في تصورات الواحد الأوحد والشيطان القاهر، إمام الحرمين، وخاقان البحرين؟ إلى متى ستفخر بشيخ الإسلام، وسيف الإسلام، وعز الإسلام، ونور الإسلام، والإسلام ضائع مهان في أفريقيا وآسيا، في الغرب والشرق؟ وإلى متى سنكرر ثقافة السلطان التي سادت في الثقافة الموروثة، تعطي السلطان من صفات الكمال ما تسلبه من الناس، وتعطي الناس من صفات النقص ما تنفيه عن السلطان؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية عند القدماء إعمالاً للعقل في موضوعات النقل، وكان ذلك يمثل جرأة كبيرة للإجتهاد البشري في موضوع الوحي الإلهي، وصاغ القدماء علم أصول الدين أو علم التوحيد دفاعاً عن العقائد ضد التشويش عليها ونقدها في الداخل والخارج.

والآن، بالنسبة لنا، أيهما أولى بالدفاع، العقائد أم مصالح الناس؟ الله أم الإنسان والأرض؟ كان الخطر قديماً على العقيدة الناشئة، سبب القوة من الباب الخلفي، بعد أن انتصر القدماء على الأرض وفتحوا البلدان، والخطر علينا الآن آت من الأرض، ضد مصالح الناس من أجل تجويعهم وتبعيتهم وتركيعهم، فهل ما زال الدفاع عن العقائد هو موضوع عصرنا لإثبات أن الله واحد لا شريك له وليس كمثله شيء؟ ومن منا لا يعلم ذلك؟ أم أن الخطر وارد علينا الآن من الإستعمار في ثوبه الجديد، والرأسمالية التي تجدد نفسها، والصهيونية المعدلة الراغبة في السلام؟ وماذا عن الخطر الداخلي، القهر والفقر والتخلف والتجزئة والتبعية واللامبالاة؟ من الذي سيدافع عن المقهورين والجائعين، عن المسجونين السياسيين، وعن الفقراء المدقعين؟ إلى متى ستظل تثبت الكمال النظري، نصف الله بصفات الكمال ونحن نتصف بصفات النقص؟ أيهما أولى: أثبت أن الله عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد أم تغيير جهل الإنسان إلى علم، وعجزه إلى قدرة، وموته إلى حياة، وصممه إلى سمع، وعماه إلى بصر، وصمته إلى كلام، وإنفعالاته إلى إرادة؟ أليس الله يغني عن العالمين؟ وأيهما أولى بالدفاع، فهل الله وإرادته المطلقة وسيطرته على كل شيء أم حرية وإختياره الحر؟ وأيهما أولى بالإثبات: النقل والنص الموروث والمكتوب أم العقل والواقع، الرأي والإبداع؟ إننا نصارع من أجل العقلانية منذ مائتي عام والنقل عندنا ما زال له الأولوية على العقل فتنهار عقلانية وعي الخاصة أمام العمق التاريخي للشعور الجماعي، وماذا تستطيع الخاصة في مواجهة العامة، والقلة في مواجهة الكثرة، والعصا في مواجهة تنّين؟ كيف ننتظر المعجزات والكرامات في عصر انتهت فيه النبوة وأدعية الولاية ولا يتم شيء فيه إلا بالإعتماد على الذات وبالجهد الإنساني الخالص. العقل فيه وسيلة الإقناع وليس السحر والإنبهار؟ كيف تثبت خلود النفس، والبدن يسبّب الموت؟ وأيهما أولى: إثبات خلود النفس أم رعاية البدن الملقى على أبواب المستشفيات وفي طوابير إنتظار رغيف الخبز وعلى أبواب المدارس بحثاً عن مكان، أو على مواقف المركبات العامة من أجل يوم الحشر، زحزحة لموضع قدم؟ وكيف يموت الآلاف جوعاً وقحطاً إنتظاراً لقطرة ماء بعد صلاة الإستسقاء عجزاً عن حفر بئر أو إقامة سد؟ وهل سيظل بعضنا يكفر بعضاً، ويصدر أحكاماً بالإيمان أو الكفر أو الكفر أو الفسوق أو العصيان أو النفاق ويشق على قلوب الناس، ويطبق أحكام الردة تخويفاً للناس وإرهاباً لهم ومنعاً لهم من الحركة والإبداع؟ وهل كل الناس مسلمون بصرف النظر عن أعمالهم، مجرد إيمان بالشفاه، أم أن من خرج عمله عن قوله فهو الفاسق أو العاصي أو المنافق؟ وهل ستظل الإمامة في قريش قديماً وفي الملوك والأمراء والعسكر والجند حديثاً؟ ولماذا إستبعاد العبد الحبشي لو كان يدافع عن مصالح الناس؟ وهل ستكون هناك فرقة واحدة ناجية هي فرقة الحكومة، والحزب الحاكم، والنظام القائم والدولة الأبدية، كل الفرق هالكة، فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة قديماً، والماركسية والقومية والإسلامية والليبرالية حديثاً؟ وهل سنجعل الحق واحداً أم أن الحق متعدد، إن أخطأ الإنسان فله أجر وإن أصاب فله أجران؟

وماذا سنفعل في علم أصول الفقه القديم؟ هل سنترك ترتيب الأدلة الأربعة كما تركها لنا القدماء ترتيباً تنازلياً نظرياً لنشأة الدين وأولوية النص على الواقع: الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس؟ إذا عنّت لنا مشكلة نذهب إلى الكتاب لإيجاد حل لها، فإن لم نجد فإلى السنة أي إلى النصوص، فإن لم نجد فإلى الإجماع أي إلى فقهاء السلطان فإن لم نجد فنجتهد الرأي أي مفتي الديار، ولماذا لا نعيد ترتيب الأدلة الأربعة ترتيباً تصاعدياً وقد بعدنا عن عصر نشأة الدين، وتعطى الأولوية للواقع على النص كما هو الحال في أسباب النزول فيصبح الترتيب: القياس، فالإجماع، فالسنة، فالكتاب؟ لماذا لا نجتهد الرأي مباشرة فالمصلحة أساس الشرع، والواقع سبب نزول الوحي؟ لماذا نلحق الواقع بالنص ولا نلحق النص بالواقع؟ وماذا لو إختلف الفقهاء في تفسير النصوص؟ وماذا لو ضحى الفقهاء بالمصلحة من أجل فهم حرفي للنص؟ أما المصالح العامة التي تعم بها البلوى فإنها يمكن الأتفاق عليها بين مجموع فقهاء الأمة، ولماذا إلحاد الناس على الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمندوب والحرام والمكروه والحلال أو المباح وكأن الإنسان مجرد آلة عليها تنفيذ الأوامر فتتحرك يميناً أو يساراً بمجرد ضغط الأزرار في عصر تتم فيه الأفعال بالإكراه ودون اقتناع داخلي أو رغبة طبيعية؟ ولماذا لا تتصور الواجب اختياراً ذاتياً، وضرورة اختيارية، وفعلاً تلقائياً، يعبر عن صدق الإنسان ورعايته لمصالح الناس؟ ولماذا لا نتصور المحرم رفضاً ذاتياً وكرهاً ونفوراً طبيعياً من خيانة الأصدقاء، والغدر بالأشقاء، وأكل لحم الأخوة ميتاً فيكرهنا الناس؟ ولماذا لا نتصور المكروه اختياراً حراً ورغبة في الأفضل، وعشقاً للكمال؟ ولماذا لا نتصور المباح ترك الطبيعة على سجيتها حرة تفعل أو لا تفعل، فوجود الأشياء شرعيتها وشرعية الأشياء وجودها، إحساساً بالعالم، ودفعنا لأن تكون حياة الإنسان كلها خاضعة لقانون ومكبلة بقيود حتى ولو كانت قيود الشريعة؟

