواضع والشكر والحمد لله على نصرته الحق على الباطل، العدل على الظلم، ومثل آخر «خير خير يا يهود، جيش محمد سوف يعود». إنما يدل على ضيق بعجز الأمة عن مواجهة الكيان الصهيوني، استيطانه وتوسعه، وقمعه لانتفاضة الأقصى، وقتله أطفال الحجارة، وأن التاريخ متصل الحلقات، وكما انتصر الرسول على اليهود في خير قديمًا ينتصر المسلمون عليهم في فلسطين حديثًا بنفس السلام وهو الإسلام، «بالروح والدم، نفديك يا إسلام». لها نفس المعنى «بالروح والدم نفديك يا فلسطين». وبالشهادة «بالروح، بالدم نفديك يا شهيد». «لا إله إلا الله، الشهيد حبيب الله».

(٥) جدل الشرعية واللاشرعية

إن الذي يحدد علاقة الحركات الإسلامية بالنظم الإسلامية هي قضية الشرعية واللاشرعية لكليهما معًا وليس لواحدة دون الأخرى، عندما تكون النظم السياسية شرعية، منتخبة من الناس دون تزوير تصعد الحركة الإسلامية وتأخذ حق تمثيلها في المجالس النيابية في النظم البرلمانية، وتصبح ممارسات العنف هي الاستثناء من الطرفين نظرًا لحدثة المجتمعات الإسلامية في التجربة الديمقراطية للحركات الإسلامية، وإذا كانت الأنظمة السياسية تسلطية تقوم على القهر والغلبة وأجهزة الأمن والشرطة انعكس ذلك سلبًا على الحركات الإسلامية ومارست العنف، فلا يقابل العنف العلني إلا العنف السري، ولا يجابه العنف القسري إلا العنف التحرري، ولا يقوى على العنف القهري إلا العنف الثوري، وكما هو الحال في علاقة المنظمات الثورية بأنظمة الحكم الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية.^{١١} فالنظام السياسي هو البادئ بالعنف ليس ضد الحركات الإسلامية وحدها بل ضد جميع حركات المعارضة إسلامية وقومية وليبرالية، العنف كمقدمة يولد العنف كنتيجة، العنف كفعل يولد العنف كرد فعل أو انفعال.

وهناك العنف المرئي، استعمال أجهزة الأمن ضد الحركات الإسلامية، والعنف اللامرئي مثل تشويه صورتها في أجهزة الإعلام، واستبعادها من مراكز اتخاذ القرار، والتدخل في انتخابات الاتحادات والنقابات والمنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية لإسقاط مرشحي الحركات الإسلامي، وعدم السماح لها بإصدار صحفها اليومية أو مجلاتها الأسبوعية أو أنشطتها الدورية، ووضع أعضائها تحت المراقبة ومنعهم من السفر، والتشكُّك في رموزها وطريقة حياتها وأساليب ممارستها، الذن والجلباب والسبحة والحجاب والحرفية والجماعات المغلقة ونظم المصاهرة والقراية، والهجوم عليها من دُعاة «التنوير الحكومي»، واتهامها بالظلامية والتخلف والرجعية والأصولية والشكلية. هو العنف المكبوت الذي قد ينفجر في أية لحظة عرضية تأتي كحامل اجتماعي له.

وهناك أربعة أنماط للعلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية؛ الأول النمط البرلماني الذي يسمح بشرعية الحركة الإسلامية ويعتبرها جزءًا من النظام السياسي

^{١١} العنف القسري Oppressive violence، الحكم التحرري Liberating violence، العنف الثوري Revolutionary violence.

وإحدى فصائل المعارضة؛ فالنظام السياسي الديمقراطي يولد حركة إسلامية ديمقراطية ولا تمارس العنف، وتقبل بنتائج الاقتراع، بل أحياناً تتجاوز الحركة الإسلامية دورها التمثيلي إلى القيام بالمهام الوطنية المناطة بالدولة ذاتها في الدفاع عن وَحدة الأراضي الوطنية واستقلال الوطن، وأكبر مثل على ذلك التجربة اللبنانية ودور الحركات الإسلامية في النظام السياسي اللبناني، وقيام حزب الله أو منظمة أمل بالعبء الرئيسي في تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيوني وبموافقة الدولة وفي إطارٍ من الشرعية الدستورية بل وتقدير الدولة والشعب لدورها.

والثانية النظم السياسية الملكية أو الإماراتية أو العسكرية التي تسمح بشرعية الحركات الإسلامية ليس حباً في الديمقراطية أو إيماناً بشرعية الحركة الإسلامية، تنظيماً وبرامجاً وممارساتها، ولكن طبقاً لذكاء عملي من أجل استتباب النظام السياسي والاستقرار الاجتماعي وتحقيق أمن الدولة، مثال ذلك التجربة الأردنية واليمنية والكويتية والمغربية والبحرينية أخيراً، بدأ الأردن هذه التجربة بالسماح للإخوان المسلمين بجميع فصائلهم بالتقدم للانتخابات البرلمانية وبقبول قواعد اللعبة الديمقراطية، المكسب والخسارة، الأغلبية والأقلية، فإذا حققت الحركة الإسلامية بعض ما نادت به في شعاراتها يزيد تمثيلها في الدورة الانتخابية الثانية، فإذا لم تحقق شيئاً ولم يشعر الناس بالتطبيقات العملية لشعاراتها فإن تمثيلها يقل في الدورة الانتخابية الثانية، والاحتمال الثاني أقرب لأن تحقيق ما تنادي به الأحزاب في نظام أوتوقراطي، ملكي أو عسكري، صعب للغاية لأن القرارات السياسية الكبرى تظل حكراً على النظام السياسي.

وتشبه التجربة الكويتية التجربة الأردنية نظراً لتاريخ ديمقراطي طويل للنظام السياسي الدولي ولقوة المعارضة في الشارع والصحافة والبرلمان بكافة فصائلها القومية والليبرالية والإسلامية، وبالرغم من تشدد بعض أجنحة الحركة الإسلامية مثل حزب الإصلاح وضيق النظام السياسي بالمعارضة ككل إلا أن الممارسات الديمقراطية تظل هي الغالب، ويعتبر حل البرلمان ضربة قاسمة للتجربة الديمقراطية إذا ما لجأ إليها أمير البلاد، وتؤدي إلى العنف السياسي من الجماعات الإسلامية والجماعات المضادة.

وقد وعى البحرين أخيراً الدرس وتبنّت نفس التجربة الديمقراطية في شكل تغيير النظام السياسي من أميرية لا دستورية إلى ملكية دستورية كما كانت تنادي به الحركة الإصلاحية مثل الأفغاني منذ قرن ونصف، وعادت المعارضة من الخارج القومية أو الإسلامية أو الليبرالية، وعاد الأساتذة الجامعيون المفصولون إلى أعمالهم، ورد الاعتبار لأصحاب «العريضة» خاصة في مجتمع أغلبه من الشيعة والفقراء.

وقد كان النظام الملكي في المغرب سابقاً لهذا النمط عندما كان الملك يسمح بتنظيم الإخوان المسلمين المؤيد للعرش بالتواجد الشكلي دون أن يكون له أية قوة مؤثرة في الحياة السياسية، فالملك هو أمير المؤمنين، ومحمد الخامس وعلال الفاسي شخصيات وطنية دينية، وحزب الاستقلال من تكوين علماء القرويين؛ فالدين موجود في السياسة باسم النظام السياسي وليس بضغط من الإخوان المسلمين، فإذا ما خرجت حركة إسلامية على هذا النمط استبعدت وهمشت وطوردت وحكم على أمرائها بالإعدام مثل حركة الشبيبة الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان (عبد السلام يسن) الذي حددت إقامته الجبرية بعد كتاب خطاب للملك الشاب محمد السادس عن الانفراجة الديمقراطية في أول عهده وضيق الخناق من جديد على جماعة العدل والإحسان اعتماداً على أن الاشتراكيين في الحكم ولهم الأغلبية البرلمانية، واقتداء بلعبة الحكام في المشرق بضرب أجنحة المعارضة السياسية بعضها ببعض الآخر طبقاً لجدل الخطر العاجل والخطر الآجل، وتقديم الأول على الثاني.

وقد سار النظام السياسي في اليمن في نفس التجربة الديمقراطية بعد أن كسب شرعيةً جديدةً في الحفاظ على وحدة البلاد شمالاً وجنوباً من خطر الانفصال، وبالرغم من بعض ممارسات العنف من حزب الإصلاح في اليمن المرتبط بالإخوان المسلمين إلا أن التجربة الحزبية التعددية ما زالت مستمرة بالرغم من حصول الحزب الحاكم على الأغلبية في البرلمان، والتوتر بين جناحي المعارضة، الإسلامي والقومي مما ينذر أيضاً بلعبة ضرب بعضها ببعض الآخر اقتداءً بمصر.

وهناك نمطٌ ثالث في تجارب مصر وسوريا والعراق وليبيا كنظم عسكرية في نشأتها، والسعودية وعمان وقطر والإمارات كنظم ملكية أو سلطانية أو أميرية (نسبة إلى أمير) أو حاكمية (نسبة إلى حاكم)، يقوم النظام السياسي فيه على الانقلاب العسكري، ويستمد شرعيته من الثورة أو على الملكية ويستمد شرعيته من الوراثة، ولما كان الانقلاب العسكري والملكية الوراثة نظامين غير إسلاميين لأنهما لا يقومان على البيعة والاختيار الحر من الشعب فإن الشرعية تنقصه مما يجعل شعارات الحركة الإسلامية مثل «الحاكمية لله» تمثل خطراً عليه؛ لذلك لا يسمح هذا النمط الثالث بشرعية الحركات الإسلامية؛ لأنها تمثل خطراً عليه وبديلاً له في آنٍ واحد، فهناك صراع مكبوت بين النظام السياسي والحركات الإسلامية يؤذن بالانفجار، بل ويتفجر بين الحين والآخر كما هو الحال في المعارضة الإسلامية الشيعية في العراق المهاجرة خارجه، والمعارضة الإسلامية في ليبيا التي وصلت إلى حد الصدام المسلح في الجبال بالقرب من بني غازي منذ

عامين، والإخوان المسلمون في سوريا بعد مذبحة حماة ودخولهم السجون أو الإفراج عنهم ودخولهم في ائتلاف حكومي، والحركات الإسلامية في مصر، خاصة جماعة الجهاد، والتي ما زالت ترى أن نظام الحكم لا شرعي تجب مقاومته حتى ولو سقط الأبرياء مثل الاعتداء على السياح الأجانب ورموز الدولة.

ويوجد نفس النمط في النظم الملكية في السعودية والسلطانية في عمان والحاكمية (نسبة إلى الحاكم) في الإمارات والأميرية (نسبة إلى الأمير) في قطر، وتستمد هذه النظم شرعيتها من الإسلام بطريقة أو بأخرى؛ فالملك في السعودية خادم الحرمين، والإسلام ثقافة وحضارة وسلوك الناس في سلطنة عمان وإمارة البحرين والإمارات العربية المتحدة، ويأتي التمايز ب بروز أجنحة إصلاحية في الحركة الإسلامية التقليدية مثل الوهابية الجديدة في السعودية والتي ترفض بعض الممارسات السياسية التي تتم في السعودية باسم الوهابية التقليدية مثل الاعتماد المتزايد على الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الخليج واستدعاء القوات الأجنبية وبعض مظاهر البذخ في العائلة المالكة، لا فرق في ذلك بين القوى الإسلامية والقوى الوطنية الأخرى الليبرالية والقومية، الأئمة والمتقفون وجماعات حقوق الإنسان والمجتمع المدني والحركات النسائية.

والنمط الرابع وهو الأشد توترًا بين النظام السياسي والحركة الإسلامية في السودان والجزائر؛ ففي السودان حدث انقلاب قادته الحركة الإسلامية والجيش أي قريش والجيش، السلطة الدينية والسلطة العسكرية، بعدها هاجرت القوى الحزبية خارج السودان وكونت جبهة معارضة فيها الجيش الشعبي لتحرير الجنوب وزعيمها رئيسًا لقوات المعارضة لسفك الدماء بين المواطنين، وما زال الصراع دائرًا بعد اعتقال حسن الترابي بعد اتفاقه مع قرنق، وقد يصل الأمر إلى حد الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب كما هو دائر الآن أو بين الشمال والشمال، وفي نفس الوقت يخضع السودان لحصار خارجي واعتداء على مصنع الشفاء بتهمة تكوين أسلحة جرثومية، والناس في الجنوب جوعى وعطشى باسم الحكومة والمعارضة، الإسلام والعسكر.

والأخطر من ذلك كله الجزائر التي تدور فيها حرب أهلية بين الإخوة الأعداء، الإسلاميين والدولة، بعد الانفراجة الديمقراطية إثر الهبة الشعبية أثناء حكم الشاذلي بن جديد، ونجاح الحركة الإسلامية في المجالس التشريعية، وإلغاء الجيش لتتأججها، وتحول الحركة الإسلامية إلى القتال المسلح لتستعيد انتصارها الانتخابي الذي سلبه منها الجيش، والنتيجة ما يقرب من سبعين ألف شهيد من النساء والأطفال والشيوخ، ولم ينجح قانون الوثام الوطني في إنهاء الحرب، كما لم ينجح الخلاف بين قادة الحركة

الإسلامية حول بشاعة الحرب وجدواها في توقفها أو التخفيف من حدتها، تخون الدولة الإسلاميين لأنهم يقتلون أبناء الوطن الأبرياء، ويكفر الإسلاميون الدولة لأنها لا تحكم بالشرع ونموذج النظام التسلطي، كل فريق يقصي الآخر ويستبعده. ونهاية النفق لم تظهر بعد.

(٦) مستقبل الإسلام السياسي

يتضح من جدل الشرعية واللاشرعية أنه في النظم السياسية الديمقراطية التي تصبح فيها الحركة الإسلامية حركة شرعية معترفاً بها تكون أقرب إلى الاستقرار السياسي، بل يتحول الخطاب السياسي الإسلامي من شعاراته الرافضة إلى خطاب سياسي يقوم على برنامج يبني ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد، كما يطمئن النظام السياسي إلى أن استقراره مشروط بالديمقراطية، وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية أسوة بباقي القوى والأحزاب السياسية المعترف بها، القومية والليبرالية بل والماركسية؛ فليس من المعقول أن يكون البعيد أولى بالشرعية من القريب، بل إن الحركة الإسلامية هي التي تقوم ببعض مهام الدولة كما هو الحال في لبنان في تحرير الجنوب المحتل، وحماس والجهاد في فلسطين بعيداً من أو بالاتفاق مع السلطة الوطنية الفلسطينية، وتنشط الحياة الحزبية وتقوى التجربة الديمقراطية في النظم التي تعترف بشرعية الحركة الإسلامية مثل الأردن والكويت واليمن، وربما تكون المغرب والبحرين على الطريق؛ فهي تعددية حزبية ذات طابع ثنائي، تضع حدوداً على أحادية الحزب الحاكم وسلطته المطلقة، وتجعل الناس أقدر على الاختيار الحر الديمقراطي بين بديلين، وبدلاً من أن يصبح التوتر قائماً بين مصر وسوريا والعراق وتونس بين النظام السياسي والحركات الإسلامية السرية تحت الأرض أو المهاجرة خارج الأوطان، وحدث انفجارات وعنف بين الحين والآخر، يمكن للنظم السياسية أن تستقر، وللحركات الإسلامية أن تعيش في جوٍّ سياسي صحي لو أعطيت لها الشرعية وتحولت إلى أحزاب سياسية ذات برامج اجتماعية واقتصادية، ويصبح الإسلام باعتباره ثقافة شعبية حاملاً طبيعياً للاحتجاج السياسي والاجتماعي.

ما زالت العقبة الرئيسية الآن هو نقص الشرعية المزدوجة بين النظام السياسي والحركة الإسلامية، وما زال كل طرف يريد إقصاء الآخر، النظام السياسي يريد القضاء على كل صنوف المعارضة البديلة وليس الحركة الإسلامية وحدها، والحركة الإسلامية باعتبارها أقوى جماعات المعارضة تريد أن تسقط النظام وتحل محله إن لم يكن

بالفعل فعلى الأقل على مستوى التمني والإعلام، ما زال الثقل التاريخي للصراع في الماضي يمنع من الحوار في الحاضر والائتلاف في المستقبل. ما زال تخوف كل طرف من الآخر والترصد به قائماً من أجل تحيّن الفرصة للانقضاض عليه والتخلص منه وهو لا يعلم أنه بذلك إنما يقضي على نفسه، وهم المعبد كله بسياسة شمشون.

كان شرط النظام السياسي للاعتراف بالحركة الإسلامية حركة شرعية هو أن تنبذ العنف، وتقبل قواعد اللعبة الحزبية، وتحول شعاراتها إلى برامج سياسية مثل باقي الأحزاب؛ لأن الدستور يمنع من إقامة حزب على أساس ديني وإلا تحولت الدولة إلى مجموعة من الأحزاب الطائفية، وقامت الحركة الإسلامية بالالتزام بهذا الشرط، وقدمت طلباً إلى لجنة تقديم الأحزاب بمجلس الشورى لتأسيس حزب كما حدث في مصر بتقديم بعض أجنحة الحركة الإسلامية طلباً لتأسيس حزب «الوسط»، ومع ذلك يرفض النظام السياسي بحجة أن البرنامج لا يقدم جديداً بالنسبة للأحزاب الموجودة، بل ويقوم بالقبض على الأعضاء المؤسسين بتهمة تأسيس حزب لا شرعي للإخوان وهي جماعة منحلة منذ ١٩٥٤ بالرغم من أن الصحافة تتحدث عن نشاطها واجتماعاتها وفوزها أو خسارتها في الانتخابات العامة أو المحلية كمستقلين، والآن تتم محاولة أخرى لإنشاء حزب «العدالة» والانتظار يطول دون موافقة أو رفض، وهو نفس السيناريو التركي في تكوين أحزاب إسلامية مثل حزب «رفاه» ثم حزب «الفضيلة» في دولة علمانية تعلن رسمياً أيضاً تحريم قيام أحزاب دينية، وتبدو العلمانية تسلطية إقصائية، مطلقة أحادية الطرف كنظام ثيوقراطي بديل.

وحدث نفس الشيء في تونس عندما كوّنت الحركة الإسلامية حزب «النهضة» لراشد الغنوشي، لا يختلف في برنامجه كثيراً عن باقي الأحزاب العلمانية التونسية، يسلم بالتجربة الديمقراطية ويعترف بأنه جزء منها، ينبذ العنف، ويعترف بحقوق الإنسان والمرأة وحقوق الجميع في توزيع عادل للثروة بحيث تجعله حزباً وطنياً ليبرالياً تقدماً، ومع ذلك يرفض النظام السياسي الاعتراف به ويطارد أعضائه، ويريد القبض على رئيسه، ويظل هائماً على وجهه في العواصم الغربية متمتعاً بحرية التنقل والتعبير، بعض مآثر الغرب، منتظراً تغيير النظام السياسي بانقلاب عسكري مضاد أو شعبية عارمة حتى تعود الليبرالية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد بدأ الإفراج عن الإخوان في سوريا في العهد الجديد بعد مذبحة حماة في العهد القديم وتدمير المدينة بعد هبة الإخوان فيها، وطالب الإخوان بنسيان الماضي وبداية

عهد جديد يتم فيها الاعتراف بالشرعية وحق تكون جماعة لهم يمارسون من خلالها نشاطهم، ومع ذلك لم يوافق النظام السياسي على شرعية الجماعة إلا من خلال الائتلاف الحكومي كأفراد وليس كجماعة، كأعضاء وليس كتتنظيم، وما زال العهد الجديد متأرجحاً بين الانغلاق والانفتاح، بين عادة القديم ومتطلبات العهد الجديد، بين النظام السياسي الواحد والتعددية الحزبية.

ومن ثم توضع الحركة الإسلامية بين المطرقة والسندان، إذا دافعت عن وجودها ومارست نشاطها بالعنف اتهمت بتدبير انقلاب على نظام الحكم وممارسة العنف وارتكاب الجرائم وتهديد الأمن الوطني في الداخل والقومي في الخارج، فإذا نبذت العنف وقبلت قواعد العمل الديمقراطي وأرادت أن تكون جزءاً من نسيج المجتمع وحركة التاريخ رفض النظام السياسي خشية حصولها على الأغلبية البرلمانية، ويكون النظام السياسي في الحالتين هو الخاسر، ولكنها خسارة على الأمد القصير للنظام السياسي، ومكسب على الأمد الطويل للوطن.

والنظام السياسي أيضاً بين المطرقة والسندان، إذا هو قبل شرعية الحركة الإسلامية كحزب سياسي يكون هو الضحية؛ لأن الحزب الجديد سيفوز بالأغلبية البرلمانية نظراً لرفض الناس للحزب الحاكم الذي يكون خاسراً على الأمد القصير، وإذا رفض الترخيص للحركة الإسلامية لتكون حزباً سياسياً فإنه يكون أيضاً الخاسر على الأمد الطويل ولن يبقى أمامه إلا العنف ومقابلة النظام السياسي له بالعنف، ويزداد قتل الأبرياء كما هو الحال في الجزائر.

والحقيقة أنه لا بديل عن التعددية السياسية كنظام للحكم وتكوين جبهة وطنية ائتلافية بين جميع القوى السياسية بما في ذلك الحركة الإسلامية سواء كانت حزباً أو جماعة طبقاً لنتائج صناديق الاقتراع، نظراً لاستحالة وجود أغلبية سياسية حالياً لا لأحزاب السلطة ولا لأحزاب المعارضة، فهناك أربع قوى سياسية في أصلها تيارات فكرية في الوطن العربي: الليبرالية والقومية (الناصرية، الاشتراكية العربية)، والماركسية بالرغم من انهيار نظمها منذ عقد من الزمان، والحركة الإسلامية كل منها حكم بمفرده، حكمت الأحزاب الليبرالية في الوطن العربي قبل الثورات العربية الأخيرة منذ أوائل الخمسينيات وما زالت تحكم في الكويت واليمن ومصر والأردن والمغرب ولبنان والسودان في النظم الملكية أو النظم العسكرية، وما زالت الناس تحنُّ إليها نظراً لما ترجوه من حرية سياسية وليس فقط حرية اقتصادية، والقومية حكمت بعد الثورات العربية الأخيرة كنظم عسكرية في مصر وسوريا والعراق واليمن وليبيا وبعد حركات التحرر الوطني

مثل الجزائر، وقد انقلب معظمها إلى عسكرية ليبرالية بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أو إلى عسكرية خالصة كما هو الحال في تونس. ظلّت العسكرية وتغيّرت الاشتراكية إلى الليبرالية بلا قيمها، فعم الفساد والسرقة ونهب المال العام، حدث ذلك في مصر أولاً وسوريا ثانياً واليمن ثالثاً، ولم يعد يبقي عليها إلا العراق المحاصر منذ غزو الكويت وليبيا المحاصرة بتهمة لوكربي ومساعدة الإرهاب. والماركسية لم يعد لها صوت إلا في جبهة ائتلافية في سوريا والعراق أو بقايا أحزاب متناثرة في لبنان، والحركة الإسلامية هي الأظهر في لبنان والسودان والكويت واليمن والمغرب والأردن وبعض فصائل المعارضة العراقية والتونسية في الخارج وفي الداخل مثل مصر والجزائر.

التعددية السياسية إذن أمر واقع في الفكر السياسي العربي الحديث، ولا يمكن لتيار إقصاء آخر، تختلف في التمثيل وفي ممارستها طبقاً لشرعيتها أو لا شرعيتها، وقد تتفق فيما بينها على بعض الأهداف القومية المشتركة بل وفي الوسائل أيضاً، ولا تتعدد إلا الأطر النظرية أو البواعث، فالتيارات الأربعة تتفق فيما بينها على تحرير فلسطين باسم القومية العربية عند الناصريين والقوميين، وباسم تحرير أراضي فلسطين عند الوطنيين الليبراليين، وباسم القوى العاملة، الفلاحين والعمال، ضد الاستعمار الاستيطاني أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية عند الماركسية، وباسم الجهاد وتحرير الأراضي المقدسة والمسجد الأقصى عند الإسلاميين، ولا تختلف في ذلك النظم السياسية الحاكمة، قومية أو ليبرالية أو إسلامية، ملكية أو عسكرية، إمارة أو دولة، سلطنة أو جمهورية، مملكة أو جماهيرية، الهدف واحد وتتعدد الأطر النظرية والوسائل العملية.

كما تتفق التيارات الأربعة ولو قولاً على حرية المواطن وحمايته ضد صنوف القهر والتسلط، فذاك شعار الليبرالية وما تؤكده على حرية التعبير والحركة، وحق تكوين الأحزاب، وتستمد منه شرعيتها، والحرية والاشتراكية والوحدة الشعار الرئيسي في الحركة القومية، مع التركيز على حريات الشعوب أكثر من الأفراد، ولا فصل بين الخبز والحرية، والماركسية أيضاً تقوم على تحرّر الأفراد من الاستغلال، والشعوب من الاستعمار، فالغاية من الاقتصاد الموجه القائم على التخطيط وتوجيه الدولة والملكية العامة لوسائل الإنتاج التحرر السياسي للأفراد من سيطرة رأس المال، والحركة الإسلامية شعاراتها في الحرية والمساواة في قول عمر بن الخطاب الشهير: «لَمْ استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» وأن شهادة «لا إله إلا الله» لها إعلان لحرية الضمير الإنسان من كل صنوف القهر البشري بفعلي النفي «لا إله» ثم الإثبات «إلا الله».^{١٢}

وفي وحدة الأمة تتفق التيارات الأربعة على تحقيقها باسم وحدة الأمة الإسلامية وتجاوز الحدود المصطنعة التي وضعها الاستعمار باسم الإسلام والوحدة الإلهية التي تنعكس في وحدة الأمة، وباسم وحدة الأمة العربية والقومية التي تتجاوز حدود الدولة القطرية، وباسم وحدة الطبقة العاملة، العمال والفلاحون «يا عمال العالم اتحدوا». في الماركسية، وباسم وحدة السوق وقوانينه في الليبرالية، حرية الاستيراد والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات، وفي عصر العولمة تتحدد الكيانات الصغرى في تجمعات إقليمية أكبر، ولا تقوى الدول القطرية على المنافسة إلا في تجمعات إقليمية أوسع وأشمل. وفي تنمية الموارد الطبيعية والبشرية تتفق التيارات الأربعة عليها، باسم الإنسان سيد الطبيعة في الليبرالية، وجدل الإنسان والطبيعة في الماركسية، والتخطيط في القومية العربية وتسخير الله كل ما في الأرض لصالح الإنسان لتعميرها وسكانها والتمتع بخيراتها، وقد كثرت الأدبيات من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية على التنمية المستقلة كشرط للتنمية المستدامة، وتحقيق التوازن في ميزان المدفوعات، وزيادة معدلات التنمية ونقصان معدلات التضخم من أجل استيعاب الزيادة السكانية دون انخفاض في مستوى المعيشة.

والدفاع عن الهوية ضد التغريب قضية رئيسية في الحركات الإسلامية تصل إلى حد المفاصلة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، ضد تقليد الآخر، وهي أيضاً محور الفكر القومي الذي يقوم على العزة القومية والاستقلال القومي بين المعسكرين الرئيسيين في عصر الاستقطاب فيما سمي بعدم الانحياز أو الحياد الإيجابي أو دول العالم الثالث، والماركسية تحققها عن طريق هوية العامل وعدم اغترابه عن عمله وتشبيّه وتبعيته لصاحب رأس المال، والليبرالية تؤمن بهوية إنسانية عامة، هوية المدنية والتحضر، تقوم على مكتسبات العصر الحديث، هوية متوازنة تجمع بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة منذ فجر النهضة العربية.

وفي حشد الجماهير ضد اللامبالاة والفتور لا تختلف القوى السياسية عليها؛ فالإنسان حمل الأمانة التي رفضتها السموات والأرض والجبال أن تحملها، والقومية العربية رسالة في التاريخ تعبر عن نبض الجماهير وحركة الشارع، والماركسية تحرك

١٢ انظر دراستنا: ماذا تعني شهادة «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»؟ الدين والثورة في مصر، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ١٤٧-١٦١.

الجماهير عن طريق الوعي الاجتماعي والإحساس بالظلم، والليبرالية بطبيعتها نشاط حر والتزام بالإنتاج والمنافسة وهو ما يحرك البشر ويجند الطاقات.

إن الصحو الإسلامية التي بدأت بعد هزيمة ١٩٦٧ والثورة الإسلامية في إيران، والإسلام في أوروبا الشرقية والغربية على السواء، والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، وفي أمريكا الشمالية وأفريقيا تدل على أن الإسلام قادم، وأن العالم الإسلامي ربما يكون على مشارف مرحلة ثالثة بدايتها في القرن الخامس عشر الهجري، بعد أن اكتملت المرحلة الأولى في القرون السبعة الأولى نهاية بابن خلدون، وبعد أن اكتملت المرحلة الثانية بفجر النهضة العربية الحديثة في القرون السبعة الثانية بعد ابن خلدون، قد تشهد المرحلة الثالثة عصرًا ذهبيًا للحضارة الإسلامية يشبه العصر الذهبي في المرحلة الأولى والذي بلغ الذروة في القرن الرابع الهجري، عصر البيروني والمتنبي وأبي حيان.^{١٣}

ليس التحدي هو في قبول الصحو الإسلامية أو رفضها ولكن التحدي هو أية صيغة للإسلام القادم، المحافظة التقليدية الموروثة من الغزالي، الأشعرية في العقيدة والشافعية في الفقه والإشراقية في الفلسفة، والحرفية النصية الموروثة من السلفية القديمة والمعاصرة أم الإسلام العقلاني المستنير وريث الحركة الإصلاحية من الأفغاني ومحمد عبده وعلال الفاسي وعبد الحميد بن باديس ومالك بن نبي والطاهر والفاضل بن عاشور والكواكبي ومحمد إقبال، وهو الإسلام التعددي الذي يقوم على شرعية الاختلاف، وقبول الحوار، والتعبير عن مصالح الأمة؟ هل هو الخطاب الأصولي الذي كثر الحديث عنه أم الخطاب ما بعد الأصولي الذي هو في دور التكوين؟^{١٤} إن الحركة الإسلامية ليست كلاً واحداً الآن بل هي متعددة الأجنحة والاتجاهات من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، بين النقل والعقل، والنص والواقع، والعقيدة والثورة، والحرف والتأويل، وهي تعددية طبيعية تستأنف التعددية القديمة، وحوار مع النفس قبل أن يتم الحوار مع الآخر.

إن تحليل «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة» لا يعتمد فقط على الأدبيات، الدراسات والبحوث والرسائل والمقالات في الموضوع، فما أكثرها بالمئات، ويمكن القيام

^{١٣} مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٩٥-٧١٠؛ محمد عابد الجابري، حسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٤-٣٧.

^{١٤} ومن رموزه كمال أبو المجد، ويوسف القرضاوي، وخلف الله محمد خلف الله، والإسلاميون التقدميون في تونس، واليسار الإسلامي في مصر، والإصلاحيون في إيران.

بذلك عن طريق تحليل التجارب الشعورية الفردية والجماعية من أجل إضافة رؤية جديدة على ما تم تحصيله من خلال الأرقام والجداول والإحصائيات والتواريخ وأسماء الأعلام؛ فالماهية أقرب إلى العلم من الوقائع، والاستبطان أكثر إدراكًا من الإحصائيات؛ لذلك أصبح المنهج «الظاهرياتي» أحد المناهج الرئيسية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية القادر على إضافة جديد بدلاً من نقل المعلومات من مرجع إلى آخر، ومن مصدرٍ إلى آخر. ونظرًا لأن الموضوع يتعلق بحركات ونظم سياسية موجودة على الساحة وأن كل تحليل علمي للعلاقة بينهما قد يغضب هذا الطرف أو ذاك في مسألة وجود ومصير فإن الحرية الفكرية والبحث العلمي الموضوعي النزيه شرطان للفكر وللاستنتاج، صحيح أن الموضوعية الخالصة أو المحايدة لا وجود لها؛ فكل باحث له انتماؤه الفكري والسياسي، ومع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج عامة مقبولة من الباحثين عن طريق تحليل التجارب الجماعية المشتركة؛ فالباحث مستقل عن السلطة والمعارضة، وإن كان هواه هنا وهناك، والمصلحة الوطنية العليا هو الهدف المشترك للجميع، لا فرق بين الباحث والسياسي، وأفضل بحث نظري ما كان قائمًا على الممارسة، وأفضل ممارسة سياسية ما كان قائمًا على البحث العلمي.

الدين والشرعية السياسية^١

ليس الدين فقط هو مجموعة الشعائر والعبادات أو العقائد والإيمانيات أو المؤسسات والهيئات أو الأماكن والأزمنة المقدسة أو الأعياد والموالد أو الطرق الصوفية أو رجال الدين إلى آخر ما يدرس في علم الاجتماع الديني وفي علم التاريخ المقارن للأديان، وليس هو ما يتحقق في التاريخ من حضارة وعمران أو من حروب وخراب، وكلاهما باسم الدين، وليس نظامًا سياسية «ثيوقراطية» تدعي أنها تحكم باسم الله أو باسم الدين أو باسم الشريعة وإلا كان الكيان الصهيوني دولة دينية، وكانت النظم السياسية القهرية التسلطية دولاً دينية، وليس مجموعة من القوانين والشرائع تتقدمها الحدود، القتل وقطع الأيدي والأرجل والرقاب والصلب على جذوع النخل واللاتهام بالكفر والردة، وكلها صور سلبية وممارسات فعلية للتدين الشعبي والرسمي.

إنما الدين أيضًا هو الموروث الثقافي المتراكم عبر التاريخ والذي تحول إلى ثقافة شعبية اتحدت مع خبرة الشعوب والتي عبرت عنها في الأمثال العامية وسير الأبطال والقصص الشعبي؛ إذ يستشهد العامة والخاصة على حد سواء بالآيات القرآنية وبالأحاديث النبوية كما يستشهدون بالأمثال العامية والأقوال المأثورة. كلاهما حجة سلطة لفهم الواقع الذي يقوم على النقد الاجتماعي وإيجاد مبررات للسلوك الفردي والجماعي، هو الذي يحدد رؤية الناس للعالم، ويعطيهم موجهات للسلوك، هو المخزون النفسي الحاضر عبر الماضي والمتواصل معه دون إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر كما فعلت أوروبا في بدايات عصورها الحديثة أو تجاور وتقسيم عمل بينهما، الموروث

^١ مجلة الديمقراطية، العدد ١٢، السنة الثالثة، أكتوبر ٢٠٠٣.

للحياة الخاصة، والحادثة للحياة العامة، وهو موقف له ما يشابهه في معظم الثقافات الدينية؛ الهندوكية والبوذية والكونفوشية واليهودية والمسيحية مباشرة أو عن طريق غير مباشر في الاتجاهات الحديثة منها.^٢

وفي تاريخنا الحديث خرجت معظم حركات التحرر الوطني من الموروث الثقافي والإسلامي؛ فقد حدد الأفغاني هذا المشروع التحرري: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل.^٣ وعلى إثره قامت الثورات التحررية الإسلامية ممثلة في الثورة العربية في مصر في ١٨٨٢، والثورة المهدية في السودان، واستمر الإسلام الوطني عند قادة ثورة ١٩١٩ من تلاميذ محمد عبده، تلميذ الأفغاني، بل وتحولت إلى نهضة شاملة وتحديث عصري، وحدث نفس الشيء في المغرب العربي عند علال الفاسي في المغرب، وعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي ومالك بن نبي في الجزائر، والسنوسي وعمر المختار في ليبيا، وحسن البنا وجماعة الإخوان في مصر وانتشارها في الوطن العربي، وفي الشام عند الكواكبي بحثاً في «طبائع الاستبداد» عند الحكام، واللامبالاة والفتور في «أم القرى» عند المحكومين، وفي فلسطين عز الدين القسام ثم حركة المقاومة الإسلامية حماس والجهاد، وفي لبنان الأحزاب السياسية خاصة حزب الله الذي قاد حركة تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيوني، وفي اليمن الأئمة الأحرار مثل زيد المشكي، بل إن الوهابية في ظروف شبه الجزيرة العربية كانت حركة إصلاحية ضد مظاهر الوثنية والشرك مثل التوسط بين الإنسان والله بالأولياء وبالرقى والطلسمات والأشجار والعظام المباركة، ثم تحولت إلى وهابية سياسية لتوحيد القبائل وتأسيس مملكة موحدة قبل أن تتحول الوهابية إلى سلفية دينية وقهر سياسي حتى ولدت الوهابية الجديدة التي تقبل الوهابية السلفية في العقيدة، ولكن ترفض فساد النظام الحاكم ووجود القوات الأجنبية على أراضي البلاد. وساهم الإسلام في حركات التحرر الوطني في آسيا، في إندونيسيا وماليزيا والهند وباكستان، وبلغ الذروة في الثورة الإسلامية في إيران، ووصول كثير من الأحزاب الإسلامية إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع كما هو الحال في تركيا والمغرب وليس عن طريق الانقلاب كما هو الحال في السودان.

^٢ انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١١-٢٠.

^٣ انظر: جمال الدين الأفغاني، المانوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

وبعد نجاح حركات التحرر الوطني واستقلال الدول الحديثة بدأت إعادة بناء الدولة الموروثة من الحقبة الاستعمارية ببرنامج للتحديث والتنمية واعتماداً على التخطيط والتصنيع، وخرج التسلط التقليدي من الموروث القديم لتأسيس دولة تقوم على الزعيم الأوحد، وتحكم باسم الحزب الواحد، وتدعو إلى الرأي الواحد، والاختيار الأيديولوجي الواحد باسم القيادات التاريخية التي قادت حركات التحرر الوطني، وتكررت لفرقاء النضال بالأمس، وبدأت تستأثر بالسلطة وحدها، والتخلص تدريجياً من باقي الفصائل، وتم حل معظمها إما بتهمة الانقلاب على نظام الدولة أو من أجل الدخول كطرف في تحالف الحزب الواحد باسم الائتلاف الوطني أو تحالف قوى الشعب العامل، وظل الأمر على هذا النحو بالرغم من القلق في التنظيم السياسي القائم، وعدم اختفاء التنظيمات المهمشة أو اللاشرعية الخاصة، الإسلامية والماركسية، وطالما كان هناك مشروع قومي قادر على تجنيد الجماهير والدفاع عن مصالحها كانت الخلايا السياسية نائمة لا أثر لها وليس لديها القدرة على تجنيد الجماهير التي رأت في اختيارات الدولة الوطنية خير معبر عن مصالحها.

ولما بدأ الفساد في الداخل، وإثراء الطبقات الجديدة، والإغراق في الشعارات الوطنية البراقة، واتساع المسافة بين الأقوال والأفعال، بين المبادئ المعلنة والإنجازات الممكنة، وتحول القوات المسلحة إلى الداخل أكثر من الخارج جاءت هزيمة يونيو لإعلان نهاية النظام السياسي الذي تبنته الدولة الوطنية، وبالرغم من انتصار أكتوبر ١٩٧٣ إلا أن ما تلتها من تحولات اجتماعية واقتصادية بداية بقانون الاستثمار في ١٩٧٥، ثم زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ بعد هبة يناير من نفس العام، واتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٨ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل في ١٩٧٩، والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن الصديق الشرقي إلى الحليف الأمريكي الذي بيده ٩٩٪ من أوراق اللعبة في الشرق الأوسط، وزيادة تبعية الدولة، والقدر الهائل من التعريب والأمركة بل وتشجيع الدولة للجماعات الإسلامية لتصفية الناصريين بعد هبة يناير ١٩٧٧، بعد هذا كله، استيقظت الخلايا النائمة، وبدأت الجماعات الإسلامية تتحول من الهامش إلى المركز، تعرض نفسها كقوى بديلة قادرة على الإنقاذ الوطني من التبعية والانحزال في الخارج، والقهر والفساد في الداخل، واستطاعت تجنيد الناس ضد النظام القائم، والنجاح في معظم انتخابات الاتحادات والنقابات المهنية والطلابية، وتمارس نشاطها العلني بالرغم من سلاح اللاشرعية المسلط عليها. وكثر الحديث عن: «الصحة» الإسلامية، «الظاهرة» الإسلامية، «الإسلام السياسي»، «الثورة» الإسلامية لتشير إلى نفس الشيء، الإعلان عن

حقبة تاريخية قادمة لا يظهر منها حتى الآن إلا قمة الجبل دون أسفله الذي ما زال مغمورًا تحت الماء، لا يظهر منها فوق السطح إلا الينابيع التي تخرج منها كثير من المياه الجوفية التي لا يراها أحد.

وكانت الأرض خصبة لانتشار الجماعات الإسلامية وإعطاء نفسها شرعية من الأمر الواقع؛ فهي من الناس ومع الناس وللناس، ألحقت بالمساجد دورًا للمناسبات للأحزان والأفراح، والعيادات الطبية بدلًا من مغالاة الأطباء، وفصول التقوية بدلًا من الدروس الخصوصية التي أرهقت ميزانية الأسرة، بل وإيجاد أعمال للعاطلين، وساحات رياضية للشباب، وجمعيات خيرية للفقراء، وتزويج غير القادرين، شعر الناس بها أكثر مما شعروا بالدولة وأجهزتها، فأخذت شرعية من أسفل باسم الخدمات أقوى من الشرعية التي تمنح لها من أعلى باسم القانون، وهو سلاح في يد الدولة تستعمله ضد خصومها السياسيين، كانت الجماعات أول من أهرع لمساعدة منكوبي الزلزال الذي ضرب القاهرة في أوائل التسعينيات قبل أجهزة الأمن، فلما جاءت الأجهزة الرسمية احتكرت أعمال الإغاثة وسلبتها من أيدي الجماعات، وحدث نفس الشيء مع الجماعات اليسارية التي نظمت قوافل الإغاثة لشعب فلسطين ثم استولت عليها الدولة حتى لا تستعمل بؤرة لحركات شعبية أوسع تتحول إلى حركات سياسية غير مأمونة العواقب.

لم يستطع الحزب الحاكم ملء الفراغ السياسي؛ لأنه نشأ في حضن الدولة والنظام كإحدى الوزارات، أعضاؤه موظفون متفرغون ومعيّنون من الرئيس كالوزراء والمحافظين ومديري الأمن ورؤساء الجامعات، وتدخل جهاز الدولة، واللعب بقوائم الناخبين، لا يمثلون مصالح الشعب بل مصالحهم الشخصية، فهم نواب القروض، المتهربون من الخدمة العسكرية، ولم تستطع أيضًا أحزاب المعارضة الماركسية والناصرية والليبرالية ملء الفراغ؛ لأنها أيضًا ولو بدرجة أقل تعتمد على زعامات تاريخية، وتضعفها الصراعات الداخلية، وتنحصر نشاطاتها داخل مقار الأحزاب أو في إصدار الجريدة الأسبوعية أو اليومية المثقلة بالديون، والتي تقوم الدولة بطباعتها، ولا يُسمح لها بأي تحرك شعبي إلا بتصريح من أجهزة الأمن.

لذلك نشطت الجماعات الإسلامية نابعة من قاع الشعب واستطاعت أن تكون المعبر شبه الوحيد عن طالب الجماهير، واكتسبت شرعية الأمر الواقع De Facto، وليست شرعية القانون De Jure، وبقدرتها التنظيمية بطريقة الخلايا العنقودية أصبحت قادرة على حشد الجماهير، وتنظيم المظاهرات العامة للاحتجاج على ما يحدث للوطن من مآسٍ

ومذابح في فلسطين والعراق وكشمير وقبلها في البوسنة والهرسك وكوسوفو بل قد يمتد أثرها إلى الشيشان.

وانقسمت الأنظمة العربية قسمين تجاه الجماعات الإسلامية؛ الأول: ما زال يعتبرها منافسًا خطيرًا له في الحكم، وما زال يسلط سيف اللاشرعية عليها، فإذا ما ازداد نشاطها، اتهمت بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وقدم قاداتها إلى المحاكم العسكرية التي لا نقض فيها ولا إبرام، هذا هو الحال في مصر وتونس وليبيا والعراق وسوريا والسعودية وعمان والإمارات، فإذا ما سمح نظام سياسي لتخفيف الضغط عليه بإجراء انتخابات شعبية يكون الإسلاميون طرفًا فيها فينجحون في الانتخابات المحلية، ويحصلون حوالي ثلثي المجالس، ينقلب الجيش عليها باعتباره الوريث الشرعي لحركة التحرر الوطني التي حصل بها الشعب على الاستقلال، فالجيش هو الحامي للشعب، وتغرق البلاد في بحر من الدم، مائة ألف قتيل على مدى عشر سنوات بين الدولة والإسلاميين، صراعًا على السلطة، سلطة الجيش ممثلة في الدولة وسلطة الشرعية التي أتى بها الإسلاميون إلى المجالس المحلية، وتقدم سلطة الدولة ذريعة أن الإسلاميين غير ديمقراطيين، وأنهم أعلنوا أن هذه الانتخابات التي نجحوا فيها هي آخر الانتخابات؛ فلا تداول للسلطة، ولا تنازل عن الحكم، وتقع البلاد في حرب أهلية طاحنة، وكان الوطن قد كسب أكثر وخسر أقل إن لم ينقلب الجيش على الدولة، وألغى نتائج الانتخابات، وترك الإسلاميين في الحكم يواجهون مشاكل الفقر والبطالة والفساد والديون الخارجية، فإذا عرف الناس أنهم لم يحصلوا على شيء بالشعارات، ولم تحل قضاياهم بالعواطف الإيمانية لم ينتخبوا «جبهة الإنقاذ» من جديد، وتكون البلاد قد مرت بتجربة ديمقراطية فعلية تقوم على تداول السلطة بدلًا من الاقتتال بين الإخوة الأعداء، وشق الصف الوطني، وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ الذين لا حول لهم ولا قوة.

وقد يقوم الإسلاميون بانقلاب ضد الجيش كما هو الحال في مذبحة حماة في سوريا أو معه كما هو الحال في الانقلاب الأخير في السودان الذي ضم الجيش وقريشًا في آن واحد، ولما استحال وجود نظام سياسي برأسين أقال الجيش قريشًا، وحكم بمفرده، وتستمر لعبة شد الحبل بين الفريقين، فتتوقف الحياة السياسية لتعطيل الرئتين معًا.

والثاني: اعتراف الأنظمة السياسية بشرعية الحركات الإسلامية وقبولها أن تكون طرفًا في التعددية السياسية والمسار الديمقراطي، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وقبول تداول السلطة على الأقل في الشكل من حيث الإعلان والبداية، وقد تكون النتائج والنهائية

مختلفة، وتنتهي إلى نفس مأساة الجزائر، فقد قبلت الأردن والكويت واليمن والمغرب ولبنان التعددية السياسية، ودخل الإخوان المسلمون في الأردن وحركة الإصلاح في اليمن والكويت الانتخابات، تزداد مقاعدها في دورة ثم تقل في دورة ثانية بعد أن يدرك الناس أن الشعارات لم تحل شيئاً، وأنه لا فرق بين عشائرية في السلطة وجماعات إسلامية في المعارضة، فكلاهما يحكمهما نفس المنطق، الحكم والسلطة، بصرف النظر عن البرامج السياسية والتغير الاجتماعي، لم تستطع الحركات الإسلامية الوصول إلى الحكم إلا في المغرب وتركيا وإيران؛ فتجربة المغرب في تداول السلطة مشهود لها، من حزب الاستقلال إلى الاتحاد الاشتراكي إلى حزب العدالة والتنمية، وحدث نفس الشيء في تركيا من الأحزاب القومية إلى حزب رافاه إلى حزب العدالة والتنمية، وفي إيران تتجاذب الحياة السياسية والبرلمانية الصراع بين المحافظين والإصلاحيين، ونظرًا لعدم حصول أي من القوى السياسية في هذه التجارب شبه الديمقراطية على الأغلبية المطلقة التي تساعد على الحكم فإنها دخلت في حكومات ائتلافية وجبهات وطنية مع باقي الأحزاب مما يساعد على تحويل الحركات الإسلامية شعاراتها الدينية إلى برامج سياسية واجتماعية تتقارب أو تتباعد مع باقي البرامج السياسية لباقي الأحزاب.

والنظم السياسية العربية الحاكمة نوعان: ملكية وعسكرية، قريش والجيش، الملكية تستمد شرعيتها من الوراثة: مات الملك، عاش الملك. والعسكرية تستمد سلطتها من الانقلاب العسكري أو ثورة الجيش المباركة، أي القوات المسلحة حامية الدستور، وحارسة النظام، ومنها يكون الرئيس، يتوارث الجيش الرئاسة التي أصبحت حكرًا عليه، وأصبحت الجمهورية الملكية موضوعًا للتندر والفكاهة الشعبية في الحياة اليومية، تحول العسكري إلى ملكي، ولكن ظل الرئيس العسكري هو صاحب السلطة التي يستمد منها الجيش. وله كل السلطة ولا يحتاج إلى نائب يفوض له بعض السلطات ولو الشكلية؛ لأنه لا يوجد أحد من ملايين شعبه يستحقها وقادر على أدائها.

والحقيقة أنه لا فرق بين النظامين في وراثة السلطة وتوريثها، العسكرية محصورة في الجيش، والملكية محصورة في العائلة المالكة، وتتعدد الواجهات الديمقراطية من مجالس الشورى والشعب والأمة والبرلمان، والتزييف هو الشائع، ونجاح الرئيس والحزب الحاكم بنسبة ٩٩,٩٪، وتزور كشوف الانتخابات، وينتخب الأموات مع الأحياء سواء كان ذلك بإشراف قضائي أو بدون إشراف، وتكون النتيجة الطعن في الانتخابات بل وحل المجالس النيابية لعدم شرعيتها بقرار من المحكمة الدستورية العليا.

وكلا النظامين لا يستمدان سلطتهما من الشعب، ولا يقومان على البيعة العامة واختيار حر للناس كما حدد القدماء «الإمامة عقد وبيعة واختيار». كلاهما «ثيوقراطي» البنية، اختيار إلهي، باسم الله أو باسم السلطان، وكلاهما قادر على كل شيء يعلم ويقدر، يسمع ويصبر، يتكلم ويريد. كلاهما له شرعية من أعلى، وتنقصه الشرعية من أسفل، والجماعات الإسلامية لها شرعية من أسفل عن طريق الخدمات للناس وليس لها شرعية من أعلى أي من القانون والاعتراف الرسمي بها.

وتستمدُّ النظم القهرية خاصة العسكرية منها شرعية لها عن طريق الدين باسم تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو أمر محبب إلى ثقافة العامة وتشدد النصيين، ويصبح الحاكم العسكري الذي يستمد شرعيته الفعلية من الجيش الذي قام بالانقلاب حامي حمى الشريعة والمحافظ على تطبيقها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وتسانده الجماعات الإسلامية المحافظة التي تعطي الأولوية للشكل على المضمون، وتعتبره الحاكم العسكري الذي يُعلن بلسانه تطبيق الشريعة الإسلامية خامس الخلفاء الراشدين أو إمام المسلمين إلى آخر الألقاب التي تزخر بها ثقافتنا القديمة، وهو يصلح الأعداء، وينقلب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ويزداد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، ويضع المعارضين له في المعتقلات، ويتكرر نفس الشيء في باكستان (ضياء الحق)، وفي السودان (النميري)، وفي نظم شبه الجزيرة العربية.

أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية ووضع لجان برلمانية لذلك وإعطاء المثل على ذلك بقطع أيدي الفقراء السارقين أمام أجهزة الإعلام المحلية والغربية تخويفاً للداخل وإقناعاً للخارج بالحاكم الدموي القادر على قهر الشعوب، أما سارق الملايين من المعونات الأجنبية ومهربها خارج البلاد في حسابات خاصة فلا تقطع يده، وفي الشريعة يوقف الحد إذا لم تتوافر الأسباب والشروط وحضرت الموانع مثل الفقر والبطالة والجوع والعري والنوم في العراء، بل يُحاسِب الحاكم نفسه؛ لأنه لم يوفر للناس الأمن والغذاء والسكن والعمل والعلاج وإشباع الحاجات الأساسية، ويطبق الحد على الجميع، الحاكم قبل المحكوم، والغني قبل الفقير، وإلا أصبحت الأمة «إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد».

ولا ضير أن تضيع وحدة الأوطان بسبب تطبيق الشريعة الإسلامية في الأقطار التي شمالها مسلمون وجنوبها مسيحيون أو وثنيون مثل السودان وتشاد ومالي ومعظم الدول جنوب الصحراء؛ فالحاكم الشمالي الذي أتى بانقلاب عسكري أو مدني يمارس

أنواع القهر القبلي أو العشائري، ويعطي لنفسه شرعية الحكم باسم الدين وليس باسم الوطن، ومن مظاهره تطبيق الشريعة الإسلامية شمالاً وجنوباً وهو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية ذاتها التي لا تطبق إلا على المسلمين، ولكل طائفة أن تحكم بكتابها، وهو أيضاً ما قد يتنافى مع أصول الحكم الحديثة التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات، والحكم الشرعي هو تعليق تطبيق الشريعة حفاظاً على وحدة الأوطان، وتساوي المواطنين جميعاً أمام القانون.

وتهدد وحدة الأوطان أيضاً إذا عاش المسلمون أقلية في قطر غالبية من غير المسلمين، وحاولوا القيام بحركة انفصالية لتكوين دولة إسلامية مستقلة، كان هذا هو الخطر الذي يهدد المسلمين في جنوب أفريقيا، وهم ما زالوا تحت أثر النظام العنصري، خطر التصويت ضد المؤتمر الوطني الأفريقي بزعامة نيلسون مانديلا من أجل وهم تكوين دويلات إسلامية في كيب تاون ودوربان، مع أن الإسلام في جنوب أفريقيا جزء من حركة التحرر الوطني الأفريقي ومكون رئيسي في جميع الحركات المناهضة للعنصرية؛ فالوطن هو الجامع المشترك بين جميع المواطنين في جنوب أفريقيا مع تعددية في الثقافات والأطر المرجعية، وما زالت حركة تحرير مورو في جنوب الفلبين تمثل هذا الاختيار؛ فصل الجنوب المسلم عن الشمال المسيحي في الفلبين وهو ما يتعارض مع وحدة الأوطان، وقبل ذلك تم فصل باكستان عن الهند مما سبب قضية كشمير، ومنعت الحدود الوطنية الجغرافية من انتشار الإسلام في الهند، والفصل بين شعب واحد بدعوى التمايز الديني بين الإسلام والهندوكية، فتخلت وحدة الأوطان عن شرعيتها واستبدلت بها شرعية الدين بانفصال باكستان عن الهند؛ مما وضع المسلمين في الهند دون باكستان في موضع الأقليات، والهندوس والمسيحيين وباقي الطوائف في باكستان موضع الأقليات، بل إن باكستان نفسها انقسمت إلى شرقية في بنجلاديش واقتصرت على الغربية منها نظراً للانقطاع الجغرافي بينهما؛ ومن ثم أصبحت تهدد الشرعية الدينية وحدة الأوطان.

وقد يعطي الحاكم نفسه الشرعية عن طريق رجال الدين التابعين له والمؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة النظام السياسي، ويكون ذلك عن طريق تكفير الخارجين على النظام، وتخوين المعارضة السياسية، والحكم الشرعي أنهم خوارج العصر، دعاة الفتنة، مبدلو الدين وطبقاً للرواية «من بدل دينه فاقتلوه». وفي رواية أخرى: «من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه». فالمعارضة شيوعية، والشيوعية كفر وإلحاد، «ومن لا إيمان له فلا أمان له». وكل معارضة فهي خروج على النظام، وعصيان للحاكم، وسبب للفتنة يجب استئصالها حتى عاشت معظم حركات المعارضة خارج الأوطان.

ويأخذ الحاكم مسوح المؤمنين، من لبس الجلباب، ومسك العصا، والسير كما يسير الطاعنون في السن، والمتصلون بالله، الزبيبة في الجبهة، وهو في المساجد في صلوات الجمعة، وفي الموالد والأعياد الدينية أمام أجهزة الإعلام، وهو كبير العائلة كالبطاركة القدماء، يدافع عن أخلاق القرية، وهي القيم التقليدية ضد الحداثة والعصرية والتغريب، فيأخذ شرعية من الماضي ليغطي على نقص شرعيته في الحاضر، ويعطي الدين ما افتقدته السياسة.

الرأي رأي، والحق ما يعلنه، فهو يمثل الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة، وغيره من المعارضة هي الفرق الهالكة الضالة، فيستعمل حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم وكثير من الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام سياسي غير شرعي، مع أن حق الاختلاف حق شرعي، والكل راد والكل مردود عليه، ويغذي هذا النسق المعرفي نسق كوني آخر، تصور هرمي للعالم يحدد العلاقة بين الطرفين في محور رأسي، بين الأعلى والأدنى، وليس في محور أفقي، بين الأمام والخلف، ثم تتجلى هذه البنية المعرفية الكونية في البنية الأخلاقية والاجتماعية فتنشأ أخلاق القرية، ورب الأسرة، وكبير العائلة، «سي السيد» الذي يطيعه الجميع في «المجتمع البطريركي».

ويعطي رجال الدين، فقهاء السلطان الشرعية الدينية للقرارات السياسية للحاكم، إن شاء مقاومة العدو الصهيوني المحتل لأراضي المسلمين والمعتدى عليها والراغب باستمرار في التوسع والاستيطان، لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، يخرج رجال الدين بفتاوى تعطي شرعية لقرار الحاكم: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، وإن شاء الصلح مع عدو الأمس وصديق اليوم والاعتراف والمفاوضة والصلح معه أتت شرعية جديدة وربما بنفس الرجال تبرر قرار الحاكم الجديد بالاعتراف بإسرائيل وإجراء المفاوضات ثم الصلح معها ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾، بالرغم من أن إسرائيل لم تنجح إلى السلم حتى الآن، وتواصل اعتداءاتها اليومية على الشعب الفلسطيني، فقد الناس احترام فقهاء السلطان، ولم يصدقوا فتاويهم الشرعية، وصاغ الأدب الشعبي عدة أمثال عامية لنقد فتاوى السلطان.

وازدادت شرعية الجماعات الإسلامية تحت الأرض؛ لأنها تفتي باسم الأمة والدفاع عن مصالحها الثابتة، وكفروا فقهاء السلطان، وأجازوا تصفيتهم الجسدية، كما وصف فقهاء السلطان الجامعات الإسلامية بالخوارج، خوارج هذا العصر، وظل التراشق بسلاح

الشرعية الدينية بين الفريقين؛ فالدين سلاح مزدوج بين الخصوم يستعمله كل فريق لصالحه، وكل فريق يجد في القرآن والحديث والتراث الفقهي بغيته.

أما الطبقة المتوسطة فقد انقسمت إلى يمين ووسط ويسار، اليمين أقرب إلى الجماعات الإسلامية في منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية، واليسار أقرب إلى الجماعات اليسارية في منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية كما يتمثل في «لاهوت التحرير»، والوسط متأرجح بين الاثنين، أقرب إلى اليمين في أسسه النظرية وإلى اليسار في ممارساته العملية.

وتعطي شعارات الجماعات الإسلامية شرعية لرفض الأمر الواقع والتمرد على النظام الحاكم، فشعار «الحاكمية لله» لا يعني أن الله ليأتي ليحكم ويخلص البشر مما هم فيه من مأس بل تعني رفض حاكمية البشر، رفض الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية التي حكمت مصر قبل ١٩٥٢، والقومية أو الاشتراكية التي حكمت بعدها، والماركسية التي حكمت في جنوب اليمن بمفردها أو في تحالف في سوريا العراق، فقد ضاعت نصف فلسطين في ١٩٤٨ إبّان العهد الليبرالي، وضاع النصف الآخر في ١٩٦٧ في العهد القومي، كما يعني الشعار الحاكمية للقانون الإلهي ضد ظلم القوانين الوضعية وانتهاك حقوق الإنسان، وضياع حقوق المواطن.

كما يدل شعار «الإسلام هو البديل»، وشعار «الإسلام هو الحل» على طريق الخلاص من مآسي العصر وأحزانه بعد أن زادت رقعة الأرض المحتلة، وعظم قهر المواطن، واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتجزأت الأمة إلى أقطار في طريقها إلى أن تصبح دويلات طائفية وعرقية تكون فيه إسرائيل أقوى دولة في المنطقة تستمد شرعيتها من البيئة الجغرافية السياسية الثقافية المحلية بعد أن استمدت شرعيتها أولاً من أساطير المعاد والشعب المختار.

وما دام الواقع في أزمة، تسري مثل هذه الشعارات لقدرتها على تجنيد الناس لما فيها من قوة على الرفض دون أن تعني شيئاً محدداً، إيجاباً لا سلباً، فلم تتحول إلى برامج سياسية اجتماعية اقتصادية تقدم حلولاً عملية ملموسة لمشاكل الجماهير، وهي شعارات مغلقة، لا تقبل الحوار ولا أنصاف الحلول، تؤخذ ككل أو تترك ككل، هي أشبه بعناوين رئيسية في الصفحات الأولى لجذب الانتباه، تدل على القدرة دون الدولة، والانتفاضة دون السلطة، والصرخة دون الكلام.

وتستمد الجماعات الإسلامية شرعيتها من لحظتين تاريخيتين، لحظة ابن تيمية وهزيمة المسلمين أمام التتار واحتلالهم بغداد وهم في طريقهم إلى دمشق، مسلمون يقتلون مسلمين، ويغزون أراضي مسلمين، ويحكمون بشرية خاصة بهم «الباسة»

وليس بشريعة الإسلام؛ ومن ثم إصدار الحكم بتكفيرهم، وقياساً عليه تكفير كل من لا يحكم بشريعة الله، وابن تيمية حاضر في الحركة الإصلاحية الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب حتى رشيد رضا والجماعات الإسلامية المعاصرة.

واللحظة الثانية هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتي أصبح «معالم في الطريق» لسيد قطب تعبيراً عنها؛ فقد انهار الحلم القومي، واحتلت مصر وسوريا وفلسطين، ولم يستطع النظام الذي استبعد الإخوان الدفاع عن حرمت البلاد واستقلال الأوطان، فاشتد التقابل بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الإسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين النور والظلام، بين الحق والباطل، بين العلم والجهل، وحدث تقابل بين نفسية السجين ظلمًا، وتحت آلام التعذيب بالسياط وبالنار وبين الأوضاع الخارجية، العدل والظلم، الحرية والقهر، الاستقلال والاحتلال، فانتشر «معالم في الطريق»، وقدم إلى الجماعات أفضل نسق نظري يعبر عن نفسية المضطهدين المختبئين تحت الأرض مثل الملقى في غياهب السجون. وكان استشهاد سيد قطب في أغسطس ١٩٦٥ بمثابة المؤشر على هزيمة يونيو ١٩٦٧ وكما صور ذلك نجيب محفوظ في «الكرنك»، سيات تلهب أجساد المعتقلين في السجون، وقنابل وصواريخ تقذفها الطائرات الحربية الإسرائيلية على القواعد والمطارات العسكرية المصرية، لا فرق بين الاعتداء على المواطن في الداخل باسم الدفاع عن النظام والعدوان على الوطن في الخارج باسم الدفاع عن النفس.

والتحدي بالنسبة للمستقبل هو التعامل مع المحافظة التقليدية الموروثة منذ ألف عام والسلفية أحد مظاهرها، وهي الرصيد التاريخي الذي يمد الجماعات الإسلامية بل وأجهزة الإعلام في الدولة وفتاوى رجال الدين بما يحتاجونه من مصادر لتبرير مواقف كل فريق على اختلافهم في المواقف والأهداف السياسية، وتعني المحافظة إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات، وللعقائد النظرية على السلوك العلمي، ولعالم الغيب على عالم الشهادة، وعلى الإيمان في أشكاله الخارجية على العمل الصالح باعتباره المعبر الوحيد عن الإيمان، وللدين كغاية في ذاته على الدين كوسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالحهم العامة.

وهو نفس التيار السائد في أجهزة الإعلام، صفحات الفكر الديني، والجرائد والمجلات الدينية، وحديث الروح، ودروس تفسير القرآن بعد صلاة الجمعة، ونور على نور من دعاة حرفيين مثل نجوم المجتمع بأزيائهم المعروفة، ولا فرق بين البرنامج الديني و«ماتش» الكورة، والتمثيلية التلفزيونية، وفاصل من الرقص الشرقي وخطب الرئيس

ونشاط حرمة، كل ذلك بؤر إعلامية تقوم بنفس الدور، ملء الفراغ السياسي والثقافي في البلاد.

وفي نفس الوقت تشدد المحافظة الاجتماعية أماناً من الفقر، وحرصاً على الضياع، وحماية بالموروث الثقافي، وتعويضاً عن مآسي العصر وأحزان الزمان، فيكثر التفويض إلى الله، ويزداد الاعتماد عليه، وتكثر الموالد، وزيارة المقابر، والتبرك بأولياء الله الصالحين، وترسل الرسائل إلى الإمام الشافعي لتلبية طلبات المحتاجين، وتُستدعى مريم العذراء والسيد المسيح لنفس الغاية، فإذا ما انسد طريق التغيير الاجتماعي من أسفل انفتح طريق الدين من أعلى، ويتحول الدين إلى حلم المجتمع في النجاة من أحزان العصر والتخلص من مآسيه.

التحدي إذن هو التحول من المحافظة إلى التحرر عن طريق تحويل الرافد التاريخي الأساسي من اختيار القدماء منذ الغزالي حتى حركات الإصلاح الديني إلى مطالب المحدثين، من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده في «رسالة التوحيد»، ومن النص إلى الواقع كما حاول الشاطبي في «الموافقات»، وعلال الفاسي في «مقاصد الشريعة ومكارمها»، ومن التصوف السلبي إلى التصوف الإيجابي، ومن الفلسفة المنطقية الطبيعية الإلهية إلى فلسفة الذاتية كما هو عند محمد إقبال، ومن العلوم النقلية إلى العلوم العقلية مثل اجتهادات كثير من المحدثين.

كما يمكن الاعتماد على قوى التقدم والتغير الاجتماعي التي ما زالت تبحث عن أيديولوجية تجمع بين الماضي والحاضر، بين التراث والتجديد، بين شرعية الإسلام وشرعية الثورة كما حاول اليسار الإسلامي الذي ما زال متهماً من الإسلاميين أنه ماركسية مقنعة، ومن العلمانيين بأنه أصولية متخفية وتوزيع أدوار، ومن الدولة بأنه إخوانية شيوعية؛ لأنه جزء من المعارضة الوطنية بجناحيها الرئيسيين، الإسلامية والقومية.

لا حل للصراع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية إلا بالشرعية التاريخية، وفك حصار الزمن عن الوعي القومي بين الانجذاب إلى الماضي كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد في الحاضر كما هو الحال عند سواد الأمة والتي لا تجد مخرجاً لها إلا النزول تحت الأرض لاكتساب الشرعية الدينية أو الصعود إلى مراكز الحكم لاكتساب الشرعية السياسية أو الهجرة إلى خارج الأوطان لاستعارة شرعية من الآخر أو التوقف في المكان حتى يتوقف القلب لانعدام الحركة و﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ للأفراد و﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ للشعوب.

المؤسسات والحركات الدينية في مصر^١

أولاً: المثقفون والدولة

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين في كنف الدولة وفي صفها يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذي يحكم الدولة وخصومها؛ فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة في النار، والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة في النار، وهو نفس المنطق الإطلاقي الاستيعادي الذي يحكم الفريقين، منطق التكفير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة. ولما كان للدولة الحديثة خصمان؛ الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الإخوان المسلمون من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى، فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفي أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد إضعاف الجناحين الرئيسيين في المعارضة؛ فقد اعتمد الحكم في مصر في السبعينيات على الجماعات الإسلامية، سلحها وشجعها، من أجل تطهير الجامعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين في «نادي الفكر الناصري». وتم لها ما أرادت ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب في التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية فانقلبت

^١ الخبرة السياسية المصرية في مائة عام، أعمال المؤتمر السنوي الثالث عشر للبحوث السياسية، ٤-٦ ديسمبر ١٩٩٩، تقديم وتحرير د. نازلي معوض أحمد، مركز البحوث للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

عليها الجماعات الإسلامية، واغتالت رمز الدولة في ١٩٨١، وفي أواخر الثمانينيات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة في الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلماني من أجل مصلحة مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية باعتبارها خطرًا مشتركًا يهدد الجميع؛ فهي العدو الذي يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع إيران والسودان وكأن أمريكا وإسرائيل هما الصديقان.

والآن، الدولة في تقهقر، والجماعات الإسلامية في تقدم، الدولة في حالة دفاع عن النفس والجماعات في حالة هجوم على الغير، تحاصر الدولة حيًا شعبيًا بخمسة عشر ألف جندي في حي إمبابه، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل، وتتحسر الدولة على الديمقراطية وهي أول من يقضي عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات، وتتندد باستعمال العنف من الخصوم وهي أول ما يستعمله، والمتقفون يسرون مع الدولة طمعًا في منصب وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتي الخطر؟ والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة يضحى بالوطن والمواطنين في سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها أنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شيء من السلطة في العاجل من الدولة أو الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس، يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظرًا لأنه أقرب الأيديولوجيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبد التراث بشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية في الفكر والممارسة مثل باقي الظواهر الإنسانية؛ ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية، يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم، فهو فكر نصي في صياغته وإن كان اجتماعيًا في نشأته، لكن التحليل الاجتماعي لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيدًا عن أخلاقيات ما ينبغي أن يكون وشرعياته، الوصف الموضوعي الذي يتتبع إنشاء الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها حكم من الداخل وليس حكمًا من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية ووصف الأحداث المؤسفة التي يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحي أصدق من المعرفة المكتتبية عن طريق التحليلات الإحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك، ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتي تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبل التطبيق، هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع، وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة «الحاكمية تتحدى» هو التعبير عن لسان حال الجماعات الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلًا شعوريًا عند الباحث وقد لا يكون شعوريًا عند المبحوثين حتى أبلغ رسالتهم للناس وأعرض حالتهم على مثقفي مصر وقضاتها، فأنا من جمهور المثقفين، وقاضٍ من القضاة أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تُسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة في «مناهج الأدلة» وبين الفلاسفة والغزالي في «تهافت التهافت»، لست منحازًا إلى أي أحد من الفريقين ولكني منحاز إلى مصر وشعبها، حقنًا للدماء، وحرصًا على الوحدة الوطنية وتأكيدًا على أن هذا الوطن للجميع، قد يرفضني الخصمان ولكني لا أرفض أحدًا.

ثانيًا: تحليل شعار «الحاكمية لله»

«الحاكمية لله» شعار هجومي لتقويض الأنظمة التي تنقصها الشرعية وتفتقر إلى نظرية السيادة باسم من تحكم؟ ومن الذي فوضها للحكم؟ وهي نوعان: الأول نظام ملكي أو أميري يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير، مات الملك عاش الملك، مات الأمير عاش الأمير كما هو الحال في المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطًا وأطرافًا. وهو نظام غير إسلامي، ابتدعه الأمويون الإخوان أولاً ثم سار فيه العباسيون ثانيًا، وكان الحكم البيزنطي الملكي هو النموذج ثالثًا.

واستمر الحال كذلك في التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة، وهو نظام غير شرعي لأن الإمامة في الإسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها عقد وبيعة واختيار، ولا تتوفّر فيه شروط الإمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء، هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق، والثاني نظام عسكري منذ الثورات العربية

الأخيرة التي قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الحريات بعد ذلك؛ فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الإقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال في مصر وسوريا والعراق والسودان وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التي قادت حروب التحرير والاستقلال الوطني كما هو الحال في الجزائر واليمن، وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء، وهو أيضًا نظام غير إسلامي لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدير الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩٩,٩٪ من أصوات الناخبين الأحياء منهم والأموات للبطل المغوار، الرئيس الأفخم والقائد الملهم وكبير العائلة والأخر الأكبر، كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لإبداء الرأي والنصح لشيخ القبيلة الذي يعطي العطايا لأفراد الأسرة المالكة اقتسامًا للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكي والعسكري، غير شرعيين تنقصهما الشرعية والسيادة، لا يدين لهما أحد بالولاء شرعًا، تبدو الدولة مغتصبة للحكم، ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهليًا كافرًا، فلو خُير شاب في مقتبل العمر، طاهر مثالي يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعي طاهر ويريد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندي من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد في اختيار الحاكمية لله؛ فالله لا يُورث ولا يُورث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجري الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذي لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبي الهادم في الحاكمية لله وأنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعني الشعار إيجابًا ما دام الله لا يحكم مباشرة؟ وهنا يستعصي الجواب؛ فقوة الشعار في سلبيه، وقد لا يكون هناك بناء بديل، إيجابه في سلبيه وليس في إيجاب مستقل عن السلبي، ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعي والسياسي للشعار؛ لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الإيجابي للشعار، ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادي؟ ما سياستها في الأجور؟ ما رؤيتها الملكية الأرض والمصنع؟ وما هي علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث في السودان أو بثورة كما حدث في إيران أو بانتخاب حر كما حدث في الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبايعة سقيفة بني ساعدة، البيعة الخاصة

ثم البيعة العامة كما حدث في بيعة أبي بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث في عهد أبي بكر لعمر؟ حصر الخلافة في ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختار أصلحهم بناءً على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلي؟ أم إبداع جديد بناءً على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرناً وفي ظروف حضارية وتعددية منذ مائتي عام بعد تداخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديمقراطية أم شمولية؟ صحيح أن «الحاكمية تتحدى» ولكن هذا أيضاً هو «تحدي الحاكمية».

ثالثاً: تحليل شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية»

وشعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» مثل شعار «الحاكمية لله» شعار هجومي كذلك ضد القوانين القائمة التي تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أي قانون يطيع؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يُطبَّق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع، يُفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقي يتلاءم مع مصالح الناس، ويستفيد الموظف الذي يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربّت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق؛ لأنها لا تُعبر عن مصالحهم، ونشأ القانون الموازي الذي يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبي القبلي، وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات أفرادها بالقضاء الشعبي، والقانون الموازي والاقتصاد الموازي والسياسة الموازية أصبحت تكون الدولة الموازية التي يدين لها المواطن بالولاء، الدولة المضادة في مقابل الدولة القائمة التي لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء ولا يدين لها بالولاء، هي دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وشمود، فتُحرق المخازن والمتاحف بعد سرقتها ونهبها ويتحوّل المال العام إلى مال خاص، وتصبح الدولة مالاً مستباحاً ودماً مسفوحاً حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون في الأجور ووقف الناس طويلاً أمام المحاكم وفي ساحات القضاء انتظاراً لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل،

والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن، وقبل ذلك كان العذاب في أقسام الشرطة ومع المحققين، الدولة هي الخصم والحكم، الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون السوري البيروقراطية في جهاز الدولة منذ الكاتب المصري القديم حتى أرشيف القلعة وديوان الموظفين وإدارة المعاشات كثرت الإمضاءات والأوراق والطلبات لا شيء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالأمر والموظف بالرئيس، وتاه المواطن في جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقي من شهامة ابن البلد.

وفي هذه الحالة يكون «تطبيق الشريعة الإسلامية» أفضل وأعدل وأحق للناس فهي شريعة فورية تنبع من إيمان الناس وشريعة عدل فאלه لا يظلم أحداً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال، «تطبيق الشريعة الإسلامية» إذن كشعار يعبر سلباً عن مطلب فعلي، هو تحرير الناس من ظلم القوانين الوضعية التي وضعها الناس توقفاً إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم، هو نداء للرفض ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين وطلب للخلاص، ولا يعلم المواطن أن الشريعة الإسلامية هي أولى بلفظ «الوضع» كما بين الشاطبي في عرضه لأحكام الوضع في باب الأحكام في «الموافقات في أصول الشريعة»، تقوم على تحليل الحكم في العالم، السبب والشرط والمانع والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان، الشريعة الإسلامية موضوعة في العالم ومبنية فيه بناءً على العلل المادية شروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحسن نياته، فإذا وصفنا القانون المدني بأنه قانون وضعي أعطيناه أكثر مما يستحق؛ لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة للفرد أو جماعات للضغط أو للطبقات الاجتماعية، وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها إلهية أي مجرد عن الإرادة الإلهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شرعيته على وضع مستقل في العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعني الشعار إيجاباً كما هو واضح في السودان وفي شبه الجزيرة العربية وفي تصور الجماعات الإسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد وهي قوانين للردع، وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذي يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسيب الاجتماعي والانهايار السياسي من ناحية أخرى، الشريعة هنا وسيلة للضبط الاجتماعي وليس للحراك الاجتماعي، وتقوم كلُّ

من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضها البعض في تطبيق الحدود؛ فالغاية واحدة الضبط الاجتماعي والسيطرة السياسية والتخوين والردع بالقانون، وما زال يغيب عن كليهما معنى الشعار إيجاباً، إيجاب الإيجاب وهو إعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم، فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تُقطع يد السارق، ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره في المواصلات العامة أو من يستولي على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حدًا أدنى للسرقة، وللشباب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والأثاث والقضاء على الإثارات الجنسية من الإعلانات في أجهزة الإعلام قبل الرجم والجلد، إذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته، ومن هو الزاني؟ من لا يجد نكاحًا حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين ما زالوا يعيشون في عصر الجواري والإماء وما ملكت الأيمان؟

رابعاً: تحليل شعار «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل»

كما يعني شعار «الإسلام هو الحل» و«الإسلام هو البديل» تعثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التي تم تجربتها في المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة. فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطاً للتحديث في فكرنا الحديث عند كل تياراته الإصلاحية عند الأفغاني، والليبرالية عند الطهطاوي، والعلمية العلمانية عند شبلي شميل، وبالرغم من إنجازاتهما فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وإنشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها إقطاع ورأسمالية وفساد وتخريب وفشل في حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادي النيل، وما زلنا نعاني حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديمقراطية ونتوق إلى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وإيجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية في الخمسينيات والستينيات على أنها البديل لتضع مشروعاً قومياً جديداً تشكل عامًا وراء عام بناءً على تجارب النضال الوطني وعبر مساره خلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكي، التصنيع، حقوق العمال،

الإصلاح الزراعي، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادي، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين في مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الإيجابي، حركة تضامن الشعوب الآسيوية والأفريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذي يعرف باسم الناصرية، وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبديلها بقيادة أخرى في السبعينيات والثمانينيات انقلب المشروع القومي رأساً على عقب بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شيوعية وإلحاداً وانغلاقاً وتبعية للاتحاد السوفيتي ونظاماً شمولياً ديكتاتورياً، وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وبنفس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار واعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخلُّ عن الإصلاح الزراعي، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة، فالرأسمالية لم تعد جريمة وانقلب الشعار من «ارفع رأسك يا أخي فقد مضى عهد الاستعمار» إلى فيلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطي، وفتحت باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقلَّ الإنتاج، وانعزلت مصر عن العرب وخرجت عن سياستها الوطنية الثابتة، وسلمت قيادتها إلى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت من العرب مع معادلة النظام العالمي الجديد.

ثم اختلف الرفاق في اليمن الجنوبي، واقتتلوا في عدن باسم الماركسية التي تحطمت على حدود القبلية، ودخلت في حلف مع حزب البعث في سوريا والعراق، فبرت النظم التسلطية وتخلَّت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم، وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية، وانطوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفيتي يآتمر بأمره، وأصبح جزءاً من الشيوعية الدولية، ويُطرح الكوسموبوليتانية ويُنسَى الطرح الوطني حتى بدوا وكأنهم تبع للغرب الثقافي باسم الشرق الشيوعي، عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوروبية وكأننا ألمانيا وإنجلترا وفرنسا إبان الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، الذين أفيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصي للرفاق معاد للشريعة في مجتمع ما زالت القدوة الحسنة للقادة هي المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير، وبعد انهيار النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية ثم في الاتحاد السوفيتي نفسه، انهار المركز فضاقت الأطراف، انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقت الاشتراكية كمثال أعلى للشعوب، فشلت الوسائل

وبقيت الغايات، وزادت شماتة الناس في الشيوعية والاشتراكية وحجة الواقع في النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية في شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الإسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعي من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وإفساد الحكام باسم العائلات الملكية، ومآسيهم في تبديد الثروات والانحلال الجنسي، نظم العصور الوسطى ما زالت تحكم في العصور الحديثة، ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بديلاً من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظراً للرصيد التاريخي المشترك بينها، ولقد عاش بعض الإخوان في عصر الاضطهاد في مصر في شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروات هناك في بلاد النفط وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الإسلامية.

بم يؤمن الشباب؟ وبأي من التجارب الأربعة تؤمن الناس في المجتمعات الإسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعي المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذي يُعد نفسه للتجارة مع الصهيونية في المحادثات المتعددة الأطراف؟ لقد ألغى بعضها بعضاً بمنطق الفرقة الناجية، وبنفس منطق الاستبعاد وتقدم الجماعة الإسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الإسلام «السعودي»، وإن كان هواها مع النظم المحافظة في شبه الجزيرة العربية ليس فقط لاشتراكهما في رصيد المحافظة التاريخية بل في المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الأيديولوجيات العلمانية للتحديث.

خامساً: انهيار المشروع القومي العربي الحديث

ومنذ أكثر من مائتي عام تكون المشروع القومي العربي الحديث وتلاقَتْ عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الإصلاحي والليبرالي والتيار العلماني، ويتكوّن هذا المشروع من أهداف سبعة:

(١) تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغاني.

(٢) تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

(٣) العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بين سيد قطب في «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية».

(٤) وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الإسلامية كما ينادي بها الإسلاميون.

(٥) إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا في مقابل الآخر كما هو الحال منذ «تخليص الإبريز» للطهطاوي حتى «علم الاستغراب».

(٦) التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك في التيار العلمي العلماني منذ شبلي شميل في «فلسفة النشوء والارتقاء» حتى «التطور اللامتكافئ» و«فك الارتباط» لسمير أمين.

(٧) حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبي في «أم القرى»، وبعد مائتي عام من تكوين المشروع القومي الحديث انهار في جيلنا، فبالنسبة إلى تحرير الأرض احتلت مزيد من الأراضي، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان، وإسرائيل الكبرى على الأبواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه وتهجير الفلسطينيين، ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت وقمع الانتفاضة واغتيال العلماء وحرق منبر المسجد الأقصى واحتلت القدس وحرمت الصلاة في المسجد الأقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: «من سيعيد القدس سوانا»، «إن الأقصى ينادينا»، وضرب المفاعل النووي في العراق، وضُربت المقاومة الفلسطينية في تونس، واغتيل أبو جهاد وأصبحت إسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة!

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلاّت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية في كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأي الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم، وضعفت المعارضة، وسُنّت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشُكلت المحاكم العسكرية، وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان في المجتمعات العربية فأتينا في الصف الأول، ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أي مقر لها داخل الوطن العربي، وما زالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء، فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والأمراء والملوك منا وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعاً وقحطاً منا أيضاً، ساء توزيع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون، عمَّ الظلم الاجتماعي وانتشر سكان المقابر وساد الفقر والضنك ونام الناس على الأرصفة وافترشوا العراء وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقر الأحياء، إمبابة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى في ملك الدنيا والآخرة معاً والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا، وظهرت صورة العربي القبيح في لندن الذي يشتري أدواراً بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها في قصوره في قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً، واشتدت هذه النزاعات الطائفية القبلية والنعرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك دماء بعضهم البعض، وتنازعو على الحدود وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالأجنبي على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلاً، لا فرق بين غاصب ومغتصب، وانتشرت البحوث حول الأقليات في العالم العربي، وشككت الدول القطرية في القومية العربية، عاش الأمير وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح، قطر يغزو قطرًا، وقطر يستدعي قوات التحالف الغربي ضد قطر، تتحول المنطقة كلها إلى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، إسلامية وقبطية، وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربر، حتى تصبح إسرائيل هي الدولة الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية في المنطقة فترث القومية العربية، وتتم المقاطعات بين الأقطار العربية، ويُسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الإذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنبي لنقد العرب والمسلمين المخالفين في الرأي استجداء للمعونات واستعداداً لتحالف غربي جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمي الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها إسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا، أصبح الصديق عدوً والعدو صديقاً، وأصبحنا أشداءً بيننا رحماء على الكفار!

وفيما يتعلق بإثبات الهوية ضاعت الهوية، وعمَّ التخريب في أساليب الحياة في الفكر والعمل، في الثقافة والسلوك وأصبحت أسامينا «محمد مورتوز». «منصور شيفورليه»، ونذهب إلى محلات «تيك أواي»، «كنتاكي فراي تشيكن»، ونشأ الإسلام التجاري في محلات «حجابكو»، «إسلامكو»، ومحلات التنظيف «تنظيفكو» وبدلاً من «شروق من الغرب» نشأ رد الفعل الطبيعي «ظلام من الغرب».

وفيما يتعلّق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج في غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها، ٧٠٪ من غذاء مصر يأتي من الخارج، ثم ارتهان الإرادة الوطنية بالقمح، وأشهر سلاح التجويع، وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية، وقيل إن ٩٩٪ من أوراق اللعبة في أيدي الولايات المتحدة الأمريكية، وضرورة تحييد العدو، ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربي لقتل الأخ لأخيه، وتتم المباحثات في مدريد عام سقوط غرناطة ثم في واشنطن مركز النظام العالمي الجديد الذي لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ما داموا فقدوا دورهم في التاريخ.

وفيما يتعلّق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة، ولم تعد تهتم بشيء مهما حدث لها، تعودت على الإهانة تبحث عن لقمة العيش، وتجري وراء الخبز دون كرامة، ولم تستطع هبات الخبز في مصر والمغرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحوّل إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم، ولو دخلت إسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد، ولو استولت على الحرم المكي كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد، وهنا تبدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول في الشارع وتحريك الجامعات وتثوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادساً: نقد الخطاب الديني

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطاب الديني المعاصر، السائد في مؤسسات الدولة وهو الخطاب الديني الرسمي للمؤسسة الدينية الرسمية؛ الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الإفتاء المصرية والذي يصوغه فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس، وهو الخطاب الرسمي أيضاً في أجهزة الإعلام الذي هو أيضاً تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الإعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة، هو خطاب رسمي، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرّض لما تعم به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرية والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفتور الناس وثورتهم تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو في «حديث الروح» وفي أحاديث الجمعة، لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة، وهو في نفس الوقت خطاب سياسي مقنع؛ لأنه يبعد الدين

عن الحياة العامة ويجعله قاصراً على علاقة الإنسان بينه وبين ربه وكأن الإسلام بوذية أو هندوكية أو مسيحية. «حديث الروح» كل يوم قبل التاسعة مساءً إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية في البلاد يُغرق المواطن في عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين في البوسنة والهرسك وقتل الإسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكأن «حديث الروح» حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عن وعيه السياسي والاجتماعي والوطني، وتفسير القرآن كل أسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيراً لغوياً بلاغياً تمثيلاً بحيث يبدو الله في حديثه حكيماً مثل ابن البلد يجعل الوحي مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و«حداقة» شعبية، ويبرر صاحبه غلاء الأسعار في يناير ١٩٧٧ الذي كان سبب الهبة الشعبية بأنه مثل الدواء الأمر الضروري لتصليح مسار الاقتصاد، ويسجد لله شكراً على هزيمة ١٩٦٧ مضحياً بالوطن من أجل النظام، ويدافع عن التدخل الأمريكي في الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت، وآخر ينادي «أرحنا بها يا بوش»، وثالث يبكي في بغداد قبل الغزو العراقي للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير إسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الغزو إلى القاهرة سعودياً مدافعاً عن الغزو الأمريكي، ورابع يبكي على حال الأمة في بغداد قبل الغزو العراقي للكويت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنطن وفي القاهرة يدعو قوات التحالف الغربي إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر، أما خطب الجمعة في المساجد فلا تقول شيئاً، وتدعو إلى أركان الإسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم في هموم حياتهم اليومية، في مآسيهم وضنكهم وفي حاضرهم ومستقبلهم؛ لذلك حرمت الجماعات الإسلامية الصلاة في مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين، ويطلب شكري مصطفى أثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعاً خوفاً من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت في «نور على نور».

والخطاب الثاني هو الخطاب العلماني، الليبرالي أو القومي أو الماركسي، وهي الأنظمة التي حكمت وما زالت تحكم الوطن العربي، هو خطاب غربي في مجمله، تابع للثقافة الغربية، يُعادي الخطاب الإسلامي ويضع الوافد بديلاً عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا، يأخذ بالنموذج الغربي نمطاً للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات، هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه وتتهم الخطاب السلفي المضاد

بالتقليد والنقل من القدماء، تقليدًا بتقليد، ونقلًا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر، يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد، فلكل عصر ثقافته، ولما كانت ثقافة العصر هي الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة في التقدم والنهضة، وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، وإعادة بناء القديم طبقًا لحاجات العصر هي محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بلدين متناقضين لا يلتقيان، لا يفرق بين الخطاب الإسلامي المحافظ والخطاب الإسلامي المستنير.

كلاهما خطاب واحد، إنما توزيع الأدوار بين الاستراتيجية والتكتيك، الخطاب السلفي استراتيجي والخطاب الإسلامي المستنير تكتيكي، ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الإعلام فيها إلى الخطاب العلماني ليهاجم الخطاب السلفي، استعملًا لفريق ضد فريق ما دامت المصالح الآنية واحدة، وكان من الطبيعي أن يرفض الخطاب السلفي الخطاب العلماني، يتهم الليبرالي بالعمالة للغرب، والقومي بالعنصرية والعرقية، والماركسية بالمادية والإلحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الأحزاب الحاكمة، الخطاب السياسي الذي يقوم على إخفاء الحقائق والتمويه على الناس والكذب الصريح، هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم، وقد يتغير تغيرًا جذريًا، ويتحول مائة وثمانين درجة بين يوم وليلة مع إيران والسعودية أو أمريكا وإسرائيل، يحدد معاملة فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هي رؤية النظام السياسي، هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الإذاعة الأجنبية حتى دان ولاؤها الإعلامي للخارج، وانفصل عن الداخل الذي تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا في السياسة، والسعودية في الدين، دفاعًا عن السلطتين القائمتين السياسية والدينية، وحتى يصبح خطابًا محبوبًا للجماهير يتحول إلى خطاب إعلامي عن طريق الإعلانات التي تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما في ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والسموم القاتلة! وذاعت شهرة الإعلانات في الخطاب السياسي الرسمي، وراجت بضاعة فتيات الإعلانات عند الزوار العرب، تعقبها المسلسلات التلفزيونية التي تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن في المسلسل المصري تفريغًا عن مأساه، وفي المسلسل الأمريكي تسلية له وانبهارًا بالتحرف الغربي وبحياة الغربيين تعويضًا عن كتبه وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام.

الخطاب السياسي للحزب الحاكم خطاب فارغ من أي مضمون، إنشائي يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته وليست أداة للتعبير عن المعاني، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر ... إلخ، يُمجد في إنجازات الحزب مدعماً بالإحصائيات الكاذبة أو المقروءة قراءة واحدة، ولا يكاد يذكر شيئاً عن مأساة الحاضر، يعد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب، ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان لا يستمع إليه أحد إلا رجالات الحزب الحاكم، ولا يؤثر في أحد، حاكماً أو محكوماً، ولا ينطوي على أحد عدواً أو صديقاً. هو الخطاب الذي يدخل أذنًا ويخرج من الأذن الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المحلي ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.

سابعاً: «الحافظة» التاريخية

وينحو الخطاب السلفي بطبيعة الحال نحو السلفية والمحافظة باعتبارها تياراً تاريخياً نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالي العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعاً عن الدولة القوية، دولة نظام الملك، فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، والعقيدة الأشعرية، وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف، الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حي، سميع، بصير، متكلم، مريد، وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الإصلاح الديني منذ الأفغاني إحياء العقائد في قلوب الناس وتثوير الدين ونبذ القضاء والقدر واكتشاف قوانين التاريخ الإسلامي في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، وبعد فشل الثورة العرابية في ١٨٨٢ ارتد الإصلاح الديني محافظاً إلى النصف عند محمد عبده الذي آثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، وإصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسية «لعن الله ساس ويسوس». ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، وأعلن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذه محمد عبده مسيرة النضال الوطني، ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ ارتدت الحركة الإصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفاً آخر عند رشيد رضا، وبدأ الخطاب الإصلاحي سلفياً تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب، ومن ورائه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل، ثم حاول حسن البنا إحياء الخطاب الإصلاحي من جديد ورد الحياة له بإسلام

وطني بسيط يجمع بين النظر والعمل، الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، فرسان بالنهار رهبان بالليل، وحقق حلم الأفغاني في تكوين حزب ثوري في جماعة الإخوان المسلمين التي كانت تنافس الوفد والماركسيين في الشعبي والتفاف الجماهير حولها وفي تمثيل الحركة الوطنية في الأربعينيات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا في فبراير ١٩٤٩ استطاع الإخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الأحرار التي قامت بالثورة في ١٩٥٢، وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام» كما كان يبشر بظهور يسار إسلامي جديد لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان في ١٩٨٠، وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات، فخرج فكر جديد يمثل «معالم في الطريق» يقوم على تكفير المجتمع واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين الإسلام والجاهلية، بين الحق والباطل، ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ويقوم جيلٌ قرآني فريد تحت شعار «لا إله إلا الله» بتدمير النظم القائمة من الأساس حتى يبدأ النظام الإسلامي الجديد ليخلص العالم، وما زال «معالم في الطريق» هو المولد الأول لفكر الجماعات؛ لأنه ما زال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى الحافظة التاريخية في الفكر الديني، في الفكر الديني الموروث الذي ما زال يعطي القيمة للقمة على القاعدة، لله على العامل، وللراعي على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة في ثنائية متصارعة متضادة في محور رأسي يسيطر فيها الأعلى على الأدنى، وهو نفس البنية التي تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم، ومن هنا أتى الصراع بين قمتين، رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة، وما زال القول المأثور عند كلٍّ من الفريقين يؤثر في النفوس «إن الله يزعن بالسلطان ما لا يزعن بالقرآن». فلا يتغير شيء في الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولاً، ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود، ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر حول الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الآخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقل، وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التي تُعلن للناس في الخارج عن وجود الشريعة، جهاز إعلام جديد ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة، مفاصلة المؤمن للكافر، فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى

حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضي على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد في الأرض من الجذور. ولا توجد الحافظة التاريخية في الجماعات الإسلامية وحدها بل في الدولة ذاتها وفي كل القوى المعارضة وفي بنية الحياة الاجتماعية والثقافية؛ فالكمل ينهل من موروث ثقافي واحد. الدولة أيضاً هرمية فرعونية رئاسية كإمارة الجماعات، وأحزاب المعارضة أيضاً رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم، الكل نصي، الدولة من خطب الرئيس وتوجهاته وأحزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم والجماعة الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة، الكل يبغي السلطة؛ لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامناً: نفي الآخر وإثبات الأنا

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم في أجهزة الإعلام وفي كتابات المستشرقين وفي العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية التي ورثت الاستشراق بل أيضاً بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين في البوسنة والهرسك، احتلال الصومال، حتى استولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم في أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التي تعادل سعره وحمايته للبيئة، وبيعه وهو ما زال مخزوناً في الأرض رهينة في أيدي الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط في البنوك الأجنبية واستثمارها في البلاد الأوروبية، وتدمير السلاح العربي في حربي الخليج الأولى والثانية. لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثاني في نظام العالم القديم، وورثة العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطي جديد يكون العرب فيه القوم التابع، وتكون القيادة المحلية فيه لإسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادي في المنطقة ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلّت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقي للكويت، ودخول سوريا في محادثات السلام، واختفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتي، وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هي على نفسها بمعاداتها للاشتراكية ودخولها في الانفتاح الاقتصادي، لم تبقى إلا الجماعات الإسلامية كحركات

احتجاج ما زالت ترفض وجود إسرائيل وتعادي الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومي العربي الحديث، وتقبله من عثرته، فتنسب الناس إليها كطوق النجاة للحفاظ على ما تبقى من كرامةٍ دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفي نفس الوقت الذي يتم فيه رفض الآخر يتم أيضًا إثبات الأنا، فبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية في ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة بدا السلاح ناجحًا في الأرض، قادرًا على قلب نظام الطغيان والقهر والتبعية للقرب مثل نظام الشاه، وقادرًا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل؛ فقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية بنفسها بإمكانية النجاح في طريق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضًا، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرًا وممارسة في السودان، بانقلاب عسكري سيطر عليه الإسلاميون، ونجحت في الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين أولًا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديمقراطية ضد أعدائها. وفي حالة انتخابات حرة في تونس تأخذ الحركة الإسلامية، حزب النهضة ٧٠٪ من أصوات الناخبين، وفي مصر تأخذ ٤٠٪ في مقابل ٣٠٪ للوفد، ٢٠٪ للناصرين، ١٠٪ للمستقلين، وفي الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول في المسيرة الديمقراطية ولديها ثلث الأعضاء في مجلس النواب، وانقسمت المؤسسة الدينية في شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكي في الخليج واستدعاء قوات التحالف الغربي وتدمير العراق باسم تحرير الكويت.

