

للنشر والتوزيع

# حوار المشرق والمغرب

و.حسين حنّفي و محمد عابد الجابري

تصميم الغلاف: جويي





# حوار المشرق والمغرب

يليه الردود والمناقشات



# حوار المشرق والمغرب

بإليه الردود والمناقشات

و.حسين حميتي ومحمد عبد الجباري

رفيعة  
للنشر والتوزيع

2005

# مرايا الكتاب

الكتاب: حوار المشرق والمغرب - يليه الردود والمناقشات

الكاتب: د. حسن حنفي - د. محمد عابد الجابري

الطبعة الرابعة ٢٠٠٥

روية للنشر والتوزيع - القاهرة ٠١٢/٢٥٢٩٦٢٨

المدير المسؤول: رضا عوض

Email: Roueya @ hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤

الإخراج الداخلي : جوبى

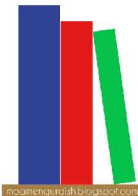
جمع وتنفيذ: حسين الحماني

مراجعة لغوية : صفاء رستم

خطوط : لمي فهميم

رقم الإيداع : ١٨٧٠٠ / ٢٠٠٤

جميع الحقوق محفوظة  
روية



مكتبة  
مؤمن قريش

مكتبة مؤمن قريش - القاهرة  
www.maayeenqarysh.com

maayeenqarysh.com



مقدمة



كان «حوار المشرق والمغرب» تجربة فريدة في آخر الثمانينات وقت اندلاع الانتفاضة الأولى، ونهاية سنوات عصر الاستقطاب، وقبل غزو العراق الكويت عام ١٩٩٠ والعدوان الأمريكي الأول بالتحالف مع بعض القوات العربية بعد مؤتمر القاهرة عام ١٩٩١. ترجم إلى عدة لغات أجنبية. وأجريت عليه عدة رسائل جامعية. كان حدثاً فريداً أثار الأذهان بجديته، وأصالته، وأدب الحوار. ولم يتم استئنافه على مدى عشر سنوات تالية بالرغم من وجود المفكرين في المشرق والمغرب على حد سواء. ثم قامت دار فكر في دمشق باستئناف الحوار في حوارات لقرن جديد والتي وصلت إلى ثلاثين حواراً حتى الآن.

وكانت أهم صفة تفرّد بها الحوار هو تجاوز الحكم بالخطأ



والصواب، والاستبعاد والإقصاء. ومنطق الفرقة الناجية. وبعد خمسة عشر عاما عاد الاستقطاب من جديد بين السلفية والعلمانية، ووصل إلى حد الاقتتال بين الأخوة الأعداء واندلاع الحرب الأهلية فى الجزائر والتي كلفت مايزيد على المائة ألف شهيد. واشتد الاستقطاب فى الخارج بالرغم من نهاية عصر الاستقطاب والحرب الباردة. نشأ استقطاب جديد بين الإمبراطورية الجديدة، الولايات المتحدة الأمريكية، وإسرائيل الكبرى من جانب، والوطن العربي والعالم الإسلامي تحت ذريعة مقاومة الإرهاب، من أجل خلق عدو جديد بديلا عن الشيوعية، يبرر للعدوان والاحتلال ضد احتمال بزوغ قطب ثان من المنطقة العربية الإسلامية. لذلك اشتد عليها الحصار والتهديد والتقسيم والتهميش أو العدوان المباشر على فلسطين

والعراق وأفغانستان والشيشان (١).

كان الحوار عند طرف باردا وعند الطرف الآخر هادئا في الشكل قويا في المضمون (٢). ربما كانت الأحداث منذ خمسة عشر عاما أقل حدة واستقطابا من هذه الأيام حيث العدوان على أفغانستان. ثم احتلال ما تبقى من فلسطين، ثم العدوان على العراق ثلاث مرات في ١٩٩١ بدعوى تحرير الكويت، ثم في ١٩٩٨ بدعوى إنهاء العراق لدور المفتشين الدوليين الذين كان البعض منهم يقوم بمهمة التجسس على قدرات العراق لصالح أمريكا وإسرائيل، ثم في عام ٢٠٠٣ بالاحتلال الشامل لتغيير النظام في العراق بدعوى البحث عن أسلحة الدمار الشامل، وتحرير العراق من القهر والتسلط. والقصد منه القضاء على قوة عربية تخشى منها إسرائيل، والقضاء على الجناح الشرقي للوطن العربي. فانطلق العدوان على العراق من جنوبه حيث كانت القيادة المركزية والقواعد العسكرية لتحقيق حلم إسرائيل الكبرى، وإقامة الأسطول الأمريكي الدائم في الخليج لتهديد إيران، والوصول إلى أواسط آسيا لمحاصرة روسيا والصين، وعزل العالم الإسلامي في أندونيسيا وماليزيا عن الوطن العربي. كانت موضوعات الحوار الأول ما كان يشغل الثقافة العربية أكثر من الواقع العربي. وتغير الحال بعد خمسة عشر عاما. ولو نشأ الحوار الآن لكان أكثر حرارة والتحاما بقضايا الواقع وهموم المثقفين الوطنيين.

كان الإستقطاب بين الأصولية والعصر أحد موضوعات الحوار الأول. وكانت الأصولية ذات مفهوم سلبي تعادل التعصب والقطعية

(١) الحوار الأول: في معنى الحوار ومقاصده. (٢) الحوار الثامن: وقفة للمراجعة.

ورفض الحوار والتشدد والشكلية والشعائرية. وهى تعبيرات حديثة عن المحافظة الموروثة منذ أكثر من ألف عام بعد أن انحسر التيار الليبرالي العقلاني عند أبي حنيفة والمعتزلة وابن رشد أو الواقعي عند مالك بن نبي والشاطبي والطوفي وفقه المصالح بوجه عام. وبعد خمسة عشرة عام تبدو الأصولية الممثلة فى جماعات الجهاد هى التى تقاوم فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير، فى وقت تابعت فيه الأنظمة السياسية الولايات المتحدة الأمريكية، وتصالحت مع الكيان الصهيوني، وتعاملت قوى المعارضة كسلطة بديلة جاهزة لاستلام الحكم، وضعفت المقاومة الشعبية نظرا لانحسارها عن العمل السياسي على أكثر من نصف قرن منذ الثورات العربية فى أوائل الخمسينات. وحققت العمليات الاستشهادية نوعا من توازن الرعب بين المقاومة الفلسطينية والكيان الصهيوني الذى لم يعد يشعر بالأمان. ويتوقع المستوطن القديم أو الجديد الموت فى أية لحظة. فالعدو حريض على الحياة، والفلسطيني يتوق إلى الاستشهاد. وكسب قوة البدن المفخخ الدبابات والمصفحات والمدافع والطائرات (١).

والاستقطاب بين الإسلام والعلمانية يعبر عن صراع سياسي بين القوتين الرئيسيتين فى الوطن العربي، القوى الإسلامية والقوى القومية والماركسية والليبرالية فى وقت ضعفت فيه الدولة وأصبحت تابعة للخارج، وقاهرة فى الداخل. ويريد كل جناح وراثتها منتظرا العرض التاريخي الذى يحقق ذلك الانهيار للنظام السابق وصعود النظام الجديد. أما على المستوى النظري فالإسلام علماني فى

(١) الحوار الثانى: الأصولية والعصر.

جوهره لقيامه على العقل والواقع ومقاصد الشريعة كما حددها الشاطبي في الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل والقيمة المطلقة (الدين)، والكرامة (العرض)، والثروة العامة (المال)، وما بينهما هو الإصلاح أو التجديد أو إعادة البناء أو الاجتهاد وأشكاله المتعددة من قياس واستحسان واستصلاح واستصحاب ومصالح مرسلة. فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن. والمصلحة أساس التشريع كما عبر عن ذلك الطوفي الحنبلي. كما تنشأ المشكلة من إسقاط تاريخ الغرب على تاريخنا نظرا لسيادة الثقافة الغربية ومركزيتها ثم نقلها إلى الأطراف، وكأن كل مشكلة غربية هي مشكلتنا بالضرورة، وكل حل غربي هو حلنا بالضرورة. فبعد الصراع بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، في تجربة الغرب الحديث كان الحل هو الفصل بين الاثنين. إذ لا يمكن الجمع بين القديم والجديد، بين الدين والعلم، بين الإيمان والعقل، بين أرسطو وبطليموس والكنيسة من ناحية، وجاليليو وكبلر ونيوتن من ناحية أخرى. وأثر الغرب الاعتماد على العقل في مواجهة الطبيعة فنشأ العلم، والعقل في مواجهة المجتمع فنشأ العقد الاجتماعي. وهي تجربة خالصة، ونموذج خاص. أثر الشرق في اليابان وكوريا نموذج التجاور بين القديم والجديد، القديم للحياة الخاصة، والجديد للحياة العامة. فلا يتدخل بوذا في المصنع، ولا المصنع في بوذا. وأثرنا نحن نموذجا ثالثا، التغيير من خلال التواصل، وخروج الجديد من القديم. فالمسيحية قراءة روحية لليهودية، والإسلام قراءة مزدوجة لليهودية والمسيحية، واختيار حر بين الشريعة والمحبة، بين الاقانون والمغفرة<sup>(١)</sup>.

(١) الحوار الثالث: العلمانية والإسلام.

وكان الحوار حول الوحدة العربية، إقليمية أم اندماجية، تعبيرا عن تجارب الوحدة العربية السابقة، الاندماجية فى أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث بين مصر وسوريا، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨ - ١٩٦١، ثم مجالس التعاون أحد أشكال الوحدة الإقليمية مثل مجلس التعاون الخليجي، والاتحاد المغربي، ولجان التنسيق بين دولتين عربييتين من أجل خلق أسواق ومشاريع مشتركة بين مصر وسوريا، مصر والأردن، مصر وليبيا، مصر والمغرب... إلخ، ومصر أحد الطرفين الثابتين والثاني هو المتغير.

وقد تغير الوضع الآن بعد أن أصبحت الوحدة، اندماجية أو إقليمية، عزيزة المنال، فالاتحاد المغاربي تقريبا لايعمل. ومجلس التعاون الخليجي تتجاذبه الأهواء والاتجاهات المتصارعة. ولجان التنسيق مازالت محدودة الأثر خاصة فيما يتعلق بحرية الانتقال بين الأقطار العربية دون مراجعة قوائم الأمن، والحصول على تأشيرات الدخول، والأخطر من ذلك كله تفكك الأوطان. فالعولمة ليست ذات اتجاه واحد بل ذات اتجاهين متضادين. توحيد المركز وتفتيت الأطراف. ويُخطط لمستقبل الوطن العربي أن يكون فسيفساء طائفيا عرقيا، دويلات عربية وبربرية وكردية ودرزية وسنية وشيعية وإسلامية وقبطية حتى تصبح إسرائيل هى أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة. تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية فى المنطقة بدلا من الأساطير الأولى المؤسسة للدولة كما تصورها هرتزل عام ١٨٩٧، أساطير الاختيار، والوعد، والأرض المقدسة.

وقد وصل التفكك العربى إلى منتهاه، ووصلت القطرية إلى

حدها الأقصى، مصر أولا، الأردن أولا، الكويت أولا. بل لقد انطلقت القوات الأمريكية المعتدية على العراق من أقطار عربية، بها قيادة العدوان المركزية. وأصبحت معظم الأقطار العربية ترى مستقبلها في التحالف مع الغرب، أوروبا وأمريكا، المستقبل له، والعولة قادمة، والعالم قرية واحدة.

وفى الحوار حول الليبرالية وبعد خمسة عشر عاما زاد الاتجاه المحافظ عنفوانا. وظهرت الأشعرية عقيدة رسمية للنظام السياسي يستعملها من أجل تدعيم التسلط السياسي. وقد بلغ التسلط فى الوطن العربي حدا أن أصبح ذريعة للعدوان على العراق واحتلاله، وتهديد سوريا وإيران والسودان واليمن ومصر. بل وضعت الولايات المتحدة الأمريكية وثائق تدعو إلى الإصلاح مفروضا من الخارج وإلا فالتهديد بمصير العراق. كما صاغت وثيقة «الشرق الأوسط الكبير» للقضاء نهائيا على مفهوم «الوطن العربي» بإدخال إسرائيل فيه ثم دول الجوار إيران وتركيا فى كومنولث عربي إسلامي إسرائيلي أمريكي يحقق المصالح الأمريكية فى المنطقة، وإقامة سوق شرق أوسطي كبير يكون تحقيقا للعولة فى المنطقة العربية الإسلامية التى طالما قاومت الاستعمار والصهيونية منذ باندونج فى ١٩٥٥ حتى نهاية السبعينات قبل أن تتحول الثورات العربية من داخلها إلى ثورات مضادة. ومن ثم أتت ضرورة التحول من الأشعرية إلى الاعتزال، ومن ابن سينا إلى ابن رشد، ومن الفقه الافتراضي إلى فقه المصالح، ومن ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة، ومن طاعة السلطان إلى مقاومة الحاكم الظالم.

وفى الحوار حول الحداثة باعتبارها الطريق إلى العصرية وتعدد نماذجها فإنها تبدو وبعد خمسة عشر عاما وكأنها أصبحت بعيدة المنال بعد أن قويت التيارات المحافظة. وبدأ الحديث عن فشل النموذج العربي اعتمادا على «تقرير التنمية البشرية» الأول والثاني والثالث. ليست الحداثة فقط هي النمو الاقتصادي، والتقدم العمراني، وزيادة الدخل القومي بل هي تحديث العقل، وتجديد الثقافة، وتغيير الرؤية للعالم، وطالما أن المركزية الأوروبية مازالت مستمرة سيظل النموذج الغربي ينتقل من المركز إلى الأطراف. يمنع من تعدد النماذج والاجتهادات.

وفى الحوار حول الناصرية تبدو بعد خمسة عشر عاما وكأنها حلم جميل افتقدناه على واقع أليم. كانت الناصرية فى الخمسينيات والستينيات رمزا لحركة التحرر العربي والقومية العربية، ومقاومة الاستعمار والصهيونية على الصعيد الخارجى. كما قامت بإنجازات على الصعيد الداخلى: الإصلاح الزراعى، التأميم، التمسير، التصنيع، استصلاح الأراضى، مجانية التعليم الجامعى، تحديد الإيجارات، تشغيل الخريجين، تدعيم المواد الغذائية، القطاع العام. ثم ضاع هذا الحلم بعد هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ وبالرغم من معركة رأس العش وإغراق المدمرة ايلات فى ١٩٦٧ وحرب الإستنزاف فى ١٩٦٨ - ١٩٦٩، وحرب أكتوبر ١٩٧٣، والانفتاح الاقتصادى بدأت تتراعى للعيان. وبعد مظاهرات يناير ١٩٧٧ واكتشاف أن الناصرية مازالت تتحكم فى الشارع العربى بدأ النظام السياسى العربى فى البحث عن أحلاف خارجية، إسرائيل فى زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧، ثم كامب ديفيد فى ١٩٧٨، ثم معاهدة

السلام فى ١٩٧٩ مع العدو الإسرائيلى، وعقد صلح منفرد بين مصر، الشقيقة الكبرى، وإسرائيل، وفصل بين سيناء، والجولان، والضفة الغربية وعاصمتها القدس. ودخل العرب فى مفاوضات مع العدو الصهيونى وهم فى أضعف حالاتهم، والعدو فى أقوى حالاته. فعقدت معاهدات السلام بين الأردن وإسرائيل. وموريتانيا وإسرائيل، وأنشئت مكاتب ارتباط تنبؤية فى أغلبها فى المغرب، وتونس، والخليج. فهناك الآن حنين إلى الناصرية التى حافظت على كرامة العرب واستقلالهم ووحدتهم.

وفى موضوع العرب والثورة الفرنسية تكرر استعمال لفظ التنوير كثيرا من كافة الاتجاهات والتيارات الفكرية والسياسية: الإسلام المستنير، الليبرالية المستنيرة، القومية المستنيرة، الماركسية المستنيرة. بل لقد استعملت أجهزة الدولة الثقافية والإعلامية اللفظ لناهضة الجماعات الإسلامية غير المستنيرة. وهو ما عرف باسم «التنوير الحكومى». وفى أجهزة الإعلام تكثر الأحاديث عن مظاهر الخرافة واللاعقلانية لإفرازها فى الوجدان الشعبى. يحسن العرب إلى الثورة الفرنسية وإلى المفكرين الأحرار بعد أن جربوا الضباط الأحرار. فقد ضاعت مكاسب الثورة الاجتماعية والسياسية، واشتدت المحافظة الدينية وبرامج العلم والإيمان ومظاهر التدين الشعبى.

أما الوهابية فقد كانت حركة تطهير للعقيدة من التوسط بين الإنسان والله. كانت نصية أكثر منها عقلية، تقليدية أكثر منها تجديدية، ودعوة سلفية أكثر منها دعوة للعصر. أصبحت ايدولوجية لنظام سياسى محافظ بدأ يترنح من طول الضغط والحرمان فبقدر ما يشتد الضغط من أعلى من السلطتين الدينية والسياسية يتكفك



المجتمع من أسفل ويتحول إلى جماعات مسلحة تريد التغيير بالعنف بعد أن طال انتظار الإصلاح.

وفى الحوار حول القضية الفلسطينية وبعد خمسة عشر عاما شهدت الساحة العربية محاولات التسوية للصراع منذ مدريد وأوسلو، وكامب ديفيد الثانية، وورقة كلينتون، وخارطة الطريق، والمبادرة العربية. ولم تؤد كلها إلى شيء. فقد صعد اليمين الصهيوني إلى سدة الحكم، ثم احتلت الضفة الغربية كلها، وزرعت المستوطنات، وأقيم الجدار العازل، وهدمت المنازل، وجرفت الأراضي، وقتل النساء والأطفال والشيوخ، وصفت قيادات المقاومة، وحوصر رمز السلطة الوطنية الفلسطينية. وأخيرا أعطى وعد بلفور الثاني بأنه لا عودة إلى حدود ١٩٦٧، ولا إيقاف للاستيطان، ولا حقوق للاجئين، ولا مفاوضات مع السلطة الوطنية الفلسطينية. يكفي الانسحاب من غزة، وتنتشر قوات الاحتلال على حدودها مع مصر والأردن. وتسيطر على مطارها ومينائها وأجوائها. وتبقى الضفة الغربية كنتوات أربعة معزولة ويعيش أكثر من ثلاثة ملايين فلسطيني كما يعيش عرب ١٩٤٨، يعملون ويجدون لقمة العيش.

لقد طرح فى الحوار الأول المزيد من المقاومة، وهو ما يبدو صحيحا حتى الآن بعد رفض الكيان الصهيوني كل مبادرات السلام. هذا على الأمد القصير. أما على الأمد الطويل فيظل الميثاق الوطني الفلسطيني الأول له دلالتة فى وجود الدولة الديمقراطية الواحدة المتعددة الجنسيات والأعراق والطوائف. وهو النموذج الأندلسي الذى عاش فيها العرب واليهود معا فى غرناطة وأشبيلية وقرطبة وطليلطة معا فى دولة واحدة يتساوى فيها المواطنون فى الحقوق والواجبات.