وماذا سنفعل في علوم الحكمة القديمة؟ هل سنتركها كما كانت تتعامل مع اليونان والرومان وفارس والهند والصين قديماً أم سنستأنف الكرّة ونقيم علوم الحكمة بمادة حضارية جديدة من محيطنا الثقافي المعاصر؟ الغرب والشرق حديثاً، الحضارة الأوروبية والحضارة الآسيوية في الهند والصين واليابان حديثاً؟ ولماذا نستحضر الثقافات القديمة التي تعاملت معها علوم الحكمة القديمة ونحن نعيش في ثقافات مغايرة ودون أن نقوم كحكماء معاصرين بما قام به الحكماء القدماء؟ هل يقتصر دورنا على عرض بضاعة قديمة دون إنتاج بضاعة جديدة؟ هل يقتصر دورنا على النقل دون الإبداع؟ وهل سنترك البنية الثلاثية للحكمة القديمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات دون أن نضيف الإنسانيات والتي بسبب غيابها في ثقافتنا الموروثة ضاعت حقوق الإنسان في حياتنا المعاصرة؟ المنطق آلة تعصم الذهن من الخطأ وليس كشفاً عن طرق تفكير الناس أو وصفاً لبنية ثقافتهم. وهل المنطق يكون ضرورياً بالضرورة يضع أشكال القياس وقوانين الفكر وطرق الإستدلال؟ ألا يوجد منطق تجريبي أو شعوري يجعل موضوعات الفكر قريبة من الناس يشاركون في فهمها وصنعها وإعادة إنتاجها؟ كانت الطبيعيات القديمة تأملاً عقلياً في الجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة والعلة والمعلول، فأين الإحساس بالطبيعة، الطبيعيات الجمالية، الطبيعة كعالم يعيش فيه الإنسان، الطبيعة كمعلم وملهم ومحرر؟ وكانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة، تتعامل مع نفس الموضوعات مع قلب التصور من المحور الأفقي إلى المحور الرأسي، وإيثار الأعلى على الأدنى، فالصورة أكمل من المادة والسكون أولى من الحركة، والعلة أفضل من المعلول، وماذا عن حياة الناس الأقرب إلى الأدنى والمادة والحركة والمعلول؟ ولماذا نفضل غيرها عليها؟ وهل سنترك الإنسان مجزئاً بين البدن والنفس، البدن في الطبيعيات والنفس في الإلهيات، النفس الغازية والنامية والمولدة والحاسة والمتحركة في الطبيعيات، والنفس الناطقة في الإلهيات؟ وهل تأتي علوم النفس الناطقة من العقل الفعال خارج النفس والعالم أم تأتي من داخل النفس أو من خارج النفس في العالم، من الطبيعة والحواس؟ وماذا عن الإنسان كإنسان دون تمييز بين نفس وبدن؟ وهل ستظل الأخلاق النظرية أعلى من الأخلاق العملية، ويظل النظر أعلى قيمة من العمل، وأن المتأمل بذهنه أفضل من العمل بيده؟ وهل ستظل السعادة في المعرفة، وهل ستبقى المدينة الفاضلة هرمية طبقية، في أعلاها يقطن الفيلسوف أو الملك أو النبي أو الولي أو الإمام، أسماء متعددة لمسمى واحد؟ وهو أكمل الأوصاف، الزعيم الملهم، والرئيس القائد، والمجاهد الأعظم إلى آخر هذه الأوصاف التي تشبه أسماء الله الحسنى. وماذا عن الناس ومؤسسات الدولة المستقلة هل مهمتها مجرد طاعة السلطان وتنفيذ أوامره، إذا خرج جزء منها على هذا النظام الهرمي كان جزاء البتر. فما لأولى قطع العضو الفاسد بدلاً من أن يفسد الجسد كله؟ وماذا عن التاريخ والتقدم ومراحله؟ ألا يدخل ضمن علوم الحكمة؟ أليس غياب هذا الجزء من العلوم الفلسفية القديمة هو المسؤول عن غياب مفهوم التقدم في وجدان المعاصرين وصنع التقدم بأيديهم؟

وماذا سنفعل في علوم التصوف القديمة؟ هل سنعيد تكرارها وقد نشأت في ظروف اليأس من المقاومة وإستشهاد الأئمة من آل البيت في مقاومة إستيلاء الأمويين على السلطة، وإيثار خلاص النفس مؤقتاً بعد استحالة تغيير الأمر الواقع، والفرار إلى الله هرباً من العالم؟ هل الأمر الآن ميؤوس منه كما كان الحال من قبل؟ هل استشهد منا الأئمة؟ هل ستكون مقاومتنا للظلم والقهر في الداخل والخارج الرضا والصبر والقناعة والتوكل والزهد إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية؟ ألا يمكن الآن صياغة مقامات أخرى تعبر عن روح العصر مثل الثورة والتحرر والغضب والإعتراض والمقاومة؟ هل سنستمر في التعبير عن جدل العواطف الداخلي في النفس بين الخوف والرجاء، القبض والبسط، الصمود والسكر، الهيبة والأنس، الغيبة والحضور أم نحوله إلى جدل خارجي في المجتمع بين القوى الاجتماعية المتصارعة للأغنياء والفقراء، الظالمين والمظلومين، القاهرين والمقهورين؟ هل ستكون الغاية كما كانت متعالية، الاتحاد بالله والنعيم بقربه أم في الأرض ومع الناس وتحقيق ملكوت السموات على الأرض؟ وهل التوحد بالله يأتي عن طريق التمني والأوهام والخيال أم بتحقيق كلمة الله على الأرض والتوحيد بين الوحي كنظام مثالي للعالم والواقع الإجتماعي بالفعل عن طريق الجهد والنشاط الإنساني؟

وإلى متى سنكرر العلوم النقلية التي مازالت مؤثرة وفعالة في ثقافتنا الوطنية وفي وجداننا القومي، ونتركها نقلية كما تركها القدماء دون أن نحولها إلى عقلية أو على الأقل إلى عقلية نقلية، إلى منتصف الطريق حتى يأتي جيل آخر في مرحلة تاريخية لاحقة، ليحولها إلى علوم عقلية خاصة؟ إلى متى سنترك علوم القرآن بلا إعادة بناء، وإستبقاء ما يتفق مع العقل والحس وإستبعاد ما يناقضهما، وهما شرطا التواتر؟ متى يتم الحديث عن الرسالة والمرسل إليهم، وهو ما يمكن ضبطه تاريخياً عن طريق الرواية، دون المرسل والمرسل إليه وتحديد العلاقة بينهما، وهو ما لايمكن ضبطه؟ متى يتم تحويل النبوة من المحور الرأسي كما تصور القدماء إلى المحور الأفقي للنبوة في التاريخ كما تصور المصلحون؟ متى يتم إيجاد دلالات جديدة لتحليلات قديمة؟ فأسباب النزول تعني أولوية الواقع على الفكر، والناسخ والمنسوخ يدلان على وجود الزمان والتطور والقدرة والأهلية كعناصر رئيسية في التشريع، والمكي والمدني يشيران إلى التصور والنظام، وأول ما نزل منه وآخر ما نزل منه يعنيان الترتيب الزماني للسور وللآيات للكشف عن تطور الوحي في التاريخ، وتعامله مع الواقع وتطويره له، وأنه لا فرق فيه بين النظرية والتطبيق، بين الكلام والفعل، بين الإعلان عنه والتحقق له.(٣)

وإلى متى يكون صدق الحديث، في علوم الحديث، مرهوناً بصحة السند عن طريق صحة الخبر وليس بصحة المتن وإتفاقه مع الحس والعقل؟ صحيح

(٣) انظر دراستنا الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول في «الإسلام والحداثة» ص ١٣٣- ١٧٥ دار الساقي، لندن ١٩٩٠.

أن الإتفاق مع الحس والعقل ضمن شروط الخبر المتواتر ولكنه ليس شرطاً لفهم المتن لقد كان الزمن القديم زمن الرواية، وكان العلم القديم علماً بالرواية، كانت الرواية مصدراً للعلم لقرب عهد الراوي بالمروى عنه بحيث لا يتعدى الأمر أربعة أجيال من القرن الأول حتى القرنين الثاني والثالث، أما اليوم فقد بعدت المسافة الزمنية بيننا وبين المروى عنه أكثر من أربعة عشر قرناً، ولم تعد الرواية المصدر الوحيد للعلم بالرغم من ازدهارها في الأدب الحديث في موضوع السرد والسياق وفي موضوع زمان الرواية، ولما كانت ثقافتنا ما زالت تعتمد على الرواية والنقل ألا يمكن إعطاء الأولوية للمتن على السند، وليقين النص على تواتر الخبر؟ وبالتالي يمكن إعادة النظر في صحة الأحاديث طبقاً لهذه المقاييس الجديدة لليقين.

وفي علوم التفسير، وهي جهد بشري على علوم القرآن، إلى متى يظل تفسير القرآن هو التفسير الطولي الذي يبدأ بسورة الفاتحة، وينتهي بسورة الناس، سورة بسورة، وآية بآية حتى ولو تفرقت الموضوعات وتناثرت؟ لماذا لا يكون هناك تفسير موضوعي للقرآن يجمع الآيات التي تتعلق بموضوع واحد ويفسر بعضها ببعض طبقاً لبنية الموضوع، ويبنى الروايّة كلها إبتداء من الإنسان والمجتمع والعالم وعلاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة، الإنسان في محيطه الإنساني وفي بيئته الطبيعية؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة تاريخياً يجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الموضوع وكأن النص تاريخ مضى لا صلة له بالحاضر؟ ولماذا يكون التفسير لغوياً يبين بلاغة النص وبيانه وكأن الوسيلة قد انقلبت غاية؟ ولماذا يكون فقهياً وكأن غاية النص هي مجرد استنباط الأحكام الخاصة بالشرع؟ ولماذا يكون كلامياً يهدف إلى الدفاع عن العقائد أو صوفياً يبين طريق الوحدة مع الله أو فلسفياً يبرهن على خلود النفس ولا يكون إجتماعياً سياسياً يهدف إلى تغيير البنية الإجتماعية ونظم الحكم؟ (٤) ولماذا يكون التفسير بالضرورة حول نماذج تاريخية مضت، وحوادث أولى ولّت وليست تفسيراً عصرياً حالياً يتعرض لمشاكل الأمة حالياً من إحتلال وقهر وتجزئة وتخلف وتبعية ولا مبالاة؟ ولماذا لا تتغير مادة التفسير القديمة إلى مادة جديدة تتغير بتغير العصور والمجتمعات.