وقويت حركات شبه الجزيرة العربية، إسلامية أو علمانية تعطي صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل، وبيزغ نظام المستقبل، وبيزغ الإسلام المستنير حديثًا في مصر وتونس والأردن معلناً عن إمكانية إقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومي العربي الإسلامي من جديد.

وانتشر الإسلام في أوروبا وآسيا كَمَا وكيفًا حتى أصبح يشكل في أوروبا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفي أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية، وقامت

الجمهوريات الإسلامية الجديدة في أواسط آسيا تعلن عن قدوم الإسلام الآسيوي، وتدخل في حلف واسع مع تركيا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية في العالم العربي من خلال «العرب الأفغان» على الرغم من مقاومة الأنظمة في العالم العربي لها وإيثارها لإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

إن الصحة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناءً على قانون تاريخي؛ فقد بدأ الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، وقام بحضارته في عصره الذهبي في القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري عصر المتنبّي والبيروني، أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التي تحن إليها الجماعات الإسلامية حالياً مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء وترى تقدّمها ونموذجها في العودة إليه، وقد أرخ ابن خلدون لهذه الفترة في مقدمته الشهيرة محاولاً معرفة سبب تقدم العرب وسبب انهيارهم في نظرية الانتقال من البدو إلى الحضرة وفقدان العصبية؛ وبالتالي لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضرة إلى البداوة، عوداً إلى الأصول وتقوم الجماعات الإسلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملاحظات، لم تعد الحضارة تبذل بالعقل بل تدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، وقامت مصر في العصر المملوكي بهذا الحفظ في الموسوعات الكبرى التي تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفي آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الإصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية في عصر ذهبي ثانٍ لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمي بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب، وبالرغم من «كبوّة الإصلاح» جيلاً وراء جيل منذ الأفغاني حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العربابيون في ١٨٨٢، والثورة الكمالية في تركيا، والصدام بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدتها يوماً بعد يوم بحيث أصبحت المحاول الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية.

فالإسلام قادم وليس غارباً على عكس حديث الغرباء المشهور «جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتي». الإسلام منتصر وليس مهزوماً، متقدم وليس مترجعاً، في هجوم وليس في دفاع، وتلك روح مقدمة «الفريضة الغائبة» لفكر الجهاد.

تاسعًا: العنف والعنف المضاد

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد، إنما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذي يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد؛ فالجماعة الإسلامية مطاردة مهمشة، مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرة منها في لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها وعلاقاتها الاجتماعية، وليس لها حق في الاعتراض أو الرد في جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيوني أو إذاعي. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبون، هذا العنف اللامرئي هو سبب العنف المرئي، ليس العنف هو العنف العضلي، أو استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعي الذي يقضي على حرية الاختيار وعلى الوجود الإنساني ذاته؛ فالنظامان السياسي والاجتماعي مفروضان على الناس، لم يتم اختيارهما طوعًا بالرغم من مظاهر الديمقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة لإنجاح الحزب الحاكم، النظام الاقتصادي لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، إيجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسرًا، والنظام الإعلامي لم يختره الناس، يفرض عليهم نوع الأخبار والمواقف السياسية للدولة؛ الانفتاح الاقتصادي، معاداة السودان وإيران، مخاصمة الحركة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربي ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولي. يشعر المواطن أنه لا حرية له في اختيار النظام الذي يعيش فيه مقهورًا من الصباح حتى المساء، ولا تمتص غضبة أحزاب المعارضة الضعيفة التي نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها، فلا يجد أمامه إلا الجماعات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة وإثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس إرادة تختار.

ويتوجّه العنف المضاد إلى رموز الدولة؛ فليس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة السورية: القبعة والنجمة والبذلة والمبنى والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيًا، تفريق شحنة الغضب منها والحدق عليها من نفوس الجماعات ذاتيًا، وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسؤولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكري السلطة وفقهاء السلطان، تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف في الدولة، أقباط مصر، حتى تبدو الدولة

عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها، كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصادياً، فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر، بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعي أن يظهر العنف المضاد في سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة في الصحف وأجهزة الإعلام، ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها، ليست لها صحف أو مجلات، وليس لها برامجها في أجهزة الإعلام، لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصرة المقتحمة والمداهمة بأجهزة الأمن التي تطلق النار على المصلين الأمنيين كما حدث في مسجد الرحمة في أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد، عنف في مواجهة عنف، عنف المعارضة في مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالي في مواجهة عنف الحكومة، في مجتمع غاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة والسلاح.

وهو عنف يظهر في الأحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق «الرص والكلاب»، منطق «العسكر والحرامية»، كما يبدو في الصعيد حيث يسود الأخذ بالتأثر، ومواجهة العائلة بالعائلة والقبيلة بالقبيلة لا دفن للجثث ولا عزاء في الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالتأثر طبقاً لتقاليد الصعيد؛ فالوطن هو الأسرة والقبيلة، وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دمًا بدم، وقتيلًا بقتيل، والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشراً: الحوار الوطني

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هي عليه؛ سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكرًا وممارسة؛ فالجماعات مظاهر احتجاج اجتماعي ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة في الأحياء العشوائية من القاهرة الهامشية الصعيد الثأري، تلتحم بالشعب وتشارك في حل مشاكله اليومية في المساجد الكبرى التي تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الإبقاء على الأحياء ودفن الأموات، ولما توقف الحراك الاجتماعي، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رءوس الأموال الأجنبية في عصر الانفتاح، تحولت طاقات المجتمع إما إلى الخارج في الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا

وإما إلى الداخل في المخدرات أو الجماعات الإسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعي إلى الداخل نظرًا لسداد المنافذ الخارجية.

إن الجماعات الإسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامح، والحصان الجانح، ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف، صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلوب حزبًا بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين، وكما كانت الإخوان المسلمون من قبل، وذلك يتطلب إلغاء قرار الحل الذي صدر ضد الجماعة في ١٩٥٤، وإرجاع المركز العام في الحلمية لهم الذي تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزًا لإيواء المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزًا للهداية والرشاد ومنبرًا للحركة الوطنية المصرية، طالما رفض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع، وطالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن في شرعية المجتمع، لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعة كتنظيم، وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقهاء المغلق إلى سلوك التنظيم العلني الذي يحاور من منطق الشرعية، عنتره بن شداد في حاجة إلى اعتراف شرعي ببنوته قبل أن ينطلق دفاعًا عن الحمى في حب عيلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرًا وسلوكًا، نظرًا وعملاً، عقيدة وشرعية، فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقال والحل تنوّه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياها المصرية: تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير، ويختفي ما نعييه عليها من غياب البرنامج الاجتماعي والاقتصادي السياسي لها اكتفاء بالشعارات، وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمنًا محميًا؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ في الجماعات الأجنحة: وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات، ويتم الحوار بينها أولاً قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقي التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع، ويتخلق فكر إسلامي مستنير قادر على الحوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهي قصة الأخذ بالتأثر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة في التاريخ، لا يحدث ذلك بين يوم وليلة؛ فالحافضة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام، والإصلاح الحديث تعثر وكبار، والنفوس ما زالت تتنن من عذاب الماضي وأحزانه، المصالحة العلنية

إذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين أحد عناصر الحركة الوطنية، وليس الماضي كله سلفاً، هناك الماضي العقلاني العلمي الطبيعي الإنساني الاجتماعي المستنير؛ ومن ثم لزم إبراز التعددية في التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو رفض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح، لا حل إلا بالحوار الوطني، وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الإخوة والأعداء، عفا الله عما سلف: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ويقوم الحوار الوطني على التعددية ثم الحوار الوطني بين فرق الأمة في إطار العروة الوثقى التي لا انفصام لها، وفرق الأمة الآن أربعة: الليبرالية والناصريون والإسلاميون والماركسيون؛ لأربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهي القوى الرئيسية التي تحرّك رجل الشارع والتي تنتسب إليها الجماهير، وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطني موحد مع الإبقاء على تعددية الأطر النظرية، وهو ما أكّده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا بالإجماع: الحق النظري متعدد والحق العلمي واحد. ومن أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل، ومن أراد أن يحررها باسم القومية فلا يتردد، ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضي المقدسة فليتقدم، ومن أراد أن يحررها دفاعاً عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد، تتعدد الأطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومي، ويحدث نفس الشيء لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديمقراطية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو يا عمّال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيداً للشخصية العربية أو إثباتاً للهوية الإسلامية لكم دينكم ولي ديني، أو دفاعاً عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادي أو الاقتصاد الإسلامي أو الاقتصاد الاشتراكي، وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الثائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين في كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون، كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التي تتحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبي، الإسلاميون ليسوا خصوصاً للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين، فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوصاً لهم؟ لا توجد خصومة بين المواطنين، إنما الخصومة في الصراع على السلطة، والسلطة في الشعب وليست في الحكم، السلطة في الثقافة الوطنية وليست في ثقافة التغريب، المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام في سلام يأمن أخطار الجميع.

هذه هي «مقاصد الفلاسفة» التي عرضها الغزالي ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب «تهافت الفلاسفة» لنقد الجماعات الإسلامية ثم «تهافت التهافت» لنقد نقاد الجماعة الإسلامية.

الإحياء الديني: كيف يخدم التقدم حقًا؟^١

(١) الإحياء الديني ظاهرة تاريخية

الإحياء الديني ظاهرة تاريخية في الغرب أو في الشرق أو في العالم العربي الإسلامي، الوسيط بين الغرب والشرق، والذي يمتد عبر أفريقيا وآسيا في المركز، وأوروبا وأمريكا في الأطراف؛ فظاهرة الإحياء الديني ليست مقصورة على العالم العربي الإسلامي وحده، بل هي عامة في الغرب والشرق على حدٍّ سواء بالرغم من اختلاف الظروف في نشأتها، والأشكال في تكوينها، والأهداف والبواعث في حركتها.

ففي الغرب ارتبط الإحياء الديني بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرج الغرب في القرن الثامن عشر، فبعد الإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ يغلق القوسين، قوسي العصور الحديثة، ومثله في العقل والعلم، وفي النقد للموروث، وفي معرفة قوانين الطبيعة، وبعد نقد كل شيء لم يعد شيئاً، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناجازاكي. أما الفردية وحقوق الإنسان فقد انتهت إلى الأناية والنسبية وضياح حقوق الإنسان غير الأبيض. كما تم انتهاك مثل التنوير خارج أوروبا بداية بإحضار العبيد من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا وبدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهب ثروات الأمم المغلوبة، وقوضت الحضارة الغربية نفسها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية

^١ مصر في القرن ٢١، الآمال والتحديات، تحرير د. أسامة الباز، الأهرام، ١٩٩٦، ص ١٥٧-١٦٩.

والشك واللاأدرية، ولم يعد الشباب قادرًا على الولاء لشيء حتى للثقافات المضادة التي ازدهرت بعد ثورتهم في ١٩٦٨، فعدت الشعوب الأوروبية تبحث في ماضيها عن حلٍّ لأزمة حاضرها الذي كان مستقبلها في بدايات العصور الحديثة فوجدته في موروثها القديم، الدين أو العرق، فظهر الإحياء الديني كنوع من الدعامة للوعي الأوروبي وهو في مرحلة الأفول والحضارة الغربية وهي في مرحلة النهاية، وهو اختيار ما قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط، فإذا ما عاد الوعي الأوروبي إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كما هو الحال في ألمانيا حاليًا وصعود النازية، فالإحياء الديني في الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثة وإفلاسها، ومحاولة إيجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفي الشرق بعد بدايات التصدُّع في المعسكر الشرقي نظرًا للحكم الشمولي القهري، وضياح الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجات الأفراد الأساسية، انهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لدى الشعوب المغلوبة أو الإحياء الإسلامي في أواسط آسيا والتي امتد فوقها الاتحاد السوفيتي، وكما هو الحال أيضًا في أوروبا الشرقية التي كانت تعتبر في الأطراف، العرق عند الصرب والكروات والإحياء الإسلامي في البوسنة والهرسك وباقي دول أوروبا الشرقية عامة وفي البلقان خاصة. وفي اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية تم إحياء التقاليد الدينية والشعبية تأكيدًا للهوية واعتزازًا بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخر، فظهر الإحياء الديني الشعبي للشخصية الآسيوية في الفن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفي فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الإحياء الديني في البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاستقلال الوطني ضد الاستعمار الغربي وضد القهر الداخلي، مرة كفاحًا مسلحًا في فيتنام، ومرة مقاومة سلمية في تايلاند والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التي يرتبط فيها الإحياء الديني بالعرق نظرًا لتعدد القوميات والأجناس واللغات. وفي العالم العربي الإسلامي ظاهرة الصحو الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانونًا للتاريخ؛ ومن ثم لا يمكن وقف انتشارها أو مقاومتها، فهي تمثل المرحلة الثالثة في تطور الحضارة الإسلامية، فقد كانت المرحلة الأولى في عصر نشأة الإسلام وبناء الحضارة الإسلامية وبلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري، العصر الذهبي للحضارة الإسلامية ثم انتهائها في القرن السابع بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس وإعطائه السلطان أيديولوجية القوة، وهي الأشعرية، ومدد الناس بأيديولوجية الطاعة،

وهو التصوف، ولم تنفع بارقة ابن رشد في القرن السادس في مد المسار الحضاري، وجاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية في هذه الفترة واضعاً قانون التطور والانحيار وأسبابها، من العصبية إلى الترف، ومن البدو إلى الحضرة.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداءً من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، فترة الغزوات من الشرق والغرب، وفترة الحكم التركي المملوكي، عصر الشروح والملخصات، وفي نهاية هذه الفترة ومنذ مائتي عام فقط ظهرت حركات الإصلاح الديني في مصر والعالم العربي والإسلامي من أجل إنهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد، وبعد انتصار حركات التحرر الوطني وإنشاء الدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفي؛ الاقتصادي والسياسي والثقافي، وتبعية الدول بمحض إرادتها للدول الاستعمارية القديمة بدأ الإحياء الديني من جديد يعود إلى المواجهة بعد أن تم استبعاده بعد الاستقلال، وخرج من العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راجعاً في الانتقام من الدول ونظمها السياسية، يعلن نهاية عصر، السبعمئة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديدة للحضارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر الهجري حتى القرن الحادي والعشرين الهجري، فتسود روح التفاؤل، ولا يعود الإسلام غريباً كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلاً من حاكمية البشر، حاكمية الظلم، تأتي الحاكمية لله، حاكمية العدل.

وفي نفس الوقت يُعاد إلى الإصلاح الديني حميته الأولى بعد أن فقدتها منذ هزيمة الثورة العربية في ١٨٨٢ والتي أدت إلى احتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغاني؛ الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، وقد أدّى ذلك إلى خفض حماس الإصلاح إلى النصف عند محمد عبده، مؤثراً التغير الاجتماعي البطيء على الثورة السياسية العارمة، وسار على أثره رشيد رضا في تيار الإصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمانيين الأتراك حتى تم النصر للثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٤، فارتدّ رشيد رضا سلفياً وهابياً حنبلياً، ولما كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم، أخذ الإصلاح على يديه، وأراد تحقيق حلم الأفغاني في إنشاء حزب ثوري يساند الإسلام الثوري ويحققه بين الناس، فأنشأ جماعة الإخوان وأصبحت بعد عقدين من الزمان، أكبر تنظيم إسلامي شعبي جماهيري مما جعلها تصطدم بالنظم القائمة، الأحزاب والقصر والاستعمار، فلما قامت الثورة المصرية في ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثوري قد انتصر، الإخوان المسلمون والضباط الأحرار، وسرعان ما دبّ الشقاق بين إخوة الأُمس في ١٩٥٤،

صراعًا على السلطة، ودخل الإخوان السجن، وتحت أهوال التعذيب خرجوا في السبعينيات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثورة التصحيح التي شجعتها ودعمتها أولاً، وحين سارت أبعد من اللازم في الصلح مع إسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامة، وكان الحال كذلك في المغرب والجزائر وتونس وليبيا وسوريا والعراق والأردن، فالإحياء الديني محاولة للحاق بجذور الإصلاح الأول فكراً وتنظيماً من أجل إعطائه دفعة جديدة من جيل جديد.

(٢) الدين روح مصر

منذ آلهة المصريين القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون؛ ظلوا حتى الآن — وكما يبدو ذلك في دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية واليهودية، والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم في الأمثال العامة — متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذي يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة في الآخرة بعد العدل في الدنيا، ومن الدين في مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعية للتحنيط.

ثم تحوّلت الديانة الفرعونية داخل القبطية في حسن الطوية، ومحبة الله، وحياء الروح، وكانت الكنيسة القبطية كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها في ترانيمها، وعن زرعها وحصادها في أناشيدها الدينية، وعن حب مصر في قداستها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطناً للفلسفات المسيحية واليهودية، منها خرج فيلون السكندري فيلسوف اليهودية، وفيها تمت الترجمة السبعينية للتوراة إلى اللغة اليونانية، وفي مصر ظهر سعيد بن يوسف الفيومي، وإليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام، وفي مصر حفظت «الجنيزة»، وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفي في الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس، وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى، وظلت مصر محور الثقافات القديمة في شمالها في الإسكندرية، وفي جنوبها في أسيوط، وفي غربها في سيوة، وفي شرقها في جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صبَّ ذلك كله في الإسلام بعد الفتح، وما قيل في فضائل مصر كثيرٌ بعد ذكرها في القرآن؛ بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون، وقد قيل إن جندها خير أجناد الأرض، وإن شعبها مرابط إلى يوم القيامة، وأوصى بأقباطها خيراً

فإن فيهم رحم المسلمين، ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار، محررين لمصر من طغيان الرومان، وظلّت مصر بعيداً عن المغالاة في العقائد، منغمسة في الشرائع، بعيدة عن الفلسفات النظرية، مبدعة في التشريعات العملية، ففيها قلّ الكلام والفلسفة وازدهر الفقه والتصوف، وحفظت عبر العصر المملوكي المدونات والموسوعات الكبرى، ومنها حديثاً خرجت نهضة العرب وحركة الإصلاح الديني.

فالدين في ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقة واحدة، الدين بنيتها، والتدين تاريخها، إنما الذي حدث في هذا الجيل هو قتال بين الإخوة الأعداء؛ السلفيين والعلمانيين، بين ما يظنون أن الدين هو عزلة عن الحياة والمجتمع، عقائد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية في ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعاً عن الدين وانفصالاً عنه، وأن هذا هو النموذج الذي يجب أن يحتذى عند كل حضارة ولدى كل شعب، اتهم السلفيون العلمانيين بالإلحاد واتهم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذي قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبقاً لمنطق الاستبعاد الممثل في «أنا وحدي» سواء الذي تمارسه الدولة أو المعارضة بجناحيها، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هذين التيارين، السلفي الذي يعبر عن ثقافته العامة، والعلماني الذي يعبر عن ثقافته الخاصة، ففي الحقيقة هناك خطابان على مستوى الثقافة السياسية؛ الأول: الخطاب السلفي الذي يعرف كيف يقول؛ إذ إنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتها ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصها التي ما زالت حية ومؤثرة في قلوب الجماهير، ولكنه لا يعرف ماذا يقول؛ لأن مضمونه تقليدي، ومعاركه مكسوبة من قبل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق؛ والثاني: الخطاب العلماني الذي يعرف ماذا يقول؛ لأنه يتحدث عن الفقر والحرية والأسعار والإسكان والتعليم والمواصلات، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مفاهيم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالي أو القومي أو الماركسي دون الاعتماد على ثقافة الجماهير، فيبدو متعالماً غربياً نخبياً سلطوياً علوياً، والجماهير تنتظر خطاباً ثالثاً فيه لغة الخطاب السلفي ومضمون الخطاب العلماني، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامة كأدوات للتعبير عن مصالحها المباشرة في الحرية والعدالة الاجتماعية والخدمات العامة والحاجات الرئيسية

وهمومها اليومية، وهذا ما يسمى بالخطاب الإسلامي المستنير، أو بالإسلام الاجتماعي، أو بالإسلام السياسي القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين في حوار ديمقراطي وتعددية فكرية، وفي نفس الوقت حامل لمصالح الناس، ومعبّر عنها وحاشد لقواها ومحقق لرغباتها.

(٣) الأسباب الداخلية والخارجية للإحياء الديني

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية في هذا الجيل للإحياء الديني على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية، فكان البعد عن الله أحد أسباب الهزيمة، وكان تمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد، أصبح العامل الديني هو الحاسم عن الجماهير. وكانت الهزيمة أيضاً عند الطبقات المتوسطة، التي كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية، نهاية للمشروع القومي ولحلم الثورة التي بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية في ١٩٥٤ وفي معركة التأميم في ١٩٥٦ وبلغت الذروة في تجربة الوحدة مع سوريا في ١٩٥٨-١٩٦١ ثم في القوانين الاشتراكية في ١٩٦١-١٩٦٣ ثم في مناهضة الحلف الإسلامي في ١٩٥٧ ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شيء؛ الشعب، والقائد والفكر والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الذي بدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة إيلات في ١٩٦٧، وفي حرب الاستنزاف في ١٩٦٨-١٩٦٩، وفي النقد الذاتي بعد مظاهرات الطلاب في ١٩٦٨، وفي الإعلان عن النوايا: تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات، ومضاعفة الدخل القومي، وإنشاء الحزب الطليعي، وبعد اختفاء القيادة الثورية في ١٩٧٠ وبداية قيادة جديدة اعتمدت على إعادة بناء القوات المسلحة، وتحت ضغوط الطلاب في مظاهرات ١٩٧١-١٩٧٢، والرغبة في رد الكرامة للوطن وللجيش وللأمة، وتحريك القضية على الصعيد الدولي تم انتصار أكتوبر ١٩٧٣، وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجاباً بين الإيمان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البرامج الدينية في أجهزة الإعلام، وساعدت الدولة في ذلك بالإفراج عن الإخوان المسلمين في أوائل السبعينيات، وتدعيم الجماعات الإسلامية الناشئة في السجون كرد فعل على استسلام الإخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسية الجديدة والاختيار السياسي الجديد، الانفتاح الاقتصادي، والسلام الاجتماعي، والصالح مع إسرائيل، والتعاون مع الغرب

بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التي بيدها ٩٩ في المائة من أوراق الشرق الأوسط، فبعد اتفاق المصالح مع اختيارات الدولة والجماعات الإسلامية في بداية السبعينيات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما في أواخر السبعينيات على اختيارات الثورة الثانية، الصلح مع إسرائيل والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادي على الطبقات الشعبية اشتدَّت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، الخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الإسكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهور المناطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى، وزادت البطالة بين الحرفيين العائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين، فسهل تجنيدهم، من لا شيء إلى أمير الأمراء، فأصبح الإسلام وسيلة للاحتجاج وحاملاً للمطالب الاجتماعية، وقناة للتعبير عن الغضب، وطريقاً من التهميش إلى المركزية في الواقع وفي الإعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقي والاجتماعي زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلية عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو في الصحراء وعلى حواف الوديان لتكوين مجتمع الطهارة والعفاف، وحدث الفصام بين جماعات المستقبل القادم وعموم المجتمع الكافر كما يتبدَّى في الإعلانات التلفزيونية والسينمائية والمسرحيات الساقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنادق الكبرى وحفلات الأندية وأغاني الحواري والأزقة.

ووسط هذا كله تضيع الهوية، ولا يعرف الشباب الطاهر في أي مجتمع هو يعيش، وأي تقاليد هو يمارس؟ هل هو مصري أم عربي أم إسلامي، شرقي أم غربي، أفريقي، أم متوسطي، وطني أم إسرائيلي، بلدي أم أمريكي؟

ونظرًا لغياب الهوية ظهرت هُويات مصطنعة، بحراوي صعيدي، أهلي زمالكي، فلاح أو أفندي، وظهرت رموز للهوية الضائعة تشير إلى التمسُّك بها مثل الجلباب واللحية، الطب النبوي وحياة الصحراء، والأغاني الدينية الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهوية في الحياة الفردية والاجتماعية تضيع أيضًا في الحياة السياسية بالتبعية السياسية للقوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس، ويزداد العجز العربي يومًا وراء يوم، وتتفتت قواه، ويتحوَّل الوطن الإسلامي إلى دويلات مذهبية وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحدة، ويقتل المسلمون

بعضهم بعضًا في حربي الخليج الأولى والثانية، ويتحالف المسلمون مع الأعداء ضد بعضهم البعض، وتتكالب الدول الأجنبية على المسلمين كما تتكالب الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال في فلسطين، والبوسنة والهرسك والشيشان وبورما وكشمير، ويزداد العداء للمسلمين في ألمانيا وفرنسا، ويظهر عداء العالم كله في الشرق والغرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السوفيتي بعد زوال الخطر الشيوعي، ويتم التركيز على المسلمين حصارًا وضربًا بعد خفوت صوت لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وانشغال آسيا بنهضتها الاقتصادية، فلم يبقَ إلا الإسلام كإمكانية وحيدة لتحدي نظام العالم الجديد.

(٤) توظيف الإحياء الديني من القوى الداخلية والخارجية

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجية تبدو أحيانًا مبررًا للإحياء الديني على نحو إيجابي، فإن توظيفه من القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو على نحو سلبي نظرًا لأنه لم يستطع حتى الآن أن يكون رؤيته المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تم توظيفه أولاً وببراعة كغطاء للانفتاح الاقتصادي، وقوة رأس المال الخاص تحت دعاوى كثيرة مثل البنوك الإسلامية التي تقوم على المربحة وليس على الرباء، وشركات توظيف الأموال التي تعتبر أكبر عملية لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال إعلاناتها ورجالها ووجهائها، وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزي والأفراح، والعيادات ودور المناسبات، فالإسلام ضمان للنجاح ووسيلة للربح، والإعفاءات من العوائد في حالة تخصيص الدور الأول في العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونيل الحسنيين في الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائري العقائدي الشكلي العقابي الردعي، وأصبح أداة للضبط الاجتماعي والسيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى في بعض الأدبيات «الإسلام السعودي» أو «الإسلام الخليجي». الإسلام في الظاهر، والغرائز في الباطن، التشدد على السطح والتسيب في العمق، الصرامة في الشكل والجنس في المضمون، وكل ذلك باسم الشرع؛ تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السنة والافتداء، المباح والحلال، فبيعت فتيات مصر وصغار السن في القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعًا للفقر وتحت ستار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة في بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامي خارج أوطانها، فتصطدم

بالدول المجاورة، وقد تنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بين إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات الإسلامية في أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين الفصائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعي، وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياح الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الإرهاب المسلح للاغتيالات وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام، وتنشأ الحروب المذهبية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه، أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله، أو بين قبائل أفغانستان، فإن تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغي الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال في الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب في الحركة الإسلامية تأييداً لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير، وأنها لا تمثل خطراً على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هي جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات في أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤديها معنوياً ومادياً، فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية، وإذا ما رأى النظام العالمي الجديد في الإسلام حليفاً سياسياً له سواء على مستوى الدول كما هو الحال في شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا، أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفاً استراتيجياً للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلحة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها وإجبارها على مزيد من التبعية، وتصبح الدولة المستقلة بين شقي الرحى، مجبرة على قبول أحد الاختيارين، وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية في الحركات الإسلامية تشدداً تعيش عليه الحركات المعادية للسامية فإنها تؤيدها من أجل إيجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عن اليهودية، كما أيدت إسرائيل «حماس» في بدايتها ضد منظمة التحرير الفلسطينية، فالإرهاب يولد الإرهاب، والتطرف يؤدي إلى التطرف، واللاعب بالنار أول من يحترق بها.

(٥) الإحياء الديني والوحدة الوطنية

وعادة ما يثار موضوع الخشية على الوحدة الوطنية من الإحياء الديني إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال في مصر؛ إذ قد يولد الإحياء الديني الإسلامي الإحياء الديني القبطي؛ ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية في خطر، وإذا ما أخذ الإحياء الديني في كلتا الحالتين شكلاً سياسياً، في صورة حزب أو تنظيم أو منصب في الدولة — كما هو الحال في لبنان — فهل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية؟

الحقيقة أن الأقباط في مصر ليسوا عنصرًا أو عرقًا أو جنسًا أو طائفة أو مذهبًا أو دينًا، بل هم جزء من تاريخ مصر ونسيجها الوطني، هم مصريون أولاً وأقباط ثانيًا، وليس لديهم شعور ديني أو مذهبي أو طائفي بالعزلة عن الكيان الأكبر، بل إن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم؛ لأنه لفظ عددي إحصائي ولا يدل على جوهر أو هوية، هم أصحاب البلاد عندما وفد عليهم العرب والمسلمون فاتحين ومخلصين لمصر من ظلم الرومان، هم أصهار وأهل رحم، منهم من تبنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقي على الدين القديم، القبطية، المسيحية الأرثوذكسية المصرية، في كنيسة وطنية تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبي لا يوجد فرق بين زيارة قبور الأولياء، يذهب المسلمون إلى كنائس السيدة مريم العذراء، وماري جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعي للتبرك أيضًا وإجابة المطالب، الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشم النسيم، والسبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام.

وكان الأقباط في مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدا ذلك في ثورة ١٩١٩، وحدة الهلال والصليب، وكان أقطاب المعارضة السياسية منهم، وكان منهم أبطال في حرب أكتوبر ١٩٧٣؛ فهم جزء من الكنيسة الشرقية التي تقوم على التراث الوطني للشرق، وليسوا جزءًا من المسيحية الغربية التي ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب، فهم جزء من كل واحد؛ لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد، لقد وصف القرآن مريم البتول وفضلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح الله وكلمة منه، وأثنى على النصارى وحواريي المسيح لما تذرف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون، دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين في آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة إله واحد.

ولكن في لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسي تظهر بعض علامات التوتر خاصة في صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية، ففي غياب المشروع القومي، والهدف القومي، والتحدى القومي ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قريته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذٍ وملجأٍ له، فيصبح المواطن جيزوياً بحراوياً أو أسوانياً صعيدياً، مسلماً أو قبطياً، فلاحاً أو بدوياً، في غياب المشروع الكلي تظهر المشاريع الجزئية، وفي تعثر الهوية الوطنية تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشتدت جماعات المعارضة، الجماعات الإسلامية مثلاً، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطي أو أمين شرطة أو قبطي أو على رموز الدولة البارزين، وزير أو رئيس مجلس نيابي أو صحفي أو رئيس وزراء أو رئيس دولة، وربما تجد في الفقه القديم ما يشرع لهم ذلك، فليس القبطي هو الهدف، بل الهدف إحراج الدولة وإثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوي شوكتها عن طريق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية؛ فقد تقوم هي نفسها بإشعال الفتنة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية، فالغاية تبرر الوسيلة، وقد يقع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضح بالمصادفة أن أحدهما قبطي والآخر مسلم فيتحول الشجار إلى صراع طائفي، وقد يقع صدام بين عائلتين في الصعيد لأسباب اجتماعية أو أخذاً بالتأثر، ويُعطى للأمر دلالة طائفية إذا ما اتضح أن إحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطاً بالقبطية، فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضاري بل والإسلام السياسي، وهناك مسلمون من دعاة الثقافة الغربية ومعادون للإسلام السياسي، كما أن القبطية ليست مشروطة بالغنى؛ فهناك أقباط فقراء مثل حي شبرا وصعيد مصر كما أن هناك مسلمين أغنياء؛ فالغنى والفقر علامتان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الديني.

(٦) الدور التاريخي للإسلام السياسي

ما دامت الصحة الدينية ظاهرة تاريخية في مصر والعالم العربي الإسلامي بل وفي الغرب والشرق على السواء، وما دامت تتفاقم أزمة التحديث الذي تم بمعزل عن الدين والتراث القومي للشعوب أو أحياناً مناهضاً له وبديلاً عنه، فإن دور الدين سيظل

متصاعداً باستمرار كبديل أول يجد الناس فيه هويتهم وخلصهم من أزمتهم، حقيقة أو وهماً، فعلاً أو قولاً، تغيراً أو شعاراً، ويمكن أن يتم ذلك على مرحلتين:

الأولى: تجديد التيارات الفكرية والسياسية نفسها بحيث تعيد صياغة رؤيتها وأسسها ومصادرها وطريقة التعبير عن نفسها للجماهير فتبدأ من تراث الناس الشعبي، والتراث الديني مكونه الرئيسي، فالليبرالية التي كونت تاريخ مصر الحديث والتي على أساسها قام مشروع النهضة الأول منذ القرن الماضي بدأت مرتبطة بالإسلام عند الطهطاوي، ثم بدأ الانفصال عنه تدريجياً عند علي مبارك وطه حسين حتى تحول إلى تغريب مطلق عند سلامة موسى ولويس عوض، ولقد استطاع العقاد إعادة هذا التيار إلى الرحم الذي نشأ منه، وهو التراث الإسلامي كما وضح ذلك في العبقريات، فإذا استطاعت الليبرالية، فكراً وسلوكاً، نظرية وممارسة، نظراً وعملاً، إعادة صياغة نفسها بحيث تبدأ من التراث الإسلامي، وتجعل التوحيد تحراً للوجدان الإنساني تحت شعار «لا إله إلا الله»، وتأصيلاً لليبرالية في أقوال الصحابة مثل قول عمر «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» بدأت تنغرس قيمها في النفوس، وتحمي نفسها من الوقوع في العلمانية والتغريب، وتصبح تراثاً نابغاً من قلوب الناس، ومعبراً عن تراثها ووجدانها، كما تقوم القومية بتجديد ذاتها وتخليص نفسها من الظروف التي نشأت فيها عند ساطع الحصري وميشيل عفلق، وكما جسدتها الناصرية في مصر وربطها بالتراث الإسلامي، فالقرآن عربي، أنزل بلسان عربي، والعروبة هي اللسان، والإسلام أتى تحريراً للعرب ولشبه الجزيرة العربية ثم انطلاقاً منها إلى خارجها شرقاً في فارس وغرباً عند الروم، والإسلام أكبر دعامة للوحدة العربية، ورافد مكون للقومية العربية كتاريخ وتراث ومشترك، حدث هذا أيضاً أثناء الحروب الصليبية وأثناء حركة التحرر الوطني الحديث، وتقوم الاشتراكية، والماركسية إحدى صورها، بتجديد نفسها وربطها بالعدالة الاجتماعية في الإسلام وبالملكية العامة، وأن الأرض لمن يفلحها كما قال ابن حزم، وأن العمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، وأن الأموال والثروات مشاركة بين الناس بدليل الزكاة، وأن الملكية تصرف واستثمار وانتفاع وليست اكتنازاً أو احتكاًزاً، فتحمي الاشتراكية نفسها من تهمتي المادية والإلحاد كما حذر الأفغاني من قبل في «الرد على الدهريين»، كما يحمي الإسلام نفسه من نفسه، من الوقوع في الإسلام «المؤسسي» الذي يتبع الدولة وأجهزة الإعلام ويفقد استقلاله وثقة الناس به، والذي يصدر التوجيهات الإسلامية بناءً على سياسات الحكم في الحرب والسلام،

الإحياء الديني: كيف يخدم التقدم حقًا؟

في الاشتراكية أو في الانفتاح الاقتصادي، في الوطنية أو القومية، كما يحمي نفسه من الإسلام الشعائري الشكلي السوري الذي لا يطعم جائعًا، ولا يغني فقيرًا، ولا يعلم جاهلًا، ولا يكسي عاريًا، ولا يأوي يتيمًا، ولا يعالج مريضًا.

والثانية: تجديد المشروع القومي الموحد الذي تتبناه الدولة ثم تجنيد الناس له بفعل التراث الإسلامي وثقافة الجماهير، فقد اعتمد مشروع محمد علي على سلطة الدولة، واعتمد مشروع عبد الناصر على زعامة الفرد، ولما كانت المشاريع القومية متجددة طبقًا للظروف، وكان التاريخ يسير بحركة بطيئة للغاية فإنه يمكن إعادة صياغة مشروع قومي تتأكد فيه الأهداف الوطنية، ويجد كل تيار فكري وسياسي فيه نفسه، وتتبناه الجماهير، وترى فيه معبرًا عن ثقافتها وموروثها وتأكيدًا لمصلحتها ومتطلباتها، فما زالت قضية تحرير الأرض في الوجدان القومي والتي يرمز لها القدس الشريف، وما زالت قضية وحدة الأمة ضد التجزئة والتفتت والحروب الأهلية ومخاطر الانفصال قضية واردة في لبنان وسوريا والعراق والمغرب العربي، وما زالت قضية تنمية الموارد البشرية والمادية واردة بحيث يستطيع الوطن أن يطعم نفسه بنفسه، وأن يعتمد على ذاته دفاعًا عن استقلاله، ورفضًا لارتهان إرادته، والإسلام قادر على تحقيق هذه الأهداف الوطنية للتحرر والوحدة والاعتماد على الذات. وإذا كان الشباب يعاني من الضيق والميوعة والفساد الأخلاقي فإن الإسلام قادر على تربية الشباب وإعطائهم مثلًا جديدة في التقوى والعمل الصالح، بدلًا من أن يصبح الإسلام مجرد رفض للواقع وانقلاب عليه وتدمير له كما هو الحال في جماعات العنف المسلح، إن الإسلام المستنير، العقلاني الاجتماعي الوطني هو القادر على المساهمة في تجديد المشروع القومي والمساهمة في صياغته بما لديه من انفتاح فكري وسياسي وقدرة على الحوار وعدم مخاصمة أحد وربط الإسلام بالمصالح العامة وبحركة الجماهير، كما حدث عندما كان الإسلام المكون الرئيسي لحركة التحرر الوطني.

(٧) الإسلام السياسي واحتمالات المستقبل

يتزايد دور الإسلام السياسي في مصر وفي أرجاء الوطن العربي والإسلامي بل وفي الهند والصين شرقًا وفي أوروبا وأمريكا غربًا، ولكن القضية هي: هل هو الإسلام المنغلق أم الإسلام المنفتح؟ الإسلام الرافض أم الإسلام المحاور؟ الإسلام الذي يريد أن يفرض

نفسه بالعنف المسلح أو الإسلام الذي يعبر عن مصالح الناس فيختاره الناس طواعية واختياراً؟

إن التحدي الحالي أمام الإسلام السياسي في الداخل تحديان:

الأول: الرفض المطلق لكل ما هو موجود باعتباره لا إسلام في صراع لا يمكن حله إلا بقضاء أحد الطرفين على الآخر، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، حاكمية الله وحاكمية البشر، ثم يتجاوز هذا الرفض النفسي نفسه إلى رفض للواقع والتعامل معه والعزلة عنه، ثم تكوين جماعات سرية تمارس العنف من أجل أن تقوم بانقلاب عام في الدولة تستولي به على الحكم وتحقق الإسلام؛ لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فإلى أي حد يمكن تحويل هذا الوضع النفسي الاجتماعي السياسي إلى وضع آخر يقوم على التعددية وحقوق الاختلاف وعدم جواز التكفير، وحرمة دم المسلم، وأن اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأن الكل رادٌّ وأن الكل مردودٌ عليه.

والثاني: الشعائرية والشكلية والمظهرية والفرعية، والدخول في معارك تم كسبها من قبل والمسلمون فيها منتصرون وترك معارك ما زالت قائمة والمسلمون فيها منكسرون، مثل الاحتلال والتخلف والتجزئة والسلبية، وعلى هذا الأساس يتم فهم الشريعة وتطبيق الحدود مع أن أحكام الشرع وضعية، كما يقول الشاطبي تقوم على معرفة السبب والشرط والمانع، فلا قطع يد في حد السرقة عن جوع وبطالة وعوز، فالحدود واجبات بعد الحقوق، حق المسلم في الغذاء والكساء والسكن والعلاج والتعليم، وهو ما يكفله له بيت المال، إن الإسلام أرحب بكثير من الشكل والمظهر والعلاقة بين الجنسين، بل هو أدخل في السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والتعليم والعلاقات الدولية. صحيح أن هذه المظاهر تفيد إعلامياً وتساعد على تأكيد الهوية، ولكنها لا تكفي لتغيير الواقع الاجتماعي العريض والدخول في تحديات العصر.

أما التحدي الخارجي، فكيف يتعامل الإسلام مع نظام عالمي جديد ذي قطب واحد بعد انهيار القطب الأول؟ كيف يتعامل الإسلام مع الغرب أولاً، ومع الشرق ثانياً، ومع العالم الثالث، الأفريقي الآسيوي ثالثاً.

صحيح أن الغرب بدأ يأخذ الإسلام بديلاً عن الشيوعية، من أجل خلق عدو جديد يساعده على تجنيد قواه وتقوية نفسه، وهذا ما يحدث في البوسنة والهرسك والشيستان، وما يقع من اضطهاد للمسلمين الأتراك في ألمانيا، فهل الإسلام عدو للغرب؟ لقد استطاع الإسلام عبر التاريخ أن يورث الغرب حضارة اليونان وأن يورثه حضارته الخاصة في

العصر الوسيط وكان باعًا على النهضة الأوروبية الحديثة، وما زال الإسلام قادرًا على تجديد روح الغرب وإعطائه نموذجًا جديدًا من المثل والقيم يتجاوز بها الغرب أزمته وخواءه الروحي، ويتعالى على نسبيته وشككه ولأدريته وعدميته، وتساعده على العودة إلى مُثل التنوير، العقل والعلم والإنسان والحرية والعدالة الاجتماعية، تلك المثل التي كفر بها في القرن العشرين بعد حربين عالميتين طاحنتين، وبعد أن تفجرت العنصرية الدفينة فيه، والإسلام يقبل الديانات السابقة، اليهودية والمسيحية، فهما جزء منه وهو جزء منهما، أما على مستوى المصالح فالإسلام والغرب يعيشان على ضفتي بحر واحد، المتوسط، الإسلام في الجنوب والشرق، والغرب في الشمال والغرب، ومن هذا الجوار نشأت علاقات تاريخية تقوم على الصراع أحيانًا وعلى الحوار أحيانًا أخرى، ولما كان العالم الآن ينتقل من صراع القوى إلى توازن المصالح فإن مصلحة الغرب في ثروات العالم العربي الإسلامي في الطاقة والأسواق، ومصلحة المسلمين في التعلم والدخول في عصر الحداثة تجعل الإسلام والغرب طرفي حوار وتبادل مصالح وليس قطبي صراع وتوازن قوى، لا يمثل الإسلام أي تهديد للغرب بل هو عامل مساعد لتجديده وبعث روح جديدة فيه، وحضور المسلمين في الغرب وإقامتهم فيه لا يمثل خطرًا على هوية الغرب بل تأكيدًا للتعددية التي تقوم عليها الحضارة الغربية والإثراء المتبادل بين حضارتين متكافئتين، فإذا ما استطاع الغرب التخلي عن مركزيته وأسطورة تفوقه، وجاور باقي الشعوب في أفريقيا وآسيا على مستوى الندية فإن العالم حينئذٍ يصبح قرية واحدة بلا مركز وأطراف. وإن نهضة الشرق الحالية في اليابان والصين والهند والملايو والجمهوريات الإسلامية في وسط آسيا وسنغافورة لتبين أن العالم لم يعد له مركز واحد، وفي الوقت الذي تتعدد فيه المراكز، وينهض الشرق يصبح الإسلام كما كان في البداية نقطة تعادل واتزان بين الشرق والغرب في عالم متعدد المراكز ومتعدد الثقافات ومُتحد في المثل والقيم المشتركة من أجل خلق عالم أفضل تسوده الحرية ويعمه السلام.

مستقبل المنطقة العربية والتغيرات الدولية^١

أولاً: مقدمة، مسار العرب في التاريخ

في هذا الوقت العصيب الذي أصبح فيه الوطن العربي في مفترق الطرق، ومؤسساته القومية في مهب الريح، بعد العدوان على العراق وتسليم بغداد، وعجز الوطن العربي عن دَرء العدوان، ومواصلة المقاومة، وتهديد سوريا ولبنان وإيران بل وشبه الجزيرة العربية، ومصر وليبيا حتى اليمن والسودان، يجدر التساؤل حول «مستقبل المنطقة العربية والتغيرات الدولية». والحقيقة أن العرب لا يعيشون في منطقة جغرافية فقط، شبه الجزيرة العربية وامتداداتها في الشمال في العراق والشام وفي الشرق، في مصر والسودان والمغرب العربي كله بل يعيشون كشعب واحد، في وطن واحد، بتاريخ مشترك، وثقافة تجمع بين الوحدة والتنوع، وهموم واحدة، مصير الوجود العربي في التاريخ. ولا يمكن تحديد مستقبل الوطن العربي دون معرفة حاضره، ولا يمكن معرفة حاضره دون معرفة ماضيه؛ فالتاريخ مسار واحد متصل، من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، ومن لا يعرف ماضيه لا يعرف حاضره، ومن لا يستطيع تشخيص حاضره ومعرفة في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش لا يستطيع استشراف مستقبله، وربما كانت أحد مثالب العرب هو وجود وعي سياسي لا يقوم على وعي تاريخي كافٍ، فتلعب الاتجاهات والقوى والأحزاب السياسية أدوارًا غير أدوارها، قد تقوم بدور أجيال مضت

^١ المائدة المستديرة لجامعة ناصر الأممية، ٢٣-٢٦ يوليو ٢٠٠٣، طرابلس، ليبيا.

كما تفعل الحركة السلفية أو بدور أجيال قادمة كما تفعل الحركة العلمانية، ولا أحد يقوم بجيله هو في اللحظة التاريخية الراهنة لصعوبة تشخيصها إجابة على سؤال: في أي لحظة من التاريخ نحن نعيش؟ هل نحن جيل الثورة أم جيل الثورة المضادة؟ هل نحن في عصر الاستقلال الوطني الذي طالما دافعنا عنه واستشهدنا في سبيله أما أننا في عصر التبعية؟ هل نحن الذين قاومنا الاستعمار والصهيونية أم نحن الذين تحالفنا مع الاستعمار واعترفنا بالصهيونية وصالحناها، والأراضي العربية ما زالت محتلة بما في ذلك كل فلسطين والقدس العربية؟ هل نحن الذين حاولنا توحيد الأمة على الأقل على مستوى مشاعرنا وأهدافنا أم نحن الذين قسمناها وساهمنا في تجزئتها بعدوان بعضنا على البعض الآخر فزادت القطرية، مما شجع الآخرين على العدوان علينا لمزيد من تفتيت الأمة إلى فسيفساء عرقي وطائفي في وقت يتوحد فيه العالم بقيادة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، باسم العولة وقوانين السوق، واستغلال الأمم المتحدة لحصار الشعوب، ثم العدوان عليها، وضرباً بالشرعية الدولية.

ولا يوجد مسار تاريخي واحد لكل الشعوب، ولكل شعب مساره التاريخي الخاص، ولما أخذت أوروبا الريادة في عصورها الحديثة فإنها دونت التاريخ من خلال مسارها الخاص وأطلقت على باقي مسارات الشعوب الأخرى؛ فهي المركز وباقي الشعوب الأطراف، وحقبت التاريخ إلى قديم يوناني روماني، ووسيط مسيحي مدرسي، وحديث ومعاصر، لم يأخذ اليونان شيئاً ممن سبقهم من الحضارات المصرية والبابلية والآشورية والكنعانية والفارسية والهندية، ولم يأخذ الغرب المسيحي شيئاً من الحضارة الإسلامية التي يرجع فضلها فقط في نقل الحضارة اليونانية لها عندما ترجمت من اليونانية إلى العربية بفضل نصارى الشام، ثم ترجمت مرة ثانية من العربية إلى اللاتينية بفضل نصارى الأندلس خاصة في طليطلة، وبطبيعة الحال لم يأخذ الغرب الحديث شيئاً من الحضارة الإسلامية التي كانت نموذجاً للتخلف إبان الدولة العثمانية، وكأن العمارة العربية الإسلامية لم تؤثر في الغرب منذ أن اكتشف الغرب الشرق.

ثم وضعنا أنفسنا في العصر الوسيط الغربي مع أن الحضارة الإسلامية لها تحقيبيها الخاص، العصر الذهبي أولاً عندما نشأت العلوم الإسلامية واكتملت في القرون السبعة الأولى التي أرخ لها ابن خلدون في «المقدمة» الشهيرة، ثانياً عصر الشروح والملاحظات إبان العصر المملوكي العثماني عندما دونت الحضارة بالذاكرة ما أبدعته من قبل بالعقل خوفاً على نفسها من الضياع أمام هجمات الصليبيين من الغرب وجحافل التتار والمغول من الشرق، ودونت الموسوعات الكبرى في شتى العلوم، ثالثاً العصر الحديث الذي بدأ

منذ فجر النهضة العربية في القرن التاسع عشر بتياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاح الديني عند الأفغاني، والليبرالي عند الطهطاوي والتونسي، والعلمي العلماني عند شبلي شميل. فالغرب في نهاية عصوره الحديثة ونحن في بدايتها، ونحن في بداية عصورنا الحديثة والغرب في نهايتها، نحن ما زلنا بين الإصلاح الديني والنهضة، والغرب جاوز الإصلاح الديني عند لوثر وكالفن، والنهضة عند جيوردانو برونو منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، لا يعني ذلك أن الغرب متقدم علينا أو أننا متخلفون عن الغرب، بل هي مسارات متعددة ومتعاصرة للشعوب مع اختلاف التحقيب، المهم أن تاريخ العالم لم يخلُ مرة من ريادة حضارة كما كانت مصر والصين والهند وفارس واليونان والعرب قبل ذلك حتى وصلت الريادة إلى الغرب الحديث.

ثانيًا: الماضي القريب للوطن العربي

بالرغم من محاولات القوميين العرب الذهاب إلى الماضي البعيد للبحث في جذور تكوين الأمة العربية منذ نشأة الإسلام والدولة الأموية، وذهاب آخرين إلى الماضي الأبعد في شبه الجزيرة العربية، أقوام عاد وثمود، وأهل حمير، ومملكة اليمن وسبأ، بل وحضارات بابل وأشور وكنعان ومصر القديمة، فالعروبة بلورة للعبقرية السامية عبر التاريخ، أدركت مصر في القرن التاسع عشر أن البديل عن الخلافة العثمانية في حال تعذر إحيائها من مصر هم العرب حول مصر، وهو ما رآه إبراهيم باشا في الشام ومحمد علي في السودان وفي شبه الجزيرة العربية في حروبه مع الوهابيين لدعوتهم الانفصالية عن الدولة العثمانية، فالعرب حول مصر في الشمال والشرق والجنوب، وقد كان المغرب العربي موالياً للعثمانيين حتى الجزائر، وكان طيعاً خالياً من أي دعوات انفصالية، فالوطن والعروبة والإسلام فيه شيء واحد:

بعد ذلك نشأت حركة القوميين العرب في أوائل القرن العشرين ورأت فيها الدولة العثمانية حركة انفصالية فدافعت عن وحدة الخلافة، وعلقت للقوميين العرب المشانق في دمشق.

ولما هزمت تركيا في الحرب العالمية الأولى وتقطعت أوصالها استولت القوى الاستعمارية الكبرى في ذلك الوقت خاصة فرنسا وإنجلترا على الأقطار العربية، لفرنسا تونس والجزائر والمغرب وسوريا ولبنان، وإنجلترا مصر والعراق والأردن وشبه الجزيرة العربية كلها من اليمن وحضرموت جنوباً حتى فلسطين شمالاً.

ولما انتصر الحلفاء في الحرب العالمية الثانية وأرادوا ملء الفراغ في منطقة الشرق الأوسط بعد أن تعاطف العرب مع دول المحور وقامت ثورة رشيد علي الكيلاني في العراق تأييداً له، كما تعاطف مع بعض كبار الضباط في الجيش المصري مثل عزيز المصري، أرادت بريطانيا إيجاد منظمة إقليمية تضم العرب ومعظمهم تحت إمرتها، احتلالاً أم انتداباً أم وصاية، فنشأت فكرة الجامعة العربية وتأسست في ١٩٤٥ كمنظمة إقليمية تجمع العرب في إطار من التعاون مع بريطانيا، وقد نشأت كمنظمة دول وليست كتتنظيم شعوب وكما يدل عليها اسمها «جامعة الدول العربية»، كانت عاجزة منذ بداية تأسيسها، فقد واجهتها النكبة الأولى في فلسطين في ١٩٤٨، وكانت بعض دولها ما زالت تحت الاحتلال البريطاني المباشر أو غير المباشر، تتنازعها أنظمة ملكية أو إماراتية أو سلطانية، ولم يكن النفط بعد قد أعطى العرب قوة اقتصادية، كما أن حركات التحرر الوطني لم تكن قد قامت بعد بشكلٍ واسع باستثناء ثورة ١٩١٩ في مصر، وثورة عز الدين القسام في فلسطين في ١٩٣٦، وبعض الهبات هنا وهناك مثل المقاومة المسلحة لجيش الاحتلال البريطاني على ضفاف القناة في ١٩٥١، وضرب الفرنسيين دمشق بالقنابل في ١٩٤٥.

وفي وسط الحرب الباردة قامت الثورات العربية بقيادة الضباط الأحرار في الجيوش الوطنية منذ أواخر الأربعينيات في سوريا عام ١٩٤٩، وفي الستينيات في اليمن في ١٩٦٤، وفي ليبيا في ١٩٦٩، وانتهى المد الثوري العربي في ١٩٧٠ بوفاة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، نشأت معظمها كرد فعل على هزيمة ١٩٤٨ في فلسطين، وكما عبرت عن ذلك المبادئ الستة في البيان الأول للثورة المصرية.

كانت العروبة في الشام جزءاً من تاريخها منذ الأمويين حتى حركة القوميين العرب وتأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي وبدء تأسيس الأيديولوجية القومية منذ ساطع الحصري حتى ميشيل عفلق وصلاح البيطار وأكرم الحوراني وغيرهم من أقطاب البعث، ولم تكن فكرة القومية منتشرة خارج الشام لظروف المناطق العربية، حمل لواءها نصارى الشام، ففي العروبة يتوحد النصارى والمسلمون في حين أنه في الإسلام يتوحد المسلمون وحدهم بالرغم من انتهاء ميشيل عفلق في حزب البعث من أن الإسلام ثقافة العرب جميعاً نصارى ومسلمين في خطابه الشهير عن المولد النبوي: «إذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد».

وتدرجت مصر في تبني القومية العربية منذ مقاومة الأحلاف العسكرية مع سوريا في ١٩٥٤ حتى تأميم القناة في ١٩٥٦، وقف العرب مع مصر وتفجير أنابيب

النفط إلى أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨-١٩٦١، وبالرغم من الانفصال فقد عززت قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ التحول الاشتراكي في الوطن العربي، وأصبحت القومية العربية إحدى أيديولوجيات التحرر في العالم الثالث، وكان عبد الناصر هو المجسد لها، كما أصبحت ميزان الثقل في عصر الاستقطاب، وكانت بؤرة دول عدم الانحياز مع الهند ويوغوسلافيا وإندونيسيا، وركيزة العالم الثالث في القارات الثلاث، وفيها المركز الرئيسي لمنظمة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا، ولعب العرب هذا الدور باقتدار، وأصبحت الاشتراكية العربية إحدى الأيديولوجيات الرائدة في الفكر السياسي والعلاقات الدولية، بين الشيوعية في الشرق والرأسمالية في الغرب.

ثم وقعت الواقعة، هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتي انكسر فيها الحلم العربي، واحتلت أراضي ثلاثة أقطار عربية، مصر وسوريا وفلسطين، ومع ذلك صمد العرب في مؤتمر الخرطوم باللاءات الثلاثة الشهيرة، لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، وبالرغم من حرب الاستنزاف في ١٩٦٨-١٩٦٩، ووفاة عبد الناصر في ١٩٧٠، وتحت ضغط المظاهرات الطلابية في ١٩٧٢ انتصر العرب، مصر وسوريا، في حرب أكتوبر ١٩٧٣، وعاد التحالف العربي من جديد بين مصر وسوريا عسكرياً، وبين مصر والسعودية نفطياً، وذلك بحظر تصدير النفط، وربما ضحى الملك فيصل بحياته من أجل ذلك وبإصراره على الصلاة في القدس المحررة.

ثم تحول النصر العسكري في أكتوبر ١٩٧٣ إلى هزيمة سياسية ما زالت آثارها تتجلى حتى الآن؛ فقد صدرت قوانين الاستثمار في ١٩٧٥ لتتضي على التجربة الاشتراكية في مصر، وتعلن بداية التحول إلى الاقتصاد الرأسمالي فيما يُسمى بالانفتاح الاقتصادي، وتم حل الاتحاد الاشتراكي وتحويل المنابر فيه إلى أحزابٍ سياسية من كنف الحزب الحاكم، ولما اندلعت الهبة الشعبية في يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، وظهرت صور عبد الناصر من الإسكندرية إلى أسوان، قام السادات بزيارة القدس تحت الاحتلال في نفس العام في نوفمبر ١٩٧٧ للبحث عن أحلاف في الخارج، إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد الأحلاف في الداخل، مصر الناصرية الإسلامية، ثم جاءت اتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٨، ومعاهدة السلام في ١٩٧٩، وقادت مصر حركة التراجع عن القومية العربية تحت شعار «مصر أولاً»، وقطع العرب علاقاتهم مع مصر، وانتقلت الجامعة العربية إلى تونس، وزُرع في الجسد العربي قلب اصطناعي لم يستطع ضخ الدماء في الأطراف، وتوقف الجسد العربي.

وقامت الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩ لتجديد الناصرية وتركيبها على الإسلام بعد أن أزاح عبد الناصر الإخوان والشيوعيين منها، فحكمت بمفردها وفي فراغٍ لم تستطع تنظيمات الثورة ملئه، هيئة التحرير، والاتحاد القومي، والاتحاد الاشتراكي في الجمهوريات الأولى، ولا حزب مصر، والحزب الوطني الديمقراطي في الجمهورية الثانية، ولا أحزاب الورق الاثنا عشر في الجمهورية الثالثة. كان عبد الناصر من كبار المؤيدين للخميني قبل الثورة في معارضته للشاه عميل الاستعمار المتحالف مع الصهيونية، وكان يمد مجاهدي الخلق بالسلاح عن طريق بغداد للثورة على الشاه، ولما سقط ولم يجد له مكاناً يطوي ثراه انزعج الاستعمار وارتعشت الصهيونية لإمكانية قيام جبهة شمالية من إيران والعراق وسوريا ضدها، وزاد العمق العربي بالمحيط الإسلامي، وعادت للثورة العربية روحها الأولى بالإضافة إلى حشد الملايين في الشوارع، والأيديولوجية الإسلامية، وقيادة سياسية لا تلين ولا تساوم.

ثم قام العراق تحت ستار القومية العربية بطعن الثورة الإسلامية في الظهر بدعوى تحرير عرب الأهواز في عربستان وهي في ذروة صراعها مع الولايات المتحدة الأمريكية، قام العراق بالعدوان بإيماء من أعداء الثورة الإسلامية، وعدوها الأول، الشيطان الأكبر، والطاغوت الأعظم، الولايات المتحدة الأمريكية، واستشهد الآلاف من المسلمين على جانبي الجبهة، ودمرت مئات المركبات والمصفحات والدبابات وقطع المدفعية، فأين الجبهة على حدود إيران في الشرق أم على حدود فلسطين في الغرب؟ ركب العراق الحصان الخاسر ففرق العرب، وخشيت دول الخليج أن تساعد العراق باسم العروبة فتخاطر بعداوة إيران باسم الإسلام، أو أن تساعد إيران باسم الإسلام فتخاطر بعداوة العراق باسم العروبة، فساعدت الطرفين وازدادت النار اشتعالاً، وطال أمد الحرب، وانقسم العرب فريقين؛ الأول يناصر إيران المعتدى عليها ضد العراق المعتدي، فالحق حق، والعراق جناح خائن من حزب البعث ومارق عليه؛ والثاني يناصر العراق ضد إيران، فالعراق هو بوابة العرب الشرقية، لو انهارت انهار الجدار الشرقي للمنزل العربي، ولو انتصرت إيران لعمت الثورة الإسلامية الأقطار العربية أو على الأقل لقويتْ شوكة الجماعات الإسلامية فيها، وهي المطاردة من أجهزة الأمن والمقصاة من النظام السياسي.

وتوالى المصائب على العرب بعدها، فلم تكن حرب أكتوبر في ١٩٧٣ آخر الحروب بل كانت بداية لسلسلة من الغزوات الإسرائيلية على الوطن العربي مثل غزو جنوب لبنان، واحتلال بيروت في ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووي العراقي في ١٩٨٤، وتم حصار

ليبيا فوق ما يزيد على العشر سنوات، والعرب عاجزون عن فك الحصار، وكان الزعماء الأفارقة أكثر قدرة منهم عليه بزياراتهم المتكررة إلى ليبيا من الجنوب مما دفع ليبيا إلى التوجه إلى أفريقيا كبديل عن العرب، وتحويل منظمة الوحدة الأفريقية إلى الاتحاد الأفريقي.

وبمجرد ما قامت الانتفاضة الفلسطينية الأولى في ١٩٨٧، وانتبه العالم إلى ثورة أطفال الحجارة، اغتالت إسرائيل أبو جهاد في تونس ظانّة أنها تستطيع إخماد الانتفاضة، واعتدى العراق مرة ثانية عام ١٩٩٠ على جارتها العربية الكويت، المحافظة التاسعة عشرة الجنوبية للعراق، منكرًا الوجود التاريخي الشرعي لها وتحت ذريعة شطف النفط من حقول العراق وتخزين أموال قارون، وبإيعاز ثانٍ من الولايات المتحدة الأمريكية لإيقاع العراق مرة ثانية حتى يسهل ذبحه والتخلّص منه احتل قطرًا عربيًا آخر، ولم يستطع العرب تحقيق المصالحة بينهما، وانقسم العرب مرة ثانية في حرب الخليج الثانية كما انقسموا أولاً في حرب الخليج الأولى بين مؤيد لقوات التحالف مثل مصر وسوريا، ركيزتي القومية العربية ومفجري الثورة العربية، ومعارض لها مثل ليبيا واليمن، وانقسم العرب في مؤتمر القاهرة عام ١٩٩٠، وشرعوا للعدوان على العراق بفارق صوت واحد، ثم دخلت القوات العربية، جنبًا إلى جنب مع القوات الأمريكية، فقتل الأخ أخاه، وأراق العربي الدم العربي على عكس عبد الناصر الذي ضحى بالوحدة مع سوريا أثناء وقوع الانفصال وأرجع قواته المحمولة جواً والمتجهة إلى اللاذقية التي كانت ما زالت مع الوحدة؛ حتى لا يريق العربي دم العربي. وطُردت القوات العراقية خارج الكويت، وانهزم العراق، وحُصر دوليًا بقراراتٍ من الأمم المتحدة، وذاق مر الهوان والجوع ثلاثة عشر عامًا، وكانت الضربة القاضية ضد العروبة والعرب بعد أن احتل قطرًا عربيًا عربيًا مجاورًا وبعد أن حارب العربي العربي، فأين المعركة؟

وانتهى عصر الاستقطاب في ١٩٩١، وانهار النظام الاشتراكي الشمولي ابتداءً من أوروبا الشرقية حتى وصل إلى موسكو ذاتها عاصمة المعسكر الشرقي والاشتراكية الدولية، وتفردّ بالعالم قطب واحد، الولايات المتحدة الأمريكية، وبدأت تبحث عن شرعية جديدة للنظام الرأسمالي بعد انتهاء الحرب الباردة، فوجدتها في العولمة، وقوانين السوق، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة، وهي مفاهيم تعبر عن أشكال جديدة للهيمنة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ومن يخرج على بيت الطاعة فجزأوه أن يدخل إليه بالقوة سواء بموافقة الأمم المتحدة وبغطاء شرعي منها أو

بدونها؛ فالقوة تصنع الحق، وتفرض شرعية المنتصر، وصدرت أمريكا للوطن العربي جدول أعمال آخر في بنوده: الإدارة العليا Governance، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، التحوّل الديمقراطي، ثقافة السلام، تحديث التعليم. وبدأ ضخ الأموال في المنظمات الأهلية لتحقيق ذلك، ومع ذلك ظل محدود الأثر، عمل نخبة من المثقفين الليبراليين، لا يجتهدون في وضع جدول أعمال وطني بديل مثل الدولة الوطنية المستقلة، المواطنة، تحرير الأرض، العدالة الاجتماعية، التنمية المستقلة، توحيد الأمة، الهوية الثقافية، حشد الجماهير.

وبدأ العرب يحزمون أمرهم للدخول في عصر العولمة، ووقع البعض منهم على اتفاقية الجات، وفتح الأسواق للاستيراد، وأسقط حواجزه الجمركية، يستورد أكثر مما يصدر، فأين لهم بقوانين السوق، المنافسة والربح، وبالدول المصنعة، مجموعة الثمانية؟ أين لدول الأطراف بالمنافسة المتكافئة مع دول المركز؟ وبدأ ابتلاع الوطن العربي في الاقتصاد العالمي؛ ثرواته ونفطه وأسواقه وخبراته البشرية. وظلت السوق العربية المشتركة حبراً على ورق منذ ١٩٥٤ وحتى الآن، وظلّت مجموعة الثمانية والعشرين من بعض الدول الأفريقية الآسيوية على مستوى الخطابة والشعور، ولم تقم منظمات إقليمية مثل السوق الأوروبية ثم الاتحاد الأوروبي، تقف في مواجهة السوق الأوحده، سوق العولمة.

وفي هذا الإطار قامت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الأقصى بعد زيارة شارون للحرمة الشريف في القدس في سبتمبر ٢٠٠٠، وتحول الحجر إلى سلاح، واجتاحت إسرائيل الضفة الغربية كلها، مدنها وقراها، حضرها وريفها بعد أن عجزت عن إيقاف الانتفاضة، وصمدت المقاومة، وحققّت بطولات في المخيمات وفي مقدماتها جنين، ومع تحرير جنوب لبنان بفضل حزب الله، وبفضل العمليات الاستشهادية للمقاومة الفلسطينية خاصة سرايا القدس، وطلائع فتح، وحماس، والجهاد، عاد للعرب ثقتهم بالنفس، وقدرتهم على مواصلة النضال من أجل تحرير الأرض، خاصّة بعد فشل محاولات التسوية في أوسلو ومدريد.

ثم وقعت حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واهتزّ المجتمع الأمريكي، وطعنّت أمريكا في الصميم، فبعد أن كانت تنتظر العدو من أبعد الآفاق، وتخطط لحرب النجوم، وتصنع الصواريخ العابرة للقارات، جاءتها الضربة من حيث لا تتوقع، وبأسهل الطرق، وبأضخم الخسائر، ثم قام العدوان الأمريكي على أفغانستان لرد الكرامة، وعودة الغرور، وقتل

النساء والأطفال باسم القضاء على الإرهاب، وتعاونت قوات الشمال من الأفغان مع الغازي الأمريكي ضد الطالبان.

واستمراراً في العدوان، وتحت ذريعة نزع أسلحة الدمار الشامل، وإيواء العراق لمنظمات الإرهاب تم العدوان على العراق وتسليم بغداد، ضد الشرعية الدولية، ووسط العجز العربي، أوروبا وروسيا احتجّتا قبل العدوان، وكلاهما ينتظر عقود الإعمار بعد العدوان، وعجز العرب عن مد يد العون للشقيق العربي، فلدیه نظام قمعي يصعب الدفاع عنه، وما ذنب شعب العراق وتاريخه ومتاحفه وجامعاته ومكتباته؟ ونعى البعض النظام العربي ومؤسساته الإقليمية، وتخوّف البعض الآخر، فعلى من تدور الدائرة اليوم؟ وجمل فريق ثالث نظامه القمعي بإجراءات ديمقراطية شكلية مثل إلغاء محاكم أمن الدولة العليا، وإلغاء الأشغال الشاقة، وطالب البعض بمجالس شورى أقوى تحاسب وتقلل، وماذا ينفع الشكل الديمقراطي والمضمون القمعي؟

ثالثاً: حاضر الوطن العربي

وحاضر الوطن العربي هو حصيلة ماضيه القريب، البعض يتوقّع من المتشائمين السيناريو الأسود في السنوات الخمس القادمة، وفي رأي الأمريكيين هو السيناريو الأفضل في السنوات العشر القادمة؛ فقد يتكرر نموذج العراق على إيران حتى يقضي على النموذج الثوري الديمقراطي الإسلامي، ولا يبقى إلا نموذج القمع العربي، والذريعة حاضرة، تطوير إيران للمفاعل النووي في خورمشهر، والتعاون النووي مع روسيا، وإيواء بعض عناصر تنظيم القاعدة، ونظام القمع الذي يفرضه المحافظون مما يستلزم القضاء على النظام الإصلاحي الذي يقوده الرئيس حتى يتم التشويه المطلق للعدو ومحو كل فضيلة فيه.

ثم يأتي الدور على سوريا حليفة إيران وبغداد؛ فقد هرب إليها قادة العراق وهربوا إليها أسلحة الدمار الشامل، وساعدت العراق بمناظير الرؤية الليلية، وهي معبر الأسلحة من إيران إلى حزب الله في جنوب لبنان، وما زال اسمها مدرجاً في قائمة الإرهاب، ترفض كل مشاريع التسوية للصراع العربي الإسرائيلي، ولا تبتعد كثيراً عن نظام القمع في العراق، وملفات حقوق الإنسان القائمة، تحتل لبنان منذ نهاية الحرب الأهلية، والفساد في جهاز الدولة، والنظام جمهوري ملكي وراثي.

ثم يأتي الدور بعد ذلك على لبنان من أجل انسحاب قوات حزب الله من الجنوب، فما زالت تهدّد إسرائيل وتستعد لتحرير مزارع شبعاء، وتطلق الكاتيوشا على شمال

إسرائيل، وترفض كل مشاريع التسوية، ولا ترضى بالمقاومة بديلاً، وتمثّل نموذجاً ناجحاً للمقاومة ضد العدوان الخارجي، وللبناء الديمقراطي، والمجتمع المدني، تركي روح الوطنية عند اللبنانيين من أجل تجاوز المذهبية والطائفية، وتقوي الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل ليس فقط عن الأراضي المحتلة بل عن كل فلسطين، وتعادي أمريكا ونظام القطب الواحد، ولا تستسلم للعولة وقوانين السوق، تمثل دولة داخل الدولة، ونموذجاً أهلياً عربياً يحتذى به في المقاومة والبناء.

ثم تدور الدائرة على ليبيا بعد حصار لها دام حوالي خمسة عشر عاماً؛ فهي ما زالت أيضاً مثل سوريا مدرجة في قائمة الإرهاب، ومتهمة بتفجير طائرة لوكيربي، وتدعم الإرهاب في كل مكان، من الفلبين شرقاً حتى الأرجنتين غرباً، ولا توجد مصيبة تقع على الأرض إلا وكانت ليبيا ضالعة فيها، نظامها أتوقراطي، أطول نظام عربي قارب على خمسة وثلاثين عاماً، لا يعرف ماذا يعني تداول السلطة، نظام متقلب المزاج من التطرف الحاد في القومية العربية ثم الكفر بها إلى تطرف حاد آخر نحو الوحدة الأفريقية، وقد يكفر بها، من تدعيم كامل للقضية الفلسطينية إلى طرد الفلسطينيين خارج ليبيا بعد مدريد وأوسلو وإنشاء الدولة الفلسطينية وتركهم على الحدود بين مصر وليبيا، في العراق كما في فيلم «الحدود» لدريد لحام، تعطي الأولوية لأيديولوجيا «الكتاب الأخضر» على مصالح الناس، ترفض الديمقراطية التمثيلية لأن «التمثيل تدجيل»، وتفضل الديمقراطية المباشرة عن طريق اللجان الشعبية، وهو باختصار نظام لا يتفق مع مقتضيات العولة! ثم يأتي الدور على السعودية، الصديق التقليدي، نظامها يفرخ الإرهاب فالنقيض يولد النقيض، والتأخر في التحول الديمقراطي يولد إرهاباً مضاداً وقمماً بديلاً ممثلاً في جماعات العنف والتفجيرات وقتل الأبرياء، أجنب وعرب، هي نموذج العصور الوسطى، السلطة المطلقة للملك، وسيطرة رجال الدين، والتفسير الحرفي للنصوص، وطلب الطاعة المطلقة، وتكفير المخالفين، نظامها مثل نظام الإمامة في اليمن قبل الثورة اليمنية في ١٩٦٤، يعمها الجهل باسم الدين، وفتاوى علمائها خارجة من أقبية التاريخ، فما زالت الأرض ثابتة، والشمس تدور حولها، وما زالت الأرض مسطحة لا كروية، هكذا تبدو الأشياء للعيان، وهكذا يفسر القرآن تفسيراً حرفياً، وبالإضافة إلى القمع، يضاف فساد القصور، ومجون الأمراء، وفضائح لندن.

ومصر أيضاً مستهدفة، وهي نموذج الحليف، مع السعودية، وربما إسرائيل، للولايات المتحدة الأمريكية، فهي تقوي الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل عن حق

العودة بالنسبة للاجئين، هي التي دفعتهم إلى رفض ورقة كلينتون، وتميز بين الإرهاب والمقاومة وفي رأي الأمريكيين أن كل مقاومة إرهاب، ما زال السلام بينها وبين إسرائيل سلامًا باردًا، شعبها يقاوم التطبيع، وإعلامها معاد لإسرائيل، سياح كثير من إسرائيل لمصر، ولا سائح مصري واحد إلى إسرائيل، ومن تجرأً وفعل فُضح وفُصل من اتحاديه أو نقابته، لم تستطع القضاء على جماعات الإرهاب فيها، وما زالت تحاول الحفاظ على الحد الأدنى من كرامة العرب، بها الجامعة العربية، بيت العرب. ما زالت تلم الشمل وتحرص على استقلال الدول ووحدتها أراضيها، مثقفوها الوطنيون يقاومون العولة وقوانين السوق، ويقفون بالمرصاد للمخططات الأمريكية في المنطقة.

وأخيرًا يأتي الدور على اليمن والسودان؛ فمهاجمة المدمرة كول كان من تدبير اليمنيين، وما زالت تتمسك بالقومية العربية، ساندت العراق، وما زالت تدعم المقاومة الفلسطينية، حافظت على وحدة التراب الوطني بالسلح، وتتمسك بثورة ١٩٦٤ مع أن العهد قد طال عليها، رئيسها معمر في اليمن مثل الرئيس معمر في ليبيا، يختطف فيها السياح الأجانب، وما زالت فيها روح الثورة، ولم تتخلَّ عن مبادئها بعد.

أما السودان، فبالرغم من محادثات ماشاكوس، ونية إقرار السلام بين الشمال والجنوب بمباركة أمريكية فما زال اسمه مدرجًا في قائمة الإرهاب، وبالرغم من التخلص من أحد رؤسي النظام إلا أن معسكرات التدريب للجماعات الإسلامية ما زال مستمرًا، جمع بين القمع العسكري والقمع الديني، بين الجيش وقريش، مؤسسات المجتمع المدني فيه واهية، وملفات حقوق الإنسان لديه ليست براقعة.

وفي غياب الحليف الروسي أو الصيني أو الآسيوي التقليدي الذي وقف بجوار العرب في الخمسينيات والستينيات حتى إنشاء الدول الوطنية بمرامجها الاشتراكية والتنمية، يُخطط للوطن العربي مزيد من التقسيم والتجزئة والتفتيت إلى فسيفساء طائفي أو مذهبي أو عرقي، وتنتهي قصة الدول الوطنية التي طالما قاومت الاستعمار والصهيونية ووحدت الشعب وجندت الوطن خلف مشروع قومي نهضوي.

يُخطط للوطن العربي الآن أن يكون فسيفساء من الدويلات المذهبية والطائفية والعرقية لتحقيق أهداف الحرب الأهلية في لبنان على الصعيد العربي كله؛ فالعراق دويلات ثلاث، شيعة في الجنوب، وسنية في الوسط، وكردية في الشمال، والخليج دويلات شيعية وسنية، إمارات مذهبية جديدة، وعمان إباضية وسنية، واليمن زيدية وشوافع، شمال وجنوب من جديد، والسعودية نجديون وحجازيون، والمغرب العربي، عرب وبربر، والسودان مسلم في الشمال ومسيحي وثني في الجنوب.

ويعم التقسيم بعض الدول الأفريقية؛ ففي تشاد ومالي ونيجيريا شمال مسلم وجنوب، الشمال يطبق الشريعة الإسلامية ويعني هذا التطبيق الحدود وليس الحقوق، يخرق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الجنوب يرفض والشمال يصر حتى ولو وقع الانفصال بين الشمال والجنوب، فالدين أولى بالحفاظ من الوطن.

وهو نفس المخطط أيضاً في الدول الإسلامية في آسيا، في تركيا بين الأكراد والأترك، وفي إيران بين سنة وشيعة، فرس وأذر، وفي باكستان وأفغانستان أشتون وطاجيك، وقد بدأ الانفصال في إندونيسيا بتيمر الشرقية وأتشيه في الطريق، وماليزيا بين مالين وصينيين وهنود.

وعلى هذا النحو تصبح إسرائيل هي أقوى دولة طائفية عرقية في المنطقة، وتأخذ شرعية جديدة من الواقع الجغرافي السياسي الثقافي المحلي بدلاً من أساطير التأسيس الأولى، أرض المعاد، وشعب الله المختار، وتصبح إسرائيل وليست فلسطين، من البحر إلى النهر، والنهر هذه المرة ليس الأردن بل دجلة والفرات، وتتحقق لها نبوءة أرض المعاد، من الفرات إلى النيل، إسرائيل الكبرى التي ليس لها حدود إلا ما تستطيع أن تصل إرادتها وطموحاتها وجيشها وأجيالها إليه، وتقوم إسرائيل في المحيط العربي الجديد بدور أداة التحديث للمنطقة بدلاً من مصر في شرق أوسطية جديدة تكون إسرائيل فيه المركز أو في متوسطة جديدة تكون إسرائيل فيه أيضاً القلب، وكما لها نصيب في مياه دجلة والفرات يكون لها نصيب في آبار نفطه ونفط الخليج، وتتحول العراق ومدن العرب إلى نماذج من هونج كونج وتايوان وسنغافورة لرأس المال الأمريكي والعقل اليهودي والسواعد والأسواق العربية.

رابعاً: مستقبل الوطن العربي

وهو السيناريو الأفضل الذي يعبر عن نوع من التفاؤل اعتماداً على صمود العرب في التاريخ، وهو أن العالم العربي سيتجاوز محنه في الماضي القريب وسيعلو على محنته في اللحظة الراهنة استعداداً لمرحلة قادمة بدأت تتشكل ملامحها؛ فقد صحا الشعب العربي بعد غزو العراق وتسليم بغداد، وبدأت تتجمع بوادر وحدة وطنية من أجل انسحاب قوات الغزو بعد تفويت الفرصة على المخطط الأمريكي الصهيوني بتقسيم العراق، بداية لتقسيم المنطقة كلها، ووضع خريطة جديدة للمنطقة بعد خريطة سايكس بيكو الأولى بعد الحرب العالمية الأولى، بل إن بوادر المقاومة المسلحة قد ظهرت أيضاً في العراق

بطريقة حرب العصابات التي كثيراً ما تنجح أمام جحافل الغزو كما حدث في فيتنام في الستينيات، وكما يحدث الآن على أرض فلسطين والشيستان وكشمير.

وتلتقي صحوه الشعب العربي مع صحوه الشعوب الإسلامية في أفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى والفلبين وإندونيسيا وماليزيا والهند وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية بل والمسلمون في أوروبا وأمريكا وأفريقيا، ويتم توسيع مفهوم القومية العربية بحيث يضم الجبهات المساندة لها في إيران وتركيا، في آسيا وأفريقيا، وكما فعل عبد الناصر في تصور الدوائر الثلاث، العربية والأفريقية الآسيوية والإسلامية، وكما تصور مالك بن نبي فكرة الأفريقية الآسيوية.

إن العرب في حاجة إلى حركة تحرر عربية إسلامية ثانية بعد الحركة الأولى في الخمسينيات والستينيات، لقد شاخت النظم العربية الآن بعد أن جاوزت نصف القرن، بقي النظام كما هو وربما بنفس أشخاصه في حين نشأت على الأقل ثلاثة أجيال وراءه، فلم تعد القيادة التاريخية القديمة قادرة على فهم متغيرات العصر الجديدة ومتطلبات أجياله، ومن لا يتقدم يتأخر، ومن لا يخطو خطوة إلى الأمام يتراجع خطوات إلى الوراء، والثعبان الذي لا يغير جلده يتقلص ويموت.

إن العرب في حاجة إلى نهضة عربية ثانية بعد النهضة العربية الأولى منذ قرنين من الزمان، تبدأ بإعادة بناء الثقافة الوطنية لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية تتجاوز نخبوية رواد النهضة العربية الأولى، وتبني النموذج الغربي لها: الملكية المقيدة بالدستور التي تقوم على التعددية الحزبية والبرلمان والصحافة الحرة والوزارة المسئولة، وتعليم البنات والبنين، ومؤسسات المجتمع المدني، والمنظمات الأهلية، وهو النموذج الذي تبنته التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة، الإصلاح الديني الذي أسسه الأفغاني، والتيار الليبرالي الذي أسسه الطهطاوي في مصر وخير الدين التونسي في تونس، والتيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل في مصر والشام، فبالرغم من اختلاف البدايات والمنطلقات، الدين والدولة والمجتمع إلا أن النهايات واحدة.

النموذج الجديد يهدف إلى نزع جذور التسلُّط في الموروث الثقافي من أجل إرساء قواعد الحرية في العقل أولاً، وفي المجتمع ثانياً، ويتم ذلك بتغيير التصور للكون القديم، والقضاء على التصور الهرمي للعالم الذي يقوم على التراتبية في القيم، ويجعل العلاقة بين طرفين، علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف، ويتجاوز النظام المعرفي القديم الذي يقوم فيه العقل بتبرير المعطيات السابقة دون

نقدھا، وبتنظيرھا دون تحليلھا، وبقبولھا على أنها حق دون بحث عنها؛ ومن ثم يمكن الانتقال من التبرير إلى النقد، ومن القبول إلى الرفض، ومن الطاعة إلى الاعتراض، ومن السلطة إلى المعارضة.

وبعد إرساء قواعد الحرية في الضمير تُرسى قواعد التعددية السياسية على شرعية الاختلاف؛ فالاختلاف والتعدد جوهر الحياة الإنسانية والطبيعية ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، والتخلي مطلقاً عن حديث الفرقة الناجية الذي يشك في صحته ابن حزم فهو ضد روح الأمة، وتعدد الصواب «أصحابي كالنجوم فأبهم اقتديتم اهتديتم».

ويعاد بناء المؤسسات الإقليمية العربية كي تصبح مؤسسات شعوب لا دول، ونظماً إقليمية تضم مؤسسات المجتمع المدني العربي؛ فقد ساهمت الجامعات والاتحادات في الوحدة الألمانية، فالوحدة في التصور والإرادة قبل أن تكون في المواثيق والنظم.

والبداية من أسفل لا من أعلى، من حياة الناس وليس من مؤتمرات القمة، وقد بدأنا مشاريع الوحدة ومنظماتها قبل السوق الأوروبية المشتركة والاتحاد الأوروبي، يكفي إلغاء تأشيرات الدخول في الوطن العربي، وإلغاء قوائم المنوعين من السفر عبر الحدود، وحرية التجارة والتصدير، وإلغاء الحواجز الجمركية، وحرية انتقال المطبوعات، وإلغاء الرسوم على الطلاب العرب للدراسة في الجامعات العربية، وإقامة شركة طيران عربية واحدة، وشركة نقل بري عربية واحدة، وشركة بواخر لنقل الركاب والبضائع واحدة، وشبكة اتصالات عربية واحدة؛ فالوحدة تُصنع على الأرض بالفعل ولا تُصاغ في المواثيق بالكلام، وإلا فلماذا يُتهم العرب بأن عبقريتهم صوتية، وبأن حضارتهم حضارة كتاب، كما قال محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص،
فدخل اللصوص.

إن العالم كله يصحو بعدما رأى من مخاطر العولمة كأحد الأشكال الجديدة للهيمنة، فقامت مظاهرات سياتيل وجنوه ولندن وباريس وبراج ودافوس ضدها دفاعاً عن حقوق الشعوب المنهوبة، ودفاعاً عن حقوق العمال المهضومة باسم الثورة الآلية الصناعية الجديدة، وتصحو أوروبا ضد مخاطر الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والسياسية

والثقافية، والثورة الفرنسية لم تمت بعد، كما تصحو أفريقيا خاصة جنوب أفريقيا كي تناضل من جديد دفاعاً عن حقوق الشعوب.

وتصحو آسيا ابتداء من اليابان والصين وروسيا، أكبر تجمع بشري صناعي، الصناعة اليابانية والسوق الصينية، والمواد الأولية الروسية، وستتجاوز هونج كونج وتايوان النماذج البريطانية الأمريكية القديمة لتصبح جزءاً لا يتجزأ من نهضة الصين الحديثة، وستظل النمر الآسيوية قادرة على القيام من كبوتها، والمؤامرات الأمريكية على عملتها، وتنهض ماليزيا وإندونيسيا وسنغافورة وأواسط آسيا بالرغم من القواعد الأمريكية في قازكستان لحصار الصين وروسيا، والوجود بالقرب من نفط بحر قزوين في الشمال.

إن قطباً جديداً يتشكل الآن في الشرق، ابتداء من المنطقة العربية الإسلامية في أفريقيا وآسيا حتى اليابان والصين فيما يعرف باسم «رياح الشرق»، وهو قادر على التشكل كقطب ثانٍ في مواجهة القطب الأوحده، الولايات المتحدة الأمريكية؛ لذلك يتم التركيز عليه بالحصار الاقتصادي والعدوان العسكري، والتآمر على الاستقلال الوطني، ومستقبل الوطن العربي مرهون بالتحالف مع هذا القطب الصاعد بعيداً عن المفهوم الضيق للقومية العربية الذي ساد إبان القرن العشرين.

إن العولة لن تبقى، وقد تجهض وهي ما زالت في بدايتها؛ فالمجتمع الرأسمالي يحتوي على تناقضاته في داخله بين الشركات المتعددة الجنسيات، والفساد، والركود، والجريمة المنظمة، والعنف الداخلي، ونسق القيم المادي الاستهلاكي، المهم أن يعي العرب قوانين التاريخ لمسارهم ومسار غيرهم، من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل.

الفصل الخامس

حوار الحضارات

الحوار مع الذات

شروطه ومعوقاته، لغته ومضمونه، هدفه وغايته^١

أولاً: أولوية الحوار مع الذات على الحوار مع الآخر

كثر الحديث في الفكر العربي المعاصر عن الذات والآخر، صراع أم حوار؟ وتعني الذات العرب أو المسلمين، ويعني الآخر الغرب الأوروبي أو الغرب الأمريكي وليس الشرق الآسيوي خاصة اليابان والصين؛ لذلك تحول الحوار مع الآخر إلى حوار مع الحضارات، وكثر الحديث عنه بمناسبة مقال هانتنغتون الشهير «صدام الحضارات». وأحياناً يأخذ الحوار مع الآخر طابعاً دينياً، فينشأ حوار الأديان، خاصة الحوار الإسلامي المسيحي أكثر من الحوار الإسلامي اليهودي نظراً للتوحيد بين اليهودية والصهيونية، واحتلال الكيان الصهيوني الأرض العربية في فلسطين وسوريا ولبنان، ولا حوار مع المحتل قبل أن تتحرر الأرض، وقد وجد قديماً عند ابن حزم وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين.

كما انتشر في الثقافة العربية المعاصرة الحوارات السياسية مع الآخر وليس مع الذات مثل الحوار العربي الأوروبي؛ فالعرب هم الأنا وأوروبا هي الآخر، والحوار المتوسطي حول حوض البحر الأبيض المتوسط؛ فالعرب على ضفته الجنوبية، وأوروبا على ضفته الشمالية، والحوار بين الشمال والجنوب، الشمال أي أوروبا الأكثر تصنيعاً وغنى وتقدماً، والجنوب أفريقيا الأقل تصنيعاً وتقدماً، والأكثر تخلفاً وفقراً، والعرب مع

^١ جامعة فيلادلفيا، ٢٨-٣٠ يوليو ٢٠٠٣، عمان، الأردن.

الجنوب والمغرب العربي مع مصر في شمال أفريقيا، وفي أثناء الحرب الباردة كان الحوار بين الشرق والغرب، ولما كانت غالبية المسلمين في الشرق، وكانت روسيا والصين حليفين لنا فقد توحدنا مع الشرق مع حوارهِ مع الغرب، أوروبا وأمريكا.

غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر. والتساهل في معرفة الذات يؤدي إلى تساهل في معرفة الآخر؛ وبالتالي يعز الحوار، ويقع سوء التفاهم؛ لذلك لم ينجح الحوار مع الآخر حتى الآن؛ لأنه لم يَقم على الحوار مع الذات أولاً.

وفي الفلسفة يسبق قانون الهوية قانون الاختلاف. الأنا = الأنا تسبق الأنا ≠ الآخر، طبقاً لمصادرات «نظرية العلم» الشهيرة عند فشته^٢ بل إن تخارج الأنا عن ذاتها إلى الآخر هو أحد مظاهر الاغتراب، أن يتحول الأنا إلى آخر، ويفقد ذاته كلياً أو جزئياً في الآخر.

الحوار من الذات هو نوع من ترتيب البيت من الداخل، وإعادة حساب الأوراق قبل التحول إلى الحوار مع الخارج وصرف الأوراق، خطوة إلى الوراء قبل الخطوة إلى الإمام، وحساب الإمكانيات قبل تحقيقها في الواقع، والتهيؤ والاستعداد وتجميع القوى قبل المناظرة والتحدي والسجال، وهي أشكال متعددة للصراع.

وقد أصبح «الحوار» أسلوباً فلسفياً وشكلاً أدبياً منذ أن دَوّن أفلاطون فلسفته في شكل «محاورات»، سقراط أستاذهُ فيها المحاور الرئيسي، واستمر الشكل عند أوغسطين في «المحاورات الفلسفية» ضد الأكاديميين، من مؤلفات الشباب، واستمر في العصر الوسيط عند أبيلار في «محاورات بين يهودي ومسيحي وفيلسوف»، ثم في العصور الحديثة عند بركلي في «حوار بين هيلاس وفيلونوس» وآخرون غيرهم.

ولفظ «الأنا» يعادل لفظ الذات، ولقد ظهر اللفظ على التبادل في تاريخ الفكر الفلسفي، فلسفة الأنا هي فلسفة الذاتية، إلا أن «الأنا» يحيل إلى الذات الميتافيزيقية الخالصة قبل أن تتجسد في الذات، والذات تتجلى في الثقافة والسياسة والأخلاق،^٣ ويطلق

^٢ انظر دراستنا: فشته فيلسوف المقاومة، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ط٢، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠٠٣.

^٣ في اللغة الفرنسية، الأنا Le Je، الذات Le Moi، وفي اللغة الإنجليزية لا تستعمل كثيراً The I بل The Self، وفي اللغة الألمانية Dass Ich، ويستعمل لفظ الذات The Subject في مقابل الموضوع في اللغات الثلاث.

لفظ الأنا في مقابل الآخر كما يطلق لفظ الذات في مقابل الموضوع، ومع ذلك يظل تعبير «الحوار مع الذات»، أكثر سلامة في اللغة العربية من «الحوار مع الأنا». فالذات تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية وأخلاقية في حين أن الأنا هو الأنا الخالص، لا يتجلى إلا في ذاته أي في «أناه».

كما يسهل تحويل الذات إلى صفة في «الذاتي» وإلى اسم في «الذاتية» وتعني في هذه الحالة Subjectivity. في حين لا يشتق من الأنا شيء إلا بصعوبة؛ فالصفة «إني» والاسم «إنية» أو «أنانة». وهي ألفاظ لم تتعود الأذن على سماعها ولم تتحول بعد إلى مصطلحات فلسفية للاستعمال إلا عند بعض أنصار «القربة» اللغوية، كما أن اللفظ قد يختلط باللفظ العربي «إن»، حرف توكيد ونصب أو اللفظ اليوناني εἶναι وهو فعل الكينونة، وقد بدا هذا الغموض في «كتاب الحروف» للفارابي.

والحوار مع الذات ليس هو حديث النفس Monologue في مقابل الحوار مع الآخر Dialogue؛ لأن حديث النفس قد يكون مجرد حديث داخلي بصوت أو بدون صوت، الحديث بالصوت مثل التعبير عن النفس والمناجاة في الاعترافات، وبدون صوت مثل حديث الضمير أو التأملات،^٤ الحوار مع الذات هو حوار مع مضمونها الداخلي ومع الآخر الذي هو الوجه الآخر للذات، فكل شعور هو شعور بشيء، والأنا والآخر طرفان للذات، الذات الأنا، والذات الآخر، وهو التشبيه القرآني بأن الآخر يخلق من الذات ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾.

وقد شاع لفظ «الحوار» في التراث الغربي أكثر من شيوعه في التراث القديم، ويعني في الاشتقاق اليوناني، الحديث المزدوج أو الحديث بين طرفين، وهو مكون من لفظين διαλογος أي الكلام «عبر» أو «من خلال» أو «مع» أي الحديث في الزمان، ولا يشير بالضرورة إلى الآخر αὐτοπροσώπως، استعمله سقراط في الحوار مع السوفسطائيين، وأفلاطون في الجدل الصاعد والجدل النازل أي في العلاقة بين الفكر والواقع، بين المثال والمادة، بين

^٤ وقد ظهرت هذه الأنواع الثلاثة في تاريخ الفلسفة، الاعترافات مثل «الاعترافات» لأوغسطين و«المنقذ من الضلال» للغزالي، وحديث الضمير عند كانط في «نقد العقل العملي»، وبتلر في «الضمير الأخلاقي»، والتأملات مثل حديث النفس لانسيلم «بروسلوجيون»، و«التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت». انظر: «الإيمان باحثاً عن العقل» لانسيلم في «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، ط١، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٨، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ط٣، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

العقل والحس كما هو الحال في نظرية المثل الشهيرة، كما استعمله أرسطو في المنطق كأحد أجزاء منطق الظن مع السفسطة أو المغالطات والخطابة والشعر. وظلت هذه الاستعمالات الثلاثة سارية في العصر الوسيط بمرحلته، عصر آباء الكنيسة الأفلاطوني والعصر المدرسي الأرسطي.

ثم استعمله كانط في «نقد العقل الخالص» بمعنى التناقض الذي لا يمكن حله عقلاً مثل خلق العالم وقدمه، خلود النفس وفنائها، حرية الإنسان وجبريته. ولا توجد براهين على صحة أحد النقيضين وخطأ الآخر، والحل هو طريق الإيمان. ثم تحول عند هيجل إلى منهج عقلي منطقي واجتماعي تاريخي في آن واحد، يكشف عن التناقضات في الأشياء قبل حلها في مركبات بينها، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع، ثم حوله ماركس إلى جدل مادي تاريخي فيما يعرف باسم «المادية الجدلية»، ثم عاد الجدل إلى مفهوم الحوار السقراطي في الفلسفة الوجودية بعد أن تحول الصراع بين النقيضين إلى تناقض لا مركب فيه كما هو الحال عند كيركجارد، وتجلياً للاشتباه Ambiguity في الوجود الإنساني؛ لذلك سمى جابريل مارسل فلسفته «السقراطية الجديدة».