فقد كانت الأندلس العصر الذهبي لليهود ثقافة وعلمًا ولغة، لا فرق بين موسى بن ميمون وابن رشد اللذين كانا يتحاوران في مسجد قرطبة وفي معبدها اليهودي.

المقاومة الفلسطينية وحركاتها الاستشهادية هي التي خلقت توازن الرعب بين الفلسطينيين والإسرائيليين. فالفلسطيني حريص على الموت قدر حرص الإسرائيلي على الحياة. ولم يعد أحد في الكيان الصهيوني آمنًا على نفسه. بل لقد بدأت الهجرات المضادة إلى خارج إسرائيل والاقتصاد والسياحة والتنمية. كل ذلك كاد أن يتوقف. فانتفاضة الحجارة الأولى دامت ثلاث سنوات وجاءت بالسلطة الوطنية الفلسطينية. والآن انتفاضة الأقصى، انتفاضة السلاح، على مرمى طلقة من الدولة الفلسطينية المستقلة، وعاصمتها القدس. يصدر هذا الحوار الأول بعد خمسة عشر عامًا في دار «رؤية» بعد أن تعددت طبعاته في دار توبقال بالمغرب التي لها الفضل في الطبعة الأولى. ثم ظهرت طبعات أخرى في مصر ولبنان. وما زال الحوار مطلوبًا بعد نفاذ كل الطبعات. فللدار الشابة الجديدة كل توفيق وصلاح.

**حسن حنفي**

مدينة نصر ٢٠٠٤/٥/٩

مدخل



«حوار المشرق والمغرب» هو العنوان العريض الذي اختارته مجلة «اليوم السابع» الصادرة في باريس، لنقاش عدد من القضايا العربية المركزية على صفحاتها، ودعت للمشاركة فيه مجموعة من المثقفين العرب. وقد نشر هذا الحوار في المجلة على مرحلتين خلال الفترة الواقعة بين شهر آذار (مارس) ومطلع شهر تشرين الثاني (نوفمبر) من العام ١٩٨٩.

في المرحلة الأولى ناقش الدكتوران محمد عابد الجابري (المغرب) وحسن حنفي (مصر) وعلى امتداد عشرة أسابيع مسائل متصلة بـ «الليبرالية والأصولية والوحدة العربية والناصرية والعلمانية الخ» وفي المرحلة الثانية وعلى امتداد ١٤ أسبوعاً نشرت المجلة مداخلات حول الموضوعات نفسها لمثقفين وكتاب وقراء مهتمين أدلوا

بآرائهم ووجهات نظرهم فيما كتبه الجابري وحنفي، وسيجد القارىء بين دفتي هذا الكتاب حصيلة مفصلة للحوار فى مرحلتيه.

إن اختيار مواضيع الحوار واختيار عنوانه العريض واختيار المتحاورين وطريقة إدارة الحوار، نتحمل مسؤوليتها كاملة كما نتحمل مسؤولية تغيير عناوين القسم الأكبر من المقالات التى كانت تأتينا مع المخطوطات، وتغيير العناوين تم لأسباب تقنية ومهنية مثل «طول العنوان أو عدم ملاءمته تماماً لمحتوى النص وضرورة إيجاد عنوان أكثر تعبيراً عن مضمون النص وأكثر ملاءمة له». وقد غيرنا بعض العناوين من أجل لفت انتباه القارىء إلى فكرة أساسية فى النص، وهذه طريقة محمودة فى مهنتنا وهى جزء لا يتجزأ منها، لكننا لم نأت فى كل الحالات بأى عنوان مخالف للنص، أو يتضمن

تأويلاً له مخالفًا لسياقه ولمضمونه وبوسع القارئ التأكد من ذلك خلال اطلاعه على النصوص المنشورة فى هذا الكتاب. وفى ختام الحديث فى هذه النقطة نشير إلى أننا كُنا نحترم إرادة الكاتب الذى يُصرُّ على الاحتفاظ بعنوان اختاره هو بنفسه ولو كان هذا الخيار يتنافى مع تقديرنا المهني له.

ولم نتدخل فى النصوص الواردة إلينا إلا نادراً وفى حالات محدودة جداً، حيث وردت عبارات فى بعض المداخلات تصل أحياناً وبطريقة إنفعالية إلى حد الشتيمة أو إطلاق حكم فظ دون إسناد، وفى كل مرة كنا نغير أو نحذف جملة من هذا النوع كنا نأخذ بعين الاعتبار ألا يترك ذلك تأثيراً على وجهة النظر المعروضة، وألا نغير فى شىء من معناها وقد كان لفرط احترامنا للنصوص أن تركت فيها أحياناً، وسهواً، بعض الأخطاء اللغوية الفاضحة كما لاحظ فيما بعد وعن حق أحد المتدخلين. وقد بادرنا إلى نشر وجهات نظر ومواقف سياسية لا تعبر، ليس فقط، عن قناعتنا الشخصية وإنما تخالف وجهة النظر التى تدافع عنها المجلة فى هذه القضية أو تلك، وكنا فى ذلك نقوم بواجب مهني يقضى باحترام شروط الحوار الديمقراطي البديهية.

فى هذا السياق نذكر أيضاً أننا أهملنا بعض الرسائل الواردة إلينا والمصاغة بلغة إنفعالية غاضبة أو بأسلوب شتائمى لوصف نص من هنا أو مواقف أحد الكتاب من هناك، وذلك لمخالفتها لقواعد الحوار وأصوله، وربما كان أصحابها يدركون أنها لن تنشر وأن إرسالها لنا هو فقط من باب إخطارنا بأجواء غضبهم وانفعالاتهم

وعدم رضاهم، وبأنهم لم يجدوا وسيلة أخرى لصياغة أحاسيسهم تلك غير الانفعالية والشتيمة والسخرية معا.

من جهتنا حاولنا الاتصال بعدد لا بأس به من الكتاب والمثقفين الذين، يهتمون عادة بنقاش القضايا العامة والأكثريّة الساحقة منهم استجابت لطلبنا، فتلقينا مداخلات نشرت بدون تحفظ كما سيلاحظ القارئ، وقد بادر بعض الكتاب ودون اتصال من قبلنا فأرسل نصوصا نشرناها هي الأخرى، ولم نهمل إلا نصاً واحداً طالب فيه صاحبه بفتح نقاش آخر على هامش النقاش الدائر ودون أن يتضمن نصه تدخلا مباشرا في القضايا المطروحة.

قلة فقط من الكتاب لم تستجب (٤ حالات) لطلبنا وقد برر هؤلاء امتناعهم بأسباب متصلة بظروفهم الصعبة، وعدم توفر الوقت لديهم لإعداد مداخلات تتطلب جهدا كبيرا في مراجعة النصوص المنشورة حول الحوار وقراءة نصوص أخرى للمقارنة معها.. الخ. وفي حالة واحدة فقط قال لنا أحد المعنيين أنه لا يجد فائدة من المشاركة في هذا الحوار.

والمشاركة في حوار «المشرق والمغرب» لم تقتصر فقط على «اليوم السابع» فقد بادر عدد من الكتاب إلى نشر نصوص ومداخلات في صحف أخرى ولم تعرض علينا هذه النصوص وإلا كانت قد أخذت طريقها للنشر مع ترحيبنا الشديد بها.

بمناسبة إعادة نشر هذا الحوار في كتاب مستقل، لا بد من التذكير ببعض الدوافع التي حملتنا على تنظيمه، وكنا قد أشرنا

إليها فى مقدمة الحلقة الأولى منه فى العدد ٢٥٢ من مجلة «اليوم السابع» وإعادة التذكير بالدوافع تستجيب ليس فقط لضرورة ربط الفكرة بأهدافها وإنما أيضا للرد على تساؤلات وردت فى المداخلات وفى بعض رسائل القراء وهى من نوع: لماذا تسمية الحوار بـ «المشرق والمغرب»؟ أليست هذه التسمية بمثابة تكريس للتقسيم الاستعماري للعالم العربي؟ أو من نوع «مجلتكم تساهم بترويج تصور استعماري عن العالم العربي بشقيه المغربي العقلاني والمشرقي الصوفي». ثم لماذا اختيار حنفي والجابري وليس غيرهما ولماذا تركزون هذين الكاتبين؟ ثم هل يمثلان المشرق والمغرب حقا. وأخيراً تسأل البعض عن حصر مواضيع النقاش فى العناوين المذكورة آنفاً وعدم شمولها لمواضيع أخرى لا تقل أهمية.. إلخ.

أغلب الظن أن الذين وضعوا مثل هذه التساؤلات لم تتح لهم فرصة الاطلاع على مقدمة الحلقة الأولى من الحوار، أو إن بعضهم اطلع عليها ولم يقتنع بالدوافع الواردة فيها والتي تبرر بنظرنا تنظيم الحوار واختيار المتحاورين.

كنا قد أشرنا فى تمهيدنا للحوار بالقول إن تسمية «المشرق والمغرب» هى بالنسبة إلينا تسمية جغرافية ولا علاقة لها بقضية «مفهوم استعماري» أو «صوفية» المشرق أو «عقلانية» المغرب وقلنا إن هاتين المنطقتين تتمتعان بخصائص اجتماعية وسياسية ودينية.. الخ ضمن إطار حضاري عربي واحد، ووجود مثل هذه الخصائص هو بنظرنا مصدر غنى وليس مظهرا استعماريًا يحلو لنا (لأى سبب؟!) تكريسه كما يزعم بعض الذين أطلقوا حكما متسرعا على



هذه النقطة.

أما بالنسبة لاختيارنا كمتجاورين أساسيين الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عابد الجابري فهو أيضا كنا قد أشرنا إليه في التمهيد للحوار بالقول إن الاختيار (أي اختيار) يطرح صعوبات متصلة بالتصنيف ودرجة التمثيل وتلبية أغراض الحوار، فلو اخترنا ثنائيا آخر غير الكاتبين المذكورين لوجد من يطعن بصحة تمثيله للمنطقتين، ويقابليته لأداء مهمة الحوار إذا لم نقل إن الطعن قد يتجاوز ذلك بكثير، فحياتنا الثقافية العربية زاخرة بكل أنواع الأحكام الاعتبالية وبالتهمة السريعة وبأمراض أخرى لا مجال هنا للوقوف عندها بالتفصيل.

بعد وصول تجربة الحوار إلى المحطة النهائية ظهر واضحا أن حنفي والجابري قد أديا المهمة الموكولة إليهما كما ينبغي أن تؤدي وفقا لتقديرهما. وقد عالجا في الحلقة السابعة من الحوار جوانب من تجربة الحوار ووضعنا ملاحظات يمكن العودة إليها، وفي الحلقة الأخيرة منه وضعنا ملاحظات ختامية وهي تظهر كما يظهر تقديرنا للحوار بمجمله أن التجربة نجحت في إثارة جدل واسع حول المواضيع المطروحة، وهذا ما كنا نأمل قبل مبادرتنا لتنظيم الحوار وقد تجاوزت نتائج التجربة ما كان يأمله الكاتبان بطبيعة الحال<sup>(١)</sup>.

أما القول بأن الجابري وحنفي لم يعسكا كل نمط التفكير السائد في المنطقتين المذكورتين فهو لا يخلو من الصحة وإن حاولا

(١) وقد تمت ترجمته الى عدة لغات أجنبية وأصبح موضوعا لعدة رسائل جامعية في عدة جامعات أوروبية.

جاهدين القيام بذلك. ويبقى الحكم الأخير حول هذه النقطة لتقدير القراء والمهتمين ولحساسية المثقفين في المغرب والمشرق على حد سواء، علماً بأن قبول الكاتبتين بمبدأ الحوار هو بحد ذاته لا يخلو من الشجاعة والجرأة، فالمهمة ليست على قدر كبير من السهولة كما يتخيل البعض، وتفترض تحمل مسؤولية معينة والتعرض للنقد وأحياناً للتجريح والتهجم. وأخذ الكاتبتان ذلك كله بعين الاعتبار عندما وافقا على التحاور من على صفحات مجلة أسبوعية.

نود هنا ان تلفت الانتباه إلى ان تفكيرنا كان بعيداً تماماً عن تكريس «زيد» أو إعطاء الفرصة الى «عمرو» وحجبها عن «قيس». فالفرصة كانت متاحة للجميع. ولا يمكن لأى منبر إعلامى أن يكرس كتاباً إذا كان هذا الأخير داعية خطاب هلامي وأفكار سطحية وأراء عادية. النص يكرس صاحبه كما أنه يهمل صاحبه، وفي الحاليتين تكشف وسيلة الإعلام عن جدارة الكاتب أو عدم كفاءته، أما الاختيار بين كتاب على مستوى واحد من الكفاءة فهو «شر لابد منه» فى الصحافة.

تبقى الإشارة ضرورية إلى أننا كنا نهدف من خلال «حوار المشرق والمغرب» إلى تعميم النقاش حول موضوعاته. وقد سبق لمراكز الدراسات والأبحاث الأكاديمية والاندية الثقافية وبعض الصحف أن تناولتها من قبل جزئياً أو كلياً. وهناك مؤلفات ومقالات كثيرة منشورة حولها لكن رهاننا كان يقضى بجعل مواضيع الحوار مواضيع عامة ملفتة للانتباه، وإخراجها بالتالى من الدوائر الأكاديمية وشبه الأكاديمية إلى دائرة أوسع طالما أنها فى الأساس

مواضيع غير تقنية وغير أكاديمية. وقد بينت التجربة أن رهاننا هذا لم يكن عديم الفائدة.

أما عن النقطة الأخيرة موضع التساؤل والمتصلة بسبب اختيار موضوعات الحوار دون غيرها، فهي لا تحتاج لجهد كبير للرد عليها طالما أننا لا نستطيع كما لا يستطيع أى منبر إعلامى أن يعالج كل القضايا دفعة واحدة.

وأخيراً لا بد من كلمة حول إدارة الحوار ودرجة انتشاره وردود الفعل التى صادفها ونقصد بذلك ردود الفعل الايجابية. فقد أنجز الحوار فى ظروف ليست فى غاية السهولة. فالمتحاوران والمتدخلون يعيشون بغالبيتهم خارج باريس حيث مقر عملنا. لذا كان لا بد من بذل جهود إضافية للإتصال بهم ولإستلام النصوص فى مواعيدها ونشرها وفق البرامج المعدة لها سلفاً. وما وردنا من ردود فعل وملاحظات إيجابية على الحوار كان يفوق توقعاتنا وقد ذهب البعض من أصحاب الجدة والتجربة الطويلة إلى حد وصفه بأنه «الحدث الثقافى» أو بأنه «حوار الثمانينات». ووصلتنا انطباعات تعبر عن الترحيب به من المناطق التى وصلت إليها موادها. وبعض القراء والأصدقاء كانوا يتصلون بنا، ويطلبون إرسال نسخ مصورة عنه أو عن بعض الحلقات التى فاتهم الاطلاع عليها لسبب أو لآخر. وفى بعض الدول العربية كانت مواد الحوار تقرأ تباعاً وتناقش من قبل كتاب ومثقفين مهتمين، كما حصل فى صنعاء وعدن أو فى بعض الدوائر الجامعية فى المغرب وتونس والقاهرة وأحياناً بمشاركة المتحاورين أنفسهم أو المتدخلين فى الحوار فى باب «حق الرد». وقد

شارك كاتب هذه السطور فى مناقشة نصين من نصوص الحوار فى «مجلسى مقيل» فى صنعاء فى الجمهورية اليمنية وفى لقاءات مع كتاب ومتقنين عربا فى باريس وموريتانيا والمغرب خلال مناسبات مختلفة.

وبمبادرتها إلى إعادة نشر مواضيع الحوار فى كتاب مستقل تكون «دار توبقال» قد استجابت مشكورة لرغبات عدد كبير من المثقفين العرب الذين أكدوا لنا أن هذه التجربة جديرة بأن تحفظ وتعمم من جديد مواصلة النقاش حولها.

وفى ختام هذا النوع من الملاحظات التوضيحية نكرر القول أنه فى المحصلة العامة أدى حوار «المشرق والمغرب» الأغراض المرسومة له بنسبة كبيرة وذلك قياسا على ظروف إعداده وبشروط وقواعد النشر المعروفة فى الوطن العربي.

**هـيصل جلول**

-----  
**نحو أفق**  
-----

**للتقدّم والجوار**  
-----

**فيصل جلول**  
-----

بعد مضي ٤٠٠ سنة عاش العرب خلالها فى ظل السلطنة العثمانية، عادوا للظهور مجدداً على المسرح الدولي منذ مطلع هذا القرن، وعبروا عن وجودهم السياسي من خلال دول موزعة هنا وهناك فى مشرق «الوطن العربي» ومغربه، وخضعوا كغيرهم من الشعوب فى القارات الثلاث إلى النسق السياسي الدولي القاضي بإنشاء «دول - أمم» Nation-State صغيرة. واعتمدوا بعد استقلال دولهم تدريجياً إطاراً للتنسيق المشترك والتوافق الممكن تمثل بجامعة الدول العربية. وهم يعتمدون اليوم إشارات إقليمية للتعاون ظهر منها حتى الآن مجلس التعاون الخليجي، ومجلس التعاون العربي واتحاد المغرب العربي.

وحطم العرب تجربة وحدوية اندماجية حقيقية بين مصر

وسوريا في العام ١٩٦١. كما أنهم حطموا عدداً لا يحصى من مشاريع الوحدة الاندماجية أو ما يشبهها. وخلال أقل من ٥٠ سنة مضت على نيل الدول العربية استقلالها كان خطاب الوحدة العربية وما يزال إلى حد ما، حاضراً في لغتهم السياسية لا يضاويه في حضوره إلا خطاب فلسطين والقضية الفلسطينية. ودخل الخطابان أحياناً في علاقة جدلية لدى بعض المنظرين القوميين.

وإذا كان العرب قد تبنوا خلال نصف القرن المنصرم خطاباً وحدوياً فإن دولهم كانت إلى هذا الحد أو ذاك تخضع للاعتبارات القطرية بصورة إرادية أو قسرية ووفقاً لكل حالة على حدة وفي أمثلة محدودة وقصيرة الأمد ظهرت بينهم أصوات معادية للعروبة، إضافة إلى الأصوات الاثنية والطائفية الإقليمية والسياسية الضعيفة التمثيل

الشعبي، التي كانت وما زالت تناصب العروبة العداة.

واختبر العرب تمسكهم بهويتهم من خلال تضامنهم إلى حد كبير خلال مجابهتين تاريخيتين، الأولى في الجزائر حيث لم تفلح عشرات السنين من الاستعمار الاستيطاني الفرنسي من اعتبار الجزائر أرضاً فرنسية وشعبها شعباً فرنسياً. لم تفلح في نزع الهوية العربية عن الجزائريين الذين نجحوا في طرد فرنسا من أراضيهم، وفي الحفاظ بالتالي على عروبتهم، واللجوء بعد الاستقلال إلى التعريب المكثف للقضاء على آثار «الفرنسة» الناشئة عن سنوات الإستعمار الطويلة.