وفي علوم السيرة التي هي تحويل لعلوم الحديث من محور الكلام إلى محور الشخص أسوة بسير الأنبياء السابقين خاصة حياة يسوع وحتى لا يشعر العرب بأنهم أقل من غيرهم كناية لسير الأنبياء، إلى متى ستظل علوماً نقلية لا تخضع للعقل بكل ما فيها من تداخل للسير الشعبية وللأخبار غير المتواترة عن حياة الرسول قبل البعثة وأثناءها وبعدها وكمّ الروايات غير المتواترة في معجزاته وكراماته؟ وإلى متى ستظل سيرته الشخصية جزءاً من علوم السيرة؟ وهل حب أكل الزبد وكشف الشاه وشرب العسل والعصيدة من السيرة التي يهتم الناس بها؟

وإلى متى سيظل الجانب الإلهي فيها طاغياً على الجانب الإنساني وقد وصف الرسول نفسه بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد وأنه رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ومنع تعظيمه كما عظمت النصارى عيسى بن مريم؟ ألا يمكن فصل الخيال الشعبي في رواية السيرة عن أحكام العقول؟

وإلى متى ستظل علوم الفقه تعطى الأولوية للعبادات على المعاملات وقد تغير العصر وأصبح للمعاملات فيه الأولوية على العبادات؟ كانت العبادات جديدة بالنسبة إلى العصر الأول فكان لا بد من البدء بها في مجتمع تجاري يعرف المعاملات، أما الآن فقد تغير العصر وأصبحت العبادات والشعائر معلومة من الصغير والكبير لدرجة الملل والتكرار أما القضية التي ما زالت تؤرقنا والتي مازلنا نقوم فيها وتقعد ونسير فيها ونتوقف، ننهض فيها ونكبو فهي كيفية المعاملات في الزراعة والأرض، وفي الصناعة والمصنع، وفي التجارة والسوق، وفي البنوك والأموال، البيع والشراء بالجملة والقطاعي، والتجارة الخارجية تصديراً واستيراداً في القطاع الخاص والقطاع العام، والإقتصاد الحر أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج في وقت يكثر فيه الحديث عن البنوك الإسلامية وتحريم الربا، والاقتصاد الإسلامي غير الربوي الذي يشارك في المكسب والخسارة، ويضارب في أسواق العملات، ويهرب الأموال إلى الخارج، ويستولي على ودائع المواطنين في الداخل.

وإلى متى تختفي من وجداننا ووعينا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة التي إستطاعت أن تتجاوز النقل بعيداً عن العلوم النقلية العقلية إلى العلوم العقلية الخالصة؟ الوحي نظام عقلي، والعلم نظام عقلي فالوحي والعلم صنوان يشتركان في نظام عقلي واحد ويوجه الوحي العقل نحو المجرد والعام والشامل وهو أساس الرياضيات ويوجهه نحو التناسق والتطابق تطابق المقدمات مع النتائج منعاً للتناقض يمكن البرهنة على موضوعات الوحي بالعقل، وما لا دليل عليه يجب نفيه كما قال المسلمون كما أن الطبيعة نسق برهاني اعتماداً على الملاحظة والتجربة وقد قمت مراجعة الوحي أيضاً على التجربة فهو استدعاء منها في أسباب النزول، ومراجعة عليها في النسخ والمنسوخ وقمت صياغة الشريعة طبقاً للقدرة والتحمل رفعاً للحرج وعدم تكليف ما لا يطاق. فلما كان الوحي والعقل والطبيعة أنساقاً ثلاثة متساوية ومتوازية ومتطابقة خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا الوحي الذي وجه العقل نحو نفسه كنسق ونحو الطبيعة كموضوع مقابل له من نفس النسق، والسؤال هو:

لماذا توقفت العلوم العقلية الخالصة في وجداننا ولم تترسب في وعينا القومي، ولم نستأنف رياضيات القدماء عند الحسن بن الهيثم والخوارزمي وطبيعياتهم عند جابر ابن حيان والرازي؟ لماذا تحجر الوحي وتكلس وتحول إلى عقائد وشعائر تتجاوز حدود العقل والطبيعة؟ أصبح موقفنا من الرياضيات والطبيعيات القديمة موقف الفخر والزهو، فهي أساس العلوم الرياضية والطبيعية الغربية الحديثة، وقطعنا الصلة معها، ونقلنا رياضيات الغرب وطبيعياته فلا نحن فهمنا القدماء ولا نحن أبدعنا مع

(٤) انظر دراستنا : مناهج التفسير ومصالح الأمة « في » الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ « الجزء السابع » اليمين واليسار في الفكر الديني ص ٧٧ - ١١٦ مدبولي القاهرة ١٩٨٩.

المحدثين.

وأين علومنا الإنسانية؟ هل ستظل على ما ورثناه من القدماء، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، نقرأ سيبويه والخليل بن أحمد وعبد القادر الجرجاني والمتناقضات ونطلع على الجغرافيين العرب وخرائط الإدريسي ثم نقرأ تاريخ الطبري وابن كثير وابن خلدون والجبرتي؟ وماذا عن باقي العلوم الإنسانية، علوم الإجتماع والسياسة والقانون والجمال؟ هل ستبقى هذه العلوم مطوية وملحقة أخرى مثل إلحاق علم الإجتماع بعلوم الحكمة وإلحاق علوم السياسة والقانون بالسياسة الشرعية، وإلحاق علم الإجتماع بالنقد الأدبي؟ وهل ستظل مناهج العلوم الإنسانية تعتمد على التأمل العقلي دون بحوث إجتماعية وتاريخية في الظواهر الإنسانية؟ ألا تساعد هذه العلوم الهامشية في التراث القديم على إبراز الإنسان كبعد محوري في وجداننا المعاصر بعد أن حل الله والسلطان مكانه، فضاعت حقوق الإنسان، وأصبحنا ننفيها لأنفسنا، نكوّن لها الجمعيات، وتعقد لها الندوات، ولا يقل عدد المعتقلين والمعذبين ولا يتوقف إنتهاك الحقوق يوماً بعد يوم؟ وأين لنا بابن خلدون جديد يصف مسار الحضارة على مدى أربعة عشر قرناً بعد أن وصفها ابن خلدون في القرون السبعة الأولى؟ فقد انقضى ضعف الزمن، وإذا كان ابن خلدون قد وصف الحضارة الإسلامية وهي في أفول وحضارة الفرنجة في صعود فهل يصف ابن خلدون الجديد الحضارة الإسلامية في صعود والحضارة الغربية في أفول؟

ثالثاً: ما موقفنا من التراث الغربي؟

ويأخذ السؤال الثاني عدة صياغات مثل: ما موقفنا من الآخر؟ ألا تسبب التبعية له إغتراب الذات فيه؟ ألا تنتهي العزلة عنه إلى التقوقع على الذات؟ ما موقفنا من العلم والتقنية، نقبلها فنقلد أم نرفضها فنتخلف؟ ما موقفنا من الإلحاد والعلمانية، هل هما شرطا التقدم على الإطلاق أم أن لهما ظروفهما في التاريخ الغربي الخاص؟ ما موقفنا من الشيوعية والإشتراكية هل نقبلهما حلا لقضايا الغنى أم نرفضهما مع الرافضين ففي تراثنا ما يغنينا عنهما؟ ما موقفنا من الجنس والإباحية، ألا يخالف ذلك قيمنا وتقاليدنا وفي نفس الوقت نتمتع بمشاهدة حياتهم وفنهم سراً؟ ما موقفنا من الليبرالية والديمقراطية، هل نرعى فيهما الأغلبية حقوق الأقلية أم أن الشورى لدينا فيها ما يغنينا، شورى القبيلة غير الملزمة وطاعة مشايخها، شورى النخبة ومشورة الصفوة، وفي نفس الوقت اضطهاد علماء الأمة وفقهاء الجمهور الذين يدافعون عن مصالح الناس؟

ألا يمثل موقف الرفض للآخر نوعاً من الإحساس بالنقص تجاهه، ينقلب لا شعورياً إلى إحساس بالعظمة ضده؟ ألا يدل ذلك على الجهل به ومن جهل شيئاً عاداه؟