واللفظ مذكور صراحة وبطريق مباشر في القرآن الكريم بمعنى الحوار بين شخصين، مؤمن وغير مؤمن أي بين طرفي نقيض، مرة يبدأ الحوار من غير المؤمن اعتزازاً بالمال والرجال، والإجابة واضحة أن القوة المعنوية أفضل من القوة المادية، ومرة ثانية يبدأ الحوار من المؤمن بالتعجب من كفر غير المؤمن الذي خلقه من تراب، ولو كان غير المؤمن يعرف الخلق من التراب لآمن؛ فالتعجب هنا دعوة إلى التساؤل حول إجابة بديهية دون حاجة إلى برهان؛^٥ فالحوار هنا ليس بين متكافئين من حيث المعرفة أو عدم المعرفة بل هو حوار بين من يعرف ومن لا يعرف، بين الصواب والخطأ، بين الحق والباطل، وهو نفس الحوار السقراطي القديم بين سقراط والسوفسطائيين؛ فسقراط يعرف، والسوفسطائيون يجهلون، سقراط على حق، والسوفسطائيون على باطل، وفي هذه الحالة يكون الحوار أداة لإقناع طرف للطرف الآخر حتى يتحول الخطأ إلى صواب،

^٥ ذكر اللفظ ثلاث مرات؛ مرتان في الحوار بين المؤمن وغير المؤمن، حوار غير المؤمن: ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (١٨: ٣٤). حوار المؤمن: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾ (١٨: ٣٧). والثالثة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (٥٨: ١).

والباطل إلى حق؛ فالحوار وسيلة لا غاية، أما الحوار بين المتكافئين فهو ما يورده القرآن في آية أخرى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، دون تحديد لطرف دون آخر يمتلك الهدى أو الضلال. وهو نفس الحوار الذي أقره لسنج في «ناثان الحكيم» بين الطوائف المسيحية الثلاث.^٦

ويكون الحوار بين «الزوجة» والرسول وهي تشتكي زوجها الذي ظاهرها، والله يسمع هذا التمازج لأهميته في حسن العلاقة بين الزوجين، وضرورة إشباع الرجل للمرأة؛ فالحوار حق مشروع للمظلوم والمضطهد والمهمش والمستبعد، وفي حالة الخصام يكون الحوار مع طرف ثالث لنصرته.

ثم اشتق من الفعل اسمًا جمعًا «الحواريون» أي الذين يحاورون السيد المسيح، ويلتفون حوله، ويتعلمون منه، ويؤمنون به، وينصرونه، وقد أوحى لهم الله بالإيمان به وبرسالته فاستجابوا للوحي، وقد يعني الوحي هنا الإلهام والإيحاء والحث؛ لأن الوحي هو كلام الله المنزل على الرسل في صيغة كتاب، مثل صحف إبراهيم وموسى والزبور والألواح والقرآن، كما طالب الحواريون من المسيح إنزال مائدة من السماء عليهم طبقًا لعادة بني إسرائيل، الإيمان عن طريق المعجزات، وليس عن طريق البرهان، وقد استجاب الله لدعائهم طلبًا للإيمان والتصديق.^٧

وقد استعملت اشتقاقات اللفظ مجازًا فعلًا مثل «بحور» أي يعود أو يرجع في مقابل يبدأ، وهما طرفا الحركة: البدء والعود، البداية والنهاية.^٨ واستعمل اسمًا في «حور» لوصف الحور العين أيضًا لطرفي الحور، البياض والسواد، العين والجفن أو العينان أو الزوجان.^٩

^٦ انظر لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧.

^٧ ورد لفظ «الحواريون» خمس مرات، ثلاثة بالرفع واثنان بالنصب بمعنى الإيمان بالمسيح ونصرته ﴿قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ (٣: ٥٢)، ﴿قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ (٦١: ١٤)، ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي قَالُوا آمَنَّا﴾ (٥: ١١١)، ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْخَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (٦١: ١٤). وطلب المعجزة في ﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ (٥: ١١٢).

^٨ آية واحدة: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ * بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا﴾ (٨٤: ١٤-١٥).

^٩ أربع آيات: ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (٤٤: ٥٤)، ﴿مُتَكِّئِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (٥٢: ٢٠)، ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾، ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (٥٥: ٧٢).

ثانيًا: الأنا التاريخي (المعوقات والشروط)

إن الحوار مع الذات يكشف الأنا التاريخي أي مضمون الذات والتراكم التاريخي الثقافي فيه من الموروث القديم؛ فهو حوار بين الحاضر والماضي، بين الرغبة في التحرر والقيّد المكبل للحرية، يحاور التاريخ نفسه في الذات على أنه تواصل مع الزمان، في ثقافة لم تقطع بين الحاضر والماضي كما يدعي أصحاب «القطيعة المعرفية» أسوة بالغرب الذي قطع في عصر النهضة بين القديم والجديد نظرًا لاستحالة التواصل بين أرسطو وبطليموس والكنيسة من ناحية وبين العقل والعلم والعقد الاجتماعي من ناحية أخرى، وربما كان أحد أسباب إخفاق عصر النهضة العربية الأولى منذ القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، وإجهاض الحلم القومي الناصري في النصف الثاني منه هو غياب الحوار مع الذات، ومعرفة مكونات الأنا التاريخي بل والاصطدام معها خاصة مع ثقافة المعارضة في الموروث القديم بعد أن تمثلت النخبة الحاكمة ثقافة السلطة.

وأول ما يبرز من الوعي التاريخي هو ثقافة السلطة، الثقافة المهيمنة، ثقافة القمع والتسلط، ثقافة الفرقة الناجية، وهي التي تعطي الشرعية التاريخية والثقافية والسياسية لنظام التسلط والقمع بدعوى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، أو «من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه». وقد ترسبت ثقافة القمع في بؤرة الوعي التاريخي حتى أصبحت هي التي تتحكم في الواقع الاجتماعي والسياسي من خلال أجهزة الإعلام، النظام السياسي يحكم، وثقافة القمع تتحكم.

هي ثقافة «الفرقة الناجية» طبقًا للحديث المشهور الذي يشكك في صحته ابن حزم بناءً على تحليل صحة السند وصدق المتن في آن واحد، فهو معارض لروح الإسلام «كلكم رادٌ وكلكم مردود عليه». «أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم». «للمخطئ أجر وللصيب أجران». فلا أحد بمفرده يمتلك الحقيقة المطلقة، وشرعية الاختلاف واجبة بالشرع، وهي قائمة على الاختلاف في الطبيعة، الليل والنهار، والنور والظلمة، والسماء والأرض، وفي الطبيعة الإنسانية، الألسنة والألوان، المناهج والشرائع، العادات والتقاليد ... إلخ.

وتتجلى ثقافة القمع في التصور الهرمي للعالم والتراتبية الكونية، وتصور العلاقات بين الأطراف على أنها علاقات رأسية بين الأعلى والأدنى، وليست علاقات أفقية بين الخلف والأمام، في العلاقة الرأسية لا ينشأ حوار بين الأطراف بل سيد ومسود، حاكم

ومحكوم، أمر ومأمور، عالم وجاهل، في حين أنه في العلاقة الأفقية ينشأ حوار بين طرفين متكافئين.^{١٠}

كما تتولد آليات التبرير لثقافة القمع من تصور وظيفة العقل على أنها تبرير للمعطيات السابقة، الحقيقة المطلقة التي يتم التسليم بها دون نقاش أو برهان أو حتى إقناع، بل يتم ذلك بفعل الطاعة المطلقة والتصديق الخالص، بعمل الإرادة وليس بتحليل العقل، ولا فرق في المعطى المسبق أن يأتي رسالة للتبليغ أو وحيًا إلهامًا أو صوتًا من وراء حجاب.

تتولد الأخلاق أيضًا من ثقافة السلطة، سلطة الحاكم، «لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع». و«الإنسان في التفكير والرب في التدبير». إلى آخر ما تزرع به أمثالنا العامة والأقوال المأثورة، كما تتولد في التصوف أنساق من القيم السلبية مثل الرضا والصبر والتوكل والورع والخوف والخشية، وهذا ما فعله الغزالي تأييدًا لسلطة نظام الملك في بغداد. أعطى للسلطان أيديولوجية السلطة في «الاقتصاد في الاعتقاد» وكما يقول: «وهذا ما أعانني السلطان عليه». وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة في «إحياء علوم الدين»، فلا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، كلاهما عالم قادر حي، سميع بصير متكلم مريد، كما أعطى حاكم بغداد السابق أسماء تسعًا وتسعين تشبهًا بأسماء الله الحسنی، وقد تصوّر الفلاسفة أيضًا رئيس «المدينة الفاضلة» كامل الأوصاف، وكما قال الفارابي: سواء قلت الله أو الملك أو الإمام أو النبي أو الفيلسوف فإنني أعني نفس الشيء.

ويتولد من ثقافة السلطة ذات الطرف الواحد خطاب للناس يقوم على الازدواجية أو الهمس أو اللامبالاة، الخطاب المزدوج مؤيد للسلطة في الظاهر، ومعارض لها في الباطن، فأصبح المواطن في حديثه يقول ما لا يعتقد، ويعتقد ما لا يقول. وهي سمة النفاق، فيغيب الحوار لغياب طرفي الحوار، ووجود طرف يحاور نفسه، والبعض يدير ظهره تمامًا للسلطة ويأخذ منها موقفًا سلبيًا ومن ثم لا تجد السلطة من تحاوره بعد أن غاب الطرف الآخر المحاور، وفريق ثالث يهاجر البلاد، ويهش على غنمه، ويرعى مصالحه، ويحن للوطن والعودة إليه سائحًا لا مواطنًا.

^{١٠} انظر: حق الاختلاف، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

وأيضًا: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢؛ علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط١، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩١.

ومن ثم يكون السؤال: هل يمكن إعادة بناء الموروث الثقافي وتحويله من ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة بعد أن تم تشويهاها في أذهان العامة أو تهميشها حتى توارت إلى هامش الشعور أو ترسبت في اللاشعور أو استبعادها كلية وتكفيرها وإزاحتها حتى تظل الهيمنة الأبدية لثقافة السلطان؟

هناك ثلاثة أنواع من ثقافة المعارضة ترسبت في وعينا التاريخي من خلال الموروث الثقافي، المعارضة المسلحة في الخارج التي تنقض على المدن من الأطراف وإلى قلب الأسواق لتقتل وتدمر وتخرب بعد أن كفرت الحاكم لظلمه، والمحكوم لقبوله الظلم، وهي معارضة الخوارج، وتتهم جماعات العنف المسلح الآن بأنهم خوارج العصر، وسرعان ما يتم القبض عليهم ومحاكمتهم وإدانتهم بالخروج على النظام ومقاومة رجال الأمن بالقوة المسلحة، وهو ليس حوارًا بين طرفين بل صراع قوي بين حاكم ومحكوم، وقاتل ومقتول، وجلاد وضحية، والثاني المعارضة السرية تحت الأرض انتظارًا للفرصة عندما تحين للانقلاب على الحكم فتمتلئ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو أيضاً سلوك بعض الجماعات الإسلامية الجهادية والأحزاب الشيوعية العربية وجميع التنظيمات السرية، ولأن عيون الدولة في كل مكان سرعان ما يتم اكتشاف هذه الخلايا السرية ومحاكمتها واتهامها بتدبير انقلاب على النظام وإدانتها إن لم يكن بالإعدام شنقاً فبالأشغال المؤبدة، والثالث المعارضة العلنية بالفكر، الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، وهي معارضة المعتزلة ضد الدولة الأموية وإفرازاتها لثقافة السلطة مثل عقيدة الجبرية، وهي المعارضة الشرعية التي يحتاجها العرب المعاصرون حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الخصوم السياسيين من المحكومين، تنافساً على السلطة أو صراعاً عليها. إن شرط الحوار هو التعددية في الرأي، وتجاوز منطق الخطأ والصواب، والحق والباطل، وجدل الكل أو لا شيء، والتعصب والحنق والغضب، واتهامات التكفير في الله، والتخوين في الوطن، فالكل مؤمن بإله واحد، والكل أبناء وطن واحد، لا يوجد زعيم أوحده، رئيس مدى الحياة، مخلص ومنقذ بل هناك تعددية سياسية، وتداول للسلطة، والاحتكام للناس أيهما أقدر على تحقيق مصالحهم.

ثالثاً: الأنا السياسي (اللغة والمضمون)

وعندما يتم الحوار مع الذات التاريخي لاكتشاف الموروث الثقافي القديم يكون الحوار آنذاك مع الماضي القابع في الحاضر، وفي الوعي التاريخي أساس الوعي السياسي، ينشأ

الحوار بين الأنا السياسي والواقع السياسي أي بين الذات الحالية والحاضر السياسي، ولما كانت السياسة ثقافة، وكانت الأحزاب السياسية في البلاد تيارات ثقافية فإن الأنا السياسي يجد نفسه في مواجهة حوار بين تيارات فكرية وسياسة أربعة: التيار الإسلامي، والتيار القومي، والتيار الليبرالي، والتيار الماركسي. وهي التيارات السياسية الرئيسية في الشارع العربي، لا تتساوى جميعها في الشرعية؛ ففي بعض الأقطار يحظر التيار الإسلامي مثل مصر وليبيا وتونس والجزائر وسوريا والسعودية وعمان والإمارات؛ لأنه يمثل تحدياً بل وخطورة للنظم السياسية القائمة في هذه البلدان، وفي معظم الأقطار يحظر أيضاً إقامة أحزاب ماركسية باستثناء الأردن ولبنان والمغرب والعراق، أما الليبراليون والقوميون فهم حاضرون في معظم البلدان العربية، الليبرالية التي حكمت في النصف الأول من القرن العشرين، والقومية التي حكمت في النصف الثاني منه.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ بدأت محاولة النقد الذاتي لكل تيار؛ فالكل مسئول عن الهزيمة لا فرق بين سلطة ومعارضة، نقد التيار القومي نفسه؛ لأنه كان في الحكم وهو المسئول المباشر عن الهزيمة، ونقد الماركسيون أنفسهم، ونقد التيار الإسلامي نفسه داخل السجون وخارجها، فما جدوى العنف والوطن محتل؟ وما الصلة بين العدو في الخارج والعدو في الداخل، بين المحتل للأرض في الخارج والمغتصب للسلطة في الداخل وكما صورته نجيب محفوظ في رواية «الكرنك»؟ كما بدأ بعض الماركسيين ينقدون أنفسهم بعد انهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي ذاته في ١٩٩١، ولم يبق إلا الليبراليون الذين لم ينقدوا أنفسهم لأنه أهل النقد الفكري ولأنهم ضحايا الثورة والذين استبعدوا منها باسم القومية والاشتراكية، والكل يحن إلى الليبرالية القديمة ويتوق إلى عودتها حتى تعود الحرية الفكرية للناس، والديمقراطية السياسية لأنظمة الحكم.

وقامت عدة محاولات للحوار بين التيارات والقوى السياسية المختلفة، فنشأ حوار بين الإسلاميين والقوميين، وهم قوتا المعارضة الرئيسية في الشارع العربي بعد انقلاب الثورة العربية على نفسها وتحويلها إلى ثورة مضادة، وتم تأسيس المؤتمر القومي الإسلامي لهذا الغرض، وما زال الحوار القومي الليبرالي، والقومي الماركسي، والإسلامي الماركسي، والإسلامي الليبرالي لم يتم بعد، فما زالت الخصومة شديدة بين طرفي الحوار كما هو الحال في الصراع الدائر في الجزائر بين الدولة التي تمثل العلمانية والحركات الأصولية التي تمثل الإسلام لدرجة نشوب حرب أهلية بين الإخوة الأعداء على مدى عشر سنوات وكلفت مائة ألف شهيد.

وقامت عدة محاولات نظرية خالصة في الفكر العربي المعاصر لا تقوم على السجال القديم بين «لماذا أنا ملحد؟» و«لماذا أنا مؤمن؟» بل على التقابل بين وجهات النظر دون خطأ وصواب مثل «حوار المشرق والمغرب» وسلسلة «حوارات القرن العشرين»^{١١}. ويعز الحوار بين فرقاء النضال والإخوة الأعداء ربما لخلاف في اللغة، الألفاظ والمصطلحات، في حين أن الدلالة والمعاني والمقاصد واحدة، يقول الإسلامي مستشهداً بحديث الرسول: «أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه.» «خيركم من أكل من عمل يده.» ويستشهد بعدد من النصوص عن قيمة العمل وهو أساس تحريم الربا؛ لأنه كسب بلا عمل، والمال لا يولد المال، والأخ العامل أقرب إلى الله من الأخ العابد، كما يتحدث عن ضرورة غرز الأرض واخضرارها مستشهداً بقول الرسول أيضاً بضرورة غرس الفسيلة لو كانت بيد إنسان يحتضر. وهو ما يقوله الماركسي دفاعاً عن طبقة العمال والفلاحين ضد أصحاب رؤوس الأموال والإقطاعيين، وهو ما يقوله الاشتراكي القومي أيضاً من أن العمل قيمة، والعمل عبادة، والعمل حياة، ضمن شعارات الناصرية، وسن قوانين حماية العمال، وإصدار قرارات الإصلاح الزراعي، وتمليك الفلاحين. وما الفرق بين ما تؤكد الليبرالية من قيم للحرية والديمقراطية، وبين شهادة لا إله إلا الله عند الإسلامي؛ فالشهادة إعلان صريح برفض العبودية لكل طاغوت على الأرض، المال والجاه والسلطة والشهرة والمنصب وملذذ الدنيا، أي المال والبنون حتى يتحرر الإنسان منها ويصبح حراً أمام الواحد القهار وبين إعلان الحرية عند الليبرالي؟ وما الفرق بين الشورى عند الإسلامي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، وفي الحديث: «لا خاب من استشار»، وبين مظاهر الديمقراطية عند الليبرالي، وكلاهما ضد التفرد بالرأي والاستئثار بالسلطة؟ والإمامة عند الإسلامي «عقد وبيعة واختيار» وهو مضمون «العقد الاجتماعي» عند الليبرالي. وما الفرق بين حقوق الإنسان عند الليبرالي، حق الحياة، وحق التفكير، وحق العبادة، وحق العمل، وحق الانتقال بين مقاصد الشريعة الخمسة التي من أجلها وضعت الشريعة ابتداء، الدفاع عن الحياة والعقل والمعيار (الدين)، والكرامة الوطنية وحقوق الإنسان

^{١١} محمد عابد الجابري، حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب، ط١، الدار البيضاء، طوبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ط٢، مدبولي، القاهرة، ١٩٩١، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٥، وسلسلة «حوارات القرن العشرين» تصدر من دار فكر، دمشق، بيروت.

(العرض)، والثروات الوطنية وحقوق الشعوب (المال)؟ ولا فرق بين الأمة العربية عند القومي والأمة الإسلامية عند الإسلامي إلا في رقعة الاتساع، والإسلام ثقافة العرب عند القوميين، والعرب ركيزة الفتوحات عند الإسلاميين، وإذا قال الماركسي بالصراع فإن الإسلامي يقول بالتدافع، وإذا نقدت الماركسية تسلط رأس المال يقرأ الإسلامي: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾. وإذا نادى الماركسي بالعدالة الاجتماعية فإن الإسلامي يقرأ: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾، كما تنهار المجتمعات لديه بترف الأغنياء وحرمان الفقراء ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾. والله يعطي الشبع من الجوع، والأمان من الخوف: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^{١٢}.

يغيب الحوار إذن بسبب اللغة وعدم التفرقة بين اللفظ والمعنى والشيء؛ فقد يدل لفظان على معنى واحد أو يُشيران إلى شيء واحد، وهنا تأتي أهمية فروع علوم اللسانيات الحديثة، السمانطيقا، والسيميوطيقا، والهرمطيقا، والأسلوبية، وعلوم النص بوجه عام، كما تبدو أهمية استعمال اللغة الإنسانية المفتوحة وليست لغة العقائد المغلقة بحيث يتم الحوار على مستوى العقل الخالص والبحث الحر دون التعصّب لعقيدة أو اختيار مسبق لمذهب.

ويصعب الحوار أيضاً داخل الاتجاهات المختلفة لكل تيار، بين المحافظين والإصلاحيين في التيار الإسلامي، وبين القوميين المنغلقيين والقوميين المنفتحين في التيار القومي، وبين الماركسيين الحرفيين والماركسيين الليبراليين في التيار الماركسي، وبين الليبراليين الانفتاحيين العولميين والأمريكيين والليبراليين الوطنيين، بل إن كل جناح يستبعد الجناح الآخر باعتباره خصماً، ولما كان الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر فإن الحوار داخل أجنحة كل تيار سابق على الحوار بين التيارات الأربعة الرئيسية. وقد يكون الخلاف في المنهج والرؤية؛ فالجناح المحافظ يدافع عن القديم والتراث والأصول الأولى الثابتة، بينما يدافع الجناح الإصلاحي عن الجديد والعصر ومصالح الناس المتغيرة، يستعمل المحافظون طرق الاستنباط، استنباط مصالح الناس من النصوص

^{١٢} انظر: «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١»، ج٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ونشرت منه أجزاء بعنوان «دعوة للحوار» في مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

ثم تطبيقها على الجزئيات، في حين يستعمل الإصلاحيون طرق الاستقراء، استقراء مصالح الناس الجزئية لمعرفة الأصول الكلية مثل «المصلحة أساس التشريع»، ينصب الاتجاه المحافظ نفسه مدافعاً عن الله أو الزعيم أو القادة التاريخيين أو المؤسسين الأوائل ويجعل نفسه شارحاً لهم مدافعاً عن حقوقهم في حين يقوم الاتجاه الإصلاحي بالدفاع عن الإنسان والمجتمع وتجدد الأجيال، «هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم، لا نفتدي بهم». يتمسك الاتجاه المحافظ بالثوابت فهي الأبقى والأخلد والأصح في حين يسعى الاتجاه الإصلاحي إلى إبراز المتغيرات الأهم والتي تمثل التحدي للفكر وتتطلب الاجتهاد، يغرق المحافظون في النظريات والعقائد والإلهيات والغيبيات والسمعيات وهو ما لا يرى فيه الإصلاحيون نفعاً كبيراً فيتجهون نحو العمليات والمعاملات والإنسانيات والحسيات وأمور الدنيا، يعشق المحافظون الكليات والمبادئ العامة وكأن المعركة هناك خارج العالم في حين يحلل الإصلاحيون الجزئيات والمواضع الخاصة، فالمعركة هنا في هذا العالم، وقضاء مصالح العالم خير من النقاش حول الغيبيات، وتغيير الواقع قيد أنملة أفضل من استدعاء عظام النظريات وكُبريات المبادئ، ولا يرضى المحافظون إلا بالكل أو لا شيء في حين يسعى الإصلاحيون إلى تحقيق مصالح الناس تدريجياً وعلى فترات دون تكفير أو إدانة لأحد. يطالب المحافظ الناس بواجباتهم دون حقوقهم في حين يعطي الإصلاحي للناس حقوقهم قبل أن يطالبهم بواجباتهم، فلا حقوق بلا واجبات، ولا واجبات بلا حقوق، يحق المحافظ ويغضب ويتضرع عندما يتصور أن الإصلاحي ينكر بديهياته ويؤثر الدنيا على الآخرة في حين أن الإصلاحي أكثر تسامحاً وتفهماً لمن يبيع الدنيا ويشترى الآخرة، ويحزن أنه يعيش في عصر اشترى فيه الآخر الدنيا بعد أن باعها المسلمون، وباع الآخرة التي اشتراها المسلمون.

رابعاً: الأنا الأخلاقي (الهدف والغاية)

إذا استطاع الحوار مع الذات اكتشاف الأنا التاريخي أي الموروث الثقافي القديم المتراكم في أعماقه، من أجل إعادة بنائه لكي يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً له، وباعثاً على التحرر وليس قيداً عليه، ثم اكتشاف الأنا السياسي من أجل الدخول في حوار مع التيارات السياسية والفكرية الأربعة الموجودة في الواقع السياسي في اللحظة الراهنة، الإسلامي والقومي والليبرالي والماركسي فإنها تتوجه بعد ذلك لاكتشاف قدراتها وإمكاناتها على الفعل، والتحول من النظر إلى العمل، ومن الحوار إلى الفعل، ومن الفهم إلى الحركة، الأنا

التاريخي يمثل الماضي والحاضر فيها، والأنا السياسي يمثل الحاضر الماضي أمامها، والأنا الأخلاقي يمثل إمكانياتها النظرية والعملية، القولية والوجدانية بالنسبة إلى مستقبل تحركها في العالم، وتعني الأخلاق هنا العمل والسلوك والعادات بالمعنى الاجتماعي عند ابن خلدون وكومت وليس بالمعنى المعياري عند مسكويه وكانط.

والأنا الأخلاقي له داخل وخارج، يتمثل الداخل في الفكر والوجدان، والخارج في القول والعمل، طاقاته الداخلية، التفكير والشعور وحركته الخارجية، من خلال الإعلان والممارسة، الأنا المفكر مهمته التحليل والنظر والفهم والمعرفة، والأنا الوجداني مهمته تحويل الفكر إلى تجربة معاشة وإلى خبرة حياتية، والأنا القولي يعلن بالكلام الحقائق، ويكشف عن الموضوعات؛ فاللغة عالم من الإشارات والدلالات والإيحاءات والإيماءات لإيصال المعاني إلى الآخرين من أجل التوجه المشترك في العالم، وأخيراً الأنا العملي يحقق الداخل، الفكر والوجدان في الخارج في العمل بعد القول، وفي الشهادة بعد التشهد.

الهدف النهائي هو مطابقة الداخل مع نفسه أي مطابقة الفكر والوجدان حتى لا يصبح الفكر مجرداً، مجرد معلومات دون علم، ونقل دون إبداع، ومطابقة الوجدان مع الفكر حتى لا يصبح الوجدان عاطفةً هوجاء وانفعالاً فارغاً، ثم تأتي مطابقة الخارج لنفسه القول والفعل، فالقول بلا فعل كلام مجاني، صراخ في الهواء، فرقة بلا تصويب؛ لذلك اتهم العرب بأنهم ظاهرة صوتية، يحسنون الكلام بضاعتهم القول، يصدرون البيانات كالإعلانات التجارية دون ضمان للشراء والقبض على الأشياء، وهي سمة نقدها القرآن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. وكذلك نداء ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾، والبداية بالذات: ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾.

ومطابقة الداخل، الفكر والوجدان، مع الخارج، القول والعمل هي أعلى درجة من تجليات الذات؛ فالخارج دون الداخل يؤدي إلى النفاق وهي سمة للأعراب ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾، وأيضاً: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ﴾. القول بلا تصديق داخلي أيضاً خصلة من النفاق: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، والقول بلا تصديق داخلي وفعل خارجي هو تخلف؛ لذلك نقد القرآن المتخلفين عن القتال بالأعداء: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا﴾، وأيضاً: ﴿وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ﴾، ويدين القرآن هذا التخلف: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. الجهاد إذن ومقاومة العدو والاستشهاد أعلى درجة من درجات الصدق والتوحيد بين الداخل والخارج، ضد التخلف والنكوص والتراجع ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنْ الْأَعْرَابِ سَنُدْعُوهُمْ إِلَى قَوْمٍ أَوْلَى بِأَسْ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾، وهو معنى التوحيد العملي.^{١٣}

إن الحوار مع الذات يكتشف حدود الأنا العربي بالنسبة إلى وحدة الشخصية العربية والتردد بين الصمت والصراخ، والتباين بين القول والفعل، والخلف بين القول والتصديق كما هو الحال في الفكر التبريري لنظم الحكم، والفصم بين الوجدان والفكر مما يؤدي إلى الوقوع في تعصب البعض باسم الوجدان أو نخبوية البعض الآخر باسم الفكر، والفعل دون تصديق يحول الفاعل إلى موظف أو عامل لا يصدق بما يفعل بل ينفذ الأوامر، والفعل بلا عقل قد يوقع في العنف وقتل الأبرياء، إن نقد الذات العربي ضرورة ليس بمعنى جلد الذات بل لبيان حدودها أي إمكانياتها بالمعنى الكانطي، وهو ما حاوله لعل الفاسي من قبل في «النقد الذاتي».^{١٤}

ليس الحوار مع الذات حالة تفاوضية كي نصل فيه إلى حلول وسطى بين طرفين متعارضين فهذا هو الحوار مع الآخر السياسي «الدبلوماسي»، الآخر النقيض ولكنه حالة لإثراء الذات برصيدها التاريخي ورؤيتها للواقع وقدرتها على وضع التعددية السياسية كأطر نظرية لبرنامج عمل وطني موحد، تعددية في النظر ووحدة في العمل، فالحق النظري متعدد، والحق العملي واحد كما قال قدامى الفقهاء.

إن الغاية القصوى للحوار مع الذات هو فك حصار الزمن عن الذات العربية، الأول حصار الماضي بتقليده والعودة إليه، ورد الحاضر إلى الماضي والسير ضد عجلة الزمن ومسار التاريخ؛ ومن ثم لزم إعادة بناء علومه التي ما زالت حية في وجدان الناس طبقاً لتحديات العصر، واعتماداً على الثقافة الشعبية، وتحليل الأمثال العامة لإعادة توظيفها لصالح التحرر من قيد الماضي والانعتاق من سجنه.

^{١٣} انظر: «من العقيدة إلى الثورة»، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٥-١٦١؛ وأيضاً: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة»، ج ١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١١١-١٢٧.

^{١٤} انظر: نقد «النقد الذاتي»، قراءة مصرية لعل الفاسي في ذكره العشرين، هموم الفكر والوطن، ج ٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٠١-٣٣٤.

والثاني حصار المستقبل والانبهار بنموذجه الغربي وكأنه النموذج الأوحـد للتحديث في حين تتعدد النماذج في الشرق في تاريخنا القومي وفي وعينا الثقافي، فإذا اختار الغرب نموذج القطيعة بين الماضي والحاضر، وبين التراث والحداثة فإن الشرق قد فضل نموذج التجاور والتناغم والانسجام وتقسيم العمل بينهما، التراث للفضاء الداخلي والحياة الخاصة، والحداثة للفضاء الخارجي والحياة العامة، دون صراع بين العالمين أو خلط بينهما، وفي تاريخنا الثقافي اخترنا نموذج التغيير من خلال التواصل، تجديد القديم، وتأصيل الجديد؛ فالمسيحية قراءة روحية أخلاقية لليهودية، والإسلام جمع بين ألواح موسى وإنجيل عيسى، بين الشريعة والمحبة، بين الناموس والعفو «ما جئت لألغي الناموس بل جئت لأكمـله.» والإسلام هو هذا الاختيار الحر بين الشريعة والحقيقة، بين القانون والمغفرة، بين شعائر الأطراف وشريعة القلب ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾، وبدلاً من الانبهار بالنموذج الغربي، يتحوّل هذا النموذج إلى موضوع للدراسة وليس للتقليد أو الرفض أو الانتقاء، بحيث يصبح الغرب ليس مصدرًا للعلم بل موضوعًا للعلم.

والثالث حصار الحاضر الذي يصعب تشخيصه ومعرفة في أي عصرٍ من التاريخ نحن نعيش بحيث لا تقوم الأجيال الحاضرة بدور سبق أن قامت به الأجيال الماضية فتقع في السلفية أو تقوم بدور قادم تقوم به الأجيال القادمة فتقع في العلمانية، بل أن تقوم بدورها وهو الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الإصلاح الديني إلى النهضة الشاملة، وتعي تحديات الحاضر وتقبلها دون الهروب منها تحت الأرض في التنظيمات السرية أو بعيداً عن الأرض في الهجرة خارج الأوطان أو تبرير نظم الحكم القائمة بغية تحقيق مصالح شخصية باسم الخدمات العامة أو الانقباض والحسرة والعزلة، ونعي الزمن الرديء.

إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر في الآفاق وفي النفس: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. البداية بالعصر، والنهاية بالنفس، أولاً الرؤية الخارجية وثانياً الرؤية الداخلية ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصَرُونَ﴾، فالعالم جزء من الذات، والذات وجود في العالم، والحوار مع الذات هو الحوار مع عالمها أيضاً، ليست الذات قوقعة أو محارة بل هي مجداف يصارع الأمواج أو ربان يبخر عباب الماء للوصول إلى منتهاه.

صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟^١

نماذج متبادلة

أولاً: ملاحظات أولية

إن الحديث عن حوار الحضارات وموقف الثقافة العربية فيه يتطلب أولاً عدة ملاحظات أولية للمفاهيم وسياقاتها التاريخية، فمن الملاحظ أنه في العقد الأخير بعد انهيار المعسكر الشرقي في ١٩٩١ أن تسارع الغرب الذي أخذته العزة بالنصر، والثقة بالرأسمالية في إبداع مفاهيم جديدة شغل بها العالم، وانشغل بها المثقفون العرب وغيرهم من الشعوب في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية يهملون ويكتفون الحواشي والتخريجات وهم ما زالوا قريبي عهدٍ بعصر الشروح والمختصات أيام الخلافة العثمانية، ولما كان معدل إفراز المفاهيم والتصورات والمصطلحات في المركز أسرع من تهميشها وشرحها والتعليق عليها وتفسيرها في المحيط لم تعد هناك فرصة لشعوب المحيط لإبداع مفاهيمها وتصوراتها الخاصة التي تعبر عن رؤيتها للعالم، وتظل تلهث وراء فهم ما يُعطى كطعم لها، وهي فرحة بأنها على مستوى العصر، تدخل في عصر الحداثة، وتفكر فيما يفكر فيه الغرب فيقل الإحساس بالدونية أمامه، عصره عصرها، وتفكيره تفكيرها، وهمومه

^١ محاضرة أُلقيت بمناسبة معرض الكتاب العربي الخامس عشر في مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، ١٩/٩/١٩٩٩، وقد أُلقيت ارتجالاً باللغة الإنجليزية دون نصٍّ مكتوبٍ في المركز الثقافي السوفيتي بكاتماندو، نيبال في ٢٦/٢/١٩٩٨.

انظر أيضًا دراستنا بالإنجليزية: Cultures, in Conflict or Dialogue? Islam in the Modern World, Vol. 2, Anglo-Egyptian Bookshop. Cairo 1995. P. 493-499.

همومها، وألفاظه ألفاظها، ودون أن تدري أن متونه شروحها، وأن إبداعه استهلاكها، وأن الإحساس بمركب العظمة والتفوق لديه يزيد.

ومن هذه المفاهيم «صراع الحضارات»، «حوار الثقافات»، «نهاية التاريخ»، «العولة»، الحكم Governance، «المجتمع المدني»، «حقوق الإنسان»، «حقوق المرأة»، «الخصخصة» ... إلخ، وكلها مفاهيم موجهة، غير بريئة في ظاهرها الفكر وفي باطنها السياسة، في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب، «صراع الحضارات» المقصود منه أن الصراع بين المعسكرات وبين الأيديولوجيات والنظم السياسية، الاشتراكية والرأسمالية، الشرق والغرب، الشمال والجنوب، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط، الاستعمار الجديد وحركات التحرر الجديدة قد انتهى لصالح طرف واحد هو الطرف الأول؛ فقد كان الطرف الأقوى، وعلى الطرف الثاني أن يعترف بالهزيمة. الصراع الآن لم يعد بين نظم سياسية وقوى اقتصادية بل صراع حضارات، والمتفوق في السياسة والاقتصاد يكون بالضرورة متفوقاً في الحضارة؛ لأنها هي التي جعلته متفوقاً، وحتى يتم زعزعة ثقة شعوب الأطراف في ثقافتها ونزعها عن حضارتها، ومن يخسر في الواقع يخسر في الذهن، ومن يهزم في الحاضر يهزم في الماضي.

وربما يكون المقصود هو إشغال شعوب الأطراف بشيء عزيز عليها، متمسكة به، ترى فيه سبب بقائها في التاريخ واستقلالها وهويتها وهو الحضارة، وبيان أن هذا الشيء العزيز في خطرٍ يهدده صراع حتى تتمسك به الشعوب وتشغل نفسها بالدفاع عن هويتها حتى تشيح بوجهها عن الصراع الحقيقي وهو الصراع الاقتصادي في عصر العولة، واقتصاديات السوق، والشركات المتعددة الجنسيات، وكأن العالم قد انقسم قسمين، للمركز والاقتصاد وللأطراف الحضارة.

وربما يكون القصد حقيقياً، وهو إعلان ما كان الغرب يخفيه دائماً، العنصرية والمركزية الحضارية كدافع دفين، فلم يكن دافع الاستعمار اقتصادياً سياسياً فقط بل قام أيضاً على النظريات العنصرية في القرن الماضي التي كانت تقوم على التفرقة بين الأبيض والأسود، بين السامي والآري، بين المتحضر والمتوحش، بين الحضر والبدو.

وقد تنبأ هنتنجتون بمستقبل يتحد فيه الإسلام بالبوذية في الشرق في مواجهة المسيحية واليهودية في الغرب، قد يكون الهدف هو إبعاد المسلمين عن الأخذ بأسباب القوة في الغرب، وزيادة ثقافتهم ثقافة، وإيمانهم إيماناً، وروحانيتهم روحانية بعيداً عن حضارة العقل والعلم والعالم.

ويقال نفس الشيء على باقي المفاهيم مثل «حوار الحضارات»؛ فالمقصود منه في الغرب أن يخف التوتر بين الشعوب في حوار على مستوى الثقافة بعيداً عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه. الثقافة توحد الشعوب والاقتصاد يفرقها، فبدلاً من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الأغنياء والفقراء، بين المستغلين والمستغلين، بين القاهرين والمقهورين، بين المركز والمحيط يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفاً ومحبة وإخاء كما هو الحال في «حوار الأديان».

أما «نهاية التاريخ» فتعني إيقاف الزمان، واكتمال التاريخ، وتحقيق النبوة؛ فالرأسمالية المنتصرة بعد هزيمة «الاشتراكية» في ١٩٩١ هي خاتم النبوة، ونهاية المطاف، فعلى كل الأنظمة التكيف معها وتبنيها، وهي قادرة على تجديد نفسها، وتغيير أشكالها حتى لا تتحجر وتنهار كما حدث للاشتراكية، وقد بلغت نظرية «نهاية التاريخ» أوجها في القرن الماضي عند هيجل في ألمانيا اعتزازاً بالروح الألماني وبدولة بسمارك الموحدة، وكانت تلك النهاية قد تحققت من قبل في «الثورة الفرنسية»، وقد لا تعني «نهاية التاريخ» الانتصار بالضرورة. فقد لاحظ فلاسفة التاريخ في الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب، ولما كان الغرب هو التاريخ، والتاريخ هو الغرب فقد انتهى التاريخ في «أفول الغرب» عند اشينجلر، «وإفلاس الفلسفة» عند هوسرل، و«قلب القيم» عند شيلر، و«الغرب في قفص الاتهام» عند رسل، و«الغرب مصادفة» عند جارودي، و«موت الإله» عند نيتشه. وفي حضارات أخرى قد تعني «نهاية التاريخ» في الغرب «بداية التاريخ»، تاريخ أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، وفجر النهضة العربية، والصحو الإسلامية، والنمور الآسيوية، وريح الشرق.

وتعني «العولة» نهاية عصر الاستقطاب، وبداية العالم ذي القطب الواحد، تحت شعار «العالم قرية واحدة»، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعددة الجنسيات، ثورة المعلومات، الثورة التكنولوجية الثانية، نهاية الأيديولوجيا، ويعني «الحكم» Governance نهاية الدولة الوطنية، وأنها في حاجة إلى إدارة عليا من موظفي بنوك قادرين على تحويل الأموال من الداخل إلى الخارج، فالبنك الدولي وصندوق النقد، واتفاقية «الجات» والأمم المتحدة كلها حكومات بديلة عن الحكومات الوطنية، لا جمارك ولا حدود ولا حماية؛ فالأحلاف موجودة، وقوة الولايات المتحدة منتشرة في كل مكان تدخل كل العصاة والنشاز إلى بيت الطاعة.

وتقوم «ثورة المعلومات» على احتكار المعلومات وحجبها أو نقلها، وتظل مراكز السيطرة فيها لمن أبدعها، فالمعلومات قوة، والأقمار الصناعية كلها في أيدي مبدعيها، وأصبح تسرّب المعلومات من أكبر الجرائم؛ فالمعرفة ليست حقاً للجميع، بل لمن يملكها فحسب، ثورة المعلومات من ناحيةٍ يقابلها احتكار المعلومات من ناحية أخرى، وتزدهر صناعة نظم المعلومات وصناعاتها بحيث أصبحت تفوق الصناعات العسكرية.

و«الخصخصة» للشعوب في الأطراف فقد فشلت هذه الشعوب في التحول من الثورة إلى الدولة، كلفت الثورة المعسكر الشرقي الملايين ثمناً للسلاح حتى انهار، وكلفت الدولة الولايات المتحدة والغرب مليارات في التنمية والخدمات حتى تفاقمت مشكلة ديون العالم الثالث. أصبحت «الخصخصة» عنواناً لفشل التجارب الاشتراكية العربية والأفريقية في الستينيات، نهاية للقطاع العام، تدعيم الدولة للمواد الأولية رعاية للفقراء ومحدودي الدخل، ونهاية التخطيط والملكية العامة لوسائل الإنتاج، واتباع قوانين السوق، العرض والطلب، وحرية سعر الصرف والبنوك الخاصة، ومجانة التعليم، وخصخصة الماء والكهرباء والمواصلات، ولم يبقَ إلا الهواء والصرف الصحي، وفي نفس الوقت وفي اتجاه مضاد تتحول الحياة الخاصة إلى حياة عامة، فتزدهر تجارة الجنس والإعلانات الفاضحة والعلاقات الخاصة بما في ذلك حياة الرؤساء، وتأتي مفاهيم أخرى مثل «المجتمع المدني»، «حقوق الإنسان»، «حقوق المرأة» كي تساعد المفاهيم الأولى كبديل عن «الدولة» و«الأمة» و«الشعب» و«المواطن»؛ فالمجتمع المدني أو الأهلي مجتمع خاص، حر، ينشط من خلال الجمعيات الأهلية للخدمات العامة والدولة غائبة، فأزمة الحريات في دول العالم الثالث هي سيطرة الدولة على المجتمع، والحل هو أولوية المجتمع المدني على الدولة، أزمة وحل على طرفي نقيض، مع أن الحل هو ألا تكون قوة أحد الطرفين على حساب الآخر، وأن يكون النظام السياسي منتخباً من الشعب؛ ومن ثم تخف حدة التناقض بين الدولة والمجتمع. أما مفاهيم «حقوق الإنسان» و«حقوق المرأة» فإنها إسقاطات غربية صرفة على باقي الشعوب، فحقوق الإنسان تقوم على فلسفة فردية، أن الإنسان الفرد محور الكون، في حين أنه في ثقافات العالم الثالث أن الجماعة هي البداية بما تمثله من تعاون وتراحم وألفة ومحبة، فإذا كان الغرب قد أعطى العالم «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في ١٩٤٨، فإن العالم الثالث قد أعطى العالم أيضاً «الإعلان العالمي لحقوق الشعوب» في الجزائر ١٩٧١، أما «حقوق المرأة» فإنها أيضاً تقوم على مفهوم فردي جنسوي، بعد تجزئة الفردية إلى فرديات، رجل، امرأة، طفل، شيخ، شاب، وهذا كله تفتيت للمجتمع الواحد، وقضاء على مفهوم المواطن الذي لا يتميز فيه الإنسان جنسياً أو طبقاً للأعمار.

وكلها مفاهيم أحادية الطرف، تظهر جانباً واحداً من الحقيقة وتخفي الجانب الآخر عن قصد، تظهر جانب المركز، وتخفي جانب الأطراف، مثلاً: «صراع الحضارات» يقابله «حوار الثقافات»، «نهاية التاريخ» تقابلها «بداية التاريخ»، «الحكم» تقابله «المشاركة الشعبية»، «حقوق الإنسان» وجهها الآخر «حقوق الشعوب»، «الخصخصة» في مواجهة «القطاع العام»، وقد يشترك مصطلحان من نفس الاشتقاق مثل «الخصخصة» Privatization وتعني تحويل القطاع العام إلى القطاع الخاص، و«الخصوصية» Specificity وتعني الهوية والأصالة في مقابل العولمة Globalization.

وهي في الحقيقة ليست مفاهيم أو تصورات بل هي أحداث وقعت وتحاول أن تجد شرعية لها في مفهوم. «صراع الحضارات» مثلاً حدث في تاريخ الغرب الحديث وهو العنصرية الأوروبية التي قضت على ثقافات الشعوب المغلوبة، و«العولمة» تشريع للرأسمالية بعد انهيار المعسكر الاشتراكي في ١٩٩١، و«نهاية التاريخ» تبرير للرأسمالية وانتصارها بعد انهيار الاشتراكية وإيقاف الزمن حتى تظل الرأسمالية هي المطلق الثابت والمرحلة النهائية لتطور البشرية لإخفاء تناقضاتها الداخلية وأي حركات مناهضة لها، و«الحكم» يعني سيطرة جهاز الإدارة العليا الممثل في المؤسسات المالية الدولية من أجل إدارة اقتصاد الدول بصرف النظر عن حاجات الشعوب ولصالح الرأسمالية العالمية.

ولا يقوم بإخراج هذه المفاهيم العلماء بدافع نظري خالص وبفهم علمي صرف بل تخرج من مراكز أبحاث تخطط للسيطرة على العالم اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وفنياً؛ فهي مفاهيم موجهة، ومن الطبيعي في الغرب أن تتفاعل مراكز الأبحاث والجامعات والمؤسسات العلمية والفنية الخاصة مع مراكز إصدار القرارات في الدول الكبرى كنوع من التنسيق بين العلماء والقادة بما في ذلك الاستشراق، ويتم ذيوها ونشرها على نطاق واسع ومن خلال أجهزة الإعلام ودور النشر والترجمة والرحلات وتجديد كل وسائل الاتصال لذلك.

بل إن هذه المفاهيم ليست آراء ووجهات نظر بل تعبر عن لحظة من لحظات تغير نظم العالم، من نظام قديم إلى نظام جديد؛ فهي سلاح فكري مثل باقي الأسلحة الاقتصادية والحربية، وظيفتها إعلان نهاية النظام القديم وبداية النظام الجديد، والمساعدة على القضاء على مخلفات النظام القديم التي ما زالت رافضة للنظام الجديد واتهامها بالعنف والإرهاب والقتل والتعصّب والتخلف والجهل وبقياء الماضي البعيد أو خطاب الستينيات القريب، ومن هنا أتت ضرورة القضاء على بقايا حركات

التحرُّر الوطني أو تطويرها في الحركات الأصولية أو غيرها من الحركات الشعبية Grass-Root Movements بما فيها الصحة الإسلامية في إيران والسودان وأوروبا الشرقية والجمهوريات الإسلامية المستقلة في أواسط آسيا والفلين.

موضوع «صراع الحضارات» إذن موضوع في ظاهره الثقافة، وفي باطنه السياسة، الشكل ثقافي لدى الشعوب التقليدية التاريخية التي ما زالت مرتبطةً بماضيها، والمضمون سياسي لدى الشعوب التي انفصلت عن ماضيها باسم الحداثة لإلهاء شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية عن أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وشغلها بما تحبُّ وتعشق، هو جزء من كل، أحد أبعاد الصراع الدائم والمستمر بين المركز والمحيط في العصور الحديثة في الغرب.

ثانياً: «صراع الحضارات»، نموذج الغرب الحديث

مر الغرب بثلاث مراحل، القديمة والوسطى والحديثة، اليونانية الرومانية، واليهودية المسيحية، ثم أوروبا ذاتها مسترجعة تاريخها الوثني الأسطوري القديم، وهي نفس المكونات البنيوية ومصادر تكوين الوعي الأوروبي، المصدر اليوناني الروماني، والمصدر اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية ذاتها بأساطيرها القديمة وثقافتها الشعبية.^٢ في المرحلة اليونانية الرومانية كانت هناك عقدة التفوق اليوناني والتقابل بين اليوناني والبربري، كانت أحلام الإسكندر تكوين إمبراطورية تجمع بين الغرب والشرق من اليونان الحديث حتى الشرق القديم، وانتشرت الثقافة اليونانية في مصر والشام، وأصبحت اللغة اليونانية لغة الحاكمين وليست لغة المحكومين، وكانت تصطدم بقوة أخرى في الشرق مثل فارس على زعامة العالم القديم، ومركزيته في اليونان أم في فارس، كان هناك تناقض ثانوي بين أثينا وإسبرطة، بين العقل والساعد، بين الثقافة والحرب، بين القلم والسيف، كان تناقضاً فرعياً تجاوزه الإسكندر بتوحيد بلاد اليونان في مواجهة البرابرة. واستأنف الرومان ما بدأه اليونان، وكان التوسُّع أكثر نحو الغرب في حوض البحر الأبيض المتوسط شمالاً وجنوباً، كانت اللغة اللاتينية لغة المحتلين، وظلت الثقافات الوطنية في الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط باقية، وورثت المسيحية الرومانية المسيحية اليونانية ونشرتها في شمال أوروبا مع اللغة اللاتينية بعد أن تحوّلت روما من

^٢ انظر كتابنا: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٧-١٥٠.

عاصمةً للإمبراطورية الرومانية إلى عاصمة الإمبراطورية المسيحية بعد تحول قسطنطين في القرن الرابع الميلادي.

ولما انتشر الإسلام على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وأسّس حضارةً جديدة ورثت الحضارة اليونانية الرومانية والحضارة اليهودية المسيحية، ودخلت المستعمرات الرومانية في آسيا وأفريقيا في الإسلام، وساهمت في تكوين حضارته بدأ عداء الغرب في العصر الوسيط للعالم الإسلامي بالحملات الصليبية المتتالية التي لم تحقق أهدافها النهائية، بل حدثت للصليبيين، أجداد الغربيين المحدثين، صدمة حضارية عن مدى تقدم المسلمين ثقافة وعلمًا وفنًا وصناعة وعمرانًا وحربًا، وكانت أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة؛ إذ بدأت الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية في طليطلة وفي صقلية وفي بادو ثم عبر القسطنطينية فيما بعد.

وبعد سقوط غرناطة بعامين، وبفضل الخرائط الجغرافية التي تركها العرب في الأندلس تم الالتفاف حول العالم من الغرب، بعد أن فشل الدخول إليه من الشرق واحتلال القلب في فلسطين، والحق بالهند من الغرب فتم اكتشاف القارة الأمريكية، وبدأ النزوح إلى الأراضي الجديدة غربًا وشمالًا وجنوبًا، وتم القضاء على السكان الأصليين، عرقًا وثقافة، ومن تبقى منها يوضع في محميات فولكلورية لسينما هوليوود وللسياحة الأجنبية كالمحميات الطبيعية.

ولبناء «العالم الجديد» تم التوجه نحو أفريقيا بالالتفاف نحو البحار جنوبًا وصولًا إلى الهند شرقًا عن طريق «رأس الرجاء الصالح» للأوروبي الأبيض وبداية الاستعمار للأفريقي الأسود، وحدث أكبر نزح للسكان من أفريقيا إلى أمريكا خطفًا وعبودية وأسراً لتشبيد الطرق، وزراعة الأرض، وتعمير القاهرة، من ساحل أفريقيا الغربي إلى ساحل القارة الجنوبي، بل قامت حرب أهلية بين الشمال والجنوب، بعد الاستقلال حول تحرير الزنوج، وما زال الاضطهاد قائمًا حتى بعد إعلان «وثيقة الحقوق»، والتعليم المختلط، والتوظيف المشترك، وبالرغم من تاريخ أفريقيا العريق، مملكة مالي ومملكة غانا إلا أن ثقافتها قد تم اقتضاها في الرقص والتمثيل وطبول الإيقاع، ودخلت ثقافة الرجل الأبيض فيها لتحل محل ثقافتها التقليدية عبر التبشير والاستعمار والتغريب حتى حركات التحرر الحديثة والعودة إلى «الزنجية» واستعادة تاريخ الصراع بين روما وقرطاجنة.

وما تم غربًا من انتشار الغرب الحديث عبر القارتين في نصف الكرة الغربي وما تم جنوبًا من التفاف الرجل الأبيض نحو القارة السمراء، تم أيضًا شرقًا بالالتفاف

نحو آسيا عبر الهند وجزر الهند الشرقية حتى أواسط آسيا والصين، وتم القضاء على إمبراطورية المغول في الهند والاستيلاء على إندونيسيا والملايو والفلبين والهند الصينية وهونج كونج، شاركت في ذلك معظم القوى الغربية فرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال وإسبانيا من الجنوب، وإمارة موسكو من الشمال لوضع العالم الإسلامي في آسيا بين المطرقة والسندان كما وضعت أفريقيا من قبل باستعمار فرنسا وإيطاليا لها من الشمال وإنجلترا لها من الجنوب وشق رءوس طريق يربط بينهما «من الرأس إلى القاهرة»^٢. وقضى على ممالك بخارى وسمرقند وطشقند ودلهي وكابل ولاهور، وبدأت عملية إحلال الثقافة الغربية ليبرالية أولاً وماركسية ثانياً محل الثقافات التقليدية الإسلامية والبوذية والهندوكية والكونفوشيوسية.

ولما كانت أستراليا ونيوزيلندا امتداداً لآسيا من الجنوب الشرقي فقد تم احتلال إنجلترا لهما والقضاء على السكان الأصليين، وتحويلها من قارة صفراء إلى قارة بيضاء، وتم تشريح آخر التسمانيين وتحويله إلى متحف التاريخ الطبيعي، وما زالت الأزمة حالياً في أستراليا وهويتها، أوروبية أم آسيوية؟

وكان من آثار هذا النموذج الغربي الحديث «صراع الحضارات» محاولة القضاء على الثقافة الوطنية، واللغات المحلية باسم التثاقف أو Acculturation. وتعني في الظاهر التحديث والتمدُن والتفاعل الثقافي، والحوار المتبادل والأخذ والعطاء، وفي الحقيقة تعني التغريب، وانتشار ثقافة المركز على ثقافة الأطراف ابتداءً من اللغة حتى انقسمت أفريقيا وآسيا إلى أنجلوفونية وفرانكفونية، ولم يستطع الأفارقة الحديث بين أنفسهم إلا عبر لغات الرجل الأبيض أو الاتصال جغرافياً بين مناطقهم إلا عبر عواصم «المتروبول»، وباسم أسطورة «الثقافة العالمية» يتم الترويج للحضارة الغربية وكأنها آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، وأن قيمها هي قيمٌ لكل البشر بما في ذلك الفردية والشك والنسبية واللاأدرية، وأن مراحل تاريخها هي مراحل تاريخ كل الشعوب، القديم والوسيط والحديث، وأن لغاتها هي اللغات الدولية، كل ذلك في الحقيقة تعبير عن لحظة واحدة في التاريخ هو الغرب الحديث، وكأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، التقدم التكنولوجي هو مقياس تقسيم الشعوب إلى

^٢ From Cap to Cairo

متقدمة ومتخلفة أو نامية وفي طريق النمو، ونموذج الانقطاع بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة هو نموذج كل الحضارات؛ فقد تقدم الغرب بهذا النموذج وأثبت نجاحه، مع أن اليابان والصين وكوريا وكثيراً من البلاد الآسيوية قد تقدمت بنموذج مخالف، نموذج التجاور، تجاور القديم والجديد، القديم للحياة الخاصة، والجديد للحياة العامة في حالة من التجانس والوئام دون خلطٍ بينهما أو تدخل أحدهما في الآخر تماماً مثل وظيفة المرأة ووظيفة الرجل، وتتبنى الحضارة العربية الإسلامية نموذجاً ثالثاً، نموذج التواصل، الجديد من القديم استمراراً له وتجديداً فيه، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية؛ لذلك كان «الاجتهاد» مصدرًا من مصادر التشريع، وظهور مجدد في كل عصر طبقاً لحديث المجددين الشهير.

وقد أدّى هذا النموذج الغربي لصراع الحضارات في العصور الحديثة إلى خلق عقدة عظيمة لدى الغرب؛ فهو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم والعمران، التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، والثورة ثورته، والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله، واللغات لغته، والثقافة ثقافته، وخلق عقدة نقص لدى الشعوب غير الأوروبية أنها ناقلة ومقلدة وتابعة ومتعلمة وهامش على المركز وفي محيطه، الغرب يبدع وهي تستهلك، الغرب يفكر وهي تنقل.

وكُلِّمًا زاد النقل من حضارة المركز إلى حضارات المحيط زاد التغريب، وكلما زاد التغريب بدأ رد الفعل في الظهور، الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والتمسُّك بثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر، وتنشأ الحركات الأصولية ضد تيارات الحداثة، وربما يُشَقُّ الصف الوطني بين جناحين متقاتلين وقوتين اجتماعيتين، العلمانية والسلفية، أنصار الجديد وأنصار القديم، الصفوة والجماهير، النخبة والشعب، وقد يصل الفصام إلى خصامٍ واقتتال بين الإخوة الأعداء كما هو حادث في الجزائر.

ويبدأ تشويه ثقافات الأطراف في الاستشراق وعلوم الأنثروبولوجيا الغربية المعاصرة، فبعد أن أصبح الغرب ذاتاً عارفةً ووعياً خالصاً حول غيره إلى موضوع للمعرفة، فنشأ الاستشراق، الغرب ملاحظ (بكسر الحاء) والشرق ملاحظ (بفتح الحاء)، فنشأت علوم الصينيات والهنديات والإيرانيات والإسلاميات والمصريات تعبر عن رؤية الذات أكثر مما تكشف الموضوع،^٤ وبدأت نظريات التشيؤ للآخر التي تكشف عن العنصرية مثل

٤ Sinology. Indialogy. Iranology. Islamology. Egyptology

«العقلية البدائية» (ليفي بريل)، «الفكر البري» (كلود ليفي شتراوس)، «العقلية السامية» (رينان).

وقد تبدو بعض المظاهر «الإيجابية» لصراع الحضارات في الظاهر، ولكنها في الحقيقة كانت لخدمة الغرب في المركز أكثر منها لصالح شعوب الأطراف، فإذا كانت فرنسا قد نشرت اللغة والثقافة الفرنسية فقد كان ذلك على حساب اللغة والثقافة العربية الإسلامية، ونزغاً لشعب الجزائر من جذوره التي هي مصدر حركات التحرر مثل «جمعية العلماء»، وبقدر ما تم تعميم اللغة الفرنسية والتعليم الفرنسي بقدر ما تم تدمير مدارس اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، وكان من الطبيعي بعد الاستقلال أن تنشأ حركة إعادة تعريب الجزائر بل وحركة أصولية شعبية كرد فعل على فرانكفونية النخبة، وما تم في الجزائر تم أيضاً في عديد من الدول الأفريقية الفرنكفونية أو الأنجلوفونية حتى قضى الأمل على تطوير اللغات الأفريقية الوطنية بما في ذلك «السواحيلي» كي تصبح لغة أفريقية وطنية يتم التخاطب بها بين شعوب أفريقيا التي ما زالت لغوياً وثقافياً مرتبطة بالغرب حتى بعد الاستقلال، وبقيت اللغات المحلية للأسواق وللبنون الشعبية أو مكتوبة بالحروف اللاتينية، وإذا كانت الهند قد توحدت لغوياً بفضل الإنجليزية، فإن ذلك منع من تطوير اللغة الهندية لأكثر من مائة لغة وطائفة.

وقد يقال إن من مآثر «صراع الحضارات» تحديث المجتمعات وبناء الدول، شق الطرق، وبناء المدن الحديثة، وتأسيس العمران، وإقامة الجامعات، وإدخال شعوب الأطراف عصر الحداثة وتأهيلها إلى وسائل العلم والتكنولوجيا وإلى أساليب الحكم التي تقوم على الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمرأة والطفل والشيخ والشباب والحقيقة أن هذه الإيجابيات كلها إنما كانت بالقصد الأول لصالح دول المركز؛ فالاتصالات لخدمته، والتصنيع للغرب من المواد الأولية والأسواق والعمالة الرخيصة، والتعليم لتكوين أطر مهنية وفنية لجهاز الدولة الذي تحكم دول المركز من خلاله، وحقوق الإنسان الفردي تعمية وغطاء لانتهاك حقوق الشعوب.

ثالثاً: «حوار الثقافات»، النموذج العربي الإسلامي القديم

في مقابل نموذج «صراع الحضارات» الذي تبناه الغرب هناك نموذج «حوار الثقافات» الذي تبناه الشرق القديم حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية، وهو نموذج يقوم على الأخذ والعطاء على مستوى الندية بين الطرفين.

بدأ في الصين القديمة عندما انفتحت على البوذية الوافدة من الهند جنباً إلى جنب مع الكونفوشيوسية والطاوية، وبدأت في اليابان القديمة عندما انفتحت أيضاً على البوذية جنباً إلى جنب مع الشنتوية ثم مع المسيحية والإسلام فيما بعد، وتتجاوز الديانات الأربعة في الأسرة الواحدة للصلاة في نفس الحجرة، وانفتحت فارس القديمة على ديانات الشرق، المانوية والمزدكية والزرادشتية أولاً وعلى ديانات الوحي ثانياً، اليهودية والمسيحية والإسلام.

كما ظهر هذا النموذج في حضارات ما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة مع حضارات اليونان والرومان غرباً، والهند وفارس شرقاً، والنبط جنوباً، وحدث تداخل حضاري بين مصر والشام، بين العبرانيين والكنعانيين، بين مصر والعبرانيين، وبين اليونان وبابل، فارس وبابل.

وقد تأكد هذا النموذج وبلغ الذروة في الحضارة العربية الإسلامية؛ فقد نزل الوحي بلسان عربي مبين، مؤكداً البلاغة العربية ومتجاوزاً الشعر العربي وأساليب بيانه، معطياً إعجازاً أدبياً بطريقة العرب، ولم يقض الوحي على الثقافات الموجودة في شبه الجزيرة العربية، اليهودية والنصرانية والحنيفية والوثنية بل حاورها ووصف تطورها التاريخي ومذاهبها وانحرف بعضها عن الأصول الأولى، أكد بعض القيم العربية القديمة مثل نجدة الغريب، والشجاعة، والكرم، والشهامة، والصدق في القول، والإحساس بالطبيعة، وفي نفس الوقت غير قيماً أخرى وعادات جاهلية مثل وأد البنات، وعلاقة الرجل بالمرأة، والتمايز بين العبيد والأشراف.

ولما بدأ عصر الفتوحات، وانتشر الإسلام كدين لدى الشعوب المفتوحة حدث أكبر حوار حضاري بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارات القديمة، يونانية ورومانية غرباً، وفارسية وهندية شرقاً، وقام النصارى العرب في الشام في الرها ونصيبين، وفي بغداد في «ديوان الحكمة» الذي أسسه المأمون بأكبر حركة ترجمة عرفها التاريخ القديم؛ فقد كان المترجمون عرباً لغة، ونصارى ديناً، ومسلمين ثقافة، كان ولاؤهم للثقافة العربية، فنقلوا التراث اليوناني في العلم والحكمة إلى اللغة العربية مباشرة أو عبر السريانية، لغة الأديرة.

ولا توجد ثقافة غالبية عظمت ثقافات الشعوب المغلوبة قدر الثقافة العربية الإسلامية، فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابي المعلم الثاني، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وسقراط أحكم البشر، وأفلوطين الشيخ اليوناني، وجالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين، وأبقراط فاضل الأطباء، وهرمس الحكيم، وابن الهيثم بطليموس الثاني.

بل إن ترجمة كتب اليونان تمت بناءً على حلم المأمون؛ فقد ظهر أرسطو له في المنام يسأله عن الحسن والقبح، وبأن اتفاق العقل والشرع، منطلق اليونان وأساليب القرآن، فاستيقظ المأمون، وأسس ديوان الحكمة برياسة حنين بن إسحق وبدأ بترجمة كتب أرسطو.

ولقد بلغ من إعجاب الحضارة العربية الإسلامية به أن وضعت أحاديث على لسان الرسول تعظيماً له مثل «والله لو كان أرسطو حياً لكان أخلص أتباعي». أو قول أرسطو: «لو كنت حياً أيام الرسول لكنت أحد أتباعه». مما يرمز إلى الاتفاق التام بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشرعية، وهو ما يتفق عليه الفلاسفة جميعاً الكندي، والفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد، وترمز قصة «حي بن يقظان» لهذا الاتفاق، وقد جعل إخوان الصفا حكمة اليونان شرط صحة تفسير الإسلام.

وبدأ الشرح والتلخيص ثم التأليف في موضوعات اليونان حتى حدث التراكم الفلسفي الضروري، فبدأ الإبداع الفلسفي الخالص، نشأت الثقافة العربية الإسلامية إذن بفضل ترجمة الثقافة اليونانية أولاً واللاتينية ثانياً، ولم يجد الحكماء أي غضاضة في استعارة الألفاظ اليونانية للتعبير بها عن المعاني الإسلامية الموروثة كنوع من «حوار الحضارات» بين اللفظ والمعنى؛ فالله هو المحرك الأول، والعلة الأولى، وواجب الوجود بلغة أرسطو، وهو مثال المثل، والخير الأقصى بلغة سقراط وأفلاطون، وهو الواحد بلغة أفلوطين وفيثاغورس، وفي نفس الوقت ترجم لفظ «آلهة» في النصوص اليونانية «ملائكة» حرصاً على التوحيد، وعربت كثير من الألفاظ اليونانية وأصبحت عربية مثل جغرافيا، هيولى، أسطقس، موسيقى، فلسفة، كما دخلت ألفاظ عربية في عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل جبر، كلام، شريعة، صوفي.

وتم إكمال الفلسفة اليونانية وأحكامها والجمع بين آرائها، فإذا نقصت أرسطو إلهيات بالإضافة إلى المنطق والطبيعيات نسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين حتى يصبح الفيلسوف الكامل، وإذا اختلف أفلاطون وأرسطو عند الشراح جمع الفارابي بينهما في «الجمع بين رأيي الحكيمين» ثم أوضح كليهما في رؤية إسلامية يونانية جامعة في «تحصيل السعادة» و«فلسفة أرسطو طاليس» و«فلسفة أفلاطون».

كانت الفائدة إذن متبادلة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، حوار على مستوى الندية نحو غاية واحدة وهي الحقيقة التي يمكن الوصول إليها بالعقل والوحي، كانت علوم الوسائل وعلوم العرب علوم الغايات، والوسائل متاحة للجميع أي أدوات البحث والتطوير، والغايات كمال النفس واكتشاف الحقيقة.

وفي نهاية العصر الذهبي للحضارة الإسلامية في القرن السابع الهجري الذي يقابل القرن الثالث عشر الميلادي بدأت الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية في طليطلة وفي بادو وبالرمو وفي القسطنطينية فيما بعد للفلسفة والعلم العربي، بل كانت اللغة العربية هي لغة البلاط عند فردريك الثاني والذي كتب له ابن سبعين «المسائل الصقلية» ردًا على أسئلته الفلسفية حول خلق العالم وخلود النفس التي لم يستطع أحد من الفلاسفة الغربيين الرد عليها.^٥

وكان من آثار ترجمة الفلسفة أن ظهر نموذج فكري جديد في أواخر العصر الوسيط وفي أوائل عصر النهضة يوحد بين الفلسفة والدين كما هو الحال في علم الكلام الاعتزالي والفلسفة الإسلامية عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد، ونشأ تيار عقلاني جديد مشابه يرفض الحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه في العقائد ويقول بالتنزيه، ويرفض الجبرية والقدرية بل والتوماوية وهي نوع من الأشعرية اللاتينية دفاعًا عن حرية الإرادة الإنسانية وخلق الأفعال، وإقامة العقائد المسيحية على أصلي التوحيد والعدل، ونشأ صراع بين الجدليين، أتباع المسلمين، واللاهوتيين في القرن الحادي عشر لصالح الجدليين، وظهر أبلار في القرن الثاني عشر ليؤسس النقل على العقل، ويبين تناقض النقل في أقوال الكنيسة في كتابه «نعم ولا»، ويوحد بين الفلسفة والدين في أول حوار بين الأديان في كتابه «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف»، والفيلسوف هو المسلم.

وكان من آثار ترجمة العلم العربي أن نشأت العلوم الغربية الحديثة الرياضية؛ الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية والفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن، فترجم «الجبر والمقابلة» للخوارزمي و«المناظر» للحسن بن الهيثم، وترجمت رسائل ابن حيان في الكيمياء، وظل الطب الإسلامي يدرس في الغرب، حتى القرن السابع عشر بعد ترجمة «الحاوي» للرازي، و«القانون» لابن سينا، و«الكليات» لابن رشد. أعطت الحضارة الإسلامية أساسًا جديدًا للعلوم الطبيعية وهو اتفاق نظام العقل ونظام الطبيعة، فاتحدت الأنساق الثلاث، العقل والوحي والطبيعة،

^٥ انظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٤٥-١٦٤.

وكان هذا النسق الجديد هو العامل الرئيسي وراء النهضة الأوروبية الحديثة بعد تحرير العقل من كل مظاهر الخرافة.

بل إن الإصلاح الديني في الغرب عند مارتن لوتر في القرن الخامس عشر إنما تم بناءً على نموذج الحضارة العربية الإسلامية، الكتاب وحده مصدر العقيدة والشرعية وليس أقوال آباء الكنيسة، وأن لكل مجتهد الحق في التفسير وليس الكنيسة وحدها، وأنه لا واسطة بين العبد والرب، وكلها مبادئ من الحضارة الإسلامية، وقد رغب لوتر في تعلم العربية لمعرفة التراث الإسلامي من أصوله الأولى، وظل هذا النموذج هو أيضاً نموذج الإصلاح اليهودي عن اسبينوزا، رفض تسلط الأحرار والدولة الثيوقراطية التي يحكم فيها الملوك باسم الله، وأثبت تحريف التوراة، ورفض عقيدة شعب الله المختار والميثاق الأبدي الذي عقده «يهوه» مع بني إسرائيل يعدمهم بالأرض والنصر والمعبد دون أن يقابل ذلك عمل صالح أو تقوى وإيمان.

وفي فجر النهضة العربية بدأ الاتصال بالغرب الحديث في عصر ترجمة جديد بفضل رؤاد النهضة في الشام ومصر سواء العلمية مثل شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود، أو الليبرالية مثل الطهطاوي وأحمد لطفي السيد وطه حسين والعقاد، أو الإصلاحية مثل الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ينقلون الثقافة الغربية ويترجمون أمهاتها، وتأسست مدرسة الألسن شبيهة بديوان الحكمة، أيام المأمون، وذاعت مفاهيم التنوير؛ العقل والحرية والإنسان والطبيعة والعلم والتقدم والعمران، ما أخذه الغرب منا في نهاية نهضته وبداية نهضتنا، وما زال الحوار قائماً، بالرغم من انبهار البعض بالغرب وتبني العلمانية مما سبّب رد فعل فريق آخر رافضاً للغرب ومتبنياً للسلفية، وانقطع الحوار بين الفريقين، ووصل إلى حد الخصام والاقত্তال كما هو الحال في الجزائر.

وذاعت ألفاظ الحرية والديمقراطية والدستور والشعب والبرلمان والدولة والكفاح والنضال والصراع والقومية والاشتراكية والليبرالية حتى أصبحت من مكتسبات الثقافة العربية المعاصرة، وتم تعريب عديد من الألفاظ مثل الأيديولوجيا والتكنولوجيا والبرجماتية. عندما يكون حوار الحضارات بين طرفين غير متكافئين، يعطي الطرف لغته للطرف الآخر، وهذا ما تم في فجر النهضة العربية منذ القرن الماضي كما تم من قبل في أوائل النهضة الأوروبية وأيضاً في عصر الترجمة الأول في القرن الثاني الهجري، وقد تم ذلك أيضاً في أوائل عصر النهضة الأوروبية بدخول المصطلحات العربية اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، فحوار الحضارات مشروط بصراع القوى بينها ثقافياً وليس

عسكريًا، ففي حركة الترجمة الأولى كان العرب فاتحين عسكريًا ومتلقين ثقافيًا، وفي عصر الترجمة الثاني كانت مصر فاتحة عسكريًا ومتلقية ثقافيًا، وإبان عصر النهضة الأوروبي كان العرب منتصرين عسكريًا في نهاية الحروب الصليبية وكان الغرب في ركوص، وكانت الثقافة تنتقل من الطرف الأقوى إلى الطرف الضعيف.

رابعًا: حوار نظري أم حوار عملي؟

إن حوار الثقافات كبديلٍ عن «صراع الحضارات» ليس فقط حوارًا نظريًا حول القيم والمبادئ والعلوم والفنون، بل هو حوار يتضمن هذا المستوى النظري كنوع من التقارب بين طرفي الحوار، واكتشاف العناصر الإنسانية المشتركة بينهما عبر تاريخ طويل من التفاعل المشترك على ضفتي البحر المتوسط، مرة من الشمال إلى الجنوب في عصر الإمبراطورية الرومانية، ومرة من الجنوب إلى الشمال في عصر الفتوحات الإسلامية، ومرة من الشمال إلى الجنوب أثناء الاستعمار الأوروبي الجديد، ومرة من الجنوب إلى الشمال أثناء حركات التحرر الوطني.

ربما يعني حوار الحضارات الآن، لا غالب ولا مغلوب؛ فقد جربت شعوب البحر الأبيض المتوسط هذا النموذج عبر التاريخ، إذا قوي الشمال فاض على الجنوب، وإذا قوي الجنوب فاض على الشمال.

وما يحدث من صراع بين الشمال والجنوب يحدث أيضًا بين الشرق والغرب، إذا قوي الشرق العربي الإسلامي امتد نحو الغرب الأوروبي حتى الأندلس من أجل تحويل البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية وعودة الفاتحين من دمشق إليها من جديد عبر شمال المتوسط، أوروبا، بعد أن أتوا إلى الأندلس، عبر جنوبه، شمال أفريقيا، وإذا قوي الغرب امتد إلى الشرق كما حدث أيام الحملات الصليبية من الغرب إلى الشرق والاستيلاء على الأراضي المقدسة، وبعد رد العدوان الصليبي وامتداد الدولة العثمانية من الشرق إلى الغرب حتى قلب أوروبا عاد الاستعمار الغربي الحديث من الغرب الأوروبي الصهيوني إلى الشرق من جديد للقضاء على دولة الخلافة واحتلال أراضيها، وبعد حركات التحرر تم تحرير الشرق من جديد في جنوب المتوسط وشرقه ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية شمال البحر وغربه وربما عبر الأطلنطي، امتداد الغرب القديم إلى العالم الجديد.

تم «صراع الحضارات» حول البحر المتوسط، قلب العالم القديم، بين شماله وجنوبه، وشرقه وغربه مرتين، وكل طرف غالب مغلوب مرتين، مما يجعل عقدة التاريخ قابلة

للحل عبر الزمن، طالما تم التخفف من ثقل الماضي والعمل المشترك من أجل تحديات الحاضر نحو مستقبل تتساوى فيه الأطراف ومع نموذج جديد بديل، من «صراع الحضارات» إلى «حوار الثقافات»، وهذا هو معنى الحوار بين الشمال والجنوب، الحوار العربي الأوروبي، والحوار بين الشرق والغرب الحوار العربي الأمريكي، فالغرب يمتد عبر الأطلنطي، والحوار العربي الآسيوي.

لم ينجح حتى الآن الحوار العربي الأوروبي؛ لأن أوروبا ما زالت تنظر إلى العرب كمجال حيوي لها، أسواقًا وطاقة وعمالة ومناطق نفوذ تكررًا لصورة الغرب الاستعماري القديم، والعرب ينظرون إلى أوروبا باعتبارها المتحكمة في أقدار البشر، اقتصادًا وسياسة وثقافة، تريد أوروبا الاقتصاد قبل السياسة، ويريد العرب السياسة قبل الاقتصاد، تفهم قضايا العرب في رفع الحصار عن ليبيا والعراق واسترداد حقوق شعب فلسطين، وتقدم إيران وهي ظهير الوطن العربي، والثورة الإيرانية رصيد الثورة العربية الحوار الثقافي، للعرب رصيد تاريخي طويل في الثقافة قبل ثقافة الغرب في العصور الحديثة، والتفاهم الثقافي سابق على التبادل الاقتصادي والتعاون السياسي، وكما ساعد الشرق الجنوب إبان حركات التحرر يستطيع الغرب أن يساعد الجنوب لبناء الدول الحديثة والتنمية خاصة وأن الجنوب يعاني من مشاكل التصحر والفقر والتخلف ومعظمها من آثار الاستعمار الأوروبي.

وما زال الحوار العربي الأمريكي متعثراً نظراً لحصار ليبيا والعراق والتأييد شبه المطلق لإسرائيل، والعمل على تفتيت الوطن العربي وشرذمته وتفتيته حتى تبقى العولة نظام العالم الجديد في عالم ذي قطب واحد، ويبقى للعرب صراعاتهم بين العرب والبربر والأكراد والمسلمين والشيعية والأقباط، نزاعات عرقية وطائفية ومذهبية في مصر والسودان والعراق ولبنان والخليج والمغرب العربي كله والسودان. إن وطناً عربياً موحداً في مقابل أوروبا موحدة على شاطئ المتوسط لقادر على أن يحيل قلب العالم القديم إلى قلب العالم الجديد؛ فالشمال والجنوب على شاطئ المتوسط متكاملان تاريخياً وجغرافياً وثقافياً، وكلاهما مفتوحان على آسيا من الشرق وعلى عبر الأطلنطي من الغرب، فهما مركز الثقل في العالم.

والحوار العربي الآسيوي هو استئناف لتضامن شعوب أفريقيا وآسيا وباندونج وقلب العالم الثالث مع أمريكا اللاتينية، والشرق امتداداً طبيعياً للوطن العربي، ليس بين الاثنين إرث استعماري، كما هو الحال مع الغرب، ساهمًا في حركة التحرر العربي،

وكوّنّا كتلة عدم الانحياز، وكان الإسلام أول ما انتشر انتشر شرقًا نظرًا للامتداد الجغرافي للوطن العربي في آسيا. بل إن ما يزيد على ثلاثة أرباع المسلمين في آسيا. وأكبر دولة إسلامية في آسيا. وأصبحت النهضة الآسيوية اليوم مظهر إعجاب ومنافسة من النهضة الغربية التقليدية بالأمس، وأصبحت النور الآسيوية بالرغم من الأزمة الأخيرة نموذجًا يُحتذى به في التنمية في وسط عالمٍ متبادل المصالح مع المحافظة على الاستقلال الوطني. ويتحدث الغربيون أنفسهم عن «أفول الغرب» و«رياح الشرق»؛ إذ يبدو أن العصور الحديثة الغربية قد أوشكت على النهاية بعد أن بدأت منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والثورة الصناعية الأولى في التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية في القرن العشرين مع حربين عالميتين طاحنتين أدت إلى الإحساس ببداية النهاية، وتحدثت الفلاسفة عن «قلب القيم» (شيلر)، و«إفلاس الفلسفة»، و«أزمة العلوم الأوروبية» (هوسرل) و«الآلة التي تصنع الآلهة» (برجسون). وإذا كان نيتشه قد أعلن في نهاية القرن الماضي «موت الإله» وحياة الإنسان فإن كارل بارت قد أعلن في نهاية هذا القرن موت الإنسان، فسادت العدمية والشك والنسبية واللاإرادية، وظهرت في فلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية التي تنكر النظام والعقل والقانون والنسق في العقل والطبيعة والفن والمجتمع. البداية في «مقال في المنهج» عند ديكرت، والنهاية في «ضد المنهج» لفايرابند، البداية في «العقل النظري» عند كانط والنهاية في «وداعًا للعقل» لفايرابند، البداية في «البناء العظيم» لبيكون، والنهاية في «التفكيكية» لدريدا أو «الكتابة في درجة الصفر» لبارت.

ليس صعبًا أن يكون لحضارات الشمال والجنوب والغرب والشرق برنامج مشترك، فالاهتمامات واحدة، ولكن على درجات متفاوتة ونظام للأولويات متفاوت، فإذا اهتم الشمال بتلوث البيئة وبعيوب مجتمعات الوفرة، وبالمخدرات والشذوذ الجنسي والجريمة المنظمة وغياب المثل والعنصرية ومظاهر الرأسمالية فإن الجنوب يهتم أيضًا بالفقر والبطالة والتخلف والتعليم والإسكان والنظافة وكل مظاهر الحاجات الأساسية التي استطاع الغرب توفيرها، وإذا كان البشر يعيشون في عالم واحد، وكان العالم قرية واحدة فإنه يمكن صياغة مبادئ كوكبية واحدة؛ فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق فقط في المجتمعات والدول بل أيضًا على مستوى العالم بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب، فما يستهلكه الشمالي قدر ما يستهلكه الجنوبي عشرات المرات، وأقلية في الشمال

لا تتجاوز ٥٪ من مجموع سكان الأرض يملكون ويتحكمون في ٩٥٪ من سكان العالم، ذلك سوء توزيع للثروات، فالعولمة ليست فقط اقتصاديات السوق وتصدير السلع بل أيضاً توفير الخدمات على قدر متساوٍ على شعوب العالم، وأن ما ينفق في صناعات السلاح في الدول الرأسمالية ليكفي في إشباع الحاجات الأساسية للشعوب التي ما زالت تحت خط الفقر.

إن التحول من «صراع الحضارات» القديم إلى «حوار الثقافات» الجديد ليس فقط على مستوى النظر، العلوم والفنون والآداب، ولكن أيضاً على مستوى العمل في صياغة برامج عمل مشتركة تسترد فيها الإنسانية وحدتها، وتتكامل إمكانياتها، بحيث تتساوى كل أطراف الحوار وتنتج نحو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع بداية بالمنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة ونهاية بشعوب العالم، أطفالاً ونساءً وشيوخاً، المهمشين في الأرض، ولو على مستوى الصراخ والأنين.

الإسلام والعولمة^١

(١) مقدمة: الموضوع والمنهج

يسهل تحديد التصوّرات وتعريف المفاهيم طبقاً لمنطق الجواهر وهو لب المنطق القديم، ويصعب تحديد العلاقات ومعاملات الارتباط وهو لب المنطق الحديث؛ لذلك يمكن تعريف «الإسلام»، وتعريف «العولمة» ولكن يصعب تحديد معنى «واو» العطف لربط الإسلام بالعولمة.^٢

وقد أصبح هذا الربط شائعاً في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر «الإسلام والتنمية»، «الإسلام والتقدم»، «الإسلام والعلم»، «الإسلام والتكنولوجيا»، «الإسلام وحقوق الإنسان»، «الإسلام والمرأة»، «الإسلام والمجتمع المدني»، «الإسلام والحداثة» ... إلخ، وهي أسوأ طريقة للجمع فيها بين القديم والجديد؛ إذ توحى بأن الطرف الأول، وهو الإسلام، قديم، وأن الطرف الثاني، التنمية والتقدم والعلم والتكنولوجيا وحقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدني والحداثة، حديث، فلا القديم قادر على أن يتحول إلى الحديث، ولا الحديث تمتد جذوره في القديم، فينشأ صراع بين غير متصارعين، ويقع تناقض بين غير متناقضين، والقديم من الآن، والحديث من الآخر، والمسار بالضرورة من قدم الآن إلى حادثة الآخر مما يساهم في نشأة عقدة نقص في الآن من الآخر، وعقدة عظمة

^١ ندوة جامعة بيرزيت، فلسطين، «الثقافة في الوطن العربي، تحديات الألفية الجديدة وأفاق التنمية الثقافية»، الجامعة الأردنية، مركز الدراسات الاستراتيجية، عمان، ١٩-٢١ يناير ٢٠٠١.

^٢ العنوان ليس من وضعي بل من اقتراح الدكتور مضر قيس، رئيس دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية بجامعة بيرزيت، فلسطين.

في الآخر تجاه الأنا، وقد يتحوّل الأمر إلى نقد الأنا وجلدها وسلخها والقطعية معها، ومدح الآخر والانبهار به واعتباره نموذجًا للحدث والارتباط به، فتتشق الثقافة الوطنية إلى قسمين؛ أنا جماهيري قديم يدافع عن نفسه، وأنا نخبوي حديث يدافع عن غيره. ويتحول الانشقاق إلى فصام كما هو الحال في وسط شبه الجزيرة العربية، وعلى الأطراف والخصام إلى عدا، كما هو الحال في المغرب وتونس ومصر وسوريا والعراق واليمن والكويت، والعداء إلى حرب بين الإخوة الأعداء، كما هو الحال في الجزائر.^٢

ولا يوجد مدخل واحد للموضوع أو طريقة واحدة لتناوله.^٤ فالإسلام موضوع لعدة علوم: العقلية النقلية مثل العقائد والفلسفة والأصول والتصوف، والعلوم النقلية الخالصة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، بل والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن. والإسلام له مرحلتان تاريخيتان؛ الأولى في عصر تكوين العلوم واكتمالها في القرون السبعة الأولى، والثانية عصر الشروح والملاحظات والموسوعات في العصر المملوكي التركي العثماني في القرون السبعة التالية، والإسلام ليس فقط علومًا وحضارة، بل هو تاريخ عمران وسكان ودول وفتوحات وحروب وصراعات، فأى إسلام يُقرن بالعولة؟

والعولة في الغرب موضوع لعدة علوم، السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصالات، هي ظاهرة مركبة ذات أبعاد متعددة، تاريخية في التراكم الرأسمالي للغرب، واقتصادية في الهيمنة، هيمنة الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع والشركات المتعددة الجنسيات على أسواق العالم، وسياسية في تخطي حدود الدول الوطنية باسم العالم قرية واحدة، أي سوق واحدة، وثقافية، ثقافة الاستهلاك والجريمة والعنف وقيم البذخ والغنى والترف، وعسكرية، في استعمال الولايات المتحدة الأمريكية المنظمات الدولية لفرض الحصار على

^٢ هناك نصان آخران للعولة: الأول «العولة بين الحقيقة والوهم» مع تعليق «من مثقف وطني إلى مثقف غربي» في «ما العولة؟» حوار مع صادق جلال العظم، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠؛ والثاني Islam and Globalization جامعة هلسنكي، قسم العلوم السياسية، ندوة «الكوسموبولية» Cosmopolis، ٢-٤ يونيو ٢٠٠٠، التي أقامتها جمعية النظرية والثقافة والمجتمع Theory, Culture and Society برئاسة ميكيل فيذرستون M. Featherstone.

^٤ انظر المداخل المتعددة للموضوع في صادق جلال العظم، حسن حنفي: ما العولة؟ دار فكر، دمشق، ٢٠٠٠، ص ٧٢-٨٧.

الشعوب وتهديد أخرى بالغزو والعقاب الجماعي إذا ما شقَّت عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد، فأَي جانبٍ من جوانب العولة في علاقةٍ مع الإسلام؟ لا يوجد ارتباط واحد بين الإسلام والعولة؛ فالاختيارات متعددة، ولا يوجد مدخل واحد أفضل من الآخر، كلها اجتهادات تُثير الموضوع، إنما الاختيار الأفضل هو ما تبقى في الموروث الثقافي والوجدان الشعبي من صور للإسلام والعولة، تتقدَّم الدول وتنهار، وينشأ العمران ثم يعمه الخراب، وما يبقى من الإسلام، ثقافته ورؤيته وقيمه، ما يجعل التاريخ حيًّا قائمًا، وتأتي العولة وتذهب كما أتت كل أشكال الهيمنة للوعي الأوروبي المركزي منذ ما يسمى «الكشوف الجغرافية» عندما التفت أوروبا حول العالم القديم، أفريقيا وآسيا من أعالي البحار والمحيطات بعد أن فشل غزوها الصليبي من البحر المغلق، البحر الأبيض المتوسط، واكتشفت العالم الجديد واحتلته وتنافست عليه وهي في طريقها إلى استعمار العالم القديم، ونشأة المدن التجارية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتصدير الثورة الفرنسية وتحويلها إلى استعمارٍ جديد باسم الجمهورية العالمية ثم الاستعمار الأوروبي الحديث الذي بلغ الذروة في القرن التاسع عشر وخلافته للإمبراطورية العثمانية بعد هزيمتها في الحرب الأولى، والعنصرية الدفينة المستمرة عبر أشكال الهيمنة، روما التي ورثت أثينا، وإسبرطة التي ما زالت تنبع في أعماق الوعي الأوروبي وإن بقيت أثينا في عقله، واليهودية التي شكلت رؤيته للعالم ومعايير سلوكه وإن كان مسيحي الدين واللسان.

والمنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحية الفردية والجماعية لكلٍّ من الإسلام والعولة اللتين يعيشهما العالم الغربي الإسلامي اليوم دون إعطاء النفس أقل مما تستحق أو إعطاء الغير أكثر مما يستحق، ودون إحساس بالأقلية وقهر الأغلبية لها مما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر، العولة، ودون نفسية السجين الذي ينتفض ضد العولة كأحد أشكال القهر والذي تتبعه النظم الحاكمة، ودون نفسية المهاجر الذي يجد في غزل العولة مصدر رزق وإبرام عقد في جامعة بحثًا عن عمل بعد أن فقد العمل داخل الأوطان للتعالي عليها والكفر بها والبحث عن وطنٍ بديل. ليس المنهج هو نصوص الإسلام فهذه تخضع للانتقاء والتأويل أو جداول إحصائية تخضع أيضًا للانتقاء والقراءات المختلفة، إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية، وهو أحد معاني الموضوعية، التطابق مع الواقع من خلال التطابق مع الآخرين، ففي التجربة المشتركة يكمن الأنا والآخر في الزمان.

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين، الأولى رؤية الإسلام من خلال العولة إجابة على سؤال هل هناك عولة إسلامية؟ والثانية رؤية العولة من خلال الإسلام إجابة على سؤال هل هناك إسلام عولي؟ ولا يكفي فقط الحكم على العولة من وجهة نظر إسلامية أو الحكم على الإسلام من وجهة نظر العولة، وهو استئناف للعبة المرآة المزدوجة رؤية الآخر من خلال الأنا، ورؤية الأنا من خلال الآخر كما مارسها الطهطاوي في «تخليص الإبريز»، ولا يمكن رؤية الإسلام والعولة من منظور ثالث يتجاوزهما معًا فلا يستطيع ذلك إلا شعور كلي محايد، وهو ما يستحيل على البشر.

وتصعب الأحكام «العلمية» الصارمة نظرًا لأن الإسلام والعولة تجربتان حيتان في وجداننا المعاصر، الموضوع من الذات، والذات من الموضوع، فالإنسان العربي المعاصر محاصر بين الإسلام والعولة، بين الأنا والآخر، هما صورتان لوعيه، النفس والبدن، الروح والمادة؛ ومن ثم يستحيل إصدار الحكم، المهم أن تبعد الأحكام عن التقريظ للنفس والدفاع عن الإسلام، وهجاء العولة ونقد الغرب ورفض الآخر كما تفعل بعض الاتجاهات الإسلامية الغالبة أو العلمانية المتطرفة، وأن تبعد أيضًا عن مدح العولة وتقريظها وبيان فوائدها وهجاء النفس وبيان تخلفها وانطلاقها كما تفعل بعض الحركات المستحدثة.

والمهم أيضًا أن تحليل ظاهرة العولة من منظور فلسفي وعلى مستوى فكري؛ فالفلسفة تخصص ونوع أدبي وإلا تحول الفلاسفة إلى اقتصاديين وسياسيين وإعلاميين خلّص، الفلسفة ماهية التاريخ، وكل الظواهر الاجتماعية والسياسية هي ظواهر فلسفية في أسسها النظرية، هي رؤى فردية وجماعية؛ لذلك ركز بعض المفكرين العرب المعاصرين على نظرية المعرفة والبحث عن الوحدة المعرفية episteme وراء الظواهر تحت أثر فوكو والبنوية فتنفصل المعرفة عن الوجود وتستقل بذاتها في عالم نظريّ مغلق، الفلسفة ماهية التاريخ تعني فقط البحث عن الجذور المعرفية لظواهر التاريخ دون أن تنفصل عنها.

(٢) العولة الحضارية

العولة الحضارية هي السمة الغالبة على حضارة الإسلام منذ نشأته الأولى بالرغم من نشأته في شبه الجزيرة العربية، حمله العرب شرقًا إلى فارس وشمالًا إلى بلاد الشام وغربًا إلى المغرب العربي؛ فقد حول الإسلام العرب إلى قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطوريتي الفرس والروم اللتين أنهكتهما الحروب ودون أن ينتصر أحدهما على الآخر، يوم له ويوم

عليه ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾.

وبالرغم من أن الإسلام نشأ في شبه الجزيرة العربية كدين وطني لها، ولسانه العربية إلا أن عقيدته الأولى، التوحيد، لا حدود لها، انتشرت خارج الوطن واللغة بلا حدود، في ربوع الشام وفي سهول آسيا الوسطى وجبال المغرب العربي. كما انتشر عبر المحيطات إلى جنوب شرقي آسيا وعبر مضيق جبل طارق إلى أوروبا وفيما بعد إلى أفريقيا جنوب الصحراء عبر وادي النيل أو السواحل الشرقية والغربية والجنوبية، التوحيد عولة في تصور العالم، العالم قرية واحدة، والبشر جميعاً بلا حدود يتساوون جميعاً أمام الإله الواحد، ويتمثلون قيماً إنسانية واحدة «لكم لآدم وآدم من تراب.» «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح.» «وأنا شهيد على أن عباد الله إخوان.» نشئوا من أصل واحد، النفس، ويعودون إلى أصل واحد، الاستحقاق.

إعلانه الأول الشهادة التي تتكون من فعلين: نفي في «لا إله» وإثبات في «إلا الله»، نفي كل مظاهر التسلط والهيمنة الطبيعية والبشرية حتى يتحرر الوجدان الإنساني في كل مظاهر القهر والطغيان «الله أكبر قاصم الجبارين»، التوحيد يعني الحرية الإنسانية، خلق البشر جميعاً من نفس واحدة، ومعادهم معاد واحد، الاستحقاق طبقاً للأعمال، وتتضمن الحرية المساواة الطبيعية في الحقوق والواجبات، فإذا حدث تفاوت في الدخول بين الأغنياء والفقراء يبدأ التكافل الاجتماعي لتحقيق وحدة المجتمع، وحدة الأمة انعكاس لوحدة الله في البشر والنظام الاجتماعي.^٥

هذه الوحدة الشاملة لا تنفي التعددية، فالوحدة لا تنفي التنوع، والتنوع تناغم يؤدي إلى الوحدة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، الوحدة والتنوع كلاهما حقائق في الوجود، العالم واحد ومتنوع في آن واحد، البداية من أصل واحد، والنهاية إلى أصل واحد، وما بينهما يعيش البشر مع مبدأ واحد، الاختلاف سنة الكون وقانون الطبيعة، والتكثر مبدأ الأشياء، ويتفرد الإنسان عن الله بالحرية والمسئولية، والملل والنحل كثرة داخل الوحدة كما عبر عن ذلك «دستور المدينة»،

^٥ انظر دراستنا: «ماذا يعني: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٤٧-١٦١.

اليهود، والنصارى، والصابئة، والبراهمة، والحنيفية، والمجوس وأضاف القاضي عبد البر «عبدة الأوثان»، كل منها أمة واحدة، لها كياناتها المستقل، لغتها وأعرافها وعقائدها وشرائعها داخل الأمة الواحدة.

وقد نشأت بعض مقولات ومصطلحات وتعبيرات الفقه القديم في عصر الفتوحات من أجل تقوية الأمة الناشئة ولم تعد دالة على هذا العصر مثل: «أهل الكتاب»، «أهل الذمة»، «الإسلام أو الجزية أو القتال». تعبير «أهل الكتاب» الآن يعني مساواة جميع المواطنين في الحقوق والواجبات ومستمدة من آية المباهلة: ﴿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﴾. و«أهل الذمة» مفهوم أخلاقي، ارتباط الجميع بقانون خلقي وليس تبعية المولى؛ فالقانون الخلقي يعم الجميع، قانون السلام بين البشر دون اعتداء أو عدوان. و«الإسلام أو الجزية أو القتال» تمت صياغته في العلاقات الدولية في عصر الفتوحات للقوة الجديدة الصاعدة التي تبرز للعالم بين الإمبراطوريتين القديمتين اللتين أنهكتهما الحروب دون غالب أو مغلوب، الفرس والروم، مفهوم الأقليات إذن مفهوم كمي لا ينطبق على الإسلام لأن الملل والنحل مفهوم كيفي حتى ولو كان صاحب النحلة فردًا واحدًا ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾، «لئن يهدي بك الله رجلًا واحدًا خيرٌ لك من الدنيا وما فيها».