المجابهة الثانية تمت وما زالت جارية على أرض فلسطين. فكما أغرى الضعف العربي من قبل، بل الغياب السياسي العربي الطويل، كما أغرى من قبل فرنسا على اللجوء إلى «فرنسة» العرب الجزائريين، فإن الغياب ذاته أغرى الحركة الصهيونية العالمية بإقامة وطن يهودي على أنقاض الوجود العربي بين الفرات والنيل. وقد تمكنت الحركة الصهيونية من الاستيطان أولاً في جزء من فلسطين، وأسست دولة إسرائيل، وعادت فيما بعد واحتلت الجزء الآخر من فلسطين (الانتداب البريطاني) في العام ١٩٦٧. وهي تحتل بالإضافة إليها مرتفعات الجولان السورية وقسماً من جنوب لبنان.

وإذا كانت المقاومة الفلسطينية للاحتلال الصهيوني لم تتوقف منذ مطلع هذا القرن، وأخر أشكالها الانتفاضة في الأراضي المحتلة فإن العرب متضامنين مشرقاً ومغرباً خاضوا خمسة حروب طويلة مع إسرائيل فضلاً عن الحروب المتقطعة، وهم أثبتوا وما زالوا



يثبتون أنهم لا يفرطون بهويتهم العربية، ويدافعون عن وجودهم بالوسائل المتاحة لهم، ويقدر خبرتهم ووعيهم لكيفية المجابهة.

بالمقابل فقد العرب أجزاء من أراضيهم ومن إخوانهم في الاسكندرونة (تركيا) وعربستان (إيران)، وسبته ومليلة (اسبانيا) وما زال عرب أرتيريا (أثيوبيا) يقاتلون دفاعاً عن هويتهم منذ أكثر من ربع قرن. ولم يعلن العرب حتى الآن تخليهم عن المناطق المفقودة فهم يطالبون بها بين الفينة والأخرى وبطرق ووسائل تتناسب مع مقتضى الحال.

بعد ٤٠٠ سنة من غيابهم في ظل السلطنة العثمانية ينهض العرب مجدداً، وبعد مضي أقل من نصف قرن على نهوضهم بل ولادتهم الثانية، بدأوا بالبحث عن سبل ووسائل تثبت وجودهم ومكانتهم في عالم مختلف وفي عصر مختلف.

التجربة الأبرز في هذا المجال تمثلت بالحركة الناصرية التي انطلقت عملياً في العام ١٩٥٤، وبدأت تنوي بعد وفاة ملهمها جمال عبدالناصر في العام ١٩٧٠. ومن خلال الناصرية أطل العرب على مجموعة دول عدم الانحياز كمشاركين ومؤسسين وعلى منظمة الوحدة الافريقية. ولعبت الناصرية دوراً معتبراً في تأسيس منظمة الدول المصدرة للنفط «أوبك»<sup>(١)</sup> وفي الحرب الباردة والأحلاف الصاعدة في حينه. وقامت الناصرية سواء بتأثيرها المباشر أو غير المباشر بإحداث تغييرات أساسية في عدد من الدول العربية. وفي

(١) راجع: pierre terzian l'e tannante histoire del'o pep. fd. Jeune

مصر خاضت تجربة إصلاحية اشتراكية لم يجف حبر النقاش حولها بعد.

لقد حاولت الناصرية أن تصوغ خطاباً جوايباً على السؤال الأساسي الذي طرح على العرب بعد نهوضهم الجديد، والذي يتصل بماهيتهم السياسية والفكرية ولكن نزعتها التجريبية حصرت نتائج مساعيها في هذا المجال وفيه وحده في تدعيم الكيانية العربية، وفي إشاعة قيم أخلاقية عربية في غاية الأهمية، أطلق عليها نقاد عبد الناصر ومؤيدوه على حد سواء عبارة «الاحساس بالكرامة العربية».

«ارفع رأسك يا أخی العربي فقد مضى عهد الذل وانقضى» عبارة عبدالناصر الشهيرة كانت تؤذن بعودة العرب إلى الامساك من جديد بناصية تاريخهم بعد غياب ٤٠٠ سنة كانوا خلالها يشكلون جزءاً من تاريخ السلطنة العثمانية.<sup>(١)</sup>

والناصرية كحركة تجريبية لم تبن خطاباً فكرياً سياسياً عربياً عقلانياً قادراً على مواجهة نقادها الكثر، لذلك فإن موت عبدالناصر المفاجيء في العام ١٩٧٠ شكل امتحاناً كبيراً لها في مصر وفي العالم العربي. وقد بينت التجربة اللاحقة أن الرئيس الراحل أنور السادات لم يعوزه وقت كبير لتصفية الناصرية وتوقيع إتفاقيات

(١) يصف منتقدان مصريان ماديان في حينه ويوقعان باسم محمود حسين الناصرية بانها «حركة استلاب للجماهير» وهذا واحد من الاضاف الماركسية المشابهة التي اطلقت على الناصرية قبل وبعد وفاة مؤسسها جمال عبدالناصر راجع:

Nasseretles Egyptiens par mohamoud houissien F. sprit:  
pages 805 - 811n'12 Decembre 1973

كامب دايفيد، وفي الوطن العربي حاول خصوم الناصرية صياغة خطابات سياسية فكرية مستقلة من خلال نقد الناصرية ومن خلال رؤية ايدولوجية للواقع العربي. وهكذا شهدت المنطقة العربية صعوداً كبيراً للتيارات الماركسية على اختلاف ألوانها في عدد من الدول العربية في الفترة الواقعة بين الأعوام ١٩٧٠ - ١٩٧٥ خصوصاً في الأردن ولبنان والسودان ومصر وسوريا والعراق وأثمر هذا الصعود عن استلامها الحكم في اليمن الجنوبي.

لكن الصعود الماركسي لم يعمر خصوصاً بعد تكرار عدد من التجارب الفاشلة في البلدان المذكورة<sup>(١)</sup> فخلفت الحركات الاسلامية على اختلاف اتجاهاتها الحركات الماركسية في المعارضة وفي المشاركة في الحكم في عدد من الدول العربية وجاء الحدث الايراني ١٩٧٩ ليعزز دور التيارات الأصولية في الحركة الإسلامية وما زال العالم العربي حتى الآن يشهد مبادرات مختلفة القوة والضعف تقوم بها حركات إسلامية لاتعير اهتماماً كبيراً لمهمة صياغة خطاب فكري سياسي عربي كما سنلاحظ بعد قليل.

على هامش الناصرية والماركسية والتيارات الإسلامية احتلت بعض الاتجاهات السياسية القومية والإشتراكية والليبرالية مواقع متفاوتة الأهمية في الحياة السياسية العربية ومازالت، لكن بعضها اكتفى بخطاب قومي مقفل والبعض الآخر لم يكن معنياً بدرجة كبيرة ببناء خطاب فكري سياسي عربي جامع وعقلاني قادر على الاجابة

(١) راجع مقالة للكاتب حول هذا الموضوع في مجلة «أنوال» المغربية الاسبوعية في عددها الصادر في ٢١ يناير ١٩٨٨ ص ١٤.

عن السؤال المطروح حول ماهية العرب فى ولادتهم الثانية بعد أربعة قرون من الغياب المتواصل.

فى المحصلة العامة يمكن القول، إن العرب مازالوا يبحثون عن جواب للسؤال المطروح عليهم منذ مطلع هذا القرن، وقد بذل كثيرون جهوداً فى هذا الاتجاه، ويمكن القول إننا نعيش حالة من البحث الحثيث اليوم عن الجواب المنتظر والذي اتخذ عنواناً عريضاً: إعادة بناء الفكر السياسي العربي «وحوار المشرق والمغرب» قد تم إعداده وتنفيذه بطريقة محكمة بهذا الهم شأن الكثير من المبادرات التي نفذت وتنفذ فى هذا المجال الحيوي مما ينقلنا مباشرة إلى صلب مواضيع الحوار والى طرح ملاحظات حوله وحول المهمة المطروحة وهى ملاحظات تلزم الكاتب وحده دون المجلة.

قد لا يختلف كثيرون من المثقفين العرب حول ضرورة إعادة بناء الفكر السياسي العربي فى ضوء التجارب السابقة البعثية والناصرية والقومية العربية وفى ضوء التجربتين الليبرالية والماركسية أيضاً، والآن فى ضوء تجربة الإسلام السياسي بمختلف تياراته. وقد يحلو للبعض إطلاق تعبير «البريستروكا» كعنوان لهذه المهمة، وهو تعبير عدا دلالاته الحديثة الكبيرة الراهنة، قد دخل قاموس اللغة السياسية العالمية.

هل يشكّل الحوار مدخلاً لاعادة البناء المنتظرة؟

الجواب على هذا السؤال يمكن أن يكون مزدوجاً أي يمكن أن يتضمن الـ «نعم» والـ «لا» فى الوقت نفسه.

نعم إذا افترضنا أن الموضوعات التي تم التطرق إليها<sup>(١)</sup> تشكل جزءاً هاماً من مكونات الفكر السياسي العربي ونقاشها في إطار تقييم تجربتها في «المشرق والمغرب» يسهم بلا شك في عملية إعادة بناء الفكر السياسي العربي فكيف إذا كان هذا النقاش من النوع الذي دار خلال مرحلتي الحوار واستأثر بحجم الاهتمام الذي وصلتنا أصداؤه.

واللا، تتصل بالمنهج، فالحوار لم يرتبط منهجياً وبصورة مباشرة بالمهمة المطروحة وهذا ليس ناتجاً عن عدم رغبة شركاء الحوار والمساهمين فيه بقدر إندرجاه (أى الحوار) في سياق حددنا ملامحة في مكان آخر من الكتاب.

وحتى لا يكون الفاصل كبيراً بين اللا والنعم نستعين ببعض المرتكزات المنهجية التي نزعم أنها تشكل مداخل لعملية إعادة البناء كما نراها، وهذه المرتكزات، نحصرها في الخطوط العامة التالية:

### أولاً: العروبة والإسلام

بالرغم من أن لفظ «العروبة» يحتاج إلى تحديد وتعريف لم يتبلور بعد فإن استخدامه الشائع يعنى في الغالب الانتماء العربي بمعناه الشامل الثقافي والاجتماعى والنفسى والحضارى. ولا يثير استخدام هذا اللفظ مشكلة إلا عندما تطرح علاقته بالإسلام أو فلنقل إن علاقة العروبة بالإسلام تطرح مشكلة أكثر تعقيداً وحساسية من المشاكل التي تطرحها علاقة العروبة بالمسائل الأخرى.

(١) لم تحضر الماركسية بكثافة في النقاش قياساً بحضورها «السابق» في أوساط المعارضة العربية السياسية والثقافية معاً.

وفى تحديد العلاقة بين العروبة والإسلام هناك اجتهادات مطروحة تدافع عنها تيارات معروفة، فهناك تيار لا يقيم الفصل بينهما معتبرا أنهما متماهيان تماماً وأنهما تسميتان لشيء واحد. وهناك تيار آخر وهو الأصولي المشرقي يرى أن العروبة هي «اللسان فقط» ويؤكد أحد الأصوليين المشاركة أن «اللسان لم يستطع أن يوحد الرسول (ص) مع أبي لهب» ويستنتج بأن الإسلام يحمل رسالة توحيدية عالية تتجاوز «الانتماء العرقي والقومي» وأحد المدافعين عن هذا الرأي فى حلقة من حلقات الحوار يؤكد أن النبي محمد (ص) قال عن القومية العربية «إنها نتنة» فاجتنبوها!؟

يضاف إلى هذين التيارين تيار ثالث يؤكد أن الإسلام هو أحد مقومات العروبة وليس كلها وأن هذه الأخيرة لا تكتمل بدون المقومات الأخرى غير الإسلامية، وينطلق دعاة هذا الرأي من القول بأن الحضارة العربية هي حضارة الإسلام المتسامحة التي عاش في ظلها وتأثر فيها غير المسلمين دون أن يكونوا ملزمين بالتخلي عن معتقداتهم.

بموازاة هذه التيارات وعلى هامشها وبين قنواتها نشأت دعوات (جمعية) من نوع: اليسار الإسلامي والعربي أو الإسلام الليبرالي العربي ووصل الأمر أحياناً إلى حد الحديث عن الإسلام الماركسي وقد ظلت هذه الدعوات الجمعية قائمة على النوايا الحسنة والمقاصد الشريفة.. الخ.

مما لا شك فيه أن إعادة صياغة مفهومية للعلاقة بين العروبة والإسلام مهمة فى غاية التعقيد، لكنها تظل مطروحة بإلحاح ولا

يجوز أن تغيب إذا ما افترضنا أن الدعوة لـ «البيسترويكا» في الفكر السياسي العربي هي دعوة جديّة ولا بد أن تجتاز هذا الممر الصعب.

أما حوار «المشرق والمغرب» فإنه قد مرّ على هذه المشكلة مراراً جزئياً ولم يتصل بها منهجياً بعمق بوصفها واحدة من المرتكزات المنهجية التي تحضر بهذه الصفة الأساسية وليس كتفصيل علمياً بأن نصف موضوعات الحوار بصورة خاصة وكلها عموماً كان يمكن أن يشكل مداخل لعلاج هذه المسألة وإثارة النقاش حولها.

## ثانياً، العروبة والليبرالية والماركسية

في الوقت الذي يسود فيه الالتباس والغموض العلاقة بين الإسلام والعروبة نجد أن علاقة هذه الأخيرة بالليبرالية والماركسية هي الأخرى ملتبسة مع فارق أساسي، هو كونها علاقة قوية لكن غير محددة في الحالة الأولى وعلاقة هامشية في الحالة الثانية.

فمنذ مطالع هذا القرن وربما قبل ذلك بقليل بدأت بالظهور طلائع الاستقطاب العالمي الفكري تتمحور حول تيارين كبيرين هما التيار الليبرالي والتيار الماركسي.

وقد تتمحور الاستقطاب كما هو معروف حول مركزين أساسيين هما الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي ودخل العالم بأسره، أي بحضاراته القديمة والمعصرة دائرتي الاستقطاب الفكريين المذكورين من ضمنه بطبيعة الحال الوطن العربي.

لكن درجة الاستقطاب الدولي على الصعيد الفكري كانت أقل أهمية منها على الصعيد الاقتصادي والسياسي. ففي حين جرى

تدمير بنى الانتاج التقليدي فى مثالنا العربي وفى حين تحولت الاقتصاديات العربية إلى اقتصاديات استهلاكية ضمن حلقة السوق العالمية الكبيرة، فى حين تحولت البلدان العربية إلى بلدان مستتبعة سياسيا للقطين الدوليين، ظل الاستتباع الفكرى هامشيا وبالتالي لم يتناسب طغيان الليبرالية فى الاقتصاد والسياسة مع طغيان مماثل لها كفكر «تنويرى» بالرغم من نضالات وجهود كبيرة بذلها مفكرون ومتقفون ليبراليون فى هذا المجال دون نجاح كبير.

تجدد الاشارة هنا إلى أن الناصرية شكلت محاولة للرد المبكر على عملية الاستقطاب المزدوجة تلك لكنها لم تفلح فى مواجهتها. وكان فشلها جزءا من فشل عام لتجربة عدم الانحياز، وهذا الفشل أُرِدَف بسلسلة من المواجهات الاقليمية الفاشلة اضطرت خلالها الناصرية فيما بعد أن تخضع لأحد القطين وأن تندرج بالتالى فى اللعبة الدولية وقبل موت عبد الناصر بسنوات كانت المنطقة العربية وما زالت خاضعة للاستقطاب الدولى كما هو معروف للقاصي والداني.

فى إطار خضوعها واستقطابها السياسى والاقتصادى، كانت المنطقة العربية تخوض مقاومة على الصعيد الفكرى وقد تبين أن نمط التفكير التقليدى وبصورة خاصة الإسلام مستعد للتعاش مع الليبرالية والماركسية فى إطار هدنة تطول أو تقصر وفق الظروف التى مرت بها المنطقة العربية وأن قطع هذه الهدنة وارد كما حصل فيما بعد وكما هو حاصل الآن.

يستدعى ما تقدم القول إن الهيمنة المزعومة للفكر الليبرالى على



حياتنا السياسية العربية كانت وما تزال عبارة عن تهمة ماركسية بحاجة إلى إثبات وأدلة وبراهين واقعية وليس إيديولوجية.

يضاف إلى ذلك أيضا أن الفكر الليبرالي كان وما يزال يحمل صفة عربية شكلية ولم ينتج تجربة فكرية مستقلة في إطار عروبي وربما لم تشغله كثيراً هذه القضية من زاوية ايجابية بل إن الفكر الليبرالي في المنطقة العربية كان شديد العداء للعروبة في الجزائر وشديد العداء للناصرية وشديد العداء للوحدة العربية.. الخ. وقد ولدت ميتة مشاريع من نوع: «الجزائر يابان افريقيا» أو «السوق العربية المشتركة» وما شابه ذلك. فحاجة الليبرالية كانت قائمة في العثور على وسطاء محليين أكثر من حاجتها إلى الهيمنة الشاملة. وفي حين ساد نمط الوسيط العربي الليبرالي لم ترض أمم أخرى بمثل هذا الدور الوضيع فاستخدمت تاريخها وعلاقاتها السابقة في خوض المواجهة مع الليبرالية وعلى أرضها، كما هي الحال بالنسبة لليابان وكوريا وتايوان.. إلخ.

وإذا كانت المنطقة العربية قد خضعت عموماً لليبرالية في الاقتصاد فإنها لم تخضع كلها في السياسة وفي الفكر، ليس بسبب مقاومة العلاقات التقليدية العربية والفكر التقليدي العربي لها فحسب، وإنما أيضاً بسبب دخول الماركسية والاتحاد السوفياتي كطرف مناقض لها ومنافس قوي، وواحد من الكوابح القائمة على طريقها.

كالفكر الليبرالي العربي، ظل الفكر الماركسي في المنطقة العربية طافياً على السطح، ولم تكنسح الماركسية الاقتصاد العربي

أو أجزاء كبيرة منه وظل مثال اليمن الجنوبي ضعيفا وهزيلا تسوده  
ماركسية القشرة في كافة المجالات.

ومن نافل القول أن التأثير الذي تركه الفكر الماركسي قد ظل  
محصورا في بعض النخب الثقافية وتجمعات المعارضة العربية. وكما  
الفكر الليبرالي لم ينشغل الفكر الماركسي بداية بالقضايا العربية  
المركزية، وحتى عندما شغلته لبعض الوقت في مرحلة متأخرة  
(الوحدة والقومية العربية) فإن محليته ومنطقه الطبقي الحاد ظل هو  
الغالب حتى أن بعض دعائه كان يأسف لكون الليبرالية لم تغير بنى  
التفكير والاقتصاد العربيين «كما حصل في الغرب» فذلك يُعد وفق  
التحقيب الماركسي مرحلة ثورية بوجوازية شاملة تعقبها مرحلة  
الثورة البروليتارية النهائية.. إلخ.