ولماذا الرفض دون الدراسة والتحليل كما عمل القدماء مع اليونان والرومان وفارس والهند؟ وهل يمكن الرفض عملياً ونحن نستعمل كل يوم تقنيات الآخر ونتمتع بمكتشفاته العلمية ونعتمد على معوناته ونطلب تأييده السياسي في قضايا الأوطان بل وقد الأيدي له طمعاً في الغذاء أو إستجداءً لرغيف العيش؟

ألا يمثل موقف التبعية للآخر وتقليده نفس الإحساس بالنقص تجاهه ومحاولة تقليده لحاقاً به وإرتفاعاً إلى مستواه؟ ألا يدل ذلك أيضاً على تناسي إبداع الذات ودورها التاريخي السابق وإمكانياتها الحالية؟ وهل يعني التطور التواصل مع الماضي والاستبدال الحضاري، تراث الآخر الأنا؟ وهل توجد حضارة عالمية واحدة يمكن لكل الشعوب تبنيها أم أن ذلك ضياع لخصوصيات الأطراف لحساب هيمنة المركز؟ وماذا عن ردود الأفعال التاريخية اذا ما ثهرأ الجديد الوافد وعجز عن استيعاب تقديم وعوده التي أتى من أجلها فاستثار اللاوعي التاريخي في ثقافة الشعوب، واستنفر المحافظة التقليدية فيها، فثارت على الجديد وقضت عليه، وأتى الماضي إلى الحاضر للقضاء على المستقبل من أوسع الأبواب وأمامه حجة التاريخ والنجاح الماضي، وحجة الآخر وفشل الوافد، برهان امام الشعوب لا تجد مفرا أمامها كقارب نجاة الأصولية وحركات العودة إلى الماضي؟ لقد أخذت تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة: الاصلاح الديني، والعلمي العلماني والليبرالي الغرب كنمط للتحديث في وقت يقظة الأنا ورؤية ذاتها في مرآة الآخر. كان الآخر يعني الحرية، والديموقراطية، والدستور، والنظم البرلمانية، وتعدد الاحزاب، والملكيات المقيدة، وحرية الصحافة، ونظم التعليم لا فرق في ذلك بين بنين وبنات، والعلم الطبيعي، والصناعات العسكرية لا فرق في ذلك بين الافغاني رائد الاصلاح الديني أو شبلي شميل رائد التيار العلمي العلماني أو الطهطاوي رائد الفكر الليبرالي.

انما كان الفرق في كيفية الاستخدام ومظان التطبيق. اعتبر الافغاني هذا هو النموذج لإصلاح الدين، بينما اعتبره شبلي شميل تغيير المجتمع. أما الطهطاوي فإنه اعتبره نموذج بناء الدولة. النموذج واحد والاستخدام متعدد.(٥)

وقد سبب انهيار ذلك النموذج الليبرالي الذي اتفقت عليه تيارات الفكر العربي الحديث والذي تبنته الدولة المصرية منذ تأسيسها على يد محمد علي حتى الثورة المصرية في ١٩٥٢ إلى تسرب اللاوعي التاريخي من أعماق التاريخ إلى السطح شيئاً فشيئاً حتى غمر الدولة المتبقية ذاتها. فنشأت الحركة السلفية كوريث وجهد تاريخي ومشروع لنظم الحداثة والنموذج المغربي.

في الموقف الآن؟ استمرار النموذج الغربي للتحديث لم يعد وارد نظراً لإستحالة المماثلة بين ثقافتين أو حضارتين أو تاريخين. والانغلاق على الذات ومعاناة الآخر لم يعد أيضاً وارداً نظراً لاتصال الثقافات وتواصل

(٥) انظر كتابنا «مقدمة في علم الاستغراب» ص ٦٣-٧٠ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١

الحضارات واعتماد الشعوب على بعضها البعض في الانجازات. فما الحل؟

كثيراً ما يطرح نموذج التوفيق بين الاثنين كحل وسط، أن نأخذ من ثقافة الآخر ما يتفق مع ثقافتنا. والحقيقة أن هذا الموقف نظري صرف، عقلي من حيث الواقع. فالحضارات لا تتجزأ، لا يؤخذ منها جزء ويترك جزء. هي كل واحد، تعبير عن نظرة شاملة للكون ونسق للقيم. الجزء يجر باقي الأجزاء. كما أن مقياس الإنتقاء قد يقع الخلاف فيه. فقد يرى البعض أن العقلانية هي أفضل ما لدى الآخر وبالتالي يجب أخذها. وقد يرى البعض الآخر أنها أسوء ما لدى الآخر وبالتالي يجب رفضها. وقد يرى البعض الآخر أن العلم أسوأ ما لدى الآخر وبالتالي يجب رفضه، وقد يرى فريق ثالث أن الحرية والديموقراطية هي أفضل ما لدى الآخر وبالتالي يجب أخذها. في حين يرى البعض الآخر أن الحرية والديموقراطية أسوء ما لدى الآخر وبالتالي يجب رفضها. كما أن هذا الموقف الوسطي هو في النهاية اقلال من شأن قدرة الأنا على ابداع ما تحتاجه من عقل وعلم وحرية، والاسراع باستيراد الوافد نزعا له من بيئته، وزرعا له في أخرى مواتية أو غير مواتية. مع أنه بمقدور الأنا إبداع احتياجاتها الخاصة ابتداءً من تنمية قدراتها الذاتية. هذا الاجتزاء من الآخر قد يولد هجينا غير متجانس في ثقافة الأنا، مجرد خليط متضارب مصطنع، سرعان ما يتفكك، اذ أن الوحدة العضوية تنقصه. وسرعان ما تنهار الاستعارات والاقتباسات كلها أمام اللاوعي التاريخي الشعبي التقليدي الذي يجرف كل ما أمامه من قشور مستعارة في لحظات فشل القشور واستنفار اللباب.

والسؤال هو: هل يمكن التعامل مع الآخر بطريقة مختلفة اختلافا جذريا عن تعاملنا معه ابان الفكر العربي الحديث؟ هل يمكن أن يكون موضوعاً للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؟ هل يمكن دراسة تكوين النموذج بدلاً من اتباع النموذج؟ ان النموذج ليس مثالاً أفلاطونياً مجرداً في السماء، لم ينشأ في تاريخ، ولم يتكون في واقع، مقدساً لا يمكن الاقتراب منه الا عبادة من فقيه أو شوقاً من صوفي. بل هو نمط حضاري تكوّن في تاريخ، ونشأ لدى شعب، له مصادره ونشأته، له تكوينه وبنيته، وله بدايته ونهايته. فالثقافة الأوربية ثقافة تاريخية مثل غيرها من الثقافات الصينية والهندية والفارسية والبابلية والاشورية والكنعانية والمصرية. لها مصادرها عند اليونان والرومان، وفي اليهودية والمسيحية، وفي البيئة الأوربية نفسها في ثقافات قبائلها الوثنية، القوط والجرمان والتيوتون وغيرهم. ولها مراحلها التاريخية: المرحلة الأولى القديمة في عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين، والمرحلة الثانية الوسيطة منذ شرلمان حتى عصر النهضة وهو العصر المدرسي المتقدم والمتأخر، والمرحلة الثالثة الحديثة منذ الكوجيتو الديكارتي في القرن السابع عشر حتى الكوجيتو عند هوسرل في القرن العشرين. وله بنيته الثلاثية عندما ينظر العقل الأوربي إلى العالم اما من منظور ديني الهي أو من منظور فلسفي انساني أو منظور علمي طبيعي. فالظواهر لديه ثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، أللاهوت أو الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية. وعلى الانسان أن يختار إما الدين وإما الفلسفة، إما الفلسفة وإما العلم. فالدين والعلم متعارضان، والدين والفلسفة متعارضان، والفلسفة والعلم متعارضان. ولا يمكن الجمع بين هذه الرؤى الثلاثة في منظور واحد كما يفصل الوعي الأوربي بين حكم الواقع وحكم القيمة. كلما كان الحكم واقعاً كان خالياً من القيمة، وكلما كان الحكم قيمة كان خالياً من الواقع فأصبح الواقع بلا قيمة، وأصبحت القيمة بلا واقع. أصبح الواقع مادياً للسيطرة عليه وصنعه وتلويثه فنشأت مشاكل البيئة. وأصبحت القيمة مجرد أماني ورغبات لا واقع لها، فارغة بلا مضمون، انفعالية تعبر عن مصالح اكثر منها عقلية تعبر عن شمول نسبية متغيرة وليست مطلقة عامة، وجود يقوم على عدم وينتهي إلى العدمية بعد أن تنقلب إلى ضدها في عصر انقلاب القيم.