والمحددات الداخلية للفقه القديم أيضًا محدعات تاريخية مرتبطة بروح العصر مثل ما يتعلّق بالحريات الشخصية ووضع المرأة؛ فقانون الردة قد تمت صياغته من أجل تقوية الدين الجديد وعدم الرجوع إلى مراحل الوحي السابقة في التشريع بعد أن اكتملت النبوة طبقًا لمبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، و﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، و﴿فَإَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، والقصاص جزء من قوانين الشعوب القديمة والحديث باستثناء بعض الأنظمة القانونية التي لا تبيح القصاص بناءً على التوحيد بين الذات والصفات والأفعال في الشخصية الإنسانية وهو الموقف الاعتزالي، في حين أن المذهب الأشعري وهو المذهب السائد في الأمة يجعل الصفات والأفعال زائدة على الذات مما يبيح إعادة النظر في موضوع القصاص، فمهما كانت صفات القاتل وأفعاله إلا أن ذاته تتجاوزها، ويمكن أن يقال نفس الشيء في عذاب البدن مثل قطع اليد والرجم؛ فالبدن جزء من حقوق الإنسان، والتعذيب وآلام البدن منافية لحقوق الإنسان بدليل العفو والشبهات والمجتمع الصالح الذي تمحى فيه السرقة، والزواج المبكر الذي يمنع الانحراف.

ومحددات وضع المرأة تُفهم أيضًا في سياق تاريخي تدريجي من أجل تغييره وليس مجرد الإعلان عن النهاية قبل أن تبدأ البداية؛ فالمرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق الحياة ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾، فأعطاهما الإسلام حق الحياة في مجتمع ذكوريّ حربيّ، المرأة فيه عورة ونقطة ضعف تُؤخذ سبيّة في حالة هزيمة القبيلة، وكان تعدّد الزوجات بلا حدودٍ فوضع الإسلام له شرطًا مستحيلًا وهو العدل بينهن دلالة على أن النهاية هي الزوجة الواحدة للرجل الواحد كقاعدةٍ إلا في حالات الاستثناء العامة.^٦ وهي نصف وارثةٍ لأنها لم يكن لها حق الوراثة على الإطلاق، والزمن كفيل بتطوير الوضع إلى حد المساواة، بالإضافة إلى أن الوحدة الحسابية في قانون الميراث الأسرة وليس الفرد، وفي هذه الحالة تتساوى الأسر في قانون الميراث، لكلٍّ منها نصيب ونصف على الأقل، وهي نصف شاهدةٍ لأنها لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق، والتطور والزمن والتاريخ، في ثقافة أمية كل ذلك كفيل بأن يجعلها شاهدةً كاملة.

(٣) العولة الثقافية

ولما اتسعت الفتوحات الأولى أصبح البحر الأبيض المتوسط مركزًا للعالم القديم بشاطئيه الشمالي والجنوبي، أوروبا وأفريقيا، وحافتيه الشرقية والغربية، فلسطين وجبل طارق؛ إذ ورث الحلف الإسلامي Pax Islamica الحلف الروماني Pax Romana، أصبح البحر الأبيض بحيرة عربية لربط أفريقيا بأوروبا عبر البحر الأحمر رابطًا أفريقيا بآسيا، كان حلم عبد الرحمن الداخل هاربًا من دمشق إلى مصر إلى المغرب العربي العودة إلى دمشق من الشمال عبر أوروبا، وقد وصل المد الإسلامي بالفعل من الأندلس حتى «تور» بفرنسا من الغرب، ومن تركيا حتى فيينا من الشرق، وفي مرحلة متأخرة عبر الإسلام فوق الأطلنطي إلى «العالم الجديد» من أفريقيا، كما عبر إلى جنوب القارة الأفريقية من آسيا، وقد أصبح المسلمون الآن سدس سكان العالم، الدين الثاني بعد المسيحية، يمتد على أسواق مترامية الأطراف، ويمتلك مواد أولية وعوائد نفطية وقدرات بشرية ما تسمح له بأن يكون كتلة اقتصادية عالمية، مركزًا وسط أطراف، أوروبا الشمالية، وآسيا الشرقية

^٦ مثل: زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحرب، عقر المرأة، المرض الذي يمنعها من القيام بمسؤوليات المنزل.

والعالم الجديد ما وراء الأطلنطي، بل وأستراليا ونيوزيلندا عبر إندونيسيا والفلبين، دون تبعية الأطراف للمركز؛ فالوطن هو الأساس وليس الكوسموبوليتانية، وهناك الخلافة المركزية في المدينة أو دمشق أو بغداد أو القاهرة أو إستانبول، وهناك الأمصار، وقد كانت اللامركزية أحد الاتجاهات الإصلاحية للخلافة المركزية العثمانية، وحتى الآن في بعض الأنظمة السياسية العربية هناك وزارات للحكم المحلي.

ولا توجد ثقافة قائمة احترمت وأكّدت، وحافظت على، وعظّمت ثقافات الشعوب المفتوحة مثل الثقافة العربية الإسلامية، اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً، فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابي المعلم الثاني، وبطليوس هو الأول، وابن هيثم بطليوس الثاني، وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وجالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين، وأرسطو هو الحكيم، وأفلوطين الشيخ اليوناني، وسُمي مسكويه «جاويداخر» الحكمة الخالدة، وكتب البيروني أفضل ما كتب عن الهند «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

وساهمت الدولة نفسها في ذلك، كان التعرّف على ثقافات الشعوب المفتوحة وترجمة أعمالها مشروع الدولة والأمة معاً، وفي الخيال التاريخي أن المأمون رأى أرسطو في المنام في حوار حول الحسن والقبح، واتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة كتب أرسطو التي تقوم على العقل المتفق مع الشرع، فأسس المأمون ديوان الحكمة، وعيّن حنين بن إسحاق رئيساً له، وساهم نصارى العرب في هذا النقل من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عبر السريانية، فالترجمون كانوا عرباً، نصارى ديناً، ومسلمين ثقافة، كان ولاؤهم للثقافة العربية، يطوّعون النص اليوناني المترجم إلى ثقافة المتلقي وتصوراته للعالم؛ فالآلهة جمعاً تترجم «إله» بالمفرد و«الملائكة» جمعاً، والناموس يترجم الشريعة، لم تكن الترجمة نوعاً من «التغريب» أي الانبهار بالإغريق كما هو الحال الآن في بعض الترجمات الشامية والمغربية التي تقوم على «التغريب» أي الانبهار بالغرب إعجاباً بالثقافة الغربية مما يحدث رد فعل أصولي لدى أصحاب الثقافة الموروثة باسم الهوية ضد الثقافة الوافدة باسم التحديث،^٧ بل عن الترجمة تجاوزت الحرفية إلى المعنوية، ثم تجاوزت المعنوية إلى التعليق حذفاً وإضافة، واستعملت النقل أكثر من التعريب حرصاً على نقاء اللغة العربية.^٨ ولم تُعرّب إلا أقل المصطلحات الباقية إلى اليوم: موسيقى، فلسفة.

^٧ ونموذج هؤلاء المترجمين جورج طرابيشي السوري الأرثوذكسي المقيم في باريس.

وبعد الترجمة والتعليق ونشأة المصطلح الفلسفي جاء العرض، التعبير عن الموضوع بأسلوب عربي أصيل، وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية خاصة وكأنها تأليف مستقل، ويكون العرض جزئياً، كتاباً كتاباً لأرسطو مثل «تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة» للفارابي أو كلياً لكل فلسفة أرسطو مثل «كمية كتب أرسطو» للكندي، وقد يكون العرض جمعاً بين مذهبين بغية وحدة الرؤية؛ فالحكمة لا تتناقض، والحكيان لا يتناقضان، والأجزاء تدخل في الكل مثل «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم» للفارابي، ثم يدخل الوافد في الموروث ويتم عرض الحكمة ذاتها بعنصرها مثل «تحصيل السعادة» للفارابي الذي يتحدث فيها الفارابي كحكيم خالد، لا يونانياً ولا عربياً، ويصف السعادة من حيث هي سعادة في جزء أول ثم «فلسفة أرسطو» في جزء ثانٍ يعرض فيه نظرية أفلاطون في السعادة ثم «فلسفة أرسطو» في جزء ثالثٍ لعرض نظرية أرسطو في السعادة، فالبنية هي التي تتحكم في التاريخ بصرف النظر عما إذا كانت سابقة عليه أو تابعة له.

ثم يستمر التأليف جمعاً بين الوافد والموروث، بين الداخل والخارج، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين أساليب القرآن ومنطق اليونان، فالنحو منطق العرب، والمنطق نحو اليونان.^٩ ويبدأ التأليف بتمثل الوافد حتى يتم هضمه والاستفادة منه والتعلم عليه دون رفضه أو احتقاره أو تدميره باعتباره كفراً وزندقة، ثم يدخل تنظير الموروث مع تمثيل الوافد؛ فالوافد يوقظ الموروث من سباته ويدفعه إلى مزيد التنظير والتعقيل حتى يقارب من عقل الوافد، والعقل هو العنصر المشترك بين الوافد والموروث، عقل اليونان وعقل الوحي، ثم يتعادل تنظير الموروث مع تمثيل الوافد فيفسر التأليف العربي على ساقين متساويتين، ثم يتقدم تنظير الموروث على تمثيل الوافد؛ فالوافد وسيلة وليس غاية، أئى دوره في تنظير الموروث، ثم يختفي الوافد كلية لصالح تنظير الموروث، فالحضارة

^٨ مثل قاطيغورياس = المقولات، باري هرمينياس = العبارة، أنالوطيقا الأولى = القياس، أنالوطيقا الثانية = القياس. ريطوريقا = الخطابة، سوفسطيقا = المغالطة، التبكيث، بوريتيقا = الشعر، تراجوديا = المأساة، كوموديا = الملهاة، فوزيقا = الطبيعيات، ميتافوزيقا = ما بعد الطبيعة أو الإلهيات، جيومطريا = الهندسة، أسطرونوميا = الفلك ... إلخ.

^٩ انظر دراستنا: «جدل الوافد والموروث» قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٧-١١٨.

الآن احتوت الآخر وضمنته وتبدع من تلقاء ذاتها من مخزونها الخاص، وأخيراً يختفي تنظير الموروث لصالح الإبداع الخالص اعتماداً على العقل وحده دون ما حاجة إلى «عكازين» أو «سنادتين» أو «دعامتين» خارجيتين، الوافد والموروث بعد أن تحولا إلى طاقة إبداعية خالصة.^{١٠}

وإذا ما وجد العرب فيلسوفاً يونانياً ناقصاً أكملوه حتى يبدو فيلسوفاً كاملاً فالكمال مطلب عربي، والحكمة مطلب إسلامي؛ لذلك نُسبت أجزاء من التاسوعات لأفلوطين إلى أرسطو حتى تكتمل الإلهيات الناقصة لديه، فإن لم يوجد في النصوص ما يتم به إكمال الناقص انتحلت نصوص جديدة من وضع العرب بروح اليونان، فيثاغورث له «وصية ذهبية»، فليس من المعقول أن هذا الحكيم الرياضي الإلهي لا يوصي، وكذلك لسقراط كتاب «التفاحة» فليس من المعقول ألا يوصي سقراط لتلاميذه في الليلة الأخيرة قبل استشهاده كما فعل السيد المسيح، وأرسطو له مراسلات مع تلميذه الإسكندر، والإسكندر له رسائل متبادلة مع أمه، وأفلاطون «العهد اليونانية» وأرسطو له «سر الأسرار» الذي دون فيها الحكمة «المضنون به على غير أهله». وله «وصية في تربية الأحداث» وهو المربي صاحب الجمهورية. ولكل من أرسطو وأفلاطون كتاب في «السياسة»، والقول الدائري الشهير في السياسة «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفله المال، والمال رزق تجمععه الرعية، والرعية عبيد يكتفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم». يُنسب إلى الفرس واليونان في آن واحد؛ فهو جزء من الحكمة الخالدة بصرف النظر عن قائلها، وعندما اكتشف نص «ينبوع الحياة» ادّعت كل طائفة تأليفه، اليهود والنصارى والمسلمون قبل أن يتحقق المحدثون أنه لابن جبرول؛ فثقافة الأندلس واحدة شاركت فيها جميع الطوائف طبقاً لنموذج الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة.

بل استطاع الحكماء صياغة نوع أدبي ثالث، لا هو يوناني ولا هو إسلامي، يوناني اللفظ، إسلامي المعنى، يوناني الشكل إسلامي المضمون؛ فإله هو العلة الأولى

^{١٠} من النقل إلى الإبداع، مج ١، النقل ج ١، التدوين، ج ٢ النص، ج ٣ الشرح، مج ٢ التحول، ج ١ العرض، ج ٢ التأليف، ج ٣ التراكم. مج ٣ الإبداع، ج ١ تكوين الحكمة، ج ٢ الحكمة النظرية، ج ٣ الحكمة العلمية، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١.

والمحرك الأول والصورة المحضة والجوهر الخالص، فحدث تبادل بين الثقافتين اليونانية والإسلامية، أسقط اللفظ الإسلامي واستبدل به اللفظ اليوناني، وأسقط المعنى اليوناني واستبدل به المعنى الإسلامي؛ فالعلة الأولى خالقة للعالم ومديرة له، وهو ما عرف باسم «التشكل الكاذب».^{١١}

(٤) العولمة التبادلية ذات القطبين

وتعني العولمة «التبادلية» ذات الاتجاهين، العولمة المزدوجة، تأخذ وتعطي، تؤثر وتتأثر؛ فكما أخذت الثقافة العربية الإسلامية من الحضارات المجاورة خاصة اللغة أعطت معاني وتصورات أكمل ومن منظور أوسع، الفرد والجماعة، العقل والقلب، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، الدنيا والآخرة، واستمر ذلك من نشأة الحضارة الإسلامية إلى نهايتها عندما بدأ الغرب اللاتيني في العصر الوسيط المتأخر يترجم منها، فإذا كانت الترجمة الأولى من الآخر إلى الأنا بفضل النصارى العرب فإن الترجمة الثانية من الأنا إلى الآخر بفضل اليهود العرب والنصارى الآتين خاصة من الأندلس، في غرناطة وإشبيلية وقرطبة وطليلة، وكما أسس المأمون ديوان الحكمة أولاً أسس أسقف طليطلة الأسقف ريموندو ديواناً للترجمة، فقد ظلت اللغة العربية لغة الحياة اليومية فيها على مدى قرنين من الزمان بعد سقوطها، كما تمت الترجمة أيضاً عبر صقلية وجنوب إيطاليا غرباً وبيزنطة شرقاً، وقد ظلت اللغة العربية لغة العلم والتأليف كما كان الحال في بلاط فردريك الثاني، وكانت البعثات تُرسل من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق، وكانت الأسئلة الفلسفية التي تُورق الأباطرة لا يجدون الإجابات عليها إلا عند المسلمين مثل «المسائل الصقلية لابن سبعين».^{١٢}

وكما تمت الترجمة الأولى من اليونانية إلى العربية لصالح المتلقي بالحذف والإضافة لتوسيع المنظور اليوناني المغلق إلى منظور إسلامي مفتوح بضم إمكانات أوسع، كذلك تمت الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية مع الحذف، حذف كل العبارات الدينية

^{١١} التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٢٣-١٤٦.

^{١٢} انظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والغرب والحدث، ص ١٤٥-١٦٤.

وأسماء الجلالة التي اعتبرها المترجم أقرب إلى الدين منها إلى العلم، فبدأ العلم ينغلق على نفسه من جرّاء الفصل بين الدين والعلم، بناءً على التجربة الغربية مع الكنيسة، فبدأت تظهر أزمة العلم بعد انتصاره وبعد التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع.

وظهر لأول مرة في الفلسفة المدرسية اللاهوت العقلاني عند الجدليين في فرنسا في القرن الحادي عشر في صراعهم ضد اللاهوتيين، الفريق الأول يعتمد على الجدل العقلي البرهاني عند أنسلم لإيجاد البراهين العقلية على وجود الله وخلود النفس، وانقلب النموذج من «أؤمن كي أعقل» عند أوغسطين إلى «أعقل كي أؤمن» بعد أن كان التناقض أساس الإيمان منذ ترتليان والذي رد إليه كيركجارد اعتباره في القرن التاسع عشر، وازدهر عند أبيلار في القرن الثاني عشر التيار العقلاني حتى إنه تم تحكيم العقل في النص في كتابه الشهير «نعم ولا» لإثبات تناقض أقوال آباء الكنيسة، وكان المسلم نموذج الفيلسوف في كتابه الآخر «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف». واستمر الحال كذلك عند توما الأكويني في الاعتماد على العقل الطبيعي لإثبات حقائق الدين، وجود الله وخلق العالم وخلود النفس، وبلغ العقل الذروة مرة أخرى عند الرشديين اللاتين، سيجر البرابنتي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، يؤكدون وحدة الوحي والعقل والطبيعة، هذا النموذج الإسلامي الذي كان وراء قيام العلوم الرياضية والطبيعية في العالم الإسلامي.^{١٢} واستمر العلم الإسلامي نموذجاً للعلم المدرسي عند دنزسكوت ووليم أوكام قبيل العصور الحديثة بعد أن ترجمت الأعمال الرياضية والطبيعية (الكندي)، والكيمياء (جابر بن حيان)، والهندسة والضوء (الحسن بن الهيثم)، والجبر (الخوارزمي)، والفلك (البيروني)، ونقلت تكنولوجيا الري (عجلات الري) والحرب (المنجنيق) والاتصالات (البوصلة)، كما نترجم نحن الآن العلم الغربي وتقنياته.

واستمر النموذج الإسلامي قبيل العصور الحديثة، في الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر عند مارتن لوثر الذي تعلم العربية لمعرفة كيف استطاع الإسلام أن يحل معضلات الكاثوليكية، فجاءت البروتستانتية على النموذج الإسلامي ومبادئه؛ الكتاب وحده، حرية التفسير، رفض التوسط بين الإنسان والله، أولوية الإيمان القلبي على

^{١٢} انظر دراستنا: الوحي والعقل والطبيعة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٠٧-١٣٠.

الشعائر الخارجية، الدين للوطن، ثم استمر في عصر النهضة في القرن السادس في معركة القدماء والمحدثين وانتصار المحدثين على القدماء باسم التطور والتغير والزمن والتاريخ، والتحول من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، ومن النفس إلى البدن فتم اكتشاف الدورة الدموية، ومن التمرکز حول الأرض إلى التمرکز حول الشمس في علم الفلك الجديد، وفي التحول من النص إلى الواقع، ومن الكتاب المغلق، الكتاب المقدس، إلى كتاب الطبيعة المفتوح، العقل مصدر العلم الرياضي، والطبيعة مصدر العلم الطبيعي، والعقد الاجتماعي مصدر السلطة في المجتمع، والمجتمع المدني البديل عن الكنيسة.

واستمر النموذج الإسلامي في القرن السابع عشر في المنهج العقلي عند ديكارت «أنا أفكر فأنا إذن موجود.» فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ولا فرق بين شك ديكارت المنهجي وشك الغزالي النفسي «من لم يشكَّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال.» والنظر أول الواجبات عند المعتزلة، ومناط التكليف عند الفقهاء، وأساس النقل عند الحكماء بل والفقهاء كما قال ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل): «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.» وما لا دليل عليه يجب نفيه: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. واستمر العقل عند اسبينوزا مطبقاً إياه في الموضوعات التي استثنائها ديكارت من المنهج مطبقاً فيها «الأخلاق المؤقتة»، وانتهى إلى إثبات التحريف في الكتاب المقدس، وأن النبوة ليست حكرًا على اليهود وحدهم، وانتهاء عصر المعجزات، ونقض العهد الأحادي المطلق المجاني بين الله وبني إسرائيل لصالح عهد تعاقدى روجي مشروط بتقوى الله وطاعته كما هو الحال في الإسلام، ورفض الحكم الثيوقراطي لصالح «مواطن حر في دولة حرة»، وهو الشورى قبل أن تظهر الديمقراطية في الغرب كنظام سياسي، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.^{١٤}

واستمر النموذج الإسلامي في المنطق الجديد عند بيكون «الآلة الجديدة» مؤسساً منهج التجريب الحديث الذي أسسه المسلمون عند جابر بن حيان، والكندي والرازي وابن سينا وابن رشد في الطب والصيدلة، وهو منهج الأصوليين في التعليل قبل وضع جون استيوارت مل مبادئ الاستقراء.^{١٥} وهو ما سماه الشاطبي «الاستقراء المعنوي» لأن

^{١٤} انظر ترجمتنا: اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧١.

^{١٥} علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧.

الأجزاء لا تكوّن الكل، والنوازل لا تنشئ القاعدة، وقد بدأت أزمة الاستقراء في الغرب بفصل الاستنباط عن الاستقراء، وإبعاد العقل عن الحس وكما لاحظ لاشيليه في «أسس الاستقراء»، وكما نقد كلود برنار في «المدخل إلى الطب التجريبي» وهوسرل في الجزء الأول من «بحوث منطقية» في نقد المنطق التجريبي.

ولم تتعد مثل التنوير في القرن الثامن عشر عن الأصول الخمسة عند المعتزلة ولا عن نموذج الحكمة عند الفلاسفة أو المصالح العامة عند الأصوليين؛^{١٦} فالعقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم هي نفسها المثل التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، اكتشفها الوعي الأوروبي في صراعه ضد المعجزات والإقطاع والقهر والظلم الاجتماعي والعودة إلى الماضي بالرغم من نقد فلاسفة التنوير القضاء والقدر والاستبداد الشرقي والنظم الثيوقراطية وهو ما ينقده الإسلام أيضًا، بل إن الجدل الهيجلي لا يبعد عن جدل الوحي، من اليهودية، الشريعة، إلى المسيحية، المحبة، إلى الجمع بين الاثنين في الإسلام ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾، والدولة عند هيجل، الروح في التاريخ، والمطلق في المجتمع أشبه بالحاكمة عند الحركات الأصولية، وإعطاء الأولوية للفنون السمعية على البصرية أقرب إلى النظرية الإسلامية،^{١٧} والوحدة المطلقة عند شلنج أقرب إلى قراءة جديدة لابن عربي، ولم تبدأ الأزمة في الغرب إلا في القرن العشرين عندما بدأ يخبو النموذج الإسلامي ويخف الباعث الأول للعصور الحديثة ومقاربتها على النهاية.

فإذا كان الوحي قد أعطى الحقائق حدسًا فإن العقل وجد البراهين على صدقه في الحضارة الإسلامية، ووجدت الطبيعة والتجربة والواقع البراهين على صدقه في الحضارة الغربية، نظرًا لوحدة الوحي والعقل والطبيعة؛ فالحضارة الغربية تقوم في دوافعها على بواعث إسلامية، تطابق العقل والطبيعة؛ نظرًا لأن تدوين الوحي لم يصمد أمام النقد التاريخي، وأقوال الكنيسة لم تصمد أمام النقد الفلسفي.

ومن ثم فإن تيار «أسلمة العلوم» الذي يقوم على استيراد العلم من الغرب ثم قراءته قراءة إسلامية عن طريق وضع نظارة النص عليه لا يعرف أن هذا العلم في

^{١٦} انظر بحثنا: نحن والتنوير، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، ج ٢، التحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٧-٦٦.

^{١٧} Hegel's Aesthetics Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop. Cairo. 1997 PP. 115-121

بواعثه، معرفة قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع وقوانين التاريخ؛ علمٌ إسلامي في بداياته وليس في نهاياته، في مقدماته وليس في نتائجه؛ فالبحث عن الحقيقة أقرب إلى الحقيقة من أخذها جاهزةً ثم الحكم عليها بمقاييس خارجية، ما يحدث حاليًا هو نقل العلم الغربي بلا تمحيص ثم انتقاء نصٍّ قرآني أو حديث نبوي وإصاقه عليه، فإذا كانت النتيجة إيجابًا كان القرآن أسبق من العلم الغربي في اكتشاف الحقائق العلمية وإن كانت سلبًا كان القرآن على حق والعلم الغربي على باطل؛ لأن الوحي لا يخطئ في حين أن علم البشر يخطئ، والرهان كله على المؤول والمنتقي الذي يستطيع أن ينتقي ويؤول العلم الغربي والنص الديني فيحدث الاتفاق أو الاختلاف بينهما، فإذا كان النص الديني يحتوي على العلم الغربي، فلماذا لم يعلن عن ذلك من قبل؟ وإن كان العلم الغربي خاطئًا فلماذا لم يعط النص الديني العلم الصحيح من قبل؟ وبهذه الطريقة يكون للعلم الغربي الريادة والاكتشاف، ويكون النص الديني مجرد تابع له، وماذا يحدث إذا ما تغير العلم الغربي وأتى بالنظرية المضادة بعد أن كان النص الديني قد اتفق معه، فهل يتغير فهم النص وتأويله حتى يتفق مع النظرية المضادة الجديدة؟ وبهذه الطريقة يضع ثبات النص ويصبح متحولًا بالتحوّل العلمي، وتصبح كل الحقائق متغيرةً ولا ثبات لأيٍّ منها وهو ما يُضاد العقائد الثابتة للدين، ويصل الأمر إلى انتهاءه عندما يعلن أن الله سخر الغرب لنا، نأخذ علمه ولدينا الدين فنفوز بالحسنين، الدنيا والآخرة، في حين أن الغرب يفوز بالدنيا دون الآخرة، فنسجل نقطة زائدة عليه، ولما كانت الدنيا بمفردها خاسرة يخسر الغرب، ولما كانت الآخرة دون الدنيا خاسرة نكسب نحن باسم الكسل والتبعية.

وربما يعود الغرب الآن إلى اكتشاف مصادر أخرى للمعرفة غير نفسه، في الشرق القديم وفي الثقافات النقيضة، راداكشنان، بوذا، أو الإسلام الصوفي أو في الإيقاع الأفريقي لعله يستطيع أن يجد باعًا جديدًا على الإبداع؛^{١٨} فالحضارة الغربية ليست إبداعًا على غير منوال وبدون أصول سابقة، فحضارات ما بين النهر، وكنعان، ومصر القديمة، والهند كلها كانت مصادر «للمعجزة» اليونانية، وفي التاريخ لا شيء يحدث من لا شيء.

^{١٨} وهذا ما يتضح في الموسيقى الغربية المعاصرة وإدخال الربيع تون وموسيقى الإيقاع وألحان الشرق عند ديبوسي ورافل وسترافنسكي.

(٥) العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية

ومنذ أقل من عقد من الزمان استشرى في الثقافة العربية مفهوم العولمة Globalization، المشتق من لفظ الكوكب بالإنجليزية؛ لذلك يترجم أيضًا الكوكبية أو Mondialization المشتق من لفظ Monde بالفرنسية أي العالم، وتتداخل معه ألفاظ المدينة الكونية Cosmopolism أي العالم قرية واحدة، ولا يوجد مفهوم في الفكر العربي المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحلية والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم.

والحقيقة أنه ليس مفهومًا بل لفظ يشرع على مستوى الفكر والأيدولوجيا لحدث وقع عام ١٩٩١، سقوط الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي ونهاية عصر الاستقطاب، وانتصار الرأسمالية سلبيًا، بغياب البديل الآخر، وليس لمقوماتها الذاتية؛ فهو مفهوم تبريري بَعْدِي، تشريعًا لحدث وليس مفهومًا قَبْلِيًّا نظريًا سابقًا على الحدث.

وهي ليست قدرًا تاريخيًا أو حتمية كونية بل حدث طبيعي نتيجة لسيادة الداروينية الاجتماعية على الأيدولوجية الاشتراكية والتسلُّط القيصري على النظم الاشتراكية التي لم تمرَّ بفترة ليبرالية كما مر الغرب، وتحولت من القيصرية الإقطاعية إلى الاشتراكية وديكتاتورية البروليتاريا، هي حصيلة أفعال البشر وتراكماتها عبر ثلاثة أرباع القرن، وكان الوقت قد فات للمصارحة والمكاشفة وتصحيح الأخطاء، وهي دورة طبيعية في تاريخ البشر ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾.

والعولمة الغربية ظاهرة اقتصادية سياسية إعلامية وليست ظاهرة حضارية كما هو الحال في الثقافة العربية الإسلامية، هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الحديثة وأحد أشكال التعبير عن المركزية الأوروبية التي تقوم ليس فقط على تراكم الخبرات البشرية من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر وكنعان واليونان والرومان والعرب واللاتين في العصر الوسيط بل على عنصرية دفينّة تقوم على اللون، الأبيض أفضل من الأسود (أفريقيا) والأسمر (أمريكا اللاتينية) والأصفر (آسيا)، تقوم على علاقة القوي بالضعيف والغني بالفقر، والسيد بالعبد، وصاحب رأس المال بالعامل والمستهلك، والعالم بالجاهل، والمتحضر بالبدائي، والمتقدم بالمتخلف، والحديث بالقديم، والعالمي بالمحلي، والعولمي بالوطني.

هي ظاهرة اقتصادية أولاً مثل طبيعة النظام الرأسمالي بالرغم من أن الليبرالية نظرية سياسية قبل أن تكون مذهباً اقتصادياً، تجميع رأس المال في الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع، وتأسيس الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، وإسقاط الحواجز الجمركية التي تفرضها الدول المستقلة على البضائع المستوردة، وإخضاع العالم كله إلى منظمة التجارة العالمية، وقوانين السوق الحر الذي يقوم على المنافسة والربح وإقامة الصناعات في المناطق ذات الأيدي الرخيصة خارج المركز حيث يمكن دفن النفايات والتخلص من تلوث البيئة، ونظرًا لارتباط الاقتصاد بالنظام المالي الدولي تدخل البورصات لتحويل رءوس الأموال بالمليارات في اليوم الواحد؛ لإحداث هزاتٍ في أسعار العملات وانخفاض لها خاصة عملات الدول التي تنافس مجموعة السبع مثل النمر الآسيوية.

وهي ظاهرة سياسية ثانيًا تبغي تحويل العالم كله إلى قرية واحدة وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية، واستعمال المنظمات الدولية كأداةٍ لفرض العقوبات على الدول التي تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد، وفرض الحصار الجوي والبحري عليها، والتهديد بالغزو العسكري مثل حصار العراق وليبيا وتهديد السودان وإيران، وتفتيت يوغوسلافيا والدور على إندونيسيا وربما الهند، وهو ما يخطط للوطن العربي أيضًا تكفيرًا عن قومية الستينيات، ومناهضة الاستعمار والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث في عصر الاستقطاب. العولة إذن ليست ذات اتجاه واحد، التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتشردم الأطراف، ومناهضة أي تجمع إقليمي آخر يحتمل أن يكون قطبًا ثانيًا، والعودة إلى نظام الاستقطاب. الوطن العربي في عصر العولة لا يكون كلاً واحدًا أو تجمعًا مستقلًا بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف؛ مهدد بالتقسيم إلى شيعي وسني في العراق والخليج، عربي وبربري في المغرب العربي، علوي ودرزي في سوريا، ماروني وسني في لبنان، زيدي وشافعي في اليمن، وهابي قديم وهابي جديد في شبه الجزيرة العربية، إباضي وسني في عمان، مسلم وقبطي في مصر، شمالي وجنوبي في السودان، سلفي أصولي وعلماني حدثي في الجزائر، بدوي وحضري، فلسطيني وأردني في الأردن، قومي وقُطري على مدى الساحة العربية؛ وبالتالي تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى في المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمارٍ استيطاني وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر.

ليست العولة ظاهرةً حديثةً فقط في العقد الأخير بل تمتد جذورها إلى بدايات تكوين الغرب القديم في العصر اليوناني الروماني؛ فقد أراد الإسكندر بفتوحاته واندفاعه نحو الشرق تكوين إمبراطورية يونانية، وإنهاء عصر الاستقطاب اليوناني الروماني غربًا والفرسي شرقًا، بقيادة أثينا، عالم واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة باسم التنوير اليوناني والعقل اليوناني حتى لقد اعتبرته بعض الكتابات المنحولة من الحضارة الإسلامية نبيًا من أنبياء الله، ربما ذو القرنين المذكور في القرآن، الداعي للتوحيد، المجاهد في سبيل الله، وحاول الفرس ذلك مندفعين نحو الغرب، واحتل قمبيز مصر، وحارب كسرى قيصر، ولكن لم يقدر له النجاح مما أعطى الغرب في أصوله ثقةً بالنفس، واستمر الرومان فيما بدأه اليونان، واستولت روما على العالم القديم، على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، في الجنوب والشمال، والشرق والغرب باسم Pax Romana أحد مصادر Americana.

ولم يكن الصراع من أجل العولة بين الشرق والغرب وحده بل أيضًا بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجنة، بين أوغسطين ودوناتوس، بين القيصر وهانيبال، بين أوروبا وأفريقيا على زعامة العالم الروماني ثم العالم الروماني المسيحي، وعاد الصراع من جديد بين الشرق والغرب والشمال والجنوب معًا أثناء الغزو الصليبي في العصور الوسطى عندما اجتمعت الدول الأوروبية «المسيحية» تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدي المسلمين من أجل السيطرة على الشرق بعد أن عزت السيطرة على المغرب وبقي الأندلس صامدًا بمدنه المستنيرة؛ إشبيلية وقرطبة وغرناطة، وكانت طليطلة قد سقطت من قبل، ولم ينجح الغزو الصليبي في تركيز العولة الغربية في أحد أشكالها القديمة.

وبعد سقوط غرناطة في القرن الخامس عشر عام ١٤٩٢؛ عام مؤتمر مدريد واستسلام العرب المحدثين كما استسلم العرب القدماء بدأت العولة الأوروبية في العصور الحديثة بمساعدة الخرائط العربية والملاحين العرب بالالتفاف حول العالم القديم من المحيطات حول أفريقيا إلى آسيا، فتم اكتشاف العالم الجديد، وسُميت جزره قبل القارة الجديدة جزر الهند الغربية، بدأت المركزية الأوروبية الحديثة بما سمي «الكشوف الجغرافية» وكأن العالم القديم لم يوجد قبل قدوم الرجل الأبيض ومعرفته به، توحيدًا بين الوجود والمعرفة «أنا أرى فهو إذن موجود».

واستمر الخروج الأوروبي خارج حدوده في القرن السادس عشر عصر تكوين القوميات الأوروبية بعد الإصلاح الديني في القرن السابق، ونشأت المدن التجارية

الكبرى خاصة في إيطاليا، وأصبحت التجارة عبر البحار أحد مظاهر العودة التجارية Mercantilism، بدأ الوعي الأوروبي يتصدّر العالم منذ القرن السابع عشر الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود». الأنا مركز العالم، وتأكّدت مرة ثانية عند كانط في «الثورة الكوبرنيقية»، الذات مركز العالم والعالم يدور حولها كما تدور الأرض حول الشمس، وخرج نابليون في القرن الثامن عشر، الإسكندر الأكبر الثاني، مجسداً روح الثورة من أجل تصديرها وإنشاء الجمهوريات الشاملة La République Universelle، باسم التنوير، العقل وحقوق الإنسان وتحت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعلم المثلث الألوان.

ولما انحسرت الثورة وعادت فرنسا إلى حدودها الطبيعية تكاثفت القوى الغربية كلها في القرن التاسع عشر، ذروة الاستعمار الأوروبي الحديث، وأعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية على اقتسام العالم القديم ابتداءً من احتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلال بريطانيا للهند من قبل، والقضاء على إمبراطورية المغول، ثم احتلال أفريقيا وآسيا على مدى قرنٍ من الزمان حتى هزيمة تركيا في الحرب الأولى ١٩١٤-١٩١٨.

وكان الوطن العربي كلّهُ قد وقع تحت الاحتلال البريطاني والفرنسي والإيطالي.^{١٩}

وبالرغم من أن حركات التحرّر الوطني قد استطاعت في القرن العشرين التحرر من الاستعمار إلا أنها تراجعت بعد إنشاء الدول الوطنية الحديثة، وزادت تبعيتها للغرب في الغذاء والسلاح، وتحول زعماء التحرر الوطني أو الجيل الثاني لهم إلى نظم قمعية تسلطية، فتفرقت قوى المقاومة والجبهة الوطنية إلى أجزاء متصارعة، الحزب الواحد في الحكم وأحزاب المعارضة في السجون، وقد سهل ذلك للعودة سيادتها على الدول المتحررة حديثاً من الاستعمار حيث وجد حكامها في الحليف الجديد خير حليف ضد القوى الوطنية المعارضة، إسلامية أو ناصرية في حالة الوطن العربي، باسم الإقتصاد والرّخاء والخصخصة ونظام العالم الجديد وثورة الاتصالات والعالم قرية واحدة؛ فالحليف الخارجي خير دعامة للنظم السياسية كبديلٍ عن الحليف الداخلي، قوى المعارضة الوطنية.

^{١٩} انظر دراستنا: استراتيجية الاستعمار والتحرير، مراجعة وحوار جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١١-٢٢٨.

(٦) المفاهيم المساندة لتأسيس العولمة في المركز

ومفهوم العولمة «العولمة» ليس بمفرده بل تصاحبه عدة مفاهيم أخرى للمساندة؛ فهو المفهوم الرئيسي الذي يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره وتصحبه وينزلق عليها، وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التي وراء صنع القرارات في الولايات المتحدة، منها «نهاية التاريخ» وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمان، فالتاريخ توقف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لم تعد تدور، وحتى لا يبقى أمل في عودة الاشتراكية أو نقد الرأسمالية، مع أن الرأسمالية لم تنتصر بل النظم الشمولية هي التي انهارت، فهو انتصار سلبي، وبغير مقارنة مع النظم الشمولية مظاهر التفسخ في المجتمع الرأسمالي يعرفها أهل الاختصاص، زيادة التضخم ومعدل البطالة، والفقر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاستهلاك، وزيادة معدل الانتحار، وفي الوطن العربي لا يوجد إحساس بنهاية التاريخ، بل ببداية التاريخ بعد حركات التحرر الوطني، وبناء الدول الوطنية الحديثة، ومظاهر الصحة الإسلامية والمقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين وكشمير وأوروبا الشرقية وأواسط آسيا، واستقلال جنوب أفريقيا، والثورة الإسلامية في إيران وإندونيسيا، واستعادة ماليزيا لعمليتها الوطنية، والهبات الشعبية في الوطن العربي والانتفاضة الفلسطينية.

ومنها أيضًا: «العالم قرية واحدة» أو العالم قرية شاملة Global Village وهي صورة زمانية لعالم الاتصالات المترابط لرجل الأعمال الذي يستطيع عن طريق وسائل الاتصال الحديثة وشبكات المعلومات والهواتف النقالة أن يشعر أن العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة، بل أن يحول العالم الخارجي داخلها فيما يسمى بالواقع الممكن Virtual Reality، والحقيقة أن البشر في هذا العالم لا يعيشون لحظة زمنية واحدة أو فترة تاريخية واحدة. هناك قبائل تعيش من أجل قتل بعضها البعض Genocide، تأكل لحم بعضها البعض، وأخرى في الأدغال وقبائل في الصحراء وآلاف المعتقلين السياسيين والمعتدين في السجون وفقراء النجوع لا تعلم عن ثورة الاتصالات شيئًا، عالمها قرية واحدة هي قبيلتها وأحراشها، كما أن ثورة الاتصالات تنظم المعلومات المترامية لكثرتها ولا تبدع علمًا جديدًا، هي نظام إلكتروني فعال للفهرسة بدلاً من الملفات القديمة، وفرق بين المعلومات والعلم. المعلومات معروفة سلفًا أما العلم فهو الجديد، القراءة لما بين السطور، المعلومات نقل، والعلم إبداع، المعلومات خارج الذهن والعلم داخله، يمكن احتكار المعلومات ولكن العلم مرهون بالإرادة والحرية الإنسانية، لا تتجاوز المعلومات

الأشكال التقليدية للنقل، النقل من مكانٍ إلى مكان، ومن شخصٍ إلى شخص، هي شفرة ورموز تُفقد الواقع قيمته والاتصال به اتصالاً مباشراً، يمنع من الحوار بين البشر والتقابل بين البشر لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها وسرقتها.^{٢٠}

ومن هنا «السوق» وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح والتسويق وقيم الاستهلاك والتوزيع، فما زال المشروع الغربي يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة، والإنتاج مشروط بأزمة المواد الأولية، والطاقة، والاستهلاك مشروط بالتوزيع والأسواق وغياب المنافسة، والسعادة بعيدة المنال، ففي مجتمعات الوفرة والرفاهية مثل المجتمعات الإسكندنافية يوجد أكبر معدل للانتحار، والجريمة المنظمة والعنف والاعتصاب والعزلة والجنون كلها مظاهر للشقاء.

إن مفهوم «العولمة» نفسه الذي ينزلق على هذه المفاهيم المساندة يقوم على التقابل بين المركز والأطراف، فأوروبا على شرق الأطلنطي وأمريكا على غربه، واليابان في أقصى الشرق يكوّنون قلب مجموعة الدول الصناعية السبع في مقابل باقي أسواق أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حيث المواد الأولية والطاقة، ويمكن مقابله بمفاهيم أخرى من خارج المركز مثل الاعتماد المتبادل Interdependence، التعاون الإقليمي Regionalism، مثل مجالس التعاون، اللجان المشتركة، السوق العربية المشتركة، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر التي تضم بعض دول أفريقيا وآسيا، السوق الأوروبية المشتركة، منظمة جنوب شرق آسيا، الشرق أوسطية، المتوسطية، وكل مفهوم ليس بريئاً كما أن العولمة ليست مفهوماً بريئاً أيضاً؛ فالشرق أوسطية باب خلفي لإدخال إسرائيل في النظام العربي كأداةٍ للتحديث بدلاً من مصر، والمتوسطية باب خلفي لإخفاء الصراع بين الشمال والجنوب على شاطئ البحر.

وأخطر ما في العولمة ليس مضمونها بل آثارها الجانبية السلبية وما تُحدثه من رد فعل عليها من الحركات الأصولية التي تقف في مواجهة التغريب وقيم الاستهلاك، فيشق الصف الوطني، فريق يخون فريقاً، وفريق يكفر فريقاً، وقد يصل الأمر حد الاقتتال بالسلاح كما هو الحال في الجزائر، وبدلاً من تطوير المجتمع وتنميته يتم تطوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليدية، تطوير قطاع الأعمال في وسط ثقافةٍ تقليديةٍ محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم، ومن آثارها أيضاً نهاية الدول الوطنية والأيديولوجيات

^{٢٠} انظر بحثنا: ثورة الاتصالات، السياسة الدولية، القاهرة، يناير ١٩٩٨.

القومية لصالح الشركات العابرة للقارات، والتضحية بالأيدولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضياح معالم الهوية والوطنية والقومية، وتزداد المسافة بين الأغنياء والفقراء اتساعاً، وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد والرشوة وتهريب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب، وإذا كان في العولة بعض الفائدة الوقتية فإنها تكون لطبقة واحدة، مرتبطة بالخارج، ولا تنال الطبقات الشعبية إلا الفتات، أما الخدمات، الطرق السريعة والاتصالات فلا تستفيد منها إلا الطبقات المتوسطة.

(٧) المفاهيم المساعدة لتصدير العولة إلى الأطراف

ويسهل تصدير «العولة» من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة مثل الحكم أو الإدارة العليا Governance، المجتمع المدني، الأقليات، حقوق الإنسان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثة وغيرها من المفاهيم التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر بالشرح والتلخيص والعرض والتأليف دون أن يكتب هو نصاً ويبدع هو مفاهيمه التي تعبر عن مرحلته التاريخية وتترك الآخرين يعلقون عليها ويشرحونها ويعرضونها، فالنص والشرح دلالات على صراع القوى بين الحضارات، النص أقوى والشرح أضعف؛ لأنه يدور في فلك النص، والنص أقوى لأنه هو الذي يحدد موضوع الشرح.

يعني «الحكم» أو «الإدارة العليا» أن الدولة أشبه بالمؤسسة أو الشركة يديرها متخصصون في فن الإدارة وليس بالضرورة حكماً وطنيين يضعون سياسات أكبر من حجمها، ديماجوجية غير قادرة على التنمية واستهلاك محلي سرعان ما ينهار، الدولة في حاجة إلى خبراء دوليين وموظفين كبار من المنظمات المالية الدولية للتخطيط ووضع الوصفات وتشخيص الأمراض، فهي أصحاب رءوس الأموال مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي منذ صندوق الدين الذي أشرفت عليه القوى الغربية في عصر إسماعيل في مصر. الدولة يديرها رجال الأعمال الناجحون، اقتصاد دون سياسة، إنتاج دون تنظير، تكنولوجيا دون أيديولوجيا، لا فرق بين دولة وأخرى، الكل يخضع لنفس الإدارة؛ فالإقتصاد إدارة، والسياسة إدارة، وأهم مؤسسة تعليمية هي كلية إدارة الأعمال، وإن نجاح النظم الرأسمالية بالإدارة، وفشل الدول الوطنية سوء الإدارة، والبيروقراطية والتحايل على القانون، وكثرة الموظفين غير الأكفاء للعمل الواحد، مع أن البيروقراطية في كل المجتمعات، لا فرق بين نامية ومتطورة.

ويعني «المجتمع المدني» البديل عن الدولة القاهرة الظالمة المتسلطة الفاسدة التي تقوم على القوانين الاستثنائية والأحكام العرفية وقوانين الطوارئ وتزوير الانتخابات، قوة الدولة هي السبب في ضعف المجتمع، والحل هو تقوية المجتمع المدني حتى يقف أمام جبروت الدولة، وتشجيع المنظمات الأهلية غير الحكومية كبديل عن المؤسسات ومن أجل حشد الطاقات وتنظيم الجهود خارج الدولة ومؤسساتها، ولا فرق بين تكفير الدولة عند الأصوليين واستبعادها عند العلمانيين، وهو يتفق مع العولة التي تريد زحزحة الدولة الوطنية والإرادة الوطنية المستقلة أو على الأقل إضعافها حتى ترفع الحواجز الجمركية وتذوب في اقتصاديات السوق. والقضية الرئيسية في المجتمع المدني هي الديمقراطية وليس إعادة توزيع الدخل والليبرالية وليست الاشتراكية، فأقوى دعامة لاقتصاد السوق هي الليبرالية في الداخل لأن الاشتراكية ارتبطت بتوجيه الدولة، وإن عصر عبد الناصر، وتيتو، ونهرو، وبومدين، وسوكارنو، ونكروما وسكوتوري قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن الدولة الوطنية المستقلة والمجتمع المدني نقيضان لا يجتمعان، وكأنه يستحيل وجود دولة قوية ومجتمع مدني قوي عن طريق المؤسسات الدستورية والرقابية.

ويذاع أيضاً مفهوم «الأقليات» وتعني الملل والنحل والأعراف والطوائف والعشائر، «الموازيك» Mosaic الذي منه يتكوّن الوطن العربي، فبما أن النظم السياسية في الوطن العربي تقوم على القهر، فمن الطبيعي أن تقهر الأغلبية الأقلية، المسلمون الأقباط في مصر، والسنة الشيعة في الخليج، والعرب البربر في المغرب العربي، والشماليون الجنوبيين في السودان، والبدو الحضر في الأردن، والنجديون الحجازيين في شبه الجزيرة العربية، والإباضيون الأشاعرة في عُمان، والسنيون الموارنة في لبنان، والعرب الأكراد في العراق، والشوافع الزيدية في اليمن، والعرب الأفارقة في الصومال، والسلفيون العلمانيين في كل مكان؛ مما يولد رد فعل عند الأقليات فتقوم باضطهاد الأغلبية مثل اضطهاد العلويين للسنّة في سوريا؛ ومن ثم تصبح إسرائيل دولة طائفية لحماية الأقلية اليهودية وسط الأغلبية العربية من المحيط إلى الخليج، وتنال شرعية الطائفية بدلاً من لا شرعية الاستعمار الاستيطاني والتوسع والغزو واقتلاع الفلسطينيين من أراضيهم، وتتفكك الدول باسم حقوق الأقليات لصالح العولة، وحدة المركز في مقابل تجزئة الأطراف، وهو مفهوم كمي خالص غريب على الوطن العربي الذي يقوم على التعددية بين مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية ومساواة الجميع في الحقوق والواجبات أمام القانون.

وانتشر مفهوم «حقوق الإنسان» وذاع صيته، حقيقة مطلقة لا ينكرها إلا جاحد أو كافر أو همجي، تراث إنساني عام، وأفضل ما أنتجت الثورة الفرنسية في الإعلان الأول، وأفضل نتيجة في نهاية الحرب الأوروبية الثانية عام ١٩٤٥ في الإعلان الثاني؛ فالإنسان الأوروبي قد خرج منتصرًا من براثن الملكية والإقطاع في الثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر، متحررًا من النازية والفاشية في القرن العشرين، وهو مفهوم فردي خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم «أنا حر» وليس على مفهوم جماعي، وعلى نفس المفهوم قامت الرأسمالية والفوضوية، وقد أبدعت ثقافات أخرى «الإعلان العالمي لحقوق الشعوب» في الجزائر عام ١٩٧١ تعبيرًا عن حق تقرير المصير، وحق كل شعب في أن يعيش حرًا مستقلًا على أرضه تأكيدًا نظريًا لحركات التحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات، ويقوم على مفهوم جماعي، حق الجماعة دون أن يكون بالضرورة نقيضًا لحق الأفراد، وهو إغماض للأسس الاجتماعية والثقافية لحقوق الإنسان، وتجنب لنقد ممارستها في الواقع الغربي، حقوق الإنسان الأبيض دون حقوق السود والأقليات والعمالة المهاجرة.

ومن ذلك أيضًا قضية «حقوق المرأة» أو ما يسمى بقضية Gender التي ليس لها نظير في اللغة العربية مما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. هناك قانون الأحوال الشخصية القديم الذي تعاني منه الأسرة الآن فيما يتعلق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوج، هناك قضايا خاصة بالميراث والشهادة والقضاء والإمامة في الفقه القديم في حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعا لإلحاق الضرر بالزوج، وإن تصور القضية الاجتماعية على أنها قضية المرأة في مواجهة الرجل للتحرر منه لهو تبسيط لقضايا التغير الاجتماعي، فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهوم المواطن، فكيف في ثقافة ما زال يغيب عنها مفهوم المواطن وهو المفهوم الرئيسي؟ ويتم النضال الوطني على أساس مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية أو سياسية، وإن أدبيات «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» و«حقوق المرأة»، و«الأدب النسائي»، و«الحركة النسوية» لهي أدبيات منقولة من الغرب في إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب نمطًا للتحديث في الثقافة والسياسة والاجتماع، ولا تتفرد الثقافة العربية بذلك، مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة دون أن ينافس أحدهما الآخر في مملكته.

وأخيرًا يأتي مفهوم «صراع الحضارات» ليشغل به الغرب ومراكز أبحاثه المجتمعات الشرقية التي ما زالت مرتبطة بتراثها ولم تقطع معه كما فعل الغرب كغطاء للصراع

الاقتصادي والسياسي بين الشرق والغرب؛ ففي عصر العولمة وهي أحد أشكال الهيمنة الغربية يتم التستّر عليها بصراع الحضارات، الحلف الإسلامي، البوذي في مقابل الحلف اليهودي المسيحي، حتى ينشغل الشرقيون بالديانات والثقافات ويحتكر الغربيون المال والاقتصاد، وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصري والتمييز الحضاري على غيره من الشعوب الآسيوية الأفريقية، يقضي على اللغات المحلية لصالح الفرانكفونية أو الأنجلوفونية كما فعل في أفريقيا وآسيا، ويدمر الثقافات المحلية العربية الإسلامية في المغرب العربي حتى لا تكون حاملاً لحركات التحرر الوطني وتأكيداً للهوية، والغرب الذي يزهو بتعدّيته في الداخل الآن يقول بالصراع في الخارج، في حين أن الشعوب في أفريقيا وآسيا تقول بحوار الثقافات والتعددية الفكرية والسياسية في الداخل والخارج بدلاً من المعيار المزدوج الذي يمارسه الغرب، حوار في الداخل، وصراع في الخارج، كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بأحلاف تقليدية، الحلف الإسلامي بين باكستان وإيران والسعودية في الستينيات كغطاءٍ للنهب الاقتصادي للشعوب العربية الإسلامية وتحت ستار حمايتها من الشيوعية والمادية والإلحاد.

ويكثر تمويل مشاريع البحث العلمي وتأييد المنظمات التي تعمل للترويج لهذه المفاهيم التي ينشرها فريق من النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب وموروثها الثقافي الذي تعمل عليه الجماعات الإسلامية وتستند إليه مما يوقع في الخلاف بين ثقافة النخبة الوافدة وثقافة الجماهير الموروثة، وتؤيد الدول الغربية والمنظمات الأوروبية أنشطة هذه المراكز، تمول صحفها ونشراتها ومؤتمراتها بدعوى التحول الديمقراطي والدفاع عن التنوير في مواجهة الحركات الأصولية والجماعات الكلامية، مما يحصن الجماعات المحافظة ضد التحديث والأفكار التي قد تكون أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد، ويكسب الجميع والخاسر هو الوطن.

(٨) في أي مرحلةٍ من التاريخ نحن نعيش؟

إن خطورة مثل هذا الاقتران «الإسلام والعولمة» أننا نضع أنفسنا في مسارٍ تاريخي لسنا فيه، وأيضاً عندما يقال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين أو من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة نضع أنفسنا في المسار التاريخي لغيرنا، ونترك مسارنا التاريخي الخاص لنقص في الوعي التاريخي ومعرفة في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

وتتعدد مسارات التاريخ بتعدد الشعوب، فالشعوب كلها لا تعيش مسارًا تاريخيًا واحدًا إلا مسار الحضارة الأقوى مثل الحضارة الغربية التي حقبت مسار تاريخها الخاص إلى قديم ووسيط وحديث ووضعتنا في الوسيط مع أنها فترة الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول عندما كان النقل يتم منها إلى غيرها، عندما كان علماء الإسلام وحكماؤهم معلمين للغرب في العصر الوسيط، لكل حضارةٍ تحقيقها الخاص للتاريخ تؤرخ اليابان لمسارها التاريخي ابتداءً من اعتلاء الإمبراطور العرش، وتؤرخ فارس القديمة بعصر قورش والعصر البطولي، وتؤرخ روما أيضًا بفترة حكم قيصر، وأرخ العرب قبل الإسلام بعام الفيل وبعد الإسلام بالهجرة.

ويرتبط التحقيق بمدى عمق التاريخ، فمثلاً يمكن تحقيق تاريخ مصر إلى مصر القديمة ومصر اليونانية الرومانية، ومصر القبطية ومصر الإسلامية، وفي كل حقبة يمكن التمييز بين مراحل جزئية. مصر الإسلامية يمكن تحقيقها في ثلاث مراحل؛ الأولى القرون السبعة الأولى، حيث كانت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول وذروتها القرن الرابع عصر البيروني والمنتبي والحسن بن الهيثم، وانتهت بظهور ابن خلدون في القرن الثامن والذي أرّخ لها مبيناً كيف نشأت ولماذا انهارت، ثم نشأت فترة ثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر سبعة قرون أخرى، عصر الشروح والملاحظات والموسوعات الكبرى، حفظنا بالذاكرة ما عجزنا عن إبداعه بالعقل، واجترنا القديم كما يفعل جمل الصحراء إذا ما أعوزه الخصب. وهو العصر المملوكي التركي العثماني والذي انتهى بحركات الإصلاح الديني وسقوط الخلافة، ومنذ قرنين من الزمان ونحن على أعتاب فترةٍ ثالثة، ربما لسبعة قرون أخرى من الرابع عشر إلى الواحد والعشرين، ونحن نحاول النهوض من جديد منذ فجر النهضة العربية الأول، ومررنا بتجربتين؛ الأولى الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين والتي انتهت بالثورات العربية الأخيرة، وكانت صدمة الحداثة نقطة تحولٍ من الفترة الثانية إلى الثالثة والتي صاغها شكيب أرسلان في سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟

وفي تحقيق تاريخي حديث يمكن رصد المسار التاريخي في تحقيق ثلاثي كذلك، كنت مستعمراً ثم تحررت من الاستعمار ثم عاد الاستعمار من جديد في شكل العولة.^{٢١} وفي تحقيق حديث آخر مررنا بفجر النهضة العربية الأولى والتي بلغت ذروتها في

^{٢١} وبالإنجليزية: Colonization, Decolonization, Recolonization.

ثورة ١٩١٩ وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهو ما يعادل عصر الاستعمار، ثم بدأت الفترة القومية الاشتراكية العربية حتى هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وهو ما يعادل عصر التحرر، ثم بدأت فترة ثالثة أوشكت على الانتهاء بمخاض جديد لم يتشكّل بعد وهو معاصر للعولمة وهو ما يعادل عصر عودة الاستعمار.

وللغرب في عصوره الحديثة مساره التاريخي أيضاً، من الليبرالية الرأسمالية في السابع عشر إلى الثورة الفرنسية في الثامن عشر إلى الاشتراكية في التاسع عشر إلى أزمة القرن العشرين وبداية النهاية، بل إن لكل مذهبٍ مرحله؛ فالاشتراكية مثلاً مرّت بثلاث مراحل: من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية إلى الاشتراكية الجديدة، وكل المذاهب الغربية في العصور الحديثة لها هذا التحقيب الثلاثي من العقلانية إلى الحسية إلى العقلانية الجديدة، من الصورية إلى المادية إلى الصورة المادية، من المثالية إلى الواقعية إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرومانسية الجديدة أو الكلاسيكية الجديدة، من الليبرالية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة أو الاشتراكية الجديدة، من الذاتي إلى الموضوعي إلى الذاتي الموضوعي؛ ومن ثم اكتملت العصور الحديثة من بدايتها في القرن السابع عشر «أنا أفكر فأنا إذن موجود» إلى نهايتها في القرن العشرين «أنا أفكر وأنا موضوع التفكير» من «الكوجيتو» Cogito عند ديكارت إلى «الكوجيتاتوم» Cogitatum عند هوسرل.^{٢٢}

إن الغرب نفسه يعيش في صراعٍ حادٍّ الآن بين أنصار العولمة وخصومها بعد مظاهرات دافوس وسياتل وبراج ولندن، وربما هناك حركة اشتراكية وليدة قادمة يقودها العمال والمثقفون كما قاد العمال في روسيا الثورة الاشتراكية الكبرى في ١٩١٧، والمثقفون مظاهرات الشباب في الغرب كله في ١٩٦٨، وربما تنشأ المنافسة القاتلة بين الدول الغربية والولايات المتحدة، أو بين اليابان والدول الغربية أو بين الدول الغربية نفسها؛ فالقومية لم تنتهِ بعدُ من فرنسا أو ألمانيا بالرغم من السوق الأوروبية المشتركة والاتحاد الأوروبي والعملة الواحدة والبرلمان الموحد والحدود الموحدة. وعند المتشائمين ربما العولمة هي آخر وهج قبل أن تنطفئ الشمعة وتنتهي العصور الحديثة كما بدأت منذ خمسة قرون ثم تبدأ دورة جديدة لحضارات البشر، وكما بدأت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب فقد تعود من الغرب إلى الشرق من جديد، ماراً بالمنطقة العربية

^{٢٢} مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٤٢-٦٦٤.

الإسلامية مرتين، في الذهاب والإياب. ربما نحن الآن في عصر «أفول الغرب»، كما يقول اشبنجلر وهوسرل و«ريح الشرق» كما يقول جوزيف نيدهام وأنور عبد الملك. وفي نفس الوقت تتوحش العولة مستندة إلى العالم ذي القطب الواحد وقدراته الاقتصادية والعسكرية والحصار والغزو والتهديد، ويتم التركيز على العالم العربي والإسلامي؛ لأن احتمال القطب الثاني قد يظهر منه؛ فأمريكا اللاتينية ما زالت تترشح تحت المخدرات والجريمة والنظم التسلطية، ولم يعد جيفارا يعيش في الوجدان أو يثير الخيال، وآسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية، اليابان والصين وكوريا وماليزيا وإندونيسيا مؤجلة إرادتها السياسية فيما بعد؛ لذلك يتم التركيز على الوطن العربي فما زال تراثه حيًّا يأبى الاستعمار والتبعية، وما زال يناضل في فلسطين ضد آخر مظهر من مظاهر الاستعمار بعد أن تحرّرت جنوب أفريقيا، وهو قادرٌ بإمكانياته المادية والبشرية، وعوائد النفط، السكان، والأسواق، والقدرات التكنولوجية، والعقول المهاجرة أن يكون قطبًا ثانيًا أمام القطب الأول كما كَوَّن منذ باندونج كتلة عدم الانحياز في عصر الاستقطاب.

(٩) الموقف الحضاري

إذا كان اقتران «الإسلام والعولة» يكشف عن مسارين تاريخيين متميزين للأنا والآخر، نحن والغرب فما هي طبيعة اللحظة الراهنة التي يلتقي فيها هذان المساران؟ ما هو الموقف الحضاري الذي تعيش فيه الأنا في علاقتها مع الآخر حتى تصبح «واو» العطف بينهما صيرورةً تاريخيةً وليس مجرد ربطٍ بين جوهريَّين ثابتين؟

إن الأنا الآن تعيش في مثلث متساوي الأضلاع أقرب إلى السجْن المثلث الزوايا أو إلى القيد في المعصمين والقدمين، تعيش حالةً من الحصار في الزمن، بين الماضي والحاضر والمستقبل، تتحرّك في المكان لشدة الحصار، وهي ثلاث معارك متزامنة حتى لا تفك قيدًا وتقع في قيد آخر، وتستبدل سيدًا بسيد، وتختلف القبود الثلاثة في العمق التاريخي والارتفاع الرأسي، فبينما القيد الأول، وهو التراث القديم أكثر عمقًا في التاريخ، أربعة عشر قرنًا أو يزيد فإن القيد الثاني التراث الغربي أقل منه، قرنين من الزمان منذ صدمة الحداثة مع الغرب، والقيد الثالث أقل من القيدين الأولين؛ لأنه الحاضر الذي لا يعيشه أحد، يتمرّد عليه علنًا أو يتسلّل إليه أو يأتيه من أسفل سرًّا أو يهاجر منه قطيعة، الأول أكثر حضورًا لدى الجماهير، والثاني لدى النخبة، والثالث ليس حاضرًا في ذهن أحد؛

لأنه يدفع إلى الفرار والنسيان، الأول نص قديم، والثاني نص حديث، والثالث واقع إليهم لم يتحوّل بعدُ إلى نص والمطلوب كتابته، هذا هو حصار الزمن بين الماضي والمستقبل والحاضر الذي لم تستطع الذات العربية حتى الآن الفكّك منه وإن كانت الخلطة قد بدأت منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى أدمت المعصمين والقدمين.^{٢٣}

الحاجز الأول التراث القديم الذي تحوّل إلى مخزونٍ نفسي عند الجماهير من خلال الثقافة الشعبية، نشأ في عصر الانتصار ونحن الآن في عصر الهزيمة، في عصر الفتوحات ونحن الآن في عصر الانكسارات، وربما أحد أسباب انتكاسات النهضة العربية وهزائم الأمة المتتالية هو أننا نحارب بالبدن دون الروح، باليد وليس بالعقل، بالسلاح وليس بالثقافة، ولا يقوى البدن إلا بسلامة الروح، والروح في حاجةٍ إلى إعادة بناء، هم رجال ونحن رجال، نتعلّم منهم ولا نفتدي بهم، والاجتهاد أصلٌ من أصول التشريع، والتقليد ليس مصدرًا من مصادر العلم، إعادة بناء الموروث القديم طبقًا لظروف العصر، وإعادة الاختيار بين البدائل القديمة، وإبداع بدائل جديدة إذا صعب السؤال وعظمت المواجهة، ففي الكلام يتم التحول «من العقيدة إلى الثورة»، وفي علوم الحكمة «من النقل إلى الإبداع»، وفي علم أصول الفقه «من النص إلى الواقع»، وفي علوم التصوف «من الفناء إلى البقاء»، وفي العلوم النقليّة «من النقل إلى العقل»، في علوم القرآن «من الوحي إلى التاريخ»، وفي علوم الحديث «من نقد السند إلى نقد المتن»، وفي علوم التفسير «من التفسير الطولي إلى التفسير الموضوعي»، وفي علوم السيرة «من الشخص إلى المبدأ»، وفي علوم الفقه «من فقه العبادات إلى فقه المعاملات».^{٢٤} بهذه الطريقة يتم التحول من

^{٢٣} انظر تحليل هذه الجبهات الثلاث في «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٠٣-٢٢٦، «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٩-٢١، وفي عدة دراساتٍ أخرى مثل: موقفنا الحضاري، قضايا معاصرة، ج ١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، «ما السؤال؟» ص ٧-٣٠، المشروع الحضاري الجديد، الماضي والحاضر والمستقبل، ص ٣١-٥٠، الموقف من الغرب، الماضي والحاضر والمستقبل، ص ١٤٢-١٥٨، في «هموم الفكر والوطن» ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

^{٢٤} وصدر منه حتى الآن: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨ (خمسة أجزاء)، من النقل إلى الإبداع، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١ (ثلاث مجلدات في تسعة أجزاء)، وما زال تحت الإعداد: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، من النقل إلى العقل، محاولة لإعادة بناء العلوم النقليّة (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه)، (خمسة أجزاء).

العصر الذهبي الأول للحضارة الإسلامية إلى العصر الذهبي الثاني، وبدلاً من أن تصبح الذات عبداً للقديم تصبح سيّداً له.^{٢٥}

والقيد الثاني الانبهار بالغرب والتبعية له واعتباره نمطاً أوحّد للتحديث، نموذجاً للثقافة العالمية، تجربة يُحتذى بها، ولا داعي لتكرار ما جرّبه الغرب، وضرورة اختصار الزمن واللاحق بالقرن العشرين، والقطيعة مع الماضي والاقتران بالمستقبل، فيزداد تغريب النخبة ويحدث رد فعل طبيعي في محافظة الجماهير دفاعاً عن الهوية، ومنذ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان والنموذج الليبرالي الغربي ما زال حالاً في تياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاحية الذي يبدأ من الدين، والعلمي العلماني الذي يبدأ من الطبيعية والمجتمع، والليبرالي الذي يبدأ من الدولة. البداية مختلفة والنتيجة واحدة، بل إن المدارس الفكرية التي حاولت الجمع بين الموروث والوافد أخذت المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث، الروح من الوافد والبدن من الموروث مثل المثالية المعتدلة (الطويل)، والجوانية (عثمان أمين)، والشخصانية الإسلامية (لحبابي)، والماركسية العربية (العروي)، والإنسانية والوجودية (بدوي)، وهي لعبة المرأة المزدوجة التي بدأت منذ الطهطاوي في «تخليص الإبريز» رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا، وهي ما زالت مستمرة بالرغم من التباعد بين الوافد والموروث في عصر الاستقطاب الثقافي، والسؤال هو: هل يمكن التحرر كلية من هذا القيد وتحويل الغرب في وعينا الثقافي والعلمي من كونه مصدرًا للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم، وأن يُقضى على أسطورة الثقافة العالمية، وأن تنتهي عقدة النقص لدينا منه وعقدة العظمة فيه علينا، وأن نصف تاريخيته، بدايته ونهايته، تكوينه وبنيته، ثقافته وعقليته فيما يمكن تسميته «علم الاستغراب» عندما يتحوّل الغرب إلى موضوع ونحن إلى ذات كما حولنا الغرب إلى موضوع وهو ذات في علم الاستشراق، وأن يصبح الملاحظ ملاحظاً، وهو الأنا، والملاحظ ملاحظاً وهو الغرب، تبادلاً للأدوار وربما صراعاً للقوى من خلال علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، إكمالاً لحركة التحرر العربي على المستوى الحضاري؟

والقيد الثالث هو الحاضر، الواقع الذي نعيش فيه، وكيفية تنظيره تنظيراً مباشراً، وإدراك الموروث القديم المخزون فيه من أعماق التاريخ، والوافد الغربي الحديث الذي تلقاه منذ فجر النهضة العربية، كيف يتفاعل فيه من أجل فهمه وتغييره فالحاضر هو

^{٢٥} وهذا ما فعله بيكون في «إعادة البناء العظيم» وهوسرل في «أزمة العلوم الأوروبية».

الممر من الماضي إلى المستقبل، يحط الماضي فيه وينطلق المستقبل منه، وهو الأساس الذي يُبنى عليه القديم والحديث على حدٍّ سواء لفكِّ شفرته والإقلال من موانع تقدمه ودوافع تطوره، يتحول الواقع إلى نصٍّ جديد وإلى ميدان للفعل، كيف يمكن الدخول في الواقع دون الهروب منه تحت الأرض أو الهروب منه خارج الأرض والتمردُّ عليه أو الانخراط فيه فوق الأرض، كيف تُصاغ أولوياته وقضاياه، تحرير الأرض، تحرير المواطن، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، التنمية المستقلة، الدفاع عن الهوية، وحشد الجماهير، وإبداع فلسفة الأرض وثقافة التحرُّر، وفقه العدالة الاجتماعية، وأصول وحدة الأمة، وحديث التنمية المستقلة، وتوحيد الهوية، وتصوف ثورة الجماهير.

لم التقليد دون الإبداع؟ ولا فرق بين تقليد السلفيين ونقل العلمانيين إنما الخلاف في جهة النقل والتقليد، القدماء أم المحدثون، كلاهما أصولي يهرب من الحاضر وينزع إلى الماضي أو إلى المستقبل، كلاهما يحارب بعضه بعضاً، كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية، المخلص والإمام والمهدي المنتظر، كلاهما يقول بالحاكمية، حاكمية الله أو حاكمية الأيديولوجية، ليبرالية أو قومية أو ماركسية، والمفاتيح السحرية لا وجود لها، وإن وُجدت فليس بيد أحد.

إنما هو الاجتهاد، سبر الوعي التاريخي وتحقيب مساره، وتحديد أعماقه مع نقاء الضمير والطهارة الثورية، الإخلاص للنفس، والوعي بالعالم: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ *.

الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية

الإشكال النظري^١

(١) تعدُّد مسارات التاريخ

لكل ثقافةٍ مسارها، ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات؛ فالثقافة تعبيرٌ عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكّل في إطار الوعي التاريخي لأمةٍ ومن خلاله، وتتعدد المسارات بتعدُّد الثقافات عبر التاريخ، فإذا ما سيطرت ثقافةٌ وذاعت، وتحولت إلى ثقافةٍ مركزية وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ والمسار لباقي المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية، حدث ذلك في الحضارة المصرية القديمة بل وفي مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثّل الثقافة المركزية وغيرها من الثقافات اليونانية في الغرب، والفارسية والهندية في الشرق ثقافات الأطراف، وحدث ذلك أيضًا مع حضارات الشرق القديم، عندما كانت ثقافة الهند في المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحوّلت ثقافتها إلى ثقافة الأطراف، كما حدث ذلك في الصين عندما انتشرت ثقافتها ودياناتها خارج حدودها، وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقي الثقافات حولها إلى امتداداتٍ لها، ثم تكرّر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافةً المركز وباقي الربوع التي انتشرت فوقها اللغة العربية والثقافة اليونانية عند الرومان

^١ ندوة «تراثنا: الواقع والمستقبل في ظل العولمة»، جمعية بيروت للتراث، بيروت، ١٠-١٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

غربًا، وفي مصر جنوبًا، وفي آسيا شرقًا، وفي وسط أوروبا شمالًا، هي الأطراف، ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت في الشمال الغربي إلى أوروبا عبر الأندلس، وفي الشمال الشرقي في أواسط آسيا، وفي الشرق في جنوب آسيا عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هي ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف، ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية، فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في الأطراف. وقد يكون العالم على أعقاب تحول جديد في علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو في لقاء مع أفريقيا وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية في آسيا وأفريقيا، وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد في المستقبل القريب أو البعيد، «وتلك الأيام نداولها بين الناس».

وفي خضم سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات أصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي أو عن لا وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات؛ فنحن في نهاية قرن وفي بداية قرن آخر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكان قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب، وماذا عن حضارات الشرق القديم بما في ذلك مصر التي بدأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام أي ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادي. ولم يكن ميلاد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها في التاريخ؛ فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الإمبراطور العرش، وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش، والعبرانيون يبدءون التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون يبدءون بالتاريخ الهجري، وهم الآن في الربع الأول من القرن الخامس عشر، في نهاية ١٤١٨ وبداية ١٤١٩، ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ؛ عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب إمبراطور، لا توجد نمطية في المسار التاريخي لكل الشعوب والثقافات. إنما المركز هو الذي يفرض مساره على الأطراف، ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذي يفرض مساره على باقي الثقافات، ويجعل العالم كله يمثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر فتضع كل الشعوب نفسها في مسارها، ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز، وفي خضم الإعجاب

بالحاضر يتم نسيان الماضي، وفي زحمة الوعي السياسي يتم طي الوعي التاريخي، وفي لذة التمتع بالثمار ينسى الأكلون الجذور التي بدأ غرسها قبل فصل الحصاد، وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة لاتساع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة التي ابتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازًا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرقٌ بين التاريخ والوعي بالتاريخ^٢ التاريخ ليس زمانًا أو عصورًا وسنوات طبقًا لدورات الأفلاك، هذا هو الزمان الكوني الفلكي الذي لا يشعر به أحد، هو زمان تقريبي للحساب وليس زمانًا شعوريًا وإحساسًا بالتاريخ، إنما التاريخ هو الوعي بالتاريخ، والزمان الكوني هو الزمان الشعوري؛ فالمواطن الرواندي الذي يُقتل طبقًا للهوة، هوتو أو توتسي لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، بل يدافع عن بقائه في العالم كجسد وكائن حي، هويته القبلية بما تمثله من لغة وعادات وأعراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات، والأفغاني الذي يقتل الأفغاني منذ سنوات، والجزائري الذي يقتل الجزائري، والسجين والمواطن الفلسطيني في إسرائيل، والصومالي أو التشادي المهدد بالموت عطشًا أو جوعًا لا يعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة بل يعيش كلٌّ منهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر في وطنه، ويريد البقاء حيًّا بدافع غريزة حب البقاء، وفي الوطن العربي يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحدثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكًا، ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء. يقرأ «الموطأ» و«رياض الصالحين» و«إحياء علوم الدين»، وهي طبقًا للتحقيب الغربي ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة في عصر ما قبل الحداثة والعالم الآن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل كما يبدو ذلك أحيانًا في خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن في المركز الأوروبي رافضًا لثقافته

^٢ انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ في «هموم الفكر والوطن» ج ١ «التراث والعصر والحداثة»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٨٣-٣٩٣.

ومحتجًا على نظامه، مساره التاريخي الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقًا شعره، لابسًا مسوح الرهبان، متعبدًا في جبال الهيمالايا، يعيش الدالاي لاما أو في الحسين والأزهر وخان الخليلي، يقرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة؛ فالوعي بالتاريخ لا يتعدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب ولكنه قد يختلف من فردٍ إلى آخر، لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب بل هناك وعي تاريخي متعدد عند كل شعب وربما عند كل فرد.

ويكشف تحليل ألفاظ الشكال مثل الهوية الثقافية والعولة، الخصوصية والعالمية، المحلي والكوني عن ثنائية أعمق هي ثنائية الأنا والآخر، وعادة ما يكون الأنا هو الذي يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية في مواجهة الآخر الذي يتحد مع العولة والعالمية والكونية؛ فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمي بل هي أزمة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر مما تعبر عن مجرد تضاييف أو حوار، وقد تعبر عن إحساس مرضي، مركب النقص في مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمر والمستعمر، فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين وليست علاقة متكافئة بين ندين، لا يستطيع المثقف العربي أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد؛ لأنه جزء منها إن لم يكن طرفًا فيها، بل ولا يكفي عرضها من أدبياتها التي تزداد يومًا وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ، فهي تجربة معاشة عند كل مثقف عربي يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضي، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس في الفكر والأدب والفن، في حياة الإبداع وفي السلوك اليومي، وغالبًا ما تكون الأحكام تعبيرًا عن مواقف نفسية وانفعالية إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة في أن يكون حديثًا عصريًا في مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامي قطعي مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة في أن يكون أصيلًا مدافعًا عن هويته الثقافية في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية، وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحدين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقتها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضاري رصين من منطلق تاريخي أوسع من أجل تحقيق مثل التقدم والنهضة التي يشارك فيها الجميع ويسعى إليها حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق، وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتي،

أما الأدبيات في موضوع للمراجعة، الفحص والنقد لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع The state of the art من أجل تجاوزه، وقد يأتي التجاوز الإبداعي أحياناً قبل المراجعة المدرسية.^٣

(٢) العولمة وأشكال الهيمنة الغربية

إن «العولمة» هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعبر عن المركزية الأوروبية في العصر الحديث، والتي بدأت منذ الكشف الجغرافية في القرن الخامس عشر ابتداءً من الغرب الأمريكي والتفافاً حول أفريقيا حتى جزر الهند الشرقية والصين، بدأ النهب الاستعماري للسكان من أفريقيا والثروات من آسيا وأفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطاع الأوروبي في عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، ثم النهضة في السادس عشر ثم العقلانية في السابع عشر حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبي في التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى والنهب الاستعماري الثاني في صورة الاستعمار القديم لأفريقيا وآسيا في القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيتين على أرض الغرب سميتا الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبعد عصر التحرر من الاستعمار في هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية في عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعريف التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع أو الثمان، والعالم ذي القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة.

كما تظهر العولمة في إحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادي أو السياسي أو الحضاري عن المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران، فاحتمال ظهور قطب ثانٍ وارد حضارياً من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافي التاريخي الطويل، وتظهر أيضاً في إحكام الحصار الاقتصادي حول آسيا كما حدث في انخفاض العملات الآسيوية المحلية أخيراً والمضاربات في أسواق الأوراق المالية نظراً لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهي مستقلة ثقافياً ومتميزة حضارياً؛ فالمركز

^٣ تمّت بعض الإحالات إلى دراستنا السابقة من أجل استكمال الموضوع فحسب وليس تنكراً لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

لا يقبل إلا التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق، أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة، فقد انتهى عصر جيفارا، وخفت لاهوت التحرير و«تأمرك» الشباب، وتميّعت الثقافة الوطنية، فلا هي هندية أو أفريقية، ولا هي إسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هي أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربي الإسلامي الذي يحتمل أن يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد، ومن هنا تأتي معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد.^٤

والعولة تعبير عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة، فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر، استأصل الهنود الحمر من أمريكا وأستراليا، وسرق الأفارقة السود في بداية العصور الحديثة صيداً كالحیوانات لبناء القارة الجديدة، وتم احتلال العالم العربي الإسلامي الأسمر، وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر في هيروشيما وناجازاكي، وفي قلب كل أوروبي ما زالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية إسبرطة وإمبراطورية روما، البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضعفه الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضعفه الجنوبية، شمال أفريقيا أو المغرب العربي، وتسيطر إسرائيل على ضعفه الشرقية في فلسطين، وتظل إسبانيا محتلة لسبته ومليلة، وبريطانيا جبل طارق، فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط في الجنوب، في مصر والمغرب العربي، وفي الشرق فلسطين، وفي الشمال في بحر إيجه، وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا وإسبانيا، وكل جزر البحر الأبيض المتوسط، أراد الغرب الثأر في الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر، فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد في الاستعمار الجديد بالالتفاف حول أفريقيا وآسيا ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر في فلسطين.^٥ وبعد حركات التحرر الوطني، استقل العالم العربي في جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية

^٤ انظر كتابنا «الدين والثقافة والسياسة»، الوضع العربي الراهن، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

^٥ انظر دراستنا: «استراتيجية الاستعمار والتحرير»، تحية إلى، وحوار مع جمال حمدان في حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

على المستوى العسكري وإن بقيت آثاره على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي، وأراد الغرب أن يعيد الكرة في مرحلة ما بعد التحرر فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم ووزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف في تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين في العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد في الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده، وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف، واجتهد المفكرون العرب في ترجمة Globalization عولمة أو كونية، ويستحسنها البعض لأن الهامش سيجد له مكاناً في المركز ولو في حوار بالرغم من إخفاق حوار الشمال والجنوب، والحوار العربي الأوروبي، وحوار الشرق والغرب، وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضاري رجعيًا، إقطاعيًا، أصوليًا، إرهابيًا، متخلفًا، ماضويًا، سلفيًا، بتروليًا، خليجيًا، مع أن الدفاع عن العولمة يأتي من الخليج وأموال النفط التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية، كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance أي مركزية التحكم وإصدار القرارات على حساب المؤسسات واللامركزية، والعمال وفائض الإنتاج، وازدهرت كليات الأعمال والإدارة Business & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل في «إفران» مثل «جامعة الأخوين» في المغرب العربي حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مختربة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافي اللغوي من الفرنكفونية إلى الأنجلوفونية، ولا فرق في البنية بين العولمة والإدارة العليا في إعطاء الأولوية للمركز عن الأطراف، كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجي في الغرب خاصة في الولايات المتحدة مفهوم «نهاية التاريخ» بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت، ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة، فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن، وضاعت أزمت الرأسمالية في زحمة الإعلام، وسيطرة الرأي الواحد على شبكات الفضاء، بدأه هيجل إعلاناً عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها بروسيا، وكانت فرنسا قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، الإخاء، المساواة. كما اعتبر كل تيار

ومذهب نفسه نهاية التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرجماتية، التحليلية، بل والأيدولوجيات السياسية في هذا القرن كالنازية والفاشية، ووقعت حضارة التقدم المستمر في تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ، مع أنه في حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال في الشعوب المتحررة حديثاً.

وإذا تم إخراج مفاهيم العولة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف مثل مفاهيم «ما بعد الحداثة» نهاية عصر الحداثة الذي ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم في قوانين الطبيعة، وغائية الإنسان والكون، والتقدم والطموح، وهي المفاهيم التي قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الآن؛ وبالتالي بداية عصر الفوضى في الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهذ العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير أبند)، وكان الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها يريد هدمها بما في الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها خاصة وأنها في مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضي إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم «التفكيك» كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذي جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها، أصبح الشيطان الذي يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذي يجب تقطيعه حتى لا يبقى شيء ولا العنكبوت نفسه (دريدا)، في التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تجنباً للإنشائية والخطابة، وفي التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت)؛ فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق ولا تفيد معنى لاحقاً، الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف وبحجة الطوائف والأجناس، وأخيراً يتم تصدير «صراع الحضارات» للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافته التقليدية، بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض الإنتاج عوداً إلى النعمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشوسية.

(٣) مخاطر العولة على الهوية الثقافية

إن مخاطر العولة على الهوية الثقافية إنما هي مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطني والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية، تعني العولة مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز وتفتيتاً لقوى الأطراف بما في ذلك الدولة الوطنية التي قامت بدور التحرر الوطني، وتحديث المجتمع، والتي قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشتراكي، وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة في نظام العالم الجديد: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الدعم الغربي لمراكز حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي الفردي دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعب، وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصية والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير، وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender في كل شيء في ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التي لا تفرق بين ذكر وأنثى، وغاب النضال الوطني بخلق عدو وهمي للمرأة هو الرجل بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد، وكل ذلك بداية للهدف العظيم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير في نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذي تبنته بعد تحررها الوطني إلى القطاع الخاص الذي يساهم فيه رأس المال الأجنبي ويزاحم رأس المال الوطني، وعلى الاقتصاد الوطني أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمي، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، في الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة، واتفاقية «الجات» كل شيء أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائض الاقتصادي للدول الصناعية؛ وبالتالي تنتهي الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجاري الحر حتى تصبح الدول الوطنية بالأمس القريب كلها أسواقاً حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة على الأسواق عليه أن ينزوي إلى متاحف التاريخ، ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولا تنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف إلا ركوب القطار الذي يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التي يتوقف

فيها أو التي يتجاوزها، فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر «البلطجة» والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، وما دام العنف أصبح وسيلة لتحقيق المطالب، وينتشر الفساد ووسائل الكسب السريع وتهريب الأموال، ويزداد الغلاء والترفع، ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال ولمن يبيع الرقيق الأبيض، وتضيع القيم العامة، وينتهي ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسري والتشرذم الاجتماعي. من كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن في قلوب المواطنين، ويسود الشك والنسبية كما ساد في المركز، وتعم العدمية، وتقلب القيم، ويسري الخواء في الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثاً إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقية مثل النظام العالمي الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات، وتنتشر أساطير الثقافة العالمية، والوعي الكوني، والكوكبية، والعولية، ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز، وتصبح ثقافته هي نموذج الثقافات، ويتم تخطيط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي كان في بدايته خاصاً ثم أصبح عاماً بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو) أو المعرفة مصلحة (هايرماس)، وباسم الثقافة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبى Acculturation ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة في الثقافة العالمية والتي على كل ثقافة احتذاءها، وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في «عالم متعدد» لصالح عالم أحادي الطرف، ثقافة تبذع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والانبهار بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعي للحكم دون مراجعة أو نقد، وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر في المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والانقطاع مع القديم، وكلها أحكام صدرت في المركز بناءً على ظروفه الخاصة، ولا يتم تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التي قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة

العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابي من قبل الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصوّرات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بين القيم الدينية العامة وهي مقاصد الشريعة التي هي في نفس الوقت مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معاً، يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع في خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التي نشأت فيها ويتحرر منها ويقيم أحكامه الخاصة بناءً على ظروفه الخاصة التي قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق، تمنع ثقافة المركز إذن، نظراً للانبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التي تحذو حذوها كل التجارب الأخرى، تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والانعكاف على الذات وممارسة قوى التنظيم الطبيعية في كل عقل بشري، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب، فالغرب ليس بدعة، ولا نسجاً عبقرياً على غير منوال، ولا يتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره، بل إن قوة رفض الماضي، الكنيسة وأرسطو، هي التي دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتماداً على العقل البديهي، فأنشأ العلم التجريبي، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعي، وانتقل من التمرکز حول الله والسلطان إلى التمرکز حول الإنسان والدستور. وليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعي من التقليد إلى الاجتهاد واعتماداً على الجهد الإنساني، سواء على نفس نمط المركز أو على أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إحباطها بتقليد نموذج واحد في إبداع المركز.

وبمقدار ما يزداد التقريب في المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية خاصة عند الصفوة التي بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقليدها، فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعاً عن الأصالة، وتمسكاً بالهوية، تغريب في الظاهر وأصولية في الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير، فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضي والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الانغلاق والإظلام، وينشق الصف الوطني إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وكما هو الحال في الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهق أرواح الأبرياء، وكما هو

الحال في مصر بصورة أقل وفي باقي الوطن العربي في الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان، كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر، والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذا كان الخطر قادمًا من العلمانية، ناصرية شعبية مثلًا، ومرة أخرى الفريق العلماني إذا كان الخطر قادمًا من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحي الأمة فيضعفان معًا ويقوى القلب أو الوسط الذي تدعي الدولة تمثيله حماية له من التطرف، ويتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة، وينهار مشروعها القومي. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، يتحوّل إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمني، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية، ويجد كل فريق أعوانه في الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الوطن؛ فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركةً بريئةً حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب.

(٤) دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة

لا يتأتّى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير، فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكونان صوابًا، إنما يتأتّى ذلك أولاً بإعادة بناء الموروث القديم الكون الرئيسي للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفّر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود في الثقافة، ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية، وتغيير مستويات تحليله من المستوى الإلهي الغيبي التقني إلى المستوى الإنساني الحسي التحرري. فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسي في الثقافة الوطنية، نشأ في عصر ماضى، وفي مرحلة تاريخية ولّت منذ أكثر من ألف عام، ولم يعد معبرًا عن مطالب العصر، وإن كان قد عبر عن مطالب عصر ماضى، لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشوكة، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر، وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر

من احتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعي وتخلف وتغريب ولامبالاة، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدي بهم، وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذي ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء في عصرهم أصلح لنا في عصرنا، فإن لم تسعف البدائل القديمة، فعلى الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة، على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية؛ إذ لا تعني الخصوصية الانغلاق والتقليد والانكفاء على الذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر، إنما تعني الخصوصية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء في تأسيس علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة في القرن الثاني وإنشاء الفلسفة في القرن الثالث، تعني الخصوصية أدبيًا، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء.^٦

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانيًا كسر حدة الانبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، فكل ثقافة مهما ادّعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام فإنها نشأت في بيئة محددة، وفي عصر تاريخي معين، ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة وبفعل وسائل الاتصال، فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستتني نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروسًا، والملاحظ ملاحظًا، والذات موضوعًا؟ وهنا يأتي أهمية إنشاء علم «الاستغراب» من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرًا للعلم كي يصبح موضوعًا للعلم. فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظرًا، وفي الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديمقراطية، والعقل والعلم والتقدم والمساواة في الداخل، في المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والظلم الاجتماعي في الخارج، في الأطراف، كما تنتهي علاقة مركب النقص في الأطراف مع مركب العظمة في المركز، ويصبح كلاهما دارسًا ومدروسًا، ذاتًا وموضوعًا، ملاحظًا وملاحظًا، فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات

^٦ وهذه هي الجبهة الأولى من مشروعنا «التراث والتجديد»، الموقف من التراث القديم، وهو البيان النظري الأول، القاهرة، ١٩٨٠، وقد تم إخراج المحاولة الأولى بالعربية في «من العقيدة إلى الثورة»، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.

وثقافات الأطراف بدور الموضوع في «الاستشراق»، فإن الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات في «الاستغراب»، هنا تتحرر الأنا عن عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفي المستقل وتكون لها طموحها العلمي، وتقضي على عقدة الرهبة من الآخر وتبين حدود مشروعه وطموحه العلمي وتحوله إلى شيء اليوم كما حولها هو إلى شيء بالأمس. وعلى هذا النحو تُكمل الأنا تحرُّرها الثقافي تطويراً لتحرُّرها السياسي والاقتصادي وحفاظاً عليهما، وتنتهي الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلاً، فلا يعتبر ما قبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطاً وقديماً وكان ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء. إن الإنسانية أوسع رحاباً من أن تُحصَر في تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقاً من أن يبتسر في العصر الحديث.^٧

ويمكن التخفف من غلواء العولة ثالثاً عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، وليس قبل الانبهار بالآخر كنقطة جذبٍ لها وإطار مرجعي لثقافتها، التفاعل في الواقع الخصب، وإحضار الماضي والمستقبل في الحاضر هو السبيل للمزج العضوي بين الخصوصية والعولة وصهرهما في أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر، وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولة هو في الحقيقة صراع على السلطة في المجتمع بين فريقين متخاصمين: السلفية والعلمانية، فإن المدخل الأيديولوجي لكليهما يمكن تعريضه والعودة إلى المعاش ومطالبة كلٍّ من الفريقين بالاستجابة إلى تحديات العصر، ففي الواقع يتم انصهار الفكر، ولا فرق بين أن يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد في سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين وبين أن يتم دفاعاً عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال في فلسفة التنوير، ولا خلاف بين أن يتم تحرير المواطن بإعلان الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله أكبر قاصم الجبارين كما يعول أنصار الخصوصية، وبين أن يتم ذلك باسم حقوق الإنسان كما يدعي أنصار الثقافة العالمية، ولا ضير أن يتم تحقيق العدالة

^٧ وهذه هي الجهة الثانية من مشروعنا، وقد صدر منها البيان النظري مع محاولة أولى للتطبيق في «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعي وحق السائل والمحروم والفقراء في أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة وبين أن يتم ذلك باسم الاشتراكية أو الماركسية أو النزعة الإنسانية، ولا حرج في أن تتم وحدة الأمة باسم التوحيد وبين أن تتم باسم القومية أو وحدة النضال العالمي، ولا خوف من أن يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية أو باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية، وكما اتضحت في الأدبيات الاشتراكية، ولا ضرر من أن تتم تنمية الموارد البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر وبين أن تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهي السيادة على الأرض، ولا فرق أن يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التي حملها الإنسان وأشفت الجبال والأرض والسماء منها وبين أن تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمي للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل، فالغاية العملية واحدة وإن اختلفت الأطر النظرية.^٨ التعددية النظرية إذن ممكنة؛ إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر وإن أمكن توحيد قلوب الناس، قد يفكر كل إنسان بطريقة وإن كان الهدف مع الآخرين واحدًا؛ لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: الحق نظري متعدد، والحق العملي واحد، الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة، ففي الواقع ينصهر الفكر، وفي التغير الاجتماعي يتحقق الخطاب، والوفاق الوطني لجميع للجهود وبذل للطاقة حتى ولو كانت المداخل النظرية متعددة، وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجي هو الظاهر الذي يحتاج إلى تأويل، وفي الواقع تأويله، وهو المجاز وفي المجتمع حقيقته، وهو المجل في الفعل بيانه، وهو المتشابه وفي حياة الناس أحكامه، قد يكون الخلاف في اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولة، هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين، وقد يكون في المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاحة في الألفاظ كما يقول الحكماء، هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة، وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه، وقد يكون في المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطي، يستنبط مصادره من أصول يقينية معطاة سلفًا، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائي، يستقرئ مقاصده من مصالح

^٨ لم يصدر بعد بيان نظري عن هذه الجبهة الثالثة في مشروعنا، ومع ذلك هناك مادة أولية في «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء)، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، «هموم الفكر والوطن» (جزءان)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧.

الناس واحتياجات العصر، كلاهما منهج واحد فلا فرق في أسباب النزول عند القدماء بين من يأتي من أعلى ومن يصعد من أسفل، بين ما يأتي من الوحي وما يصعد من بدهة العقل وإدراك المصلحة كما تحقق ذلك في عمر، محدث الأمة، وقد يكون في الإحساس بالزمان وحركة التاريخ، هذا يرى أن الماضي أفضل من الحاضر وأن السلف خير من الخلف، وأن خير القرون القرون الأولى وأن الخلافة ثلاثون سنة تتحوّل بعدها إلى ملك عضود، والآخر يرى أن المستقبل أفضل من الماضي، وأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، وأن الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والتنافس في الخيرات، فالسابقون السابقون، هذا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب وزهد الناس في السلطان وراعوا مصالح الناس، وحرصوا على دور الأمة في التاريخ.^٩

^٩ انظر دراستنا في هذا الموضوع حول الحوار الوطني في «الدين والثورة في مصر»، ج٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.

الدور الحضاري الإسلامي الآسيوي

التشابه والاختلاف بين الإسلام والحضارات الآسيوية

أولاً: الإسلام دين آسيوي

(١) يظن الناس خطأً أن الإسلام انتشر غرباً نحو المغرب العربي ابتداءً من فتح مصر حتى الأندلس وفتح المستعمرات الرومانية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالي الأوروبي والجنوبي الأفريقي؛ نظراً لطول علاقة قلب العالم الإسلامي بالغرب منذ الحروب الصليبية حتى الاستعمار الغربي الحديث ومنذ حضور الثقافة اليونانية وانتشارها على نطاق واسع في الثقافة الإسلامية حتى إنهما يعتبران ثقافة واحدة نظراً لاتحاد العقل والنقل، أساليب القرآن ومنطق اليونان.

(٢) والحقيقة أن الإسلام انتشر شرقاً قدر امتداده غرباً وفُتحت فارس أثناء ولاية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وفُتحت أواسط آسيا أثناء ولاية الخليفة الثالث عثمان بن عفان، واستشهد عديد من الصحابة هناك مثل قثم بن عباس حتى تحولت سير الصحابة إلى دين شعبي جديد، وبلغ عشق السنة أن تم جمعها وتدوينها في بخارى وترمز، وقد ساعدت السهولة الممتدة من فارس شمالاً ومن العراق شرقاً وعبر المحيط من عمان والهند شرقاً حتى الصين على هذا الانتشار.