في المحصلة العامة لم يتحول الخطاب الفكري الليبرالي  
والخطاب الفكري الماركسي إلى خطاب عربي مهيم وخاضع للتأويل  
كما هو الأمر بالنسبة لليبرالية في اليابان، والماركسية في الصين  
وعليه انتشر تعريب الفكرين ولم تتأكد عربيتهما، والآن ومع التراجع  
العالمي للماركسية يعيش الفكر الماركسي العربي أزمة كبيرة لا يعرف  
كيف يواجهها وهي تهدد بتوقعه وبالتالي بتحوله إلى «فكر صوفي»  
منطلق يدافع عن نفسه وعن وجوده دون الاعتاط بـ «البريسترويكا»  
و«الفلاسنوست». وتتقدم الليبرالية مزهوة بانتصارها، ومعها تنتشر  
في الوطن العربي دعوات الديمقراطية والعلمانية وحقوق الانسان  
والانفتاح الاقتصادي وحرية الصحافة والبرلمانية.. إلخ على نطاق  
واسع. ولا يدعو للدهشة كون المغرب العربي أكثر صراحة وتقبلاً

للدعوة الليبرالية المتجددة من المشرق. فالمغرب بحسب الدكتور «الجابري» استوعب اللعبة الليبرالية وتكيف معها بالحدود التي تسمح بها خصائصه الاجتماعية والدينية<sup>(١)</sup>. دون أن ينفي ذلك أن الأصولية الإسلامية الناهضة مازالت تشكل في كلا المنطقتين بؤر مقاومة شرسة لهذا التيار ولدعاته الجدد والقدماء على حد سواء.

لم يعالج حوار المشرق والمغرب الليبرالية من هذه الزاوية وإذا ما أضفنا غياب الماركسية عن حلقاته تكون فرصة كبيرة قد ضاعت وكان يجب أن تستغل.

### ثالثاً: العروبة والدعوات السياسية الجمعية

إن غياب تحديد للعروبة وغياب تعريف مستقل للفكر العربي، جعل كثيرين يبادرون إلى الدعوة لتشكيل «جبهة عريضة» أو «كتلة تاريخية» كجواب طبيعي على غياب التحديد والتعريف المقصودين والمبادرات المعروفة حتى الآن، ومن بينها مبادرة «حسن حنفي» في الحلقة الأولى من الحوار حيث يدعو إلى التحوار بين التيارات الإسلامية والليبرالية والماركسية والقومية العربية وتشكيل جبهة فيما بينها ويدعو إلى ما يشبه ذلك أيضاً «الجابري». وإذا كانت دعوة الأول والثاني دعوة غير منطلقة من منطق سياسي تكتيكي كما هو شأن الكثير من المبادرات الحزبية، فإن الأمر في الحالتين يقوم على إرادة جمعية ويحكمه الإحساس القوي بضرورة عدم التفرق والتجزئة ويمكن أن نفهم من هذا المنطلق أيضاً الدعوات التوفيقية بين العروبة والإسلام أو بين العروبة والليبرالية والماركسية.. إلخ.

(١) راجع حلقة الليبرالية في نصوص الحوار.

والءقفة أن منلق الءمء هءا بفن الءفارات المنءاقضة مءكمو بضءوط فومفة ءءء المءقففن المءلصفن والسفاسفن والمناضلفن إلى السعف لـ «ءمء شمل الأمة». ولو كان أف منا فءولى منصباً سفاسياً ما وءى بءم منصبه هءا لأن فكون طرفاً فى «الءوار العربف - الاوروبف» أو فى «الءوار العربف - الففبانف» أو فى سففره من سففر الءوار الفف فءى إليها عاءة بفن ممءلفن عن أمءفن أو عن ءءلفن إءلفمن لأصفب بءرء سفءفء؁ فإءا كان الطرف الاوروبف فملك أءاة الءوار الفءرف وموضوع الءوار الفءافف (الففبرالفة) فإن الطرف العربف سفءء نفسه ءالف الوفاض ءقرففا وبالفالف شرفكا فى ءوار فن فكون فىه على ءدم المساواة مع المءاور الآخر لءا فمكن أن نفهم مءى الضءط الذى ءشكله الءاءة إلى فكر عربف.

إن فعل الايمان بالءمء لم فءلغب سابقا على القسمة لأن الواقع العربف المءقء والمنقسم كان وما فزال أقوى بءكفر من أن ءءاوزه إراءاء ءسنة على أهمفءها وعلى كونها شرطاً لأبء منه ولكنة سففر كاف ءءقق الءمء المرءى.

لءا رفما فبب أن فسءبءل الءفء الءمفف بءفء آخر فنءلق من الواقع العربف بمءعطفاءه الموضوعفة القوفة. فهناك ءااءة الآن لقفام ءواراء عربفة عربفة للءعرف والءعارف ولكسر ءءصوراء المسبقة والمءبءالة والسلبفة غالباً بفن المءءمءاء العربفة. فالعرب الذى لا فعرفون بعضهم البعض لا فمكنهم أن فءءمعوا على أسس راسءة؁ وإذا ما اءءمعوا فإن اءءمءاءءهم ءكون فوففة ومن السهل أن ءنءهى إلى الففرقة وإلى الانقسام؁ لأن الانقسام موءوء ءء

ويجب أن يزول من تحت حتى يأتي الجمع تلقائياً وقوياً.

لقد دعا أحد المتحاورين من على صفحات هذا الكتاب إلى قيام علم إناسة عربي (انثروبولوجية عربية) ونقول ربما هناك حاجة إلى علم اجتماع عربي بالمعنى الشامل للمصطلح، وربما كنا بحاجة إلى علم نفس عربي وإلى علوم عربية أخرى تكون العربية جزءاً لا يتجزأ منها وليس صفة بسيطة لا تغير وتبدل في مضمونها. لكن الأهم من ذلك كله هو أننا بحاجة إلى مراجعة منهجية شاملة لموروثنا الثقافي ولتجارينا السياسية، هذا ما قام به جزئياً حوار المشرق والمغرب والذي يجب أن يشكل ربما حجر الزاوية في إعادة بناء الفكر العربي المرجوة.

### رابعاً: العروبة والايديولوجيات القومية

إن استخدام تعبير «ايديولوجيا» في حياتنا السياسية العربية وصل إلى حد بات معه من الصعوبة بمكان الوقوف عند المقصود فعلاً بهذا المصطلح، لكن ظهر عموماً في السنوات الأخيرة ميل معين لاستخدام هذا التعبير بطريقة سلبية ما خلا الحديث عن الايديولوجيا الماركسية - اللينينية.

وفي الحقيقة فإن أحد المفكرين الذين اهتموا بتحديد هذا المفهوم استطاع أن يتوصل إلى استخراج ١٤ معنى محملاً له وهكذا خلص «جورج غيرفِيثش» إلى أن تعبير «إيديولوجيا» يعني أشياء كثيرة في الوقت نفسه، ومن بين المعاني المحتملة لهذا المصطلح معنى يتميز بصفة خاصة ومشاركة إلى حد بين جميع

المعاني التي يذكرها جورج غيرفيتش، والمقصود بذلك أن «الايديولوجيا هي قوة تعميم للواقع، خطاب مخلخل، تحريف مقصود أو غير مقصود للطبيعة الواقعية لحالة ما. وهي تتميز بقدرة (عجيبة) على حجب الحقيقة»<sup>(١)</sup>.

إذا طبقنا هذا التعريف على الايديولوجيات القومية المعروفة في الوطن العربي فإننا نخلص بلا الحاجة إلى جهد كبير إلى أنها قد «عتمت» على الواقع العربي و«حرفته» طوال فترة طويلة، وهنا في الحقيقة نقاوم رغبة جامحة في تحليل أمثلة حسية عربية في ضوء التعريف السابق للايديولوجيا، ونمتنع عن ذلك لأسباب كثيرة لامجال لذكرها لكنها معروفة لدى المطلعين وذوى الحساسية الخاصة تجاه هذه المسألة.

لكن الايديولوجيات القومية وأقلها «ايديولوجية» إذا جاز القول، الناصرية، استطاعت في مرحلة معينة أن تعيد طرح العروبة والقومية العربية بصورة قوية في العالم وأن تساهم في تثبيت إحساس المواطن العربي بكيانيتها وبوجوده المستقل كما استنتج كثيرون ومن بينهم «الجابري».

أغلب الظن أن ضعف التماسك في الايديولوجية الناصرية كان يشكل أحد أهم أسباب انهيارها بسرعة فيما بعد وعليه لم يكن مفاجئاً أن ينحصر الارث الناصري في جزر صغيرة بعد موت عبدالناصر وأن يقلب الرئيس السابق أنور السادات مصر الناصرية

(١) راجع «السلطة والأساطير والايديولوجيات» مجلة «الفكر العربي» عدد أيار مايو ١٩٨٥.

رأساً على عقب خلال أقل من ٤ سنوات على موت «الرئيس»<sup>(١)</sup> وإذا كانت الناصرية في مصر مازالت تملك القدرة على البقاء في إطار تنظيمي محدود فإنها غائبة إلى حد كبير كإطار عريض ومنظم في الوطن العربي لكنها عموماً مازالت حاضرة بقوة وحتى الآن في لاوعي جيل بكامله من العرب الذين عاصروا إلى هذا الحد أو ذاك المرحلة الناصرية.

وإذا كانت من جهة ثانية الأيديولوجية قوية و متماسكة في إيديولوجية البعث فإن استلام حزب الأستاذ «ميشيل عفلق» السلطة في بلدين عربيين واستمراره في الحكم فيهما دون توحيدهما يشكل دليلاً على تماسك إيديولوجيا البعث وضعف إيديولوجيا الناصرية وهذا ما كان ظاهراً في فترة الخمسينات والستينات بوضوح للذين انخرطوا في تجارب العمل القومي.

لقد ارتبط تصور العروبة بالأيديولوجيات القومية ومازال إلى حد ما لكن الفارق كبير بين إحساس العرب بعروبتهم وشعورهم بعروبتهم، وبين طريقة صياغة هذا الشعور صياغة إيديولوجية كما هو الأمر في حالة الأيديولوجية البعثية وبدرجة أقل في حالة الأيديولوجية الناصرية.

لقد تطرق حوار المشرق والمغرب إلى هذه النقطة من زوايا متعددة ويلاحظ من خلال «حق الرد» الذي تضمن وجهة النظر البعثية الوحيدة في الحوار، أن صاحب المقال يريد التذكير بالعلاقة

(١) كان الهجوم الماركسي في مطلع الستينات قد حطم «حركة القوميين العرب» الناصرية بامتياز.

الأصلية بين العروبة وبين الفكر البعثي من خلال اعتراضه على «الجابري» الذي لم يرغب في تقييم هذه العلاقة علناً وتطرق إليها ضمناً.

لعله كان من الأفضل الخروج من الضمنية التي ميزت تناول الجابري لهذا الموضوع وذلك من أجل إعادة بناء تصور عن العروبة مستند إلى تجربة الايديولوجيات القومية لتحرير العروبة ربما فيما ارتبط بها من صفات ايديولوجية غير واقعية وربما لتحريرها من النزعة الشعاراتية التي تشترك فيها أكثرية الأنظمة العربية الحاكمة وهذه العملية هي جزء لا يتجزأ من إعادة البناء المنهجية للفكر السياسي العربي.

نخلص من مجمل الملاحظات السابقة إلى أن حوار «المشرق والمغرب» كان يحتاج ربما إلى عنوان إضافي هو: من أجل إعادة بناء الفكر العربي بطريقة منهجية. هو وإن كان قد قام بهذه المهمة جزئياً وبطريقة غير هادفة وقلنا إنها غير منهجية، فإنه قد حقق على هذا الصعيد إنجازاً في غاية الأهمية، عندما نجح في إثارة القضية من بعض جوانبها وسمح بتكوين ملاحظات حولها وأحدث صدمة تكفي وحدها لخلق أصداء كثيرة هنا وهناك واستكمال الحوار، حوار إعادة البناء بصيغ وأشكال أخرى مختلفة.



## القسم الأول

### الحوار

في معنى الحوار ومقاصده

بُعِيداً عَنْ مَتَطِقِ «الْفِرْقَةِ التَّاجِيَةِ»

د. حسن حنفي

## عزيزي محمد

لقد آن الأوان لجيلنا أن يتجاوز أحادية الطرف، والتكفير والتخوين المتبادلين، ففي الفكر والوطن متسع للجميع. وإن أشد ما أضربنا هو حديث «الفرقة الناجية» المشكوك في صحته عند ابن حزم والذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحدا هو اجتهاد الدولة القائمة. وهو ما ترسب في وعينا القومي بتكفير كل فرق المعارضة. واستبقاء اجتهاد واحد صائب هو اجتهاد السلطة القائمة. وهو ما يتنافى مع تراث الأمة، ويجافي روح التشريع. إذ لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة، وكلنا راد ومردود عليه، والصحابة كالنجوم فبأيهم اقتدينا اهتدينا، ولا خاب من استشار، وللمخطيء أجر وللصيب أجران.

ومن محامد جيلنا أن يبدأ الحوار هذه المرة بين مفكرين، واحد من مصر، والثاني من المغرب، ولا أقول بين مشرق ومغرب نظرا لأن هذه القسمة نشأت في حوض الاستعمار، تقطيعا للعالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي أولا ثم تقسيما للعالم العربي إلى مشرق ومغرب ثانيا. وجاء جيلنا، وغالى البعض منا في القطيعة، ودعا إلى خصوصية مغربية، عقلانية علمية طبيعية، في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني، مما يجعل المغرب أقرب إلى الغرب، والمشرق أقرب إلى الشرق. وبالتالي تضييع وحدة العالم العربي واستقلاله باعتباره مركز الثقل في العالم الإسلامي، ويضيع استقلال المنطقة بعد أن يذهب نصفها إلى الغرب ونصفها الآخر إلى الشرق.

والحوار الفكري مقدمة للحوار السياسي، والحوار بين المفكرين

انما يمهّد الطريق للحوار بين القادة والزعماء. فالفكر يسبق الفعل، والتصور يأتي قبل الممارسة. هذه ليست مثالية تعطي الأولوية للفكر على الواقع بل أنها عين الواقعية في المجتمعات التراثية التي مازال فكرها بديلاً عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها. وقد تميز جيلنا بأن صفوة مفكره استطاعوا تقديم مشاريع فكرية عامة يعبرون فيها عن اللحظة التاريخية الراهنة وما يتضمنه الواقع العربي من تطلع نحو التحرر والاستقلال، والتغيير الاجتماعي والثورة. وقد ازدهرت المشاريع في المغرب والمشرق على السواء. ففي المغرب هناك محمد عزيز الحبابي، و«عبد الله العروي»، و«محمد عابد الجابري»، و«عبد الكبير الخطيبي»، و«علي أومليل» وغيرهم. وفي المشرق هناك «زكي نجيب محمود»، و«عثمان أمين»، و«أنور عبد الملك»، و«حسن حنفي» من مصر، و«الطيب تيزني»، و«حسين مروة»، و«صادق جلال العظم»، و«حسن صعب» من الشام، وإذا كان «صلاح الدين» قد استطاع توحيد مصر والشام لرد العدوان الصليبي الاستعماري الأول على المنطقة العربية قلب العالم الإسلامي فربما يستطيع حوار المفكرين بين مصر والمغرب تكوين جبهة وطنية واحدة تجمع بين المشرق والمغرب وتوحد العربي حفاظاً على هويته، وحماية لاستقلاله. وإن موقع مصر الفريد بين أفريقيا وآسيا، يجعل إحدى يديها ممتدة إلى أفريقيا والأخرى إلى آسيا.

وهناك قوى وطنية رئيسية أربعة في الوطن العربي أن الأوان كي يتم الحوار بينها. وهي في نفس الوقت تيارات ثقافية. فالثقافة والسياسة في وطننا العربي يخرجان من نفس المصدر، ومن هذه

القوى السياسية والتيارات الثقافية يصدر المفكرون والأدباء. ويخرج القادة والزعماء. وهي:

١- الحركة الإسلامية التي تتبع من الموروث الإسلامي الأصيل والتي تمتد جذورها إلى ألف وأربعمائة عام. وقد جسدتها حركة الإصلاح الديني الأخيرة منذ «الأفغاني»، و«محمد عبده»، و«رشيد رضا»، و«حسن البنا»، و«سيد قطب»، و«الكواكبي»، و«محمد اقبال»، و«عبد الحميد بن باديس»، و«علال الفاسي»، و«الطاهر بن عاشور» وغيرهم عبر أربعة أجيال. وما زال الجيل الخامس منهم يملأ الأرض صخباً يحاول عدة صياغات للصحة الإسلامية.

٢- الليبرالية والتي بدأت منذ اتصالنا بالغرب الحديث منذ مائتي عام. وكان روادها «الطهطاوي»، و«لطفي السيد»، و«طه حسين»، و«العقاد»، و«خير الدين التونسي»، و«ابن أبي ضياف»، وقد ازدهرت في المشرق العربي أكثر من ازدهارها في المغرب. كان همها إنشاء الدولة الوطنية المستقلة القائمة على الدستور والبرلمان ومؤسسات الدولة ووسائل العمران الحديث في الزراعة والصناعة والتجارة.

٣- الماركسية، وقد نشأت في المشرق في بدايات هذا القرن قبل ظهورها في المغرب لدى الجيل الحالي، منذ «سلامة موسى»، و«عبد الله عنان»، و«لويس عوض»، و«عبد الرحمن الشرقاوي»، و«عبد الرحمن الخميسي»، و«سمير أمين»، و«عبد العظيم أنيس» وغيرهم. وقد أصبح لها رصيد فكري عند قطاع كبير من المثقفين

والأدباء خاصة في المغرب ورصيد حركي لدى قطاع عمالي كبير في المشرق.

٤- القومية العربية أو الناصرية أو الاشتراكية العربية والتي جسدتها الثورات العربية الأخيرة والتي تكمن وراء معظم الدول العربية الحديثة. تبناها العسكريون، ونظر لها المثقفون. بدأت في الشام لدى حركة القوميين العرب. ودخلت كطرف ثالث بين الإسلام والوطنية فنشأ التعارض في الشام بين الإسلام والقومية أحيانا، وبين القومية القطرية أحيانا أخرى في حين ظل الإسلام والوطنية مترادفين في مصر والمغرب العربي كله. ومن رواده ساطع الحصري، و«ميشيل عفلق» و«صلاح البيطار» وغيرهم.