لقد عرف الوعي الأوروبي المراحل والتاريخ لأنه وعي تاريخي بدأ في عصوره الحديثة بعصر الأحياء في القرن الرابع عشر، ثم عصر الاصلاح الديني في الخامس عشر، ثم عصر النهضة في السادس عشر، ثم العقلانية في السابع عشر، ثم التنوير في الثامن عشر، ثم الوضعية في التاسع عشر ثم الوجودية وأزمة القرن العشرين. تلك مراحل تاريخية للوعي الأوربي، كل مرحلة تؤدي إلى الثانية وليست بالضرورة مراحل كل حضارة أو متزامنة معها. فبالنسبة لنا ربما تكون في مرحلة انتقال من الاصلاح الديني إلى النهضة. فنحن لم نكمل بعد الاصلاح الديني بل خسرنا الكثير منه على يد الحركة السلفية الحالية، وفقدنا ما بدأناه على يد الأفغاني. وخسرنا على يد حزب الوفد الجديد ما بدأناه عند الطهطاوي. وخسرنا على أيدي أنصار العلم والايمان ما ارسيناه من قبل عند شبلي شميل وفرح انطون.

ونحن على مشارف النهضة نعلن نهاية عصرنا الوسيط، من ابن خلدون حتى الآن، عصر الشروح والملخصات والموسوعات، ونبدأ عصورنا الحديثة. فالغرب متقدم علينا زمانياً وليس بالضرورة فكرياً بأربعمائة عام. تنتهي عصوره الحديثة نظراً لسريان العدم والعدمية والنسبية والشك والحيرة والتردد في وعيه، نفس حزينة حتى الموت، ونحن نبدؤها نظراً لما انجزناه من حركات التحرر الوطني، واستقلال دولنا الحديثة، وتغيير بنية مجتمعاتنا، ولمجيدنا مثلاً جديدة للانسانية.

فهل ينهي الغرب عصر ريادته، وهل تبدأ عصور ريادتنا؟ هذا هو السؤال لقد كانت علاقة الأنا بالآخر على مر التاريخ علاقة تقابل. ففي الوقت الذي كنا فيه رواد الانسانية في عصرنا الأول من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري وكان الغرب في عصره الوسيط يتتلمذ علينا عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وفي الوقت الذي أصبح الغرب فيه رائداً للانسانية في عصوره الحديثة كنا نحن نتتلمذ عليه في عصورنا المتأخرة منذ القرن الثامن حتى هذا القرن، واحدة بواحدة. والسؤال

الآن: ماذا عن المستقبل؟ لمن تكون الريادة فيه؟ للآخر الذي ينهي مرحلته الحديثة أم للأنا الذي يبدأ عصره الحديث؟

رابعاً: ما موقفنا من الواقع المباشر؟

ويمكن صياغة السؤال الثالث: ما موقفنا من الواقع الذي نعيشه في عدة أسئلة لا تنتهي نظراً لأن الواقع متجدد ومتشابك. يتداخل الماضي والحاضر، والحاضر والمستقبل، التاريخ والاجتماع، الفكر والسياسة، النظر والعمل، الحاكم والمحكوم، الدولة والمواطن، الدين والدنيا.

فعلى سبيل المثال:

لماذا تنهض ونقع؟ لماذا نقوم ونقعد؟ لماذا نبني ثم نهدم ما بنيناه؟ لماذا نبدأ باستمرار من الصفر، ولا نتعلم من التجارب السابقة؟ لقد حاول الوحي عن طريق قصص الأنبيا، تأصيل الوعي التاريخي عن طريق أخبار الأمم السابقة نهوضها وسقوطها، أقوام نوح، وعاد وثمود، وفرعون ولكن تحول القصص إلى خيال أدبي وحكايات شعبية وتسلية للاحزان أو مواعظ أخلاقية دون خلق وعي تاريخي كرصيد لوعي سياسي. لماذا نكبو باستمرار منذ محمد علي حتى عبد الناصر؟ لذلك أرخ ابن خلدون للدورات الحضارية، تقوم لتقع من جديد، جبلان للنهوض وجبلان للسقوط، فكل دورة لنا في التاريخ أربعة أجيال، تبدأ من البدو إلى الحضر في جيلين ثم يعود من الحضر إلى البدو في جيلين آخرين. ثم تبدأ الدورة الجديدة من الصفر دون أن يموت تراكم تاريخي كاف، وتعلم من خبرات السابقين. وارتبط الاعراب بالخراب، «في أن العرب اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب»(٦).

لماذا انهار صرح النهضة العربية الحديثة؟ ولماذا كانت بدايتها غير نهايتها؟ في التيار الاصلاحي انقلاب الأفغاني إلى السلفية، وفي التيار الليبرالي تحول الطهطاوي إلى حزب الوفد الجديد، وفي التيار العلمي العلماني تبدل شبلي شميل وفرح انطون إلى مصطفى محمود ودعاة العلم والايمان. هل كانت أفكار النهضة العربية المعاصرة غير مطابقة لتحديات الواقع؟ هل كانت خائفة متوجسة، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف؟ الم تكن على مستوى التحديات؟ أرادت الخروج من القديم، ولم تستطع اللحاق بالجديد. ظلت النهضة العربية المعاصرة في جملتها أشعرية تقليدية. ظل الأفغاني كذلك. وكأن محمد عبده أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل. ثم اصبح رشيد رضا سلفيا وحسن البنا عاد أشعرياً. وعادت الحركة الاسلامية المعاصرة سلفية كما كانت البدايات، وعاد الفكر الاسلامي إلى فتاوى ابن الصلاح. ولم ينجح ابو الأعلى المودودي وسيد قطب، بالرغم من جذرية المواقف الفكرية في نقل المجتمع كله من مرحلة إلى مرحلة من المجتمع القديم الذي يودان تغييره إلى المجتمع الجديد الذي يودان بنا ء فقد خاصما المجتمع وأصبحا كالذب يقتل صاحبه حرصاً عليه.

وما حدث في تاريخنا الحديث من عودة إلى العصر ومن كبوات، حدث أيضاً في تاريخنا المعاصر عندما دافعنا عن الليبرالية منذ عرابي «ان الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبيدا ولا عقارا». والله لا نورّث بعد اليوم» وعبر ثورة ١٩١٩، والدفاع عن دستور ١٩٢٣، وعن البرلمان وحرية الصحافة وتعدد الأحزاب. ثم أتت الثورة المصرية في ١٩٥٢ لتضع حدا لكل هذه المكتسبات، فلم تر الا وجهها الآخر: الاقطاع والباشوات والرأسمالية، والتهرب من الضرائب، والمضاربة في البورصة. وآمنت الناس بمبادىء الثورة، وتحمسوا لمنجزاتها في الاصلاح الزراعي، والتأميم، والبنا، الاشتراكي، والتصنيع، ومجانية التعليم، والاستقلال الوطني، وعدم الانحياز، ومعاداة الاستعمار والصهيونية. ثم انقلبت الثورة على نفسها في السبعينات، وتحولت من النقيض إلى النقيض، من معاداة الاستعمار إلى التعاون معه، ومن مقاومة الصهيونية إلى الصلح معها، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط إلى الانفتاح، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن القومية العربية إلى القطرية. وتحول الاسلام الثوري عند الافغاني والاصلاحي عند محمد عبده والوطني عند حسن البنا والثوري عند سيد قطب إلى السلفية محافظة تقليدية، وتحول العمل العلني إلى سري وانقلب الحوار إلى حنق والتفاهم إلى غضب. أما الماركسيون فقد قاموا في الفترة الليبرالية من أجل العدالة الاجتماعية، وانضموا إلى الثورة العرابية، وآمنوا بها مبررين لها اكثر من ترشيدهم لسلوكها. وعارضوا انقلاب القصر فيها وتحولوا إلى جزء من حزب علني في معارضة شرعية اليفة أو سرية لاصوت لها ولا أثر. وبعد التحولات الجذرية في أوربا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي اهتزت القناعات، وحدثت البلبلة في النفوس. وبعد أن دخل الماركسيون العرب في حلف البعث الحاكم في سوريا والعراق واختلف الجناحان في حزب البعث اختلف الرفاق أيضاً، وأيد كل فريق جناح الحزب المتحالف معه. وتكرر نفس الشيء في اليمن وامتثال الرفاق على حدود القبيلة. وكان من جراء هذا التقلب أن أصيب هذا الجيل الذي شهد معظم هذه التحولات من الاربعينات حتى الآن بنوع من الهزة والرجفة، وأصيب الجميع بالاحباط العام. أصيب الناس من جراء هذا القلب المتواصل للمثل، الايمان بشيء بالامس ثم الكفر اليوم، والايمان بشيء اليوم ثم الكفر به في الغد بنوع من الكفر بكل شيء. لم تعد الناس تعرف أين الصواب وأين الخطأ بعد تساوي كل شيء، وتكافأ كل شيء مع كل شيء. أصيب الناس بالاحباط العام. فلم يعد هناك شيء ثابت نؤمن به وما أدراها لو آمنت باله اليوم أن يتحول إلى صنم في الغد؟ وماذا نفعل لو ألهت صنما اليوم أن يتم تحطيمه في الغد؟ وتحول الاحباط إلى لامبالاة، ولم يعد يحرك الناس شيء فكل شيء فانٍ ومتغير. ولم يحرك الناس الا المخزون النفسي القديم، اللاوعي التاريخي المستمر الذي يظهر في نشاط الحركة الاسلامية

(٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٤٩-١٥١ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (ب.ت)

(٧) انظر خطاب إلى الاجيال القادمة، الأهرام ١١/٧/ ١٩٩٠

وفاعليتها فهو الايمان القديم الثابت حتى ولو كان في صورة محافظة تقليدية يأباها الواقع، ولا يجد الناس لها بديلاً. أصبح الاسلام هو الحل، والاسلام هو البديل.(٧)

وتساءل الناس عن طبيعة المرحلة التي نمر بها. اشتراكيون في الستينات ثم انقلبنا على انفسنا في السبعينات. فما هوية الثمانينات والتسعينات؟ هل عدنا إلى المرحلة الثورية الأولى كما يبدو الأمر أحياناً في بعض الشعارات والاقوال مع قليل من الأفعال أم نحن ما زلنا في انقلاب التسعينات كما هو واضح في الاختيارات الاجتماعية والسياسية؟ كنا نسير أولا بخطوات ثابتة وجريئة إلى الامام. واثر هزيمة ١٩٦٧ بدأنا في التراجع بخطى ثابتة أيضاً إلى الوراء حتى رجعنا إلى نقطة الصفر التي بدأنا منها، باشوات مصر الجدد، واقطاع مصر الجديد، حتى أصبح طلعت حرب وتكوين بنك وطني واقامة اقتصاد وطني أقصى ما نطمح اليه. والآن يشعر الناس أننا نسير في نفس المكان، نتحرك ولا نتحرك، نتحرك واقفين، ونقف متحركين، لا نقدر على أخذ القرار والناس تنتظر. وان أخذنا القرار فليس قرارنا. يختفي مسؤول ويظهر آخر دون ما سبب معلن وان كان الكل يتهامس بالاسباب الفعلية. فتكثر الشائعات في غياب المعلومات، وتنتشر الأكاذيب في غياب الاخبار الصادقة.

أصبحت لدينا مشكلة صدق القلم. لم يعد أحد منا يصدق ما يقرأ الآن الكاتب لم يعد يصدق ما يكتب. نفس الأقلام تحولت من اتجاه إلى آخر. ونفس الكتاب يبرروا السياسات والسياسات المضادة. وبدأ الناس يفهمون الكلمات لا من حيث ما تعنيه بل من حيث براعتها وأهدافها: طلب منصب، رغبة في الحياة، دفاعاً عن وضع، تعبيراً عن مصلحة، بحثاً عن رزق، لا فرق في ذلك بين رجل سياسة ورجل دين، بين عالم وفقيه، بين أكاديمي وصحفي، وربما أيضا بين حكومة ومعارضة.

وما دام الخاصة يتاجرون بالقلم أصبحت الناس تتاجر بكل شيء، العلم تجارة، تمثيل الناس في مجلس الشعب تجارة، دروس خصوصية، كتب مقررة، جامعة مفتوحة ، فصول تقوية، عمولة سلاح، نسبة ربح تسهيلات لمصالح وتلخيص لامور. أصبح المنصب السياسي المرموق وسيلة للكسب المادي أثناء الوظيفة وبعدها، يتاجر الأب بكليتيه، وتتاجر الأم بابنتها، وتتاجر الاسرة بابنائها، وزواج الابكار بأثرياء العرب. فان اختلف التجار فالجريمة والعقاب، وقتل الابن لابيه ولأمه، وقتل الزوجة لزوجها أو الزوج لزوجته، وغدر الاخ باخيه، وانقلاب الصديق على صديقه، وغدر التلميذ بالاستاذ. غاب الوفاء، وانهارت القيم، وضاعت الاسرة، الكل يبيع ويشتري، والكل يباع ويشترى.

تقلصت حقوق المواطنة في مصر إلى السعي وراء لقمة العيش، والصراع من أجل توفير الخدمات العامة: الغذاء، والكساء، والمسكن والتعليم، والمواصلات، والعلاج. فحتى يتفرغ المواطن للأمور العامة؛ ان ما بقي من وقت بعد يوم العذاب الطويل وصراعه من أجل تحقيق مطالب الحياة الأولية يقضيه أمام الشاشة المرئية لتتبع بعض المسلسلات الاجتماعية أو الدينية التي تخفف عنه كربه. فيتحدث مع الابطال، ويدخل في صراع وهمي وهو جالس لنصرة المظلوم والدفاع عن الحق كنوع من التطهير النفسي. فمتى يذهب إلى أحزاب المعارضة أو يشارك في العمل العام؟

وقد تربت لدى المواطن آلية الصراع من أجل البقاء، ومنها التحايل على القانون حتى تنتظم أمور حياته ضد مصالحه، قانون قديم عندما كانت مصر ولاية عثمانية أو دولة مصرية تقف للمواطن بالمرصاد وكعدولها، قانون لم ينبع من المصلحة العامة ولا يعبر عن الارادة العامة. فالدولة بالنسبة إلى المواطن مصدر ارهاب، تفرض عليه إعلاما لم يختره، ومعلومات منتقاة، وأخبار مفروضة عليه، واختيارات سياسية لم يتم استشارته فيها. وكلما ازداد ارهاب الدولة على المواطن ازدادت عزلة المواطن عنها، وانزوى داخله، وخلق عالمه الخاص، وكوّن دولته الخاصة «جمهورية فرحات» وفي مقابل هذه الهجرة إلى الداخل هناك الهجرة إلى الخارج، والطوابير الممتدة ليل نهار أمام السفارات العربية والاجنبية طلبا لعقود وعمل مؤقتة أو تأشيرات خروج لهجرة دائمة. لقد باع المواطن وطنه من أجل لقمة العيش، وأصبح يبدنه يعيش داخل الحدود، وبروحه يعيش خارج الاسوار. غاب الولاء للوطن، وأصبح المواطن يقدم خبرته وعلمه وعرقه وجهده لمن يدفع أي شيء لقاء اقامة الأود. وهانت كرامة المصريين المهاجرين في الخليج لدرجة الامتثال، مصريو الكويت مع مصريي العراق.

ومع ذلك يظهر حنين إلى الوطن الذي ما زال يسكن بين الجوانح، ويسري بين شغاف القلوب، في العيش في «الجيتو» المصري العربي في الخارج، وسماع الأغاني المصرية الوطنية، والتزاوج بين المصريين في الخارج، وعمل الاحتفالات المصرية والمأكولات الشعبية والرحلات المنظمة إلى أرض الوطن، ومؤتمرات المهاجرين في الداخل. يحزنون لاحزانه كما حدث في هزيمة ١٩٦٧، ويفرحون لأفراحه مثل حرب اكتوبر ١٩٧٣. قلوبهم معه، يتوقون إلى محمد علي آخر أو إلى عرابي آخر أو إلى ناصر آخر يرد الكرامة للمصريين ويدافع عن استقلالهم الوطني. وفي الداخل يحن المصريون إلى الستينات إلى أغانيها الوطنية وإلى مشروعها القومي وإلى رومانسيتها وخيالها السياسي تعويضاً عن أحزان العصر وهموم الجيل.

وها هو جيل الستينات يعود من جديد في التسعينات لاقامة مصر من كبوتها، واعادتها إلى طريقها، ووضعها في تاريخها، ويشهد للمرة الثالثة على عصره بعد أن شهد المرة الأولى اثر هزيمة ١٩٦٧، وللمرة الثانية اثر ضياع ثمار النصر العسكري لحرب اكتوبر ١٩٧٣. فلعل جيل الستينات يكون قادرا على جذب مشققين وطنيين جدد قادرين على الاستمرار في «عودة الروح».

أطروحات حول
التحدي الحضاري الغربي

د. هشام غصيب *

أعتقد أن التحدي الذي تفرضه الثقافة الأوروبية الحديثة علينا وعلى غيرنا من شعوب الأرض تحدٍّ من نوع جديد لا نجد مثيلاً له في العصور القديمة.