(٣) وإذا كان الإسلام قد ارتبط بالثقافات العربية واليونانية والفارسية والهندية كما ارتبط بالديانات السابقة عليه، اليهودية والمسيحية كذلك ارتبطت الحضارات الآسيوية بدياناتها الرئيسية؛ الهندوكية، والبوذية، والشامانية، والزن، والكنفوشيوسية

والطاوية والشتوتية في الهند والصين واليابان، فلا فرق بين الدين والثقافة والحضارة والمدنية والقوانين الاجتماعية والنظم السياسية والعادات والأعراف والتقاليد الشعبية.

ثانياً: أوجه التشابه بين الإسلام والحضارات الآسيوية

(١) إذا كانت عقيدة التوحيد هي جوهر الإسلام، توحيد الطاقات البشرية الداخلية والخارجية، الوجدان والفكر والقول والعمل، وتوحيد الأسرة، النواة الأولى للمجتمع في صورة القوامة، وتوحيد المجتمع في التكافل الاجتماعي، وتوحيد البشرية تحت شعار «لا إله إلا الله» فإن ديانات آسيا كلها ديانات توحيد، توحيد الإنسان مع نفسه بالسيطرة على الأهواء والانفعالات، وتوحيد الإنسان مع الطبيعة، روح بوذا واحدة، الإسلام والديانات الآسيوية كلاهما دين اللانهائية على امتداد الصحراء العربية الكبرى أو سهول آسيا الوسطى.

(٢) الإسلام دين أخلاقي، يعتبر العمل الصالح جوهر الإيمان، والرسول قدوة في السلوك الأخلاقي: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ و غاية الإنسان الوصول إلى الكمال الخلقي، والديانات الآسيوية أيضاً تقوم على هذا الدافع الأخلاقي بسيطرة الإنسان على الانفعالات والعواطف والأهواء والرغبات والميول والغرائز؛ لذلك أنزل كونفوشيوس الدين الصيني في «كتاب التغيرات» من السماء إلى الأرض.

(٣) الإسلام دين اجتماعي يقوم على الترابط الاجتماعي في الأسرة والمجتمع، صلاة الجماعة، وصوم رمضان والزكاة، والحج، إحساساً بالجماعة، اجتماعياً وسياسياً، ويحرم الاستغلال والاحتكار، الملكية وظيفة اجتماعية، والمجتمع الواحد وحدة عضوية واحدة كالبدن الواحد، وفي الحضارات الآسيوية بالرغم من أهمية الكمال الفردي إلا أنه عضو في جماعة، فالكونفوشيوسية ما هي إلا مجموعة من العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأسرته، الأب والأم والأخ والأخت، وبين الفرد وجيرانه وأصدقائه، وبين الفرد والدولة، وحياة الرهبان في الهندوكية نموذج الحياة الروحية الاجتماعية، الإسلام نظام اجتماعي سياسي، وكذلك الديانات الآسيوية لا تفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة.

(٤) المرأة في الإسلام لها حضورها الفعلي حتى ولو لم تكن مساوية للرجل كلية في مواضيع الميراث والشهادة والإمامة الكبرى والقضاء، هي جزء من حياة المجتمع كما كانت زوجات الرسول ﷺ في حياته وحياة المؤمنين، وفي الحضارات الآسيوية المرأة في آسيا تشارك في الحياة العامة، هي رمز المواطنة بزيها الوطني، ومع ذلك تخضع للقوامة.

(٥) الفن الإسلامي بالأصالة هو فن الزخرفة عن طريق الأشكال الرياضية المتكاثرة تجاوزاً أو تداخلاً أو الحروف والخطوط العربية وفن اللانهائي ضد التصاوير، فن النهائي، وفي آسيا خاصة أوزبكستان، فن الزخرفة فنٌ أصيل هو الذي أصبح فيما بعد الأرابيسك Arabesque، الروح واحدة، النسق، والنظام والجمال في الرؤية اللانهائية، والانسجام والتآلف في تجاور الأشكال الرياضية.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين الإسلام والحضارات الآسيوية

(١) إذا كانت عقيدة التوحيد هي جوهر الإسلام فإن الاختلاف فيها واقع، التوحيد في الإسلام De Jure، والاختلاف De Facto، اختلاف الألسنة والألوان والشعوب والأقوام والقبائل، كما أن التعددية في الديانات الآسيوية فكرٌ ودافع، عقيدةٌ وشريعة، مبدأً وتعين. الآلهة، ومظاهر الطبيعة، والطبقات، والطوائف متعددة تسيّر وفقاً لقانون التنوع والاختلاف؛ لذلك نشأ الصراع بين المسلمين والهندوس، يريد المسلمون توحيد العقائد والناس والرؤى والشرائع، ويريد الهندوس إبقاء الطبيعة على حالها دون التبشير وإخراج الشيء عن مساره الطبيعي، الوحدة في الإسلام أصلٌ والاختلاف فرع، والاختلاف في الحضارات الآسيوية أصلٌ والوحدة فرع، الإسلام للفتح والجهاد وثقافات آسيا تتعايش فيما بينها دون أن تكون إحداها حقاً والأخرى باطلاً.

(٢) الله في الإسلام مفارق للعالم وخالق له وباعث له بعد فنائه ومحاسب للإنسان بعد الموت طبقاً لقانون الاستحقاق؛ فالجزاء طبقاً للأعمال، ثواب أم عقاب. والنفس الفردية محاسبة ومسئولة عن أفعالها؛ فالعقل قادرٌ على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة قادرة على الاختيار الحر، وفي الديانات الآسيوية لا يوجد إلهٌ خارج العالم، خالق وباعث له بعد فنائه، يحاسب الناس. الله روح العالم والحساب والعقاب في الدنيا وليس في الآخرة، وتعود الروح إلى الدنيا في بدن خسيس عقاباً لها أو في بدن حسن ثواباً لها. الأرواح واحدةٌ تتناسخ في دورةٍ بين الحياة والموت.

(٣) الإسلام دينٌ واضح وبسيط، خالٍ من التعقيدات، يقوم على العقل والبرهان؛ فالعقل أساس النقل عند المعتزلة، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول عند ابن تيمية، والبرهان منطق الفلاسفة الذين يوحّدون بين الدين والفلسفة في حين يغلب على ديانات آسيا الأسطورة وبعض وسائل السحر

وقراءة الطالع. وتصل الأسطورة إلى حد الخرافة. وإذا كان من ضمن الوضوح والبساطة الطهارة والنظافة فإن بعض الديانات الآسيوية خاصة في المعابد لا تراعي النظافة.

(٤) لا توجد سلطة دينية في الإسلام منعًا للوساطة بين الحق والخلق بعد الاستفادة من تجارب أهل الكتاب، وأخذ الأخبار والرهبان أولياء من دون الله، ليس به كنيسة صاحبة سلطة على المؤمنين في تقنين العقائد أو تفسير الكتاب، والعلماء ليسوا رجال دين أو كهنوت بل هم المتفقهون فيه العالمون به، في حين يوجد رهبان للهندوكية والبوذية ورجال دين في الكونفوشية والبوذية والشنتوية، وقد كانوا أحياناً هم الحكام أو يشاركون الحكام في سلطاتهم؛ لذلك يدين الإسلام نظام الرهبة ويدافع عن العمل في الحياة الدنيا طريقاً إلى الآخرة.

(٥) ولاء المسلم للأمة أي لجماعة المسلمين، والأقطار والأوطان أجزاء من الأمة، وحدة الأمة صورة من وحدة الإله، الهوية الإسلامية لا تنبع من الحدود الجغرافية بل من القيمة، الإيمان والعمل الصالح، وفي نفس الوقت تخرج منه الحركات الوطنية الاستقلالية باسم الدفاع عن الوطن؛ فحب الوطن من الإيمان. وديانات آسيا الغالب عليها الديانات الوطنية والقومية، الهندوكية الدين الوطني للهند، والشنتوية الدين الوطني لليابان، والكونفوشية الدين الوطني للصين؛ لذلك أتى الإسلام الآسيوي إسلاماً وطنياً يُدافع عن الاستقلال الوطني للشعوب مثل المسلمين في الفلبين.

إن التشابه والاختلاف بين الإسلام والحضارات الآسيوية لا يعتمد فقط على تاريخ الأديان المقارن كوحداث مستقلة خارج المجتمع والتاريخ بل هو رصد لأوجه التشابه والاختلاف في الممارسات الاجتماعية وتأصيلها على نحو نظري، ويمكن إعطاء مزيد من الشواهد الاجتماعية والسياسية والتاريخية على هذا التقابل إيجاباً أم سلباً مع دراساتٍ لعددٍ من الحالات، ليس الإسلام الآسيوي هو صاحب خصوصية فريدة فقط بل الإسلام الأفريقي والإسلام العربي بل والإسلام الأوروبي الأمريكي أيضاً، وما أسهل بعد ذلك من إعطاء الأمثلة من مندناو وسنكيانج وكشمير وبورما وتايلاند والهند والفلبين على هذا التقابل، فالتقرير الكمي لا يقل أهمية عن الوصف الكيفي.

الحوار والتعايش الثقافي^١

تعبير «خليج فارسي» تسميةً جغرافيةً قديمةً في كتب الجغرافيين العرب مثل «بحر العرب» الذي يطلق عليه الآن «المحيط الهندي»؛ فالأسماء متغيرة عبر التاريخ طبقاً لميزان القوى، مثل «بحر الروم» وهو البحر الأبيض المتوسط. ولما كان عصر الصراعات الكبرى مؤذناً بالرحيل مثل الصراع بين إمبراطوريتي الفرس والروم، والعرب والروم قديماً، فقد توارت أسماء الشعوب الغالبة لصالح أسماء المناطق المحايدة مثل «البحر الأسود»، «البحر الأحمر»، وقياساً على ذلك يمكن تسمية الخليج «الخليج العربي الفارسي» نظراً لوجود العرب والفرس على ضفتيه الجنوبية والشمالية، ولما وحد الإسلام بينهما عبر التاريخ يمكن تسميته أيضاً «الخليج الإسلامي»، وإذا كانت التسمية غير مألوفة في تاريخ الجغرافيا التي غلبت عليها مصطلحات الأقوام والشعوب والمناطق يمكن تسميته «الخليج» فحسب، لفظ واحد تقع عليه دول الجوار التي تنتسب إلى دينٍ واحدٍ وثقافةٍ واحدةٍ ولغاتٍ متعددة، العربية والفارسية، اللغتين الرئيسيتين للشعوب الإسلامية. ومع ذلك فالتسميات لا تهم، مجرد ألفاظ وأشكال، المهم هو المضمون، ألا يكون الخليج أمريكياً بريطانياً من حيث القوات الرابضة فيه أو غربياً من حيث الثقافة المهيمنة عليه. وكما قال ابن سينا «لا مشاحة في الألفاظ». وكما هو في الحديث النبوي: «إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم». وما يهم في البحث العلمي ليس أخذ المواقف الحدية والمناداة بالحد الأقصى؛ فهي مواقف أيديولوجية مسبقة بنزعات

^١ ندوة الخليج الفارسي: «الواقع الموجود وآفاق المستقبل»، مركز دراسات الخليج الفارسي والشرق الأوسط، معهد الدراسات السياسية والدولية، طهران، ٢٢-٢٣ فبراير ١٩٩٩.

قومية سوفيتية لا تؤدي إلا إلى إثارة الضغائن والأحقاد وربما إراقة الدماء، ما يهّم هو البحث العلمي الموضوعي الهادئ الذي يبغي المصلحة العامة للجميع متجاوزًا الحسابات الصغيرة القديمة إلى الاستراتيجيات الكبرى من منظورٍ تاريخيٍّ طويل وليس السياسات المتغيرة لأنظمةٍ سياسيةٍ طارئة.^٢

ولقد عاش الخليج منذ أقدم العصور منطقة سكانية وثقافية واحدة لا فرق بين عربي وعجمي. ومن ذلك أتى حديث الرسول: «لا فرق لعربيٍّ على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح». تكلمت الشعوب على شاطئيه العربية والفارسية، وتصاهر العرب والفرس قبل الإسلام وبعده، وتعاونوا على الصيد والعيش المشترك والسعي للرزق والكبح في الأرض؛ فالأرض لله، يرثها عباده الصالحون كما عبّر القرآن، والتاريخ هو الرصيد الأول للسياسة، ولا وعي سياسي دون وعي تاريخي.

ثم جاء الاستعمار البريطاني الحديث ليحتل دول الجوار حيث يقطن العرب والفرس وبعد القضاء على الخلافة العثمانية. وبدأت الثقافة الغربية، ثقافة المستعمر، في الانتشار، تقوم على التفرقة بين الشعبين المسلمّين ووضع بذور الفتنة بينهما طبقًا لسياسة «فرّق تَسُد»، وكما فعلت بين مصر والسودان في حلايب وشلاتين، وبين اليمن والسعودية في عسير ونجران، وبين اليمن والحبشة حول جزر باب المندب، وبين السعودية والكويت والعراق في مثلث تحت وصاية الأمم المتحدة شمال غرب الخليج، وبين الحبشة وإريتريا حول ترسيم الحدود، وبين العرب واليهود في فلسطين، والهندوس والمسلمين في شبه القارة الهندية لقسمة الشعوب والقضاء على ثقافاتهما الوطنية الموروثة التي تقوم على وحدة الثقافة والأقوام، وقد فعل الاستعمار الفرنسي نفس الشيء بين الجزائر والمغرب في واحة تندوف، وبين سوريا ولبنان وتقسيم سوريا الكبرى، وبين سوريا والأردن في وادي الحمة، وكما فعل الاستعمار البريطاني والإيطالي في واحة جعبوب على الحدود المصرية الليبية وقسمة القبيلة الواحدة مثل قبائل أولاد علي إلى دولتين بحدود مفتعلة، تتقاتل فيما بينها، وكانت هذه عادة الاستعمار في أفريقيا بعد أن قسم الشعوب والقبائل باسم الحدود الدولية فوقت الحروب بين الدول المتجاورة، كلٌّ منها تود توحيد قبائلها، كما وقعت الحروب الأهلية بين القبائل المتناحرة داخل الدولة الواحدة مثل التوتسي والهوتو

^٢ د. محمد الرميحي وآخرون: الخليج العربي وآفاق القرن الواحد والعشرين، كتاب العربي، الكتاب الثلاثون، أكتوبر ١٩٩٧، الكويت.

في رواندا، وقضية الشعب الكردي الموزع بين أربع أو خمس دول ما زالت في الأذهان، وأقرّت الأمم المتحدة الحدود التي وضعها الاستعمار في القارة الأفريقية ورثتها الدول المستقلة بعد حركات التحرّر من الاستعمار، ولا يجوز تغيير ما وضعه الاستعمار حتى تظل أفريقيا مجزأةً مقسمةً متشرذمةً متحاربةً فيما بينها باسم الحداثة. فالدولة أفضل من القبيلة، والحدود الجغرافية أبقى من السكان، أفريقيا للأفريقيين شكلاً، وأفريقيا للأوروبيين مضموناً، والثقافة هي السياسة على الأمد الطويل.

لقد زرعت الثقافة الغربية في شعوب المنطقة أيديولوجيات سياسية غربية عليها مثل الأيديولوجية القومية ومفهوم الدولة ذات الحدود الجغرافية الطبيعية. فالدولة ذات شعب واحد، لغة وثقافة وتاريخاً ودينًا باستثناء القليل مثل سويسرا والدول ذات القوميات المتعددة خاصة في آسيا؛ ومن ثم ينشأ الصراع بين القوميات داخل الدولة القومية Nation-State الواحدة. فالهوية القومية من الحدود الجغرافية، والدفاع عن الوطن الأم دفاع عن هذه الحدود الجغرافية التي تم وضعها بفضل تقسيم الإمبراطوريات الكبرى مثل الرومانية والنمساوية والعثمانية، وعانت من ذلك الأمة الإسلامية التي لا تستمد هويتها من الجغرافيا بل من التاريخ، ولا تتوحد مع الحدود المصطنعة، إرث الاستعمار الأوروبي الحديث بل مع عقيدتها التوحيدية الشاملة، فما ينشأ بين الشعوب الإسلامية من خلافٍ حول الحدود مثل الخلاف حول جزر الخليج إنما هو ناشئ من مفهوم الدولة القومية، وليس من مفهوم الأمة الإسلامية، الخليج عربي أم فارسي؟ جزره الثلاث عربية أم فارسية؟ وهي مشكلة مصطنعة لا حل لها من خلال مفهوم الدولة القومية، والأمة الإسلامية المتعددة الشعوب والثقافات واللغات قادرة على جعل الهوية من العقيدة. فلا فرق بين عربٍ وفرنس على شاطئ الخليج. الكل ينتسب إلى الأمة الإسلامية المترامية الأطراف، من الصين شرقاً إلى المغرب غرباً، لا فرق بين لغة عربية ولغة فارسية، فكلاهما لغات الإسلام مثل التركية والأردية. هذا هو واقع التاريخ والجغرافيا أيضاً وليس مجرد مثالية دينية؛ فقد عاش الناس في الخليج لا يعرفون الحدود، وينتقلون بين الشاطئين وفوق جزره، يتصاهرون ويعملون، الجغرافية السياسية تحتم وحدة الخليج وشعوبه، والصراع بين الأنظمة السياسية الناشئة عن الدول القومية أي من أثر الثقافة السياسية الغربية في المنطقة وتبني النظم السياسية لها، المشكلة إذن جزء من عملية التغريب العامة التي وقعت للمسلمين منذ عهد الاستعمار، وأثر من أثاره بعد مرحلة التحرر الوطني.

وكلما تعرّثت النظم السياسية في الداخل لجأت إلى إثارة قضية الحدود في الخارج ليهب الناس دفاعاً عن التراب والوطن ضد الاحتلال الخارجي وليس ضد القهر الداخلي، فبعد أن انسحبت بريطانيا من منطقة الخليج احتلّ الشاه الجزر الثلاث، وقد كانت بطبيعتها الجغرافية وعبر امتدادها التاريخي وتحت ضرورة الحياة اليومية بين العرب والفرس، لا يعرفون حدوداً ولا هُويات قومية إلا الحياة المشتركة، واللغات المتبادلة، والمصاهرة، والسعي للرزق. وقد قام الشاه بذلك في حومة إنشاء الإمبراطورية الفارسية القديمة، عصر قورش، وأساطير الأبطال وبتأييد من الولايات المتحدة الأمريكية واستعماله ضد الثورة العربية في الخليج في الجنوب وفي الشمال بمساعدة الأكراد ضد العراق، وكلما تعرّثت الديمقراطية والمصالحة الوطنية ونشأت نظم تسلطية أثرت مسألة الحدود الخارجية تحويداً للأنظار نحو الداخل دون الخارج كما هو الحال في إثارة مسألة حلايب وشلاتين في السودان أو واحة جعبوب بين مصر وليبيا أو واحة تندوف بين الجزائر والمغرب، فأصبح الوطن وسيلةً للاستهلاك المحلي وأداة للدفاع عن النظم السياسية، أصبح الوطن وسيلةً والنظام السياسي غاية وليس النظام السياسي وسيلةً والوطن غاية، ولو ترك الاستعمار الشعوب المتحررة حديثاً، ولو تركت النظم السياسية التي فرحت بالدول الوطنية وحدودها المصطنعة بفعل الاستعمار، لو ترك كلاهما الشعوب بثقافتها الموروثة وحياتهما المشتركة وسعيهما وكدهما في الحياة لما نشأت مسألة الصراع على الحدود أو مشكلة الخليج بين العرب والفرس.^٢

إن ما يظن سلبيات قد يكون في غاية الإيجاب، وما يُحسب أنه خلاف بين العرب والفرس حول تسمية الخليج وملكية جزره الثلاث قد يكون بداية الحل عن طريق الثقافة، القضاء على التغريب الثقافي السياسي Political Cultural Westernization وتطهير النفس منها والعودة إلى الثقافة الإسلامية الأُممية التي تقوم على وحدة العقيدة مع تعدّد اللغات والثقافات الشعبية الخاصة والعادات والأعراف وأساليب الحياة اليومية، ويُصبح الخليج منطقة تفاعل وتكامل ومصالح وأمن مشترك على الشاطئَيْن بين العرب والفرس تحت راية الإسلام وباسم التوحيد، الوحدة والتنوع، الهوية والاختلاف، ويتكرّر هذا النموذج في حلايب وشلاتين بين مصر والسودان، وفي عسير ونجران بين اليمن

^٢ د. مريم سلطان لوتاه: المشاركة السياسية في دول الخليج العربي، تحليل تاريخي ورؤية مستقبلية، سلسلة بحوث سياسية، أكتوبر ١٩٩٤، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

والسعودية، وفي واحة البوريمي بين عمان والإمارات، وفي مثلث الأمم المتحدة بين الكويت والعراق والسعودية، وفي واحدة تندوف بين المغرب والجزائر، وفي جنوب الصحراء بين ليبيا وتشاد، وفي واحة جعبوب بين مصر وليبيا، وفي المناطق المتنازع عليها بين موريتانيا والسنغال، وفي الصحراء بين المغرب والبوليساريو، وفي وادي الحمة بين الأردن وسوريا، ففي محافظات التكامل تنشأ الحياة المشتركة بين القبائل والأقوام، ويبدأ العمل المشترك لتنمية الموارد وإعمار الأرض حتى تتآكل الحدود الجغرافية المصطنعة الموروثة من عهد الاستعمار وتعود الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بدلاً من الثقافة السياسية الغربية القائمة على التمزيق والتجزئة والتفتيت، وتحويل العالم الإسلامي إلى مجموعة من الدويلات الطائفية والعرقية للعرب والبربر والأكراد والسنة والشيعة والدروز.

وتحمى التناقضات الثانية أمام التناقضات الرئيسية، فمهما كان من خلاف بين العرب والإيرانيين حول الخليج فإن كليهما لهما عدو مشترك، الاستعمار والصهيونية، أمريكا وإسرائيل، فلا يمكن إثارة التناقض الثانوي على التناقض الرئيسي، تريد الولايات المتحدة كسر شوكة الثورة الإسلامية في إيران كما كسرت شوكة الثورة العربية إبان العهد الناصري الذي كان من دعائم الثورة الإسلامية قبل انتصارها، كانت الثورة العربية ظهيراً للمعارضة الإسلامية والوطنية في عهد الشاه وضد سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ، وضد محور الرياض-طهران-كراتشي، الحلف الإسلامي القديم منذ ١٩٦٥، وريث حلف بغداد المناهض للهويتين العربية والإسلامية، وقد استأنفت الثورة الإسلامية المستمرة مشروع الثورة العربية المجهضة: مناهضة الاستعمار والصهيونية، وتوحيد الأمة والتنمية والاستقلال الذاتي الوطني والاقتصادي، السياسة استراتيجية كبرى شاملة على الأمد الطويل وليست حسابات صغيرة حتى ولو كانت حسابات النفط على الأمد القصير. إن بتول إحدى الجزر الثلاث يمكن استثماره استثماراً مشتركاً بين دول الخليج لصالح تنمية مواردها وزيادة دخلها والدفاع عن أمتها بدلاً من ثروات النفط المبددة في الحروب بين دول الجوار بشراء الأسلحة من الدول الاستعمارية ووضع مرتبات جنودها وتكاليف دفاعاتها وتشغيل مصانع سلاحها. نفط جزر الخليج ملكية عامة مشتركة لسكانها. فمفهوم الملكية الخاصة مفهوم غربي. وقد هبّت الأمصار كلها عام الرمادة لإنقاذ الأخوة في الحجاز، وتعمير الجزر مسئولية سكانها بما يعود بالفائدة عليهم، وأمن الخليج مسئولية دول الجوار على شاطئيه بدلاً من استدعاء الأجنيبي الذي لا يبتغي إلا مصالحه الخاصة، يهدّد إيران ويستولي على نفط الخليج وثرواته.^٤ ومن ثم

لا توجد رؤى إيرانية وسعودية وكويتية وإماراتية وعمانية وقطرية وبحرينية وعراقية وسورية ومصرية لأمن الخليج، بل هناك رؤية إقليمية عربية إسلامية له في مقابل الرؤية الغربية.^٥

وبالإضافة إلى المخاطر الخارجية هناك مخاطر داخلية على شاطئ الخليج، مخاطر النزعات العرقية والنعرات الطائفية، العرب والفرس والأكراد والأذريين، السنة والشيعة مما يهدد وحدة الدول وهي مقدمة لوحدة الأمم والأقوام داخل الوحدة الإسلامية العامة، وقد نبّه جمال الدين الأفغاني من قبل على ضرورة وحدة الفرس والأفغان، والفرس والعرب، والسنة والشيعة في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل. وهناك خطر اقتصاد الريع على دول الخليج واعتماد اقتصادها على مصدر واحد، هو النفط الذي يكوّن ٩٥٪ من ثرواتها، والنفط لا يدوم، ومخزونه يقل عامًا بعد عام، وماذا بعد خمسين عامًا من الآن؟ إن التفكير في موارد اقتصادية جديدة مثل التصنيع ابتداءً من الصناعات البترولية الكيماائية كهدف مشترك أفضل من بيع الطاقة وتصنيع اليابان وتدفئة الغرب، وهناك خطر التركيبة السكانية في دول الخليج التي في غالبيتها من الآسيويين، الباكستانيين والهنود والفلبينيين، صحيح أنهم مسلمون معربون ولكن وضعهم الاجتماعي كعمالة أجنبية بدخل محدود يجعلهم أصحاب الحقوق في البلاد جيلاً وراء جيل، وهناك خطر التيارات الدينية المحافظة، نوع الطالبان، والتي لا ترى في الإسلام إلا الحدود والأشكال، العقائد والشعائر دون الأبنية الاجتماعية، وهي خطر يهم إيران والعرب على حد سواء. الهدف المشترك إذن هو تقوية التيارات الإسلامية المستنيرة القادرة على التعامل مع قضايا العصر والدخول في تحدياته، وتحويل الإسلام

٤ د. عبد المنعم المشاط (محرر)، أمن الخليج العربي، دراسة في الإدراك والسياسة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٤؛ وأيضاً: د. مصطفى علوي، أمن الخليج، رؤية مصرية، دراسات في الأمن والاستراتيجية، قراءات فصلية، مجلد (٤)، العدد (٢)، يناير ١٩٩٦، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

٥ د. محمد السعيد إدريس، إيران والأمن الإقليمي في الخليج العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة «علاقات مصر مع دول الجوار في التسعينيات»، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة؛ وأيضاً: Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf Security, Political science research papers Vol.

1 No. 3. P., July 1994, Center for political research and studies

إلى بنية اجتماعية سياسية اقتصادية ثقافية، نمط حياة، قادر على أن يُظهر لشعوب العالم عظمته وإنسانيته ودفاعه عن حقوق الإنسان والشعوب بعد أن ارتبط في أجهزة الإعلام الغربية بالعنف والقتل والقسوة وانتهاك حقوق الإنسان والتخلف والفقر والجهل والمرض والقهر والتعذيب، إسلام الحريم والسراي والقصور والعبيد والإماء والغنائم.^٦

إن الحوار الثقافي بين علماء الأمة العرب والإيرانيين لهو إحياء لتراث أصيل قديم، الثقافة مقدمة للسياسة، والسياسة تمهيد للاقتصاد، وعقد الندوات على كلا الشاطئين من أجل حوار عربي إيراني تتجاوز لقطيعة لا يستفيد منها إلا الاستعمار والصهيونية بدلاً من هذا الفصام الذي يعيشه عرب الخليج بين انتماء عربي وجوار إيراني، وبدلاً من هذه الازدواجية التي يعيشها شيعة الخليج بين حضور بدني عربي وحضور ثقافي إيراني. وربما يعيش عرب الأهواز نفس الازدواجية التي يعيشها شيعة العراق. والبداية بالعلماء قبل السياسيين فالعلماء ورثة الأنبياء ثم بالتجار والمصالح المتبادلة فالحسن أخو الحسين، «وليس منا من بات جوعان وجاره طاي». كما قال الرسول. وإن حب آل البيت في مصر جزء من الدين الشعبي كما هو الحال في إيران، وقد زار مصر من قبل ناصر خسرو وسعدي الشيرازي وكثير من صوفية إيران مثل سهر التستري وتلمذه على ذي النون المصري. ومنذ منتصف القرن الماضي بدأت السفارات بين مصر وإيران وكان سفراء إيران من كبار العلماء والمثقفين الإيرانيين مثل د. قاسم غني، والأديب علي دشتي، وقامت الطبعة الأميرية ببولاق بطبع أمهات الكتب الفارسية لا فرق بين تراث عربي وتراث فارسي، وتوالى انتشار المراكز الثقافية في مصر، وأقسام اللغات الشرقية في الجامعات المصرية، وأصبحت اللغة العربية بعد الثورة الإسلامية مع الفارسية لغتين رئيسيتين وليست لغةً أجنبية أسوة باللغات الأوروبية. الثقافة سياسية عليا واستراتيجية على الأمد الطويل. فإن تعثرت السياسات الوقتية نظراً للحسابات الضيقة فإن الرؤية الاستراتيجية الأشمل تبدأ بالثقافة ركيزة الوعي السياسي.^٧

^٦ د. محمد السعيد إدريس، إيران والأمن الإقليمي في الخليج العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة «علاقات مصر مع دول الجوار في التسعينيات»، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة؛ وأيضاً: Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf Security, Political science research papers Vol.

1 No. 3. P., July 1994, Center for Political research and studies

إن خطر أفكار وأوضاع مثل العالم ذي القطب الواحد والعولة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات إلى آخر ما ينتجه الغرب الأمريكي من مفاهيم تجعلنا نشرحها ونلخصها ونهمش عليها دون أن نبذل مفاهيم خاصة تعبر عن مسارنا التاريخي الخاص ورؤيتنا للعالم لا يقف أمامه إلا تكوين قطب آخر ومفاهيم أخرى من منطقة أخرى من العالم، ليس من المركز الأوروبي التقليدي بل من الأطراف، وهناك ثلاثة أقطاب مرشحة لذلك: آسيا وهي مشغولة بنهضتها الاقتصادية بالرغم من بعدها التاريخي وثقافتها الخاصة ومساحاتها الشاسعة، وأمريكا اللاتينية التي كانت تقليدًا مهد جيفارا والتحرر من الاستعمار، والثورة على الثورة ولاهوت التحرير، وهي الآن مشغولة بمشاكل القهر والفقر والفساد والمخدرات، لم يبقَ إلا القطب العربي الإسلامي المرشح كقطب ثانٍ؛ لذلك يتم التركيز عليه بالحصار مثل السودان والعراق وليبيا، والتهديد مثل إيران وسوريا، والتهميش مثل مصر أو الحروب الداخلية مثل لبنان والجزائر أو التقسيم مثل العراق أو استنزاف الثروات مثل الحجاز في الوسط والأطراف أو الاحتلال مثل فلسطين. فالحوار العربي الإيراني، وجمع جناحي الأمة الإسلامية في آسيا وأفريقيا قادر على أن يكون قطبًا ثانيًا للعالم ذي القطب الواحد، وأن يقوم العالم الإسلامي بالدور الذي كانت تقوم به النظم الاشتراكية قبل انهيارها في أوائل التسعينيات، ولقد قام الإسلام بهذا الدور عبر التاريخ في صراعه مع الإمبراطورية الرومانية وأثناء غزو الصليبيين له وإبان حركة التحرر الوطني الحديثة.^٨

^٧ د. السباعي محمد السباعي، العلاقات الثقافية بين مصر وإيران، ندوة «علاقات مصر مع دول الجوار في التسعينيات»، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وقد عقد مركز دراسات الوحدة العربية منذ عدة سنوات في جامعة قطر الحوار العربي الإيراني لأول مرة، ثم تلتها جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية عن مصر ودول الجوار العام الماضي.

^٨ مركز دراسات الوحدة العربية، العولة، بيروت، لبنان ١٩٩٨.

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة^١

أولاً: ثقافة السلطة

(١) موضوع «المثقف والسلطة» موضوع شائع، تم التطرُّق إليه في عدة رسائل جامعية ومؤلفات علمية ومقالات اجتهادية، وعُقدت له عدة مؤتمرات وندوات عربية ودولية، وشاعت فيه الأحكام النمطية. ومن الصعب التطرق إليه من جديد دون تكرار ما هو معروفٌ من أنماط العلاقات بين المثقف والسلطة، ومع ذلك إنه لشرفٌ للمثقفين أن يذكروا أنفسهم برسالتهم، وأن يوقظوا ضمائرهم لأهمِّ الأخطار التي يتعرَّضون لها في حياتهم ألا وهو إغراء السلطة ومجاورة السلطان، وكما حرَّم البعض نقد حتى بغلة السلطان كفر أبو موسى المردار شيخ المعتزلة كل من جالس السلطان.

ولا تبرز هذه القضية إلا في المجتمعات النامية والتي تحتاج أنظمتها السياسية إلى نوعٍ من الشرعية عن طريق التبرير الأيديولوجي لها نظراً لأن الشرعية الدستورية تنقصها إثر انقلاب عسكري أو نظام ملكي أو حكم تسلطي يعتمد على الطبقة أو نظام قبلي عشائري، طالما أن السلطة السياسية غير مستمدةٍ من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر دون تزيف أو تلاعب بنتائج الانتخابات ودون قهر أو تخويف للمرشحين من أجل ضمان نتيجة شبه إجماعية على الرئيس الأوحـد والمرشح الواحد مدى الحياة أو

^١ ندوة النقد الحضاري في الفكر العربي المعاصر، أسئلة الحاضر وتحديات المستقبل، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نادي الكتاب، تطوان، ٢٧-٣٠ أبريل ٢٠٠١؛ وندوة إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي، جمعية الثقافة العربية في بريطانيا، لندن، ٢٨-٢٩ يوليو ٢٠٠١.

على نواب الحزب الحاكم الذي يجري الانتخابات وهو في السلطة وفي كنف الدولة التي بيدها أجهزة الإعلام والأمن.

هنا تنشأ الحاجة إلى ثقافة السلطة من أجل إقناع الناس بشرعيتها واختياراتها السياسية، وهي ثقافة تابعة للسلطة، تدور في فلكها حتى ولو غيرت السلطة اختياراتها من النقيض إلى النقيض، من مقاومة العدو إلى الصلح معه، من الحرب إلى السلام، من مناهضة الاستعمار إلى التحالف معه، ومن الاشتراكية كحل حتمي إلى الرأسمالية كضرورة اقتصادية، ومن القومية العربية إلى القُطرية، وغالبًا ما يتم ذلك بنفس الرجال؛ فالمثقف مهمته التبرير وليس التفكير، الدفاع وليس التحليل، المهنة وليس الرسالة، الوظيفة وليس القضية.

ولا يختلف في ذلك المثقف العلماني عن رجل الدين؛ الأول يبرّر اعتمادًا على النظريات السياسية المدنية، والثاني يبرّر اعتمادًا على الموروث الديني القديم؛ لذلك تحالف رجال السياسة ورجال الدين عبر العصور، وتفاوتت السلطان السياسية والدينية على حكم الشعوب، وكان أحد أسباب التحرر الفصل بين السلطتين، بين الكنيسة والدولة، في بدايات العصور الحديثة في الغرب.

ويمكن معرفة ذلك اعتمادًا على التجارب الحية الفردية والاجتماعية، «اعرف نفسك بنفسك». كما قال سقراط، و«في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». كما قال أوغسطين وكما يستشهد بها هوسرل في التأمل الخامس في «تأملات ديكرتية»^٢، وهو اختيار القرآن الكريم: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. فالاعتماد على رؤية ما يحدث في العالم الخارجي وفي النفس هو الاستبطان الذي يتحوّل فيه الخارج إلى الداخل، والمكان إلى زمان، والواقع إلى ماهية.^٣

(٢) والمثقف في علاقته بالسلطة على ثلاثة أنواع؛ الأول الموظف الأيديولوجي التابع للسلطة والمبرر لقراراتها أيًا كانت، يستعمل علمه وثقافته وأسلوبه وقدراته في تزيين قرارات السلطة بطرق جدلية، الدفاع عن القرار والهجوم على الخصوم كما يفعل رجل

^٢ E. Husserl: Méditations Chartesiennes; Trad. E. Levinas, Vrin, Paris, 1935, P. 134

^٣ وهو ما سمّاه عثمان أمين «الجوانية»، وهوسرل «الوعي الداخلي بالزمان»، وبرجسون «الديمومة».

الدين في الدفاع عن العقيدة والهجوم على خصومها. وقد يستعمل طرقاً سوفسطائية، قلب الحق باطلاً والباطل حقاً ما دام الهدف هو إقناع الناس، والتسليم بما يقول، والخضوع للسلطان. الحقيقة هو مدى إقناع الناس بها كما هو الحال في الإعلام حتى ولو لم يقتنع بها المبرر نفسه. فالوجود يقوم على العدم يثبتة الإيهام والكذب والإقناع بالباطل والنفاق والازدواجية كما حلل سارتر في «الوجود والعدم» وكما حلل هيدجر ظاهرة «الرغي» في «الوجود والزمان»^٤.

والثاني الشهيد، المناهض للسلطة، المعارض لقراراتها، الناقد لسياستها، الرفض لاختياراتها بالقول وبالفعل، ويتم ذلك من خلال القنوات الشرعية وصحف المعارضة والجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية والاتحادات الطلابية والنقابات العمالية والمهنية كالمحامين والصحفيين والأطباء والمهندسين ونوادي أعضاء هيئة التدريس بالجامعات، وهي محدودة الأثر ليس لها وسائل الاتصال الجماهيرية العامة، وهي مهددة دائماً بالحصار والحل والمنع، صحف المعارضة تطبع في دور الحكومة، قليلة التوزيع، مثقلة بالديون، مهما أن تكون المعارضة بديلاً عن السلطة القائمة بنفس الفكر وطرق الممارسة وإن اختلفت في الظاهر، المعارضة في الحكم تسلطية أحادية الطرف لا تسمح بالمعارضة كما تفعل السلطة.

وقد يتم ذلك بطرق غير شرعية عن طريق التنظيمات السرية، والنشرات والمطبوعات والكتيبات والمنشورات تحت الأرض، وهو طريقٌ مسدودٌ لأن عيون الدولة في كل مكان، وأجهزة الأمن لا تخفى عليها خافية، وهي في الغالب مخترقة أو يتم التعرف عليها إذا ما اعترف أحد أعضائها بسبب أهوال التعذيب. وهي عاجزة عن تغيير نظام الحكم بالقوة إلا إذا تبناها الجيش، والجيش جزء من النظام، لا يتدخل في السياسة، والهبات الشعبية وقتية، مثل هبات الخبز أو المظاهرات المؤيدة للانتفاضة والمعارضة للعدوان الأمريكي على شعب العراق سرعان ما تعود إلى سابق عهدها من استكانة وركود.

والثالث الجسر بين السلطة والمعارضة فيما عُرف أخيراً بنظرية «التجسير» من أجل الإقلال من مضار السلطة والزيادة في منافع المعارضة، وتقليل الفجوة بين السلطة والمعارضة من أجل استتباب النظام وإطالة أمدّه. الحوار الوطني هو الطريق، والتعددية

٤ J. P. Sartre: L'Être Le Néant. Gallimard, Paris, pp 5-111. M. Heidegger: Sein und Zeit. M.

.Niemeyer, Tubingen, 1955, pp 167-170

الفكرية والسياسية هي المنطلق، تصبح السلطة أكثر ديمقراطية باستماعها إلى آراء المعارضة، وتصبح المعارضة أكثر اقترباً من السلطة والتأثير فيها. هو الطريق الثالث بين السلطة التي تقمع المعارضة، والمعارضة التي تريد اقتلاع السلطة.

وإن كان التجسير ممكناً بالفعل، وأقرب إلى الحل العملي لتحقيق السلم الاجتماعي ونزع الفتيل من الصدام بين السلطة والمعارضة الذي قد يصل إلى حد القتال المسلح كما هو الحال في الجزائر والسودان بشكل علني جهري وفي مصر وتونس وليبيا والمغرب والعراق بشكل مكبوت ضمني. هي طريقة شد الحبل بين السلطة والمعارضة، وجولات الحرب، بلا غالب أو مغلوب كما هو الحال في اليمن والكويت والأردن، وتظل التجربة اللبنانية فريدة في نوعها حيث تقوم المعارضة بدولة داخل الدولة، وتمارس سلطة الدولة في الدفاع وتحرير الأرض وتنظيم الخدمات الاجتماعية.

ولا يوجد ضامنٌ لئلا يتحوّل التجسير بين السلطة والمعارضة إلى نوع من الانتهازية؛ فالمثقف يستفيد من الفريقين، يستفيد من السلطة المنصب والتأييد والمنبر والإعلام والأمان وبعض هامش الحرية والمناورة وربما بعض الربح من أهل الخطوة، ويستفيد من المعارضة احترامها وتقديرها؛ فهو لسان حالها والمعبّر عن مطالبها والمُطالب بشريعتها، فهو أشبه الملونين بين البيض والسود، وهو ليس غريباً على الطبقة المتوسطة، البرجوازية الانتهازية بطبيعة تكوينها وممارساتها.^٥

(٣) ومهما بلغت خدمة المثقف للسلطة فإن السلطة تضحي به بعد أن تستعمله؛ فالسلطة لا تعمل إلا بمنطق الاستمرار والبقاء ضد الخصوم، وتعمل على التناقضات بين المثقفين واستعدادهم جميعاً لخدمتها. فإذا كان الخطر من الإسلاميين فإنها تستعمل العلمانيين ضدهم لوصفهم بالعنف والحرفية والتخلف كما حدث في مصر في الخمسينيات والستينيات ثم في الثمانينيات والتسعينيات حتى الآن، وكذلك في تونس وسوريا والعراق وربما المغرب، وإذا كان الخطر من العلمانيين فإنها تستعمل الإسلاميين ضدهم وتصفهم بالمادية والإلحاد والانحلال، ومن لا إيمان له لا أمان له، كما حدث في مصر في السبعينيات، وما زال في السودان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية والتيار المحافظ في إيران الذي يسيطر على القضاء والثقافة. تضرب السلطة هذا الفريق بذاك

^٥ انظروا دراستينا: «رسالة الفكر»، «دور المفكر في البلاد النامية»، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣-٢٧.

الفريق من أجل إضعاف الفريقين المعارضين وتقوية النظام القائم، ويقوى القلب إذا ما ضعف الجناحان، وإذا ما كانت السلطة قوية فإنها تضرب التيارين في آن واحد لإضعافهما في البداية كما حدث في مصر في الخمسينيات بضرب الإخوان في ١٩٥٤ والشيعيين في ١٩٥٨ بعد تأميم قناة السويس في ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا ١٩٥٨ في ذروة القومية والنضال ضد الاستعمار والصهيونية.

العلاقة بين المثقف والسلطة هنا تقوم على الكذب والنفاق والمنفعة العاجلة، والشعب هو الضحية، يظن المثقف أنه يستعمل السلطة لصالحه لنشر تياره السياسي بالاستعانة بالدولة خاصة أن الإعلام في يده ميسر، سواء كان إسلامياً أو ماركسياً، والحقيقة أن الدولة هي التي تستعمله وتستدرجه، تقدم له القليل لتأخذ الكثير، تحسن صورتها أمام الشعب وفي نفس الوقت تضحي به إذا ما تجاوز الخط الأحمر، وقام بدوره الخاص لحسابه الخاص؛ فالعبد لا يصبح سيّداً، والخادم لا يصير مخدوماً.

(٤) والمثقف السلطوي هو الأيدلوجي بصرف النظر عن اتجاهه، إسلامياً كان أم ماركسياً، وهما الجناحان الرئيسيان للقلب، هو الذي انتسب إلى حركة الإخوان المسلمين أو إلى إحدى الفصائل الشيوعية في شبابه، وربما يكون القومي خاصة في الشام والعراق ومصر الذي كان اختيار معظم النظم السياسية في الخمسينيات والستينيات، وفي الخليج في السبعينيات والثمانينيات وربما حتى الآن عندما أصبحت القومية اختيار العرب بعد حركات التحرر الوطني وأثناء بناء الدولة الحديثة.

وهو الجامعي، الباحث الأكاديمي الذي توظفه سلطته العلمية ونظرياته السياسية لخدمة النظام، وسرعان ما يترقى فيه إلى اللجنة المركزية للحزب أو الوزارة، ومن أفضل من الأستاذ الجامعي لكي يكون الموظف الأيدلوجي للسلطة بما له من مكانة اجتماعية مرموقة، وحلو الحديث، والمهارة المهنية، وما يفترضه الشعب فيه من أمانة القول وصدق الخطاب.

وهو المهني المهندس أو الطبيب أو المحامي، رجل الفكر والعمل الذي يضحي بوقته من أجل القضية العامة، والقادر أمام الناس على حل أزمتهم بالعلم والعمل، يبني السدود، وينشئ المستشفيات العامة، ويدافع عن حقوق الناس، هم أهل الخبرة في مقابل أهل الثقة. ولما كانت الجماهير تتأمن من ضنك العيش فإنها تنظر إليهم باعتبارهم مخلصين، وتصدقهم القول، وهو الضابط في القوات المسلحة بعد أن يحال إلى الاستيداع، ويتفرغ للعمل السياسي. فالثورة من صنع الضباط الأحرار وهم ورثتها، والقادرون

وحدهم على تحويل الثورة إلى دولة، يجمعون بين أهل الثقة وأهل الخبرة، يمثلون النظام في الجيش، والقدرة على الفاعلية، ويعملون في الحقل المدني بعد أن كثر كلام السياسيين، وقل الفعل، وبما لديهم من ثقة عند الناس خاصة إذا كانوا من أجيال الضباط الأحرار من أهل الثقة وإن لم يكونوا من أهل الخبرة؛ لذلك تم الحديث في عهود الثورة العربية منذ الخمسينيات خاصة في مصر والعراق عن «عسكرة المجتمع» خاصة في لحظات الأزمات الكبرى الداخلية أو الخارجية.

وهو رجل الدين، فقيه السلطان، وقد كان منذ نشأته الأولى مثقف السلطة منذ إضفاء الشرعية على مغتصب الحكم منذ الأمويين القدماء والأمويين المحدثين ضد ثورات آل البيت والخوارج والمعتزلة وفقهاء الأمة الذين نالهم السجن والتعذيب. فالفقهاء نوعان: الأول لبس الحلة، ونال المشيخة، وتنصب في دار الإفتاء، وتصدر الإعلام وسار في موكب الرؤساء،^٦ يفتي بالحرب إذا حارب الرئيس: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، ويفتي بالسلم إذا شاء رئيس آخر: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾. يفتي باشتراكية الإسلام إذا اختار الرئيس الاشتراكية «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار». ويفتي بالرأسمالية إذا اختارها رئيس آخر بآيات التجارة وفقه النشاط الاقتصادي الحر ويتشبه القرآن علاقة الإنسان بالله وبالأخرة على أنها ﴿تِجَارَةٌ لَنْ تَبُورَ﴾، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾؛ فقد استعمل القرآن لغة الربح والمكسب والخسارة: ﴿وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا﴾، ﴿فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾، وتحدث عن حرية التعامل التجاري: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾، وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال وأصحاب الفتيا نظراً لقصر عهود الرؤساء بسبب الاغتيال أو الموت وطول عمر المشايخ لما ينعمون به من رغد العيش وموفور الصحة وراحة البال.

(٥) ويسرع المثقف إلى السلطة يحقق فيها ذاته، فلم يكن له دورٌ بارز في مجتمعه، ولم يكن له مشروعه الفكري أو العلمي الخاص. لم يكن له أثرٌ على الحياة العامة، كان يقتصر دوره على العلم للعلم، والثقافة للثقافة، والأدب للأدب، ثم وجد في السلطة

^٦ وقد قال محمد عبده في هؤلاء:

حضورًا أكثر، وأثرًا أوسع، وتحولًا مصطنعًا من النظر إلى العمل. علمه لم يساعده على الرقي الاجتماعي، فهي إذن فرصة العمر لأن يتحول من دائرة الظل إلى دائرة الضوء. لم تكن ثقافته بطبيعتها سلطة، سلطة المثقف والعالم، كان حامل ثقافة أكثر منه مثقفًا، حامل علم أكثر منه عالمًا، ناقلًا أكثر منه مبدعًا، وسلطة الثقافة بطبيعتها إبداع في عملية التغير الاجتماعي، والصلة بين النظر والعمل، سواء كانت ثقافة الحاكم أم ثقافة المحكوم، فلجأ إلى ثقافة السلطة كي يكمل بها نقصه، نقص الممارسة والفاعلية، والخروج من دائرة الجهول إلى دائرة المعلوم، لم يكن ولاؤه للمجتمع أو للتاريخ، من أجل التغير الاجتماعي ونقل مجتمعه من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى؛ إذ يتحقق هذا الولاء قبل اقترابه من السلطة وبعد خروجه منها، هو الولاء الدائم لحركة التاريخ وليس الولاء الوقتي للسلطة أو للمنفعة الشخصية، فيجد في الولاء للنظام السياسي القائم بديلًا عن الولاء للمجتمع وللتاريخ؛ فالعاجل أفضل من الآجل، وعصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة، والحاضر أولى من المستقبل.

لا يعرف أن السلطة الفعلية هي سلطة الثقافة وليس ثقافة السلطة، سلطة العالم وليس عالم السلطة، سلطة الفقيه وليس فقيه السلطة، تنبع سلطة الثقافة من داخلها ولا تأتي من خارجها، هي ما سماه الفلاسفة الفكرة-القوة وليس بالضرورة إرادة القوة المنفصلة عن الفكر وحتى لا تتحول إلى مجرد قوة عضلية؛^٧ فالوحي ممكن الوقوع كما يقول محمد عبده؛ لأنه يتضمن في ذاته إمكانية تحقيقه، وهي سمة المثال عند فشته أيضًا، مثال واقع عن طريق التحرر، تحرر الأنا من سيطرة اللاأنا.^٨

ويطل مزدوج الشخصية بين الداخل والخارج، الأنا والآخر، العلم والعمل، الصدق والنفاق، الضمير والتملق، الصدق والكذب، واجهة مع النفس وواجهة مع الآخر، طرف في السر وطرف في العلن، فينشأ الخطاب المزدوج، حديث النفس وحديث المجتمع، وسرعان ما يكشفه الناس أو تلفظه السلطة وتستبدل به غيره أكثر قدرة على الإيهام. ويكتنف ذلك كله حب الظهور والرغبة في الوصول، والتحول من عالم ما بين الجدران إلى عالم الاجتماعات وأجهزة الإعلام، من دور العلم إلى دور الصحافة، من الصورة الذهنية إلى الصورة المرئية، ومن قلب النظرة إلى الداخل كنظرية في الرؤية إلى قلب النظرة إلى

^٧ الفكرة-القوة Idée-Force عند فوييه A. Fouillée، جويو J. M. Guyau.

^٨ محمد عبده، رسالة التوحيد، طبعة المنار (د.ت)، ص ١٠٨-١١٨.

الخارج، فلا يرى شيئاً إلا أشباحاً يتحرك وسطها، يخاطبها وهو ينكرها، ودائرة الضوء خير وسيلة للحضور من دائرة الظل، يبغى الرقي الفردي وليس التقدم الاجتماعي، الانتقال من منصب أدنى إلى منصب أعلى، ولا يأس من المصاهرة كسبيل للوصول.

ثانياً: سلطة الثقافة

(١) إذا كانت ثقافة السلطة هي ثقافة الحكم فإن سلطة الثقافة هي ثقافة المعارضة، ليست المعارضة السياسية الحزبية بل المعارضة الشعبية؛ إذ إن المعارضة السياسية الحزبية إنما تمثل أيضاً ثقافة السلطة البديلة بمنطق السلطة القائمة عن طريق مثقفي المعارضة الذين يتحولون إلى مثقفي السلطة إذا ما وصلوا إلى الحكم، كلاهما مثقفو السلطة، في الحكم أو خارج الحكم، في الحكومة أو في المعارضة، اعتماداً على مبدأ تداول السلطة، يتغير الحاكم وتبقى ثقافة الحكم.

إنما سلطة الثقافة هي التي توجه الحكم، هي الثقافة الشعبية التي تتحكم في سلوك الناس وقيمهم ومعايير سلوكهم بل وتصوراتهم للعالم، وفيها تتفاعل كل عناصر الموروث الثقافي الديني والشعبي، النصوص الدينية والأمثال العامة والحكم الشعبية ففي المجتمعات التراثية أي النامية، الثقافة ما زالت حية، ماضية حاضرة، تؤثر في سلوك الناس، لم تتم القطيعة مع موروثها بعد كما هو الحال في التجربة الغربية في مطلع العصور الحديثة، هي أكثر من «ولاية الفقيه» التي تستمد سلطتها من الشخص الملهم المطاع وليس من الفكر الناقد، من سلطة الإيمان وليس من نقد العقل. ولاية الفقيه سلطة رجل الدين الذي تحول إلى رجل سياسة، سلطة الفقيه الذي أصبح رئيس دولة، سلطة الرأي الذي تحول إلى سلطة المذهب، هي ثقافة غير مشخصة في مجموعة القيم والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية بصرف النظر عن الحاكم، بل إن الحاكم يعرف ذلك، ويستعملها مثقفو السلطة خاصة رجال الدين من أجل الدعوة إلى طاعة السلطان. وسلطة الثقافة نوعان، سلطة الحاكم وسلطة المحكوم، سلطة الحكم وسلطة المعارضة، وكلاهما مختلطان في الثقافة الشعبية، يعتمد الحكم على ثقافة، وتعتمد المعارضة أيضاً على ثقافة السلطان دون ثقافة المعارضة فضعفت وغاب أثرها، وضاع تصديقها، وأصبحت معارضة مستأنسة تمثل المعارضة باسم السلطة وتمثل السلطة باسم المعارضة.^٩

(٢) وتبدو سلطة الثقافة التي يفرزها الحكم في التصور الهرمي العالم، شعوريًا أو لاشعوريًا، موروثةً من الفلاسفة أو من الصوفية أو من التراث المصري الفرعوني القديم أو من حضارات الشرق القديم، فالعالم يتوزع بين الأدنى والأعلى في محور رأسي وليس في محور أفقي، وعلى درجات وليس على درجتين أو درجة واحدة، كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الكمال وقلَّت مراتب النقص، وكلما نزلنا إلى أسفل قلَّت مراتب الكمال وزادت مراتب النقص، فالعالم موزعٌ بين قطبين أعلى وأدنى، موجب وسالب على الترتاب والتواصل، وليس على مستويين لا اتصال بينهما إلا الإنسان من حيث هو نفس أو عقل أو روح يشير إلى أعلى، وبدن أو جسم يشير إلى أسفل.

هذه التراتبية في الكون تنعكس على كل شيء وعلى المعارف الإنسانية التي إذا أتت من أعلى مثل النبوة والإلهام والحدس كانت أقرب إلى الصواب، مما لو أتت من أسفل، خاصة من الحواس الخمس الخارجية، وفي الفضائل الخلقية، الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، والحكمة أعلاها والعمل اليدوي أدناها، وفي الطبقات الاجتماعية الرئيس أعلاها، كامل الأوصاف، والمرءوسون أدناها خاصة العمال والفلاحين كما هو الحال في «المدينة الفاضلة» للفارابي، التي ما زالت مخزونةً نفسيًا عند الناس وبنية ثقافية تقام عليها الدول الحديثة وأحد أسباب تضخم جهاز الدولة والبيروقراطية.^٩ ولا يتطلب هذا التصور الهرمي للعالم أي تغيير فهو نظام أبدي ثابت، يكفي أن يعيه الإنسان، أن يصعد بعقله، ويسمو بروحه حتى ينال الكمال، ودون حاجة إلى أعمال الجوارح كما تقترحها الشريعة، شريعة القلب أعمق وأسرع من شريعة البدن، لا يحتاج الإنسان إلا أن يعود إلى الوراء بذنه متراجعًا، إذا كان صدره ووجهه إلى الأمام فإنه يعود القهقري إلى منشئه الأول وظهره إلى الخلف راجعًا إلى الوراء وليس «خلقًا در» وتغيير الاتجاه بالفعل والسير إلى الأمام عودًا إلى المصدر الأول واجتهادًا بالفعل عن

^٩ انظر دراساتنا: «التراث والتغير الاجتماعي»، «التراث والعمل السياسي»، «التراث والنهضة الحضارية»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٥١-١٧٦، وأيضًا دراساتنا العديدة في الموضوع في: Islam in the modern world, vol. 1. Religion. Ideology and Development, vol, II, Iradition .Revolution and Cultre, Dar Kebaa, Cairo 2000.

^{١٠} انظر دراساتنا: الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٧٣-٢٩٤.

طريق العمل الصالح والسيطرة على الانفعالات ومواجهة النفس والحرص على صفاء السريرة ونقاء الضمير.

فإذا كانت المراتب على درجتين فقط ينشأ التصور الثنائي للعالم كما هو الحال في نظرية الخلق وقسمة للعالم إلى خالق ومخلوق، علة ومعلول، محرك ومتحرك، صورة ومادة، فعل وانفعال، جوهر وعرض، كيف وكم، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء. وتنعكس هذه الثنائية في الإنسان، نفس وبدن، عقل وحس. وفي المعرفة حق وباطل، صدق وكذب، صواب وخطأ، يقين وشك، وفي الأخلاق فضيلة ورذيلة، حسن وقبيح، حلال وحرام، وفي العلاقات الاجتماعية ذكر وأنثى، رئيس ومرعوس، ملك ورعية، حاكم ومحكوم، قوي وضعيف، إمام ومأموم. وهو ما زال التصور الشعبي السائد وأحد أسباب تحوُّل العلاقات بين الذوات إلى علاقة السيد بالعبد.^{١١}

(٣) وفي المعرفة، تهبط الحقائق وحيًا أو إلهامًا، كالمعرفة الربانية، والعلم اللدني، معرفة مطلقة لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ثابتة لا تتغير لا تأويل فيها، تفهم حرفيًا، فالنقل أساس العقل، النقل يقين والعقل هوى وظن وشك، وتقبل توجهاتها لا اعتراض عليها، بها مصلحة البشر، ومن عصى يكون له أشد العذاب ومن أطاع يكون له حسن الثواب.

وتحتوي هذه المعارف على حقائق قائمة بذاتها، مقياس صدقها في مصدرها وفي الإيمان بها والإخلاص لها، هي غاية في ذاتها وليست بالضرورة وسيلة لغاية أخرى، الوحي والنبوة حقائق في ذاتها من الحقيقة الأولى، والعقيدة حق ويقين وليست مجرد بواعث على العمل الصالح. والشرعية عبادات ومعاملات، تطبيق للأوامر الإلهية وليست بالضرورة تحقيقًا للمصالح العامة، والدين حقيقة في ذاته وليس وسيلة لإسعاد البشر. وفي العصور المتأخرة تداخلت مع الخرافة والسحر والطلسمات في الثقافة الشعبية، فلم يعد هناك فرق بين الصوفي والمشعوذ، بين الرباني والدجال، بين العالم والجاهل، مما دفع البعض إلى إنكارها والدعوة إلى العقل الخالص، والقول البرهاني. فالحكمة كما يقول ابن رشد هي «النظر في طبيعة الموجودات كما تقتضي به طبيعة البرهان».

^{١١} وهو ما سمَّاه هشام شرابي «المجتمع البطريركي»، ووصفه نجيب محفوظ في «الثلاثية» وترمز إليه علاقة سي السيد بأمينة.

فإذا ما تكلست هذه الحقيقة في التاريخ وتحجرت أصبحت من المقدسات بل ومن المحرمات، لا يمكن تناولها بالنقد والتحليل مع أنها من صنع التاريخ، صاغها رجال ونحن رجال، نعلمهم ولا نقلدهم. فالأشعرية هي الحق في العقيدة، والشافعية هي الحق في الشريعة، والفرقة الناجية في الجنة، وهي فرقة السلطان، والفرق الهالكة في النار وهي فرق المعارضة، فينشأ التكفير ويغيب الحوار، ويسود منطق الاستبعاد والإقصاء، والماضي خير من الحاضر، والسلف أفضل من الخلف ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ﴾، «خير القرون قرني والذي يلونه».

(٤) التحول إذن من ثقافة السلطة عند المثقف السلطوي إلى سلطة الثقافة عند المثقف المعارض لا يفيد كثيراً لأن سلطة الثقافة أيضاً ثقافة سلطوية عن طريق التاريخ، في المخزون الثقافي لا تختلف كثيراً عن ثقافة السلطة، ثقافة الفرقة الناجية. السلطة والمعارضة تقومان على نفس المنطق، منطق السلطة، في الحكم القائم أو في المعارضة القادمة.

كيف يمكن التحول إذن من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة معاً حتى يمكن أن يتحرر الناس من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة في آن واحد؟ كيف يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية التي تصب فيها ثقافة السلطة من خلال أجهزة الإعلام أي من السلطة السياسية وسلطة الثقافة من خلال رجال الدين أي السلطة الدينية؟ كيف يتم التحول من سلطة ثقافة الفرقة الناجية الأشعرية في العقائد، والشافعية في الفقه، والتصوف كعلم لبواطن القلوب، والظاهرية في الأصول؟ كيف يمكن التحول من ثقافة الحاكم في السلطة أو في المعارضة إلى ثقافة المحكوم التي انزوت في التاريخ وأصبحت على هامش الوعي التاريخي «تزعّم» و«تدعي» في حين أن الفرقة الناجية «تقول» و«تقرر»؟

إنما يتم ذلك عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافي حتى يتحوّل من سلطة الثقافة إلى تحرر الثقافة بحيث تركز الثقافة ليس على القمة بل على القاعدة، وليس على النص بل على الواقع، وليس على النقل بل على العقل، وهذه البدائل موجودة أيضاً في التراث القديم ولم تَعش في المخزون النفسي إلا عند القلة التي يسهل حصارها واستبعادها واتهامها بالكفر والخروج والمروق والزندقة والإلحاد وشق عصى الطاعة على الحاكم والأمير، يستحق القتل أكثر من مرة، كفرًا في الدين، وخيانة في السياسة، فإن لم تكف هذه البدائل يمكن إبداع بدائل جديدة؛ فالزمن يتغير والعصور تتوالى، والاجتهاد لا يتوقف.

(٥) ولما كانت العلوم الإسلامية القديمة هو المصدر الذي أفرز الثقافة الموروثة من خلال التعليم فإنه يمكن إعادة بناء هذه العلوم القديمة سواء العقلية أو النقلية أو النقلية الخالصة أو العقلية الخالصة أو العقلية الخالصة بناءً على تحديات العصر. فمن العلوم العقلية النقلية الأربعة علم الكلام، وقد أفرز نسقين، الأشعري كثقافة السلطة، والمعتزلة كسلطة الثقافة. الأول نظرية الذات والصفات والأفعال التي جسدت الوعي وصفاته خارجاً عنه وحنطته وتعبدته مما يتطلب استرداده داخل الوعي الفردي والجماعي من جديد فيصبح موجوداً قديماً باقياً، قائماً بالنفس منزهاً وواحدًا، عالماً قادراً حياً سمعياً بصيراً متكلاً مريدًا حتى يتحول الفرد وتتحول الأمة من جهل إلى علم، ومن عجز إلى قدرة، ومن موت إلى حياة.

ويرد الاعتبار للمعتزلة، المعارضة العلنية بالفكر (المعتزلة)، والمعارضة العلنية بالسلاح (الخوارج)، والمعارضة السرية بالانتظار (الشيعة)، وإحياء التعددية الفكرية ضد حديث الفرقة الناجية، فلا تجتمع الأمة على ضلال، والكل راد والكل مردود عليه. وفي علوم الحكمة يُعاد الاختيار بين البديلين، الإشراقي (ابن سينا) وهو ثقافة السلطة إلى العقلي وهو سلطة الثقافة (ابن رشد). وفي أصول الفقه يُعاد الاختيار بين الشافعية وهي ثقافة السلطة إلى المالكية وهي سلطة الثقافة إثباتاً للمصالح. فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، والمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفي. وفي التصوف يتم الاختيار بين تصوف الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل إلى تصور أكثر فاعلية يقوم على مقامات الجهاد والاعتراض ومواجهة الحاكم الظالم، والغضب لحق الله.^{١٢}

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية وهي أكثر العلوم أثرًا في المساجد والزوايا والمعاهد الدينية وفي الثقافة الشعبية للناس، علوم القرآن وبيان أهمية أسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي حوامل المكان والزمان، الواقع والتطور للوحي، وعلوم الحديث والتحول من نقد السند إلى نقد المتن، من النقد الخارجي إلى النقد الداخلي، وعلوم التفسير، والانتقال من التفسير الطولي، سورة سورة وآية آية إلى التفسير العرضي أي التفسير الموضوعي،

^{١٢} وقد تم بناء علم الكلام من قبل «من العقيدة إلى الثورة» (خمس أجزاء)، مدبولي، القاهرة، ١٩٧٨؛ وعلوم الحكمة في «من النقل إلى الإبداع» (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١؛ وما زال تحت الإعداد «من النص إلى الواقع» (علم أصول الفقه)، و«من الفناء إلى البقاء» (علوم التصوف) و«من النقل إلى العقل» (العلوم النقلية).

تجميع الآيات كلها حول الموضوعات طبقاً لوضع الإنسان في العالم، مع الآخرين ووسط الأشياء، وعلوم السيرة والانتقال من الشخص إلى المبدأ، ومن عبادة الأشخاص إلى الالتزام بالقضايا، وعلوم الفقه والانتقال من فقه العبادات إلى فقه المعاملات خاصة في النظام الدولي في عصر العولمة والعالم ذي القطب الواحد.^{١٢}

أما العلوم العقلية الخالصة فقد استحوذ عليها الغرب في تاريخ العلوم، وجعلها جزءاً من تاريخ العلم وليس العلم إخفاء لمصادره، وأخذ النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات مما يسبب أزمة في العلم، وجعلناها نحن مقررًا جامعياً «تاريخ العلوم عند العرب» تقوم على أن العرب كانوا أسبق من الأوروبيين وعلى عظمة العلماء العرب دون معرفة كيف خرج العلم الرياضي والعلم الطبيعي من عقلية القومية، والتوحيد بين الوحي والعقل في العلوم الرياضية، والوحي والطبيعة في العلوم الطبيعية، والوحي والتجربة البشرية في العلوم الإنسانية.

لقد حاولنا ذلك منذ فجر النهضة العربية على نحو انتقائي، كما أعدنا المحاولة على شكل كلي بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧. وما زال المشروع قائماً لم يتم؛ فتلك مهمة فريق من الباحثين لعدة أجيال وعلى الأمد الطويل؛ إذ ما زال الوعي العربي يتنفس برئتين؛ الأولى قوية، ألف عام من المحافظة منذ الغزالي حتى الآن، والثانية تحررية لم تعش أكثر من أربعمئة عام، القرون الأربعة الأولى فيصاب بالاختناق. ويرى العالم بعينين: الأولى قوية معاصرة في المحافظة والحرفية، والثانية مجرد بصيص ضوء ليبرالي فيكون أقرب إلى الأعور. ويسير على ساقين؛ الأولى طويلة للغاية في الشعائرية والطقوس، والثانية قصيرة في العقلانية والبرهان فيكون أقرب إلى الأعرج. طائر بجناحين؛ الأول

^{١٢} انظر دراساتنا في علوم القرآن «الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول»، هموم الفكر والوطن ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٧-٥٦؛ وفي علم الحديث «من نقد السنة إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٣١-٢٤٣؛ وفي علوم التفسير «مناهج التفسير ومصالح الأمة»، اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح؟ الدين والثورة في مصر، ج ٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٧٧-١٢٠، هل لدينا نظرية في التفسير؟ أيهما أسبق نظرية في التفسير أم نظرية في تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، من التفسير الموضوعي إلى فلسفة التاريخ، قراءة في السن التاريخية في القرآن لمحمد باقر الصدر، قم، إيران، ٢٠٠١؛ وفي علوم السيرة: محمد، الشخص أم المبدأ؟ الدين والثورة في مصر ج ٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ١٦٣-١٦٧.

قوي شديد في القطع واليقين، والثاني ضعيف مترهل في الحوار والتشكك فينحرف الطائر نحو الجناح الأقوى. ولم الاستعجال حتى لا نكبو من جديد بدعوى اختصار المراحل واللاحق بالزمان وتكون النتيجة العودة إلى المراحل الأولى، وضياع الزمن، وتوقف التاريخ؟

(٦) وفي هذا التصور العام للمرحلة التاريخية الراهنة من منظورٍ كليٍّ شامل يمكن إدراك أهمية النقد الحضاري المزدوج للموروث القديم وليس للوافد الغربي الحديث فقط كالعولمة، ونظام العالم الجديد، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والأقليات، وتلوث البيئة، والطائفية، والعنف، والنزعات العرقية الجديدة. يُضاف إلى ذلك النقد الاجتماعي لمشاكل السكان والبطالة والطفولة والشيخوخة والأمراض الاجتماعية وعلوم الحياة، والجينات، والهندسة الوراثية، بل ويعني أيضًا النقد الاجتماعي المباشر للتسلط والنظام الأبوي والتجزئة والتزلف والظلم الاجتماعي والتغريب ولامبالاة الناس.

إن المحاور الثلاثة للنقد الحضاري: المثقف العربي والسلطة، تحرير المرأة، الحداثة وما بعد الحداثة لهي تجلياتٌ لنفس الموضوع، جذور التسلُّط في الموروث القديم، علاقتنا بالغرب وفي أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش دون الوقوع في الاضطراب الزمني Anachronism، ونعيش مرحلة لسنا فيها، ونضع أنفسنا في مسار غيرنا، فنحن ما زلنا نتحول من القديم إلى الجديد، من الماضي إلى الحاضر، ومن التراث إلى المعاصرة، ولم نحقق بعدُ الحداثة القائمة على مثل التنوير: العقل والطبيعة، والإنسان، والحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والتقدم؛ ومن ثم يكون نقد العقل، والحداثة، والقانون، والنظام، والنسق والتقدم وكتابة «وداعًا أيها العقل» و«ضد المنهج» نوعًا من الاضطراب الزمني في مراحل التاريخ وتداخل مسارات الحضارات، وأقرب إلى نهاية العصور الحديثة الغربية من بداياتها «قواعد لهداية الذهن»، «مقال في المنهج»؛ ومن ثم كان السؤال الضروري السابق على النقد الحضاري «في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش»؟

ثقافة المقاومة

تحية لانتفاضة الاستقلال في عامها الأول

٢٩ / ٩ / ٢٠٠٠ - ٢٩ / ٩ / ٢٠٠١

في هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربي بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين ٢٢٪ أمام عيونهم كما ضاع الباقي ٧٨٪ في ١٩٤٨؛ وبالتالي تضيق فلسطين كلها في قلب العالم الإسلامي وفي عاصمتها القدس، والحرم الشريف، كما ضاعت الأندلس منذ أكثر من ستة قرون بسقوط غرناطة آخر مدنها. كان الغزو للأندلس من الشمال، من الغرب المسيحي ضد المسلمين واليهود في الجنوب، والآن الغزو في فلسطين من الغرب المسيحي اليهودي ضد المسلمين. عاش اليهود في حماية المسلمين في الأندلس، وها هم يعيشون في حماية الغرب الصليبي في فلسطين، والمسلمون خاسرون في الحالتين، في الماضي والحاضر. لا يعني ذلك أن ما يقع في فلسطين حرب دينية بل يعني أن الصهيونية هي إحدى الأيديولوجيات الاستعمارية وريثة القرن التاسع عشر، جمعت بين الاحتلال الاستيطاني والعنصرية والرومانسية والعودة إلى الأرحام، وأن فلسطين آخر بقعة من الاستعمار الغربي الحديث، وأن المقاومة الفلسطينية هي حركة تحرر وطني، وأن انتفاضة الاستقلال هي آخر مرحلة من مراحل الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار

الاستيطاني بعد أن تحرّرت جنوب أفريقيا، المرحلة قبل الأخيرة، وقبل أن تبدأ معركة سبّية ومليلة في المغرب، وكشمير عند جموع المسلمين.

ماذا يفعل المفكر العربي؟ هل تُصيّبه حالة العجز العام وامتهان الكرامة التي تُصيب الجميع، حاكمًا ومحكومًا أم أنه يحاول أن يقاوم، ويبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، و«لاهور» المقاومة؟ ألا يستطيع أن يقاوم بسلاحه، الفكر إن عزّت عليه المقاومة بالسلاح الفعلي؟ يستطيع المفكر مع المقاومة أن يكون هذا البصيص من الضوء في ظلام السكوت الرهيب الذي يبدو عن بعد، الرأي العام العربي، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن العالم بين يديه، وبأنه يستطيع تحقيق مدنيته الفاضلة، ملكوت السموات في الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، ألم يرد في تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟

يستطيع المفكر العربي أن يؤصّل فلسفة للمقاومة في اتجاهين محاولاً الإجابة على سؤالين:

الأول: ما هي أسباب السكون الحالي في الوطن العربي، حكامًا ومحكومين، الذي يدهش الصديق قبل العدو مما جعل الوقوف إلى جانب المقاومة الفلسطينية محدودًا داخل الوطن العربي وعند أصدقائهم التقليديين في دول عدم الانحياز وفي المعسكر الشرقي القديم، وفي أوروبا الغربية، وانحياز أمريكا الكلي للكيان الصهيوني؟

والثاني: هل غاب مفهوم المقاومة في ثقافتنا الموروثة، وإذا حضر ففي أي جانب منها؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث ترتكز على المقاومة بدلاً من الاستسلام للقاهر الداخلي أو العدو الخارجي، وتنشط الحركات الشعبية وتجند الجماهير؟

وللإجابة على السؤال الأول يمكن التعرف على أسباب العجز العربي حتى يمكن معالجتها؛ فالتشخيص يأتي قبل العلاج في الاحتمالات الآتية دون أن يكون لأحدها الأولوية على الآخر بل قد تتصافر جميعها لخلق هذه الحالة من السكون العربي.

أولاً: لماذا العجز العربي؟

(١) هل عند النظم العربية عقدة ١٩٤٨، هزيمة الجيوش العربية وضياع نصف فلسطين، تمنعها من الوقوف بجانب انتفاضة الاستقلال ٢٠٠٠ حتى لا يضيع النصف الآخر؟ هل لدى العرب عقدة الحروب العربية الإسرائيلية بعد ١٩٤٨، العدوان الثلاثي في

١٩٥٦ ثم الطامة الكبرى في ١٩٦٧؟ ولماذا لم تستطع حرب الاستنزاف ١٩٦٩-١٩٧٠ وكذلك حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانتصار المقاومة في جنوب لبنان حل عقدة التفوق العسكري للعدو الصهيوني؟ هل تغيرت موازين القوى الدولية بعد نهاية عصر الاستقطاب ولم يعد للعرب حليفهم التقليدي كالاتحاد السوفيتي ودول عدم الانحياز ومعسكر العالم الثالث وانحياز أمريكا التقليدي كلفة إلى الكيان الصهيوني، وكما وضح في اجتماع مجلس الأمن الأخير الذي لم يستطع إصدار قرار ولا حتى بيان لتأييد الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني وفي انسحاب أمريكا وإسرائيل من مؤتمر مكافحة العنصرية في دوربان؟

لقد دخلت الجيوش العربية الحرب في ١٩٤٨ وقبل أن تبلغ القومية العربية ذروتها في الخمسينيات والستينيات، وكان من نتائجها الثورات العربية في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات مثل الثورة المصرية ١٩٥٢، والتي كانت من أسبابها هزيمة الجيش في فلسطين وجريمة الأسلحة الفاسدة، فهل هناك إمكانية لثورات عربية أخرى بعد نصف قرن كرد فعل على هذا الصمت العربي وعجز العرب عن الوقوف بجوار المقاومة الفلسطينية بالقول لا بالفعل، وبالسلاح لا بالبيان، وبالبيان لا بالدعاء؟

لقد دخل العرب الحرب في ١٩٤٨ نجدة لإخوتهم في فلسطين قبل النظم الثورية العربية، وانهزموا وضاعت نصف فلسطين، وربما لن يدخل العرب الحرب عام ٢٠٠١ ويضيع النصف الآخر من فلسطين، ويُهزمون أيضًا تاريخيًا دون حرب أو قتال؛ فالعرب خاسرون في حالة الحرب وفي حالة العجز، في الإقدام وفي الإحجام إلا أن تظهر إبداعات جديدة للمقاومة بين حرب الجيوش النظامية والمقاومة الشعبية الوحيدة الصامدة بمفردها.

(٢) هل حصار نظم الحكم العربية بين الضغوط الخارجية، أمريكا وإسرائيل والضغوط الداخلية، الشعوب والرأي العام، هو المسئول عن حالة العجز العربي؟ لقد ارتبطت مصالحها بالخارج بالاعتماد شبه الكامل على القوات الأمريكية التي ما زالت رابضةً بالخليج وعلى المعونة الأمريكية لمصر والأردن وعلى التسليح الأمريكي والاستثمار الأمريكي وطبقة رجال الأعمال في الداخل، ونمط الحياة الأمريكي والثقافة الأمريكية عبر قنوات الفضاء. ولما كانت نظمًا في مجموعها لا تستمد شرعيتها من انتخابات حرة ونظم ديمقراطية سليمة فإنها تجد في التأييد الأمريكي في الخارج تعويضًا عما ينقصها من شرعية دستورية في الداخل.

وبعض الأنظمة العربية، وفي مقدمتها الشقيقة الكبرى، ودولة من دول الطوق عقدت معاهدات سلام بينها وبين الكيان الصهيوني مما يقيدھا بالقوانين الدولية وبالمعاهدات التجارية وكما بدا في قرارات مؤتمرات القمة العربية ووزراء الخارجية الأخيرة، واستثناء مصر والأردن منها.

وفي الطرف الآخر يضغط الرأي العام العربي، وتتحرك التنظيمات الشعبية وأحزاب المعارضة إسلامية وقومية، والتي ما زالت تحنُّ إلى الخمسينيات والستينيات والتي بلغت فيها حركات التحرر الوطني والقومي مداها. والنظم العربية ما زالت في معظمها تراث شرعيّتها من هذين العقدين من الزمان، ملكية كانت أم عسكرية، قريش كانت أو الجيش، فكيف تكوّن هذه النظم الجيل الثاني من حركات التحرر الوطني وهي تترك آخر حركة منها وحيدة معزولة، شعباً أعزل يقاوم بأطفاله ونسائه وشيوخه جيشاً من أعتى جيوش العالم؟ وإذا استمرّت حالة العجز على ما هي عليه قد تتفجر الهبات الشعبية في كل أرجاء الوطن العربي والعالم الإسلامي كما حدث الأمر في بداية الانتفاضة ومحاولة قمعها بالحديد والنار.

(٣) هل تعود العرب في نصف القرن الأخير، عصر الثورة العربية، على الصمت نظراً لغياب الأحزاب السياسية الشعبية القادرة على تحريك الجماهير؟ كانت حركة الشارع العربي في الأربعينيات نشطة ومؤثرة، الحركة الوطنية في مصر وسوريا ولبنان والمغرب العربي، وضربت دمشق بالقنابل في ١٩٤٥، واغتيل حسن البنا في ١٩٤٩.

جاءت الثورات العربية عن طرق الجيوش الوطنية التي كان ضباطها الأحرار روافد في الحركات الوطنية، الإسلامية كالإخوان المسلمين أو الماركسية كحدثت أو مصر الفتاة أو التيار الوطني الشعبي التلقائي وريث ثورة ١٩١٩. وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ انفردت الثورة المصرية بالحكم بعد حلّ الأحزاب في ١٩٥٣ وتنظيم الإخوان في ١٩٥٤، واستقرّت بعد تأميم القناة في ١٩٥٦. وثق الناس بعبد الناصر وسلموه قيادة العمل الوطني عن طريق التأييد الشعبي المباشر والخطاب السياسي للجماهير، وتوالى الأحداث تبعاً: الوحدة مع سوريا في ١٩٥٨، قوانين يوليو الاشتراكية في ١٩٦٢-١٩٦٣، مقاومة الحلف الإسلامي في ١٩٦٥، حرب الاستنزاف في ١٩٦٩-١٩٧٠، وقامت الثورة العراقية في ١٩٥٨، واليمينية في ١٩٦٤، والليبية في ١٩٦٩، وتحول عبد الناصر إلى رمز لحركات الاستقلال الوطني، وبطل للقومية العربية، وأحد زعماء العالم الثالث ودول عدم الانحياز منذ باندونج ١٩٥٥ حتى بلجراد ١٩٦٤.

ولما كان من الصعب خلق تنظيم شعبي بديل بعد حل الأحزاب والجماعات السياسية التي كانت موجودة قبل ١٩٥٢، والتي تكون فيها الضباط الأحرار، ولم تستطع هيئة التحرير ولا الاتحاد القومي ولا الاتحاد الاشتراكي العربي تجنيد الجماهير عن اختيار حر واقتناع سياسي، بدأت الجماهير في إدارة ظهرها إلى التنظيمات السياسية للثورة وهي تولي قائدها ثقتها المباشرة كما ظهرت وهي تودعه بالملايين إلى مثواه الأخير. وبعد أن انقلبت الثورة على نفسها من داخلها وبنفس رجالها في ١٥ مايو ١٩٧٠ لم تهب الجماهير دفاعاً عن مكتسباتها، لا الفلاحون عن الأراضي التي وزعت عليهم، ولا العمال على المصانع التي شاركوا في إدارتها، ولا الطلاب عن جامعاتهم الوطنية ضد الجامعات الخاصة، ولا تحالف قوى الشعب العامل عن سيطرة طبقة رجال الأعمال على السياسة والمال.

(٤) وبعد ما يقرب من نصف قرنٍ على الثورة المصرية خرج الجيل الأول عليها في مظاهرات ميدان التحرير في ١٩٧١-١٩٧٢، وتضامنت مع الأجيال قبل ١٩٥٢ في معارضة زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ بعد مظاهرات يناير في ١٩٧٧، ومعاهدة كامب ديفيد في ١٩٧٨، واتفاقية السلام في ١٩٧٩، وقرارات سبتمبر ١٩٨٠ والتي أدت إلى تصفية رأس النظام في أكتوبر ١٩٨٠، وخرج جيل ثانٍ متضامن مع الأول في مظاهرات عارمة ضد العدوان الأمريكي على شعب العراق في ١٩٩١ ثم في عام ١٩٩٨. وما زال الجيل الثالث، جيل الصلح، يرفض التطبيع، ويتضامن مع انتفاضة الاستقلال في الجامعات أثناء العام الدراسي، وما زالت النقابات والاتحادات والجمعيات والتنظيمات الأهلية تمثل الخيط الرفيع الذي يدل على حيوية الشعب، ويشير إلى حركة الجماهير.

يظل السبب الرئيسي في سكون الجماهير استبعادها من المشاركة السياسية على مدى نصف قرن، عمر الثورة المصرية، باستثناء الهبات الشعبية مثل حركة الطلاب في مارس ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، ومظاهرات الطلاب في ميدان التحرير في ١٩٧٠-١٩٧٢، ضد احتلال سيناء والأراضي العربية، ويناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، ويناير ١٩٩١ ضد العدوان على العراق. لم تنشأ أحزاب تلقائية شعبية مثل حزب الوفد أو التنظيمات الشيوعية العديدة أو جماعة مثل الإخوان المسلمين ينتسب إليها الناس طواعية، يؤمنون بها، وينشطون من خلالها.

وما زالت جماعات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدني محدودة الأثر، نخوية تدافع عن نفسها ضد تشويه صورتها بأنها غربية التوجه في المفاهيم والدعم المالي،

ما زالت مطاردة وملاحقة من أنظمة الحكم؛ ومن ثم تختفي هذه الهبات والانتفاضات والجماعات النشطة في بحر العزوف عن العمل السياسي في نصف القرن الأخير.

(٥) قد يكون غياب الخيال السياسي عند القادة العرب أحد أسباب العجز العربي؛ فالطريق ليس مسدودًا تمامًا، عندما كان عبد الناصر يُفاوض أوجين بلاك رئيس البنك الدولي لبحث تمويل مشروع السد العالي، واشترط مدير البنك أن تدخل مصر في حلف بغداد، رأى عبد الناصر أمامه صورة دليسيبس الذي كان يفاوض إسماعيل على حفر القناة، وجاءته فكرة التأميم، وقد أتت النظم العربية فرص عديدة كي تتم فيها اليقظة، ويبدع فيها الخيال السياسي مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ضرب المفاعل النووي العراقي، اغتيال أبي جهاد في تونس، خطف الطائرة المصرية فوق قبرص، التدمير الأمريكي الكامل للكيان الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، ولكن نقص الخيال السياسي لم يحول هذه الأعراض السياسية إلى مبادرات تاريخية تستطيع إخراج العرب من هذه الحالة من العجز التام. وفي حالات الخوف يقل الخيال.

(٦) لقد تقبّل العرب في تاريخهم الحديث عدة إهانات متكررة مثل حصار العراق واستمراره أكثر من عشر سنوات بعد حرب الخليج الثانية بلا مبرر، واستمرار الغارات والقصف اليومي، وقبول العرب الحصار دون أن يتجرأ نظام عربي على خرقه حتى يتحول الوطن العربي إلى عراق كبير تُحاصر أجواؤه وبحوره ومحيطاته وسواحله، والغرض من ذلك كله تدمير العراق عسكريًا وتشتيت القوى العربية، وإضعاف الجبهة الشمالية بعد محاصرة إيران حتى يتم تصفية القضية الفلسطينية، ويتم حصار ليبيا قبل أن تدان أخذًا بالشبهات، وقبول العرب الحصار دون أن يجرؤ أحد قادة العرب على خرقه في حين استطاع بعض القادة الأفارقة ذلك مما جعل ليبيا تتحوّل من قلعة للقومية العربية إلى زعيمة للتكتل العربي الأفريقي، وتحويل منظمة الوحدة العربية إلى الاتحاد العربي الأفريقي. ويتم تهديد السودان ومساعدة المتمردين في الجنوب وضربه بدعوى امتلاكه مصنعًا للأسلحة الكيماوية من أجل فصل الجنوب عن الشمال. أصبحت أمريكا متحكمة عن بعد في الفضاء العربي، وقبل العرب ذلك، وتحول إلى جزء مألوف من حياتهم اليومية يتعودون عليه يومًا وراء يوم. أصبح العرب سجناء داخل أوطانهم لا يتحركون فيه إلا بإذن من الأمم المتحدة التي تخضع للولايات المتحدة الأمريكية.

(٧) أما الحركات الإسلامية المعاصرة خارج فلسطين فإنها عادت بقوة بعد أن أخرجها النظام السياسي من السجون في السبعينيات لتصفية الناصرية، ثم انقلبت عليه

بعد اتفاقيات الصلح مع الكيان الصهيوني، وما زالت تريد الانتقام من كل الحركات العلمانية الناصرية والقومية والماركسية التي استبعدتها في الخمسينيات والستينيات من العمل السياسي بعد أن كانت بؤرة الحركة الوطنية ومصدرها. هدفها الأول تصفية النظم السياسية في الداخل قبل التوجه نحو الخارج تحت تأثير فتوى ابن تيمية بتكفير من لا يحكم بشريعة الله. ما زالت هي القادرة على تحريك الجماهير والنزول إلى الشارع وتنظيم المظاهرات ضد العدوان الأمريكي على شعب العراق ولصالح المقاومة الفلسطينية. أما في فلسطين فإنها توحدت في ميدان القتال مع باقي الحركات الإسلامية والوطنية والقومية والماركسية في مواجهة الاحتلال الاستيطاني، لا فرق بين حماس والجهد والديمقراطية والشعبية والعرب الأفغان.

ما زالت خارج فلسطين مقاومتها في الداخل، ضد النظم السياسية القائمة شعاراتها وتنظيماتها ومظاهراتها لصالح المقاومة الفلسطينية «الحاكمة لله»، «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية» كلها موجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج، وإذا كان منها في الخارج فإنه يتعلّق بالداخل مثل «خير خير يا يهود، جيش محمد سوف يعود»، «إن الأقصى قد نادانا، من سيُعيد القدس سوانا»، ليس منها شعار «تحرير الأرض»، «إزالة آثار العدوان»، «التحرر الوطني»، «الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني»؛ لأنها شعارات علمانية، وتحقق مضمونها الشعارات الإسلامية الأولى.

(٨) وربما كان لحربي الخليج الأولى والثانية أثرٌ على زهد الناس في السياسة وعدم حماسهم للعمل السياسي؛ فقد وقعت حرب الخليج الأولى بطعن الثورة الإسلامية في إيران في الظهر بعد عامها الأول وهي في ذروة تحدي الاستكبار الأمريكي، وبإيحاء من الولايات المتحدة حتى تتخلص من الثورتين معاً، الثورة الإسلامية في إيران والقومية العربية في العراق، وإيقاع تناقض بينهما وتحت ذريعة تصدير الثورة الإسلامية أو تحرير عربستان. كانت الثورة الإسلامية في إيران ظهير الثورة العربية ونصيراً لها. وفي حرب الخليج الثانية جاءت الضربة للكويت من العراق وليس من إيران، من الشمال وليس من الشرق، من القومية العربية ودُعائها وليست من الثورة الإسلامية وأئمتها، أراد العراق أن يملأ دور مصر الذي بدأ في الغياب، وأراد حاكم العراق أن يقوم بدور عبد الناصر بعد اختفائه دفاعاً عن الثورة الفلسطينية أثناء مذبحه سبتمبر (أيلول) ١٩٧٠.

وتوالت مآسي العرب، الحرب الأهلية في لبنان ثم في الجزائر والصومال، وانشغال المغرب بقضية الصحراء، وتونس بالجماعات الإسلامية ونشاطها، وليبيا بأفريقيا،

والسودان بالجنوب، والأردن بجماعات المعارضة، واليمن بالمحافظة على الوحدة، والبحرين بالتحوّل الديمقراطي، وقطر بالبحث عن دور، والكويت بالأسرى، وفي عصر العولة الذي يتجمع فيه العالم كقرية واحدة يتفكك العرب، ويتشرذمون بين عرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة، دروز وعلمانيين، نجد والحجاز، شمال وجنوب، ومسلمين وأقباط. (٩) وربما أدّت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتخلي الدولة عن دورها في التخطيط الاقتصادي ودعم المواد الأولية والإسكان للطبقات المحرومة إلى ازدياد درجة الفقر واتساع رقعة الفقراء. مما دفع كل مواطن للسعي وراء لقمة العيش، وجرى الشباب وراء الوظيفة والاستقرار الاجتماعي، تلهيهم عن أحوالهم البرامج الدينية، وانتشار الإعلام الديني وكتب الجنة والنار، وعالم الجنة والملائكة، تعويضاً لهم عن مآسي الدنيا، وذاعت المسلسلات التلفزيونية، وجلس المواطن بالساعات كل يوم أمام الشاشة الصغيرة، ينتقل من مسلسل إلى آخر ليعرف الخاتمة، نهاية النصاب والمحال والمخادع والمنحل والمهرب وتاجر المخدرات. وانتشرت مباريات كرة القدم المحلية والإقليمية والدولية لحرب الأندية والفرق القومية، وكأنها حربٌ بين معسكرات أيديولوجية وحروب استقلال وطني يشارك فيها الجماهير في الساحات الرياضية مع اللاعبين أو ضدهم فتتحول إلى ساحات حرب، يسقط فيها الشهداء، وانتشرت مقاهي «الشيشة» للرجال والنساء، وعمّت الفنادق الكبرى في مداخلها، وأصبحت قاسماً مشتركاً في معظم الأقاليم، بل انتشرت ديانات الشباب الجديدة، المخدرات، وعبادة الشيطان، والشذوذ الجنسي، وجماعات اللهو والجريمة المنظمة، فمن من هؤلاء يتحول من الأسى والحسرة على فلسطين إلى العمل والمقاومة في فلسطين؟

(١٠) ربما تعود الناس على أخبار الانتفاضة كل يوم، الأولى في ١٩٨٧ والثانية منذ ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٠، وأصبحت جزءاً عادياً من أخبار اليوم مثل مقدونيا وأيرلندا والشيشان وكوسوفو، وقبلها البوسنة والهرسك، وما زالت أخبار المذابح في الجزائر مستمرة كل يوم بالعشرات، لم يعد فيها شيء غريب يستدعي الانتباه، ولا يحرك سقوط الشهداء يومياً معرفة جديدة إلا من قسوة العدو ووحشيته وبسالة المقاومة وشجاعته، وهو الاعتراف بالحق، والتعاطف مع المظلوم، وهو أضعف الإيمان، وأحياناً لا تكون أخبار الانتفاضة في مقدمة النشرة الإخبارية اليومية، بل تأتي بعد مقابلات الرؤساء وأسفارهم أقوالهم وتصريحاتهم، زياراتهم وحواراتهم مع المؤسسات المالية والاقتصادية، ثم تأتي أخبار الانتفاضة كأحداثٍ يوميةٍ دون تحليلٍ أو تعليقٍ وفي مدةٍ قصيرةٍ تقل عن الأخبار

المحلية، أخبار الرياضة والنشرة الجوية، بل إن القنوات الفضائية الأخرى، قناة الجزيرة وغيرها، بالرغم من تغطية الانتفاضة إلا أن أثرها إخباري خالص لا يتجاوز حد التقارير الإخبارية من المراسلين والتعليقات من المختصين وتصريحات المسؤولين حتى تتفرد على باقي القنوات بالسبق الإعلامي، وفنية التغطية، والمهارة الإعلامية، وبعض النداءات بالتبرع، وفتاوى صحة الاستشهاد.

ثانياً: هل هناك ثقافة للمقاومة في تراثنا القديم؟

للإجابة على السؤال الثاني: هل هناك ثقافة للمقاومة في تراثنا القديم؟ وأين عاشت؟ ولماذا لم ترسب في وعينا الثقافي؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تكون وعاء نظرياً للمقاومة؟ يمكن الإجابة على هذا السؤال المركب على النحو الآتي، وإن صمود المثقفين لا يقل أهمية عن صمود المقاتلين:

(١) جاء الإسلام كي يحدث ثورةً في حياة العرب، ثورة المستضعفين، الفقراء والعبيد، ضد المستكبرين، والأغنياء والسادة، داعياً إلى الحرية والمساواة، وأسس نظاماً يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم؛ فالإمامة عقد وبيعة واختيار، كانت خطبة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة نموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وظل الأمر شورى بين المسلمين، فإذا ما ظلم الحاكم فهناك طرق للخروج على الحاكم الظالم، ابتداءً من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واللجوء إلى قاضي القضاة، ثم الخروج عليه كإجراء أخير. كانت المقاومة في الداخل، رقابة على الحكام من أجل تقويم اعوجاجهم ولو بالسيوف، ثم كان الفتح في الخارج في لحظة تاريخية والقوتان في الغرب والشرق، الرومان والفرس، على وشك الانهيار، فبرزت القوة التاريخية الثالثة في الوسط كي ترث الروم والفرس وتؤسس نظاماً عالمياً جديداً للتوحيد بين الشعوب والمساواة بينها، وهو ما تكرر من جديد في الخمسينيات والستينيات أثناء حركات التحرر الوطني إبان الحرب الباردة.

(٢) ولما أخذ الأمويون الحكم عنوة، بعضا معاوية وجزرته، واستعصى على المعارضة الشرعية مواجهته انقسمت إلى أربعة اتجاهات؛ الأول: المعارضة العلنية بالسلاح كما فعل أئمة آل البيت، فأعظم شهادة قول الحق في وجه إمام ظالم، وتكوين جماعات مسلحة خارج المدن تنقض عليها من الخارج إلى الداخل، ومن الصحراء إلى الأسواق، لا فرق بين رجل وامرأة وشيخ وطفل؛ فالأطفال على دين آبائهم، وهؤلاء هم الخوارج.

والثاني: المعارضة العلنية في الداخل عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية، النصيحة في الدين، ورفع الأمر إلى قاضي القضاة إذا ما خرق الإمام شروط العقد، صالح الأعداء، وتهاون في تقوية الثغور، و«الذب عن البيضة» بتعبير القدماء، وهم المعتزلة.

والثالث: حركة سرية في الداخل لتقوية الروح، وتكوين جماعة متألّفة، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فيما بينها، تتعلّم ثقافة العصر، وتعمل على إعلاء الروح، وتنتظر اليوم الموعد الذي يظهر فيه إمام الزمان ليقود الثورة، وتحوّل الجماعة من السر إلى العلن، ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهم الشيعة.