هذه التيارات الفكرية والقوى السياسية الأربعة ليست منفصلة فيما بينها بالرغم من تمايزها. فهناك مفكرون عرب على التخوم يجمعون تيارين أو أكثر، وهناك من يجمع بين الإسلام والليبرالية مثل «طه حسين»، و«العقاد»، و«عبد الحميد بن باديس»، و«علال الفاسي»، و«خالد محمد خالد». وهناك من يجمع بين الإسلام والماركسية كـ «عبد الرحمن الشرقاوي» وربما يسمى باليسار الإسلامي وهناك من يجمع بين الإسلام والقومية مثل «خلف الله» و«محمد عمارة»، و«عبد الرحمن الكواكبي» و«عادل حسين» وغيرهم. وهناك من يجمع بين الليبرالية والماركسية مثل «عبد الله العروي»، أو بين الليبرالية والقومية مثل «محمد الرميحي» أو بين الماركسية والقومية مثل «محمود أمين العالم»، و«عصمت سيف الدولة»، و«أنور عبد الملك».

وتختلف فيما بينها في العمق التاريخي، فالاسلام تمتد جذوره ما يزيد على ألف وأربعمائة عام، والليبرالية منذ مائتي عام، والماركسية منذ ما يقرب من مائة عام، والقومية أحدثها منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وكلها في الحكم إما منفردة أو متحالفة. وكل منها بها جناحان: جناح محافظ تقليدي، وآخر تقدمي ثوري. فالاسلام التقليدي تمثله الجماعات الاسلامية الحالية، والاسلام التقدمي يمثل اليسار الإسلامي. والليبرالية المحافظة في مصر والكويت والليبرالية التقدمية عبرت عنها مجموعة من الأعلام المهاجرة. والماركسية المحافظة هي الماركسية الأممية التقليدية، والتقدمية هي الماركسية الوطنية. والقومية المحافظة هي الشوفينية، والتقدمية مثل الناصرية. ويدور هذا الحوار بين مفكرين عربيين تقدميين، الأول من التيار الإسلامي والثاني من التيار القومي.

والحوار لا يبغي التعددية، ولا يبغي أحادية النظرة، فالفكر متعدد الاتجاهات، ومتباين المداخل متعدد الاطر النظرية طبقا للاتجاهات الفكرية الأربعة. ومع ذلك يمكن الاتفاق على برنامج عمل وطني موحد. وقد دأب بعض المفكرين العرب على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والايغال في البحوث النظرية بدعوى التأسيس المعرفي أولا. ويطول البحث، وينقضي العمر، والمعرفة لم تكتمل بعد. ولما كانت نظريات المعرفة في الغرب متجددة، مرة ابتداء من العلوم الطبيعية، ومرة ثانية ابتداء من العلوم الرياضية، ومرة ثالثة ابتداء من العلوم اللسانية، ظل الفكر العربي لاهثا وراء هذا الايقاع السريع. فلا هو أصل معرفته، ولا هو أدرك واقعه، لذلك قال

الأصوليون القدماء: إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها أثر عملي يكون وضعها في العلم زائدا، ترفا عقليا لا نستطيع دفع ثمنه. فالعمر لا يطول، والواقع لا ينتظر، ونعوذ بالله من علم لا ينفع. نشأت المباريات النظرية والمباحثات الفقهية بين المفكرين العرب، كل منهم ينهل من مصدر غربي، يظهر مهارته في حداثة الاطلاع، وجدة المصطلحات، وأسماء المذاهب والأعلام، أما الممارسة فتركناها للجماعات الإسلامية التي أعطت الأولوية المطلقة للعمل على النظر كرد فعل في فقه المثقفين. عمل نشط، وقدرة على تجنيد الجماهير، بلا فكر، بل بتطبيق حرفي للنصوص، لذلك كانت نظرية المعرفة لدينا هي نظرية التفسير أو التأويل، قراءة التراث القديم طبقا لحاجات العصر دون إيغال في مسائل اللغة والمنطق أو في عالم الهرمنيوطيقا الحديثة (علم تفسير النصوص).

وحتى يكون الحوار متجها نحو الواقع مباشرة وليس حول النظرية فإن واقعا الراهن يواجهنا بتحديات رئيسية سبعة. وهي مرتبة طبقا للأهمية على النحو الآتي:

١- تحرير الأرض. فما زالت فلسطين محتلة، وسببته ومليلية تحت السيادة الإسبانية، وأفغانستان مغزوة، وكشمير معلقة، والاسكندرونة وقطنة مقطعتان الخ فإلى أي حد استطاع فكرنا المعاصر صياغة نظرية في تحرير الأرض، ومقاومة الإحتلال؟ هل يمكن الربط بين الله والأرض كما هو منصوص عليه في القرآن الكريم «له السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»؟ ألا يمكن مقاومة



الصهيونية بعقائدها على أرض الميعاد، والربط بين الله والشعب والأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل بأيدولوجية مضادة وتنزع الأرض منها وتسترد القدس، ونعيدها إلى شعب فلسطين؟ وأي النظريات القديمة أقدر على استرداد الأرض: الخلق أم الفيض أم القدم؟ وهل تصور القدماء الطبيعة حادثة قادرة على استرجاع الأرض؟ وهل بإمكان وحدة الوجود مثلا إعطاءنا لاهوت الأرض، وتصوف الأرض لمساندة شعر الأرض ويوم الأرض، وانتفاضة الأرض؟

٢- الحريات العامة: فما زالت مجتمعاتنا تعاني من شتى صنوف القهر والتسلط. وما زالت أنظمتنا السياسية تقوم على الرأي الواحد والحزب الواحد. ما أكثر القوانين المقيدة للحريات، وما أكثر السجون والمعتقلات، وما أكثر المهاجرين إلى الخارج أو الفارين إلى الداخل، العازفين على المشاركة في الحياة العامة. لماذا أزمة الحريات؟ وماهي الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر؟ وهل يستطيع النفي في أن لا إله إلا الله أن يقوم بدور المعارضة؟ وماذا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

٣- العدالة الاجتماعية. فمجتمعاتنا يضرب بها المثل في أقصى درجات الغنى وأشد حالات الفقر، ونحن أمة واحدة، ندعو إلى الوحدة والمصير المشترك، ونعبد إلها واحدا! نطالب بعلم واحد، ونشيد واحد، وبوطن واحد ولا نطالب بثروة واحدة يتم توزيعها طبقا لمبادئ العدل والمساواة. تتراكم الثروات في منطقة، وتمتد

الصحراء الجرداء في مناطق أخرى. هناك من يموتون شبعاً وبطنة، وهناك من يموتون جوعاً وقحطاً. كيف يمكن إعادة توزيع الدخل القومي في وطننا العربي الراهن فيما وراء المعونات والهبات؟ كيف نقضي على هذه الفوارق الشاسعة بين الأغنياء والفقراء؟ أغنى أغنياء العالم منا وأفقر فقراء العالم منا، ماهو العمل؟ وماهو الأجر؟ وما الصلة بين العمل والأجر؟ وما حدود الملكية الخاصة؟ وكيف تكون الملكية العامة، للدولة أم للقطاع العام أم للجمعيات التعاونية؟

٤- الوحدة في ما قبل التجزئة. فنحن أمة واحدة تاريخاً، ووطناً، وأرضاً، وشعباً، وثقافة، وهماً، وحاضراً، ومستقبلاً. تجزئتنا أحد مأسينا. وتفرقتنا نتيجة لاستعمارنا وأحد أسباب عجزنا عن مقاومة أشكال الإستعمار الجديدة. حدود مصطنعة، ودول مزروعة، ونظم غير مستقرة، ليس لها نظرية أممية أو قومية أو وطنية، ملكيات وراثية يرضى عنها البعض، ونظم ثورية إثر انقلابات عسكرية يعاني منها الكثير، وكلاهما تنقصه نظرية في العقد الاجتماعي تفسر نشأة السلطة، وهنا يظهر شعار «الحاكمية لله» الذي ترفعه الحركة الإسلامية ليمثل تحدياً للفكر السياسي السائد وتهديداً للنظم السياسية القائمة. وإذا كنا لهذه الدرجة وحدويين فما أسباب القبلية والطائفية والقطرية والتجزئة؟

٥- الهوية في مقابل التغريب. وهو الموضوع الذي كثر البحث فيه من المفكرين العرب المعاصرين حتى مللنا ترديد مصطلحاته بيننا مثل الأصالة والمعاصرة، والتجديد، القديم والجديد، الأصولية

والعلمانية، السلفية والعصرية. وهي قضية تعيشها كل المجتمعات التراثية التي تكون في مرحلة انتقال من الماضي إلي الحاضر، نريد الابقاء على البعدين معا حتى نتغير من خلال التواصل. لقد قدم الغرب في عصر النهضة نموذج الانقطاع، فلا جديد إلا إذا تم الانقطاع كلية عن القديم. وقدم الشرق نموذج التجاور، القديم للشخصية الوطنية أيام العتلة وفي الأعياد الفردية والجماعية، والجديد للعمل والمصنع والادارة، آخر ما وصل إليه العالم كله من تقدم وازدهار، ونحن نحاول نموذج التواصل، وهو النموذج الأصعب لأنه يتطلب البحث عن جدل القديم والجديد، ومنطق التراث والتجديد حتى نقوم بدور جيلنا تماما، لا دور أجيال مضت كما تفعل الحركة السلفية، ولا دور أجيال قادمة كما تفعل الحركة العلمانية.

٦- التقدم في مواجهة التخلف. فنحن مجتمع يصنف في إطار المجتمعات النامية، تصارع قضايا التخلف الشامل كما يبدو في نقص الخدمات، وقلة الغذاء، والانفجار السكاني، ومشاكل الاسكان والطاقة، وصعوبة المواصلات والاتصالات، والعجز في ميزان المدفوعات، والديون الخارجية، وزيادة الاستيراد على التصدير. فما السبب؟ هل هو مجرد نقص في الخبرات وفي رؤوس الأموال وفي غياب التخطيط؟ أم انه أعمق من ذلك، في تصورنا للعالم، وقدرتنا على التأثير فيه، ومدى إحساسنا بالتاريخ؟

٧- تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة. فنحن ما زلنا كَمَا دون كيف،

أعدادا غفيرة دون قوة. أسرانا لدى الأعداء بالمئات، وأسرى الأعداء لدينا بالأفراد. الكوارث لدينا تحصد الآلاف لدرجة أننا فقدنا قيمة الفرد، وضاعت لدينا حقوق الانسان. إذا دمرت أوطاننا وشعوبنا فلا يتحرك أحد وإذا راح واحد منهم ضحية العنف قامت الدنيا وقعدت. كثرة في مقابل قلة. وفي نفس الوقت نتلو «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله». كيف نحول الكم إلى كيف؟ كيف نترجم عناصر قوتنا كرصيد لنا في معاركنا؟

تلك محاور رئيسية للحوار بين المثقفين. وهي تكون برنامج عمل وطني موحد للقادة السياسيين. وعلى هذا النحو يجتمع المثقفون والقادة على موضوعات واحدة. يبدأ المثقفون بالحوار ويعيرونهم على الوطن، ولقد يبدأ القادة الحوار وأذانهم للثقافة.

سألوني في دمشق: هل عندكم ماء؟

د. محمد عابد الجابري

## عزيزي حسن

عندما طلب مني الاخوة المشرفون على هذه المجلة المساهمة في حوار يجري على صفحاتها بين كاتب من المشرق وآخر من المغرب فهمت أن الأمر يتعلق بفتح «ساحة» أخرى من ساحات العمل من أجل استعجال «اليوم الثامن» الذي ننتظر مجيئه، اليوم الذي سيدشن «أسبوعا» جديدا على صفحات تاريخنا يتحقق خلاله ما نطمح إليه من تجاوز لكثير مما يطبع حاضرننا، من تعدد ليس كله ضروريا، واختلاف ليس كله مبررا، وكلام ليس كله مفهوما، وسكوت ليس كله زهبا ولا فضة.. إلى آخر القائمة.

وبينما كنت أرحب بالفكرة بلساني كان شريط من الأفكار

والذكريات، المتسابقة المتزاحمة يمر في ذهني مرور البرق، أحاول الآن استرجاع بعض حلقاته و«جدلياته». كانت أول فكرة لمعت في ذهني عندما سمعت الاقتراح. «الأطروحة» عبارة عن «طباق» لها ونقيض، إذا قلت في نفسي: لماذا لا نعكس الأمر فنكلف الكاتب المغربي بالكلام عن المشرق وباسمه، ليتولى الكاتب المشرقي بدوره الكلام عن المغرب وبالنيابة عن أهله، لأنه بهذا النوع من «تبادل المواقع» يتعرف بعضنا على بعض بصورة أعمق: فالمشاركة يتعرفون حينئذ على صورتهم، لا كما تقوم في وعيهم، فهذه يعرفونها، بل يتعرفون عليها كما تقوم، لا أقول في وعي «الأخر» بل أقول في «وعيمهم الآخر»، وعي المغرب للمشرق، وكذلك الشأن بالنسبة للمغاربة، فهم إذ سيقراءون لواحد من المشاركة يتحدث باسمهم

يستعرفون هم أيضا صورتهم كما تقوم في «وغيهم الآخر»، ووعي المشرق للمغرب.

فعلا سينتج عن هذا النوع من تبادل صور الوعي نوع من «اختلاط الحابل بالنابل»: فالمشاركة سيجدون أنفسهم أمام صورة غير الصورة التي ألفوها عن أنفسهم، كما سيكتشف المغاربة أنهم يختلفون عما يعرفون عن صورتهم، وستكون هناك «أخطاء» وسيكون هناك تدافع.. وستكون هناك «فرجة» غير أن هذه ليست أمورا سلبية، بل ربما تغدو منطلقا لحوار حقيقي، واسع وعميق، حوار يحاول كل طرف فيه أن يصحح صورته في وعي زميله: كل منهما سيقول لصاحبه أنا اختلف عما تقول عني. وهكذا سيكون «الاختلاف»، هو المنطلق، لكن ليس من أجل تكريسه بل من أجل الغوص فيه إلى أعماقه للكشف عما يقوم عليه من سوء فهم أو سوء تفاهم يرجعان إلى مخايل لا أساس لها غير الأساس الذي تدعيه أو يدعى لها، وحينئذ سينقلب الاختلاف اثلافا وسيصير الاختلاف وحدة، لا «الوحدة»، التي تجهل مكوناتها بل التي تعني عناصر التنوع والخصوبة فيها.

\*\*\*

بينما كانت هذه الأفكار «الحالة» تمر في ذهني مرور البرق قامت في وجهها اعتراضات، منها أنني قلت في نفسي: كيف يتحدث المغربي عن المشرق وهو يجهل عنه كثيرا؟ وكيف ينوب المشرق عن المغرب في الكلام وهو لا يعرف عنه إلا قليلا؟ هنا أحسست بأنني تستعيد بسرعة خاطفة ما سمعته مرارا في المشرق من كلام بيالغ



كثيرا في تصوره لما يعرفه المغرب اليوم من «نهضة ثقافية». وأنا أحكم على ذلك التصور بأنه «مبالغ فيه كثيرا» لسببين، يقفان في الغالب وراء كل مبالغة: أما أحدهما فهو النقص بالمعرفة بالشيء، فنحن نبالغ في تقدير أمر ما حينما نكتشف أننا كنا نجهل عنه كثيرا: فالقول إن في المغرب اليوم نهضة ثقافية متميزة ينطوي على قول آخر هو أن المغرب لم تكن فيه من قبل ثقافة متميزة. وأما ثانيهما فهو عكس الأول: أعني تضخيم المرء لمعرفته بالشيء فيعتقد أنه يعرفه معرفة لامزيد عليها، في حين أن الأمر كله قد لا يعدو أن يكون انبهارا، أو شعورا بالفارق كانت تقمعه من قبل مبالغات أخرى.

ومن الحاضر قفز بي ذلك الشريط إلى ماض ليس ببعيد: سمعت هاتفا يهتف في داخلي قائلا: كيف يمكن أن يتحدث المشرقي باسم المغرب وأنت تذكر أنه في سنة ١٩٥٨، عندما كنت طالبا لمدة سنة في دمشق. كان مما أثار اندهاشك سؤال بعض الطلبة إياك: «هل عندكم ماء في المغرب؟» وقد فهمت فيما بعد الدافع الذي دفع بهم إلي هذا السؤال «الغريب». لقد وجدت أن الطلبة العرب الآخرين الذين كانوا يدرسون في دمشق كانوا في أقطار مشرقية تغلب فيها الصحراء ويقل فيها الماء. فعلمت أن صورة المغرب في وعي أهل المشرق منتزعة من صورة بعض مظاهر الواقع في المشرق نفسه وأن الحكم الضمني الذي صدر عنه ذلك السؤال حكم مبني علي «القياس»: قياس «فرع»، هو المغرب علي «أصل» هو المشرق.. وأضاف نفس الهاتف يقول: ألا تتذكر أن أبرز شيء أثار اندهاشك

عندما حلت آنذاك بدمشق، ولأول مرة، هو تحية الناس بعضهم لبعض بكلمة «مرحبا» ومصدر هذا الاندهاش أنك كنت قد اعتدت في المغرب استعمال هذه الكلمة في مقام الترحيب فقط، أما مقام التحية فالعبارة المستعملة هي «السلام عليكم». ولم أفهم «السر» في اختلاف عبارة التحية في المشرق عنها في المغرب إلا عندما مر وقت كاف لاكتشف أن في الشام طوائف غير مسلمة وأنه بالتالي كان لابد من كلمة «محايدة» تتبادل بها التحية. أما في المغرب حيث السكان كلهم مسلمون فالعبارة الإسلامية في التحية بقيت سائدة لا تثير أي إشكال.

ومن هذه المظاهر «الانثروبولوجية» التي تعبر عن خصوصيات تطبع الحاضر عاد بي الشريط الذهني إلي ماض أبعد.. لقد تذكرت صاحب بن عباد، الكاتب والوزير البويهري الشهير، هذا الكاتب المشرقي الذي سمع بكتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه الأندلسي - المغرب - فسارع إلي طلبه واقتنائه شوقا وتلهفا إلى معرفة أدب المغرب وفكره، فانكب عليه يلتهمه يشره، ولكن سرعان ما ألقاه جانبا وقال قولته المشهورة: «هذه بضاعتنا ردت إلينا». لقد كان ينتظر أن يقرأ أدب المغاربة وأخبارهم فإذا به يجد نفسه أمام حشد من أخبار المشرق وأدب أهله. لقد اندهش صاحب بن عباد وشعر بخيبة الأمل لأنه نسي أن ابن عبد ربه أندلسي وأنه عندما ألف كتابه ألفه للأندلسيين والمغارب لا من أجل أن يبيعهم بضاعتهم التي بأيديهم بل لينقل إليهم مشاهد وصورا عن «الانسان العربي» في المشرق. وكذلك فعل الخليفة المستنصر، خليفة الأمويين بالأندلس. لقد سمع بأبي

الفرج الاصفهاني يؤلف كتابه «الأغاني» فأرسل إلى المشرق من يأتيه بالنسخة الأولى منه وأعطاه ألف دينار ليدفعها ثمنا لتلك النسخة، وهو لم يفعل ذلك إلا لكي يتعرف على المشرق من خلال «غناء» أهله، أعني على «الانسان العربي» هناك وافتتح قوسا لأنبه إلى أنني استعمل هنا عبارة «الانسان العربي» قصدا.. ذلك لأن كتاب «العقد الفريد» الذي حرره واحد من المغرب وكتاب «الاغاني» الذي حرره واحد من المشرق يحتويان، مع كتب أخرى مماثلة، على مادة ثمينة لم توظف بعد في «أنتروبولوجيا عربية» (علم الإنسان العربي)، تقدم للناس جميعا وللغرب خاصة مضمونا «علميا» لهذه العبارة التي تتردد على الألسنة في المشرق أكثر مما تتردد في المغرب، عبارة «الانسان العربي» التي لا تحمل، الآن على الأقل، أي معنى محدد، مثلها في ذلك مثل عبارات أخرى نستعملها ألفاظا بدون معنى كعبارة «المراد العربي» وما أشبه.