وينبع هذا التحدي بصفة أساسية من كون الثقافة الغربية هي أول ثقافة تاريخية رئيسية تمحورت حول العلم وفكره (أعني التنوير) فهي قد شهدت في مطلعها ثورة ثقافية كبرى، هي الثورة العلمية التقانية. ومازالت تتصاعد وتتنامى بوتيرة متسارعة، مزلزلة أركان الراسخ القائم على جميع الصعد. فهذه الثورة العاصفة خلقت فكرها الخاص، فكراً من نوع جديد يتمثل في فلسفة التنوير وفكر التنوير، وطبعت الثقافة الغربية الحديثة بطابعها المميز، بحيث أضحى العلم وفكره محور الإنتاج الثقافي الغربي ومحركه. فالفكر الغربي في جميع تياراته، العقلانية منها واللاعقلانية، هو فكر ما بعد علمي، أي فكر تركت الثورة العلمية بصماتها العميقة عليه سلباً أو إيجاباً وأخضعته بصورة أو بأخرى إلى معاييرها وأدواتها وآلياتها، وبالمقابل، فإن الفكر العربي في صيغته العامة فكر ما قبل علمي، لما يعان الثورة العلمية وتحدياتها، ولما تتفجر هذه الثورة في قلبه على غرار ما فعلته في الفكر الغربي.

فالتحدي الذي نعنيه إذاً هو التحدي الذي يفرضه العلم وثقافته وفلسفته، أعني فلسفة التنوير بصفة خاصة، على الوجدان والعقل لدى الشعوب غير الغربية، وبصورة خاصة الأمة العربية التي تعودت على حمل راية الحضارة لآلاف السنين، وتجد نفسها اليوم على هامش التاريخ، أو ربما خارج التاريخ، كما يعتقد د. فوزي منصور.

لكن هذا التحدي يتعقد اليوم لأن البرجوازية الغربية، التي خلقت ثقافة التنوير في مرحلة صعودها، لم تعد قادرة على تحمل هذه الثقافة في مرحلة استقرارها وسيادتها. فتجدها ترفع راية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوقت الذي تغرق فيه الفاشية الصهيونية بالسلاح والمال لانتهاك حقوق الشعوب، وتركّب فيه قوى ظلامية مثل حركة طالبان الأفغانية لتفجير آسيا على أنقاض الشعب الأفغاني المنكوب. وتراها تخصص مئات المليارات من الدولارات لدعم الإنتاج العلمي في الوقت الذي تخصص فيه المبالغ الطائلة لدعم الحركات والمؤسسات الثقافية التي تنتج اللاعقل وثقافة الظلام على جميع الصعد. لكن ثقافة التنوير ما فتئت تفرض نفسها على الوجدان الغربي، بفعل دينامية الإنتاج الغربي، وبرغم محاولة البرجوازية الإمبريالية المستمرة الحد من تفشيها وإضعاف نفوذها. لذلك أضحى احتواؤها والتعايش معها هاجساً يؤرق بال الفكر البرجوازي الغربي. لقد خلقت البرجوازية الغربية ما لا قبل لها على تحمله.

أما الفكر العربي السائد في العصر الحديث فهو فكر ما قبل علمي في بنائه الداخلي، وهو يحمي نفسه من هذا التحدي اللانهائي الطابع بالالتفاف حوله من دون أن يجرؤ على اختراقه، لأن في ذلك مقتله. وهو يستدرج الأجيالات المتنوعة، مستعيناً في ذلك باللاعقلانية الغربية الحديثة، من أجل الالتفاف حول ثقافة التنوير الأوروبية، وحجب جوهرها عنه، وتحديث لفظه الظاهر لاخفاء تخلف مضمونه الباطن. هذا ما نراه بجلاء في أصحاب المشروعات الفكرية الكبيرة في الوطن العربي، من مثل محمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهما من أساطين الفكر العربي السائد.

ولكن، ماذا نعني بالضبط بثقافة التنوير الأوروبية؟ تاريخياً، فإنها تعني الثقافة التي سادت الأوساط البرجوازية المتقدمة في فرنسا في الفترة التي سبقت مباشرة الثورة الفرنسية الكبرى، أي إبان القرن الثامن عشر. لكني أعني بها شيئاً أوسع وأعمق. إنها، في نظري، الثقافة التي قامت من أجل العلم وعلى أساسه، أي تلك الثقافة التي شكلت قاعدة للثورة العلمية وقامت على أساسها واستجابة لها في آن. إنها التراث الذي جسد

* رئيس قسم العلوم الإنسانية - كلية الأميرة سمية الجامعية للتكنولوجيا

العقلانية العلمية، والذي ربما ابتدأ بابن رشد في إسبانيا، وتحدد واستقل ببيكون وغاليليو وديكارت وهوبز ولوك وهيوم والماديّين الفرنسيين وكانط وهيغل وفويرباخ، ووصل أوجه في إنغلز وماركس. ويتسم هذا التراث، هذه العقيدة الجديدة، بالسمات الرئيسية الآتية:

١)**المادية**، أي أعتبار الطبيعة كياناً مستقلاً قائماً في ذاته تحكمه قوانين ميلية محددة ينتج بموجبها ظاهراته، واعتبار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة بهذا المعنى، وإن كان جزءاً متطوراً منها تحكمه قوانينه الخاصة المرتكزة بصورة أو بأخرى إلى القوانين الطبيعية العامة.

٢)**الروح النقدية المتواصلة**، أي رفض سلطة المألوف وسلطة السلف وسلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي، بمعنى نقد الواقع نظرياً وعملياً واختبار القضايا الفكرية باستمرار.

٣)**الثورية**، أي إدراك تاريخية الوجود المادي بعامة، والوجود الاجتماعي بخاصة، وإدراك الدور التاريخي للذات المدركة نفسها، ومن ثم السعي إلى إحداث التغيرات الهيكلية في الطبيعة والمجتمع بما ينسجم مع ديناميتهما الداخلية.

٤)**العقلانية العلمية**، أي اتباع المنهج العلمي في التفكير والفعل، بعناصره المعروفة مثل: الاستقراء والاستنتاج والاختبار والشك والتركيب الجدلي وتوسيع أفق البدائل.

٥)**اللاغيبية** التي تصل أوجها في الإلحاد. ولنتوسع قليلاً في شرح هذه السمة لفكر التنوير الأوروبي. لقد اتسم التنوير بمحاولة إقصاء المفهومات الغيبية من فضاء التفسير النظري أولاً، وإحلال المفهومات العلمية مكانها. ثم جرت المحاولة الجريئة لإقصائها، ولكن بنجاح أقل، من فضاء الأخلاق والقيم. وقد حصلت إزاحة ملحوظة في المنهج والاهتمام: من محاولة البرهان على وجود الكائنات الغيبية في العصور الوسطى إلى محاولة بيان لاجدواها ونفي الحاجة إليها في فكر التنوير.وتم ذلك بصفة أساسية عبر محاولة التركيز على القيمة الذاتية للإنسان وحريته اللتين تتأثران سلباً بافتراض وجود غيب لا نهائي الطابع، وعبر محاولة بيان أن الإنسان هو المصدر الوحيد للقيم والأخلاق والمعنى، بل النظام أيضاً. إن تأكيد كبرياء الإنسان يحتم إعلان استقلاله الذاتي.

إن المسألة لم تعد مسألة برهان منطقي عقيم على وجود الغيب أو عدمه. لقد أضحت متعلقة بطبيعة الإنسان: حريته، استقلاله الذاتي، تطوره، حاجاته المعرفية والسلوكية. فالغيب أضحى ينبذ ليس فقط لأن العلم لا يدعم وجوده، ولكن أيضاً لأنه يعبر عن اغتراب الإنسان عن نفسه وإمكاناته. مسألتان إذاً تميزان الإلحاد التنويري عن الإلحاد القديم ما قبل الرأسمالية: العلم وانتفاء الحاجة إلى افتراض الغيب، وحرية الإنسان وفاعليته. أما الحاجة إلى برهان منطقي فلم تعد قائمة. إذ برزت أسئلة من نوع جديد، أسئلة كالآتية: هل يعبر الغيب عن حرية الإنسان أم عن عبوديته؟ هل يعبر عن نضجه أم عن مراهقته؟ هل هو إعلاء للإنسان أم سحق له؟ هذا هو نمط الأسئلة الذي أخذ يميز فكر التنوير عما جاء قبله.

٦)**الروح الاستكشافية**، وقد تبلّر ذلك بجلاء في مراحله المبكرة في النقد النافذ الذي وجهه فرانسيس بيكون صوب المنطق الأرسطي الصوري من منظور منطق الاستكشاف، أي منطق الممارسة العلمية الحديثة. فالمنطق الذي كان سائداً في العصور الوسطى هو منطق صوري فقهي في جوهره، منطق يرتكز إلى نص مقدّس ينتظر من يشق مكامنه. أما المنطق الحديث فهو منطق إبداعي يسعى إلى خلق الجديد واكتشاف الجديد.