والرابع: معارضة سلبية فردية عن طريق الصمت أو الحديث رمزاً وألغازاً، تدعو إلى ترك الدنيا بمن فيها على من فيها، والزهد في العالم الذي يرغب الناس المزيد منه، فلا يُعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عارٍ، إن استعصى صلاح العالم الخارجي فعلى الأقل الإبقاء على طهارة العالم الداخلي، إن استحالت المقاومة في الخارج فعلى الأقل تستمر المقاومة في الداخل، مقاومة أهواء النفس، والصمود أمام تيار البذخ والترف، فالسلطة ليست في البدن بل في الروح، والسلطان ليس هو القابع في القصر بل هو القابع داخل النفس، وهم الصوفية. وهو ما تكرر في تاريخ العرب المعاصر، أخذت الجماعات الإسلامية المسلحة طريق الخوارج، وآثرت أحزاب المعارضة الشريعة طريق المعتزلة، واستأنفت الثورة الإسلامية في إيران طريق المهدي المنتظر، وفضلت جماهير الأمة، طريق الصوفية، طريق العجز والهوان.

وبرز في العقائد نسقان؛ نسق أشعري يدور حول الذات والصفات والأفعال أي حول التوحيد ولا شيء سواه؛ ونسق اعتزالي يدور حول أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واستقر النسق الأشعري في الثقافة الموروثة، التوحيد، في حين انزوى النسق الاعتزالي الذي يقرن التوحيد بالعدل، فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد، وجعل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أصلاً من أصول الدين كما أن الإمامة أصل أيضاً عند الشيعة، وقبلنا أن نكون موحدين في نظم سياسية تقوم على الظلم بالرغم من محاولة شعر المقاومة التحول من صفات الله إلى صفات المقاومة كما أنشد سميح القاسم:

وكأننا عشرون مستحيل في الدد والرملة والجليل

(٣) وأفرز الأمويون تصورًا متعاليًا للألوهية، ونظّر له الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»، ينقده ابن رشد ويُسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعّال لما يريد، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، يسمع ويُبصر، ويتكلم ويريد، خالق كل شيء، ورازق كل ذي كبد، ومقدر الأجل والأرزاق والأسعار، ليس في محل، وقائم بالنفس، وترسب هذا التصور في الثقافة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضًا على كل شيء والذي يقرر كل شيء ولا يخفى عليه شيء، ويعترف الغزالي بأن السلطان هو الذي أعانه على صياغة هذه العقائد ليدرّسها في «المدرسة النظامية».

وورثنا تصورًا آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط؛ فالله «إله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله». فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهي في الإنسان، في مواجهة عدو صهيوني عقد حلفًا بين الله والشعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هذا الشعب هذه الأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل، ولا يُعبد إلا فيها في حين أن «الله» في التصور الإسلامي في كل مكان، ويُعبد في أي مكان، ﴿فَأَيُّمًا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾.

لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم وكان تصوره للألوهية يقوم على الحلول، «أنا الحق»، «ما في الجبة إلا الله»، وكانت معظم الحركات الثورية أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة، ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرر، وكلاهما مجاز أي تصور إنسانيان، والبعض الآخر ربط بين المفارقة والتحرر والبحث المستمر عن الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الروح على العالم، وبصرف النظر عن الصدق النظري، ما يهم هو وظيفة التصور في الحياة العامة، التصور الذي يؤدي إلى التحرر ضد التسلط، وهو التصور الذي عليه تقوم ثقافة المقاومة والذي توارى في ثقافتنا الموروثة.

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية؛ فالحكم الأموي قدر من الله لا يمكن الفرار منه، «وما تشاءون إلا أن يشاء الله». «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى». وقد تحولت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية يكتبها السائقون على عرباتهم والباعة في محلاتهم مثل: «العين صابتنى ورب العرش نجاني». «المكتوب ما ممنوش مهروب». «لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع».

وليس في الإمكان أبدع مما كان، ولا يغني حذر من قدر، والمؤمن المصاب، ولك يوم يا ظالم مما يجعل الخلاص في المستقبل وليس في الحاضر، انتظاراً وليس مبادرة. في حين قامت تصورات أخرى على تأكيد حرية الإنسان واختياره، وأن الحرية شرط المسؤولية، والمسئولية شرط الجزاء، ضياع فلسطين ليس قضاءً مقدراً بل لأسباب خارجية وداخلية، وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسية، إن المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبالإرادة الذاتية على الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسئولاً، لا الهزيمة مقدرة على العرب «لا يُغني حذر من قدر». ولا النصر مقدراً على الكيان الصهيوني ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾.

(٤) ولتحديد الصلة بين الله والعالم ينشأ التصور الهرمي للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى درجات الكمال وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص، فالكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجد في الأرض إلا النقص والفناء. وقد أدى هذا التصور إلى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونية، فإذا أراد الإنسان الرقي فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعي نحو المناصب العليا وليس المعارضة مع الشعب وتجديد الجماهير.

وقد ربط علماء الاجتماع والتاريخ والثقافة بين الثقافة الشرقية والاستبداد الشرقي وجعلوه مرتكزاً على الدين، وهو ما عبّر عنه الكواكبي أيضاً في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، لا فرق بين الله والسلطان، وصفات الله وصفات السلطان في الوظيفة الثقافية؛ لذلك كثيراً ما تدعي السلاطين الألوهية منذ فرعون، في حين ظهرت تصورات أخرى للمعارضة الشيعية تجعل الدرجات من الماضي إلى الحاضر، ومن الخلف إلى الأمام في تاريخ النبوة منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد آخر الأنبياء، وهو تصور أقدر على المقاومة وعلى الفعل في التاريخ، الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف، «فالسابقون السابقون»، «فاستبقوا الخيرات»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر»، وهو تصور لم يعيش في ثقافتنا الموروثة؛ لذلك فشلت تجاربنا التنموية؛ لأنها قامت على التصور الرأسي وليست على التصور الأفقي.

وقد يقتصر التصور الهرمي للعالم على درجتين فقط فينشأ التصور الثنائي للحياة، وقسمة العالم قسمين؛ الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، البسيط والمركب، المقدمة والنتيجة، الوسيلة والغاية، القديم والحادث، الأول

والآخر، الواجب والممكن، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحلال والحرام، الحق والباطل، النظر والعمل، الواجب والمحرم، الإيجاب والسلب، الإثبات والنفي، الوجود والعدم ... إلخ، وشارك في هذه الثنائية المتكلمون والفلاسفة بعد أن تحوّل الكلام إلى فلسفة في العصور المتأخرة.

يتشدّد الإنسان مع طرفٍ ويتساهل مع الطرف الآخر، ما دام الطرف الأعلى راضياً فليفعل الطرف الأدنى ما يشاء، تطهر من جانب، ومادية مقنعة من جانب آخر. وينتهي هذا التصور إلى نوعٍ من الازدواجية المتعادلة، ترضي الآخرة والدنيا، والروح والبدن، فيعيش الإنسان بكل قوة حياة الروح وحياة البدن، وقد تنتهي الازدواجية إلى نوعٍ من النفاق، أن يعيش الإنسان حياة البدن ويتسرّ بالروح مثل راسبوتين، والراهب الفاسق، والشيخ متلوف، وهو السلوك الغالب في حياتنا اليومية.

وتؤدي الازدواجية إلى التعاطف مع المقاومة بالوجدان دون الإعلان أو بالقول دون العمل كما هو الحال في الصمت العربي الآن. والساكت عن الحق شيطان أخرس، في حين تقتضي ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصية المقاوم، وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع دون أن ينكسر الحد.

(٥) كما ورثنا من التراث القديم موقف المرجئة في علاقة الإيمان بالعمل، فكل من قال «لا إله إلا الله» يكون مسلماً بصرف النظر عن أعماله التي يتولاها الله يوم القيامة؛ فالعمل ليس جزءاً من الإيمان، تكفيه الشهادة ولو بالشفقتين وحتى لو أضمر الكفر؛ فنحن لم نشق على قلوب الناس؛ لذلك سموا مرجئة، لإرجائهم العمل عن الإيمان، يفصل الله فيه يوم القيامة، فما دام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز الخروج عليهم. وربما أراد البعض حقن الدماء في عصر الفتنة وتوحيد الأمة مثل الحسن بن علي الذي رفض الانضمام إلى أيٍّ من الفريقين المتحاربين، وهو التصور الذي ساد في ثقافتنا الموروثة.

وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءاً من الإيمان، فمن لا عمل له لا إيمان له، ومن يكتفي بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص؛ ومن ثم يكون موقف الخوارج بالنسبة للمقاومة، العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، أفضل حتى من موقف المعتزلة الذي يعتبرونه في منزلة بين المنزلتين، منافقاً أو عاصياً؛ ومن ثم لا يصدق اتهام بعض المستشرقين بأن العرب ظاهرة صوتية،

ووصف أحد شعرائنا بأننا دخلنا الحرب بمنطق الناي والربابة التي ما قتلت ذبابة، ورؤيتنا لأنفسنا بأننا مناضلو صالونات، بضاعتنا الكلام، وأن الكلام عالم مستقل بذاته، مكتفٍ بنفسه، وأن الخطاب السياسي للحاكم هو النضال السياسي للمحكوم.

(٦) وفي الأخرويات في علم العقائد، النبوة والمعاد خارج الزمان، النبوة تاريخ البشر الممثل في قصص الأنبياء، والمعاد مستقبل البشرية الممثل في البعث والنشور والحشر، وهو تاريخ خارج العالم من الماضي إلى المستقبل، وما الحاضر إلا الممر الوهمي بين البعدين الآخرين للزمان. ما الإنسان إلا عابر سبيل في هذا العالم، هو فيه وليس منه. في حين أن التصور الآخر، أن النبوة جزء من تاريخ البشر، وأن المعاد ومستقبل البشرية والتفاؤل بالنصر قد يعطي للمقاومة أساساً نظرياً في التاريخ، أنها جزء من حركة التاريخ وتراكم خبراته المستمرة، وما استقر في وجداننا الثقافي هو أننا على راحلة، في سفر، عابرو سبيل منذ الفراعنة القدماء حتى الدعاة المحدثين.

وبدلاً من أن يكون التاريخ في تصاعد حتى اكتمال النبوة ثم في انهيار تدريجي حتى نهاية الزمان، جيلاً وراء جيل، من الأفضل إلى المفضل، من النبوة إلى الخلافة حتى الملك العضود، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين، من السلف الطاهر إلى الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات مما يبعث على التشاؤم، يكون للتاريخ تصوراً آخر أقدر على المقاومة، تاريخ في تطور مستمر وارتقاء دائم حتى يظهر المهدي فيملاً الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. ولا يقوى على الإمام الظالم في الحاضر إلا المهدي المنتظر في المستقبل، كما لا يقوى على الشيطان في الخطيئة الأولى إلا المسيح لخلص الإنسان وفداء البشر، كما لا يقوى على الشيطان الماكر عند ديكارت إلا الفضل الإلهي. وقد حضر هذا التصور في الوجدان الثقافي للشيعنة فثاروا وغاب في الوجدان الثقافي للسنة فلا انتظروا المخلص ولا ثاروا ضد الحاكم الظالم.

ومنذ القرن الخامس الهجري أضيفت خاتمة في كتب العقائد تقليداً للغزالي «في ما يجب تكفيره من الفرق» واضعاً داخل العقيدة سلاح التكفير؛ فالحق واحد وليس متعدداً، واحد في العقيدة، وهي الأشعرية، وواحد في الشريعة وهي الشافعية، اعتماداً على حديث ضعيف يشكك في روايته ابن حزم وهو حديث «الفرقة الناجية» الذي له صياغات عديدة بين الزيادة والنقصان، والسؤال والجواب، والعموم والخصوص، ومنها «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وعادةً ما تكون هذه الفرقة الناجية هي فرقة السلطة، الأموية رمزاً، والتي جمعت بين الأشعرية والشافعية،

فأصبحت السلطة مقدسة، معصومة من الخطأ لا يجوز الاعتراض عليها في حين أن كل أحزاب المعارضة من الفرق الهالكة.

في حين أن المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و«الجمع بين الفرق» وليس «الفرق بين الفرق»، التعددية على مستوى النظر والوحدانية على مستوى العمل، الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد، وقد قامت الحركة الوطنية في فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة في فرنسا أثناء الاحتلال النازي، وفي الجزائر أثناء حرب التحرير، وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال، في نهاية عامها الأول، وفي هذه الأيام تتلقى حماس والجهاد الإسلامي العزاء في الشهيد مصطفى أبو علي، الأمين العام للجبهة الشعبية، ففي العمل يتوحد النظر.

(٧) ولقد ورثنا من علوم الحكمة القديمة أن المعرفة عطاء وإشراق، وأن المعارف إلهام وفيض، وأن العلوم تشرق في النفس باتصالها بالعقل الفعال خارج العالم الذي يدبر فلك القمر، والذي على أساسه تمت قراءة الطالع اليوم وقام علم التنجيم. فالمعارف إلهية، والحكمة ربانية، والعلوم نبوية، ولا شيء منها يأتي من تحليلات الواقع أو المجتمع أو التاريخ. فغاب التراكم التاريخي في وجداننا القومي أمام عدو قوته في ماضيه، وشرعيته في تاريخه، ومستقبله في تخطيطه منذ ثلاثة آلاف عام «العام القادم في أورشليم». ونحن نذكر عمر بن الخطاب وصلاح الدين كماضٍ تليد، نفخر به ونعتز به، يعوضنا عما نحن فيه من مأس وأحزان، كما يلجأ الحكام الذين يستندون إلى شرعية التراث إلى النداء الإعلامي للجهاد كلما زاد الإحساس بالعجز والحصار بين الضغط الداخلي والتبعية الخارجية.

والمنطق مجرد قوانين صورية تعصم الذهن من الخطأ ولا شأن يجدل الواقع أو المجتمع أو التاريخ. والطبيعة طريق إلى ما بعد الطبيعة ودلالة عليها صعوداً من أسفل إلى أعلى، ومن النهائي إلى اللانهائي، ومن المادة إلى الصورة، والإنسان مقسم إلى قسمين، نفس تعشق الصورة، وعلى اتصال بالعقل الفعال واهب الصورة، وبدن مادي، موطن الحواس والغرائز والانفعالات، يفنى بعد الموت ويتحول إلى تراب. والمعاد روحاني خالص، صحيح أن إخوان الصفا أضافوا جزءاً عن الإنسان في المجتمع «الناموسيات الإلهية والشرعية»، وأن الفارابي جعل العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام في مجموعة واحدة تضم العقيدة والشريعة والمجتمع، ومع ذلك تظل الحكمة في قسمتها النمطية التي أعطاها لها ابن سينا موزعة بين المنطق والطبيعيات والإلهيات، وتغيب الإنسانيات،

في حين أن ثقافة المقاومة تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة أي من العلوم الإنسانية والاجتماعية، والأيدولوجيات جزء منها. الإنسان بين عالمين، السماء والأرض، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، حامل الأمانة التي رفضت السموات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان.

(٨) وورثنا من التصوف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فرارًا من العالم وهربًا إلى الله. وتغلغلت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة في أمثلتنا العامة وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغاني الشعبية والمواويل وسير الأبطال. في حين أن المقاومة تقوم على أن للصبر حدودًا «فما أصبرهم على النار»، وعلى التمييز بين التوكل الذي يستدعي العمل والجهد، والتوكل أو الاتكال الذي ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتراض والرفض وليس على «الإعراض عن الاعتراض»، وهو أحد تعريفات التصوف. وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمقاتلين.

كما انتشرت بعض أحوال الصوفية في حياتنا اليومية مثل الخوف والخشية والهيبة والفقر والسكر أكثر من أحوال أخرى مثل الرجاء والأنس والصحو والوجد، وأخذت معاني حسية وليست رمزية، في علاقة مع البشر وليس مع الله؛ فالخوف من الناس، والخشية من الضرر، والهيبة من الحكام، والفقد من الأعداء، والسكر من المخدرات. وتحول العالم النفسي الداخلي إلى بديل عن العالم الخارجي وتعويض عنه، في كل رواية مجذوب، وفي كل فيلم ولي، قبة الحبيب شحاذة من الله وليست استحقاقًا وطبقًا لعقلية «هاتولي حبيبي».

في حين أن المقاومة تقوم على تحليل «حال الأمة»، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط أحوال الأفراد، ويتمثل حال الأمة في تبعيتها أو استقلالها، قهرها أو حريتها، ظلمها أو عدلها، تجزئتها أو وحدتها، سكونها أو حركتها. المقاومة صراعٌ في المجتمع، والتاريخ يبدأ من وعي الفرد إلى وعي الجماعة، «الأنا تضع نفسها حين تقاوم». كما قال فشته في صراعه مع احتلال نابليون لألمانيا، وقانون الهوية الأنا تساوي الأنا يسبق قانون الاختلاف، الأنا مغاير للأنا.

لقد أعطى الغزالي في القرن الخامس الهجري الحاكم «أيدولوجية السلطة» في «الاقتصاد في الاعتقاد»، وأعطى الجماهير «أيدولوجية الطاعة» في «إحياء علوم الدين». للأول العلم والقدرة والحياة الأبدية والسمع والبصر والكلام والإرادة، وللثاني الطاعة والصبر والورع والرضا والتوكل والخوف والخشية. وبرر شرعية الحكم بالشوكة أي

بالانقلاب وليس بالبيعة، وكفر المعارضة العلنية والسرية، بالسلاح أو بالبرهان. وفضل الإمام القوي على الإمام العادل في حين أن العدل أساس الملك، وأن الكافر العادل أفضل عند الله من المؤمن الظالم. تقتضي ثقافة المقاومة فك هذا الارتباط بين أيديولوجية السلطة وأيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير، وتقتضي المقاومة التحرر من القهر الداخلي والخارجي، وثورة الناس على الحاكم الظالم في الداخل والمحتل في الخارج.

وفي الموروث القديم طاعة الإمام جزءً من طاعة الله مع إساءة تأويل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وتُروى أحاديث مرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام. وفيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة حتى لا يستبد أحدٌ بالناس، ومن يُقاوم في الداخل يكون قادراً على المقاومة في الخارج، وتحرير الذات أولاً يأتي قبل التحرُّر من الغير.

(٩) وقد يمنع من المقاومة التصور الحرفي للنص، ولقد عرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأن ثقافتها ثقافة نص، وأننا في تفسيرنا عبدة الحرف، نفَسّر النص ولا عبرة بالمصالح العامة، وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضرر نأخذ بظاهر النص دون تأويل حتى ولو وقعنا في التجسيم والتشبيه في العقائد، وفي التشدّد والإضرار بمصالح الناس في التشريعات وكأن النص هو الغاية وحياة الناس وسيلة. أعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلي والخارجي، وقد ترسبت هذه الأولوية في وجداننا الثقافي فأعطينا الأولوية أحياناً للأيديولوجية على المقاومة، وللإطار النظري على التغيير الفعلي فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة بدلاً من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

تعطي ثقافة المقاومة الأولوية للواقع على النص كما هو الحال في «أسباب النزول»، الواقع يسأل والوحي يجيب، وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إن النص يتغير بتغيّر الواقع، والزمان والمكان وكما هو الحال في «الناسخ والمنسوخ»؛ ومن ثم هناك حدود للمداخل «الأيديولوجية» للمقاومة. لا تهم نصوصها بل أفعال ممثليها. لا يوجد صدق نظري للنص الاجتماعي بل هناك صدق عملي، مدى تأثيره وفاعليته؛ ومن ثم تراجعت الاختلافات النصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومي ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلامية حماس والجهاد، وبين الحركتين

القومية والماركسية، المقاومة حركة تلقائية في التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط، ثم تدون النصوص بعد ذلك. المقاومة سابقة على النص، والنص يدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

(١٠) ومما يزيد الوقوع في حرفية النصوص وأولوية الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، علوم القرآن كما حددتها الكتب القديمة مثل السيوطي والزرکشي تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والمكي والمدني، والبدوي والحضري، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية. في حين تقتضي ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفياً بين الوحي والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحاثين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل، ولا يوجد كتاب يمكن أن يُستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

وقامت علوم الحديث على جمع الروايات؛ فإثبات صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الأحاد مما قد يكون لها أثر سلبي على المقاومة مثل حديث «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبّه الفكر الإصلاحي المعاصر مثل المودي وحسن البنا وسيد قطب على خطورة مثل هذه الأحاديث على حركات التحرر الوطني. تقتضي ثقافة المقاومة تنقية الأحاديث من هذا النوع الذي قد يكون لها مردود سلبي على المقاومة وإبراز الأحاديث التي تحث على المقاومة، وما أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرها في أدب المقاومة. والرسول قدوة ليس فقط في السلوك الفردي، ولكن أيضاً في كيفية إدارة الصراع وكسب المعارك والانتصار على الأعداء.

واعتمدت علوم التفسير على العلوم القديمة ونشأت عليها، فنشأ التفسير التاريخي كالطبري وابن كثير اعتماداً على علوم التاريخ ومستواها في ذلك العصر اعتماداً على الروايات، والتفسير اللغوي اعتماداً على علوم اللغة مثل «إعراب القرآن» للزجاج، والتفسير الفقهي اعتماداً على علوم الفقه مثل «أحكام القرآن» للقرطبي، والتفسير الكلامي (الاعتزالي) مثل «الكشاف» للزمخشري، والتفسير الإشاري مثل «لطائف الإشارات» للقسيري، والتفسير الإصلاحي مثل تفسير «المنار» لرشيد رضا و«في ظلال القرآن» لسيد قطب ... إلخ. ولم ينشأ حتى الآن التفسير الثوري الاجتماعي الذي يصف

نشأة المجتمع الإسلامي الأول وتطوره وصراعاته، التفسير الذي يضع النص في أتون الصراع الاجتماعي والسياسي، ويبين كيف كان الوعي حركة مقاومة في التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

وتَمَّت صياغة السيرة القديمة على نمط حياة يسوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وموته بما يثير الانتباه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجاب والانبهار بعظمة الرسالة وقدر الرسول. صحيح أن المقاومة تحتاج إلى قيادة بل وإلى بطولة، ولكنها تحتاج أيضًا إلى تنظيمات شعبية وقواعد جماهيرية؛ ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعادة بناء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة كما فعل كارلايل. فمهما سقط من نشاط الانتفاضة وزعمائها فالانتفاضة مستمرة بجماهيرها وتنظيماتها وإبداعاتها المستمرة. وغزوات الرسول، وجدل الكم والكيف بين حنين وبدر قادرة على الصمود الفكري ضد دعوات أنصاف الحلول.

وفي علوم الفقه القديمة ما زالت العبادات تتقدم المعاملات نظرًا لطبيعة العصر القديم وجدة العبادات وقدم المعاملات. والآن تغير العصر، وأصبحت للمعاملات الأولوية على العبادات، أولوية الجديد على القديم، والمجهول على المعلوم، وفيها إعادة النظر في عدة موضوعات قديمة بقراءة جديدة مثل الجهاد، والخروج على الحاكم الظالم، والشهادة، وفقه المظالم، وعدم جواز الصلاة في الدار المغصوبة لعدم جواز اجتماع الحسن والقبح في فعل واحد؛ فوجوب تحرر الأرض سابق على وجوب الصلاة فيها، ومعنى دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإسلام ودار الحرب، كل ذلك من أجل صياغة ثقافة شعبية فقهية جديدة للمقاومة.

إن المقاومة حق مشروع في كل ثقافة ودين، عندما يُنتزع شعب من أرضه ويخرج من دياره: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾؛ لذلك نقد القرآن الخوالب والقاعدين والمتخلفين والمتناقلين والمتباطئين والمنافقين المعتذرين بأنه ليس لديهم ما يُقاتلون به وغير ذلك من الأعذار. والمقاومة تتبعها شهادة وتدمير ولكن العدو أيضًا يُصاب بخسارة: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾.

(١١) فإذا كانت هناك كل مقومات الثورة وعناصر التمرد في الثقافة الموروثة فلماذا ارتكبت الثقافة على جوانبها السلبية دون الإيجابية؟ لماذا لم توظف ثقافة المقاومة في

الوطن العربي الذي ما زال يئنُّ تحت ضغوط النظم الحاكمة ومحاصراً بين وجدانه وسياحه، بين وجوده وحدوده، بين تمنياته وإحباطاته؟ إنها مهمة الصامدين؛ فالفكر سند للأرض، والثقافة دعامة للنضال، لا يكفي «التنوير» كحركة فكرية وتيار عقلائي؛ فالعقل والثورة شيء واحد كما قال ماركوز.

السؤال الآن: من أين يأتي التحرك؟ هل هناك فعاليات جديدة؟ هل هناك جيل ثانٍ من الضباط الأحرار يتكوّن أثناء العجز الحالي أمام العدو الصهيوني كما تكون الجيل الأول أثناء حرب فلسطين قبل ذلك بنصف قرن؟

هل هناك إمكانية لهبات شعبية تفرض رأيها على نظم الحكم لتدرك أنها محاصرة بين المطرقة والسندان، عدو في الخارج وثورة في الداخل، وأن التحالف مع الداخل ضد الخارج أولى وأبقى من التحالف مع الخارج ضد الداخل؟

هل هناك إمكانية ليقظة النظم العربية وإحداث تحول في الوعي الوطني والقومي كما حدث لعبد الناصر في ١٩٥٦ بتأميم قناة السويس، وكما حدث للمهلل بن أبي ربيعة «اليوم خمر وغداً أمر». وكما حدث لإخناثون على مستوى الدين من التحوّل من عبادة آمون إلى عبادة آتون؟

ربما تكون المقاومة هو العرض التاريخي، الحدث الذي يفجر طاقات الشعوب ويصح مسار التاريخ، الضرورة التي تستثير اختيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير التي فرضتها الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلي والقهر الخارجي.

هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار، يحاولون إقالة النهضة العربية الأولى من عزلتها لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأي العام الداخلي والخارجي، فمقاومة المحتل، وحق تقرير المصير، جزء من الإعلان العالمي لحقوق الشعوب. والمقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرّر الوطني من الاستعمار الاستيطاني بعد الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة البلشفية والثورة الإسلامية في إيران.

(١٢) إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط، بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطاني بل هو صراع صور ذهنية، صورة في مقابل صورة، قيمة في مواجهة قيمة، حضارة في مقابل حضارة. الصهيوني له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربي. الموت للعرب، الأفاعي، كما يصف عباديا يوسف. الكيان الصهيوني واحة الديمقراطية في الوطن العربي وسط نظم

تسلطية، وهو الذي يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقله للعلم والمدنية.

لقد خلق العدو الصهيوني لنفسه صورة القوة التي لا تقهر، والسلاح المتفوق عددًا، والجندي المقاتل، والتكنولوجيا المتقدمة، والعلم الحديث، واحة الديمقراطية، تعاطف العالم بعد أن حاولت النازية استئصالهم، السيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولي، الانتصارات المستمرة التي لا تتحمل خسارة واحدة، وهي مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق.

والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم، والنساء والشيوخ الصامدين أمام الجند المدجج بالسلاح، والحركة الاستشهادية من شبابٍ أثر الموت في سبيل الحرية على الحياة تحت العبودية، والشعب الأعزل الذي يواجه الأسلحة الحديثة للجيش النظامي، والمقاومة بمفردها وسط صمتٍ عربي وتواطؤٍ دولي. وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيوني. وإن الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة.

إن التاريخ يتغير نوعيًا الآن، وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية إلى مرحلة التحرك الفعلي من خلال مقاومة الشعوب في عصرٍ كاد البشر ينسون تاريخهم النضالي الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة. وثقافة المقاومة هي الضمان الأول لحركة الشعوب.

مصر تتحدث عن نفسها

قراءة سياسية^١

لا يوجد وطنٌ يخاطب مواطنين كما يخاطب مصر المصريين. ولا يوجد مواطنون يخاطبون وطنهم كما يخاطب المصريون مصر، هذه العلاقة المتبادلة بين مصر والمصريين، وهذا الحوار المستمر بين المصريين ومصر هو الذي أبدع الأدب والفن والسياسة منذ «شكاوى الفلاح الفصيح» في أدب مصر القديم حتى رسالة قاسم أمين في باريس «مصر للمصريين»، شعارًا أو صنعة الأفغاني، وهو ليس مصريًا جغرافيًا، ولكنه أدرك هذه العلاقة فأصبح مؤسس الحركة الوطنية الحديثة ومؤسس حزبها الوطني الذي صاغ تلميذه محمد عبده برنامجه السياسي.^٢

إن «مصر تتحدث عن نفسها» ليست قصيدة شعر لحافظ إبراهيم ولكنها تعبير عن أحوال مصر المعاصرة وعن وعيها التاريخي بين الماضي والحاضر، عن ذاكرتها خوفًا عليها من الفقد والضياع. وعندما يتحدث الوعي التاريخي فإنما ذلك نهاية لمرحلة وبداية لأخرى كما هو الحال عند أرسطو مؤرخًا لليونان، وابن رشد مؤرخًا للمسلمين، وتونينبي وشتجلر ورسل وهوسرل وبرجسون مؤرخين للوعي الأوروبي الحديث الذي شارف على الانتهاء، وربما تكون العولة، وثورة المعلومات، وصراع الحضارات ونهاية التاريخ الآخر صيحاته التي كشفت عن بداية النهاية في التفكير وما بعد الحداثة، مع بداية وعي جديد

^١ مجلة الديمقراطية، السنة الأولى، العدد ١، يناير ٢٠٠١.

^٢ قاسم أمين، مصر؛ وأيضًا كتابنا «جمال الدين الأفغاني»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

في العالم العربي الإسلامي مركزه مصر وإيران بعد أن عزّت المراكز الأخرى التي كان يمكن أن تكون قطبًا ثانيًا في أمريكا اللاتينية من حلم جيفارا القديم ولكنها مشغولة بالفقر والقهر والمخدرات، أو في أفريقيا بعد تحرّر الجنوب ولكن الحروب الأهلية والقبلية والقتل على الهوية والفقر والتصحر والأمراض، أو في آسيا والنمور الآسيوية، ولكن التلاعب بالأسواق المالية وخرب عملتها وحصارها واعتمادها على أسواق المال العالمية جعلتها تجني ثمار اختياراتها، بمزاياه وعيوبه، الاقتصاد قبل السياسة، والصناعة قبل الفكر. لم يبقَ إلا العالم العربي والإسلامي القادر بحيويته ونشاطه وتساولاته ونهضته ونضاله بالرغم مما يبدو عليه في الداخل والخارج من نقائص في الحرية والعدالة في الداخل والاستقلال والاعتماد على الذات، هو المرشح لإمكانية قيام قطب ثانٍ في عالم متعدد الأقطاب.

ولا تتحدد السياسة الداخلية أو الخارجية إلا بشخصية الشعوب وليس فقط بأنظمة الحكم وهناك عشر سمات في مصر والمصريين، هذه العلاقة المتبادلة بين العاشقين يمكن رصدها، وهي أشبه بالوصايا العشر التي يمكن تأسيس أنساق كاملة من الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والتاريخ عليها. هي مبادئ عامة، دستور غير مكتوب، وعرف شعبي، بل وشريعة إلهية جعلت مصر والمصريين باقين على مدى التاريخ بالرغم من عواصف الدهور وغوائل الزمان.

(١) إن من بديهيات الفكر ومسلماته الأولى أن يتحد الشيء مع ذاته قبل أن يتميز مع الآخر، وهو ما سمّاه الفلاسفة من قبل الهوية والاختلاف. الهوية أن تكون أ هي أ، والاختلاف أن تكون أ ليست ب، فوجود الأنا سابق على وجود الآخر، معرفيًا في إدراك الذات، «أنا أفكر فأنا إذن موجود». وهو الكوجيتو الشهير عند ديكارت، ووجوديًا: «الذات تضع نفسها حين تقاوم.» وهي العبارة الشهيرة عند فشته للتعبير عن مقاومة الألمان لاحتلال نابليون. وهو ما عناه القرآن الكريم في آية ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ الأنا واحد، والآخر كثير؛ ومن ثم فإن علاقة الذات مع نفسها تسبق علاقتها مع الآخر.

وقد ظهر ذلك أيضًا في تاريخ الفكر السياسي بأولوية البناء الداخلي على العلاقات الخارجية، والبداية بالسياسة الداخلية من أجل تدعيم السياسة الخارجية. هكذا فعلت مصر محمد علي، ومصر عبد الناصر، الاستعداد الداخلي قبل المشروع الوطني، الإعداد داخل الحدود قبل الانطلاق خارج الحدود. هذا الجدل بين الداخل والخارج مستمر

عبر التاريخ في النظم السياسية، فإذا ما أصبح للخارج الأولوية على الداخل حدث رد فعل، هزيمة الخارج والعودة إلى البناء الداخلي، نابليون بعد واترلو، ومصر بعد معركة نوارين، ومصر بعد عبد الناصر. وقد عبّر القرآن الكريم أيضاً عن هذه الحقيقة في آية: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛ وأيضاً: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾؛ لذلك أصبح شعار الحركة الإصلاحية البداية بالنفس قبل البداية بالعالم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، وأيضاً: ﴿اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾، استئناف لقول المسيح الشهير: «ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟»

لذلك أن يبدأ الفكر السياسي برد الاعتبار للسياسة الداخلية والبناء الداخلي بالإضافة إلى السياسة الخارجية والانتشار الخارجي فإن ذلك يمثل تقدماً منهجياً في الفكر السياسي في مصر، وأن تتأسس مجلة «قضايا برلمانية» كرسيد «السياسة الدولية»، فإن ذلك يكمل جدل الداخل والخارج تجاوز لحساسية الموضوعات الداخلية والأمان السياسي في الموضوعات الخارجية.

(٢) ولا تعني السياسة الداخلية فحسب تحليل المؤسسات والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والإعلامية والتعليمية وأنساق القيم ومعايير الأخلاق، إنما تعني التجربة والممارسات الوطنية، الإحساس الداخلي للمواطن، الولاء الوطني، المصالح العامة التي سمّاها الطهطاوي المنافع العمومية، يعني الداخل السياسة في بدايتها في التعليم العام وفي الممارسات الطلابية الجامعية وفي حياة الأحزاب السياسية وفي المشاركة الشعبية في الانتخابات للمجالس المحلية والتشريعية والرئاسية، السياسة الداخلية تعني الروح قبل أن يتحوّل إلى تشريعات، والرؤية قبل أن تصبح قوانين، والتجربة الحية للوطن وللمواطن قبل أن تتحوّل إلى نظم ولوائح، السياسة الداخلية هي التربة التي ينشأ فيها الزرع والسيقان التي تورق الأوراق والثمار في السياسة الخارجية. السياسة الداخلية أقرب إلى الفلسفة السياسية التي تضع المبادئ العامة التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم، والسلطة بالجماهير، وتبحث في أسس العقد الاجتماعي وأنواعه، في طبيعة العدل والدرجة المسموح بها في التفاوت الطبقي، وفي كيفية توزيع الدخل القومي على مجموع المواطنين لتحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة والعدالة الاجتماعية، وفي التعددية السياسية وحقوق الاختلاف، والتوازن بين الحقوق والواجبات الذي يكفله الدستور، السياسة الداخلية هي الحياة السياسية في كافة نشاطاتها، حكومة ومعارضة،

الجمعية السياسية التي تظهر في الأدب والفن وفي الأمثال العامة، بل وفي النكات الشعبية.

السياسة الداخلية هي الوعاء الذي تنطلق منه السياسة الخارجية، والتربة التي فيها تنبت التشريعات والقوانين، الروح قبل البدن، والفكر قبل الواقع، والإمكان قبل الفعل، والتأهيل قبل المهنة، إن نشأة القوانين ليست فقط من الحق الطبيعي العقلي الثابت الأبدي الأزلي، ولا من مصالح الطبقات المتغيرة والمتضاربة، ولا من المصالح العامة التي تتجاوز الصراع الطبقي بل من التجارب الوطنية التاريخية الحية التي تكون الرصيد الأول للوعي السياسي والتاريخي للأمة، إنها خبرة السنين الطويلة التي عبّر عنها كل شعب بحكمته في أمثاله العامة وآدابه الشعبية وفي سلوكه اليومي غير المدون، في التحضر والتمدن وعمران الأرض والبقاء في التاريخ.

ومن الواضح أن أحد أسباب العثرة في العقدين الأخيرين في تاريخ مصر السياسي المعاصر هو الانكفاء على الذات بعد ١٩٧٠ تحولاً من الجمهورية الأولى إلى الجمهورية الثانية، من إعطاء الأولوية للسياسة الخارجية، التحرر العربي، الوحدة العربية، القومية العربية، دور مصر في أفريقيا وآسيا، مسؤولياتها عن الجزائر واليمن، ونضالهما من أجل الاستقلال، على السياسة الداخلية خاصة على مستوى الحريات العامة والتنظيمات الشعبية والتساهل مع الطبقات الجديدة ورأس المال الطفيلي تحت غطاء الشعارات السياسية والخطاب السياسي الجماهيري. وأن أحد أسباب شرعية الجمهورية الثالثة هي إعادة بناء البنية التحتية والخدمات العامة التي طالما كان المواطنون يغنون بها مقارنة بالدول الحديثة في الخليج أو حتى في ليبيا الشقيق، فإذا كانت الجمهورية الأولى قد أعطت الأولوية للسياسة الخارجية فإن الجمهورية الثالثة قد أعطت الأولوية للسياسة الداخلية فقد كانت حرب أكتوبر آخر الحروب، وأصبح السلام خياراً استراتيجياً بعد أن دخلت مصر أربعة حروب على الحدود وتساندت عدة حروب أخرى ما وراء الحدود.

(٣) وإن أهم ما يميز مصر هي الاستمرارية في التاريخ، والتواصل عبر المراحل، فبالرغم من توالي نظم سياسية عديدة على تاريخ مصر، الفرعوني، واليوناني الروماني، والقبطي، والإسلامي القديم والغربي الحديث إلا أن هناك عناصر ثابتة في تاريخ مصر لا تتغير بتغير النظم السياسية، هناك بنية تتحكم في التاريخ، وخلود وراء الزمان، ومعية وراء التوالي هي التي تتحكم في النظم السياسية حتى ولو بدت مختلفة بل وحتى متناقضة في الخارج.^٢

هناك نظام مركزي رئاسي، في قمته السلطة العليا التي تصل إلى حد التقديس والمتجسد في فرعون حقيقة ومجازًا، منذ أول الفراعنة حتى آخر الفراعنة، قد يكون ذلك مطلبًا تاريخيًا لتوزيع مياه النيل، وتنظيم الدورة الزراعية، وجبي الضرائب، وتجنيد الجند، وبناء الأهرام، والدفاع عن البلاد، وبلا سلطة مركزية يفتت الوطن كما كان الحال في العصر المملوكي. إذا كانت سلطة شعبية ترعى مصالح الناس التفوا حولها، وإن لم تكن كذلك أداروا لها الظهور دون الثورة عليها، تجاهلوا وأسقطوها من الحساب؛ لذلك انتسب مصر للدولة الفاطمية، وللعقائد الشيعية، وظهور الإمام والمهدي المنتظر، وظهر عند المصلحين نموذج «المستبد العادل» والذي عُرف في الفكر السياسي باسم «الاستبداد الشرقي» عند هيجل ومونتسكيو، وربما عبّر القرآن الكريم عن ذلك بقول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ وأيضًا: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي﴾.

لذلك نشأ الخلاف في الحركة الإصلاحية الحديثة حول نموذج الإصلاح، «الاستبداد الشرقي»، أو «الفرعونية»، في مقابل «الديمقراطية» الغربية، تعدد الأحزاب، البرلمان، الدستور، الأغلبية والأقلية، المسؤولية أمام الشعب، أو «المستبد العادل» الذي يستمر التاريخ، السلطة المركزية للمصالح العام، أحمر صلاح الدين ومحمد علي وعبد الناصر.^٤ وما زال الموضوع مطروحًا في الفكر السياسي المعاصر عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في الوجدان العربي المعاصر، وما زال السؤال مطروحًا في علم الاجتماع السياسي: من أين نبدأ؟ من تغيير الثقافة السياسية التي ما زالت ترى: «أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». تبدأ من السلطة، فإله ينصر هذا الدين بالرجل الفاجر، أم تبدأ من الناس، وحركة الجماهير، ومراجعة الحكام؛ فالإمامة عقد وبيع واختيار، وليست نظامًا ملكيًا وراثيًا كالنظام البيزنطي، وليست نظامًا عسكريًا انقلابيًا، أخذ السلطة بالشوكة كما شرع الغزالي كالنظم العسكرية الانقلابية المعاصرة سواء تلك التي تحولت إلى ثورة اجتماعية أو تلك التي بقيت بعقلية الانقلاب العسكري.

لا فرق بين النظم السياسية في «وحدانية التسُّلُّط» بتعبير ابن رشد، بل إن النظم الليبرالية نفسها لا تستطيع أن تقر شيئًا إلا بأمر «الباشا»، والصراع على أشده بين من يريد خلافته ووراثته دون احتكام بقواعد الحزب الليبرالية، كما أن النظام الاشتراكي

^٢ المعنية Synchronism، التوالي Diachronism.

الديمقراطي نفسه لا يقوم إلا على الزعامات التاريخية والقيادات النشطة والمؤثرة التي منها تخرج التوجيهات لقواعد الحزب باسم الديمقراطية الموجهة أو المباشرة في اللجان الشعبية، والنظم القومية لها قياداتها التاريخية، وألقتها ومفكروها ولا يستطيع أحد أن يخرج على الأيديولوجيا وإلا كان تحريفًا مراجعًا، خرج على النص، وانحرف عن التيار، وهو نفس الموقف في النظم الماركسية والإسلامية التي تمتلك قياداتها الحقيقة المطلقة والإمارة الشرعية، والتي تتحدث باسم الشعب والتاريخ أو الحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، على الرغم من اختلاف النظم السياسية إلا أن بنيتها التسلطية واحدة، وتلك مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة.^٤

(٤) ومصر بوضعها الجغرافي السياسي مركز لدوائر ثلاث، كما حدّد عبد الناصر في «فلسفة الثورة»، وكما عبّر عن ذلك مالك بن نبي في «فكرة الآسيوية الأفريقية»، وهي تصور لا خلاف عليه بين الإخوان، مصر والعروبة والإسلام، وبين الضباط الأحرار والثورة المصرية في ١٩٥٢؛ فمصر مركز لها محيطان، المحيط العربي، والمحيط الأفريقي والآسيوي؛ لذلك أنشأت مصر «منظمة تضامن شعوب أفريقيا وآسيا»، وساهمت في انتشار «المؤتمر الإسلامي» الذي يضم كل الدول الإسلامية، ولا تناقض بين هذه الدوائر الثلاث. فمصر هي الوطن الذي ارتبط به المصريون منذ أقدم العصور، وهي من أقدم الحضارات البشرية؛ فسيناء هي المدخل الشرقي لمصر كما لاحظ حامد عمار وجمال حمدان من قبل، تأتيتها الغزوات من الشمال الشرقي، العرب، وتتبادل ثقافيًا وتجاريًا مع الشمال، اليونان والرومان، ومع الجنوب، السودان والحبشة «بلاد بنط»، كليوباترا من الشمال في الإسكندرية، وحتشبسوت من الجنوب في أسيوط، وحمامات فرعون في سيناء، والإله آمون في الغرب في واحة سيوة.

عزلها عن محيطيها مقتل لها، وتهميشها قضاء على دورها، وقد كان هذا هو هدف الاستعمار منذ هزيمة محمد علي وتحديد جيش مصر ثم ثورة عرابي وهزيمة العرابيين وتكرار نفس المطلب، ثم عدوان ١٩٥٦ عقابًا لها على مساندة الجزائر ومعاداة الغرب

^٤ انظر دراستنا بهذا العنوان في: الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، ج٢، والدين والتحرر الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٩٩-١١٨.

^٥ انظر دراستنا بهذا العنوان في: الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، ج٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٨٩-٢١٤.

ورغبتها في توحيد العرب. وربما كان الهدف أخيراً من معاهدات السلام هو استبدال إسرائيل بمصر كأداة للتحديث وفقدان مصر دورها التقليدي لغيرها مما يقضي على دور القلب بالنسبة لضخ الدم في الأعضاء.

إن قوة مصر بمدى تحمل مسؤولياتها في الدوائر الثلاث، وقوة الدوائر الثلاث بمدى انجذابها حول مركزها في مصر وإلا اتجهت إلى الغرب كما هو الحال في الخليج أو إلى الشرق كما هو الحال في مجموع الدول الإسلامية في آسيا. إن دور مصر في محيطها العربي الإسلامي مثل دور ألمانيا في أوروبا، ودور أمريكا عبر الأطلنطي، ميزان ثقل في المنطقة؛ لذلك كانت سياستها باستمرار، الحياد الإيجابي، وعدم الانحياز ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾ كما عبّر القرآن الكريم.

(٥) تجتمع مصر الوطنية والعروبة والإسلام كثقافات متداخلة، حب الوطن، واللسان العربي، والثقافة الإسلامية، وهي السمة الغالبة على الشمال الأفريقي كله، الجناح الغربي للوطن العربي، فالعربي هو المسلم، والإسلام هو ثقافة الوطني وهوية الشعوب؛ لذلك انتشرت دعوة الأفغاني في مصر والمغرب العربي لتوحيده بين الوطنية والعروبة والإسلام، وكان من تلاميذه علماء علال الفاسي مؤسس حزب الاستقلال، ولم يغب هذا التيار عن الشام في شخص «شكيب أرسلان»، واستمر هذا التيار في مصر والشام عند محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب في مرحلته الاجتماعية. ومن الحركات الإصلاحية الحديثة خرجت معظم حركات التحرر الوطني في مصر وتونس وليبيا والجزائر والمغرب واليمن والعراق، وسوريا ولبنان والسودان، ولم يشذ عن ذلك إلا أصحاب مصر الفرعونية، أو مصر القبطية وهو تيار هامشي غير مؤثر في مجموع الشعب المصري.

لم يحدث تساؤل حول القومية والإسلام إلا في الشام لقربه من تركيا وكرد فعل على القومية الطورانية، وخرجت حركة القوميين العرب على نفس نمط تركيا الفتاة، وحزب الاتحاد والترقي، مما سبّب خلافاً في الرأي والاتجاه السياسي بين الحركتين الإسلامية والقومية، وقبل أن تُعقد سلسلة الحوارات بينهما بعد هزيمة ١٩٦٧؛ فالقومية ظاهرة شامية، والإسلام الوطني ظاهرة مصرية، وانتشرت الظاهرة الشامية في العراق وفي الخليج، بينما انتشرت الظاهرة المصرية في المغرب العربي والسودان وموريتانيا واليمن وشبه الجزيرة العربية، ولقد قامت مصر بدورها في تدعيم حركات التحرر الوطني في المغرب العربي، تونس والجزائر والمغرب وفي اليمن. كما حملت لواء تعليم اللغة العربية وتعريب الجزائر، كما تخرج منها معظم الحركات الإصلاحية وروافدها

في الوطن العربي منذ الأفغاني حتى حسن البنا.^٦ ومن أجل الشام جمع الكواكبي بين العروبة والإسلام، وجعل ميشيل عفلق الإسلام ثقافة العرب والعروبة جسد الإسلام وحامله «إن كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد».

وثارت مشكلة في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة حول دور الدين في نشأة القومية، فبينما يرى القوميون الحرفيون أن القومية لها وجودها المستقبل ومقوماتها الذاتية خارج الدين وكما هو الحال في «الكتاب الأخضر» يرى آخرون أن الدين هو الدعامة الأولى للقومية مثل الصهيونية، والشيخ. نشأ تياران في فهم القومية الأول يجعلها علمانية حرفة، والثاني يجعلها مرتبطة بالدين، كما نشأت في الفكر الماركسي بين نزعتين، أممية تنكر القومية «يا عمال العالم اتحدوا» وماركسية قومية ترتبط بالذات القومي للشعوب كما هو الحال في الماركسية السلافية أو الإيطالية أو الفرنسية أو الاشتراكيات في العالم الثالث، أفريقية أو آسيوية أو عربية.

(٦) وتتميز مصر بوحدة الشخصية عبر التاريخ، وحدة السكان والدين والمجتمع والعادات والتقاليد والسلوك الوطني. ربما ساعدت جغرافيتها، واديها وصحراءها، على هذا الاتساع في الفضاء الجغرافي، والرحابة والسماحة والتواصل في السلوك الوطني. تجمع في ألوان البشرة السواد والسمار والبياض ودون أن يكون عاملاً في التمايز الاجتماعي. يجتمع الأغنياء والفقراء في إطار التكامل الاجتماعي والترابط الأسري والإقليمي، ولا يجوز لأخ أن يخاصم أخاه أكثر من ثلاث ليالٍ، وخيرهما من بدأ بالسلام، وكان الإيمان بالدين، والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي ركائز ثلاث للقومية العربية. وبالرغم من توالي عدة ديانات عليها إلا أن جوهرها واحد؛ التوحيد الذي يعبر عن وحدة الأرض والشعب والرؤية والسلطة والولاء والقدر والمصير، لا فرق بين إخناتون وموسى وعيسى ومحمد عقائدها واحدة: وجود الله، وخلف العالم، وخلود النفس بعد الجزاء ثواباً أم عقاباً. والدين فيها هو كل شيء، مصدر الحضارة والعلم والفن والثقافة

^٦ انظر دراستنا: «الإسلام للوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسي»، «مفهوم الحرية عند لعلال الفاسي»، «نقد النقد الذاتي، قراءة مصرية لعلال الفاسي في ذكره العشرين»، هوم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٧١-٣٠٠. وأيضاً «العروبة والإسلام في فكر ميشيل عفلق»، السابق، ص ٣٠١-٣٣٤؛ وأيضاً كتابنا: جمال الدين الأفغاني، المانوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

والحضارة والتاريخ، هذا التجانس في الشخصية المصرية هو الذي جعل شعب مصر قائماً وصامداً في التاريخ أمام نزعات الانفصال بين الشمال والجنوب أو الخلاف المفتعل بين المسلمين والأقباط.^٧

لذلك كان من أهم الأخطار التي تهدد مصر هو تفتيت الوطن، وفك العروة الوثقى باسم الطائفية، مسلمون وأقباط، وباسم الماركسية أغنياء وفقراء، ياقات بيضاء وياقات زرقاء، أصحاب رءوس الأموال والعمال، إقطاعيون وفلاحون، وباسم القومية، قوميون وقطريون، وحدوديون وانفصاليون، وباسم التاريخ، تقدميون ورجعيون، ليبراليون ومحافظون، لا يعني ذلك إلغاء الصراع الاجتماعي والسياسي وجدل التاريخ بل يعني فقط أن يتم ذلك في إطار الوحدة الوطنية والحوار السلمي، ومقارعة الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان.

إن أخطر ما يهدد مصر والأمة العربية والإسلامية اليوم هو هذا الصراع العلني أو الضمني بين جناحي الأمة الرئيسيين، الحركة الإسلامية والحركة التقدمية، الأولى تكفر الثانية، والثانية تحوّل الأولى، صراع دموي في الجزائر وصل إلى مائة ألف شهيد، يصفي كل جناح الآخر حتى يقضي عليه، فإذا نجح أحد التيارين لا يجد أحداً يحكمه بعد أن ضحى الفريقان بالشعب ذاته، النساء والأطفال والشيوخ، وهو صراع مكبوت في المغرب وتونس وليبيا ومصر وسوريا والعراق والسودان. قد ينفجر في أية لحظة إن لم تنشأ محاولات للحوار الوطني من أجل الوحدة الوطنية. إذا قويت الدولة انضم الجناحان إليها؛ فالقلب في حاجة إلى رئتین، وإذا حققت الدولة ضربت أحد الجناحين بالآخر على التبادل، اليمين باليسار مرة إذا كان الخطر من اليسار، واليسار باليمين مرة إذا كان الخطر من اليمين، فيضعف الجناحان الوريثان للدولة الرخوة في الداخل التابعة في الخارج.

(٧) ويرتبط المصري بأرضه ويحن إليها، إذا ما هاجر تحت ضغط الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، ولم تصبح الهجرة ظاهرة في مصر، إلا بعد ثورة ١٩٥٢ ثم عظمت أثناء الجمهورية الثانية بعد ١٩٧٠، وحتى الآن سواء داخل المنطقة العربية في الخليج شرقاً أو في ليبيا غرباً طبقاً لسوق العمالة أو في أصقاع بعيدة مثل

^٧ ومعظم دراسات حسين فوزي، وجمال حمدان، وأنور عبد الملك، ونعمات أحمد فؤاد، وميلاد حنا تصب في هذا التيار.

كندا وأستراليا حتى تربى عند جيل جديد من الشباب إحساس أن الأزمة في الداخل والحل في الخارج، الضيق في الوطن والانفراج خارج الحدود.

والأغاني الشعبية والمواويل والأمثال العامية مملوءة بالحزن والحسرة والآلام على مغادرة الوطن ولوعة الفراق، ومنذ الأدب العربي القديم والبكاء على الأطلال وفراق الحبيب أصبح عنصرًا ثابتًا في الوجدان العربي، والنائي هو خير معبر عن هذا الحزن مثل لحن «الصبا» في الموسيقى العربية، وأطربت كوكب الشرق جماهيرها بألحان الهجر والفراق والحنين إلى العودة والوطن.

والهجرات العربية الأولى لبلاد المهجر أو أفريقيا في الساحل الغربي أثّرت من الشام وليست من مصر، والجاليات اللبنانية والسورية أصبحت بعد قرنين من الزمان جزءًا من نسيج المجتمع الأمريكي اللاتيني أو الأفريقي كما هو واضح في «أدب المهجر» بكل رومانسية العودة إلى الأرحام والوطن الأم والغربة في الوطن الجديد مع مقابلة الماضي بالحاضر، الآن بالآخر، الهوية بالاختلاف.

وفي الشريعة أصبح التغريب أداة للعقاب أي البعد عن الأهل والوطن، وتكاثرت الأحاديث والأقوال المأثورة عن حب الأوطان كما عبر الطهطاوي في أول «مناهج الألباب» وكما تعلم المصريون وهم صغار حديث «حب الوطن من الإيمان». من القواعد العامة للآداب والأخلاق العامة، وقول عمر بن الخطاب: «عمر الله البلاد بحب الأوطان». وقول علي بن أبي طالب: «سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده». وقد كتب التوحيدي رسالة «الحنين إلى الأوطان». وأصبح «الإخراج من الديار» في الشريعة أحد أسباب الجهاد. وإن لمصر في الشريعة الإسلامية مكانة خاصة فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة، أوصى الرسول بقطبها خيرًا فإن لهم فيها ذمة ورحمًا، ويروى أن الرسول قال بعد موت إبراهيم وحزنه عليه: «والله لو عشت يا إبراهيم لرفعت الجزية عن كل قبطي».^٨ والآن تمثل الهجرة خطورة على الوطن يضعف الولاء له، والإحساس بالسعادة في البعد عنه والعمل خارجه، وبناء كل شيء إلا فيه، والحضور إليه سائحًا بجواز سفر أجنبي أو على الأقل بجنسية مزدوجة. الوطن للفرجة والسخرية والتندر أو للمقارنة

^٨ الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مطبعة الرغائب، القاهرة، ١٩١٢، ص ١٠-٢٣.

الظالمة أو للتعالى عليه وربما العداء له والعمل ضده، ويشهد بذلك طوابير المصريين على أبواب السفارات الأجنبية طالبين تأشيرات دخول بلاد النفط أو لبلاد الوفرة. ومنذ عشرات السنين بدأت مؤتمرات المغتربين للمصريين العاملين في الخارج لربط المواطنين بوطنهم وتجديد الولاء الذي ضعف على مر السنين حماية لذرية جديدة أخذت الجنسية الأمريكية أو غيرها وتتلعثم بالعربية وفقدت الهوية أو كادت، وتُعقد المؤتمرات وتنفض، وتُنفق عليها الأموال وتصبح موضوعًا مثيرًا للإعلام، وينشر عن المشاريع المالية الاستثمارية الضخم وتحويل مدخرات المصريين في الخارج داخل الوطن، ولكنها تأتي من عمال الخليج وليس من النخبة في العالم الجديد، وتُوضَع الخبرات العلمية للمصريين في الخارج لتشارك في الخبرات العلمية في الداخل، ولكن الخارج والداخل لا يلتقيان، بسبب أهواء البشر، الحسد، والغيرة، والمنافسة، ولا يأتي المصري الأجنبي إلا أيامًا معدودة لإجراء فحص طبي أو عملية جراحية أو الإشراف على مؤسسة علمية باعتباره خبيرًا يساعد من لا خبرة لهم.

وبالتالي يكون التحدي في السياسة الداخلية الآن كيف يمكن إعادة روح طلعت حرب لمصر والمصريين وتأسيس البنوك الوطنية، والشركات الوطنية؟ كيف يمكن إعادة موجة ثانية من التصدير للشركات الأجنبية؟ ما هو مشروع القرش الجديد؟ وهل الشعار القديم «صنع في مصر» صعب المنال؟

(٨) حب الأوطان سمة مميزة للمصريين يتعلمها التلاميذ في درس مشهور لجيل قديم كان يسمى «التربية الوطنية» قبل أن يصبح «المقرر القومي» بعد ثورة ١٩٥٢، وبعد أن يختفي كلية من الحياة العامة والخاصة، ومنذ الثورة العُرابية في ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ ثم اشتداد الحركة الوطنية في الأربعينيات ثم قيام الثورة المصرية في ١٩٥٢ بدأ احتكار العمل الوطني وتحقيق برامجها الاجتماعية حتى استأثرت الدولة به، ثم عادت على استحياء من جديد في مظاهرات مارس ١٩٦٨ ومظاهرات الطلبة ١٩٧١، والانتفاضة الشعبية في يناير ١٩٧٧، وانتفاضة الأمن المركزي في ١٩٨٦، والمظاهرات الطلابية لم تتوقف ضد العدوان الأمريكي على العراق في يناير ١٩٩١ وضد الاعتداء الإسرائيلي على مركز المقاومة في تونس، والمفاعل النووي في العراق، وجنوب لبنان، وحرق منبر المسجد الأقصى، وبناء المستوطنات.

انحسر المد الوطني شيئًا فشيئًا من حركة شارع إلى حركة حرم جامعي، ومن انتفاضة شعبية إلى مظاهرة طلابية، وأصبح الوطن في حاجة إلى صياغة جديدة لمبادئ التحرك الوطني استثنائيًا وتطويرًا للأربعينيات، الاستقلال الوطني، ووحدة وادي النيل،

ويبدو أن حركة وطنية جديدة تتبلور منذ أوائل الجمهورية الثانية وخلال الثالثة تتركز على الجبهتين الداخلية والخارجية في آن واحد: الحرية والديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان وتقوية مؤسسات المجتمع المدني والعدالة الاجتماعية في الداخل، والاستقلال الوطني، والاعتماد على الذات، ومقاومة التطبيع، والصمود في وجه العولة واقتصاد السوق واتفاقية الجات. صحيح أن البطالة وأزمة الإسكان والعرف الصحي والحياة النقية والنظافة والمواصلات والخدمات العامة ما زالت مطروحة على الداخل، ولكنها لا يمكن أن تكون رؤية سياسية واعية كتمهيد لرؤية سياسية خارجية أكثر استقلالاً، وكأن إشباع الحاجات يتم خارج الرؤية السياسية العامة لتفاعل الداخل والخارج.

إن المسموح به الآن هو الحديث في الوطن، والمعارضة السياسية والاعتراض على السياسات العامة على مستوى الخطاب السياسي، وليس على مستوى العمل السياسي؛ فالحاكم يقول: «تكلم كما تشاء، وافعل كما أريد.» فمن الأفضل أن يكون الكلام صمام الأمان حتى لا يغلي القدر لدرجة الانفجار. والقضية الآن إلى متى؟ إلى متى ينحسر الوطن في قلوب المصريين، وينحسر المصريون عن وطنهم؟ أم أن مصر مخصصة في العقدين الأخيرين؟ وتحن إلى الستينيات، ويعز عليها الحلم المجهض؟

(٩) إن مصر في التاريخ لها منزلة خاصة أدركها العلماء وكل من نزل بها مقاماً، فهي أم الدنيا كما سماها ابن خلدون، وهي مصر المحمية ومصر المحروسة في العصر العثماني عندما بدأ الاستعمار يطمع في ممتلكات الرجل المريض. يربها الله، ويحميها من غوائل الزمان، وهي مذكورة في القرآن خمس مرات.

مصر بلد الاستقرار والسكن، ومكان العيش والحياة، يأتيها الناس ولا تذهب إليهم، الهجرة إليها وليست منها، ويتخذونها قبلة ومقراً: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾، يسكنها الأنبياء وذووهم، وتخرج منها القادة العظام، وتعيش فيها القبائل وتعجزها الشعوب، صحراء تحتاج إلى تدمير وأرض تستدعي البناء من أهلها. إن تركها أهلها بلا تدمير استعمرها غيرها، واستوطن فيها، بنى فيها البيوت، وأقام المستوطنات، وأنشأ المزارع الجماعية، وشيد المعسكرات لأن أهلها لم يستقروا فيها، ولم يبنوا فيها، ولم يحولوها إلى كتل بشرية تحمي صدورها، وتمنع غزوها، وتصد العدوان عنها.

ومصر بلد الأمان، فلا حياة دون أمان، ولا استقرار دون أمن ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾، كان يوسف في مصر آمناً، ودخل أبواه مصر آمنين. ولا يعني الأمن

في مصر إنشاء أجهزة الأمن للقضاء على أمن المواطنين بل أن يشعر أنه يعيش في بلد آمن، آمن على نفسه، وآمن على أهله، آمن على عمله ومستقبله، آمن على قوله وفعله، آمن على فكره ورأيه؛ فالأمن ليس فقط هو الأمن الغذائي بل الأمن الفكري والأمن السياسي. ومصر بلد الكرم والسخاء، يجد فيها الغريب موطناً له ومستقراً، مواطناً لشعبها، ابناً لأسرها: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾، ليست مصر إذن بلد الدخلاء عليها الذين يأتون لنهب ثرواتها والاستيلاء على أرضها وخيراتها، وتهريب أموالها، واستهلاك دخلها، والاستحواذ على مدخراتها، لا يعني الكرم بيع ماء النيل، ورهن قناة السويس، وإهداء قطعة من الساحل الشمالي؛ فالعطية من نتاج مصر وعرق مصر وليس من أرض مصر و ثروات مصر وأصول مصر. ومصر بلد الزرع والنماء، ومصدر الخير والرخاء، لما ضاق ببني إسرائيل العيش، وملوا الطعام الواحد سألوا موسى البقول والقثاء والفلول والعدس والبصل فقال موسى: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾، فما زالت مصر بوفرة محصولها مطمع من تضيق بهم الأرض، ومن تعز لديهم مصادر المياه، مصر هي ريفها وقراها، وشعبها هم فلاحوها ومزارعوها، فكيف يعلمها «المهاجر» الآتي من الشمال الزراعة؟ وكيف تطلب مصر معونة الأعداء وعونهم لتوسيع الرقعة الزراعية؟ وكيف تعتمد مصر على ٧٠٪ من غذائها من الخارج، تأكل مما لا تنتج يداها؟^٩

(١٠) إن الصبر في مصر مشهود، تزخر به الأمثال العامية، وهو من مقامات الصوفية التي ازدهرت طرقها في العصر العثماني، وهو من القيم الدينية الموروثة والتي تجد أصولها في القرآن والسنة على نحو إيجابي، جمعاً بين الصبر والمصابرة، بين الصبر والاستعداد؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يصبر على النار دون أن يصرخ من الاحتراق ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ قبل أن يستقر على معناها السلبي في الثقافة الشعبية، ولكن الانتفاضة الشعبية في مصر مشهورة أيضاً للفلاحين والعمال والطلبة والجنود الوطنيين، فمصر في جدل دائم بين القبول والرفض، الطاعة والعصيان، الرضا وعدم الرضا، السلام والجهاد. تاريخها المعاصر مصداق لهاتين الموجتين، الارتفاع ثم الانخفاض؛ فممنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي ومصر تقود نهضة العرب من بر الشام ومن ساحل

^٩ «مصر بين الأمان والطغيان» في «الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)»، ج٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٦٨-١٧٠.

المغرب. وانتهت هذه النهضة بالاحتلال البريطاني لمصر بعد هزيمة العربيين، ثم نهضت مرةً أخرى بعد ثورة ١٩١٩ واستمرت في نضالها الوطني من أجل الدستور والجلء التام ووحدة وادي النيل حتى اقتطف الضباط الأحرار الثمرة وقامت ثورة ١٩٥٢ لتتويجاً لهذا النضال وتحقيقاً لمطالبه، وبلغت ذروة الثورة المصرية في تأميم القناة في ١٩٥٦ والتمصير في ١٩٥٧ والوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، ومقاومة الحلف الإسلامي في ١٩٦٥، ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ كي تجهض حلم الستينيات، ثم قامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ترد إلى الوطن كرامته ثم انهارت إرادة المقاومة وتم الصلح مع العدو قبل إزالة آثار العدوان واسترداد حقوق شعب فلسطين، فانهزمت إرادة الصمود وعدم التفريط في الحقوق التاريخية للشعوب. وربما تعلّمت مصر الآن، وهي تحاول العودة إلى موجة جديدة من النهضة في الداخل، إعادة بناء البنية التحتية، وفي الخارج، إعادة قيام مصر بدورها التقليدي كمرکز في محيطها العربي الإسلامي، فربما الصعود قادم، والموجة آتية والمد وشيك بعد أن طال السقوط والموجة الهابطة والجزر والانحسار.

إن مصر جزءٌ من حركة التاريخ ومساره، تاريخها الخاص ومسارها الذاتي، ودون الاتحادية فإنها قد تسير في مسارٍ خططه لها غيرها. إن مهمة السياسة الداخلية هي رؤية مصر لذاتها أولاً ولمسارها التاريخي وإمكانياتها ومحيطها ترتيباً للبيت من الداخل قبل الانطلاق إلى الخارج، وهذا لا يتأتى إلا بمعرفة روح مصر في التاريخ، وأن صياغة سياسة مصر الداخلية لا تتم إلا عن طريق حساب إمكانيات مصر ومعرفة السمات الرئيسية في الشخصية المصرية التي حاول إدراكها المؤرخون والجغرافيون والسياسيون والمفكرون والأدباء والشعراء والبسطاء الذين يعبرون عن حكمة الشعوب في الأمثال العامة والنكات الشعبية.

إن علم السياسة لا يعني بالضرورة النظريات السياسية والجدول الإحصائية والتحليلات الكمية والتواريخ للحوادث والمعاهدات والمواثيق والقوانين والقرارات. هناك السياسة الشعبية، الإحساس بالسياسة عند المواطنين والتعبير عنها بلغة البسطاء، وكثيراً ما كان كبار القادة والقواد العظام من الفلاحين البسطاء قبل أن ينظر علم السياسة حركاتهم السياسية وممارساتهم التاريخية.

عندما تتحدّث مصر عن نفسها فإن ذلك لا يعني شعر السياسة وأدبها، وهو السهل الممتنع الذي يعزُّ على علماء السياسة وأدبائها بل يعني تحويل السياسة إلى

تجربة معاشة للأفراد والجماعات يمكنه وصفها وعلى أساسها يمكن تأسيس القرار السياسي والنظريات السياسية، حينئذٍ يصبح علم السياسة ليس علمًا مجردًا منقولًا عامًّا، ينطبق على كل التجمعات السياسية، نموذجًا رياضيًّا قادرًا على تفسير كل الظواهر السياسية بل علمًا خاصًّا يغوص في الحركية السياسية لمجتمع معاش، لا فرق فيه بين العالم والمواطن، والمنظر والممارس. ولحظة صدق في الخطاب السياسي قد تكون أبقى من نسق علمي مهني بأكمله.

الثقافة السياسية للخارجية المصرية^١

أولاً: الموضوع والمنهج

«الثقافة السياسية» موضوع بين الفلسفة والسياسة، يدرسه الفلاسفة باعتباره أحد جوانب الفكر السياسي أو الفلسفة السياسية أو الأيديولوجيا. وهو ما سمّاه أحد المفكرين العرب المعاصرين «نقد العقل السياسي».

«والخارجية المصرية» موضوع في العلوم السياسية البحتة في النظم السياسية أو «الحكم» Government، لا يدرسه إلا المتخصصون فيه على ما هو متعارفٌ عليه في هذا الميدان.

أما «الثقافة السياسية للخارجية المصرية» أو «ثقافة السياسة الخارجية المصرية» فهو موضوع بيني بين العلوم الفلسفية والعلوم السياسية يتناوله المتخصصون في العلمين، إذا تناوله الفيلسوف يكون المدخل إليه الثقافة السياسية كأساسٍ والخارجية المصرية كفرع، وإذا تناوله عالم السياسة فإن المدخل إليه يكون النظم السياسية كأساس والثقافة السياسية كفرع.

وتصعب التفرقة بين الثقافة السياسية للخارجية المصرية والسياسة الخارجية التي هي تعبيرٌ عنها؛ فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة^٢ الثقافة سياسة المجتمع، والسياسة ثقافة النخبة، كما تصعب التفرقة بين الثقافة السياسية والأيديولوجيات السياسية؛

^١ ندوة المؤتمر السنوي الرابع عشر للبحوث السياسية «المدرسة المصرية في السياسة الخارجية»، ١٣-١٥

يناير ٢٠٠١، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.

^٢ د. جهاد عودة، نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٠.

فالثقافة السياسية أيديولوجيا قبل التنظير، والأيديولوجيا ثقافة سياسية محكمة في نسق فكري.

لا تعني الثقافة السياسية مجرد مجموعة من الآراء والنظريات والرؤى والمواقف الفكرية بل هي مجموعة من الاختيارات السياسية تعبر عن قوى سياسية في المجتمع، والثقافة السياسية أداة من أدوات الصراع الاجتماعي.

ولا تعني «الثقافة السياسية للخارجية المصرية» أنها للخارجية المصرية وحدها بل هي الثقافة السياسية المصرية السائدة في الخارجية والثقافة والتعليم العالي والإعلام بل وفي وزارات الأوقاف والشئون الدينية نظرًا للارتباط بين الدين والسياسة والثقافة. وكما يصعب التمييز بين الثقافة السياسية والاختيارات السياسية فإنه يصعب أيضًا التمييز بين الخارجية المصرية وتاريخ مصر السياسي فهي المؤشر عليه والمعبر عنه والمصيغة له.

والخلاصة أن «الثقافة السياسية للخارجية المصرية» موضوع مشترك بين الفلسفة والسياسة والاجتماع والتاريخ،^٢

ونظرًا لصعوبة تحديد مستوى التحليل للثقافة السياسية للخارجية المصرية تتعدد مادة التحليل حتى لا يصبح البحث العلمي مجرد انطباعات فردية وتأملات عامة وأحكام شائعة وذكريات خاصة عند المشتغلين بالثقافة السياسية أو بالخارجية المصرية. وكلها روافد تؤدي إلى استكشاف الموضوع من مداخل متعددة، وأهمها:

(١) خطب وزراء الخارجية وتصريحاتهم وبياناتهم وأقوالهم التي تكشف عن المواقف السياسية التي تدل بدورها على الاختيارات السياسية والتي تقوم بدورها على ثقافة سياسية أو رؤى للعالم، ويمكن لتحليل المضمون أن يعطي نتائج كمية إحصائية مع قراءة كيفية متعمقة للكشف عن مكونات الثقافة السياسية لوزراء الخارجية، ميزتها «موضوعية» المادة وعيوبها أنها قد تكشف عن السياسات أكثر مما تكشف عن الثقافة السياسية إلا بتأويل وقراءة قد تبتعد عن الموضوعية وتخضع لآليات التأويل الفردية.^٣

^٢ د. عزمي خليفة، الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية، القاهرة، ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، القاهرة، ١٩٩٤، الجزء الثاني ص ١٥٤٣-١٥٨٨.

^٣ للأسف لم ينتبه وزراء الخارجية كوزراء أو وزارة الخارجية كمؤسسة إلى جمع هذه الخطب كما فعلت هيئة الاستعلامات بعد الثورة في جمع خطب الرؤساء (عبد الناصر، والسادات) إلا الوزير عمرو موسى في

(٢) مذكرات وزراء الخارجية التي ينشرونها بعد تركهم الوزارة والتي تكشف عن عدة أحقابٍ من تاريخ مصر، وكيفية صنع القرار خاصةً في حالات التوتر الداخلي أو الصراع الخارجي، ميزتها أنها شهادات حية ووثائق مباشرة تكشف عن علاقة وزارة الخارجية بباقي دوائر صنع القرار السياسي، وعيها صعوبة الجمع بين الحدث الموضوعي والرؤية الذاتية، وقد يصبح الحدث الموضوعي مجرد رصد لوقائع دون دلالات (صليب سامي)، مجرد ذكريات وحوادث بلا نسقٍ أو هدف أو تحليل، وقد تكون أقرب إلى الرؤى الذاتية الخالصة (إسماعيل فهمي، محمد إبراهيم كامل) تعبر عن موقفٍ سياسيٍّ مخالف، وقد تستطيع الجمع بين الاثنين في معادلةٍ صعبةٍ وتوازنٍ دقيقٍ (محمود رياض)، وقد يبقى البعض منها طائرًا فوق الأحداث، تصفها من الخارج دون الالتزام بموقفٍ صريحٍ إلا بسياسة الدولة وموقف الحكومة بالرغم مما فيه من ذكريات وتجارب وطنية قبل يوليو ١٩٥٢ وبعدها (عصمت عبد المجيد) جمعًا بين المنهج الفلسفي والمنهج التاريخي، تكشف عن المدرسة الوطنية في الأربعينيات، مدرسة محمد صلاح الدين ومحمود فوزي. تغيب عنها المواقف والتحليلات السياسية للإشكالات، أقرب إلى المسؤولية الدبلوماسية التي تنتقي مواطن الأمان وتتجنب الأشواك. يصف «زمن الانكسار والانتصار» من ١٩٦٧-١٩٧٣ دون التعرض إلى زمن الانهيار والضياغ وغيام الرؤية منذ ١٩٧٩ والتغير في الثوابت في الثقافة السياسية للخارجية المصرية.^٥ عيب المذكرات في مجموعها الرؤية الذاتية وليس الوصف الموضوعي، السيرة الروائية وليس

أربعة مجلدات تغطي أربع سنوات فقط من وزارته (١٩٦٤-١٩٩٧)، وزارة الخارجية، سياسية مصر الخارجية، من واقع بيانات السيد الوزير: عمرو موسى وزير خارجية جمهورية مصر العربية (أربعة أجزاء)، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات.

- ٥ د. صليب باشا سامي (١٨٩١-١٩٥٢) نقد وتحقيق د. سامي أبو النور، مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.
- إسماعيل فهمي، التفاوض من أجل السلام في الشرق الأوسط، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥.
- مذكرات محمد إبراهيم كامل، وزير خارجية مصر الأسبق، السلام الضائع في اتفاقيات كامب ديفيد، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، القاهرة، ١٩٨٤.
- مذكرات محمود رياض (١٩٤٨-١٩٧٨)، (جزآن). الأول: البحث عن السلام والصراع في الشرق الأوسط. الثاني: (١) الأمن القومي العربي بين الإنجاز والفشل. (٢) أمريكا والعرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧ بالرغم مما بين الموضوعين من ترابط مما أدى إلى التكرار بين الجزأين.

• د. عصمت عبد المجيد، زمن الانكسار والانتصار، مذكرات دبلوماسي عن أحداث مصرية وعربية

التحليل السياسي، فن الأدب وليس علم السياسة، تدخل الخيال وتكبير الذات وادعاء البطولة، والنسيان، والرؤية الجزئية لمرحلة ولتشخص وليست الرؤية الكلية لحقبة في مسار التاريخ الكلي.

(٣) ثقافة وزراء الخارجية العامة وخلفياتهم التعليمية القانونية أو الأدبية أو العسكرية وأثر ذلك على تصوراتهم للعلاقات الدولية وكيفية ممارسة العمل السياسي، ولا توجد مادة مباشرة لذلك إلا من خلال المذكرات أو بيانات التدرُّج الوظيفي وملفات الخدمة، كما يمكن معرفة ذلك عن طريق الثقافة السياسية التي تعبّر عن نفسها في أيديولوجيات واضحة ليبرالية (محمود فوزي) أو اشتراكية (مراد غالب) قبل الثورة وبعدها، بل إنه يمكن تصنيف وزراء الخارجية إلى صنفين، الأول الدبلوماسيون الحرفيون الذين يؤدون مهامهم في حدود وظائفهم، والثاني المثقفون الذين جمعوا بين التمثيل الدبلوماسي والنشاط الفكري والأدبي (محمد حسين هيكل، عبد الرحمن عزام). ويشمل هذا التقسيم أيضًا وكلاء الوزراء والسفراء ومستشاري الرئيس للشئون الخارجية (مصطفى الفقي، تحسين بشير، أسامة الباز).

(٤) ولما كانت الخارجية ليست فقط وزراؤها بل أيضًا سفراؤها في الخارج وسفراء الدول في الداخل يمكن تتبع الثقافة السياسية للخارجية المصرية في النشاطين الرئيسيين لها؛ الأول: دور ممثليها وقناصلها وسفرائها ومستشاريها ومندوبيها في الخارج، في القنصليات والسفارات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية لمعرفة مدى اتساق سياساتها مع سياسات الحكومة واحتمال التعارض بين الضمير الوطني في الخارج والسياسة التابعة في الداخل أو العكس خاصة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢؛ والثاني: وجود قناصل الدول الأجنبية وسفرائهم ومندوبيهم في الداخل وكيفية التعامل معهم، ومدى تدخلهم في الشئون السياسية تعاطفًا مع الحركة الوطنية وحزب الأغلبية أو تعاملًا مع القصر وأحزاب الأقلية منذ نشأة وزارة الخارجية في عهد محمد علي حتى السنوات الأولى لثورة يوليو ١٩٥٢. وقد كان التمثيل المصري في الغرب هو الشائع وفي الشرق أقل شيوعًا، وفي الوطن العربي والعالم الإسلامي.^٧

ودولية، نصف قرن من التحولات الكبرى، دار الشروق، دار النهار، القاهرة، بيروت، ١٩٩٩، وكان الدافع على كتابتها السيدة زوجته وليست أحداث الوطن، وهو أصغر المذكرات حجمًا.

^٦ وعلى هذا الأساس قسمت د. صفاء محمد فتوح شاكر رسالتها للدكتوراه «الخارجية المصرية ١٩٥٣-١٩٧٣». الفصل الأول: التمثيل المصري في الخارج. والثاني: التمثيل الأجنبي في مصر. والثالث

(٥) المعاهدات والمواثيق الدولية التي تعقدها وزارة الخارجية وتحليلها لمعرفة اتجاهاتها السياسية التي قد تكشف أيضًا عن الثقافة السياسية الموجهة لها؛ فقد تكشف بنودها وصياغاتها عن الثقافات السياسية التي وراءها كدافع وإراداتٍ للطرفين إلا الأطراف الموقعة عليها خاصةً فيما يتعلّق بالمساواة بين الطرفين أو بقبول طرفٍ إرادة الطرف الآخر.

(٦) تقارير وزارة الخارجية الداخلية والخارجية التي يكتبها النواب والمساعدون والخبراء في لجان التخطيط في الداخل أو القناصل والسفراء والمستشارون والوزراء المفوضون في الخارج، والتي تكشف عن التفاعل الثقافي بين الخارجية المصرية والدول الأجنبية وصراع المصالح وتوازن القوى والتي تمد الوزارة بالمعلومات اللازمة لتكوين رؤيةٍ سياسيةٍ تتفاعل فيها الثوابت والمتغيرات، الثقافة والسياسة.

(٧) المراجع العامة عن تاريخ الوزارات في مصر خاصةً وزارة الخارجية، والتي قد تكشف في بعض جوانبها الثقافة السياسية للخارجية المصرية، وتتفاوت بين ثلاثة أنواع؛ الأول يجمع بين التاريخ والدلالة، بين الأحداث ومعانيها، بين الكم والكيف كنموذج للدراسات التاريخية الوطنية؛^٨ والثاني أقرب إلى التاريخ منه إلى الدلالة، ومن الحدث منه إلى المغزى طبقًا للمنهج التاريخي التقليدي في الرصد، وكما هو الحالي في الدراسات الاستشراقية، وإن كان التاريخ المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية أصبح موضوعًا للعلوم السياسية التي تخضع بعض الدراسات فيها إلى نظريات العلوم السياسية الوافدة من الغرب لسد النقص النظري المستقل؛^٩ والثالث الدراسات التاريخية الخالصة، مجرد رصد بلا دلالة، ونظم وقوانين وقوائم وجداول إحصائية بلا قراءة، كم بلا كيف وفي

والرابع: أثر الحرب العالمية الثانية على الخارج، والخامس: وزراء الخارجية في هيئة الأمم المتحدة. والسادس والسابع: من جديد حوله الداخل والخارج (رسالة غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلية البنات، إشراف أ.د. يونان لبيب رزق، ١٩٩٧. والرسالة أقل دلالة من كتاب الأستاذ: الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، وأقرب إلى الأحداث والوقائع منها إلى الدلالات والمعاني خاصة في الفصول الأولى.

٧ صفاء شاكر، ص ١٥.

٨ د. يونان لبيب رزق، الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٩ د. جهاد عودة، نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريت، القاهرة، ٢٠٠٠. ويبدو أنها رسالة علمية في جامعة غربية تُرجمت إلى اللغة العربية كما يبدو في أسلوبها.

الغالب من الهواة من غير المتخصصين، فما أسهل التجميع وما أصعب الاستنتاج. تعمل الحواس ولا يعمل الذهن، وتغلب علوم المكتبات على علوم الثقافة بالرغم من الادعاء بالجمع بين التاريخ الفكري والتاريخ الاجتماعي والبحث عن الهياكل، وهناك فرق بين الهيكل التنظيمي والبنية الذهنية.^{١٠}

(٨) كشافات الصحف مثل كشف الأهرام وشبكات المعلومات المتوافرة حول وزارة الخارجية ومداخلها المتعددة، وغالبًا ما اعتمدت بعض الدراسات في العلوم السياسية عليها اعتمادًا كليًا.^{١١} وهي المادة الأولية الخام، عيبها الابتسار والتلخيص وتدخل الصحفي في الصياغة. والأفضل الوثائق المباشرة الرسمية في المحفوظات.

وقد تم استبعاد مذكرات العسكريين بالرغم من أهميتها سواء في حالة الاتفاق (محمد فوزي)، أو في حالة الاختلاف مع القيادة السياسية (سعد الدين الشاذلي)، بالرغم من ارتباط الخارجية بالمؤسسة العسكرية من خلال مجلس الأمن (الدفاع) القومي. كما تم استبعاد مذكرات السياسيين في الهيئات الدولية بالرغم من صلة الخارجية بها (بطرس غالي)، وتم أيضًا استبعاد مذكرات ثوار يوليو لرؤية عامة للثورة بدايتها وتطورها ونهايتها (محمد نجيب، خالد محيي الدين) التي تكشف عن الثقافة السياسية بمعنى الأيديولوجيات السياسية للدولة بالرغم من ارتباط الخارجية بها كأداة منفذة. ولم يتم استخدام السير الذاتية للرؤساء (البحث عن الذات)؛ لأن خيالها أكثر من واقعها إلا من أجل دراسة العامل الشخصي في الثقافة السياسية للرياسة وتعاملها مع الخارجية، كما لم يتم الاعتماد على كتابات الصحفيين الأدباء القصاصين الذين يكتبون بعد الحدث وليس قبله مستشرقين له أو معه محللين له (هيكل)،^{١٢} وأخيرًا تم استبعاد مذكرات

^{١٠} د. محمد الجوادى، البيان الوزاري في مصر ١٨٧٨-١٩٩٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦. ويكشف العنوان الفرعي عن هذه النزعة التاريخية الخالصة توزيع المسئوليات الوزارية والوزراء الذين تعاقبوا على كل وزارة ١٩٥٢-١٩٩٦.

^{١١} مثل د. جهاد عودة، المرجع المذكور.

^{١٢} محمد فوزي، حرب الثلاث سنوات ١٩٦٧-١٩٧٠، مذكرات الفريق أول محمد فوزي وزير الحربية الأسبق؛ سعد الدين الشاذلي، مذكرات حرب أكتوبر؛ بطرس غالي، خمس سنوات في بيت من زجاج؛ محمد نجيب، كلمتي للتاريخ؛ خالد محيي الدين، والآن أتكلم؛ السادات، البحث عن الذات؛ هيكل، حديث المبادرة.

الطرف الآخر (وايزمان، دايان، كسنجر، بيجن، بيريز)؛ فهي موضوع دراسة لثقافة الآخر وليست لثقافة الأنا.^{١٣}

وقد أنشئت إدارة العلاقات الثقافية بالخارجية المصرية والمكاتب الثقافية في السفارات وتعيين مستشارين ثقافيين بالتوازي مع العلاقات الثقافية الخارجية بوزارة الثقافة. لم تكن الشئون الثقافية جزءاً من إدارة وزارة الخارجية في مراحلها الأولى. كان مكتب الوزير يتكوّن من إدارة المراسم، وإدارة الشئون السياسية والتجارية والإدارية، وإدارة التبعيات والمالية، وإدارة المحاسبة والمستخدمين والمحفوظات والمكتبة، وكانت السياسة والتجارة نفس القسم.

كان الإعلام هو البديل عن الثقافة قبل الثورة وبعدها في أوائل عهدها؛ فقد كان مكتب الوزير يشمل قسم الترجمة وقسم الصحافة وإدارة المكتب في تنظيم ١٩٣٨ وتنظيم ١٩٤١، ثم انفصلت إدارة الصحافة والاستعلامات في تنظيم ١٩٤٧، وانضمت الترجمة والمحفوظات مع المكتبة في إدارة المستخدمين، وفي تنظيم ١٩٤٩ أنشئ لأول مرة قسم الترجمة والتحرير في إدارة المعاهدات والمؤتمرات، وأضيف إلى إدارة الصحافة قسم الصحافة والإذاعة وقسم الإعلام والاستعلامات وقسم الدعاية، ولأول مرة قسم العلاقات الثقافية.^{١٤}

وبعد الثورة اهتمت وزارة الخارجية بالشئون الثقافية والإعلامية وجمع المعلومات والمحفوظات، ففي الهيكل الإداري والتنظيمي ١٩٥٥، كان من ضمن مهام الوزارة القيام بنشر الأنباء والمعلومات التي تعرّف مصر في الخارج، وكان قسم المعلومات يتكوّن من مكاتب البحوث والإرشاد والترجمة، ولأول مرة في إدارة المعاهد والاتفاقات الدولية خصص القسم الثقافي بالإضافة إلى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والترجمة والمكتبة، فالثقافة جزء من الإعلام.^{١٥}

وفي الجمهورية الأولى في عهد الوحدة ١٩٥٨-١٩٦١ كان من الأهداف العامة للوزارة الدعوة إلى القومية العربية وأسسها: الحياد الإيجابي والاشتراكية الديمقراطية التعاونية

^{١٣} عزرا وايزمان، معركة السلام؛ موسى دايان، نجاح ساحق؛ هنري كسنجر، الحوادث السرية؛ ثلاثة صحفيين إسرائيليين، عام الحمامة.

^{١٤} د. صفاء شاكور، ص ٤٢-٥٣. يونان لبيب رزق، ص ٢٥٩-٢٦٣.

^{١٥} د. جهاد عودة، ص ١١، ١٥-١٦، ٢٢-٢٤، ٢٨، ٣٢-٣٥، ٣٨-٤٠، ٥٠.

والوحدة. وكما شملت مجموعة الشؤون السياسية إدارة الهيئات الدولية والمؤتمرات والإدارة العامة للأبحاث شملت الإدارات الفنية إدارة العلاقات الثقافية وإدارة الصحافة. وفي الجمهورية الثانية وتحول الثورة ابتداءً من تصحيح ١٥ مايو ١٩٧١ وعام الحسم، وبداية التوتر مع الاتحاد السوفيتي ومحاولة أمريكا عزل مصر والتعاون الأمريكي الإسرائيلي والانفتاح والدعوة إلى الاشتراكية الديمقراطية تغير الإعلام. واستمرت إدارة الشؤون الثقافية ضمن مجموعة الإدارات الفنية، وانضمت إدارة المعهد الدبلوماسي إلى مجموعة التدريب وإدارة المكتبة، وبعد كامب ديفيد في ١٩٧٨ واتفاقية السلام في ١٩٧٩ من أجل كسر «الحاجز النفسي» أنشئت إدارة مستقلة تحت اسم لجنة تطبيع العلاقات المصرية الإسرائيلية، وتشكل فريق للشؤون العربية الإسرائيلية، وأصبحت إدارة العلاقات الثقافية ضمن إدارات العلاقات الفنية الدولية.^{١٦}

وفي كل هذه الهياكل التنظيمية اقتضت مهمة إدارة العلاقات الثقافية على الموافقة على المؤتمرات الدولية في الداخل والخارج، وتوثيق المعاهدات الثقافية وتدعيم النشاط الثقافي لمصر، بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالي، وظلت متداخلة مع الإعلام؛ فالثقافة إعلام الدولة، والدولة ثقافة الإعلام، ولم يكن دورها صياغة ثقافة سياسية للخارجية المصرية أو لمؤسسات الدولة.

وكما حدث خلط بين الثقافة والإعلام في إدارة الثقافة في الخارجية المصرية حدث نفس الخلط بين وزارات الثقافة والإعلام والإرشاد القومي؛ ففي وزارة علي صبري الثانية مارس ١٩٦٤ ظهر مسمى وزير الإعلام لأول مرة بدلاً عن الإرشاد القومي نظراً للاختيار الأيديولوجي الواضح في الجمهورية الأولى، وفي أكتوبر ١٩٧٨ لم تفلح محاولة إلغاء وزارة الإعلام خوفاً من استقلالها عن اختيارات الجمهورية الثانية المضادة بعد اتفاقية كامب ديفيد في ١٩٧٨. وفي وزارة السادات الأولى كان عبد القادر حاتم نائباً للثقافة والإعلام، بل وانضمت إليها أحياناً السياحة والآثار ما دام الجميع يتعاون مع الخارج.^{١٧} وكانت وزارة الخارجية من الوزارات الثمانية الأولى منذ ١٨٧٨، وبعد الثورة أنشئت وزارات الثقافة والتعليم العالي وشؤون الأزهر والبحث العلمي مما يبين اهتمام الثورة بالثقافة والعلم الديني.^{١٨}

^{١٦} وقد عين الوزير عمرو موسى منذ سنتين وكيل وزارة خاصاً السفير مي أبو الذهب لإدارة العلاقات الثقافية.

وفي الجمهورية الثانية صدر قرار في مارس ١٩٧١ بتعيين شئون دولة للشئون الخارجية، واستمرَّ هذا التقليد طوال الجمهورية الثانية إلى جوار وزارة الخارجية حتى يسهل على الرئيس أن ينفذ سياسته في قناتين إن استعصت قناة وزارة الخارجية. وعاد المنصب في مايو ١٩٧٤. وأحياناً يتم توسيع اختصاصات وزارة الخارجية فتتضمَّن إليها وزارة الهجرة بعد اختيار بطرس غالي سكرتيراً عاماً للأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٩١. ويمكن عرض الثقافة السياسية للخارجية المصرية بمنهجين؛ الأول المنهج التاريخي لتتبع تطور الثقافة السياسية للخارجية المصرية منذ نشأة النظارة في ١٨٢٦ حتى عام ٢٠٠١. ويمكن تقسيم هذا التاريخ إلى أربع مراحل رئيسية تتضمن كل مرحلة فترات أخرى فرعية.

(١) مصر وبحر برة ١٨٢٦-١٨٧٨، وهي الفترة الممتدة من أول نظارة في مصر حتى أول برلمان في تاريخ مصر الحديث، عصر محمد علي وإسماعيل.
(٢) من الاحتلال حتى المعاهدة ١٨٧٨-١٩٣٦، وهي الفترة الممتدة من إسماعيل وتوفيق وعباس وفؤاد باستثناء فترة الحماية على مصر، وتشمل ثلاث فترات:

(أ) مصر تحت البرلمان ١٨٧٨-١٩١٤ منذ أول برلمان حتى الحماية.

(ب) مصر تحت الحماية وإلغاء وزارة الخارجية ١٩١٤-١٩٢٢.

(ج) مصر من الثورة حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

(٣) من المعاهدة حتى الثورة الثانية ١٩٣٦-١٩٥٢ وهي فترة النضال الوطني في الأربعينيات بفضل حزب الوفد والحركة الوطنية المصرية وهي الفترة التي تكوَّن فيها الضباط الأحرار.

(٤) من ثورة يوليو ١٩٥٢ حتى اليوم وهي فترة التجربة المصرية الثانية الاشتراكية بعد الليبرالية، والقومية بعد الوطنية، ويمكن التمييز فيها بين ثلاث فترات:

(أ) الجمهورية الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠، وهي الفترة الناصرية التي شهدت عصر النصر والهزيمة والمد القومي العربي والاستعداد لحرب أكتوبر.

(ب) الجمهورية الثانية ١٩٧٠-١٩٨١، وهي الفترة التي بدأ فيها الصراع بين الرئاسة من ناحية والخارجية والحزب والشعب من ناحية أخرى، والتي تحول فيها نصر أكتوبر إلى هزيمة سياسية.

(ج) الجمهورية الثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠، وهي فترة محاولة العودة إلى الثوابت الوطنية في السياسة والتنازل عن الاختيار الاشتراكي.^{٢٠}

وبالرغم من أهمية التحقيب التاريخي لمعرفة التحولات في الثقافة السياسية للخارجية المصرية مع الرئاسة أو مستقلة عنها إلا أن عيبه هو تكرار الثوابت في الثقافة السياسية للخارجية المصرية، وعدم وضوح البنية السارية داخل المراحل. كما يختلف المؤرخون في مدى التحقيب، قصره وطوله، معايير ودلالاته، كما تتداخل المراحل الكبرى مع الفترات الصغرى؛ فالثورة المصرية مثلاً منذ ١٩٥٢ حتى الآن مرحلة واحدة تتخللها ثلاث فترات، كل منها له نظامه السياسي واختياراته وأولوياته، بل إن المرحلة الليبرالية أيضاً منذ ١٨٧٨ تتخللها ثلاث فترات أيضاً ما قبل فرض الحماية ١٩١٤، وأثناء الحماية ١٩١٤-١٩٢٢، وبعد الحماية حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

^{١٨} الأول وزارة للإرشاد القومي في ١٧/١١/١٩٥٢، وعُين فيها فتحي رضوان وزير دولة للإرشاد القومي وهي أول وزارة أنشأتها الثورة، ثم محمد فؤاد جلال الدين استقال من وزارة نجيب الثانية في يونيو ١٩٥٣ ثم عُين فيها صلاح سالم مع شئون السودان، وكان أول ضابط يتولاها مع شئون السودان، ثم فتحي رضوان في نوفمبر ١٩٥٥، ثم في ١٩٥٦ ثم في وزارة الوحدة الأولى في فبراير ١٩٥٨ ثم ثروت عكاشة وزير الثقافة والإرشاد القومي والإعلام والسياحة والآثار، وفي ١٩٦٥ عُين أمين هويدي للإرشاد القومي، وهو رابع ضابط بعد صلاح سالم وثرثوت عكاشة وعبد القادر حاتم، ثم عاد عكاشة في سبتمبر ١٩٦٦ نائباً لرئيس الوزراء ووزير الثقافة، ثم تولاه محمد فائق خامس ضابط في أبريل ١٩٧٠، ثم هيكال الذي في بداية عهد السادات ثم فائق في أكتوبر ١٩٧٠ وخلفه حاتم، ثم ساد مسمى الإعلام، وعين كمال أبو المجد وزير الإعلام، والسباعي للثقافة في ١٩٧٤، ثم العطيفي حتى فبراير ١٩٧٧، ثم عبد المنعم الصاوي ثم منصور حسن الاثنين معاً، الثقافة والإعلام حتى سبتمبر ١٩٨١، ثم محمد عبد الحميد رضوان حتى ١٩٨١، ثم صفوت الشريف منذ عام ١٩٨٢، د. محمد جوادى، ص ٤٤-٤٥. الوزارات الثمانية هي: الداخلية والحربية والمالية والأوقاف والأشغال والمعارف. وأضيفت بعد الثورة وزارات الاقتصاد، وشئون رئاسة الجمهورية، والإرشاد القومي والإصلاح الزراعي والصناعة والتخطيط والعمل والإدارة المحلية والسد العالي والإسكان والمرافق وإصلاح الأراضي. د. محمد جوادى، ص ٢٢.