\*\*\*

وأغلق القوس وأقول: لقد قامت في وجه ما كنت أراه «أفضل وأحسن» - أعني أن ينظم الحوار بين مشرقي يتحدث عن المغرب ومغربي يتحدث عن المشرق - قامت في وجه تلك الفكرة «الحالة» اعتراضات وعقبات، فقبلت الاقتراح الواقعي الذي اختارته «اليوم السابع».. وتوصلت بالحلقة الأولى، منك أخي حسن، وقد تفضلت فقبلت أن تكون المبادرة منك. وهذا بالنسبة للمغرب ليس شيئا غريبا ولا جديدا، فلقد اعتاد المغرب منذ الفينيقيين أن تأتي المبادرة إليه من المشرق، وحسنا فعلت عندما أثرت قضية «القسمه» إلى «مشرق

ومغرب» التي قلت عنها إنَّ «البعض منا» غالى فيها وجعل منها «قطيعة»، ودعا إلى «خصوصية مغربية عقلانية علمية طبيعية في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني». وبما أنني تعلمت من أدب المشرق كثيرا فقد تذكرت المثل القائل: «إياك أعني واسمعي يا جارة».. وأنا وإياك على جوار، ليس علي صفحات هذه المجلة وحسب، بل علي بساط الأرض أيضا. فمننا نحن المغاربة من يعتبر مصر جزءا من «المغرب العربي»، ليس على أساس الانتماء القاري وحسب بل أيضا على أساس حضاري «أنثروبولوجي». وقد شاعت منذ زمان في المغرب عبارة تقول: «إن المغرب العربي ينتهي حيث ينتهي الكسكس، والكسكس ينتهي شرقا في الاسكندرية وفي صعيد مصر».

أما أنا فلا أوافق هذا الرأي لأن الكسكس أصبح عربيا، لقد أكلته في الرياض عند صديق سعودي وفي عمان عند صديق فلسطيني، وكان ذلك إثر استضافة كانت عفوية دون سابق إعداد. أما الحلوى الشامية فأنت تعرف أنها تصنع في المغرب وبأيد مغربية، كما لا أوافق على الفصل بين ثقافة مغربية وأخرى مشرقية - داخل الوطن العربي - فما ذكرته من قبل عن «العقد الفريد»، وكتاب «الأغاني» يتكرر اليوم، فكتب حسن حنفي وغيره رائجة في المغرب وبكثرة، وأحسب أن كتب الجابري وغيره تلقي رواجاً مماثلاً في المشرق. ولا أعتقد أن هناك من يقول اليوم: «هذه بضاعتنا ردت إلينا» وإذا قالها شخص فهو متسرع في حكمه: يحكم علي «البضاعة» من الخارج: لم ينظر إلى المواد كيف رتبت، ولا إلى

المعاني كيف فصلت.. وعلى كل حال فإننا لم أسمع بأحد من المغاربة قال بـ «القطيعة» بين المشرق والمغرب. أما أنا فقد استعملت هذه الكلمة في معنى ابستيمولوجي خاص وفي سياق خاص لا أحتاج إلى شرحه، فقد سبق أن أطنبت في بيان مضمونه والغرض منه في نفس المكان الذي استعملت فيه هذا اللفظ أول مرة. وأنت تعلم أن «القطيعة»، بين مفكر وآخر ينتميان إلى نفس الثقافة، كـ «ابن رشد» و«ابن سينا» أو «كـ انشتاين» و«نيوتن» أو كـ «ماركس» و«هيجل»، لا تعني الانشطار في نفس الثقافة. وهذا أنت أعلم الناس به، فالأساتذة أساتذة للطلبة وحسب.

وأعجبت كثيرا باستهلال مبادرتك الكريمة بالدعوة إلى الحوار والتخلي عن منطلق «الفرقة الناجية». وهذه التفاتة أقدرها تقديرا خاصا، لأنك لفت الانتباه إلى شيء يجهله كثير من الناس وهو شك ابن حزم الأندلسي - المغربي في الحديث الذي يروى في هذا الصدد. ومع ذلك فإننا أشعر أن هذه الالتفاتة إلى ابن حزم تحتاج إلى نوع من «الذيل والتكملة» حتى يتبين القراء الذين لم تتح لهم الفرصة الاطلاع على فكر الأندلسيين والمغاربة أن هناك فعلا نوعا من الخصوصية والعقلانية يطبع فكر كثير من هؤلاء. ولا بد من أن أبدأ بنفسني فاعترف أنه لم تتح لي بعد فرصة العثور على فقيه مشرقي شك في حديث «الفرقة الناجية» مثلما فعل ابن حزم الأندلسي، وبالمقابل حالفني الحظ فاطلعت على نصوص لعلماء أندلسيين ومغاربة طوروا شك ابن حزم وجعلوا منه عقلانية وفيه خصوصية. ولاشك أنك ستتفق معي في أننا اليوم أحوج ما نكون إلى

الارتباط بمثل هذا النوع من الاجتهاد.

ذلك أن حديث «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي، حديث كان موضوع نقاش بين علماء الأندلس والمغرب لأنهم رأوا في توظيف المشاركة له ما لا ينسجم مع العقل ولا مع الشرع. وبما أن الحديث مروى بسند صحيح فقد قبلوه وفي نفس الوقت اجتهدوا في أن يفهموه فهما عقلانيا: قالوا إن حصر الفرق الضالة، كما يفعل علماء المشرق الذين حرصوا على تعداد الأثنتين والسبعين فرقة «الضالة» وتعيين الفرقة «الناجية» الواحدة، عمل فيه تحكم وتعسف، لا يقبله العقل ولا الشرع. أما من الناحية العقلية فـ «البدع» التي هي سبب الضلال لم تنته بعد، فلا يزال الزمان يأتي ببدع جديدة، وبالتالي فلا معنى لحصر الفرقة الضالة في فرق بعينها معروفة قد مضت. هذا من جهة ومن جهة فالرسول ﷺ عندما سأله عن الفرقة الناجية لم يعينها بالاسم وإنما قال: «ما أنا عليه وأصحابي»، فهو قد وصف طريق النجاة ولم يعين «الناجي». هذا فضلا عما ينطوي عليه التعيين من مخالفة لمقاصد الشرع، لما ينتج عنه من العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة وجماعاتها. هذا في حين أن اعتبار مقاصد الشرع يقتضي «الستر» علي المسلمين وعدم الكشف عن قبائحهم. وقد أوصى الشرع بذلك لأن المقصد الأول هو وحدة الأمة، فكل ما يمس هذه الوحدة فهو يخالف مقاصد الشرع. وفي هذا الاجتهاد حكمة بالغة كما ترى، وهو اجتهاد الطرطوشي والشاطبي خاصة.

وأكثر من ذلك طرح بعض أئمة الفقه والحديث في الأندلس والمغرب مشكلة الأحاديث التي تروى عن الرسول ﷺ ويتناقض مضمونها مع معطيات الواقع الطبيعي أو التاريخي، فانتهوا إلى نتيجة عقلانية تماما توافق مقاصد الشرع وتخدمها، فقالوا بمبدأ أصولي، بالغ الأهمية في نظري، عبروا عنه بقولهم: «إن كل أصل علمي يتخذ اماما في العمل فشرط أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح» وبعبارة الإمام الشاطبي: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، فإذا لم يجر فغير صحيح»، ومعنى هذا أن صحة مضمون النص الشرعي، حديثا كان أو غيره، مشروطة بمطابقته لما أجري الله عليه العادة، أي ما نسميه اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، وما كان قد أطلق عليه «ابن خلدون» اسم «طبائع العمران». وعلى هذا الأساس نفسه فسر ابن خلدون اشتراط الشرع لـ «القرشية»، في الخلافة (حديث: الأئمة من قريش). فقال: إنما فعل الشرع ذلك لأن القوة العصبية التي بها قوام الدولة كانت، زمن الخلفاء الراشدين في قريش، فهي وحدها التي كانت تستطيع حكم العرب. ولكن عندما ذهبت هذه القوة العصبية من قريش زالت الحكمة من اشتراط الشرع «القرشية» في الخلافة وبذلك لم يعد لها اعتبار. وينتهي «ابن خلدون» من مناقشة المسألة إلى القول: «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي» معبرا بصيغة أخرى عن المبدأ السابق نفسه، المبدأ الذي يربط قوانين الشرع بقوانين الوجود، من منظور أنها جميعا من الله.

وأنت تعرف شأن هذا المبدأ في الفكر الأوروبي، فلقد كان المنطلق الذي قامت عليه العقلانية الديكارتية، عند ديكارت نفسه، كما عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهم. وبما أن تاريخ هذا المبدأ في الفكر الأوروبي يرجع إلى توماس الاكويني الذي لا تخفى علاقته بكفر «ابن رشد» فإنه من المشروع تماما أن يتسائل الباحث، من هذه الجهة، عن علاقة العقلانية الرشدية، المغربية الأندلسية، بالعقلانية الأوروبية.

وبعد، فحديث المغرب والمشرق ذو شجون، وتداعي المعاني يجر إلى الاستطراد. وهذا الحديث ليس معناه الفصل بين المشرق والمغرب، بل بالعكس إن معناه وغايته، عندي على الأقل، هو ربط ثمرات الثقافة العربية الاسلامية بعضها ببعض، هو جعل آخرها زمنا، لاذيلا لبدايتها، بل تجاوزا لها وتدشيننا لبداية جديدة تمنح للأولى تاريخا بأن تجعلها تدخل التاريخ. هذا من ناحية التاريخ. أما من الناحية الجغرافية فالمشرق والمغرب نسيبان، هناك مشارق وهناك مغارب، في كل مشرق ومغرب. كما أن هناك في الثقافة الواحدة خصوصيات محلية هي التي تعطيها خصوصيتها التي تميزها عن الثقافات الأجنبية.



الأصولية والعصر

الحركة الإسلامية المعاصرة

مرحلة تاريخية ثالثة

د. حسن حنفي

## عززي محمد

لفظ الأصولية بالرغم من أصله العربي من الناحية الإشتقاقية إلا أنه ترجمة للفظ أجنبي هو *Fundamentalism* ويشير به الدارسون الغربيون المحدثون إلى النهضة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية كما مثلتها أخيرا الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة. في حين أن لفظ «الأصول» لفظ عربي ومصطلح علمي أصيل كما يبدو في «علم الأصول» بشقيه: علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. ونقل اللفظ الأجنبي للدلالة به على الحركات الإسلامية المعاصرة وما يتبعه من نقل أحكام الدارسين الغربيين وهي في معظمها أحكام خاطئة، إذ جعلها ظاهرة حديثة بعد نظام الخميني في إيران أو تحكم عليها بالتخلف والرجعية والشككية والعنف وقلب

نظم الحكم، وتود الخلاص منها حتي ينعم العالم الإسلامي بليبراليته  
وبحداثته وعصريته.

وقرن اللفظ بالعصر في «الأصولية والعصر» إنما يوحى  
بتعارض أو أقل تقدير بتقابل بين الإثنين. في حين أن الأصولية قد  
تكون تعبيراً عن أزمات العصر عن طريق السلب، وأن العصر قد  
يكون أصولياً على نحو لاشعوري. وبالتالي تكون المسافة بينهما أقل  
مما نتصور، وقد يتوحد اللفظان بحيث يشيران إلى شيء واحد.  
فالأصولي هو العصري الذي يدافع عن مصالح الناس، والعصري  
هو الأصولي الذي يرى حضور التراث في وعي الجماهير.

والحقيقة أن الحركة الإسلامية المعاصرة إنما تعبر عن بداية

مرحلة تاريخية ثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية. فقد انقضت المرحلة الأولى، من القرن الأول حتى القرن السابع، وهي الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي منذ نشأتها وتطورها وبلغها الذروة في القرن الرابع الهجري ثم بداية الانهيار بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية. ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في عودة الحياة إلى الحضارة الإسلامية من جديد. ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ للمرحلة الأولى بداية وتطورا وانهيارا. ثم بدأت المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري، عاشت فيها الحضارة الإسلامية عصر الشروح والمختصات، تشرح وتهمش ما أبدعت من قبل، وتدونه حرصا على الضياع، فعندما يتوقف العقل تعمل الذاكرة. واستمر الأمر كذلك إبان العصر التركي المملوكي العثماني حتى بداية الحركات الإصلاحية الحديثة في نهاية هذه المرحلة، ومنذ مائتي عام تضع سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد وعشرين، إذ استمر الإيقاع باستمرار على هذا النحو السبعمائي، نستأنف حركة الإصلاح التي ظهرت في آخر المرحلة الثانية لعلنا نلحق بالعصر الذهبي الأول في القرن الرابع الهجري قمة القرون السبعة في المرحلة الأولى.

وقد بدأ الإصلاح بداية قوية على يد الأفغاني: الإسلام في مواجهة الإستعمار في الخارج والقهر في الداخل. وبالرغم من خروج حركات الاستقلال الوطني من جبة الأفغاني فقد فشلت الثورة العربية مما دعا «محمد عبده» إلى ترك الثورة والدعوة إلى إصلاح

ديني تربوي أخلاقي لغوي شرعي على المدى الطويل. فخفت حدة الإصلاح إلى المنتصف. ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا لانتهاء الخلافة وإقامة حكم علماني أوروبي غربي صرف، دفع ذلك إلى رد فعل مضاد فنشأت الحركة السلفية تدعو إلى التمسك بالاصول عند «رشيد رضا» فخفت حدة الإصلاح مرة أخرى إلى النصف. ولما بدأت الثورات الوطنية وحركات الاستقلال في مناهضة الاستعمار في الخارج والفساد في الداخل، وتكوين أحزاب وطنية جماهيرية نشأ الإخوان المسلمون لتحقيق حلم الأفغاني لتأسيس حزب ثوري جماهيري يحقق برنامج الإصلاح. ثم قامت الثورة الوطنية في مصر في ١٩٥٢ بقيادة الضباط الأحرار، ونشأ الصراع على السلطة بين النخبة الثورية الجديدة وبين التنظيم الشعبي الإخواني فحدثت مأساة مارس (آذار) ١٩٥٤، وخسر الإخوان، وأدخلوا السجن، ولاقوا أشد ألوان التعذيب، وتحول سيد قطب من مفكر «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلامي» إلى كاتب «معالم في الطريق». نشأت الجماعات الإسلامية في ظلمات السجن في التفكير مما حدث للإخوان. فخرجت غاضبة منتقمة، ترفض الأيديولوجيات العلمانية من أساسها، الليبرالية أو الاشتراكية أو القومية أو الناصرية أو الماركسية، تريد هدم كل شيء لتبدأ البناء من جديد، تقويض مجتمع الكفر لاقامة مجتمع الإيمان، إنهاء الجاهلية وبداية الإسلام.

وطالما أن الحركة الإسلامية مهمشة، لا شرعية، تعمل تحت الأرض وفي الخفاء، في تنظيمات سرية، ترصدها أجهزة الأمن،

مرة تنجح في كشفها ومرة تفشل، طالما أنها مطاردة متعقبة فإنها ستستشري بل وتلقى تعاطفا من الجماهير الشعبية التي تعمل هذه التنظيمات بينها خاصة وأن الشعب يدين لها بخلاصه من رموز الثورة المضادة في انفجار أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨١. فهي التي أقدمت على ما كانت تتمناه كل أحزاب المعارضة، وعبرت عن أمانى شعب مصر، وما زالت تمثل البديل الحي النشط لكل النظم القائمة طالما أن الناصرية الشعبية لم تتبلور بعد.

وما زاد في نشاطها فشل الحركات العلمانية للتحديث سواء الليبرالية بدليل قيام الثورات العربية الحديثة ضدها لوضع نهاية لها، وضعف القومية العربية بعد أن خفت صوتها، ونقصتها الزعامة، وخرجت مصر من قبلها، وتشتت الأطراف في حروب جانبية فيما بينها أو في حروب طائفية بداخلها أو في أحلاف عسكرية شرقا أو غربا خارجها، ووقعت الماركسية في الاقتتال بين الرفاق وسيلان الدم العربي باسم التصحيح والتحريف، لم يجد الناس بديلا إلا سماع نداء الحركة الإسلامية التي تقول عن حق أن الأمة جربت كل شيء، وفشلت إلا الإسلام الذي لم تجربته في تاريخها الحديث مع أنها جربته في تاريخها القديم ونجحت فيه. والحقيقة أنها جربته أيضا في تاريخها الحديث في إسلام شعائري طقوسي شكلي خارجي عقائدي محافظ. الإسلام فيه وسيلة للسيطرة الاجتماعية وللحفاظ على الوضع القائم ضد التغيير الاجتماعي وحركات المعارضة، يؤيد الحركات الإسلامية نظرا لما يراه فيها من تأكيد على الشكل دون المضمون، وعلى الحدود دون الحقوق.

وقد تنوعت الأصولية الإسلامية وتعددت مظاهرها في علاقاتها بالعصر طبقا لظروف كل قطر وطبيعة نظامه السياسي. وانقسمت إلى جناحين: محافظ تقليدي وهو الأغلب، وتقدمي تحرري وهو الأقل، يميني بارز، ويساري خافت، يؤيد الجناح المحافظ النظم المحافظة، ويعارضها الجناح التقدمي الذي كثيرا ما يكون مطاردا هاربا خارج البلاد أو عاملا تحت الأرض. وأحيانا يعارض الجناح المحافظ النظم العلمانية القائمة حتى ولو انتسبت إلى القومية العربية أو الاشتراكية أو كانت الحزب الذي قاد الحركة الوطنية ضد الاستعمار وحصل على الاستقلال. وأحيانا يدخل الجناح التقدمي في حلف مع التيارات السياسية التقدمية، وطنية أو قومية أو ماركسية ويكون إحدى فصائل أحزاب المعارضة. وأحيانا يرفض الجناح المحافظ الدخول في جبهة، ويظل متمسكا بتطبيق الشريعة، وقانون العقوبات دون مراعاة الظروف أو حتى فهم روح الشريعة. وأحيانا تبدو حركة واحدة لا تميز فيها بين جناحين لمقاومة المحتل. فعندما يكون العدو خارجيا تتوحد الحركة الإسلامية ضده لا فرق بين يمينها ويسارها.