٧)**الإنسانوية**، أي اعتبار الإنسان مصدراً وأساساً لكل قيمة، واعتباره صانعاً لتاريخه ولبيئته وقادراً على الخلق والابتكار والتغيير، والإيمان الراسخ بمستقبل الإنسان وقدراته الذاتية المتنامية. أي اعتبار الإنسان قوة طبيعية متميزة قادرة على تنظيم ذاتها وبيئتها الكونية بطرق جديدة مبتكرة. إنه الإيمان الذي عبّر عنه وتغنى به هاملت وشيكسبير، ونطقت به منحوتات مايكل أنجلو، وجسده فاوست غيته، وصدحت به سيمفونيات بتهوفن، وعبقت به فلسفة كانط وهيغل.

٨) **الانفتاح على اللانهاية الفعلية**. فلئن تفادى أرسطو اللانهاية في نظامه الكوني على كل صعيد، فقد اعتبر برونو لانهائية الكون مصدر غبطة طافحة وأساساً لحرية الإنسان وقدرته، وكان مستعداً للموت حرقاً على أيدي قوى الظلام اللاهوتي من أجل هذه الفكرة وتلك الغبطة الثقافية الجديدة. إن فكر التنوير مسكون باللانهاية ويقبل عليها بشره ملحوظ، فهو يرفض أي قيد، أي نهاية، أي حد.

٩)**اعتبار المعرفة قيمة قائمة في ذاتها** ومستقلة تماماً. فهي لا تنحني لشيء خارجها. إنها تهدف إلى ذاتها، وإلى ذاتها فقط. وهي لا تقبل قيوداً تفرض عليها من الخارج، وإنما تتبع حدودها النسبية من داخلها، ومن داخلها فقط. إن المعرفة قوة قائمة في ذاتها، وليست مجرد أداة لتحقيق مآرب عملية معينة. فهي، باستقلالها وحريتها وديناميتها الداخلية، تفجر بيئتها وتحرك كوامنها وتخلق فيها حاجات جديدة.

هذه هي السمات الرئيسية لحركة التنوير، تلك الحركة التي نشأت على أيدي مثقفي البرجوازية الأوروبية واكتمل فكرها على أيدي مثقفي البروليتاريا الأوروبية في أعمال ماركس وإنغلز.

والحق أن التنوير ليس نظاماً فكرياً جاهزاً ونهائياً، وإنما هو عضوية متطورة تنخرها التناقضات الداخلية والخارجية، وهو يمثل عائلة من الرؤى للحياة

والكون وإطاراً فلسفياً شاملاً لمثل هذه الرؤى، وقد برز هذا الإطار ملازماً للرأسمالية الأوروبية بثورتها العلمية وثورتها الصناعية وديموقراطيتها الليبرالية.

قبل الرأسمالية، كانت وتيرة تطور المجتمعات بطيئة للغاية، وكان أسلوب إعادة إنتاج المجتمعات دائرياً وطبيعياً على غرار الظاهرات الفلكية المحسوسة التي تتسم بالتكرار الممل. كان الأساس هو التكيف، لا التغيير ولا الإنتاج.

وقد أسقط الإنسان على الطبيعة نظاماً اجتماعياً وأسقط على المجتمع نظاماً طبيعياً، وجعل من الغيب محوراً وأساساً للأنساق التي تحكمهما وتوحدهما. اعتبرت الطبيعة والمجتمع نظاماً روحياً واحداً موحداً يحكمه مبدأ غيبي واحد موحد،واعتبر الانسجام مع هذا النظام أساساً للراحة والسلام والاستقرار والوئام، واعتبر الخروج من هذه الستة اغتراباً وشقاء. فالإنسان يغترب عن ذاته باغترابه عن الغيب وقواعده. يقول المفكر المغربي المسيحي أغسطين: "لقد خلقتنا من أجلك أيها الرب. إن قلوبنا لا تستقر إلا فيك". إن الملحد وفق هذه النظرة هو الإنسان المغترب، التائه، اللاعقلاني، قصير النظر، والمؤمن هو الإنسان الناضج، العقلاني، المتطور، المتماسك.

إن الصورة القديمة للعالم كانت تقود بالضرورة إلى الغيب. لذلك كان الإيمان بالغيب ضمان التكيف الإيجابي المقترن بالسلام والوئام والتماسك الروحي. فالحدت الشعوب على أساس هذا الإيمان، وهيمنت آنذاك فكرة الأمة الدينية (الأمة اليهودية والأمة المسيحية في الغرب والأمة الإسلامية في الشرق)، وانبنت مؤسسات هذه الشعوب على أساس نظم لاهوتية شمولية.

ويأتي التنوير، مدعماً بالعلم وإنجازاته الرفيعة وطرائقه المتطورة، ليقلب هذه الصورة التي دامت آلاف السنين رأساً على عقب على جميع الصعد، المعرفي والفلسفي والقيمي، يأتي لكي يعتبر الغيب ونظمه ومؤسساته التجسيد الأوضح لاغتراب الإنسان عن ذاته. يقع التنوير على الوجدان التقليدي كوقع الصاعقة، ويحدث زلزالاً عنيفاً فيه ما زلنا نعيشه ونعيش نتائجه، وكما أسلفت، فإن البرجوازية الأوروبية الصاعدة كان لها فضل إشعال فتيل هذه الثورة الثقافية العاتية، لكنها ما كانت قادرة على التحكم في خلقته، فتنفجر في النهاية في وجهها، الأمر الذي قادها إلى ابتكار أساليب فكرية جديدة للحد من تفشي التنوير في العالم. وكان من أوائل ردود الفعل على هذا الانقلاب الكبير في الوعي البشري رد فعل العالم والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال الذي بثت تبصرات التنوير رعشات الرعب الميتافيزيقي في أوصاله. وكان أعظم رد فعل وأكثره ديمومة الحركة الرومانسية الأوروبية وامتداداتها الوجودية (بليك، بيشتر، شوبنهاور، كيركغور، دستويفسكي، نيتشة، هيدغر، ياسبرز، سارتر، كامي، غارودي)

ولئن كان وقع التنوير على الوجدان الحضاري الغربي قاسياً، فإن قسوته تتضاعف مرات عديدة في حال الوجدان الحضاري العربي. وهناك سببان رئيسيان لذلك:

١)إن التنوير خلق أوروبي، وإن جاء حصيلة تراكمات حضارية طويلة الأمد تضمنت عدة حضارات، ومن ضمنها حضارات منطقتنا العربية المتعاقبة. لذلك، فإن استيعابه يتضمن الغوص في حضارة الخصم التاريخي المهيمن، وهذا ليس بالأمر الهين.

٢)إن الصورة الغيبية للوجود أرسخ ما تكون في منطقتنا من العالم، فهي قد نشأت هنا وتطورت ووصلت أوجها هنا أيضاً. ثم استعارها الغرب وثار عليها جدياً. صحيح أنها توطنت بعمق في الغرب، لكن المستورد يظل سطحياً مقارنة مع الأصل، مهما توطن. فلا مفرّ للشرق من مجابهة ثقافة التنوير وتفجير وعيه التقليدي على ضفافها. فالهروب من هذا التحدي يلفت النظر إلى انحلال الغرب والإيذان وانهيار المنظومة الاشتراكية لا يجدي نفعاً وإنما يفاقم الأزمة ويعرّض أمتنا إلى الانقراض. إن الطريق الوحيد المتاح أمام أمتنا العربية هو الغوص في قلب ثقافة التنوير، ومحاولة هضمها نقدياً، أي معاناتها ومعاناة تناقضاتها وحتونها وفوضاها جنباً إلى جنب مع التمتع بإنجازاتها الرفيعة، بهدف تخطيها بحل تناقضاتها. وهذا ما أدعوه الاستغراب Occidentalism، الذي هو نقيض الاستشراق. لكن عملية الاستغراب ليست بالمسألة الهينة. ذلك أن عملية هضم ثقافة التنوير نقدياً هي في جوهرها عملية بركانية ثورية لا تترك شيئاً على حاله، فهي تنطوي على تفجير متواصل وإعادة تركيب متواصلة للوعي المستغرب. إنها عملية تغيير ثورية بمعنى الكلمة. إنها مغامرة فكرية ووجدانية يصعب التنبؤ بنتائجها التي قد تكون وخيمة. لكنها ضرورية مع ذلك لبقاء الأمة. إن الهضم النقدي عملية تفاعل متفجر بين وعي تقليدي مأزوم وثقافة ثورية لا نهائية الطابع. لذلك فإنه يستلزم ثورة ثقافية دائمة وتحطيماً متواصلاً للوعي وثوابته، وإن كانت تنطوي أيضاً على إمكانية إعادة تركيب وعي أكثر قدرة على التكيف مع اللانهائي. وبالطبع، فإن الهدف الحقيقي للاستغراب هو بناء عقل حركة التحرر القومي العربية بما يجعلها البديل الحقيقي للبؤس القائم.