^{١٩} د. محمد جوادى، ص ٢٨.

^{٢٠} د. صفاء شاكر، ص ١٥.

والثاني المنهج البنيوي الذي يحاول إيجاد بنية للثقافة السياسية للخارجية المصرية عبر المراحل والفترات التاريخية مثل نمطي الثقافة السياسية قبل ١٩٥٢، الاستقلال والتبعية، واستمرار هذا النمط بعد ثورة ١٩٥٢، إنما الخلاف في التبعية لمن؟ بريطانيا أولاً والولايات المتحدة الأمريكية ثانياً أي الاستقلال الوطني والتحالف مع الغرب الأوروبي أولاً والأمريكي ثانياً. وقد استمر نفس النمطين بعد ثورة ١٩٥٢ في توتر حاد في الفترة الأولى، العهد الناصري لصالح الاستقلال الوطني الثابت في الثقافة السياسية للخارجية المصرية، والتحول في الفترة الثانية ١٩٧٠-١٩٨١ لصالح التبعية لأمريكا وإسرائيل، ثم العودة إلى التوازن بين النمطين في ظروف سياسية داخلية وإقليمية ودولية متغيرة في الجمهورية الثالثة.

وموضوع الثقافة السياسية للخارجية المصرية موضوع اجتاهدي صرف، تتعدد مادة تحليله وأدواته. لم يتم التطرق إليه كثيراً^{٢١} وما زال في حاجة إلى عديد من الدراسات ضمن خطة شاملة لدراسة الثقافة السياسية في مصر كجزء من الثقافة الوطنية الحامل للأيديولوجيات السياسية، ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو إسلامية.

ثانياً: أنماط الثقافة السياسية للخارجية المصرية

منذ نشأة نظارة الخارجية في مصر في ١٨٢٦ تعاقب عليها نمطان للثقافة السياسية؛ الأول: النمط الغربي الذي حملته الأتراك والأرمن وخريجو المدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية من طبقة الأعيان وكبار ملاك الأرض، هي الثقافة السياسية التابعة الممثلة في ثقافة الأقليات والمدارس الأجنبية، ثقافة الإنجليز والقصر والإقطاع وأحزاب الأقلية، كانت بريطانيا نموذج الغرب كما كان الحال لدى المثقفين في الهند مثل السيد أحمد خان؛ والثاني: النمط الوطني من خريجي مدرسة الحقوق الفرنسية الذي يدافع عن الاستقلال

^{٢١} هناك دراسة د. عزمي خليفة «الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية» ضمن المجلدين الكبيرين لأعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٩٤، تحاول وصف نمطي الثقافة السياسية المصرية، وتحدد خصائص الدبلوماسية المصرية، وتركز على نمط التفاوض المصري، وهناك أيضاً: «الجهاز الدبلوماسي المصري بين العراق والعنقا» سياسة مصر الخارجية في عالم متغير، أعمال المؤتمر السنوي الثاني للبحوث السياسية مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٩٠.

ضد بريطانيا والقصر والنخبة التركية الأرمنية الحاكمة، مثله المثقفون الوطنيون من الطبقة المتوسطة وبعض الأساتذة الجامعيين، وهو يعادل حزب المؤتمر في الهند. ويدل على النمط الأول اسم وزارة الخارجية في نشأتها «ديوان التجارة والأمور الإفريقية». ميدانها «بحر برة»، لا فرق فيه بين التجارة والسياسة، فكلهما تعامل مع الخارج،^{٢٢} بدأت منذ اتصال مصر بالخارج منذ علي بك الكبير (١٧٦٠-١٧٧٢)، ومحمد علي (١٨٠٥-١٨٤٨)، ساد النفوذ الفرنسي في الشرق العربي كله في القرن الثامن عشر ثم تحول إلى النفوذ الإنجليزي في القرن التاسع عشر لاهتمامها بالإمبراطورية العثمانية، فكانت الثقافة الأوروبية هي السائدة على وزارة الخارجية المصرية في مرحلتها الأولى والثانية قبل إلغائها أثناء الحماية،^{٢٣} وكان بعض ممثلي مصر في الخارج متزوجين من أجنبيات مما يجعل التمثيل المصري أقرب إلى الغرب.^{٢٤}

وأثناء الاحتلال زاد عدد الأجانب في مصر من الأوروبيين وجزر البحر الأبيض المتوسط، وانتشرت مدارس التعليم الأجنبي والإرساليات لسد الحاجة في الوظائف العامة في التجارة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية وشركات تملك الأراضي والتوسع العمراني. وصدرت الصحف باللغات الأوروبية خاصة الفرنسية والإيطالية واليونانية والإنجليزية، وكان ذلك من اختصاصات وزارة الخارجية بما في ذلك بناء الجبانات للأروام الأرثوذكس وغيرهم من الطوائف المسيحية الأجنبية في مصر. وتحولت الوزارة من الاهتمام بالخارج إلى الاهتمام بالداخل، بل انقطعت علاقاتها بالخارج تمامًا بما في ذلك تركيا أثناء فترة الحماية. وكانت بريطانيا هي التي تمثل مصر في الخارج، تعقد المعاهدات باسمها مثل معاهدة الرقيق المصرية البريطانية عام ١٨٧٧.

ويعصور عصمت عبد المجيد مدينة الإسكندرية وسيادة الثقافة الغربية عليها من تحليل دلالات الأسماء الأجنبية الإنجليزية والفرنسية والإيطالية واليونانية: بولكي، سان مارك، زيزنيا، سان ستيفانو، كامب شيزار، تريا نون، جليمونو بولو، متنافسة مع الشاطبي وسيدي جابر ورشدي ومصطفى باشا والإبراهيمية.^{٢٥}

^{٢٢} كان اسمها ديوان التجارة في ١٨٢٦، ثم ديوان التجارة والأمور الإفريقية في ١٨٣٥، ثم ديوان التجارة والأمور الخارجية في ١٨٤٤، ثم ديوان الأمور الخارجية في ١٨٥٢.

^{٢٣} د. جهاد عودة، ص ٩٠.

وعندما عادت وزارة الخارجية في الفترة ١٩٢٢-١٩٣٧ كانت اللغة الفرنسية السائدة داخل الوزارة بالرغم من مرور أربعين عامًا على احتلال إنجلترا لمصر.^{٢٦} كانت اللغة الفرنسية قد دخلت من قبل لدى الباب العالي في إستانبول منذ منتصف القرن السادس عشر بعد عقد المعاهدة العثمانية الفرنسية عام ١٥٣٥؛ فقد كانت مصر جزءًا من الدولة العثمانية، كما اعتمد محمد علي في القرن التاسع عشر على الخبراء الفرنسيين، فانتشرت اللغة الفرنسية في سائر الإدارات المصرية، كما نُقلت أغلب القوانين الحديثة عن الفرنسية، وكانت أغلب البعثات التي أرسلتها مصر في عهد محمد علي حتى عصر إسماعيل إلى فرنسا حتى أصبحت اللغة الفرنسية اللغة الأجنبية الأولى لأبناء الطبقة الراقية، سدنة الحكم من الأفندية، ونشأت علاقة خاصة بين الخارجية وخريجي مدرسة الحقوق التي كانت تسمّى مدرسة الحقوق الفرنسية أو المصرية أو الملكية. وظلت اللغة الفرنسية لغة التدريس فيها حتى بعد أن تحولت الجامعة من أهلية إلى حكومية عام ١٩٢٥. وكانت لغة الطبقة الأرستقراطية التي يعين منها وزراء الخارجية، واستمرت كذلك حتى بعد أن تمصرت الطبقة. بل إن اللغة الفرنسية كانت منذ بلاط لويس الرابع عشر في القرن السابع عشر لغة الدبلوماسية و«الإيتيكت» و«البروتوكول». كانت هي اللغة العالمية التي لم تستطع الخارجية المصرية تجاهلها، وكان رجال القصر الذين يعينهم الملك في المناصب الحكومية أيضًا من نفس الثقافة، وكانت لغة الجاليات الأجنبية في مصر لدرجة أنها أصبحت لغة الحياة اليومية في الأسواق عبر المصطلحات الجديدة. ويروي صليب باشا سامي في حوار مع الملك عن ضرورة قطع العلاقات مع حكومة فيشي في فرنسا، فقال الملك: إن فرنسا صديقة دائمة لمصر وإن رجالها قد أدوا خدمات جليلة لمصر في عهد جده محمد علي، وأول الدول التي ساعدت على نشر التعليم في مصر.^{٢٧}

وقد صدر الأمر العالي في ١٠/١٢/١٨٧٨ باختصاص نظارة الخارجية «بالمطابع والمطبوعات الأوروبية»؛ فقد كان في مصر في ١٨٨٠-١٨٨٥ حوالي خمس عشرة صحيفة

^{٢٤} كانت زوجة صادق حنين باشا قنصل مصر في إيطاليا إيطالية، يونان لبيب رزق، المرجع المذكور، ص ١٨٦، ثم تم السماح للزواج من عربية أو ممن تنجس بالجنسية العربية بقرار جمهوري.

^{٢٥} عصمت عبد المجيد، ص ١٣-١٤.

^{٢٦} يونان لبيب رزق، ص ٨٦-٨٧، ١٠٩-١١١؛ د. صفاء شاكر، ص ٢١.

^{٢٧} صليب باشا سامي، ص ٢٥١.

أجنبية أغلبها بالفرنسية، وبعض صفحاتها بالعربية، وكان أصحابها يتمتعون بحماية قناصلهم، وكثيرًا ما كان ذلك يؤدي إلى أزماتٍ سياسيةٍ ودبلوماسيةٍ، أشهرها ما حدث في ١٨٨٥ عندما عطلت الحكومة المصرية جريدة البوسفور إيجيبسيان وتوجيه الحكومة الفرنسية إنذارًا إلى الحكومة المصرية مما أدى إلى اعتذار نوبار باشا وزير الخارجية بتوجهه إلى قنصلية فرنسا بملابسه الرسمية وتقديم الاعتذار بنفسه. وبعد عودة العمل بالقانون عام ١٩٠٩ حدث توترٌ شديد بين الخارجية المصرية وبعض المعتمدين الأوروبيين عندما نجحت جريدة «لي ديبش إيجيبسيان» التي كانت تصدر بالعربية والفرنسية في الاتصال بزعماء الحزب الوطني وشن حملة عنيفة على الخديوي نفسه الذي ساءت علاقته بالحزب عام ١٩١٠، ونظرًا لنظام الامتيازات لم يستطع الخديوي البطش بالصحيفة، ولكن تدخلت نظارة الخارجية لحل الأمر، فبعد أن نشر ديروجا مقالًا في الهجوم على الخديوي استدعى حسين رشدي ناظر الخارجية المعتمد الفرنسي والقائم بالأعمال الإسباني، وطلب منهما أبعاد صاحب الصحيفة ورئيس تحريرها وإخراجهما خارج البلاد.

كانت الصحف الأوروبية تمثل أحد هموم نظارة الخارجية بسبب موضوعين حساسين تتناولهما الصحف، الأول الإرساليات التبشيرية التي كان سلوكها يمثل استفزاز الرأي العام الإسلامي؛ فقد نشرت جريدة المرشد الأسبوعية التي كانت تصدرها إرسالية البرسبيريان الأمريكية مقالًا بعنوان «ضعف الإسلام» تطعن فيه على الدين الأسمى، فطلب حسين رشدي باشا من القائم بالأعمال الأمريكي إغلاق الجريدة على الفور حتى دون الرجوع إلى واشنطن، وقد تمت الاستجابة إلى طلبه. والموضوع الثاني بعض الجماعات الأوروبية النشطة من الفوضويين واليهود التي انتشرت في مصر مما أدى إلى اندلاع مظاهرات في القاهرة والإسكندرية أمام القنصليتين الروسية والإيطالية مما أدى إلى اعتذار بطرس باشا غالي إلى القنصليتين.^{٢٨}

وكان من هموم نظارة الخارجية أيضًا المحاكم المختلطة، والتي كانت تخضع لها ليس فقط من النواحي الإدارية مثل مد العمل بها بل من حيث عملية اختيار القضاة الأجانب فيها التي كانت من حق الحكومة المصرية. ولما كانت العناصر تعترض نشأت مسجلات بين النظارة والقناصل كانت تنتهي أحيانًا إلى بعض الأزمات الدبلوماسية.

^{٢٨} يونان ليبب رزق، ص ٥٨-٦٢.

كانت الخبرات الأوروبية في التنظيم والإدارة خلال الحملة الفرنسية هي التي استفاد منها محمد علي في بناء الدولة الحديثة، ومنها فئة المترجمين مثل باغوص بك الأرمني المسيحي الذي كانت لديه معلومات وفيرة عن السوق الأوروبية، وأصبح أول وزير للخارجية المصرية، رئيس ديوان الأمور الإفرنكية والتجارة، يجيد اليونانية والإيطالية والفرنسية إلى جانب التركية والأرمنية، وكان معظم الوزراء من الأرمن الذين كانوا على دراية بالثقافة الغربية ويجيدون لغاتها، وقد لعب الأرمن الدور الأساسي في مناصب الخارجية مثل نوبار باشا أول رئيس في التاريخ المصري الحديث في عصر إسماعيل.^{٢٩} وكذلك أبناء الطبقة التركية القديمة مثل أدهم باشا كانوا بين النخب الحاكمة، فكان ذو الفقار باشا في ثاني ناظر للخارجية من أصول تركية، وعدلي يكن آخر النظار من أصول مقدونية، تزوج أبوه شقيقة محمد علي. لم يكن الأتراك أيضًا غرباء عن هذه الصفوة المثقفة ثقافة أوروبية؛ فقد تخرج معظمهم من مدارس خاصة، خاصة الفرنسية، ويعتبر شريف باشا نموذجًا لهؤلاء؛ فهو أحد أبناء الطبقة التركية الحاكمة، تربى في قصر محمد علي، وذهب إلى فرنسا عام ١٨٤٩ في بعثة الأنجال، وبعد خمس سنوات حصل على شهادة عسكرية عالية، وبعد أن استقر في مصر تزوج من ابنة سليمان باشا الفرنساوي. ومثله بطرس غالي ويوسف وهبة وكانا على معرفة واسعة بالثقافة الأوروبية، كان بطرس باشا يجيد العربية والفرنسية والتركية والإنجليزية والإيطالية والفارسية، وحرص على تعلم القبطية. ويوسف باشا وهبة كان رئيسًا لمحكمة الاستئناف المختلطة قبل أن يتولى الوزارة، وكان ضليعًا بالفرنسية التي كانت لغة التداول في هذه المحاكم، وقد أنشئت مدرسة الألسن عام ١٨٧٦ لتعليم النخبة الحاكمة.^{٣٠}

وكان معظم النظار في هذه المراحل من طبقة الأعيان أو كبار ملاك الأراضي الزراعية، وقد نشأت هذه الطبقة في عصر محمد علي، وتطوّرت في عصر إسماعيل، واستقرت في عهد الاحتلال البريطاني، وقد حصلت هذه الطبقة على أملاكها من الهبات الكبيرة التي تلقّاها أبناء الطبقة التركية التي كانت تمثل بلاط الحكام، وذلك مثل شريف باشا وعلي ذو الفقار باشا، وقد حصل كلُّ منهما على ألف فدان، وإسماعيل راغب باشا الذي حصل على خمسمائة فدان، وانضم إليهم نوبار باشا الذي حصل أيضًا على

^{٢٩} السابق، ص ٤٢، ٦٢-٦٤، جهاد عودة، ص ٩٨-٩٩.

^{٣٠} يونان ليبب رزق، ص ٥٠-٥٣، جهاد عودة، ص ٩٩.

ألف فدان. ويصف صليب باشا سامي المقاهي التي كانت تقصدها الطبقة الراقية حيث تقدم أجود أصناف المأكولات والمشروبات على أنغام موسيقى تعزفها أنسات حسنات يقودهن عازف شهير للكمان مع نادر للبياردو.^{٢١}

وكان عبد الفتاح عمرو باشا مندوباً فوق العادة ووزيراً مفوضاً في لندن بعد أن أُقيل حسن نشأت لأن زوجته لا تحمل الجنسية المصرية، وحصل على لقب سفير في ١٩٤٥، ونظراً لميوله الإنجليزية كان يحاول التأثير على الملك لصالح السفارة البريطانية؛ لذلك وصفه طه حسين بأنه يصلح أن يكون سفيراً لبريطانيا في مصر أكثر مما يصلح سفيراً لمصر في بريطانيا.^{٢٢}

وكان الأقباط من هذه الطبقة من خلال اشتغالها بالصرافة في الريف أو النظارة على التفاتيش الزراعية الكبيرة خاصة تفاتيش الأمراء الذين كانوا أشبه بالملك الغائبين، ومنهم بطرس غالي؛ فقد كان أبوه غالي بك نيزوز ناظرًا لتفاتيش مصطفى فاضل شقيق الخديوي إسماعيل. ظهر الأقباط كقوة في ١٧٥٠ في ظل علي باشا الكبير، واحتفظوا بإدارة الجمارك وفي ميدان المال والتجارة.

تعاون البعض كأقلية مع السلطات الفرنسية تحت قيادة المعلم يعقوب حنا، والأغلبية شاركت في المقاومة برئاسة المعلم جرجس الجوهري، ويؤكد كلا الفريقين علىصرية الأقباط ضد تذبذب موقف الاحتلال الفرنسي أمامهم؛ ففي عهد كليبر ألغيت كافة الإجراءات الاستثنائية ضد الأقباط، ثم طردوا من الخدمة وحباية الأموال في عهد مينو خاصة بعد إسلامه مما ترك أثراً سيئاً فيهم باعتبار أن فرنسا حامية لهم، ودعا المعلم يعقوب حنا للاستقلال وتكوين الجيش القبطي، وفي المقابل أكد المعلم غالي على ضرورة أن يكون المال اللازم للمشروعات مائلاً مصرياً، ورفض البابا بطرس الجاولي حماية روسيا القيصرية لهم، وقد طلب محمد علي من المعلم غالي ألف كنس، وأعدمه إبراهيم عندما عارضه بشأن بعض الضرائب المفروضة على المصريين باعتباره مصرياً. واضطهد البعض الآخر مثل المعلم رزق أيام محمد علي. ثم دفعت فكرة الوحدة الوطنية قوة الهيكل القبطي إلى الأمام مما أضعفهم لأنهم أصبحوا مثل بقية الشعب المصري، وتعرضوا لبطش الوالي، ولم تنظر إليهم أوروبا كطرف في المعاملات التجارية؛ ومن ثم

^{٢١} يونان لبيب رزق، ص ٥٤؛ صليب باشا سامي، ص ٢١.

^{٢٢} صفاء شاكر، ص ٢٢٧.

فقدوا أهميتهم في صياغة السياسة الخارجية المصرية، فبدأ التوتر العثماني الأوروبي يمارس من خلال القناصل والأقليات الأوروبية بدلاً من الأقليات المحلية.^{٣٣} ويبدو التوجه الغربي في موافقة الحكومة على مرور الطائرات الإيطالية من طرابلس عبر الحدود المصرية في طريقها إلى مستعمرة إيتريرة الإيطالية دون توقيع اتفاق مكتوب من أجل ضرب الحبشة. فلما عرض الأمر على الملك رفض الطلب الإيطالي في حين وافق عليه صليب باشا سامي.^{٣٤} ومع ذلك ينقد طريقة استقبال لورد كرومر في المدرسة التوفيقية عندما دخل المدرسة بعربته الفاخرة يتقدمها ساسان، وقفت أمام مكتب الناظر، واستلقيا على السلم المقابل يلهثان بعد أن جريا بسرعة الخيل من قصر الدوبارة إلى قصر النزهة، فكتب خطاباً إلى كرومر بالفرنسية بتوقيع طالب في المدرسة التوفيقية يبين فيه التناقض بين نظام السياسة ومعالَم المدنية الغربية، ويتعارض مع تعاليم المسيحية بل هو من آثار الرق في عهود الذل، ومطالباً بإلغاء هذا النظام حتى يكون قوة لسائر القناصل والأمراء والباشوات، فبالرغم من التوجه الغربي إلا أن المسيحية الوطنية في الأعماق.

ومع ذلك كان للأقباط دورٌ رئيسيٌّ في تكوين وزارة الخارجية سواء من حيث وزاراتها أو من حيث علاقات مصر بالحبشة، فمن مجموع اثنين وثلاثين وزيراً في الحقبة الأولى من تاريخ الوزارة ١٧٨٠-١٩٣٧ كان ستة منهم من الأقباط، وتولّى البعض منهم الوزارة أكثر من مرة مثل تكران باشا، واصف بطرس غالي (خمس مرات)، بطرس غالي (ثلاث مرات).^{٣٥} ويكشف حفل استقبال إمبراطور إثيوبيا أثناء حفل التتويج للوفد المصري عن مدى أهمية الكنيسة القبطية كعنصرٍ مشترك بين البلدين.^{٣٦}

كان الأقباط نصارى ديناً مسلمين ثقافة؛ فقد دافع صليب باشا سامي عن التراث الإسلامي ضد المهاجمين له في الخارج، فعند زيارته إلى لندرة في صيف ١٩٠٢ كانت تنظر إليه أسرة أستاذه نظرة المتدينين لإنصاف المتدينين، نظرة المستعمرين للمستعمرين؛

^{٣٣} يونان ليبب رزق، ص ٥٤-٥٥.

^{٣٤} صليب باشا سامي، ص ١٧٣-١٧٤، ٢٦.

^{٣٥} هؤلاء الوزراء هم تكران باشا، واصف بطرس غالي، بطرس غالي، مرقص حنا، نخلة جورجي المطيعي، مرقص حنا.

^{٣٦} صليب باشا سامي، ص ١٥٠-١٦٩.

إذ سألتها السيدة على الطعام في سخرية إذا كان صحيحاً أن الرجل في مصر يتزوج من أربعة نساء وكم عدد زوجات والده؟ فأجاب بأن مثل هذا السؤال وجه إلى الخديوي عباس عندما كان يتلقى العلم في فينا وأجاب بأن هذا صحيح لأنه في كل أربع نساء قلماً يجد الرجل امرأة واحدة صالحة للزواج، وهو سؤال مشين ينطبق على النساء المسلمات وغير المسلمات، المصريات والأوروبيات، والمصري لا يقل علماً أو تمدناً أو تحضراً من الإنجليزي، فتحولت سخرية البريطانيين من المصريين إلى احترام وأصبحوا هم أنفسهم موضعاً للسخرية.^{٣٧}

ولما جرى القضاء الأهلي منذ إنشائه على تطبيق أحكام دين الموصي دون أحكام الشريعة الإسلامية على وصايا غير المسلمين عدلت محكمة النقض عن هذا الرأي من أجل توحيد أحكام الوصية بين المصريين. وقضت بـسريان أحكام الشريعة الإسلامية على وصاياهم جميعاً مسلمين وغير مسلمين، ورأى صليب باشا سامي أن هذا الحكم قد جاوز أحكام التشريع القائمة، ولكن الدافع عليه كان شريعاً لأنه يحقق المساواة بين المواطنين، وكانت مناسبة له لكتابة «وصية غير المسلم»، ثم نشر صليب باشا سامي في جريدة الأهرام حديثاً عن الشريعة الإسلامية باعتبارها أسبق الشرائع في تقرير الأحوال الشخصية التي وضعها الدول لأول مرة في مجمع أكسفورد ١٨٨٢ ثم أقرها مؤتمر لاهاي ١٩٠٢ اعتماداً على آيات قرآنية وأحاديث نبوية، فزاره حسن البنا وأعضاء مكتب الإرشاد لشكره ودعوته إلى حفل تكريم له، وهي زيارة اعتز بها صليب باشا سامي، وتكشف عن تجاوز اختلاف الأديان لصالح عام واحد.^{٣٨}

وكان مكرم عبيد وزير الخارجية بالنيابة هو الذي أصدر قراراً في سبتمبر ١٩٣٧ بضرورة جعل اللغة العربية أساساً للمكاتبات الوزارية مع جميع البلاد باستثناء الهيئات الأجنبية في مصر مما يدل على ارتباط القبطية بالعروبة وليس فقط بالوطنية المصرية. ثم طالبت مصر بميزانية جديدة لعصبة الأمم في السبعينيات لطبع قراراتها وتوصياتها باللغة العربية وتوزيعها في كافة أرجاء الوطن العربي، وتضافرت الجهود من أجل اعتماد اللغة العربية لغة رسمية في مجلس الأمن عام ١٩٨٢، ويرجع الموضوع إلى ١٩٧٣ عندما تقدّم ثمانية عشر مندوباً بخطابٍ إلى الأمين العام بإدخال بند اللغة العربية من

^{٣٧} المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

^{٣٨} صليب باشا سامي، المرجع السابق، ص ٦٣، ٢٦٢.

بين اللغات الرسمية التي يعمل بها في الجمعية العامة ولجانها الرئيسية والفرعية؛ فقد حافظت على الحضارة الإنسانية، وينطق بها مائة وعشرون مليوناً في تسعة عشر بلداً، ويمارسون بها شعائر الإسلام، ومن أجل تفعيل دور الأمم المتحدة لدى الشعوب الناطقة بالعربية.^{٣٩}

والنمط الثاني في الثقافة السياسية للخارجية المصرية هو ثقافة الاستقلال الوطني الممثلة في الخارجية وحزب الأغلبية، الوفد، وأحزاب المعارضة والمثقفين الوطنيين وعلماء الأزهر، وهي الثقافة التي تكوّن فيها الضباط الأحرار قبل ١٩٥٢ المتمثلة في الجيش والرياسة بعد الثورة.

تكشف وزارة الخارجية عن رغبة مصر في الاستقلال عن الدولة العثمانية أولاً ثم عن الإنجليز ثانياً ثم عن القصر ثالثاً؛ فقد اقتضت صلاحياتها أولاً على التعامل مع الأجانب في مصر حتى أواخر عصر محمد علي كما جاء في قانون سياسة نامة عام ١٨٣٧، ثم اتسعت حتى شملت المعاهدات الدولية والمطابع والمطبوعات الأورباوية والمحلية طبقاً للأمر العالي عام ١٨٧٨ بشأن اختصاص النظار طبقاً لما حصلت عليه مصر من الدولة العثمانية في عصر إسماعيل من مظاهر الاستقلال، وانتهت علاقة مصر بالدولة العثمانية إلى إنهاء التبعية بين القاهرة وإستانبول على مدى أربعة قرون، وتغير لقب الخديوي إلى السلطان، والنظارة إلى وزارة، بعد أن كانت الوزارة في إستانبول، والنظارة في القاهرة. وقد خرج عن القاعدة اثنان من المتحضرين من ذوي الأصول العثمانية كنظار للخارجية هما بطرس باشا غالي ويوسف باشا وهبة.^{٤٠} وكانت الحكومة المصرية نفسها تحتج على بعض ممارسات قوى الاحتلال مما شجع على ظهور تيار وطني من خارج السلطة فنشأت الحركة الوطنية المصرية من داخل السلطة ومن خارجها، مع السلطة وضدها.

كانت تركيا تعتبر نفسها صاحبة حق في مصر، وقد رفض الوزير المفوض التركي في مصر اعتباره مثل باقي الوزراء المفوضين مثل محمد علي شوقي بك ومحبي الدين باشا (١٩٢٦-١٩٣٢)، كان الأول أحد الأعضاء الأوائل في جمعية الاتحاد والترقي، وكان الثاني حفيد مختار باشا المندوب السامي التركي في مصر قبل الحرب؛ فتركيا ليست

^{٣٩} صفاء شاكر، ص ٤٠؛ عصمت عبد المجيد، ص ١٧٩.

^{٤٠} يونان لبيب رزق، ص ٣١، ٥١، ٦٧-٧٣.

دولة صاحبة امتيازات يمثل مواطنوها أمام المحاكم المختلطة بل هم مواطنون يمثلون أمام المحاكم الأهلية المصرية.

وأثناء الاحتلال ١٨٨٢-١٩١٤ سلبت بريطانيا وزارة الخارجية كثيرًا من سلطاتها، ومع ذلك ظلت الوزارة هي الوسيلة التي تتعامل بها بريطانيا مع الدول الأجنبية، وفي الفترة بين الإلغاء والإعادة ١٩١٤-١٩٢٢ كانت الوزارة تمثل أهم مظاهر السيادة الوطنية على امتداد تاريخ مصر الحديثة، فمنذ بداياتها الأولى قبل الاحتلال تحت مختلف الأسماء «ديوان أمور إفريقية» أو «نظارة خارجية» ظلت تتناقض أو تتزايد طبقًا لتقلص أو اتساع الاستقلال الوطني.

فبعد نهاية ١٩١٨، اندلعت الثورة المصرية في ١٩١٩، وكانت أحد مطالبها إعادة وزارة الخارجية، كانت الظروف تمهد لذلك مثل نهاية السيادة العثمانية على البلاد بهزيمة تركيا في الحرب، وتنافس البلاد الإسلامية على خلافتها، وظلت بريطانيا تعارض ذلك نظرًا لتناقض وزارة الخارجية مع منطق الحماية وإن وافقت بريطانيا على بعض مظاهر السيادة الخارجية المصرية في أضيق الحدود حتى لا يحدث تناقض في السياسة الدولية بين سيادة بريطانيا على مصر وسيادة مصر على نفسها، بالإضافة إلى خشية بريطانيا من ازدياد نفوذ مصر على الساحة الدولية لتحقيق طموحها في زعامة العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية، تنافس بريطانيا. وبعد فشل مفاوضات عدلي-كروزي، ونفي سعد زغلول إلى سيشل في أواخر ١٩٢١ واجه الوجود البريطاني في مصر معارضة قوية شبيهة بثورة ١٩١٩، وبتصريح ٢٨ فبراير انتهت الحماية البريطانية على مصر، واعترفت بها كدولة ذات سيادة وحرية تمثيل وزارة الخارجية المصرية في الخارج تمثيلًا دبلوماسيًا وقنصليًا.^{٤١}

وكان الاستثناء من السيادة الأجنبية على الخارجية المصرية تولي أحمد عرابي نظارة الجهادية والبحرية بين فبراير ويوليو ١٨٨٢، وتولي سعد زغلول نظارتي المعارف والحقانية بالتعاقب بين أكتوبر ١٩٠٦ وأبريل ١٩١٢ رغبة من بريطانيا في استرضاء المصريين ولمواجهة النمو المطرد للحركة الوطنية.

وكان بعض الدبلوماسيين الأجانب في القاهرة من «المشاغبين» لمواقفهم المعادية للسياسات البريطانية أو لأزماتهم مع السلطات المصرية مثل سفراء الولايات المتحدة

^{٤١} يونان لبيب رزق، ص ٧٣-٨١. صليب باشا سامي، ص ١٧٢-١٧٣.

الأمريكية والبرازيل وتركيا والنمسا؛ فقد أصدر د. مورتون هاول وزير الولايات المتحدة الأمريكية بعد عامين من تركه القاهرة «مصر، الماضي والحاضر والمستقبل» وقال إن اللورد اللنبي صرح له أنه أراد شنق سعد زغلول وصحبه إلا أن حكومته لم تسمح بذلك؛ فقد كان هاول متعاطفًا مع الحركة الوطنية المصرية ومعاديًا للوجود الاستعماري البريطاني فيها.^{٤٢} وكما وقف السيد عمر مكرم نقيب الأشراف في مواجهة نابليون، وقف أحمد عرابي ناظر الجهادية في مواجهة الخديوي توفيق.

أما القصر فقد أراد باستمرار السيطرة على الخارجية المصرية عندما أدرك قيمتها كرمز للسيادة الوطنية لدرجة توحيدهِ وظيفيًا بين الخارجية والديوان الملكي، ثم بدأ الملك باستبعاد العناصر المناوئة له في وزارة الخارجية وإصدار أوامر ملكية بذلك خاصة عام ١٩٢٩ عندما أحيل كل من محمود سامي باشا الوزير المفوض في واشنطن وصادق حنين باشا الوزير المفوض في روما إلى الاستيداع، وكانت الحجة أن محمود سامي باشا فشل في صنع مكانة له في العاصمة الأمريكية، وأنه كان يقصد الغياب من العاصمة أثناء الاحتفالات في الأعياد الرسمية المصرية لاختصار النفقات، واستمر القصر في تعيين رجاله في منصب المندوب فوق العادة أو الوزير المفوض.^{٤٣}

ويروي عصمت عبد المجيد أن والده محمد فهمي عبد المجيد رئيس جمعية المواطنة كان من نفس المدرسة الوطنية في صراعها مع القصر تدعمها مقالات محمد حسين هيكل وطه حسين وفكري أباطة، فعندما حضر الملك فاروق مسرحية «إنقاذ ما يمكن إنقاذه» لسليمان بك نجيب التي أقامتها جمعية أنصار التمثيل والسينما اعترض الأب على المجاملات التي كان يقدمها مدير المستشفى أحمد النقيب لرجال القصر؛ لذلك اختير لإلقاء كلمة الجمعية أمام الملك، فاستقال الأب لأن الجمعية للضعفاء والفقراء، فألغيت وظيفة وكيل عام مصلحة الجمارك التي كان يشغلها الأب وأحيل إلى المعاش، وبعد الثورة أحيل أحمد النقيب باشا إلى محكمة الثورة وحُكم عليه بالسجن خمسة عشر عامًا.^{٤٤}

وقد خرج هذا النمط من الثقافة السياسية الوطنية من مدرسة الحقوق التي تأسست ١٩٠٨ والتي تأسس من خريجها الحزب الوطني ومن خريجي الجامعة

^{٤٢} يونان ليبب رزق، ص ٤٨، ٤٨، ١٨٥-١٨٦.

^{٤٣} المرجع السابق، ص ١٨٥-١٨٦.

^{٤٤} عصمت عبد المجيد، ص ١٤-٢٠.

المصرية التي تأسست في ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩.^{٤٥} وما أنشئ من قنصليات عام ١٩٢٥ كان بمثابة الجسد الرئيسي للتمثيل القنصلي المصري في الخارج استكمالاً للاستقلال الوطني ومظاهر السيادة، ومنه خرجت مدرسة الوطنية المصرية لمحمد صلاح الدين ومحمود فوزي وعصمت عبد المجيد. «طالما أن الغرباء هم الذين يملكون مقدرات هذا الوطن فسيظل أبنائه يحيون فيه غرباء.»^{٤٦} كان أساتذته حامد سلطان ووحيد رأفت من عمالقة القانون الدولي في العصر الليبرالي، ورسالته «محكمة الغنائم، دراسة مقارنة» جعلته خبيراً في العلاقات الدولية وفيما بعد رئيس اللجنة القومية لطابا، وشاهد سنوات التحول في مصر من سيادة بريطانيا إلى الاستقلال الوطني وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ وحرب الفدائيين في القناة في ١٩٥١. وكانت وزارة الخارجية قد أعدت ملفاً كاملاً لإلغاء المعاهدة برئاسة محمد صلاح الدين، فقد كانت الوزارة معقلاً من معاقل الوطنية المصرية والعربية، وكانت سلاحاً ماضياً من أسلحة مصر في كفاحها الطويل من أجل الحرية والقيم الحقّة والمثل العليا.

ولم تكن الحركة الوطنية المصرية بمعزلٍ عن الحركة الوطنية العربية؛ إذ تتجسّد الليبرالية في الوطنية والعروبة على حدّ سواء؛ فقد أنشئ نادي الاتحاد العربي في ١٩٤٤ لترويج فكرة العروبة، وهو نفس العام الذي أُسست فيه جامعة الدول العربية. وقد ساهم عصمت عبد المجيد في نشاط «الحركة الوطنية لطلاب المغرب العربي» في باريس مما جعله يكتشف حب المغاربة لمصر، وإثبات الشخصية العربية الإسلامية لمصر التي تجسدت في استقبال بطل الريف عبد الكريم الخطابي ماراً بقناة السويس، كما دعمت الحركة الوطنية المصرية تأميم مصدق للبترول في ١٩٥٤. وهو نفس التيار الذي خرجت منه ثورة يوليو ١٩٥٢، واستمراراً لمعارك مصر الوطنية في ١٩٥١ في قناة السويس، وفي ١٩٥٦ معركة التأميم، وفي ١٩٥٨ دفاعاً عن استقلال لبنان ضد الغزو الأمريكي وتدعيماً للحركة الوطنية اللبنانية، دفاعاً عن استقلال الجزائر وثورة اليمن.

كما مثلت الطليعة الوفدية بداية التحول في الحركة الوطنية المصرية من الليبرالية التي قادها الإقطاع وباشوات مصر إلى الفكر اليساري الاشتراكي وضرورة الإصلاح

^{٤٥} يونان ليبب رزق، ص ١٥٤-١٧٩.

^{٤٦} عصمت عبد المجيد، ص ١٣-١٤، ٣٨-٣٩، ٦٨.

الزراعي في مصر، وكان عصمت عبد المجيد قد تعرف على معظم التيارات الفكرية اليسارية، الماركسية والاشتراكية أثناء دراسته في باريس، وهي نفس البيئة التي تكون فيها عبد العزيز فهمي ومحمد مندور ومارسها مصطفى موسى.

وبعد انتهاء الحرب بدأت الحركات اليسارية داخل الوطن العربي تمثل إزعاجاً لبريطانيا متوهمة أنه بداية زحف سوفيتي على المنطقة على طريق المواصلات إلى الهند التي حصلت على استقلالها في ١٩٤٧. واستمر التحول الوطني إلى اليسار في مصر بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، واتفاقية السودان في ١٨٩٩، ووقوف مصر ضد مشروعات الدفاع عن الشرق الأوسط، ثم اندلاع ثورة يوليو ١٩٥٢، وسقوط الملكية واعتبرته حليفاً لها في المطالبة بالاستقلال عن بريطانيا والمناصرة لهم في الأمم المتحدة. فقد حل محمد كامل البنداري باشا في ٣٠/٣/١٩٤٦ محل كامل بك عبد الرحيم في موسكو، وجعل مهمته الاستفادة من مركز الاتحاد السوفيتي في الميدان الدولي ضد الاستعمار البريطاني. وبعد فشل مفاوضات صدقي-بيفن في نهاية ١٩٤٦ سُنحت الفرصة لروسيا لتخفيف الضغط على الحركة الشيوعية على يد صدقي بأن وعدت بمساعدة مصر في عرض طلبها على الأمم المتحدة، فخافت بريطانيا من تقوية الدعامة الشيوعية في مصر، وهو التيار الذي استمر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ في تكوين بعض الضباط الأحرار (يوسف صديق، خالد محيي الدين).^{٤٧}

وبعد أن كانت الخارجية المصرية محصورة في طبقة الأعيان والأقليات الأرمنية والتركية قبل إلغاء الوزارة وفرض الحماية في ١٩١٤ اتسعت هذه الطبقة بعد عودة الوزارة في ١٩٢٢ وبعد ثورة ١٩١٩. وتم اختيار رجال السلك الدبلوماسي من موظفي الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة بل ومن صفوف العسكريين. وقد تم التوسع في ذلك خاصة بين ١٩٢٢-١٩٢٦ حتى تم تكوين كوادر خاصة لوزارة الخارجية.

وتم تعيين عدد من الأئمة في المفوضيات المصرية في الدول الكبرى الأربعة، بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة عام ١٩٥٢.^{٤٨} إمام في كل مفوضية لإمامة الصلاة،

^{٤٧} د. صفاء شاكر، ص ٢١٠، ٢٤٣.

^{٤٨} وذلك مثل: الشيخ سعد عبد المجيد اللبان في فرنسا، الشيخ محمد حلمي طمارة في واشنطن، الشيخ عبد الوهاب عزام في لندن، الشيخ أمين الخولي في روما.

وهو تقليد منذ محمد علي عندما أرسل الطهطاوي إمامًا للبعثة التعليمية في فرنسا عام ١٨٢٥. كان الهدف الحقيقي هو تنفيذ سياسة الملك الإسلامية بعد سقوط الخلافة في ١٩٢٤ ومحاولة الملك فؤاد نقلها إلى القاهرة، وهي الفترة التي كتب فيها علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» الصادر عام ١٩٢٥ للوقوف أمام رغبات الملك في أن يُصبح خليفةً للمسلمين، والمناداة بفصل الدين عن الدولة، والنبوة عن الخلافة، والخلافة عن الإمامة، والإمامة عن الزعامة. كان الهدف من وجود هؤلاء الأئمة في المفوضيات المصرية في الخارج بث روح الولاء عند المصريين في الخارج «لمولانا» الملك.^{٤٩}

ثم تغير ولاء بعض هؤلاء الأئمة من الملك إلى الوطن، ومن القصر إلى الشعب مثل أمين الخولي صاحب مدرسة الأمناء، والذي أصبح من كبار المجددين في الفكر الإسلامي والنقد الأدبي بفضل اتصاله بالثقافة الغربية وجمعه بين القديم والجديد، ومما يدل على استخدام المصريين في الخارج عن طريق موظفي الخارجية لطلب الولاء للقصر ما ذكره أمين الخولي من أن الطلبة في برلين كانوا فريقين؛ الأول مع سعد، والثاني مع القصر. ولما طالب أحد الطلاب في خطبة ترحيب أن يُنهيها بشكر «مآثر مولانا» رفض الطالب بإباء لأنه ليس ملكيًا. وقد حدث نفس الشيء لعبد الوهاب عزام الذي حصل في لندن على الماجستير من مدرسة اللغات الشرقية ثم أصبح أستاذًا بكلية الآداب وعميدًا لها، ثم عاد إلى السلك الدبلوماسي سفيرًا لمصر لدى السعودية وباكستان. وقد عاد أغلب هؤلاء الأئمة إلى مصر عام ١٩٢٨ بعد فشل سياسة الملك في استعمال الدين للسياسة وتلاشي آماله في الخلافة، وجذب ولاء المصريين في الخارج إلى القصر.

وقد انتهى ذلك بسقوط حسن نشأت والعهد الزبوري نفسه وقيام حكومة ائتلافية من الأحرار الدستوريين الذين حاربوا الفكرة ومن الوفد الذي كان غير راضٍ عن سياسة الملك الدينية؛ إذ قدم سعد استقالته مرتين كرئيس وزارة بسبب خلافات بين الوزارة والقصر حول إصلاح الأزهر وتأليب الأزهريين ضد وزارة الشعب، وحول قضية الخلافة ورغبة فؤاد في تنصيب نفسه خليفة للمسلمين.^{٥٠}

وتبلغ ذروة الاستقلال الوطني لمصر ودفاعها عن حركات التحرر الوطني في العالم وحق الشعوب في تقرير المصير وحق الدول الصغرى في المشاركة مع الدول الكبرى في

^{٤٩} يونان ليبب رزق، ص ١٨٠-١٨٣.

^{٥٠} يونان ليبب رزق، ص ١٦٠-١٦٢.

صياغة المواثيق الدولية في مناقشات الوفد المصري لصياغة مشروع ميثاق الأمم المتحدة، كان تمثيل مصر في الأمم المتحدة من رجالٍ وطنيين من الخارجية المصرية، حاول كلٌّ منهم التعبير عن شخصية مصر ودورها الوطني في المنظمات الدولية.^{٥١}

كان أول تصريح دولي يمهّد لمولد منظمة الأمم المتحدة «تصريح الأطلنطي» والذي صدر عنه «ميثاق الأطلنطي»، وقد وقّعت عليه مصر في ٢٧ / ١١ / ١٩٤٣ لاتساق مبادئه مع السياسة الخارجية المصرية. كما وقعت مصر تصريح الأمم المتحدة أو تصريح واشنطن الصادر في ١ / ١ / ١٩٤٣، وانضمت إليه في ٢٧ / ٢ / ١٩٤٥ نظرًا لظروف مصر أثناء الحرب وبعد موافقة مجلس الشيوخ وإعلان الحرب على ألمانيا واليابان تمهيدًا لاشتراك مصر في مؤتمر سان فرانسيسكو توطئة لإنشاء منظمة الأمم المتحدة، والتي أرادت مصر أن تكون عضوًا فيها لعرض قضيتها. وانعقد المؤتمر في ٢٥ / ٤ - ٢٦ / ٦ / ١٩٤٥ باسم «مؤتمر الأمم المتحدة للتنظيم الدولي» شاركت فيه خمسون دولة.^{٥٢}

وبناء على مقترحات دمبرتون أوكس اقترح الوفد المصري إجراء حوالي ثلاثة عشر تعديلًا دفاعًا عن الدول الصغرى واستقلالها الوطني، رفضت الدول الكبرى معظمها وهي:

- (١) زيادة نص «وفقًا لمبادئ العدل والقانون الدولي» على نص «حفظ السلم والأمن الدولي» دفاعًا عن حق الدول الصغرى في العدل.
- (٢) بالنسبة للأعضاء الأصليين والجدد اقترح الوفد المصري أن يكون التنظيم عالميًا ممثلًا للدول الكبرى والصغرى عاجلاً أو آجلاً وحتى تحرر الدول الصغرى من سيطرة الدول الكبرى.

^{٥١} وهم: د. عبد الحميد بدوي، د. محمد حسين هيكل، أحمد محمد خشبة، محمد كامل عبد الرحيم، د. محمد صلاح الدين، أحمد فراج طايح، د. محمود فوزي. وقد تولوا كلهم منصب مندوب مصر الدائم في الأمم المتحدة باستثناء هيكل الذي كان رئيسًا لمجلس الشيوخ، وقد عمل كلهم بالخارجية باستثناء هيكل ومحمد كامل عبد الرحيم. د. صفاء شاكر، ص ١٤، ١٦٥-١٧٨.

^{٥٢} بعد أن تلقّت مصر الدعوة لحضور المؤتمر شكل الملك وفد مصر من وزير الخارجية عبد الحميد بدوي رئيسًا، وإبراهيم عبد الهادي وزير الصحة، ومحمود حسن وزير مصر المفوض في واشنطن، ومن الخبراء ممدوح رياض وطه السيد طه المستشار الملكي المساعد، ود. محمد عوض محمد الأستاذ بكلية الآداب، وعدي أندراوس القاضي بالحاكم المختلطة.

(٣) بالنسبة للمعاهدات اقترح الوفد المصري إعادة النظر في المعاهدات طبقاً للظروف المتجددة حتى تتحرر الدول الصغرى من المعاهدات المجحفة التي عقدتها مع الدول الكبرى مثل معاهدة ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر بل وضرورة إلغاء المعاهدات السابقة على الميثاق الجديد.

(٤) بالنسبة لحق التصديق على قرارات مجلس الأمن اقترح الوفد المصري الاكتفاء بحق الجمعية في النظر في تقارير المجلس ومناقشتها وضرورة عرض التقارير على مجلس الجمعية العامة للمصادقة وهو أشبه بالبرلمان تفادياً لسيطرة أعضاء مجلس الأمن على الجمعية العامة.

(٥) بشأن انضمام فرنسا لمجلس الأمن اعترضت مصر نظراً لعدوانها على سوريا مما يكشف عن البعد العربي في سياسة مصر الوطنية قبل ١٩٥٢.

(٦) زيادة أعضاء مجلس الأمن إلى أربعة عشر عضواً من أجل إتاحة الفرصة لفوز مصر بعضويته للدفاع عن مصالح الشعوب؛ فقد كانت مصر تشعر بأنها دولة كبرى قائدة لحركات التحرر الوطني حتى قبل ١٩٥٢.

(٧) طلب مصر التمثيل الإقليمي بحيث يشمل مناطق العالم المختلفة من أجل حق دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وهي السياسة التي تحققت في باندونج ١٩٥٥، وقد تم الأخذ بهذا الاقتراح.

(٨) أن يكون التصويت في مجلس الأمن بالأغلبية، ثمانية من أربعة عشر عضواً وليس بحق الفيتو من أجل رفع سيطرة الأعضاء الدائمين وهي الدول الكبرى. وهو ما تعاني منه المنظمة الدولية حتى الآن.

(٩) عدم تعارض الميثاق الجديد مع المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية. (١٠) زيادة أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي إلى أربعة وعشرين عضواً لتمثيل مناطق العالم.

(١١) الاعتراض على لجنة الوصاية نظراً لما عانته مصر من السيطرة الأجنبية باسم الانتداب والحماية.

(١٢) اقترحت مصر في انتخاب مجلس الوصاية أن تكون الدول المنتخبة بنسبة الدول المعينة حتى تكون للدول الصغرى الأغلبية.

(١٣) بالنسبة لمحكمة العدل الدولية طالبت مصر باتخاذ إجراءات ضد الدول التي ترفض التنفيذ.^{٥٣}

ثالثاً: الدوائر الثقافية للسياسة الخارجية

هي الأطر الثقافية أو المجال الثقافي الذي تتحرك فيه الخارجية المصرية والذي يفرضه الوضع الجغرافي والتاريخي لمصر. وتسمّى أيضاً الجانب «القيمي» في السياسة الخارجية وهو الذي يحدّد المبادئ والتوجهات والاختيارات العامة لهذه السياسة.^{٥٤} وهي الهوية الوطنية، العروبة كمحيط أوسع، الإسلام كمجال للعروبة، أفريقيا وآسيا، دول عدم الانحياز، العالم الثالث. وهي الدوائر الثقافية السياسية التي صاغت موانيق الثورة، الدوائر الثلاث التي وصفها عبد الناصر في «فلسفة الثورة» حول مصر، الدوائر العربية والدائرة الأفريقية الآسيوية، والدوائر الإسلامية.^{٥٥} ثم أضيفت إليها بعد باندونج ١٩٥٥ الدائرة الأوسع دول عدم الانحياز، العالم الثالث، القارات الثلاث، بين المعسكرين المتنازعين في عصر الاستقطاب.^{٥٦}

ويراها البعض قد تطورت في مراحل ست: الهوية الذاتية المصرية الموروثة من التاريخ، والتحرر منذ ١٩٢٠ من السيطرة العثمانية والتبعية التركية، والهوية العربية وتأكيدا منذ تأسيس الجامعة العربية في ١٩٤٥، والهوية الاشتراكية التي أعلنتها قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، وهوية التضامن والوحدة الوطنية في السبعينيات، ثم الهوية الواقعية بعد حرب أكتوبر حتى الآن.^{٥٧} وهو تقسيم يجمع بين تاريخ مصر قبل ١٩٥٢ وبعدها، يجعل الاختيارات السياسية وتحولاتها أساساً للهوية مع أن الهوية أعمق في الشخصية الوطنية من السياسات الطارئة عليها.

^{٥٣} د. صفاء شاكر، ص ١٦٥-١٧٨.

^{٥٤} د. جهاد عودة، ص ١٣٦-١٤٠.

^{٥٥} محمود رياض، ج ٢، ٢٨٩.

^{٥٦} لم نشأ تحليل موانيق الثورة في الجمهوريات الثلاث، الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠، والثانية ١٩٧٠-١٩٨١، والثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠ (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، ورقة أكتوبر، الاشتراكية الديمقراطية ... إلخ) لأننا قمنا بذلك عدة مرات بتحليل خطب الرئيسين للجمهوريتين الأولى والثانية في عديد من الدراسات السابقة مثل: الدين والتنمية القومية في مصر، أثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر، في: «الدين والثورة في مصر» (١٩٥٢-١٩٨١)، ج ٤، الدين والتنمية القومية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.

^{٥٧} د. جهاد عودة، ص ٢٣٣-٢٣٧.

فمصر هي مركز الدوائر الثلاث، لها هويتها المستقلة التي شقت طريقها في العصر الحديث بين الهوية العثمانية التركية والهوية البريطانية الغربية، والتي ورثت من عبق التاريخ الهوية المصرية القديمة.^{٥٨} استطاعت هذه الهوية الوطنية امتصاص كل الهويات التي طرأت عليها من غزوات التاريخ، الفارسية واليونانية والرومانية.

وقد مثلت هذه الهوية المستقلة الثقافة السياسية الوطنية قبل ١٩٥٢ وكما مثلتها الخارجية وحزب الأغلبية حزب الوفد والذي بلغ أوجه في مقاومة الفدائيين في القناة في ١٩٥١ وإلغاء معاهدة ١٩٣٦، والوقوف ضد سياسة الأحلاف قبل اندلاع الثورة وبعدها، حلف بغداد، والحلف المركزي، والحلف الإسلامي.

ويأخذ الصراع الثقافي حول الهوية رمز الصراع بين العمامة والقبعة والطربوش في التمثيل الدبلوماسي المصري في الخارج كما تكشف عن ذلك ما أسمته الوثائق السرية «حادثة الطربوش»؛^{٥٩} فقد مرت العلاقات المصرية التركية بعد عودة وزارة الخارجية في ١٩٢٢-١٩٣٧ بتوتر ملحوظ، كان من نتائج الثورة الكمالية في تركيا ضرورة خلع العمامة والطربوش ولبس القبعة رمزًا للحدث، ونهاية «العثماني» في حين استمر الطربوش رمزًا للمصريين خاصة لدى موظفي الحكومة خاصة في المناسبات الرسمية في تركيا. وفي إحدى المناسبات اصطدم الوزير المفوض المصري عبد الملك حمزة بك عام ١٩٣٢ مع المسؤولين الأتراك في حفل رسمي مما أدى إلى حدوث أزمة دبلوماسية انتهت باعتذار الوزير المفوض المصري. وهو ما زال سائدًا في تركيا حتى الآن في معركة الحجاب في الدوائر الرسمية التركية بين منع الدولة واختراق الأحزاب الإسلامية له، وهو ما يحدث الآن في فرنسا المعاصرة خوفًا من ضياع الهوية الفرنسية، من الحجاب وليس من القبعة اليهودية «جمولكا».^{٦٠}

وتأكدت عروبة مصر في تاريخها الحديث منذ محمد علي وإبراهيم في الشام والسودان وشبه الجزيرة العربية وثائمًا أم صراعًا، اتفاقًا أم خلافًا، وحدة أم انفصالًا، وفي التجربتين الرئيسيتين في مصر المعاصرة، التجربة الليبرالية الغربية والتجربة القومية الاشتراكية.

^{٥٨} محمود رياض، ج ١، ٣٠.

^{٥٩} وهو الصراع الذي جسده أيضًا أسامة أنور عكاشة في «ليالي الحلمية».

^{٦٠} يونان ليبب رزق، ص ١٨٦.

فعندما استكملت مصر شخصيتها الدولية، ودخلت عصبة الأمم بعد معاهدة ١٩٣٦ أظهر واصف باشا وزير الخارجية آنذاك عروبة مصر في دفاعها عن القضية الفلسطينية في رئاسته وفد مصر في عصبة الأمم ضد تقسيم فلسطين الذي تقترحه بريطانيا؛ لأن التقسيم يتنافى مع حقوق العرب الطبيعية المقدسة، ويناقض العهد الذي عقده بريطانيا مع الشريف حسين في بداية الحرب، كما أن وعد بلفور غير ملزم لبريطانيا لرفض العرب له، ولا يحل القضية الفلسطينية ولا المشكلة اليهودية في العالم بل يخلق دويلات مصطنعة غير قابلة للحياة على أساس ديني طائفي من جنسيات متعددة، وهو ما يناقض مفهوم الدولة الوطنية، كما أن الرأي العام الإسلامي والمسيحي يرفض أن تقع الأراضي المقدسة في أيدي غير العرب، بالإضافة إلى أن خلق كيان صهيوني يهدد أمن مصر القومي. واقترحت مصر أن تعقد معاهدة بين بريطانيا وفلسطين تكفل استقلالها مثل معاهدات بريطانيا مع باقي الدول العربية، وتضمن للأقلية اليهودية مصالحها، وتحدد نسبة الهجرة اليهودية وحقوق اليهود في امتلاك الأراضي. ويدل ذلك على عروبة مصر المبكرة وتنسيقها مع الوفد العراقي في عرض القضية الفلسطينية، وإحساساً بأمن مصر القومي، والخطر عليها من مدخلها الشرقي، وقدرتها على مخالفة بريطانيا. وكانت هذه سياسة ثابتة لمصر، لا تتغير بتغير رؤساء الوزارات أو وزراء الخارجية، فبعد سقوط الوزارة الوفدية في ١٩٣٧ وتعيين وزارة جديدة برئاسة محمد محمود لم تتغير سياسة مصر تجاه القضية الفلسطينية؛ فقد ألقى عبد الفتاح باشا يحيى وزير الخارجية الجديد في الدورة الأخيرة لعصبة الأمم عام ١٩٣٨ بخطاب يعبر عن نفس الموقف وتأييده بحجج جديدة فيما يتعلق بالطابع التوسعي للدولة المزمع إنشاؤها، وأنه لا يمكن حل مشكلة اليهود في العالم بخلق مشكلة أخرى، طرد شعب فلسطين من دياره، واغتصاب أرضه قبل أن تنهار العصبة عام ١٩٣٩، بداية الحرب العالمية الثانية.^{٦١}

ويرى عصمت عبد المجيد أن دوره كوزير للخارجية هو تكريس البعد القومي في الدبلوماسية المصرية الذي لا يعكس فقط الهوية العربية وانتماءها بقدر ما يعكس أمنها القومي ومصالحها الاستراتيجية والتوافق العربي، ومصر أصل الحضارة عرفت الدبلوماسية من أقدم العصور وقادرة على التمسك بثوابتها.^{٦٢}

^{٦١} المرجع السابق، ص ٢٢٣-٢٢٦.

^{٦٢} عصمت عبد المجيد، ص ٢٤٢، ٢٧٠.

ويمثل موضوع إسرائيل أحد المؤشرات العامة على التيار الوطني في الثقافة السياسية للخارجية المصرية قبل الثورة وبعدها، فعندما بحث مجلس الأمن طلب إسرائيل العضوية في هيئة الأمم المتحدة امتنعت المملكة المتحدة عن التصويت في حين أيدته الدول الأربع الكبرى الأخرى (أمريكا، روسيا، فرنسا، الصين) فتوفرت السبعة أصوات اللازمة، واحتج الوفد المصري بأن القرار غير قانوني نظراً لعدم توفر شرط موافقة الأعضاء الخمسة الدائمين. ومع ذلك صدر قرار الجمعية العامة في ١٩٤٩ بقبول إسرائيل عضواً في المنظمة.^{٦٣} وعندما قدمت إسرائيل شكوى ضد مصر لفرضها قيوداً على الملاحة في قناة السويس بعد احتلال إسرائيل قرية أم الرشرش في مارس ١٩٤٩ والتي أصبحت فيما بعد ميناء إيلات على خليج العقبة اتفقت مصر على دخول القوات السعودية في أوائل ١٩٥٠ جزيرتي تيران وصنافير في مدخل خليج العقبة فأصبح الممر داخلياً في المياه الإقليمية العربية، سعودية أم مصرية؛ ومن ثم يكون لمصر حق تفتيش السفن العابرة كي لا تحمل أسلحة إلى إسرائيل بالرغم من اعتراض إسرائيل بتوقيع اتفاقية الهدنة عام ١٩٤٩ وإنهاء حالة الحرب، وحدث نفس الشيء بالنسبة للناقلات البريطانية المحملة بالبترول إلى إسرائيل.

واستمر الحال كذلك طوال الثورة المصرية على مدى نصف قرن وما زال، بل إن التحقيق في الأسلحة الفاسدة أثناء حرب فلسطين في ١٩٤٨ كان من أحد أسباب اندلاع الثورة في ١٩٥٢ كما أعلن ذلك البيان الأول للثورة، واستمرت إسرائيل تهدد الأمن القومي المصري منذ الغارة على غزة في ١٩٥٥، وقد دخلت مصر أربعة حروب دفاعاً عن أمنها القومي في فلسطين في ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، وكانت محاولات إسرائيل تحويل روافد نهر الأردن السبب الأول لسياسة مؤتمرات القمة العربية في ١٩٦٤، وبديل أن كانت بريطانيا نموذج دولة الاحتلال أصبحت إسرائيل تقوم بدورها وبريطانيا خلفها.

وبالرغم مما حدث في الجمهورية الثانية من صلح منفرد بين مصر وإسرائيل منذ اتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٨ واتفاقية السلام في ١٩٧٩ إلا أن الجمهورية الثالثة عادت لكي تؤكد الثوابت في تاريخ مصر الحديث قبل الثورة وبعدها. وانضمت الدبلوماسية المصرية إلى الدبلوماسية الفلسطينية للدفاع عن وجهة النظر الفلسطينية في مواجهة المفاوضات الإسرائيلية إيماناً بحق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير. ورفضت

^{٦٣} د. صفاء شاكر، ص ١٩٢-١٩٦، ٢٠١؛ محمود رياض، ج ١، ٥٣، ٢٥.

كل تجمعات إقليمية بديلة تكون إسرائيل طرفاً منها مثل المتوسطية والشرق أوسطية والمحادثات المتعددة الأطراف. وكان عبد الناصر هو الذي قدّم ياسر عرفات إلى موسكو مصطحباً إياه في زيارته عام ١٩٦٨.^{٦٤}

ولا يعني العداء لإسرائيل أي عداء لليهودية أو أي نزعة معادية للسامية بل العداء للطابع العنصري التوسعي وللاحتلال الاستيطاني للكيان الصهيوني، بل إن اليهود كانوا يطبعون على أوراق النقد المصرية أثناء الحرب عبارات تدعو إلى مقاطعة البضائع الألمانية.^{٦٥} فاليهودي المصري مصري، واليهودي الأمريكي يهودي. رابطة الوطن هي التي تربط المصريين وليس الطائفة ورابطة الطائفة هي التي تربط يهود العالم.^{٦٦} واستمر المد القومي العربي على نحو رومانسي عاطفي في الجمهورية الأولى، وانحسر في الثانية، وعاد بعقل واتزان في الثالثة. بل إن كل ما حدث من ثورات عربية إنما كان نتيجة لارتباط مصر بالعروبة ونضالها من أجل قضايا العرب؛ فثورة ١٩٥٢ إنما هي رد فعل على هزيمة العرب في فلسطين في ١٩٤٨، والعدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦ إنما كان نتيجة لتأييد مصر لثورة الجزائر وتسليح جيش التحرير الوطني، وثورة العراق في ١٩٥٨ إنما كانت رد فعل على العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦، والوحدة المصرية السورية، تجربة الجمهورية العربية المتحدة، أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث ١٩٥٨-١٩٦١ إنما كانت حماية لسوريا من الوقوع في المعسكر الشرقي والفلك السوفيتي، وثورة اليمن في ١٩٦٤ إنما كانت رد فعل على الانفصال في ١٩٦١، وأعلنت المساواة بين الطوائف وإلغاء الرق، والقضاء على التفرقة بين الزيود والشوافع ومنعت الاحتفاظ بالرهائن، والثورة الليبية في ١٩٦٩ إنما كانت رد فعل على هزيمة ١٩٦٧.

^{٦٤} عمرو موسى، ج ١، ٣٤-٣٦؛ صفاء شاكر، ص ٨؛ محمود رياض، ج ١، ١٧٦.

^{٦٥} صليب باشا سامي، ص ١٧٦.

^{٦٦} يحكي محمود رياض في مذكراته أنه أثناء خروجه من الأمم المتحدة جاءه شابٌ يُصافحه متحدثاً باللغة العربية وتبين أنه يهودي أخرجته رجال الأمن في مصر مهاجراً إلى أمريكا ويريد العودة إلى مصر؛ لأنه مصري وعبد الناصر رئيسه وليس ليفي أشكول. وهو أحد ضحايا السياسة وليس الدين. وحين دخل الفندق وجد آرثر جولدبرج المندوب الأمريكي في الأمم المتحدة حياه يهودي أمريكي وشكره على تأييده لإسرائيل. وهنري كسنجر اليهودي كان يخدم مصالح إسرائيل قبل مصالح الولايات المتحدة. محمود رياض، ج ١، ١٢٣-١٢٧، ١٧١.

لقد تأثر رئيس الجمهورية الأولى بدخول الأردن في معركة ١٩٦٧ فضاعت منه الضفة، وتوفي بعد مذابح أيلول الأسود إنقاذاً للثورة الفلسطينية. وأجل الصراع بين الدول العربية التقدمية والدول الرجعية إلى ما بعد إزالة آثار العدوان.

وظهر التضامن العربي في الجمهورية الثانية أثناء حرب أكتوبر التي أعدت لها الجمهورية الأولى، وأرسلت قوات عربية من العراق والمغرب والسودان والكويت وتونس والجزائر وليبيا، وكاد الأردن يدخل الحرب بمجرد وصول الجيش إلى المضائق في سيناء، وتم حظر النفط وهو يدخل لأول مرة كسلاح استراتيجي في المعركة.

وفي الجمهورية الثالثة بدأ رآب الصدع لما حدث من تفكك عربي بعد زيارة رئيس الجمهورية الثانية للقدس في نوفمبر ١٩٧٧ وبعد غزو العراق للكويت في أغسطس ١٩٩٠ ونشط وزراء الخارجية في المصالحة السودانية ورفع الحصار عن الشعب العراقي وليبيا وتحقيق المصالحة بين السلطة الوطنية الفلسطينية وسوريا وانسحاب إسرائيل من جنوب لبنان والدعوة إلى تطبيق قرارات الشرعية الدولية على كل الجبهات العربية.

ونظرًا لأن الإطار الإسلامي لم يكن ضمن الدوائر الثقافية الثلاث للثورة المصرية لظروف تكوين الضباط الأحرار في عدة روافد ثقافية وطنية في الغالب وماركسية وإسلامية في الطرفين وللصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وللخوف من مبدأ تصدير الثورة بعد اندلاع الثورة الإسلامية في إيران في ١٩٧٩ وبعد اشتداد الحركات الأصولية منذ مقتل رئيس الجمهورية الثانية في ١٩٨١ واستمرار قرار حل الإخوان في ١٩٥٤ ورفض إقامة أي حزب أو تنظيم إسلامي جديد حتى ولو قبل النظام الديمقراطي ونبذ العنف، كان التمثيل الإسلامي في مصر ضعيفًا باستثناء تمثيل تركيا وإيران ثم أفغانستان؛ فكان ممثل تركيا يرفض أن يعامل مثل معاملة باقي الدبلوماسيين للتاريخ المشترك والمصاهرة بين العائلتين المالكتين، وكان ممثلها يطلب المزيد من الأولوية في البرتوكول، وأيدت مصر انضمام تركيا عضوًا في مجلس الأمن عام ١٩٥٠ مقابل تأييد تركيا لمصر في عضوية المجلس الاقتصادي الاجتماعي. وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ كان السفير التركي مرتبطًا بالأسرة المالكة المصرية فتحفظ تجاه الثورة ووصف مصر بأنها بلد قذر، وأقام حفلًا لم يدع إليه واحدًا من المصريين فطلبت مصر من تركيا استدعاءه ثم طرده عبد الناصر.

وكانت صورة ممثل أفغانستان في ١٩٣٩ أنه تقليدي ومتعصب ورجعي بعكس ممثل السعودية الذي كان أقل تعصبًا للوهابيين. وظلت مصر في علاقة طيبة بين

باكستان وأفغانستان في صراعهما على نجتوستان ووقفت على الحياد. كما دافعت مصر عن استقلال إندونيسيا في مجلس الأمن مما دعا بريطانيا إلى اتهام وفد مصر بأنه عدو لإنجلترا، وكان الوفد المصري قد رفض سحب طلب النظر في المشكلة الإندونيسية برئاسة عبد الحميد بدوي باشا.^{٦٧}

أما بالنسبة لإيران فقد بدأ التمثيل الشرقي في مصر مقتصرًا على فارس قبيل إعلان الاستقلال، ثم زاد ليضم أفغانستان والعراق. أما تمثيل أوروبا الشرقية فكان بسبب تركيا مما يدل على غياب سياسة شرقية لمصر باستثناء الإسلام والمصاهرة والعلاقات التاريخية بالرغم من استياء الدبلوماسيين من الذهاب إلى إيران التي لا يصل مستوى الحياة فيها إلى مستوى ترف التمثيل في أوروبا.^{٦٨} وبالرغم من أن وزير خارجية إيران كان وثيق الصلة بالحكومة الأمريكية أيام الشاه إلا أنه كان ينصح الخارجية المصرية بالرغم من عداء الجمهورية الأولى له، وما زالت الخارجية المصرية حتى الآن تولي موضوع الجزر في الخليج أهمية خاصة من أجل تسوية سلمية لها تُعيدّها إلى الإمارات العربية المتحدة. إن حسن الجوار بين إيران وأشقائها العرب يقتضي منها حل مشكلة الجزر العربية في الخليج كمبادرة طيبة، تجمع بين إيران والعالم العربي وشائج تاريخية معروفة تقتضي تسوية مشكلة الجزر العربية واحترام سيادة دولة الإمارات العربية المتحدة تحقيقًا للاستقرار وإسهامًا في الدفع نحو علاقات عربية إيرانية سوية.^{٦٩} إن إيران دولة شقيقة وليست دولة عدوة، تختلف مصر والعرب مع سياستها، هي دولة على تخوم العالم العربي في الشرق الأوسط بالمعنى الواسع؛ فهي جزء من الأمن الإقليمي مع مصر، ولكنها خارج الأمن العربي لأنها مثل تركيا ليست من الأمة العربية، وهي نظرة ضيقة للقومية العربية تقصرها على العرق ولا تمدّها إلى الثقافة.^{٧٠}

^{٦٧} صفاء شاكر، ص ١٩١، ٣٠٩-٣١٠، ١٨٠-١٨١.

^{٦٨} يونان لبيب رزق، ص ١٤٦-١٤٧، ١٧٨.

^{٦٩} محمود رياض ج ١، ٢٤٢؛ وأيضًا عمرو موسى، خطاب في الدورة العامة للأمم المتحدة ٢٤/٩/١٩٩٦ ج ٣، ٦٧، التحولات في المنطقة العربية الإسلامية، عمرو موسى ج ٤، ١١٦، ٨٦، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ٣/١١/١٩٩٤، خطاب في الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ٣/١٠/١٩٩٥ عمرو موسى ج ٣، ٨٧.

^{٧٠} عمرو موسى، خطاب أمام مجلس الشورى، ٢٣/٣/١٩٩٤، ج ١، ٤٦.

وبالرغم من الصراع بين الإخوان والثورة في الجمهورية الأولى، والتناقض بين الجماعة الإسلامية والجمهورية الثانية بعد كامب ديفيد في ١٩٧٨ ومعاهدة السلام في ١٩٧٩ بعد أن استعملها النظام السياسي منذ أوائل السبعينيات ضد خصومه السياسيين المشتركين، الناصريين والماركسيين والوفد بتهمة القومية والإلحاد والعلمانية، وانقلاب الجماعة عليه، وتصفية رئيس النظام في أكتوبر ١٩٨١، واستمرار الخلاف بين الحركة الإسلامية ممثلة في جماعة الجهاد، والجمهورية الثالثة إلا أن الصحو الإسلامية التي أصبحت موضوعاً للصحافة العالمية والمنظمات الدولية. ركزت الخارجية المصرية في الجمهورية الثالثة على الظاهرة الإسلامية دفاعاً عن الإسلام حضارة وعلمًا وحوارًا، وسلامًا وتسامحًا، وقيمًا وأخلاقيًا.

فصراع الحضارات غريب على الإسلام، ونموذجه لقاء الحضارات؛ فقد التقت الحضارة الإسلامية القديمة مع الحضارات السابقة عليها يونانية ورومانية غربًا، وفارسية وهندية شرقًا، ولم تصارعها بل تفاعلت معها. وفلسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون نماذج على ذلك في نموذج إنساني واحد يقوم على العقل والعلم، وقد كان الإسلام النموذج الحضاري وراء النهضة الغربية في العصور الحديثة، «ولو أنهم آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات السماء والأرض»^{٧١}

والإسلام دين العلم والتقنية قبل الحضارة الغربية؛ فقد بدأ الوحي الكريم بسورة «اقرأ»، وفصل القرآن العظيم عملية الخلق تفصيلًا دقيقًا، وتحدثت آيات الذكر الحكيم عن الشمس والقمر وأسرار الكون. فتح القرآن أبواب الفكر والعلم على الأرض وفي البحر والجو والفضاء، ولكن المسلمين لم يبنوا عليها كما ينبغي، ولم يُطلقوا عقول فكرهم، واكتفوا بترديد أمجاد الأولية والإعجاب بمنجزات الآخرين. ولما كان الإسلام دين الأمس واليوم والغد، وليس دين الأمس فقط كان من الضروري صياغة إطار فكري إسلامي يستشرق آفاق المستقبل، ويستند إلى كتاب الله وسنة النبي إلى صحيح الدين وثرى الفكر إلى عمق العلم ومنطق الأمور؛ فالدين ليس سببًا للتخلف، ونموذج الإسلام العلم بنص الكتاب: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ

^{٧١} عمرو موسى، ج ٤، ١٣٧-١٣٨، ٣٦، القمة الاستثنائية في إسلام آباد ٢٣/٣/١٩٩٧، الجلسة الختامية للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، ١٣/٩/١٩٩٤ ج ٤، ٧٢، المناقشة العامة للجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها التاسعة والأربعين، نيويورك، ٣٠/٩/١٩٩٤، ج ٤، ٧٧.

حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، والحضارة الغربية حضارة علم مثل الحضارة الإسلامية وتالية لها، فالإسلام ليس عدوًا للحضارة ولا هو عدو للغرب، ولا الغرب عدو له بعد سقوط الشيوعية يؤدي إلى حرق بيوت الأتراك في ألمانيا واشتعال حروب صليبية جديدة. إن الإسلام يعترف بتعدد الثقافات ووحدة الحضارة الإنسانية، فالتباين الثقافي ليس سلبًا بل إيجابًا، ومن هنا أتت ضرورة احترام الديانات السماوية والتصرف في نطاقها وما تنادي به من فضائل من أجل تنظيم الحياة على الأرض وفي موضوع المرأة وقضية الإجهاض يتم الالتزام بنصوص الشريعة الإسلامية والقانون.

ويأخذ موضوع العنف والإرهاب جزءًا هامًا من خطب وبيانات وزير الخارجية في الجمهورية الثالثة فهو الموضوع المثار على الصعيد العالمي وبنفس طريقة المؤسسة الدينية للوعظ الداخلي، فقد أثار جورباتشوف موضوع الأصولية الإسلامية في أفغانستان والعوامل التي تقف وراء هذه الظاهرة، وأبدى تخوفه من مخاطر انتشارها في بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي، فأكد له وزير الخارجية آنذاك أن الإسلام دين تسامح، لا يعرف التطرف، وأن الحركات الأصولية ذات طبيعة سياسية في ظروف معينة.^{٧٢}

ويستمر وزراء الخارجية في هذا الخطاب الديني الرسمي في المناسبات الدينية خاصة المؤتمرات الإسلامية، مع بيان أن الإرهاب ظاهرة عامة لدى كل الشعوب وليس خاصًا بمنطقة جغرافية بعينها أو بثقافة دون غيرها، فليس من الحكمة ربط الإسلام بالتطرف وإظهاره باعتباره مرادفًا له، الإسلام كعقيدة دين سمح يقدر قيمة الإنسان، والإرهاب من جماعات متطرفة منحرفة ضالة تتخفى تحت عباءة الدين، فمن الأكاذيب على الإسلام ربطه بالعنف والتعصب وبيان تعارضه مع المدنية والديمقراطية وحقوق الإنسان، ويستشهد بعدد من آيات القرآن والإنجيل مثل «بارك الله في صانعي السلام». ومن ثم يجب تصحيح صورة الإسلام على المستوى العالمي دون استغلال الدين الحنيف لتحقيق مصالح فئة تشوه صورته أو أن يقف آخرون منه موقف العداء.^{٧٣}

^{٧٢} عصمت عبد المجيد، ص ٢٢٤.

^{٧٣} عمرو موسى، الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة، ٣/ ١٠/ ١٩٩٥، ج ٣، ٩٢. العشاء السنوي لمؤتمر برلين الصحفي، برلين، ١٧/ ١٢/ ١٩٩٧، ج ٤، ١٥٥. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٢/ ١١/ ١٩٩٥، ج ٣، ١٢٧.

والإرهاب لا يتوجه فقط إلى الخارج بل إلى الداخل أيضًا في صيغة قتل الأبرياء مما يشوه صورة الإسلام في الخارج. والطرح الصحيح لتعاليم الإسلام لمواجهة تحديات العالم الإسلامي هو بيان صورة الإسلام في أعين العالم بتحديات العالم الإسلامي من داخله، وضحاياه المسلمون، والإسلام يطالب بالحوار والجدل بالحسنى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، ويدعو إلى الأخوة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، ويحرم إزهاق الروح: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، ويدعو إلى السلام: «إن الله يدعو إلى دار السلام». والبداية من الداخل قبل الخارج: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. في أفغانستان يقتل المسلمون بعضهم بعضًا، وكذلك في الصومال ودون الإشارة إلى الجزائر، والشريعة منهم براء، ولا حل أمام الدول الإسلامية إلا حل الخلافات بينهم سلمًا بمزيد من التنسيق والتعاون على حسن الجوار والتاريخ المشترك. «فهل تستطيع الأمة الإسلامية مواجهة التحديات؟»^{٧٤}

ويدخل وزراء الخارجية في الجمهورية الثالثة الإسلام في موضوع القدس. الأول يدافع عن رئيس الجمهورية الثانية في زيارته للقدس ويعتبر أن عدم خروج مظاهرات في المساجد يوم الجمعة التالية للزيارة مؤثرًا على قبول الناس لها «اليوم الخميس، وغدا الجمعة وستكون صلاة الجمعة في المساجد المصرية المقياس الدقيق لرد فعل الرأي العام المصري. لو حدث شيء بعد الصلاة ضد هذه الخطوة يكون السادات على خطأ، ولو مرت صلاة الجمعة بسلام يكون الرأي العام في مصر غير رافض للسلام.» وهو مؤثر غير صحيح لأن الناس كانوا تحت تأثير الصدمة وفي نشوة ليلة العرس خاصة وأن الاحتفالية جزء من سلوكه اليومي. وبعد أن أفاق تظاهر من أجل القدس، كما حمل المصلون رئيس الجمهورية الأولى على الأعناق في الأزهر أثناء العدوان الثلاثي في ١٩٥٦، وهو يخطب: «سنقاتل، كُتِبَ علينا القتال ولم يُكْتَبَ علينا الاستسلام.» والثاني يعتبر القدس قلب العالم الإسلامي وأن تحريرها واجب شرعي بنص القرآن: ﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ

^{٧٤} عمرو موسى، ج ٤، ٣٦-٣٧. الدورة الثانية لمؤتمر القمة الإسلامي، دورة عزة وحوار ومشاركة، طهران، ١٩٩٩/١٢/٩.

وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ^{٧٥}.

إذا كانت فلسفة الثورة في الجمهورية الأولى هي التي نظرت للدوائر الثقافية الثلاث للتحرك المصري فإن مبادئ الثورة الستة: القضاء على الاستعمار، القضاء على الإقطاع، القضاء على رأس المال، العدالة الاجتماعية، تكون جيش قوي، وتأسيس حياة ديمقراطية سليمة؛ قد فتحت الباب إلى الالتحام بقضايا العالم الثالث، وما عُرف في الستينيات باسم عدم الانحياز، والحياد الإيجابي، ودول القارات الثلاث؛ فقد أدت ثقافة الاستقلال الوطني إلى حركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مع ربط الاستقلال بالتقدم، والتحرر بالعدالة الاجتماعية؛ فقد بدأت حركة عدم الانحياز من باندونج في ١٩٥٥ إلى بلجراد في ١٩٦١ إلى القاهرة في ١٩٦٤، وكان تيتو من الناصحين لمصر عبر نضالها الوطني الطويل خاصةً بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سواء بضرورة الحل الشامل وليس المنفرد، وأن ما أخذ بالقوة إلا يُسترد إلا بالقوة، وبطبيعة العلاقة مع الاتحاد السوفيتي، صديق في الخارج عدو في الداخل.^{٧٦}

وبدأت حركات التحرر في أفريقيا بمساعدة مصر، وفتحت لها مكاتب وفروعاً في القاهرة، وكانت من مؤسسي «منظمة الوحدة الأفريقية» حتى أنشأت مصر أخيراً دول «الكوميسا» مع أفريقيا في يونيو ١٩٩٨ ومجموعة الخمسة عشر مع أفريقيا وآسيا، وكانت أفريقيا ظهيراً لمصر في معركتها ضد الصهيونية قبل أن تعترف مصر بالكيان الصهيوني وتتبعها الدول الأفريقية.^{٧٧}

واستطاعت مصر التعامل مع المعسكرين الشرقي والغربي في عصر الحرب الباردة. كانت الثورة في بدايتها أقرب إلى التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم تحوّلت تدريجياً إلى العداوة لها وبداية الصداقة مع الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية

^{٧٥} عصمت عبد المجيد، ص ١٥١؛ عمرو موسى ج ٤، ١٣٧-١٣٨.

^{٧٦} محمود رياض، ج ١، ١٨، ٣٣٢، ج ٢، ٩١.

^{٧٧} وذلك تصديقاً للشاعر العربي:

إذا كان رب البيت بالدف ضارباً فشيمة أهل البيت كلهم الرقص

والصين بعد أن سحبت أمريكا عرضها لتمويل السد العالي ومحاولات إدخال المنطقة في عديد من الأحلاف، حلف بغداد أو الحلف الإسلامي، وإذا كانت أمريكا قد وقفت ضد العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦، فإن ذلك كان من أجل وراثة النفوذ التقليدي لبريطانيا وفرنسا في العالم العربي، وتؤيد إسرائيل رغبة أمريكا على عدوان ١٩٦٧ وفي كل مباحثات السلام. وقد اضطرّت مصر إلى مزيد من التعاون مع الاتحاد السوفيتي في التصنيع منذ توريد صفقات السلاح في ١٩٥٥ واستمرار المد بالسلاح بعد عدوان ١٩٥٦ وبعد عدوان ١٩٦٧ وأثناء حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠، حرب الثلاث سنوات حتى حرب أكتوبر ١٩٧٣ قبل أن تبدأ الجمهورية الثانية بالتحول عن الاتحاد السوفيتي، وقفة مع الصديق، وتنويع مصادر السلاح، واعتبار أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة في يد أمريكا، وإلغاء الإرادة الوطنية المستقلة والتوازن الدولي.^{٧٨}

ومن الإنجازات الكبرى في السياسة الخارجية المصرية في منتصف السبعينيات إقامة علاقات وثيقة مع دول أوروبا الغربية وإقناعها بضرورة إقامة دور نشط في عملية السلام في الشرق الأوسط وأن تقدم اقتراحاتها الخاصة بدلاً من احتكار أمريكا لمشاريع السلام وإطلاق يدها في المنطقة. وكانت البداية بفرنسا في عهد ديغول الذي أدان العدوان الإسرائيلي حتى شيراك.^{٧٩}

رابعاً: الدوائر السياسية للخارجية المصرية

وتعني الدوائر السياسية مجالات التحرك للخارجية المصرية وتفاعلها مع باقي مؤسسات الدولة تناغمًا كما هو الحال في الجمهوريتين الأولى والثالثة أو تنافرًا كما هو الحال في الجمهورية الثانية؛ فالخارجية لا تعمل بمفردها، إنما هي جهاز تنفيذي للسياسات التي يصنعها الرئيس، أعلى سلطة تنفيذية في البلاد؛ لذلك يمكن التفرقة بين الثوابت الدائمة في الثقافة السياسية والمنافع العاجلة للرياسة، فإذا اتفقت مؤسسات السياسة الخارجية خاصة الرياسة والخارجية على الثوابت حدث وفاق بين الرياسة والخارجية وهو الأغلب في الجمهوريتين الأولى والثالثة، وإذا اختلفتا أصبحت الخارجية هي الممثلة

^{٧٨} محمود رياض، ج ١، ٢٩، ٣١، ٥٧، ٦٨، ١٨٦.

^{٧٩} إسماعيل فهمي، ص ١٧٩-١٨٤.

للتوابت والرياسة هي المدافعة عن المنافع العاجلة، وهو الأغلب في الجمهورية الثانية؛ فالرياسة والخارجية هما أهم عنصرين فاعلين في رسم السياسة الخارجية تخطيطاً وتنفيذاً.

ثالثاً هناك أيضاً المؤسسة العسكرية التي تقوم بتدعيم التوابت في الثقافة السياسية للخارجية والرياسة في آن واحد طبقاً للدستور وكحق شرعي من مكتسبات ثورة يوليو ١٩٥٢. الجيش هو الحارس على مصالح الشعب ومكاسبه الاشتراكية، هو المسئول أولاً وأخيراً عن قرارات الرياسة في النصر وفي الهزيمة، في الحرب وفي السلم، هو المسئول عن هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ وهزيمة ١٩٦٧. كما أنه يرجع إليه الفضل في التوجه إلى قصر عابدين بقيادة ناظر الجهادية أحمد عرابي في ١٨٨٢ دفاعاً عن حقوق الشعب والتوابت الوطنية. وهو الذي قاد حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠، وهو الذي انتصر في حرب أكتوبر ١٩٧٣ بعد ضغوطه على الرياسة لاسترداد كرامة الجيش والوطن، فإذا ما حدث صراع بين الرياسة والجيش كما حدث في انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ كسبت الرياسة نظراً لأن الرئيس هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، ونظراً لما يُعرف عن الجيش بعدم تدخله في السياسة تدخلاً مباشراً بالرغم من ازدياد الأثر العسكري في الحياة المصرية بعد الثورة.

رابعاً هناك الرأي العام الممثل في مظاهرات الطلاب والانتفاضات الشعبية مثل مارس ١٩٦٨ ضد ما يُسمى بأحكام الطيران ومظاهرات ميدان التحرير واعتصام الطلاب في ١٩٧١-١٩٧٢ التي عجلت بحرب أكتوبر بعد أن كان معداً لها عام ١٩٧١ عام الحسم، والانتفاضة الشعبية في يناير ١٩٧٧ التي عجلت بزيارة القدس في نوفمبر من نفس العام لإيجاد أحلافٍ خارجية للنظام في إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد شرعيته الداخلية بسبب التحول عن الخط الاشتراكي إلى الانفتاح، ومظاهرات الطلاب ضد العدوان الأمريكي على العراق في يناير ١٩٩١ وتكرار العدوان في ١٩٩٨، وحرق المسجد الأقصى، وضرب المفاعل النووي العراقي، وخطف الطائرة المصرية، وغزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ولتأييد الانتفاضتين الأولى والثانية.

خامساً هناك المؤسسات الدستورية مثل الأحزاب، الحزب الحاكم أو أحزاب المعارضة، ومجلسا الشعب والشورى، والقضاء. وهي الدائرة الأقل تأثيراً وتفاعلاً من دوائر السياسة الخارجية لمصر.

وهناك ثلاثة نماذج في علاقة الرياسة بالخارجية؛ الأول الاتفاق بين الاثنين نظرياً وعملياً كما كان الحال في الجمهورية الأولى، والثاني الاختلاف والتعارض بل والتناقض

بين الرئاسة وال خارجية وهو ما كان سائداً في الجمهورية الثانية خاصة بعد زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧، مما أدى إلى استقالة ثلاثة وزراء لل خارجية، والثالث التكامل التناغم والتوافق والترشيد والتشاور والتنوع بين الرئاسة وال خارجية في الجمهورية الثالثة يجمع بين الاتفاق والاختلاف دون التماهي المطلق أو التناقض المدمر.

(١) الرئاسة

وهي المؤسسة المركزية الأولى التي تتم فيها صياغة السياسات ال خارجية المصرية، ثوابتها ومتغيراتها سواء بالاشتراك مع باقي أجهزة التخطيط في الدولة ومراكز إصدار القرار كما هو الحال في الجمهوريتين الأولى والثالثة أو على انفراد ودون استشارة كما هو الحال في الجمهورية الثانية منذ زيارة القدس والصلح المنفرد مع إسرائيل؛ فمصر نظام سياسي ودولة مركزية، يحكمها الاستبداد الشرقي، نموذج محمد علي وعبد الناصر في مصر الحديثة حتى لقد أطلق رئيس الجمهورية الثانية على نفسه لقب: «آخر فراعنة مصر»، ولم تكتفِ زوجته بلقب السيدة الأولى بل أضافت «ملكة مصر» أو «كليوباترا» في أحلام اليقظة.^{٨٠} الرئاسة هي التي ترسم السياسات ال خارجية أولاً نظراً لما يتمتع به النظام الرئاسي في مصر من سلطات، والوزارة مسئولة أمام الرئيس وليست أمام البرلمان، السياسة ال خارجية هي التي يضعها الرئيس، وال خارجية هي المنفذة لها مثل باقي الوزارات ومؤسسات الدولة.

كانت الرئاسة وال خارجية في تآلفٍ وتناغمٍ في الجمهورية الأولى، تحكمهما معاً الثوابت في الثقافة السياسية المصرية. وعلى الرغم مما يقال عنها من تسلطٍ رئاسي إلا أن الرئاسة كانت تستشير في قراراتها الحاسمة مثل تأميم القناة، والوحدة المصرية السورية، ومساندة الثورة اليمنية، وحرب ١٩٦٧ عندما أخبره وزير الدفاع أنه جاهزٌ للمعركة في العبارة الشهيرة «برقبتني يا ريس». وفي تجاوز الصراع الأردني الفلسطيني في أزمة أيلول الأسود.

^{٨٠} وقد ذكر القرآن مصر في خمس آيات أنها بلد الاستقرار والسكن، وبلد الأمان، وبلد الكرم والسخاء، وبلد الزرع والنماء، وفي الخامسة بلد الطغيان: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ج٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، ص١٦٨-١٧٠.

كانت الرئاسة في الجمهورية الأولى تستشير الخارجية، ووزير الخارجية يستشير لجان التخطيط والإدارات القانونية؛ فقد طلب محمود رياض من لجنة التخطيط بالخارجية إعداد دراسة عن الوعود الأمريكية خلال أربع سنوات قبل قبول الرئاسة مبادرة روجرز وكيف أنها لم تنفذ، كما طلب الوزير أثناء اجتماعه بجروميكو من الإدارة القانونية بالخارجية دراسة عاجلة عن معاهدات الصداقة التي عقدها مصر مع دول العالم وكيف أنها مجرد عموميات ولا توجد آليات لتنفيذها. كان عبد الناصر يستشير وزير الخارجية في الرسائل التي كانت ترسلها إليه الولايات المتحدة الأمريكية، واستمرار ضخ البترول بعد ١٩٦٧ كان باتفاق الرئيس ووزير الخارجية من أجل التنمية والتسليح. وفي السنوات الأولى للجمهورية الثانية استمرت سياسة التشاور بين الرئاسة والخارجية؛ فقد طلب الرئيس من وزير الخارجية رياض إعداد البيان السياسي عند وفاة عبد الناصر لمناقشته.^{٨١} وكانت هناك ضغوط شديدة على عبد الناصر لقبول صلح منفرد مع إسرائيل وكان يقول دائماً: ليست المشكلة سيناء التي يمكن استردادها في أربع وعشرين ساعة بل في الضفة الغربية والقطاع ومرتفعات الجولان.

وفي الجمهورية الثانية بدأ الخلاف بين الرئاسة وباقي مؤسسات الدولة مثل الخارجية والجيش والحزب والرأي العام. وربما تم اختيار الرئيس لنائبه نظراً لأنه لا يمثل شيئاً ولا رأياً، اختيار النقيض للنقيض، وربما عرف عنه الرئيس الراحل علاقته بالغرب وأنه قادر على الاستمرار في مبادرة روجرز. بدأ الخلاف في انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١، حيث قضت الرئاسة على الجيش والحزب والإعلام. واستمر قبل حرب أكتوبر وأثناءها وبعدها، أهداف الحرب التحرير كما تريدها الخارجية والجيش والحزب والرأي العام أم التحريك كما تريدها أمريكا والرئاسة، ومعها في تغيير خطة العبور والتوقف قبل المضائق وعبور إحدى الفرق الاحتياطية فبقي ظهر الجيش الثالث مكشوفاً، والصلح المنفرد، والتوجه نحو الغرب.

وإذا كان الاختيار السياسي أو الأيديولوجية السياسية هي التي جمعت بين الرئاسة والخارجية في الجمهورية الأولى فإن العامل الشخصي في الرئاسة ودفاع الخارجية عن الثابت في الثقافة السياسية المصرية هي التي أدت إلى الصراع بينهما لدرجة القطيعة واستقالة ثلاث وزراء للخارجية وإقالة رئيس الأركان. ولا يقتصر دور العامل الشخصي

^{٨١} محمود رياض، ج ١، ٢٩٢، ٣٤٥، ٣٦٠، ج ٢، ١١٦-١٦٧، ٣٠١، ٣١٥، ٣١٩.

على الرئيس وحده بل أيضًا في الوزير. ولا يقتصر على مصر وحدها بل في عديد من الدول الأخرى مثل شخصية كارتر، وشخصية كسنجر وشخصية بيجين. ولا يعني ذلك رد الثقافة السياسية للرياسة إلى عامل واحد، شخصية الرئيس بل هناك الأيديولوجية السياسية التي يتبناها صراحة أو ضمناً، علناً أو سراً، والواقع السياسي المتغير الذي يعيش فيه، والمعروف أن الرئيس لم يكن ذا ثقافة عميقة، فكره يتحدد بشخصه، ولا تتجاوز ثقافة أفلام رعاة البقر والروايات البوليسية، فحقوق الإنسان لديه عندما يقبض الشريف على المجرم فيذكره المجرم بحقوقه.^{٨٢}

ويمكن التعرف على سبعة مفاتيح في شخصية الرئيس في الجمهورية الثانية هي أحد الأسباب الرئيسية كما أدركها وزراء الخارجية في وقوع التناقض بين الرياسة والخارجية:

(أ) الفردية: وهي وراء الانفراد بالقرارات في الحرب والسلم دون استشارة الخارجية أو أحد من معاونيه؛ فقد توقّف الرئيس عن الاتصال بالخارجية (رياض) ووزارة الدفاع (فوزي). كانت له قناعاته الخاصة غير قناعات عبد الناصر «ما أخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة». وبدأ يُناقش قناعاته مع الولايات المتحدة الأمريكية مباشرة بعيداً عن الوزراء المختصين، ولم يناقش موضوع إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية مع أحد إلا مع إسماعيل فهمي بعد أن شعر أنه يريد أيضًا «وقفه مع الصديق»، ولم يخطر وزير الخارجية رياض بمبادرة فتح قناة السويس قبل إعلانها في حين أخطر وزير الخارجية روجرز باستعداده لقبول الحل الجزئي المؤقت مما أحدث تعارضاً بين الخارجية والرياسة شعرت به أمريكا على الفور ولعب كسنجر عليها. وفي اللقاء الصاخب بين الرئيس ووزير خارجيته محمد إبراهيم كامل قبل الاستقالة قال الرئيس: لقد استمعت إليك كما رأيت دون مقاطعة حتى لا يقول أحد إنني لم أستمع ولا أقرأ كما يشيرون عني، ولكن اعلم أن كل ما قلته لي قد دخل من أذني اليمنى وخرج من أذني اليسرى، إنكم في وزارة الخارجية تظنون أنكم تفهمون في السياسة ولكنكم لا تفهمون شيئاً على الإطلاق، ولن أغير كلامكم أو مذكراتكم أي التفات بعد ذلك، إنني رجل أعمل وفقاً لاستراتيجية عليا لا تستطيعون إدراكها أو فهمها، ولست في حاجة إلى تقاريركم

^{٨٢} محمد إبراهيم كامل، ص ١٩٥.

السوفسطائية الهائفة. إن الوزير يسب أمامي اليوم الرئيس كارتر وهو الكارت الرئيسي الذي أحوزه لإقامة السلام الشامل. إن محمد حسنين هيكل قريبك يهاجمني في كل مكان ويتأمر على قلب نظام الحكم، وأنا لا أبالي بما ينشره من أكاذيب وسخافات بدافع الحقد الأسود، ولن أسكت عليه في النهاية، وسأقطع رقبتة، تفضل الآن بالانصراف، ولا تعودوا لتتعبوا رأسي وتضيعوا وقتي بأسانيديكم القانونية الفارغة. يظنني وزير الخارجية أنني أهبل، سأوقع على أي شيء يقترحه الرئيس الأمريكي كارتر دون أن أقرأه.^{٨٢} تجاوز الدبلوماسية وقال لوزير خارجيته: «أنت فاكرك نفسك دبلوماسي يا سي محمد؟» وقد تصل الفردية إلى حد النرجسية؛ فقد كان الرئيس مشغولاً بالطعام، يعتبر نفسه أشيك رجل في العالم، يكتب البحث عن الذات، والسيرة الذاتية نرجسية أدبية، الذات تحول نفسها إلى موضوع هو نفسه ذات؛ فهو إما لا يفهم أو يفهم ويدعي أنه لم يفهم أو لا يستوعب أو يركز على ذاته ولا يستمع للآخرين.

وقد شعر كسنجر بهذه الخاصة فلعب لعبته لحسابه وحساب إسرائيل وبطريقته ودون إخطار الخارجية الأمريكية، والاتصال بالرئيس مباشرة، وتأمر كسنجر في الاتصال بصديقه السادات مباشرة وطبع القبلات العربية شاعرًا بحرج لأنه يهودي يتناول الصراع العربي الإسرائيلي؛ لذلك كان يعلن أنه يهودي ولكنه غير صهيوني. وكل اتصالاته بالرئيس مباشرة كانت لخدمة مصالح الكيان الصهيوني. كانت الاتصالات مباشرة على مستوى الرؤساء وزراء الخارجية أو مع المخابرات المركزية الأمريكية. فألغى وزارة الخارجية، وطلب من أمريكا نفس الشيء للانفراد بالرأي دون مستشاريه.

لا يقرأ التقارير ويرى أن قراءة التقارير هي السبب في موت عبد الناصر، وهو الذي أمر بعملية اقتحام قبرص بعد عملية اغتيال يوسف السباعي وفقدان ثمانية عشر ضابطاً مصرياً والطائرة تقليدًا لعملية عنيتيبي التي قامت بها إسرائيل لإنقاذ الرهائن، لم يفكر في منظمة التحرير كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني وأراد التفاوض نيابة عنهم.

(ب) البطولة: وهي سمة طبيعية للفردية خاصة وأنها رد فعل على بطولة رئيس الجمهورية الأولى، غيره منه وتشبهًا به. حارب بروح عبد الناصر، وانهزم بروحه؛ فقد

^{٨٢} محمود رياض ج ٢، ٣٥٦-٣٥٧، ج ١، ٣٢٨، ٣٧٢؛ إسماعيل فهمي، ص ٢٦١؛ محمد إبراهيم كامل، ص ٦٠٨، ٥٧٥، ٥٨١، ١٧٢.

كان الخوف من الحرب في عظامه كما صرح صديقه كسنجر.^{٨٤} كما صرّح جوزيف سيسكو أنه يريد أن يجعل من السادات بطلاً، يلعب دور الرجل الكبير الذي يرسم الاستراتيجيات الكبرى، ولا يشغل نفسه بالتفاصيل، يتطلّع إلى الماضي والمستقبل دون أن ينظر إلى الحاضر، يريد أن يدخل التاريخ وأن يدخل وزير خارجيته معه، تخطّى المؤسسات كلها، وتحولت الفردية إلى بطولة تشبهاً بعبد الناصر، بل إنه هو الذي كوّن الضباط الأحرار وكان عبد الناصر من أعضاء خليته. استهوته شخصيات أحمد عرابي ومصطفى كمال أتاتورك وأنور باشا الذي سُمي على اسمه وهتلر.

(ج) التمثيل: وكما تؤدي الفردية إلى البطولة تحتاج البطولة إلى تأليف وتمثيل وإخراج وإبداع فني وإثارة الخيال وجذب الأنظار، والحبكة المسرحية، والعقدة والحل. كما يخترع قصصاً ويمطها حتى تُصبح بعيدة عن الحقيقة اعتماداً على المناسبة أو المستمعين خاصة بالنسبة لرحلة القدس خشية أن يقال كيف تمّت بالفعل ومدى التنازلات فيها؛ فالخيال أرحب من الواقع، والشعر أقرب إلى القلب من السياسة، مع أن الحقائق حقائق، ولا يمكن حفظها سرّاً إلى الأبد. وكان من ضمن حركات المثل حزم الحقائق وتجهيز الطائفة والتهديد بالعودة إلى مصر من كامب ديفيد. كان يريد خلق وجودٍ درامي باستمرارٍ وإعطائه أهمية غير عادية، والقيام بعملٍ دعائيٍ مثيرٍ بدافع الرغبة في الشهرة وتعظيم الذات، ويربط اسمه بالقدس كما ارتبط اسم صلاح الدين. ومن ضمن التمثيل في أوائل عهده حرق الأشرطة وهدم المعتقلات أمام عدسات المصورين وهو صاحب مذبة سبتمبر ١٩٨١ التي وضع فيها مصر كلها في السجون. وكان قد بدأ حياته راغباً في التمثيل، وقد هتف أثناء محاكماته الأولى في قضية أمين عثمان بهتافات وطنية كنوع من التمثيل. عرف كسنجر فيه حب القصص واختلاق الخيال فقام بذلك على لسانه يلفق القصص عن نواياه تجاه الرؤساء العرب؛ فهو زعيم العالم العربي كي يثير حقد فيصل عليه، فاحتقره فيصل، وسماه «بتاي» اليهودي. وكما يحتاج التمثيل إلى إخراج فإنه يحتاج أيضاً إلى مكان، فجعل مباحثات فك الاشتباك الأولى في أسوان التي يؤثرها جوها الساحر في المفاوضين، والزببية والعصا والجلباب من مستلزمات شيخ البلد وكبير العائلة الرئيس المؤمن الذي يبدأ اسمه بمحمد،

^{٨٤} إسماعيل فهمي، ص ٢٩؛ محمود رياض، ج ١، ٣٧٣-٣٧٧، ج ٢، ٤٠٨، ٤٤٧؛ محمد إبراهيم كامل، ص ٤٣، ٥١، ٤٣٥، ١٦، ١٩٩-٢١٠، ١٣٣.

والذي العسكري والمشية النازية الأخيرة كانت آخر ما ودَّع به العالم في ٦ أكتوبر ١٩٨١.^{٨٥}

(د) الإعلام: ولما كان التمثيل في حاجةٍ إلى نظارةٍ وليس إلى نظارةٍ أو وزارةٍ ساد الجانب الإعلامي؛ فقد كان القصد من زيارة القدس الإعلام، وإثارة الرأي العام، و«إيقاظ الشعب المصري»، والاحتفال بليلة العرس. كان يبحث عن حدث إعلامي ضخم، تصورها وزير الخارجية أسلوباً إنشائياً وعبارة بلاغية أو مثلاً شعبياً، أن الإنسان مستعدٌ للذهاب إلى آخر العالم لتحقيق مطلبه أي إلى أقصى حدٍّ ممكن مثل «اطلبوا العلم ولو في الصين». أو «على جثتي» التي تفوّه بها أسامة الباز وكيل أول وزارة الخارجية «لن أذهب إلى القدس إلا جثة هامة». لم يعترض وزير الخارجية حين سماع العبارة في خطاب الرئيس في مجلس الشعب على جوهر الزيارة بل على طريقة إخراجها، وكان يفضل الزيارة إلى مجلس الأمن أمام الأعضاء الخمسة الدائمين. وكانت صدمة الرئيس عندما لم يقابل الكيان الصهيوني خيلاً بخيال، تمثيلاً بتمثيل، بطولة ببطولة «لأنهم ليسوا بالمستوى الذهني ليفهموا أو يتفهموا هذه التحركات». وقد طلب حسن التهامي صاحب ثقافة الجن والنفوس ومخاطبة الأرواح والأولياء رفيقه في كامب ديفيد أن تنسحب إسرائيل من ميل مربع واحد من القدس يرفع عليه علم عربي أو إسلامي ويعين عليه حاكمًا.

ويأخذ الإعلام طابعاً احتفالياً وأداء مسرحياً وهو ما يسمى بسياسة الصدمات الكهربائية وراء التحول من الحليف السوفيتي التقليدي، وقفة مع الصديق إلى كون ٩٩٪ من أوراق اللعبة، مع ضرورة كسر الحاجز النفسي، وهذا هو السبب في الإسراع باحتفالات النصر، وفتح قناة السويس، والانسحاب إلى خط العريش رأس محمد، وأن حرب أكتوبر آخر الحروب قبل تحرير طابا وباقي الأراضي العربية المحتلة.

وقع في غرام نفسه صوتاً وصورة، يدلي بأحاديث صحفية كهواية مفضلة، ويحب ألقاب بطل الحرب والسلام، ويقابل الأدباء والفنانين، إليزابيث تيلور وخوليو إيجلسياس المغني الجزائري اليهودي الأصل، وأندريكو ماسياس الذي غنى له بطل السلام، ويدعو عليه القوم على سفح الهرم، ويقابل ولي عهد بريطانيا وزوجته الجميلة، ويؤصفيها بطاعة زوجها كما يفعل الفلاح الطيب.^{٨٦}

^{٨٥} إسماعيل فهمي، ص ١٣، ٤٣، ١٢٣؛ محمد إبراهيم كامل، ص ٤٩١، ٢٣، ٩٥، ١٩.

^{٨٦} إسماعيل فهمي، ص ٣٨٦-٣٩٢، ٤١٥؛ محمد إبراهيم كامل، ص ٥٦٥، ٤١٥، ١٩٤.

(هـ) الكذب: ولا يعني الكذب هنا أي قَدَحٍ بمعنى عدم قول الصدق بل هو نتيجة طبيعية للخيال؛ فمبادرة فتح قناة السويس والانسحاب الجزئي بضعة كيلومترات شرق القناة فكرة موشي ديان نسبها الرئيس إلى نفسه؛ فقد أبلغ وزير الخارجية رياض الرئيس بعد زيارته لعواصم أوروبا أن أوروبا لا ترى مبادرة فتح قناة السويس أكثر من اتفاق جزئي حول القناة وليس حلًا شاملاً لسيناء أو لكل الأراضي المحتلة، فغضب الرئيس من تخاذل أمريكا في تأييد مبادرته.^{٨٧}

وزيارة القدس ليست وحيًا هبط إلى الرئيس من السماء وهو في الطائرة من بوخارست إلى طهران بل اتفاق مسبق بينه وبين إسرائيل على الاتصال المباشر وهي غاية إسرائيل الكبرى وبعد تدبير الملك حسن الثاني للقاء بين حسن التهامي وموشي ديان في المغرب لإعداد الزيارة؛ فقد استجاب السادات إلى دعوة بيجين لإقامة اتصالات مباشرة معه في المغرب؛ ففي نفس الوقت الذي ذهب فيه وزير الخارجية المصرية لحضور اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة كان ديان في طريقه إلى نيويورك وواشنطن ثم اختفى في بلجيكا على نحو غامض، واجتمع بحسن التهامي مبعوث الرئيس في المغرب ولم يبلغ الرئيس وزير خارجيته بذلك. ولم تكن المرة الأولى التي يخفي عنه بل إنه لم يخبر صديقه كارتر، كما تم تدبير الزيارة مع شاوشسكو في رومانيا بعد قياس فلسطين على الخارطة بمسطرة أو بشبر فهكذا تتحدد مصائر الشعوب، وناقش الرئيس فكرة الزيارة في ضيافة «سينا» برومانيا، وكان إلغاء معاهدة الصداقة مع السوفيت إحياء من كسنجر ولم تأتِ إلى الرئيس الملهم وحيًا.

كما قال الرئيس إن روجرز أخبره بضرورة إخراج الروس من مصر ومن المنطقة العربية كلها قبل أي تسوية شاملة، وهو غير صحيح لأن الرئيس هو الذي توهم أن الروس يكرهونه، وأنهم يفضلون عليه علي صبري. وربما كان هذا التحول كله ليس نابعا من ذاته بل من ندوة الأهرام التي عبّر فيها وزير الخارجية إسماعيل فهمي عن هذه الآراء التي نسبها الرئيس إلى نفسه، إلا أن وزير الخارجية ترك الرئيس في منتصف الطريق يغرق بمفرده ولم يستطع أن يسير معه إلى آخر الشوط كما فعلت الحركة الإسلامية

^{٨٧} محمود رياض، ج ١، ٣٤٢، ٣١٧، ٢، ٣٩١؛ محمود إبراهيم كامل، ص ٤١٨؛ إسماعيل فهمي، ص ١١، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٨١-٣٨٢، ٣٨٥-٣٨٨، ٢٠٨.

معه نفس الشيء منذ إخراج أعضائها من السجون لاستعمالهم ضد الناصريين في أوائل السبعينيات ثم الانقلاب عليه بعد كامب ديفيد وتركوه في منتصف الطريق يموت وحده. (و) المقامرة: طالما أن الرئاسة تتنازل عن الثوابت في الثقافة السياسية المصرية لم يبقَ لها إلا المتغيرات التي تقوم على المقامرة والمروغة والتقلب. لم يكن الرئيس ذا رأي ثابت يستطيع المحافظة على اتجاه طوال الوقت بل كان من السهل على الآخرين أن يجعلوه يغير رأيه، وقد رفض وزير خارجيته إسماعيل فهمي أحياناً تنفيذ بعض تعليماته، كان يتظاهر بقبول وجهة نظر الوزير.^{٨٨} وفي الوقت الذي كان يُعقد فيه مجلس الدفاع العربي لبعث للمعركة، ومهمة يارنج في الأمم المتحدة على أشدها، والإعداد لمؤتمر جنيف متواصل، يواصل الرئيس اتصالاته بكسنجر بعيداً عن المؤسسات المصرية، فأرسلت له أمريكا صغار موظفي الخارجية للاتصال به بعد أن اكتشفوا فيه رغبةً في تفادي الحرب، وقد أخفى عن العواصم العربية اتصالاته وعدم مشاوراته مع القيادات السياسية في الداخل. وقد رويت نكتة شهيرة في أول عهد الرئيس تكشف عن هذه السمة في شخصيته المروغة والمقامرة والتمويه، أنه كان يشير بالعلامة الضوئية لسيارته يساراً وينحرف يميناً.

ويصف وزير الخارجية إسماعيل فهمي الرئيس بأنه نادراً ما كان يتصرف بوحى مبادرة شخصية منه حيث كان يتخذ قرارات يعتبرها الوزير غير متبصرة، ومع ذلك استطاع وزير الخارجية أن يعيد السياسة الخارجية المصرية إلى الطريق الصحيح، ثوابتها في الثقافة السياسية. وكان ذلك ممكناً حتى سفره إلى القدس، ثم كان الحل الوحيد لإنقاذ الثوابت في الثقافة السياسية المصرية هو الاستقالة دفاعاً عن الكرامة، كما أن فكرة مد إسرائيل مياه النيل عبر سيناء ليست وحياً من فوق الهضبة من أجل التآخي بين ديانات إبراهيم الثلاث في المعبد المزمع إنشاؤه بل فكرة قديمة معروفة في تخطيط المدن وتعمير سيناء.

(ز) الازدواجية: وليست هي عيباً أخلاقياً بل الجمع بين طرفي نقيض. وربما كان كل العظماء مزدوجي الشخصية، وتعني الازدواجية إظهار شيء وإضمار شيء آخر، ينحني أمام تمثال الرئيس الراحل وهو ينوي الانحراف عنه، وينعاه: «كنت أتمنى ألا أعيش لهذه الساعة أبداً، كنت أتمنى أن يكون جمال عبد الناصر هو الذي ينعيني.» ويصفه وزير خارجيته إسماعيل فهمي أنه كان منعزلاً أقرب إلى الصمت ربما خوفاً

^{٨٨} إسماعيل فهمي، ص ١٥٩؛ محمود رياض، ج ٢، ٤٠٥، ٦٣، ١، ج ٣٦٨.

من شخصية رئيس الجمهورية الأولى أو إضممار العداء له أو الغيرة منه. وهو في نفس الوقت إعلامي يهوى الأحاديث الصحفية والاحتفاليات، سحب جواز سفر وجنسية زوجة السفير تحسين بشير التي كانت تعدُّ رسالةً عن الشرق الأوسط، وزارَتْ إسرائيل قبل أن يزور هو إسرائيل بشهرين. وهو الرئيس المؤمن «محمد» يقرأ القرآن ويستشهد به في أقواله وخطبه خاصة تلك التي تطلب المغفرة بسبب الخطأ والنسيان، وهو في نفس الوقت أمريكي حتى النخاع، وفي حياته الخاصة صعيدي أسمر فلاح من ريف مصر زوجته من أصل بريطاني بيضاء البشرة، يشعر أمامها بالفخر والارتياح. أصبح الرئيس سجيناً لأساليبه وشخصيته المزدوجة إرضاء لذاته، يقتنع بالوقفة مع الصديق ويعقد معه معاهدة صداقة، يتعامل مع بيجين مباشرة ويلقاه، وفي كل مرة يُهان ويتحمل الصلف والتعصب. خيانة في ثوب وطني أو وطنية في ثوب خيانة، معادلة صعبة واشتباه؛ لذلك رد إليه بعض المثقفين والباحثين المشابهين له اعتباره، من خائنٍ إلى بطل، يريد تحرير الضفة ويسميها جودياً وسمارياً كما يفعل بيجين، يدعو ضيفاً عليه ويتحمل منه الوقاحة في الإعلان أن جدوده بناة الأهرام في حفل التوقيع في كامب ديفيد، ويهزأ بالرئيس ومن حركاته التمثيلية بالمغادرة وحزم الأحقبة والعودة إلى القاهرة.

ومن ثم تنتهي ربما أسوأ رئاسة في تاريخ مصر، السادات وصديقه كسنجر ١٩٧٣-١٩٨١، انهيار أمة وانتحار شخص.^{٨٩}

(٢) الخارجية

وهي الذراع الأيمن للرئاسة في الممارسة السياسية وأداتها التنفيذية، يرسمها الوزير والأجهزة المختصة بعد توجيهات الرئاسة، وتضمُّ أيضاً ممثليها في الهيئات الدولية بالإضافة إلى قناصلها ومفوضيها وسفرائها في الخارج، وقد زاد عدد البعثات الدبلوماسية من ستين بعثة عام ١٩٥٤ إلى الضعف عام ١٩٨٢ نظراً لاستقلال الدول الأفريقية. وهي التي تعبر عن الثوابت في السياسة المصرية بصرف النظر عن تقلبات الرئاسة، وبناءً على وضعها الجغرافي ومسارها التاريخي وبعدها الحضاري وإمكاناتها المادية والبشرية وتجاربها السياسية.

^{٨٩} إسماعيل فهمي، ص ١٣، ٢٧، ٤١؛ محمد إبراهيم كامل، ص ١٩٤، ٤٩، ٦٤١.

وطبقاً لمنطق العلاقات هناك بنية ثلاثية في علاقة الخارجية بالرياسة:

- (أ) الاتفاق التام كما هو الحال في الجمهورية الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) محمود فوزي، محمود رياض = عبد الناصر.
- (ب) الاختلاف التام كما هو الحال في الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١)، إسماعيل فهمي، محمد إبراهيم كامل = السادات.
- (ج) التنسيق والتكامل كما هو الحال في الجمهورية الثالثة (١٩٨١-٢٠٠٠)، عصمت عبد المجيد، عمرو موسى = مبارك.

وهناك وزراء خارجية يعملون على التخوم بين جمهوريتين من أجل تحقيق التواصل بين المراحل، البعض أقرب إلى المرحلة السابقة ثقافة وفترة، الاتفاق (محمود رياض ١٩٦٤-١٩٧٢) ولم يستطيعوا الاستمرار في المرحلة التالية الاختلاف، والبعض الآخر أقرب إلى المرحلة اللاحقة، التكامل ثقافة وفترة (كمال حسن علي ١٩٨٠-١٩٨٤)، وإن كان إلى مرحلة التكامل أقرب ولأن الجمهورية الثالثة أرادت أن تبدأ بداية جديدة، وتنتهي التجربة المؤلة للجمهورية الثانية، ولا يوجد وزير خارجية أو مندوب لها في الهيئات الدولية إلا وله موقفٌ وينتسب إلى هذه النماذج الثلاثة مثل عصمت عبد المجيد من الدبلوماسيين، وبطرس غالي من الأكاديميين، وحسن كمال علي من العسكريين.^{٩٠}

وفي النموذجين الأول، الاتفاق، والثالث، التكامل يستقر وزراء الخارجية فترات طويلة، ولا يتغيرون كثيراً، ويقل عددهم. في حين أنه في نموذج الاختلاف يتغير وزراء الخارجية، ويستمررون فتراتٍ قصيرة، ويزداد عددهم، ففي نموذج الاتفاق في الجمهورية الأولى وبعد استتباب الأمر واستقرار الثورة في عامها الأول الذي كان فيه وزيران للخارجية علي ماهر باشا (شهران) أحمد محمود فراج طابع (ثلاثة أشهر) ولم يُعيّن إلا وزيران محمود فوزي (اثنا عشر عاماً)، محمود رياض (ثمانية أعوام). ولما كان محمود فوزي أطول وزير خارجية في تاريخ مصر الحديث، وشغل محمود رياض الوزارة في جمهوريتين، الأولى «ست سنوات»، والثانية «سنتان» يمكن القول بأن الجمهورية الأولى كان له وزير خارجية واحد، محمود فوزي.^{٩١}

^{٩٠} جهاد عودة، ص ٣٤٣، ٤٤، ١٨٥.

وفي نموذج الاختلاف في الجمهورية الثانية، والذي وصل إلى حد التعارض والتناقض تبدّل على وزارة الخارجية ستة وزراء ظل كل من الوزيرين الأولين في منصبه أقل من عام (محمد مراد غالب، محمد حسن الزيات)، واستقال الثالث بعد أربعة أعوام (إسماعيل فهمي)، والرابع بعد أقل من عام، بين زيارة القدس واتفاقية السلام (محمد إبراهيم كامل)، والخامس (مصطفى خليل) والسادس (كمال حسن علي) كل منهما ما يربو على العام مع استمرار السادس كعنصر تواصل في الجمهورية الثالثة ثلاثة أعوام، ولم تتجاوز مدة أطول وزير في الجمهورية الثانية أكثر من أربع سنوات (إسماعيل فهمي).^{٩٢}

لم يستطع وزيران من الجمهورية الأولى الاستمرار في أول الجمهورية الثانية، واستقال وزيران (ساداتي وناصر) في ذروة الجمهورية الثانية، ولم يعمّر وزيران في نهايتها (مدني وعسكري)، وقد تولّى الرئيس بنفسه الوزارة مرتين أثناء كامب ديفيد واتفاقية السلام فقد كان هو الرئيس والوزير في آن واحد.^{٩٣}

وفي نموذج التكامل والتنسيق في الجمهورية الثالثة لم يُعيّن إلا وزيران (أحمد عصمت عبد المجيد، عمرو موسى)، وعمر كل منهما مدة طويلة، عمرو موسى «عشر سنوات» وأحمد عصمت عبد المجيد «سبع سنوات».^{٩٤} وهما يعادلان محمود فوزي ومحمود رياض في الجمهورية الأولى استقرارًا ومدة زمنية.^{٩٥}

(أ) نموذج الاتفاق: وهو النموذج الذي ساد في الجمهورية الأولى بين الرئاسة والخارجية، بين عبد الناصر من ناحية، ومحمود فوزي ومحمد رياض من ناحية أخرى، وهو الذي يعبر عن الثوابت في الثقافة السياسية للخارجية المصرية كما جسدها نمط الاستقلال الوطني قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها. وقد كان عبد الناصر يؤكد أن وزير خارجيته يعبر عن وجهة نظره، كان التنسيق كاملاً بين الرئيس والوزير في العلاقات المصرية السوفيتية والمصرية الأمريكية سياسياً وعسكرياً. ولم يقبل الرئيس

^{٩١} وزراء الخارجية في الجمهورية الأولى:

(أ) علي ماهر باشا ٢٤/٧/١٩٥٢-٩/٧/١٩٥٢.

(ب) أحمد محمود فراج طابع ٨/٩/١٩٥٢-٩/١٢/١٩٥٢.

(ج) محمود فوزي ٩/١٢/١٩٥٢-١٤/١٢/١٩٦٤.

(د) محمود رياض ٢٥/٣/١٩٦٤-١٧/١/١٩٧٢. جهاد عودة، ص ٣١.

مبادرة روجرز إلا بعد سلسلة من الدراسات طلبها من وزير خارجيته. وفي الخارجية ملف كامل منذ ذلك الوقت لخطط التسوية خاصة مبادرة روجرز وانسحاب إسرائيل من سيناء في لجنة التخطيط بوزارة الخارجية. وبها ملف ضخيم للخطط الإسرائيلية في مجال التوسع الإقليمي والاستيلاء على الأنهار العربية أو الأهداف الاقتصادية، وهو مضمون مبادرة روجرز. وكانت الرئاسة والخارجية على وعي تام بخطورة الحل المنفرد بين مصر وإسرائيل؛ إذ قد رفض محمود رياض اقتراح تيتو بمقابلة ناحوم جولدمان وأقره عبد الناصر على رفضه، وقد اعتبرت الخارجية الأمريكية الخارجية المصرية عقبة في سبيل تنفيذ سياستهم في مصر التي تركز على الحل المنفرد مثل موقف دين راسك وزير خارجية أمريكا من قضية فيتنام بالرغم من الخلاف بين القضيتين، كما استدعى الوزير في أغسطس ١٩٧١ السفراء المصريين بالخارج من العواصم الكبرى، مراد غالب من موسكو، ومحمد حسن الزيات المندوب الدائم في الأمم المتحدة، وأشرف غربال من واشنطن، ووزير الدولة للشئون الخارجية حافظ إسماعيل، وأعضاء لجنة التخطيط،

^{٩٢} وزراء الخارجية في الجمهورية الثانية:

(أ) محمد مراد غالب ١٧/٢/١٩٧٢-٨/٩/١٩٧٢.

(ب) محمد حسن الزيات ٨/٩/١٩٧٢-٣١/١٠/١٩٧٣.

(ج) إسماعيل فهمي ٣١/١٠/١٩٧٣-١٧/١١/١٩٧٧.

(د) محمد إبراهيم كامل ٢٥/١٢/١٩٧٧-٩/١٧/١٩٧٨.

(هـ) مصطفى خليل ٢٧/٢/١٩٧٩-١٤/٥/١٩٨٠.

(و) كمال حسن علي ١٤/٥/١٩٨٠-١٦/٧/١٩٨٤.

^{٩٣} تولى الرئيس السادات بنفسه وزارة الخارجية مرتين: الأولى ٢٧/١١/١٩٧٧-٢٥/١٢/١٩٧٧.

والثانية ١٧/٩/١٩٧٨-٢٧/٢/١٩٧٩.

^{٩٤} وزراء الخارجية في الجمهورية الثالثة:

(أ) أحمد عصمت عبد المجيد ١٦/٧/١٩٨٤-٢٠/٥/١٩٩١.

(ب) عمرو موسى ٢٠/٥/١٩٩١، حتى الآن.

^{٩٥} هناك بعض التفصيلات الجزئية مثل تعيين حسين ذو الفقار صبري مع محمود فوزي وزيراً للخارجية في ١٩٦١، ومحمود فوزي نائباً لرئيس الوزراء للشئون الخارجية ومشرفاً على الخارجية والعلاقات الثقافية الخارجية في مارس ١٩٦٤، ومرى أخرى مساعدًا للرئيس للشئون الخارجية في ١٩٦٧، ومحمود رياض نائباً للرئيس ووزير الخارجية (١٩٧٠-١٩٧٢)، ومحمد حافظ إسماعيل وزير دولة للشئون الخارجية عام ١٩٧١. محمد جوادى، ص ٧٢، ٧٥.

وانتهوا إلى أنه لا مفر من عمل عسكري لتحرير الأرض، ورفع التقرير إلى رئيس الجمهورية الثانية، فحرب أكتوبر ليست قراراً فردياً منه بل قرار جماعي من الدوائر السياسية للخارجية المصرية.^{٩٦}

(ب) نموذج الاختلاف، لم يظهر هذا النموذج فقط بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ في الجمهورية الثانية بل كان سابقاً عليها أثناء النضال الوطني في مصر منذ الثلاثينيات والأربعينيات، وكان الخلاف وقتئذٍ بين الحكومة المسؤولة أمام البرلمان التي أصبحت الرئاسة فيما بعد دون أن تكون مسئولة أمام أحد، وسفرائها في الخارج ومندوبيها في المنظمات الدولية، وقد يصل الخلاف إلى حد الاستدعاء أو الاستقالة، وقد حدث ذلك على الأقل أربع مرات.

الأولى مع د. عبد الحميد بدوي باشا رئيس وفد مصر في مؤتمر سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ورئيسه في الأمم المتحدة وممثل مصر في مجلس الأمن عام ١٩٤٦ عندما رفض عرض قضية مصر على المجلس في ١٩٤٦؛ لأنها لم تتمخض عن الحرب، ولما هاجمته الصحف الوفدية اعتذر بأنه يقصد الحل الودي، واستقال من منصب وزير الخارجية وعين عضواً في محكمة العدل الدولية.

والثانية مع محمد حسين هيكل باشا عندما بين أن وجود القوات البريطانية في اليونان غير دستوري لتهديدها الأمن والسلام، وتقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٧ بطلب سحب كل القوات الأجنبية من دول البلقان بناءً على الثوابت الوطنية في الثقافة السياسية للخارجية المصرية، فغضب وزير اليونان المفوض، وطالب بإبقاء القوات البريطانية للدفاع عنها ضد الخطر الروسي، فاعتبر هيكل ذلك رأيه الشخصي.

الثالثة مع محمد كامل عبد الرحيم سفير فوق العادة بالولايات المتحدة ورئيس وفد مصر خلال الدورة العادية الرابعة للجمعية العامة ابتداءً من ٢٠/٩/١٩٤٩، لم يستمر طويلاً في الأمم المتحدة لما تقتضيه سياسة مصر من مهاجمة السياسة الأمريكية في الأمم المتحدة، وهو ما يتعارض مع مرونته في التعامل مع الساسة الأمريكيين بوصفه سفيراً لمصر في واشنطن ثم تعيين محمد صلاح الدين مكانه. في هذه الحالة الخارجية في القاهرة هي التي تحافظ على الثوابت الوطنية.^{٩٧}

^{٩٦} محمود رياض، ج ١، ١٨٤، ٣٣٦، ٢١١-٢١٨، ٢٤٣-٢٤٥، ٣٢٦، ٣٦٩؛ ج ٢، ٣٦١.

^{٩٧} صفاء شاكر، ص ١٨٤-١٨٩، ٢١٥-٢١٨؛ محمود رياض، ج ١، ٤٧٤.

والرابعة مع كامل عبد الرحيم سفير مصر في واشنطنون عندما صرح أمام الصحفيين بأن تحقيق أمني مصر القومية في مسألتَي السودان وقناة السويس شرطان لأي موافقة من مصر على أي مشروع تحالف للدفاع عن الشرق الأوسط؛ فقد احتلت مصر في ١٨٨٢ ولا بد أولاً من إلغاء معاهدة ١٩٣٦ حتى تصبح دولة مستقلة تقبل الدخول في الأحلاف، وقد استاءت الصحف المصرية؛ فالرأي العام هنا هو الضامن والحارس للثوابت الوطنية، وطالب اشتراك مصر في اقتراح تركيا لإنشاء اتحاد دول شرق البحر المتوسط يضم البلاد العربية وعلى رأسها مصر وتركيا واليونان، وبريطانيا وأمريكا إن شاءتا، ووافقت على اقتراحه الإدارة السياسية في الخارجية، وهو ميثاق سعد أباد الذي يهدف إلى وضع ستار حديدي بين مصر وروسيا وإبعاد شبح الشيوعية، وحصار الصهيونية، واستبعاد إسرائيل من الانضمام، وتعزيز الصداقة بين مصر وبريطانيا حتى تستجيب بريطانيا لمطالب مصر، والاستفادة من أمريكا في المساعدات، وقد رفضت الإدارة العربية الانضمام، وآثرت الانضمام إلى الحلف الأطلسي لإهمال الدول العربية لميثاق سعد أباد، ولم يفعل شيئاً منذ غزو بريطانيا لإيران في ١٩٤١. وليست لمصر حدودٌ مشتركة مع الدول الأربعة، وتعارض بعض الدول العربية هذا الميثاق، ويدافع الحلف عن مصالح تركيا وبريطانيا أكثر مما يدافع عن مصالح مصر.

وكانت ندوة الأهرام التي شارك فيها إسماعيل فهمي باعتباره وكيلاً لوزارة الخارجية هي بداية التحول في الجمهورية الثانية من الشرق إلى الغرب، من الاتحاد السوفيتي إلى الولايات المتحدة، «وقفة مع الصديق»، «الساداتية قبل السادات» مما يدل على أنها كانت جواً سياسياً سائداً، كان وكيل الوزارة «سادتياً» بالطبع، ولكنه أثر تركها في منتصف الطريق، ولم يسر معها حتى النهاية. أخذ المقدمات دون النتائج، والنظرية دون الممارسة. وكان قد اختلف من قبل مع عبد الناصر بشأن تعيين مستشار للزعيم لوممبا «الراديكالي» ونصحه باتباع سياسة «معتدلة». ووضع السادات عينه على فهمي منذ ذلك الوقت الذي تجرأ على مخالفة عبد الناصر في حين وافقه الجميع، كانت الندوة كلمة حق يراد بها باطل، فقد طالب الوكيل: إعادة تقييم الوضع الدولي ولدور القوتين العظميين، عدم كفاية الدبلوماسية الدولية، إعادة تقييم العلاقات المصرية السوفيتية ومناقشتها مع السوفيت بصراحة على مدى ثمانية عشر عاماً، ضرورة أن تكون لمصر علاقات مع الولايات المتحدة التي يمكن أن تلعب دوراً مهماً في الشرق الأوسط، ضرورة البداية بعمل عسكري لإقناع إسرائيل والرأي العام بضرورة حل مشكلة الشرق الأوسط مع السوفيت، ضرورة استخدام البترول كسلاح في أيدي العرب. وقد ظن

السادات والسوفيت، وذراً للرماد في العيون، أن الندوة قد تَمَّت بإيعاز من الحكومة؛ فقدم السوفيت احتجاجاً رسمياً إلى مراد غالب وزير الخارجية الذي أعد بدوره قراراً جمهورياً بإعفاء إسماعيل فهمي من منصبه كوكيل لوزارة الخارجية وأن يعين سفيراً في الوزارة؛ فقد كان غالب سفيراً في موسكو وأحد مهندسي العلاقات المصرية السوفيتية بالرغم من إعجابه بالتحليلات السياسية الجديدة للوكيل، وبذل أن يوقع السادات القرار الجمهوري رقى الوكيل وزيراً للخارجية.^{٩٨}

ومنذ نهاية الجمهورية الأولى كانت هناك رغبة في «وقفة مع الصديق»، وضرورة تحييد الولايات المتحدة، وقبول مشروع روجرز وهي عبارات محمد حسنين هيكل الكاتب الصحفي ورئيس تحرير الأهرام في ١٩٧٢. ومع ذلك كان هناك إحساس عام بضرورة التمسك بالحياد الإيجابي وعدم معاداة الولايات المتحدة؛ لأنها هي التي تمد إسرائيل بالسلاح وبالتأييد السياسي في المنظمات الدولية في مقابل تباطؤ الروس عن حسن نية أو سوء نية في توريد السلاح، ودون المساس بالثوابت، الحليف التقليدي والعدو التقليدي. ومع أن عبد الناصر رفض الدخول في حلف جوي أو عسكري مع الاتحاد السوفيتي حرصاً على الثوابت في الثقافة السياسية المصرية وقع السادات معاهدة صداقة بين مصر والاتحاد السوفيتي ذراً للرماد في العيون، يعطي إشارة إلى اليسار ويتوجه إلى اليمين، فيطرد الخبراء الروس في ١٩٧٢ تأشيرة خروج السوفيت ويعطي تأشيرة دخول للأمريكيين. وتخلّى الاتحاد السوفيتي عن دوره في المنطقة وبدأت المرحلة الأمريكية، أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة في أيدي أمريكا، ملغياً بذلك الإرادة الوطنية والجبهات العربية والإسلامية ودول عدم الانحياز، وملغياً العدو الصهيوني الذي يفرض إرادته على الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. وأصبح يتشكك على الإطلاق فيما يقوله السوفيت، ويثق ثقة مطلقة بأمريكا وصديقه هنري مع أن الأمر لا يتجاوز بيروقراطية الشرق وسرعة الغرب، وازداد التحول إلى أمريكا بعد نصر أكتوبر وازداد النقد للاتحاد السوفيتي المورد الرئيسي للسلاح قبل الحرب وأثناء الحرب وبعدها بدعوى تنويع مصادر السلاح، حاربت مصر بسلاح روسيا حليف أمريكا ثم صادقت أمريكا حليف إسرائيل. ألغت معاهدة الصداقة تحت دعوى أن السوفيت لا يتحدثون باسم مصر واستبدلت سيّداً بسيد بعد أن أصبح في يد أمريكا ٩٩٪ من أوراق اللعبة، وكان الرئيس من قبل قد ألقى خطاباً دفاعاً عن

^{٩٨} إسماعيل فهمي، ص ٢٦-٢٧، ٣٤.

السوفيت على مأدبة غداء رسمية أقامها السفير السوفيتي ذرًا للرماد في العيون، بحيث استحال بعدها التمييز بين الصدق والكذب.^{٩٩}

وعندما أراد السادات إجراء تعديل وزاري استعدادًا لحرب أكتوبر استدعى إسماعيل فهمي بعد أن عينه سفيرًا في بون كخطوة لتدعيم علاقته بالغرب وبعد أن أراد محمود رياض إقصاءه لتوجهه المعادي للسوفيت، جلس معه ساعتين ونصفًا في استراحة القناطر وأبدى استغرابه لأفكاره قائلاً: «يا إسماعيل، إن هذا غريب جدًا فالكثير من الناس لا يقولون لي ما قلته الآن.» وعينه وزيرًا للسياسة كمجرد غطاء قبل تعيينه وزيرًا للخارجية لتنمية السياحة الأجنبية في مصر، فالسياسة سياحة، والسياحة سياسة. اكتشف فيه غريبته ثم اختاره لإحداث هذا التحول في الثقافة السياسية المصرية من الثابت إلى المتغيرات، واستدعى السادات محمود رياض لتعيينه أمينًا عامًا للجامعة العربية لإزاحة الناصريين من الخارجية، كما أقصى محمد حسن الزيات من العهد الناصري لتعيين إسماعيل فهمي بدلًا عنه.

ثم عرض إسماعيل فهمي على السادات تقديره للموقف في ثلاثة احتمالات بعد اعتبار السادات الحرب وسيلة لإيقاظ الشعب المصري وليس لتحرير الأرض، للإعلام الداخلي والخارجي، كسب شرعية حكم في الداخل وحضور دولي في الخارج، وليس لإزالة آثار العدوان أو حتى استرداد كامل سيناء، الأول الحرب الشاملة وإطالة فترة القتال والتي كان يفضلها فهمي. والثاني عملية عسكرية محدودة لتحريك الأمور وإثارة الرأي العام كي يقوم بمبادرة الشرق الأوسط، وتقتضي عبور القناة إلى سيناء، والأفضل الوصول إلى المضائق وبالتعاون مع دول عربية أخرى ولمفاجأة إسرائيل، ويكفي لذلك فترة محدودة حتى يتم التدخل الأجنبي وإيقاف وقف إطلاق النار، والثالث هجوم محدود ضد هدف محدد في سيناء كضربة قاسية لإحدى المنشآت العسكرية ثم الانسحاب إلى الضفة، فترد إسرائيل ويتم الرد عليها، هجمات وهجمات مضادة، تؤثر في الساحة الدولية لطلب وقف إطلاق النار ودفع الأطراف إلى السلام. وعلق السادات أن الاختيار الثالث نوع من حرب الاستنزاف ١٩٦٧-١٩٧٠ ولا يفكر فيه.^{١٠٠} والأول قد يؤدي إلى

^{٩٩} محمود رياض، ج١، ١٢٣-١٢٧، ٣٩٨-٤٠٠، ٩، ٣٩٣، ٤٧٠-٤٧٢، ٤٨٦، ٤٩٠؛ محمد إبراهيم كامل، ص٢٦؛ إسماعيل فهمي، ص٧٩، ٢٧.

^{١٠٠} إسماعيل فهمي، ص١٠، ٢٨-٣١، ٣٧-٦٠؛ محمود رياض، ج١، ٤٠٨؛ عصمت عبد المجيد، ص١٣٤-١٣٥.

نكسة عسكرية ثانية، فلم يبقَ إلا الثاني وهو ما تم بالفعل في حرب أكتوبر، فإسماعيل فهمي هو مهندس القتال للتحريك، والحرب للسياسة والذي ما زالت تعاني منه الأرض المحتلة حتى الآن.

ولما لم تحل حرب أكتوبر شيئاً فكر في الاتصال المباشر مع إسرائيل ولم يستشر في ذلك إلا وزير خارجية رومانيا بعد أن عرض عليه شاوسسكو زيارة القدس، وبدأ مسلسل «صديقي هنري» الذي كان ممثلاً لإسرائيل في أمريكا أكثر من تمثيله أمريكا في إسرائيل. وقد انتهى ذلك كله باتفاقيتي كامب ديفيد في ١٩٧٨ والسلام في ١٩٧٩ التي كانت بمثابة هزيمة سياسية تحقق أهداف ١٩٦٧ كهزيمة عسكرية.

ثم بدأ مسلسل الحلول الجزئية والمنفردة بفتح قناة السويس للملاحة وهو اقتراح موشي ديان، وضرورة دخول عبارة أمريكية أولاً القناة يوم ٥/٦/١٩٧٥ بناءً على اقتراح هيكل حتى يتحوّل يوم الحزن إلى يوم فرح، وتتم في اللاوعي الشعبي مقارنة هزيمة ناصر بانتصار السادات، وخوفاً من أن تطلق إسرائيل النار على الرئيس، وكأنه ما زال مستمراً في الدفاع عن الثوابت الوطنية في حين قد أطلق النار عليه المدافعون عن هذه الثوابت من الجماعة الإسلامية المعارضة.^{١٠١}

ومع ذلك ظل وزراء الخارجية صامدين؛ فقد سبق أن فاتح السادات إسماعيل فهمي بشأن زيارة القدس واعترض عليها، وأبلغ وزراء الخارجية في تونس ذلك، ولما قام بها استقال على الفور، كما رفض التوقيع على اتفاق فك الاشتباك الثاني مع إسرائيل في حين وقع الأول مع أمريكا حتى لا يتم الاعتراف بإسرائيل طبقاً لخدعة كسنجر، ورفض اقتراح بيع طائرات سي ١٣٠ لمصر من وراء القنوات الرسمية دون استشارة السادات، وإذا كان إسماعيل فهمي لم يتحمل زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ فإن محمد إبراهيم كامل لم يتحمل اتفاقية السلام في ١٩٧٩؛ فقد كان من شباب الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل واعتقل مع السادات في حادث مقتل أمين عثمان. شكل لجنة من خبراء وزارة الخارجية للتعرف على جوانب القضية، وطلب مساعدة رياض استعداداً لقمة كامب ديفيد. وكان السادات قد اختفى مع العربية التي كان من المفروض أن تنتظر حسين توفيق بعد اعتقاله أمين عثمان كما اختفى ليلة الثورة في ٢٣ يوليو وافتعل حادثة شجار في السينما، وسجّله في قسم الشرطة كي يثبت أنه لم يشارك فيها. وقد اعترف

^{١٠١} إسماعيل فهمي، ص ١٢٧-١٢٩.

الجميع باشتراكهم في الجمعية السرية إلا السادات، كما اشترك في محاولة تهريب عزيز المصري. كان محمد إبراهيم كامل من مدرسة الوطنية المصرية، مدرسة محمد صلاح الدين، ومحمود فوزي، ومحمود رياض، أراداه السادات أن يحلف اليمين الدستورية بعد تعيينه وزيرًا للخارجية بحضور بيجين في الإسماعيلية.^{١٠٢} كما استدعى عيزرا وايزمان لزيارة مصر أثناء اجتماع وزراء الخارجية العرب، وكانت الخارجية ضد الزيارة. وفي حفل عشاء أهان بيجين «الوزير الشاب»، وكان الوزير يشجع الرئيس على اتخاذ المواقف الوطنية مثل ضرورة استدعاء اللجنة العسكرية من القدس، ثم استقال بعد قراءة مشروع اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل التي أعدتها أمريكا لصالح إسرائيل وقبل التوقيع بأربع وعشرين ساعة.^{١٠٣}

وقدم مصطفى خليل رئيس الوزراء ووزير خارجيتها احتجاجًا مكتوبًا ضد الاتفاق، كما أدرك أعضاء الوفد المصري المخاطر الكامنة في الاتفاق، وكتب إلى سيروس فانس يشكو من أن مذكرة الاتفاق موجهة ضد مصر في ست عشرة نقطة: اتهامات مزعومة ضد مصر، عدم إبلاغ مصر إلا في اللحظة الأخيرة، مساندة ادعاءات إسرائيل، افتراض انتهاك مصر للاتفاق، التحالف بين أمريكا وإسرائيل ضد مصر، إعطاء أمريكا حقوقًا لم يجز التفاوض فيها مع مصر، إعطاء أمريكا حق فرض عقوبات على مصر، تعبيرات غامضة تُعطي لأمريكا سرعة توجيه الاتهامات إلى مصر، خضوع الإمدادات الاقتصادية والعسكرية لمصر لتقدير أمريكا وحدها، خضوع العلاقات المصرية الأمريكية لطرف ثالث هو إسرائيل، موافقة أمريكا على ما تقوم به إسرائيل ضد مصر، إعطاء أمريكا الحق في فرض وجودها العسكري في المنطقة، شكوك حول نية أمريكا في صنع السلام، الآثار العكسية لذلك على الصعيد العربي، حدوث تحالفات مضادة في المنطقة.^{١٠٤}

كانت الاتصالات السرية تجري على قدم وساق بين الرئاسة والولايات المتحدة الأمريكية أو من خلال السعودية أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بالقاهرة، وبالرغم من وجود تعاطف بين إسماعيل فهمي وكسنجر في البداية، وافق السادات على أثرها على نقاط المناقشة بين كسنجر ونكسون فيما عدا تبادل الأسرى ودون استشارة

^{١٠٢} محمود رياض، ج ١، ٥٣٩؛ إسماعيل فهمي، ص ٢٤٧-٢٤٨، ٢٥٩.

^{١٠٣} محمد إبراهيم كامل، ص ٩، ١٣، ١٥، ٤٢، ٢١٤، ٢٣٦، ٤٢١.

^{١٠٤} إسماعيل فهمي، ص ٤٤٤.

وزير الخارجية وهي: وقف إطلاق النار، بدء محادثات للعودة إلى خطوط ٢٢، ١٠، إمدادات مدينة السويس المحاصرة، إمدادات تموينية للضفة الشرقية للجيش الثالث المحاصر، مراكز تفتيش للأمم المتحدة على طريق القاهرة السويس بالاشتراك مع ضباط إسرائيليين، تبادل أسرى الحرب.

كان من عادة الرئيس الموافقة على ما يُعرض عليه بصورة آلية دون أن يقرأه مع كسنجر كوسيط غير أمين مع إسرائيليين مراوغين، وقد لاحظ كسنجر نفسه ذلك على الرئيس الذي كان يميل إلى أخذ قرارات من وحي اللحظة دون التفكير فيها ودون استشارة الوفد المصري، وقد قام كسنجر نفسه بنفس الدور كالسادات، لا يستشير رئيسه ولا سفير أمريكا بالقاهرة، ولعب دور إسرائيل ومجده الشخصي كالسادات، أحياناً يوافق الرئيس وزير خارجيته على ما يقول، استراتيجية كاملة مكتوبة، ثم ينفرد بالقرار، وعندما أراد إسماعيل فهمي إلغاء كلمة «إنهاء حالة الحرب» من اتفاق فصل القوات أخبره كسنجر أنها خط السادات أضافها على النص المطبوع. لقد كان الرئيس في الواقع لا يثق فيمن حوله ولا يوفهم حق قدرهم، وكان يهاجم كل مسئول في حكومته، لم تكن لديه أفكار واضحة عن السياسات الطويلة المدى بل كان يميل إلى أن يحيا يوماً بيوم، لحظة بلحظة. يتعامل مع المشاكل، كل على حدة، بمجرد ظهور كلٍّ منها، لقد تأثر الوزير بصفاته الإنسانية أكثر مما تأثر بعبقريته السياسية، وأصابه بعض القلق لما قد يحدث لمصر إذا استمر الرئيس على هذا المنهج. وكان يدير الدولة بأسلوب المقامر والمناضل الفردي ضد القصر والإنجليز، وفي اللحظة الحاسمة رفض الوزير التوقيع على وثيقة كامب ديفيد. كان هناك اعتقاد أن الرئيس يتصف بالمرونة بينما معاونوه المقربون يتصفون بالتشدد في حين أن رئيس الوزراء بيجين كان يتصف بالتشدد بينما معاونوه المقربون يتصفون بالمرونة. ويقول محمد إبراهيم كامل: «أشعر بالفخر إذ أقول إن سمعة وزارة الخارجية المصرية كانت رفيعة جداً في تلك الفترة، وإن أي شخص في الداخل أو في الخارج كان يستفسر من وزراء الخارجية إذا أراد إيضاحاً حول موقف مصر ولا يستفسرون من رئاسة الجمهورية أو من هيئات أخرى»^{١٠٥}. وإذا كان عبد الناصر يعتبر أن وزير الخارجية إنما يعبر عن وجهة نظره فإن السادات كان يخبر أمريكا أن الخارجية أولاد متشددون^{١٠٦}.

^{١٠٥} إسماعيل فهمي، ص ٦٦، ٧٨، ٩٠-٩١، ١١١-١١٤، ١١٦، ١١٩، ٣١.

^{١٠٦} محمود رياض، ج ٢، ٥٢٤ ج ١، ٣٣٦؛ محمد إبراهيم كامل، ص ٥٠٦.

(ج) نموذج التكامل، ويعني هذا النموذج تجاوز التماهي المطلق في الجمهورية الأولى والتنافي المطلق في الجمهورية الثانية، إلى نوع من التنسيق والتناغم والتكامل، الوحدة والتنوع، الجمع بين الدعوى ونقيضها في دعوى ثالثة لا هي الدعوتان الأوليان ولا هي غيرها في الجمهورية الثالثة. ويتطلب ذلك إبداعاً خلافاً يتجاوز الطرفين الحدين، فإذا كانت الجمهورية الأولى قد قامت على قانون الهوية، والثانية على مفهوم الاختلاف فإن الثالثة قامت على أن الهوية في الاختلاف، وأن الاختلاف في الهوية.

وقد بدأت هذا التكامل في الجمهورية الثالثة على يد الوزيرين عصمت عبد المجيد وعمرو موسى، كلاهما مدنيان، أكاديمي دبلوماسي ودبلوماسي أكاديمي. تولى عصمت عبد المجيد أولاً مسئولية العلاقات الثقافية والتعاون الفني بالخارجية ترث وزارة العلاقات الثقافية التي رأسها د. حسين خلاف، تقديرًا لدور الخارجية في العلاقات الثقافية؛^{١٠٧} فمصر وريثة حضارات البحر الأبيض المتوسط، بلد الأزهر ومعقل الإسلام، قلب العروبة وثرغ أفريقيا، وبدأ التنسيق مع باقي أجهزة الدولة في مجال الثقافة والتعليم، ووزارة التربية والتعليم، والتعليم العالي، والجامعات، والأزهر، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ووزارة الثقافة. وكانت الوزارة تضم عناصر ذات توجه يكاد يكون مستقلاً عن الخط العام للحكومة، وتسعى باستماتة إلى استعادة ما كانت تتمتع به من نفوذ وسلطان قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، وفي الجمهورية الأولى بعد الثورة. ومع ذلك كان الوزير أقرب إلى الجمهورية الثانية، مؤيداً حركة التصحيح، ومبرراً طرد الخبراء الروس، وينقد الناصرية بعد انقضاء عهدها، ويتناول حرب أكتوبر على نحو إنشائي دون تحليل نتائجها السياسية.

وتغير الحال في عهد الوزير عمرو موسى فأصبح التكامل أقرب إلى روح الجمهورية الأولى، فصدر قرار وزاري جديد رقم ٧٩٩ بتاريخ ١٤/٤/١٩٩٢ يحدد فيه الظروف الجديدة التي تعيشها مصر وتعمل فيها الخارجية مثل: العالم ذو القطب الواحد، والتجمعات الإقليمية، تحرير التجارة العالمية، وتعدد الأقطاب الاقتصادية، والحذر من المؤسسات المالية الدولية والثورة التكنولوجية، تجاوز البيروقراطية، التجمعات الأهلية مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة. وفي نفس الوقت نمو الجماعات غير الشرعية، وضرورة وضع منظور استراتيجي شامل، والاعتماد على روح المنافسة والإيمان

^{١٠٧} عصمت عبد المجيد، ص ٩٩-١٠٠، ١١٠.

بالمبادرات، وترشيد الإنفاق. كانت أغراض التنظيم الجديد مواكبة التغيرات المستجدة إقليمياً ودولياً، والإفادة من ثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، والقيام بدور إقليمي رائد ودبلوماسية متعددة الأطراف، ومواجهة تحديات المجتمع المصري، ومزيد من التخصص في العمل الدبلوماسي، وتطوير المهارات الدبلوماسية وقدرات الدبلوماسي، وتحمل الأفراد مزيداً من المسؤوليات، وترشيد عملية صنع القرار. وتم تطوير المعهد الدبلوماسي وإدخال اللغات الحية ونظم المعلومات، وتنظيم الدورات العلمية والثقافية للمتابعة الشاملة وإقامة الندوات، ومعرفة المناطق التي يُرسل إليها الدبلوماسيون، وأسس الوزير المجلس الاستشاري للشئون الخارجية من دبلوماسيين وأكاديميين وخبراء، وفتح قنوات للتعاون مع مراكز الأبحاث العلمية، كما أنشئت إدارة لشئون مجلسي الشعب والشورى لأول مرة للتنسيق بين وزارة الخارجية والمؤسسات الدستورية التي ظلت على الهامش في الجمهوريتين الأولى والثانية.^{١٠٨}

وبدأت الخارجية مع الرئاسة تعود إلى الثوابت الوطنية والقومية السياسية المصرية خاصة فيما يتعلق بقضايا الحرب والسلام مثل: تأييد المطالب الفلسطينية، معارضة السلام المنفرد ومشاريع الاستسلام، وعدم تجاوز السلام البارد بعد تحرير الأرض، وتأجيل المفاوضات المتعددة الأطراف، ومقاطعة مؤتمر الدوحة، وتجميد خطوات التطبيع ... إلخ، وإبلاغ وزير الخارجية مجلس الجامعة العربية بتجميد خطوات التطبيع في أبريل ١٩٩٧ ثم أخيراً سحب السفير احتجاجاً على العدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني وتطبيقاً لمؤتمر القمة العربي الأخير في القاهرة. وعادت الخارجية من جديد مؤسسة ولادة لجيل جديد من الدبلوماسيين المصريين المدافعين على الثوابت الوطنية في السياسة المصرية مثل فتحي الشاذلي نائب وزير الخارجية الذي أعلن أن لغة نتانياهو تبعث على الاشمئزاز، وأنها إطلاق لصيحات الحرب، وأن نتانياهو لم يعد شريكاً في عملية السلام.

وبدأ التفاعل من جديد بين الدوائر السياسية للخارجية المصرية تدعيماً لنضال الشعب الفلسطيني والانتفاضة الأولى والثانية وبزوغ الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس، والتضامن العربي، ورفع التناقض بين الثورة العربية والثورة الإسلامية في إيران، والعمل على تحرير ما تبقى من أراضٍ محتلة في الجولان بعد أن تم تحرير

^{١٠٨} د. جهاد عودة، ص ٥٢-٥٥، ٥٧-٥٩، ٦٦-٦٧، ٧٠.

جنوب لبنان. وعادت مصر تكتشف ريح الشرق، الصين واليابان وكوريا، وتتطلع إلى اللحاق بالنمور الآسيوية، وإعادة الجسور مع الاتحاد السوفيتي بالرغم من انهيار النظم الاشتراكية، وإقامة تجمعات إقليمية جديدة في مواجهة العولمة والشركات المتعددة الجنسيات، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر، ومجموعة الثمانية عودًا إلى الدائرة الآسيوية الأفريقية، وتحيد أوروبا ومبادرات الحوار بين الشمال والجنوب، والتفاعل مع مشاريع الشرق أوسطية والمتوسطة دون أن تكون الباب الخلفي للتطبيع مع إسرائيل أو تكون بديلًا عن القومية العربية، وتغيير الرأي العام الأمريكي دون التفريط في استغلال الإرادة المصرية.^{١٠٩} ولما كانت الثقافة السياسية للخارجية المصرية هي نفسها الثقافة السياسية الداخلة فتم التأكيد على ضرورة توسيع الهامش الديمقراطي في مصر؛ فالسياسة الخارجية تعبيرٌ عن السياسة الداخلية، يصنعها الشعب قبل أن تصوغها الرئاسة.

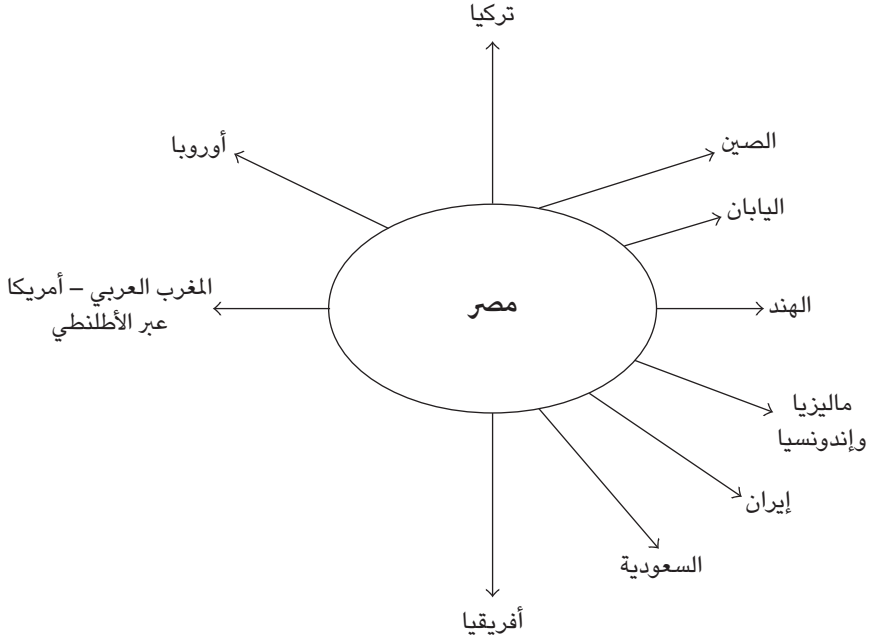
ويدل على ذلك تحليل مضمون خطب وبيانات وتصريحات الوزير عمرو موسى على مدى أربعة أعوام ١٩٩٤-١٩٩٧ في منتصف عهده منذ ١٩٩١ حتى الآن على سلم الأولويات في الثقافة السياسية للخارجية المصرية، وهي: أمريكا (بيانات وخطب نيويورك، واشنطن، وجورج تاون، وهيوستن) ثم أفريقيا ثم الأمم المتحدة، ثم الشرق الأوسط ومجلسا الشعب والشورى والمتوسطة ثم أوروبا وآسيا وجامعة القاهرة، ومرة واحدة تل أبيب.^{١١٠}

ومن حيث الموضوعات تعود مصر بؤرة للدوائر الثلاث، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية الآسيوية التي تختلف كثيرًا عن دول عدم الانحياز أو الدول الإسلامية ثم يضاف إليها دائرة العالم كله في عصر العولمة، ولا فرق بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية؛ فالمجتمع واحد في الداخل والخارج، وقوة الخارج في قوة الداخل كما هو الحال في كل التحولات الثورية، الثورة الفرنسية وخروج نابليون من الداخل للخارج، والثورة الأمريكية، والثورة الاشتراكية، والثورة الإسلامية في إيران.

^{١٠٩} د. جهاد عودة، ص ٣٦٠-٣٦٢.

^{١١٠} أمريكا أفريقيا (٨)، الأمم المتحدة (٧)، مجلسا الشعب والشورى (٥)، الشرق الأوسط، المتوسطية (٤)، آسيا، أوروبا، جامعة القاهرة، القاهرة (٣)، تل أبيب (١).

حصار الزمن: الحاضر (إشكالات)



فعلى الصعيد الوطني تظهر موضوعات التنمية والخصخصة والمرأة والسكان وحقوق الإنسان والبيئة، وهي الموضوعات التي أرادها عصر العولمة أن تشغل الدول النامية بعيداً عن الدولة الوطنية. وعلى الصعيد العربي تظهر بطبيعة الحال القضية الفلسطينية، وحقوق شعب فلسطين، وإقامة السلام على العدل، وضرورة تطبيق قرارات الأمم المتحدة ٢٤٢، ٣٣٨، ١٩٤، والالتزام بالشرعية الدولية، وفضح جرائم إسرائيل، وعدم شرعية المستوطنات، وضرورة إخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل. ثم تأتي باقي الموضوعات العربية ليبيا والعراق والسودان وإريتريا ضد مخاطر الحصار والتهديد والتقسيم والحروب الأهلية والعرقية والطائفية دفاعاً عن الأمن القومي العربي، وضرورة تفعيل دور الجامعة العربية ومنظمة الوحدة الأفريقية، ومجموعة الثمانية، ومجموعة الخمسة عشر، والكوميسا، والحوار العربي الأوربي، وحوار الشمال والجنوب، وبرشلونة والوقوف ضد سياسية التطهير العرقي في البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان. كل هذه التجمعات الإقليمية والدولية إنما هي دوائر لتحركات مصر بما فيها الشرق أوسطية المتوسطة دون أن يكونا بديلين عن القومية العربية أو بابين خلفين للتطبيع مع إسرائيل.

وعلى الصعيد الدولي تعي الخارجية المصرية تغير العالم وثورة الاتصالات والتحول إلى الألفية الجديد، والانتقال من قرنٍ إلى قرن، ونظام العولمة ومؤسساته مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات والديون التي تثقل كاهل دول العالم الثالث، وإصلاح المنظمات الدولية بعيدًا عن سيطرة الدول الكبرى، وضرورة حل المنازعات بالطرق السلمية، ونهاية النظم العنصرية من العالم مثل جنوب أفريقيا، في عالم متعدد الثقافات، تتحاور فيه الحضارات ولا تتصارع، تلتقي ولا تتصادم. هذه هي الموضوعات الغالبة على خطب وبيانات عمرو موسى تذكر بالجمهورية الأولى فقد كان من تنظيمها الطليعي. يمكن إذن طي صفحة الماضي الذي خرج على الثوابت الوطنية في الثقافة السياسية للخارجية المصرية باسم الواقعية السياسية دون الوقوع في أحلام الجمهورية الأولى وطوباوياتها. ومن ثم تعود مصر إلى مركز العالم أفريقيا في جنوبها وأوروبا في شمالها والمغرب العربي، وأمريكا عبر الأطلنطي في غربها، وآسيا في شرقها.

مصر دولة عربية إسلامية أفريقية في قلب منطقة الشرق الأوسط في حوض البحر المتوسط، في المركز بين أوروبا وآسيا وأفريقيا، كما أنها دولة نامية تتفق مصالحها مع الخط العام لدول العالم الثالث. وهي قادرة بميراثها الدبلوماسي الطويل وعمقها التاريخي على تحرُّك إقليمي ودولي في مواجهة العولمة، لقاء الحضارات واستمرار التاريخ في مواجهة صراع الحضارات ونهاية التاريخ، وهي في قلب الحضارات القديمة، اليونان والرومان غربًا، وفارس والهند شرقًا. ساهمت في قلب الحضارات الإسلامية على نقل حضارات العالم من العصر القديم إلى العصور الحديثة حتى ورثتها أوروبا، من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون والحسن بن الهيثم إلى جاليليو واسبينوزا وكانط؛ ومن ثم تتحول الثقافة السياسية الخارجية المصرية من الدبلوماسية إلى التاريخ.^{١١١}

(٣) الجيش، والرأي العام، والأحزاب، والمجالس الدستورية والقضاء

إذا كانت الرئاسة والخارجية هما أهم دائرتين سياسيتين في صنع القرار وفي الاتفاق أو الاختلاف أو التكامل بينهما فإن باقي دوائر الثقافة السياسية أقل فاعلية لظروف

^{١١١} خطاب في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ١٢/١١/١٩٩٥. المؤتمر الوزاري الأوروبي المتوسطي ٢٧/١١/١٩٩٥ ج ٣/١٢٠-١٣٣-١٣٤.

وأوضاع كل منهما مثل الجيش، والرأي العام، والأحزاب السياسية، والمجالس الدستورية؛ فالجيش طبقاً للدستور لا يتدخل في السياسة وإن كان هو الحامي للمكتسبات الشعبية. والرأي العام كان في معظمه حكرًا على الحزب الواحد بالرغم من تحوله تدريجيًا إلى التعددية الحزبية من الجمهورية الأولى حتى الجمهورية الثالثة. والأحزاب السياسية في غالبيتها هي الحزب الحاكم الذي هو الرياسة، وضعف أحزاب المعارضة، والمجالس الدستورية، الشعب والشورى يتحكم فيهما الحزب الحاكم أي الرياسة بالانتخاب أو التعيين.

(أ) الجيش: وهو المدافع عن سلامة الوطن مع مجلس الأمن القومي في الحرب والسلام. كان الجيش جزءًا من الحياة السياسية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وازداد دوره بعدها. كان هناك إعجاب في الجيش بالعسكرية الألمانية في الأربعينيات عند الثلاثي الحربي «كما تصفهم السفارة البريطانية» في حكومة علي ماهر: عبد الرحمن عزام وزير الأوقاف، وصالح حرب وزير الدفاع، وعزيز المصري رئيس هيئة الأركان.^{١١٢} فعدو عدوي صديقي.^{١١٣}

وحركة الضباط الأحرار هي استمرارٌ للحركة الوطنية في الأربعينيات، وإلغاء النحاس لمعاهدة ١٩٣٦، مثل تأميم ناصر للقناة عام ١٩٥٦ والذي وضع حدًا لمعاهدة الجلاء في ١٩٥٤. كان وجود العسكريين المصريين في الخارجية نادرًا، فبعد عودة الوزارة في ١٩٢٢ بعد ثورة ١٩١٩ تم اختيار السلك الدبلوماسي من موظفي الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة أو من صفوف العسكريين مثل البكباشي صالح عبد الرحمن أفندي قنصلًا من الدرجة الثانية في جدة؛ لذلك تمثل ثورة ١٩٥٢ بداية عهد جديد للخارجية المصرية؛ فقد تغلغل العسكريون في الخارجية، وخرجت الطبقة الأرستقراطية لتحل محلها الطبقة الوسطى. لم يدخل العسكريون قبل الثورة إلا ثلاثة؛ اللواء علي نجيب الوزير المفوض في سوريا، واللواء أركان حرب محمد إبراهيم سيف الدين الوزير المفوض في الأردن، والفريق عزيز المصري الوزير المفوض في الخاصة ثم الوزير المفوض في الاتحاد السوفيتي. وفي عام

^{١١٢} د. صفاء شاكر، ص ١٢١؛ محمود رياض، ج ٢، ٢٨٠؛ محمد إبراهيم كامل، ص ١٢.

^{١١٣} د. صفاء شاكر، ص ٢٢٣-٢٢٤.

١٩٦٢ بلغ عدد العسكريين اثنين وسبعين ضابطاً من مجموع عدد السفراء بالخارجية وهم مائة أي بنسبة ٧٢٪. وكان سفراء مصر في أوروبا كلهم من الضباط عام ١٩٦٢ باستثناء ثلاثة من المدنيين.

وكما أن هناك اتفاقاً بين الخارجية والرياسة، هناك أيضاً اتفاق مشابه بين الخارجية والرياسة والمؤسسة العسكرية باستثناء ما قبل هزيمة ١٩٦٧ في الجمهورية الأولى وما بعد انتصار ١٩٧٣ في الجمهورية الثانية؛ فالعمل السياسي عمل عسكري تمهيدي، والعمل العسكري عمل سياسي تنفيذي، العمل السياسي تتويج للعمل العسكري، والعمل العسكري تحقيق للإرادة السياسية؛ فحرب ١٩٧٣ تَمَّت بناءً على خطة جرانيت ٢٠٠٠ التي أعدها ناصر ورياض وفوزي في عمق سيناء. كما طلب ناصر من فوزي تقريراً عن الموقف العسكري قبل مبادرة روجرز، وكان التعاون بين الخارجية والمؤسسة العسكرية في ١٩٧٣ رد فعل على الفصل بينهما في ١٩٦٧، وكان رياض على صلة بفوزي؛ فكلهما زملاء دراسة من دفعة ١٩٣٦.

ويمكن للجيش القيام بضغوط على القيادة السياسية في حالة التراخي العسكري؛ فقد تمللم الجيش بعد إعداد فوزي له من التراخي في تحرير سيناء وتأجيل سنة الحسم إلى ما لا نهاية والرغبة في استرداد كرامته وكرامة الشعب الوطني. وكانت القوات المسلحة قبل ذلك تلحُّ على عبد الناصر للقيام بعمل عسكري ضخم ضد إسرائيل خصوصاً سلاح الطيران كرد فعلٍ على غارات إسرائيل في العمق. وقد أخطرت الخارجية موسكو بالاستياء في أوساط الجيش لعدم تزويدهم بمعدات سبق التعاقد عليها مثل الصواريخ الخاصة بفتح الثغرات في حقول الألغام وأدوات التنشين للمدفعية بعيدة المدى وأجهزة الرؤية الليلية للمدركات. وبعد الغارات الإسرائيلية في العمق طالب ضباط سلاح الطيران بضرورة تماسك الجبهة الداخلية؛ فالجيش جيش الشعب، والشعب شعب الجيش.^{١١٤} ودون التنسيق بين الخارجية والجيش تحدثت النكسات العسكرية كما حدث في ١٩٦٧ أو السياسية كما حدث في ١٩٧٣، ففي حرب ١٩٦٧ لم يكن هناك تنسيق بين الخارجية والجيش. وقبلها ببضعة أسابيع فقط تم إنشاء غرفة عمليات سياسية بالخارجية لوضع تقييم دقيق للنتائج، مركزة على عبد الناصر ودائرته المقربة، وكان عبد الناصر قد أخذ قراراته بسحب قوات الأمم المتحدة من سيناء، دون استشارة أحد

^{١١٤} محمود رياض، ج ١، ٢٤٦، ٣٦٩، ٢٢٠، ٣٣٦، ٣٨٣؛ ج ٢، ٣٦٩.

من الخارجية، عن طريق وزير الخارجية إلى الجنرال ريكي الذي رفض استلام الطلب إلا عن طريق الأمم المتحدة؛ فطلب عبد الناصر انسحاب قوات الأمم المتحدة من بعض المواقع فحسب، ثم تم إبلاغ الخارجية، ورفض عبد الناصر مذكرة الخارجية والتحليلات العقلانية، واتخذ سلسلة من القرارات الفردية الذاتية، واندلعت الحرب وهُزمت مصر، وأفل نجم عبد الناصر، وانتهى مستقبله السياسي، وكان الأمر مجرد وقت، لا فرق إذن بين هزيمة ٦٧ العسكرية وهزيمة ١٩٧٣ السياسية إلا أن الأولى كانت لصالح الوطن والثانية كانت لصالح الغرب، الولايات المتحدة وإسرائيل. كانت الفردية في قائد الجيش ١٩٦٧، وفي الرئاسة في ١٩٧٣، فرح الأول بدخول طائرتي ميج ٢١ للاستطلاع فوق بير سبع التي لا تبعد إلا بضع دقائق عن الحدود المصرية لإثبات مدى قوة سلاح الطيران. وبعد هزيمة ١٩٦٧ قدم عامر طلباً بنقل أسماء عشرة من ضباط إلى الخارجية منهم أحمد إسماعيل، ولم يقبل ناصر إلا بعد استشارة رياض، ثم انتحر قائد الجيش في ١٩٦٧؛ فهو المسئول عن الهزيمة العسكرية كما أنه مسئول عن الانفصال مع عسكري آخر عبد الحميد السراج في ١٩٦١. وكان الجيش قد أصبح مؤسسة سياسية وليست عسكرية، وتخيّل أكاليل النصر بدلاً من التدريب فكانت هزيمة ١٩٦٧.^{١١٠}

وقامت حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠ بضغوطٍ من الجيش، بل لقد حدث عدة مرات عبور جزئي إلى الضفة الشرقية، كما اقتحمت قوات الصاعقة موقعاً بالضفة الشرقية، ورفع العلم المصري عليه في يوليو ١٩٦٩ بالرغم من استمرار غارات إسرائيل في العمق، بعدها بدأ التغير الأمريكي بناءً على قدرة القوات المسلحة الدخول في معركة عسكرية لتحرير الأرض.

كان رياض يحدث عبد الناصر في المسائل السياسية والعسكرية معاً، سياسة الوصول إلى المضائق مما يؤدي إلى تحريك الموقف الشامل. كانت الخطة دفاعية هجومية، ووافق عبد الناصر على الخطة ٢٠٠، وأخطره فوزي أن القوات المسلحة جاهزة لتنفيذها ابتداءً من مارس ١٩٧١، وهو الموعد الذي حدده ناصر، واستدعى السادات الفريق محمد صادق وزير الحربية للحصول على طائرة بعيدة المدى لتحرير كل الأراضي العربية، وكان رأي أحمد إسماعيل تحريك الموقف سياسياً دون الوصول إلى المضائق، ثم تبنى رأي فوزي ورياض.

^{١١٠} إسماعيل فهمي، ص ٤٠، ٤٢، رياض ج ١، ٤٤، ٣٥، ٧٠.

ولم يتعلَّم السادات دروس ١٩٦٧ بضرورة الدراسة أولاً، وفي اجتماع مجلس الوزراء قالوا له: «إحنا وراءك يا ريس ونؤيد المعركة». وكان الجيش السوري قد تعاطف مع الجيش المصري في ١٩٥٦، بل إنه هو الذي فرض الوحدة في ١٩٥٨ عندما استدعى المجلس العسكري السوري الملحق العسكري المصري بسفارة مصر في دمشق لعرض الوحدة. واجتمعت أركان حرب الجيوش العربية لوضع خطة لعمل جماعي عربي مشترك. وكثف الجيش اتصالاته مع الجيش السوري تحت قيادة المشير أحمد إسماعيل لتحديد موعد المعركة، وأثناء سير حرب ١٩٧٣ تدخل السادات بقرارات عشوائية فحدثت الثغرة لعدم وجود قيادات ميدانية للتعامل معها تكراراً لأخطاء ١٩٤٨ لولا دفاع اللواء صادق عن قطاع غزة، غير السادات خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة، وضغط الجيش لتصفية الثغرة والرئيس يرفض ويسوف ويماطل. وكان الخطأ أمر فرقة مدرعة بالعبور إلى شرق القناة من الاحتياطي الذي يدافع عن غرب القناة لتطوير الهجوم يوم ١٤ / ١١٦.١٠

وبعد وفاة عبد الناصر عقد السادات اجتماعاً مشتركاً لمجلس الدفاع يضم وزراء الحربية والخارجية والداخلية والإعلام ورئيس المخابرات العامة والحربية. وقرر وقف إطلاق النار ثلاثة شهور أخرى.^{١١٧} كما استشار خبراء وزارة الخارجية في كيفية تطبيق القرار ٢٤٢، ولما تصور الرئيس أن عبد الناصر كان ينفرد بالقرارات أراد أن يقوم بنفس الشيء كأحد مظاهر الزعامة، مع أن عبد الناصر منذ يونيو ٦٧ لم ينفرد بقرار سياسي أو عسكري دون الرجوع إلى وزير الخارجية والحربية، وأحياناً كان يستمع إلى أكبر عددٍ من الآراء، والرئيس في النهاية صاحب القرار. وبعد اجتماع السادات بروجرز وسيسكو استبعد الحل العسكري والاستعداد له على قدم وساق، كان يتصل بأمریکا مباشرة، وكان وزير الخارجية يعلم ذلك فيما بعد عن طريق السفارات المصرية والأجنبية في الخارج، ويقول لكسنجر «جيشي! أولاً وجدت صعوبة في إقناعه بالحرب والآن أجد صعوبة في إقناعه بالسلام». وهي إهانة لجيش مصر مرتين.

^{١١٦} محمود رياض، ج ١، ٣٧١، ١٦٦، ٤٣٩، ٤٥٩؛ ج ٢، ٨٣، ١٧٤، ٢٢٦-٢٢٨، ٤١٠-٤١١، ٤١٢-٤٢٩.

^{١١٧} محمود رياض، ج ١، ٣٠٣؛ ج ٢، ٣٧١، ٣٧٦، ٤١٢-٤٢٩، ٣٦٩، ٣٨١؛ إسماعيل فهمي، ص ٥٢، ١١٧-١١٨.

وبعد أن اندلعت الحرب في ١٩٧٣ غيّر السادات خططها من خطة تحرير إلى تحريك، ومن استرداد سيناء على الأقل إلى ما بعد المضائق إلى إثارة الرأي العام للحل المنفرد، فأدى النصر العسكري للقوات المسلحة إلى هزيمة الإرادة السياسية. وقد انفرد بالقرار أيضًا بعيدًا عن شريك الحرب الحليف السوري. غير خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة، وفي اتفاقية فصل القوات رفض الجمسي سحب القوات المصرية غرب القناة بعد العبور. كان السادات يثق في الخبراء العسكريين الأمريكيين أكثر من المصريين لمعرفة خطوط الهدنة ومدى انسحاب إسرائيل في حالة الحل الجزئي. وأبلغهم أن وزير الخارجية والدفاع يعارضان سياسته. في حين وافق السادات فجأة على قصر الوجود العسكري المصري على شرق القناة على ٧٠٠٠ جندي بعد أن عبر ١٠٠٠٠، ٣٠ دبابة بعد أن عبرت ١٠٠٠ في حين أن كسنجر كان يتوقع ألا يقبل السادات بأقل من ٢٥٠ دبابة، وبكى الجمسي بعدها.

وانتهت المكاسب العسكرية التي تحققت في المراحل الأولى لحرب أكتوبر إلى خسارة سياسية بسبب سيطرة كسنجر على المسرح السياسي خاصة في تجزئة القضية واتباع سياسة الخطوة خطوة أي الحل المنفرد، واعترف كسنجر لبوتفليقة وزير خارجية الجزائر أنهم لا يعتبرون السادات عدوًا لهم، وقعت المنطقة في حالة اللاسلم واللاحرب.^{١١٨} وفي خطبة السادات الشهيرة أمام مجلس الشعب في نوفمبر ١٩٧٧ لاحظ الجمسي وعرفات أنه أعاد عبارة استعداده للذهاب إلى آخر العالم، إلى الكنيست الإسرائيلي، مرة ثانية. وقد ادّعى البعض أن السادات قد عرض فكرته على مجلس الأمن القومي ووافق عليها، وأنه بعد العودة من بوخارست وطهران والرياض دعا مجلس الأمن القومي في ١١/٥ ليعطي ملخصًا عن الرحلة ويقول في النهاية عرضًا: «إنني مستعد للذهاب إلى القدس وإلقاء خطاب في الكنيست لو كان في هذا إنقاذ لدم أبنائي». وقد صرخ الجمسي رافعًا يديه: «الكنيست كلا، الكنيست كلا ... هذا غير ضروري». وهو رجل نظام، واستمر السادات وكأنه لم يسمع صراخ الجمسي، وبعدها زار دمشق والسعودية اللذين رفضا الزيارة. ولما سأله وزير الخارجية إسماعيل فهمي: «أهذه دكتاتورية أم ديمقراطية؟ ولماذا لم تبلغ أعضاء مجلس الأمن القومي؟» قال: «لن أتناقش مطلقًا مع أي فرد. إنني لا أهتم برأي أي شخص. لن أفعل هذا مطلقًا». واستقال الوزير. كما استقال محمد

^{١١٨} محمود رياض، ج ١، ٨، ٤٣٧.

رياض، وزير الدولة للشئون الخارجية قبل أن يستلم عمله خلال ست دقائق، وعرض عليه مصطفى خليل أن يذهب معه إلى الرحلة، ومع ذلك اعترض تفصيلاً على مشروع المعاهدة الذي قدم للوفد المصري أربعاً وعشرين ساعة قبل الاجتماع.^{١١٩}

(ب) الرأي العام: والرأي العام له ضغوطه على الخارجية والرياسة بل والجيش؛ فأبناؤه من الشعب. والرأي العام هو الوعاء للثوابت في الثقافة السياسية للخارجية المصرية. ويؤكد إسماعيل فهمي ذلك بقوله: «وفي الداخل جعلت سياستي أن أقيم حواراً مستمراً مع مجلس الشعب والصحافة وأن الصلة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية موطن القوة».^{١٢٠} ويتجلى الرأي العام أولاً وقبل كل شيء في المظاهرات الطلابية؛ فالطلاب هم المؤشر على الحياة الوطنية في مصر، مظاهرات الطلاب في ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، وفي ١٩٧١ ضد تأجيل معركة التحرير بعد سنة الحسم، وفي يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار والتي دفعت الرئيس إلى زيارة القدس في نوفمبر نفس العام للبحث عن أحلاف الخارجية، وفي ١٩٩١ وفي ١٩٩٨ لإيقاف العدوان الأمريكي على العراق والثاني، وفي ١٩٩٩ تضامناً مع الانتفاضة في فلسطين، وكثيرة المناسبات الأخرى مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، حرب المفاعل النووي العراقي، إنزال الطائرة المصرية من فوق مالطة، ومظاهرات ٩ / ١٠ يونيو لإرجاع عبد الناصر في ١٩٦٧. وعندما سأل شوين لاي عن أسباب مظاهرات الطلاب أخبره رياض بسبب الاحتلال ونفاد الصبر. كان في بداية عام ١٩٧١ توتر شديد في مصر وأزمة داخلية في البلاد، فبعد مد عام الحسم انخفضت شعبية الرئيس، وقامت مظاهرات الطلاب، واعتصموا في ميدان التحرير. واندلعت مظاهرات العمال ضد الوضع الاقتصادي المتدهور. وعُرف هذا الجيل بجيل السبعينيات، وتبلغ الذروة في جنازة عبد الناصر في سبتمبر ١٩٧٠ عندما حملته الملايين على الأعناق وإغماء العشرات في مقابل جنازة السادات التي حضرها أربعة من رؤساء أمريكا السابقين، والشوارع فارغة من الناس، وجنازة كنيدي التي قدمت فيها المرطبات والفطائر للمعزين. ومثلها مظاهرات التأميم في ١٩٥٦، والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨. وأحياناً تتحول المظاهرات إلى مقاومة شعبية مثل ١٩٥٦ وفي ١٩٧٣ أثناء حصار السويس أو إلى صمود عسكري مثل معركة رأس العش وإغراق المدمرة إيلات

^{١١٩} إسماعيل فهمي، ص ٣٩٨، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٢.

^{١٢٠} إسماعيل فهمي، ص ١٦٥، ١٩، ٢٨٣. رياض، ج ١، ٣٩٧، ٢٩٤، ٤٧٧.

بعد الهزيمة في ١٩٦٧. يعبر الرأي العام عن نفسه أيضًا من خلال مواقف المثقفين الوطنيين والكتاب والأدباء والفنانين الذين يماثلون الدبلوماسيين المثقفين في الخارجية المصرية، وهناك مؤشرات أخرى مثل فيلم ناصر ١٩٥٦ الذي فجر حنين الناس إلى المقاومة بدل حالة الاسترخاء والضياع، وتمثيلية أم كلثوم أو التمثيليات التلفزيونية لأسامة أنور عكاشة «ليالي الحلمية»، «زيزينيا»، «الراية البيضاء»... إلخ، وهناك أيضًا انتخابات اتحادات الطلاب والنقابات المهنية، المهندسون والأطباء والمحامون، وقد أنشئت لجان شعبية لمقاومة التطبيع ومساندة شعب العراق، بل إن مراكز حقوق الإنسان والمجتمع المدني والمرأة وجماعات التنوير خرجت عن إطارها الفردي التقليدي وأصبحت جزءًا من حركة الاحتجاج العام في المجتمع.

(ج) الأحزاب: كانت الأحزاب وصحافتها خاصةً حزب الوفد تقوم بدور مؤثر في الرقابة على السياسة الخارجية المصرية التي تخرج على الثوابت الوطنية في الثقافة السياسية. ولما اصطدمت الثورة بها في أول سنتين تم إلغاء الأحزاب، وتأميم صحافتها، وتأسيس نظام الحزب الواحد في الجمهورية الأولى، ونشأت المنابر في الجمهورية الثانية كأجنحة في الحزب الحاكم قبل أن تتحول إلى أحزاب معارضة نشأت في حضان السلطة وبقرار منها أو من القضاء، فإذا اشتدت وخرجت عن دور المعارضة «المستأنسة» اصطدمت بالسلطة، وهو ما حدث بعد حل الاتحاد الاشتراكي والقبض على أعضاء اللجنة المركزية فيما سمي بثورة التصحيح في ١٥ مايو ١٩٧١، وبعد الانتفاضة الشعبية في يناير ١٩٧٧، وغلق صحف المعارضة ثم إدخال كل المعارضين على كافة خصائلهم، الناصرية والإسلامية والماركسية والوفدية في مذبحه سبتمبر ١٩٨١.

كانت مهمة الحزب الواحد الحاكم ولجنته التنفيذية العليا أثناء الجمهورية الأولى التصديق على قرارات الرئاسة والموافقة على سياستها أو مجرد إخبارها بما اتخذ سلفًا من قرارات؛ فقد طلب عبد الناصر وهو في المستشفى علي صبري عضو اللجنة التنفيذية العليا لاستطلاع رأي اللجنة في مبادرة روجرز. واجتمع بهم الرئيس بعد عودته لمناقشة المبادرة معهم، وقد قام الرئيس بشرح المبادرة بنفسه في المؤتمر القومي للحزب وعرض أسس الحل الشامل، كما طالب عبد الناصر علي صبري بزيارة موسكو اشتراكًا للحزب في المفاوضات مع دولة الحزب فيها له السلطة العليا. وأدرك عبد الناصر بعد هزيمة ١٩٦٧ ضرورة التحرر من جماعات الضغط ومراكز القوى عن طريق إجراء انتخابات حرة على أساس حزبين، ثم تخطى عن الفكرة إلى ما بعد إزالة آثار العدوان. ١٢١ وكان قد

أدرك من قبل أن أحد أسباب الانفصال التعددية الحزبية في سوريا والحزب الواحد في مصر، وفرض نظام الحزب الواحد في سوريا بعد حل الأحزاب.

ولم يتغير الأمر في الجمهورية الثانية حتى بعد التجربة الحزبية التي تقوم على التعددية المحدودة نظراً لسيطرة الحزب الحاكم. واستمر الأمر كما هو عليه في الجمهورية الأولى، حزب واحد غير مؤثر، مهمته الاحتفالية أو الموافقة بعد العرض. ففي اجتماع طارئ مشترك للجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكي ومجلس الوزراء في ٢٨/٩/١٩٧٠ كان الهدف ترتيب جنازة عبد الناصر، وعرض على اللجنة التنفيذية العليا ومجلس الوزراء ترتيبات الجنازة، وقرأ البيان السياسي الذي كتبه وزير الخارجية محمود رياض يؤكد فيه على الاستمرار في سياسة عبد الناصر، والتمسك بالتحالف مع الاتحاد السوفيتي، ثم اجتمعت اللجنة المركزية في ١٦/١٢/١٩٧٠ لرفض اقتراح ديان بانسحاب إسرائيل إلى منطقة المضائق وفتح قناة السويس للملاحة الدولية، وهي المبادرة التي نسبها السادات إلى نفسه، كما احتجّت اللجنة في ٢٥/٤ لمناقشة موضوع الوحدة مع ليبيا الذي اقترحه الرئيس ذراً للرماد في العيون. ودعا الرئيس مجلس الدفاع الوطني لمناقشة مهمة يارنج مبعوث الأمم المتحدة ومشروع السلام في ٢/٢/١٩٧١ ودراسة الموقف السياسي والعسكري بعد ٥/٢ موعد انتهاء فترة إطلاق النار، وشارك في الاجتماع عدد من أعضاء اللجنة التنفيذية العليا: حسين الشافعي، علي صبري، محمود فوزي، عبد المحسن أبو النور، عزيز صدقي، محمود رياض، الفريق فوزي، شعراوي جمعة، سامي شرف، أحمد كامل رئيس المخابرات، والفريق صادق رئيس الأركان لإبداء الرأي، واستجاب الرئيس لنداء السكرتير العام بمد فترة وقف إطلاق النار ثلاثين يوماً لإعطاء السلام فرصة وللفريق فوزي الوقت الكافي للاستعداد للمعركة، ثم جددت المدة إلى أجل غير مسمى حتى بدأت ضغوط الجيش والشعب لتحرير الأرض المحتلة بالقوة.

(د) المؤسسات الدستورية: وأهمها مجلسا الشعب والشورى، وهما مجرد مجلسين يُخطران بما استقر عليه الرئيس للعلم والإحاطة دون مناقشات لما اتخذه من قرارات حاسمة في الحرب والسلام، تسوده أغلبية من الحزب الحاكم، الحزب الواحد في الجمهورية الأولى أو حزب الأغلبية في الجمهوريتين الثانية والثالثة؛ لذلك تضعف المعارضة اليسارية أو الوفدية في غياب المعارضة الإسلامية الشرعية والمعارضة الماركسية بالرغم من وجودها

في الشارع المصري، ولما كانت انتخاباته في كثير من الدوائر مزورة كثيرًا ما صدرت أحكام قضائية ببطلان بعض النواب أو ببطلان مجلس الشعب كله؛ لأن القوانين الانتخابية والتي تمت الانتخابات طبقًا لها غير دستورية، مثل الانتخابات بالقائمة التي تعارض الدستور الذي يقر بالانتخابات الفردية، «صوت واحد لفرد واحد». الرئيس مركزه وملهمه وقائده وليس له إلا التصفيق والتهليل مثل مشهد رقص أحد النواب بعد تراجع عبد الناصر عن تنحيه يوم ١٠ يونيو ١٩٦٧ بينما في الكنيسة صلاة على أرواح مئات الشهداء الذين سقطوا في الحرب التي كسبتها إسرائيل. وبعد إشراف القضاء على الانتخابات في الجمهورية الثالثة تحمس الناس قليلًا للإدلاء بأصواتهم بالرغم من تدخل أجهزة الدولة قبل الاقتراع بإرهاب مرشحي المعارضة ورشوة الناخبين لمرشحي الحكومة، ونجاح المرشحين المستقلين ثم انضمامهم إلى الحزب الحاكم مما يطعن في دستورية تمثيلهم لخداعهم ناخبهم، وقد صدرت ضد عديد من نوابه أحكام قضائية بالرغم من الحصانة البرلمانية، وظهرت عبارات «نواب القروض»، «نواب المخدرات»، «جماعات الضغط». أما نسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين فموجودة كمًّا لا كيفًا، نسبة رياضية وليست واقعًا سياسيًا.

وعادة ما يتوجه وزراء الخارجية والدفاع ورؤساء الأحزاب ورؤساء تحرير الصحف مع الرؤساء لإلقاء كلماتهم أمام مجلسي الشعب والشورى للإخطار بالعلم. ففي يوم ١٩٧٥/٢/٤ توجه محمود رياض إلى مجلس الشعب لسماع خطاب الرئيس الذي أعلن فيه مبادرة فتح قناة السويس وتطهيرها للملاحة دون إخبار وزير الخارجية مسبقًا، وبعد زيادة التقارب المصري الأمريكي أعلن الرئيس إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية في خطابه أمام مجلس الشعب في مارس ١٩٧٩؛ لأن السوفيت لم يلتزموا بمواعيد تسليم السلاح طبقًا للعقود المتفق عليها دون مناقشة وبتصفيق حاد. وكان الرئيس قد ناقش قراره مع وزير الخارجية والسفير السوفيتي قبل أن يخطر مجلس الوزراء ثم مجلس الشعب الذي صادق وهلل، وكان قد أعلن من قبل في مجلس الشعب في مايو ١٩٧٢ أنه سوف يتخذ إجراءات حازمة ضد الذين ينتقدون روسيا الحليف الرئيسي لمصر بدلاً من عدوها الولايات المتحدة، وقد ظن إسماعيل فهمي أنها تحذير موجه ضد ندوة الأهرام وهي في الحقيقة ذرًا للرماد في العيون.

(هـ) القضاء: عُرف القضاء على مدى تاريخ مصر منذ «شكاوى الفلاح الفصيح» حتى الإشراف الأخير على انتخابات مجلس الشعب بنزاهته واستقلاله وحكمه لصالح المتهمين من النظام السياسي بالانقلاب وإثارة الشعب في قضايا أمن الدولة المعروفة،

تصدر الأحكام بالإفراج عن صحف المعارضة والطنع في شرعية المجالس الدستورية وببطلان قرارات مذبة سبتمبر لكل ألوان المعارضة عام ١٩٨١، الأساتذة والصحفيون والأحزاب ورجال الدين وبابا الأقباط، باستثناء مذبة نادي القضاة في الجمهورية الأولى والعدوان على السنهوري رئيس المحكمة العليا في أوائل الثورة وهي ما زالت تواجه خصومها.^{١٢٢}

تظل وزارة الخارجية هي الحارس والضامن للثوابت الوطنية في الثقافة السياسية، الاستقلال الوطني قبل ١٩٥٢ والعروبة بعدها، وتظل الرئاسة هي الدائرة الأولى في صنع القرار السياسي، تتبعها الخارجية إذا كانت تعبيراً عن الثوابت الوطنية وتختلف معها إذا كانت انحرافاً عنها.

إذا كانت لكل جمهورية مأساة فإن مأساة الجمهورية الأولى هزيمة ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثانية المقامرة السياسية بعد نصر أكتوبر العسكري في ١٩٧٣ واتفاقات كامب ديفيد في ١٩٧٨، والسلام مع الكيان الصهيوني في ١٩٧٩ قبل أن ينسحب من باقي الأراضي المحتلة منذ ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثالثة غياب الخيال السياسي والمبادرة التاريخية والرؤية الواضحة كرد فعل على البطولة في الجمهورية الأولى و«الخيانة» في الجمهورية الثانية.

وتمر مصر الآن بفترة مشابهة لما كان عليه الحال قبل ١٩٥٢ فيما يتعلق بالقضية الاجتماعية والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وفساد الطبقة الحاكمة وقطاع الأعمال، وتشابه أيضاً ما كانت عليه قبل حرب ١٩٧٣، حالة السلم واللاحرب بالنسبة للأراضي المحتلة، وتمزق الشباب بين عار الهزيمة والشوق إلى النصر، قصرت المسافة بين الهزيمة العسكرية والنصر السياسي في ١٩٦٧، والنصر العسكري والهزيمة السياسية في ١٩٧٣، ونسي الناس النصر العسكري، ويشاهدون كل يوم آثار الهزيمة السياسية في استمرار احتلال الجولان، والضفة الغربية والقطاع، والانتفاضة بمفردها وسط محيطها العربي الواسع وعالمها الإسلامي الفسيح، طالبت الفترة الآن من ١٩٧٣ حتى الآن ولم يعد الناس تذكر إلا كامب ديفيد ١٩٧٨ واتفاقيات السلام في ١٩٧٩ ووادي عربة في ١٩٩٤. وتكون جيل بأكمله في حالة مشتبهة بين النصر والهزيمة، القدرة والعجز، يشعر بانسداد

^{١٢٢} محمود رياض، ج ١، ٣٢٧-٣٢٨، ٥٢٣؛ إسماعيل فهمي، ص ٢٢، ٢٦٢.

تاريخي يكاد يقرب من التوقف، والسير في المكان، مع غياب رؤية واضحة لطبيعة المرحلة التاريخية التي تمر بها مصر، هناك حنين إلى الماضي عند كل التيارات السياسية الرئيسية التي تعبر عن تعدد الثقافة السياسية؛ حنين الإسلاميين إلى عصر الخلافة الراشدة، وحنين الليبراليين إلى ثورة ١٩١٩، وحنين القوميين إلى العهد الناصري، وحنين الماركسيين إلى الأممية الأولى التي ورثتها العولة، ولا أحد يحن إلى الحاضر بل يئن منه ويرزح تحته، ولا أحد يرنو إلى المستقبل فقد غامت الرؤية، ولم يعد أحد يدري: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