ولما كان الجناح المحافظ هو الغالب على الأصولية الإسلامية، فقد غلبت عليها عدة سمات عامة نتيجة لظروفه التاريخية والمعاصرة. أصبحت الحركة الإسلامية فيه إلهية تبدأ بالدفاع عن حقوق الله أكثر منها إنسانية تدافع عن حقوق الإنسان وكأن الله ليس غنيا عن العالمين، وكأن الدين غاية في ذاته وليس وسيلة لتحقيق مصالح البشر. وهي نصية تبدأ بتطبيق حرفي للنصوص الدينية دون مراعاة لظروف العصر ومقاصد الشريعة وحاجات الناس وكأن الواقع لم

يكن أساس نشأة النص كما هو معروف في «أسباب النزول». لذلك غلب عليها الاستتباط أكثر من الاستقراء، والأصول أكثر من الفروع، والمباديء أكثر من الوقائع، والشعارات أكثر من مضامينها، والنظريات أكثر من العمليات، والعقائد أكثر من التشريعات. توحد بين الشريعة وقانون العقوبات، وتريد أن يقوم الناس بواجباتهم قبل أن يأخذوا حقوقهم. تريد تطبيق الإسلام بجدل الكل أو لا شيء، وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد. فلا رتق ولا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم وكان الإسلام لم يدع الناس إلى الإصلاح وعدم الإفساد في الأرض، ولم يهذب مناسك الحج في الجاهلية دون إلغائها، ويتم ذلك عن طريق النخبة، جيل قرآني فريد، طليعة مؤمنة تقود الأغلبية، وتدعو الناس. ولا ضير أن يبدأ ذلك بتنظيم سرّي، وحركة تحت الأرض حتى يظهر الإمام فيتم ملء الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ولا ضير من استعمال العنف، فالعنف في الله واجب، ولماذا تأخذنا رحمة في دين الله! وكان الإسلام لم يدع بالحسنى ولم يطالب بالجدل بالتي هي أحسن، وكان الدين ليس النصيحة، وليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون الاتيان بمنكر أعظم منه، وكان الإسلام لم يعلن أنه لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، وأخيراً لا تقبل الحوار مع العلمانيين، ولا تدخل في جبهة واحدة معهم حتى ولو كان هناك إتفاق حول الموضوعات في برنامج عمل وطني موحد، فالاسلام يَجِبُ ما قبله، وكل لا يقبل الأجزاء، وكان الإسلام لم يقبل بشرية التوراة وبتعاليم السيد المسيح وبالتآلف مع



أهل الكتاب.

أما الجناح التقدمي، بصرف النظر عن أسمائه: الإسلام المستنير، النهضة الإسلامية، الإسلام التقدمي، اليسار الإسلامي، الثورة الإسلامية، فإنه مازال محاصرا، تكفره الأصولية الإسلامية، وتجعله ماركسية مقنعة وبالتالي فهو نفاق. وتعارضه الحركة العلمانية لأنه يشد البساط من تحت أقدامها، وتعتبره منافسا خطيرا لأنه يجمع بين الحسنين، أهداف الأمة وثقافتها الوطنية، الغاية والوسيلة، ومع ذلك تراه ماركسيا إلى المنتصف، تنقصه خطوة كي يصبح ماركسيا كاملا. أما النظم القائمة فتجعله إخوانياً شيوعياً أو ماركسيا إسلامياً يجمع بين الخطرين معا، الإسلام والماركسية، تنهال عليه أجهزة الأمن عندما تنهال على الإسلاميين والماركسيين على التوالي، والحقيقة أن الجناح التقدمي بصرف النظر عن أسمائه مازال ضعيفا في تنظيماته وإن كان قويا في منطلقاته النظرية وبرامجه العملية. فهو حتى الآن مجموعة من الأقلام الحرة لا يجمعها تنظيم واحد، وليس له لسان حال إلا في أقل الحالات (المسلم المعاصر، اليسار الإسلامي.. الخ) ويمكن التمييز فيه بين يمين اليسار ووسط اليسار ويسار اليسار.

وإذا كانت الأصولية الإسلامية تعبر عن بداية السبعمئة سنة الثالثة، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد وعشرين الهجري فإن التحدي أمامنا هو كيفية نقلها من الجناح المحافظ إلى الجناح التقدمي، رصيدها التاريخي المحافظ يمتد إلى ألف عام في حين رصيدها التقدمي لا يزيد على أربعمئة عام من القرن الأول حتى

القرن الرابع الهجري. فلو استطعنا تقليص رصيدها التاريخي ثلاثمائة عام، واستطعنا في نفس الوقت مد جناحنا التقدمي ثلاثمائة عام أخرى أصبح وعينا القومي متعادل الكفتين، سبعمائة عام من المحافظة، وسبعمائة عام من التقدم، حينئذ فقط نستطيع أن ننهض من جديد بجناحين متساويين في القوة. وطالما كان الجناح المحافظ أقوى فستتجه يمينا، ولن تنفع حينئذ خفقات الجناح اليساري المتقطعة، وطالما لم يقم وعينا السياسي على وعي تاريخي فسيظل وعيا فارغا من غير مضمون.

ضرورة البحث عن «نقط الالتقاء»

لمواجهة المصير المشترك

د. محمد عابد الجابري

## عزيزي حسن

وهذا موضوع يطرح قضية «ساختة»، والكلام فيه، مثل الكلام في جميع القضايا التي من هذا النوع، لا يسمعه الناس عادة كما يلقي إليهم بل يحاولون منذ اللحظة الأولى «الكشف» عما وراءه، وإذا كان مكتوباً تركوا السطور وانهمكوا في «قراءة» ما بين السطور. وبعبارة أخري فالكلام في القضايا «الساختة» كلام متهم منذ البداية، كلام يقرأ بتأويل ويسمع بتأويل.

لماذا؟

لأن القضايا «الساختة» هي القضايا التي يختصم الناس حولها، إذ كل متكلم فيها ينتظر منه أن يكون إما «مع» وإما «ضد»،

ولذلك يهتم الناس أولا وقبل كل شيء بالتعرف على موقع الكاتب أو المتكلم أكثر مما يهتمون بمعرفة رأيه. كل ما يهم الناس هو أن يعرفوا هل المتكلم يقع في صفهم أم في صف الخصم. وقد يكون هناك «متفرجون»، لاهم في هذا الصف ولا هم في ذلك، وإنما يهمهم أن يكتشفوا أين يقع هذا وأين يقع ذاك، وكيف «يتحايل» هذا وكيف «يصطاد» ذاك.

أقول هذا لأنني أعرف أن كثيرا من الذين يقع بيدهم هذا العدد من المجلة سيتساءلون عما سيكون عليه موقف كاتب هذه السطور من هذه القضية «الساخنة»، خصوصا والذي بادر إلى الكتابة فيها شخص معروف بدعوته إلى إنشاء «يسار إسلامي». وبما أنني أعرف بالممارسة في أن جل القراء يبدأون «مجتهدين»، فأنا لا أستبعد أن

يكون من بينهم من حقق «السبق الصحفي» لنفسه حينما ظهرت الحلقة الأولى من هذا الحوار فاستنتج بـ «اجتهاده» أنه حوار غير «بريء» بل هو وسيلة للتبشير بتيار جديد يتزعمه المتحاوران، أو أن كاتب هذه السطور قد «انضم» أخيرا إلى دعوة زميله وصديقه، داعية «اليسار الإسلامي». وقد يكون هناك من الناس من يهمله أولا وقبل كل شيء أن يعرف ما سيكون عليه موقفه من «الأصولية الإسلامية»، فقد سمعت غير واحد من الأصدقاء يقول: «إن الناس قد التبس عليهم موقعك، فأنت تتكلم في كل اتجاه ومن داخل كل تيار وتظهر عدم التحزب لهذه الجهة أو تلك...».

والحقيقة أنني أدرك هذا جيدا وأعتبر أسئلة الناس، الأصدقاء منهم وغيرهم، أسئلة مشروعة، ولكنني مع ذلك أحس في قرارة نفسي أن المسألة هي أكبر كثيرا من مجرد الاعلان عن «موقف» يساعد الناس على إرضاء رغبتهم في التصنيف.. بل أكبر كثيرا حتى من الاختيار الذي يريده المرء لنفسه. ذلك لأن القضية كما أفهمها وكما أقدرها هي قضية حاضر ومستقبل أمة بأكملها وليس قضية فرد أو تيار أو صنف من الناس، أنا أو من بأن التيارات الموجودة اليوم ومنذ قرن أو يزيد في ساحة العربية، والتي تصنف عادة إلى سلفية وليبرالية وقومية وماركسية، هي تيارات تجد ما يبررها في الواقع العربي وبالتالي فهي جميعا تمتلك شرعية الوجود بهذا القدر أو ذاك.

والقضية الأساسية بالنسبة إلي ليست الدفاع عن هذا التيار أو ذاك ولا إعلان الولاء لهذه الجهة أو تلك.. كلا، إن قضيتي الأساسية،

وأعتقد أنها قضية كل مثقف عربي في الظرف الراهن، هي البحث عن «نقط الالتقاء» التي تجعل في الإمكان وقوف الجميع في «كتلة تاريخية» واحدة لمواجهة المصير المشترك: مصير الأمة العربية ومصير الأمة الإسلامية ومصير الأمم المستضعفة أيا كان دينها وقوميتها. ذلك لأن القضية التي ستكون قضية الغد ليست أن تكون ماركسيا أو سلفيا أو ليبراليا.. بل هي أكبر من ذلك وأعظم. إن الاختلاف الأيديولوجي شيء مشروع ويفرضه الواقع والمصالح ويجب أن يحميه القانون، ولكن عندما تكون القضية المطروحة قضية وطنية قومية مثل النهضة والتنمية والعقلانية والديمقراطية والأمن الغذائي.. الخ. فلا بد من حد أدنى من العمل المشترك، إذ ليس في القوى الاجتماعية المتصارعة إيديولوجيا، في العالم العربي، قوة واحدة تستطيع بمفردها إنجاز تلك المهام. هذا جانب، وهنا جانب آخر وهو أن «الكتاب» اليوم قد اتفقوا على «نزع» السلاح ومن السذاجة الاعتقاد بأن المقصود هو فقط «إزالة الصواريخ» أو التقليل من عدد هذا السلاح المادي أو ذاك. بل إن الأمر يعني أيضا نزع السلاح الأيديولوجي بينهم، وقد تم فعلا قطع خطوات في هذا المجال. ويكفي للمرء أن يلاحظ اختفاء عبارات مثل «الخطر الأحمر»، و«مقاومة الشيوعية»، من قاموس الغرب، وأوروبا وأمريكا، واختفاء عبارات أخرى مثل «الصراع ضد الامبريالية» و«الاستغلال الرأسمالي» وما أشبههما من قاموس الاتحاد السوفياتي، قاموس البيريسترويكا.

إن هذا يعني أن عالم الغد سيختلف عن عالم الأمس، من حيث

إنه سيشهد تعاون «الكبار» بدل تنازعهم وتصارعهم، ومن دون شك فإن ذلك سيكون على حساب «الصغار» و«الضعفاء». وإذن فالقضية المطروحة علينا، نحن العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث، هي البحث عن سبيل المناعة والقوة والمنعة، وليس هناك سوي سبيل واحدة هي الاتحاد، و«الاتحاد قوة» وإذن في «الكتلة التاريخية» مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد وعلى صعيد الأمة الواحدة وعلى صعيد شعوب العالم الثالث كله.

وفيما يخص الصعيد العربي يبدو لي أن دور المثقف اليوم هو البحث عن سبيل لقيام كتلة تاريخية بين القوى الاجتماعية الحية والتيارات الأيديولوجية التي تنشأ التقدم والتغيير في اتجاه تعزيز الكيان العربي وتوفير القوة والمناعة له. لقد عمد «الكبار» الي «نزع السلاح» وبهدف التعاون من أجل «إنقاذ البشرية»، كما يقولون، من حرب نووية مدمرة، وهذا جميل، ولكن جميل أيضا بل وضروري، أن تقوم التيارات الأيديولوجية في الساحة العربية بنوع من «نزع السلاح»، أو تعليقه علي الأقل بهدف العمل من أجل بناء الغد المشترك الذي يفرضه علينا مشتركا كبار عالم اليوم، ولا يعني «نزع السلاح» في الميدان الأيديولوجي التخلي عن الأهداف ولا التنكر للمبادئ والأصول. إنه يعني فقط تجميد الصراعات الداخلية - إيقاف الحرب الأهلية - من أجل مواجهة الصراع الأساسي، الصراع من أجل البقاء، في عالم لن يكون فيه مكان للضعفاء.

هل يشكل هذا الكلام خروجاً عن الموضوع؟ لا أعتقد أنك أخي حسن، تدعو إلى تيار تسميه «اليسار الإسلامي»، وتقدمه كبديل،



ومن حقه ذلك. أما أنا فليست مقتنعا لا بالدخول فيه ولا بالخروج منه، لا بالدفاع عنه ولا بالاعتراض عليه. القضية عندي غير، وقد شرحتها.

\*\*\*

تبقى بعد هذا ملاحظات جانبية. من ذلك أنني أعتقد أن كلمة «أصولية» ليست ترجمة لـ Fondamentalisme بل لربما كان العكس هو الصحيح. أقصد أن الكلمة الأجنبية هي التي صيغت للتعبير عن الحركة السلفية، سلفية الأفغاني وعبده. وبما أن اللغات الأوروبية لا تتوفر على مقابل لكلمة «السلف» و«السلفية» المشتقة منها، أعني المقابل الذي يؤدي كامل حمولة اللفظ العربي، فلقد كان الأوروبيون يترجمون مضمونها، أعني مضمون حركة الأفغاني وعبده بكلمات مثل Traditionalisme التي تفيد النزعة إلى التقليد أو بـ Nationalisme Islamique التي تفيد معنى الدعوة إلى أمة إسلامية واحدة. وبما أن هذه المصطلحات لا تفي بالفرض فقد اقترح «أنور عبد الملك» سنة ١٩٦٥ في كتابه «مختارات من الأدب العربي المعاصر» (بالفرنسية) لفظ Fondamentalisme ترجمة لمضمون حركة الأفغاني وعبده. وقد لقيت هذه الكلمة قبولا في الغرب. ثم جاء المترجمون العرب، والكثير منهم في حاجة إلي هداية، فترجموا تلك اللفظة بكلمة «أصولية»، وكان الأولى أن يعودوا بها إلى أصلها العربي ويقولوا «سلفية». وإذن فهي «بضاعتنا ردت إلينا» بلفظ أجنبي. وهناك حالات مماثلة كثيرة.

الملاحظة الثانية تتعلق بتحقيقك «السباعي» لتاريخ الإسلام:

سبعة قرون من التقدم، ثم سبعة من الإنحطاط ثم سبعة من التقدم، واعذرني إذا كان عقلي يتساءل وماذا سيكون في السبعة الموالية؟ كانت الاسماعيلية قد بنت نظريتها في الإمامة على تحقيب سباعي مماثل، فجعلت الإمام السابع، في الدورة الأخيرة هو «صاحب البطشة الكبرى» الذي سيملا الأرض عدلا لتقوم القيامة بعدئذ.

أنا أفهم تماما أنك لم تقصد من التحقيب السباعي سوى شيء واحد هو التبشير بالخير وبعث الأمل والحث على العمل. وهذا شيء نبيل ما في ذلك شك، غير أنني أعتقد أنه من الممكن أن نفعل الشيء نفسه بدون هذا النوع من التحقيب السباعي أو الرباعي أو العشاري الخ. فالزمان، زماننا الأرضي، هو «عبارة عن مدة يعدها دوران الفلك»، كما قال القدماء. ولكن بما أننا لم نعد نؤمن اليوم مثلهم بتأثير حركة الفلك وحركة النجوم في مصائر الأفراد والشعوب - على الرغم من وجود منجمين «مرموقين» في أوروبا وأمريكا - فإنه لا داعي ولا مبرر لتحقيقات من هذا النوع.

وأخيراً وليس آخراً ليس لدي ما أقوله حول ما ذكرته في موضوع تاريخ «الأصولية» - وأنا أقول السلفية - في مصر منذ الأفغاني إلى اليوم، فأهل مكة أدرى بشعابها. وبما أنني أتكلم من المغرب فأسمح لي أن أقول إن المسار الذي عرفته في المشرق، وإن «المشاكل» التي اصطدمت بها السلفية والحداثة هناك لم يعيشها المغرب بنفس الشكل ولا بنفس الحدة، وهذا موضوع سبق أن تحدثت عنه، وقد تتاح لي فرصة العودة إليه في مناسبة أخرى.

.....  
**العلمانية والإسلام**  
.....

**الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية**  
.....

**د. حسن حنفي**  
.....

## عزيزي محمد

العلمانية لفظ معرب وليس لفظا عربيا أصيلا، نقلا عن لفظ Secularism من اللفظ اللاتيني Saeculum الذي يعني العصر. فهو لفظ ينتمي إلى الحضارة الغربية وبالتالي يلزم شرحه لفهامه للناس من دعاة العلمانية، وفي نفس الوقت يلقي أشد معارضة من أنصار الأصالة الذين يرفضون الوافد جملة وتفصيلا.

وهو يعني في الغرب الفصل بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة، ونشأ الصراع بين البابوات في روما وبين الأباطرة والملوك في الدول الأوروبية. كان النصر للبابوات أولا ثم أصبح النصر للملوك ثانيا

منذ الثورة الفرنسية «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». كان الحل هو الفصل بين السلطتين، الكنيسة لشؤون الدين، والدولة لشؤون الدنيا، وبالتالي العودة إلى قول المسيح «اعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». فما تم في العصر الحديث من الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية هو عود إلى روح المسيحية الأولى.

وفي الحضارة الغربية أصبحت العلمانية جزءاً من الحياة اليومية، وقامت عليها الدساتير الأوروبية، فلا دين رسمياً للدولة، ولا دين لرئيس الدولة كأحد شروط الرئاسة، ولا قانون كنسياً ينظم العلاقة بين الأفراد مثل قانون الأحوال الشخصية أو القانوني والجنائي، ولا تعليم دينياً في المدارس، ولا دعوات دينية في أجهزة الإعلام. ومع ذلك، وبعد انتصار الملوك على البابوات تم استخدام

الكنيسة لتحقيق مصالح الدولة، فكانت الكنيسة مقدمة للاستعمار وتالية له. وارتبط الاستعمار بالتبشير، والتبشير بالاستعمار. يتم استئناس الشعوب اللاأوروبية أولاً عن طريق تحويلهم من الديانات الوطنية المحلية إلى المسيحية الغربية، وبالتالي زرع الولاء للغرب بعد نزعهم من الأوطان، ويتحول الإيمان ببلدين الغربي إلى ولاء للغرب السياسي، كما أيد الاستعمار أيضاً حركات التبشير بالعدو المادي والعسكري نظراً لأن التبشير ممد له، ولاتفاق المصالح بينهما. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى نشوء الكنائس الوطنية من أجل دين وطني دفاعاً عن الاستقلال الوطني للشعوب كما هو الحال في الكنيسة السوداء في الولايات المتحدة الأمريكية (مارتن لوثر كينغ) وفي جنوب أفريقيا (الأسقف توتو).

وهذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ أوروبي صرف. ولكن لما انتشرت مفاهيم الثقافة الغربية بيننا وأصبحنا نفهم أنفسنا، ونعبر عن أمانينا، وندافع عن حقوقنا بهذه المفاهيم مثل العلمانية والليبرالية بعد أن انتشرت وذاعت بيننا، وكانت أحد أسباب التقدم في الغرب، ولما كان التقدم واحداً، والشعوب واحداً، وقانون التاريخ واحد فلا ريب أن الدفاع عنها والتمسك بها والدعوة إليها يحقق التقدم في مجتمعاتنا دون ما مراعاة لخصوصيات الشعوب ولمراحل التاريخ المتباينة التي تمر بها المجتمعات، وعدم وجود نمط واحد للتقدم، والحقيقة أن ذلك عجز منا عن إبداع طرق جديدة للتقدم من وحي الواقع وإمكانيات الفكر وخبرات الشعوب وثقلها التاريخي. قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل، ويعقوب صروف،

وفرّح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وولي الدين يكن، ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع، والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة، وتربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير. فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه ودعوا إليه ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي.

وتبعهم في ذلك أيضاً بعض المسلمين مثل قاسم أمين في دعوته إلى «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، وعلي عبد الرزاق في «الإسلام وأصول الحكم»، وخالد محمد خالد في بداياته الأولى، «من هنا نعلم» وباقى مؤلفاته الأخرى قبل أن يتحول في الثمانينات إلى التوحيد بين السلطتين من جديد في «الدين والدولة» واسماعيل مظهر في دعوته إلى الداروينية قبل أن ينقلب في الستينات إلى «الإسلام أبداً»، وزكي نجيب محمود قبل أن يتحول في السبعينات منذ «تجديد الفكر العربي» ولو أن الفكر العلمي الغربي مازال هو مقياس التجديد، وفؤاد زكريا، ومعظم الماركسين التقليديين أخذين بنصف عبارة ماركس الأولى «الدين أفيون الشعب» وتاركين النصف الآخر و«صرخة المضطهدين».

وقد أدى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية عن حق، وربطها بالتفريب بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير، والتمسك بالاسلام الذي يربط بين الدين والدنيا. ورفعت شعار «الحاكمية»

طبقاً لآية «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» الذين يرفضون متطلبات الإيمان، والفاسقون الذين يقبلون الإيمان نظراً ويرفضونه عملاً، والخاسرون الذين لا يعرفون مصالح دنياهم.

فالخطأ الأول، نقل العلمانية الغربية، أحدث رد فعل خاطيء ثان، وهو الحاكمية. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. والتحدي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي نفس الوقت كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية، منعاً للازدواجية بين الدنيا والدين، بين العمل والإيمان، بين الشريعة والعقيدة؟

وهذا أمر ميسور، فالشريعة الإسلامية وضعية، تقوم على تحقيق المصالح العامة، وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، وضع الشريعة ابتداءً، الضروريات، والحاجيات، والتحسينات والضروريات خمس: المحافظة على الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال، وهي مقومات الحياة. الدين وهو الحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر، والحياة الإنسانية كقيمة في ذاتها، والعقل الذي بدونه لا يكون تكليف ولا حساب، والعرض الذي بدونه لا يكون للإنسان كرامة، والمال الذي يقيم أود الحياة ويضمن بقاها واستمرارها. هذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنه العلمانيون إلا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الإسلامية، من الآخر وليس من الأنا، تقليداً وليس إبداعاً، وما يخشي منه العلمانيون من شدة قانون العقوبات، الحدود، وهو ما يدافع عنه الإسلاميون كرد فعل على استنكار العلمانيين هو في



الحقيقة وهم ناتج عن شق الصف الوطني، والحرب بين الأخوة الأعداء نتيجة لما ترسب في وعينا القومي من تكفير الفرق جميعا إلا واحدة، فالأحكام الشرعية نوعان: أحكام الوضع وأحكام التكليف، الأولى هي الأفعال من حيث بنيتها ونسيجها في الواقع. فلكل فعل سبب، ولا يتحقق إلا بشرط، وقد يعوقه مانع، وقد يأتي في صورة مثالية كما ينبغي أن يكون أو في صورة واقعية لما يمكن أن يتحقق منه، وقد يتم عن صدق ونية أو عن مظهر وشكل وتحايل، فمد السرق لا يطبق إلا إذا كان السبب واضحا وهو التعدي على حقوق الغير وليس إقامة الأود، وإلا إذا كان شرط الفعل متحققا وهو البلوغ والتكليف والكفاية. ولا يطبق إذا كان هناك مانع يعوقه مثل الجوع أو التفاوت في الرزق بلا سبب من عمل أو جهد. وقد يأتي الانسان ما يستطيع من الفعل طبقا للمقدرة والأهلية فلا تكليف بما لا يطاق، ولا ضرر ولا ضرار، ويأتي عن صدق ونية لا عن مظاهر خارجية، نفاقا وظهورا وادعاء لنيل شهرة أو منصب.

أما تضيق الشريعة الخناق على الناس الذي يضيق به العلمانيون ذرعا فإنه أيضا شعور ينشأ لديهم نتيجة لسوء فهم روح الشريعة وكأنها أتت للمنع والزجر والتحریم وليس لاشباع الرغبات وقضاء الحاجات وإطلاق طاقات الانسان وإحساسه بالطبيعة. فالأحكام الشرعية الخمسة: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح إنما تعبر عن مستويات الفعل الانساني الطبيعي. فالواجب هو ما يفعله الانسان بطبيعته عن ضرورة داخلية مثل الاتيان بالأفعال في أوقاتها، والمحرم هو ما يكف الانسان عن فعله عن

طبيعة أيضا وبناء علي ضرورة داخلية كذلك مثل العدوان علي الحرمان. والندوب هو ما يفعله الانسان طواعية واختيارا إذا ما أراد وكان قادر. والمكروه هو ما يمتنع الانسان عن فعله أيضا طواعية واختيارا بغية الكمال الخلقي. أما المباح فهو الفعل الطبيعي الخارج عن نطاق الأحكام الصورية، هو الفعل التلقائي الذي يعبر عن ميل الانسان الطبيعي الى الخير، فعل البراءة والطفولة. فالأحكام الشرعية الخمسة على هذا النحو وبهذا الفهم الطبيعي إنما تصف أفعال الانسان الطبيعية كما يبغى العلمانيون خارج دائرة الحلال والحرام الصوريين المفروضين من الخارج.

لقد أعطت الشريعة المبادئ العامة، واستنبط الفقه منها. المبادئ العامة ثابتة وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة أما الفقه فمتغير بتغير الحاجات والمصالح. وإذا كان القدماء قد استنبطوا فقها استجابة لظروفهم فإن باستطاعتنا إبداع فقه تلبية لحاجتنا، وطبقا لظروفنا، وتحقيقا لمصالحنا المتغيرة جيلا عن جيل، ولم الخوف من التشريع والجرأة فيه؟ هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم.

الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم. فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي.

الإسلام ليس كتيبة

كي نفضله عن الدولة

د. محمد عابد الجابري

## عزيري حسن

مرة أخرى تتاح لي فرصة إبداء الرأي في موضوع من أكثر الموضوعات مدعاة للبس في الفكر العربي الحديث والمعاصر. لقد سبق لي أن كتبت في السلسلة التي أنشرها شهريا في ركن «أفاق» من هذه المجلة حلقة بعنوان «بدل العلمانية: الديمقراطية والعقلانية» (اليوم السابع عدد ٢٢٤ تاريخ ٢٢ - ٨ - ١٩٨٨)، وكنت أشرت إلى أن شعار «العلمانية» رفع أول ما رفع، في لبنان، ربما في منتصف القرن الماضي، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات.. وقد خلصت في نهاية المقالة إلى النتيجة التالية. قلت: «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر

عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية.. وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية. فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج». ثم أضفت

قائلا: «إنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان، بصورة من الصور، استبعاد الإسلام. كلا، إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول انه إذا كان العرب هم «مادة الإسلام» حقا، فإن الإسلام هو روح العرب. ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين. والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعا، مسلمين وغير مسلمين».

ذلك هو مجمل ما كنت قررته في المقالة المشار إليها، وإنما اضطررت إلى التذكير به هنا لأن الخطاب كان موجها هناك، إلى المناادين بـ «العلمانية» من العرب المعاصرين، مفكرين قوميين أو ليبراليين أو ماركسيين. أما هنا، وفي هذه الطلقة من هذا الحوار، فالخطاب موجه أساسا إلى المناهضين لـ «العلمانية» من سلفيين وغيرهم. ولكل مقام مقال. ولذلك سيكون مُنطَلَقِي هو الفكرة التي عبرت عنها - أخي حسن - في مستهل الفقرة الأخيرة من مقالتك حيث كتبت تقول: «الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثمة لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية». وهنا أجدني مضطرا إلى القول: إنه وإن كنت متفقاً معك فيما يخيل إلي أنك تريد أن تقوله فإنني أرى أن الكيفية التي عبرت عنه غير مناسبة. إن عبارة «الإسلام دين علماني»، التي استعملتها لا تختلف في نظري عن عبارات أخرى مثل «الاسلام دين اشتراكي» أو «الإسلام دين رأسمالي» أو «الإسلام دين ليبرالي» الخ.. إن هذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكل ولا تدفع إلى التفاهم.

وفي نظري فإن المشكل الجوهرى هو «شكل الدولة»، وأعتقد أنه

من الواجب التعامل مع هذا المشكل في وضوحه وبساطته وباللغة التي لاتخرج به من نطاقه، وفيما يلي مجمل لوجهة نظري في الموضوع:

١- أنا أرى أن الإسلام دنيا ودين، وأنه قد أقام دولة منذ زمن الرسول (ص) وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر. وإن فالقول بأن الإسلام دين لا دولة هو في نظري قول يتجاهل التاريخ.

٢- أنا مقتنع تماما بأن الإسلام، الذي هو دين ودولة في آن واحد، لم يجدد لا بنص قرآني ولا بحديث نبوي الشكل الذي يجب أن تكون عليه الدولة فيه، وإنما تركت المسألة لاجتهاد المسلمين، فهي من جنس الأمور التي يصدق عليها قول الرسول عليه السلام «أنتم أدري بشؤون دنياكم»، يدل علي ذلك اختلاف الصحابة في سقيفة بني ساعدة إذ تناقشوا طويلا لينتهوا أخيرا إلي اختيار أبي بكر، ويدل عليه أيضا اختلاف الخلفاء الراشدين في طريقة تعيين كل منهم لمن يخلفه، فأبو بكر استشار الصحابة وعين برضاهم عمر بن الخطاب، وهذا ترك الأمر بين «أهل الشورى»، وهم ستة من كبار الصحابة الذين كانوا يمثلون اتجاهات الرأي العام يومئذ، وقد تناقشوا طويلا ثم انتهوا إلي تعيين عثمان. واختلف الصحابة أكثر زمن الفتنة والثورة على هذا الأخير، واختلفوا بعد مقتله وقامت حرب الجمل وحرب صفين حول هذه المسألة مسألة الإمامة. فهي مسألة خلافية.

٣- وبعد حرب صفين، بين علي ومعاوية، ظهرت آراء ونظريات في

الكيفية التي يجب أن يكون عليها الحكم في الإسلام: الشيعة تقول بحصر الخلافة في نرية علي.. والخوارج جعلوها، أولاً، حقا لكل عربي حر، ثم عندما انضم إليهم فريق من الموالي جعلوها من حق كل مسلم عادل. أما معاوية فقد أقام «دولة السياسة» وقد بايعه كبار الصحابة بما فيهم الحسن والحسين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فضلا عن الأغلبية الساحقة من المسلمين.

٤- المسلمون مجمعون على أن الخلافة دامت ثلاثين سنة ثم انقلبت إلى «ملك عضوض» بتعبير بعضهم أو «ملك سياسي» بتعبير آخرين. وجميع أهل السنة متفقون على أن هذا التحول من «الخلافة النبوية» إلى الملك السياسي لم يكن في الامكان رده، ومنهم من رأى في حدوثه أمرا يقتضيه التطور وتقتضيه «طبيعة العمران البشري» حسب تعبير ابن خلدون. والفرق بين دولة الخلافة النبوية، زمن الراشدين، و«دولة السياسة» التي قامت بعدها منذ معاوية يشرحه أبو بكر بن العربي الفقيه المالكي الأشعري الأندلسي كما يلي، وهو يمثل «وجهه نظر المغرب» في الموضوع قال «كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الاسلام هم العلماء، والرعية هم الجند فاضطرد النظام، وكان العوام القواد فريقا والأمراء آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور..».

وهذا في نظري وصف دقيق وواقعي لما حدث. وإذا شئنا التعبير عنه بعبارات أبسط وأوضح أمكن القول: إن الدولة زمن النبي



والخلفاء كانت دولة فتوحات: في قمته قادة عسكريون هم في نفس الوقت رجال الدين، رجال الدعوة، أما في قاعدتها فكانت الرعية كلها جندا، لقد جندت القبائل العربية كلها للفتح. لم يكن هناك إذن فصل بين شيء يمكن تسميته بـ «المجتمع السياسي»، أعني أجهزة الدولة باختلاف أنواعها، وبين شيء اسمه «المجتمع المدني» العلماء والأحزاب والتنظيمات الاجتماعية وعامة الناس. أما زمن معاوية فقد انقلبت دولة الفتوحات هذه إلى دولة «الملك السياسي»: دولة انفصل فيها الأمراء عن العلماء والجند عن الرعية، فبرز «مجتمع سياسي» مكون أساسا من الأمراء والجند، و«مجتمع مدني» مكون أساسا من العلماء والرعية. ولم يكن من الممكن - من وجهة نظري - أن يستمر الوضع كما كان عليه الأمر من قبل لأن ذلك كان يقتضي أن يلتحق جميع «العلماء» وقد كثر عددهم، بالأمراء ليشكلوا معهم قيادة واحدة كما كان الحال زمن النبي والراشدين، كما كان يقتضي أن يلتحق جميع المسلمين، عربا وغير عرب، وفي جميع الأصقاع، بصف الجند المقاتلين الفاتحين. لقد كثر العلماء من قراء ومحدثين ومفسرين وفقهاء ولغويين.. الخ فكان لا بد أن ينفصلوا عن الأمراء، كما كثر عدد المسلمين، شرقا وغربا، فكان لا بد أن يكون منهم عدد قليل من الجند وعدد كثير هم الرعية التي تعمل من أجل المجتمع كله في الحرف والمهن من زراعة وصناعة الخ. إن انفصال العلماء عن الأمراء والرعية عن الجند كان أمرا محتوما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه بالنظر إلى هذا التطور الذي حصل لم يكن في إمكان معاوية - حتى ولو أراد ذلك - أن

يسير في الناس بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان، لأن هؤلاء كانوا قادة لمجتمع العلماء/ الأمراء والجند/ الرعية، أما معاوية، ومن جاء بعده سواء في العصر الأموي أو في العصور التالية له، فقد كان علي رأس مجتمع يتألف من أمراء وجند، ومن علماء ورعية. وقد عبر معاوية عما يشبه هذا في خطبة ألقاها في أهل المدينة عندما زارها أول مرة بعد انتصاره إذ قال لهم: لقد اردت أن أحمل نفسي على سيرة أبي بكر وعمر وعثمان فنفرت من ذلك «نفارا شديدا» ثم أضاف قائلا: «فسلكت بها طريقا لي ولكم فيه منفعة: مواكبة حسنة ومشاركة جميلة، فإن لم تجدوني خيركم فأننا خير لكم ولاية». ومعاوية، كما هو معروف، صحابي وكان من كتاب الوحي للرسول (ص) كما كان عاملا على الشام زمن عمر وعثمان، والذين خاطبهم معاوية في المدينة واستمعوا إلى كلامه كانوا من الصحابة والتابعين، وقد أقره جميعا علي ما قال لأنهم لم يروا فيه ما يخالف الدين. قال لهم إنني سأسير فيكم على أساس المصلحة والمنفعة، ولا أستطيع أن أسير فيكم بسيرة أبي بكر وعمر، فقبلوا منه ذلك واجمع المسلمون، إلا الخوارج وكانوا أقلية، على صحة ولايته فقد بايعوه بما في ذلك الحسن والحسين، وسمي ذلك العام «عام الجماعة» كما هو معروف.

هذا واقع تاريخي، هو جزء من الإسلام لأنه واقع أقره المسلمون بما فيهم كبار الصحابة، وبما أنه ليست هناك نصوص شرعية، من قرآن أو حديث، تحدد شكل الحكم وأسلوبه وكيفية وأجهزته الخ.. فإن ما يبقى بأيدي المسلمين هو تاريخهم، هو التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية، وهي تجربة مديدة وغنية عرفت

الخلفاء الراشدين كما عرفت معاوية وعمر بن عبدالعزيز وهارون الرشيد والمأمون وغيرهم مشرقا ومغربا. وسيظل حكم الخلفاء الراشدين مثلا أعلى للحكم في الإسلام، ولا أعتقد أنه بالإمكان إعادة تحقيقه من جديد كما كان، لأن من جملة شروط وجوده قيام «دولة الفتح» يكون فيها الأمراء والعلماء فريقا واحدا والجند والرعية فريقا واحدا، وهذا شيء مستبعد على الأقل على المدى المنظور. لم يعد ممكنا، على المدى المنظور، إلا شيء واحد هو إقامة الدولة على أساس المصلحة والمنفعة، ولكن لا على الطريقة التي سلكها معاوية الذي اعتمد في حكمه على قبيلته ومن تحالف معها، بل على الطريقة التي يقتضيها عصرنا، الطريقة التي تهدف إلى إشراك الأمة كلها في اختيار الحكام ومراقبتهم وفق قواعد ونظم قانونية دستورية.

إن شكل الدولة في الإسلام ليس من الأمور التي شرع لها الإسلام. إنها من الأمور التي تركها لاجتهاد المسلمين يتصرفون فيها حسب ما تمليه المنفعة والمصلحة وحسب مقاييس كل عصر، وإذن فالقول إن «الإسلام دين علماني» هو في نظري لا يختلف عن القول «الإسلام دين غير علماني»، فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيهة حتى تفصل عن الدولة. أما إذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية، أي ما نعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية، فهذا ما حدث فعلا منذ معاوية كما رأينا وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية.



الوحدة العربية؛ إقليمية أم اندماجية

لأبد من صيغة الولايات المتحدة العربية

د. محمد عابد الجابري

## عزيزي حسن

ولد في الشهر الماضي ١٥ شباط (فبراير) مشروعان وحدويان: أحدهما بالمغرب والآخر بالمشرق. الأول باسم «اتحاد المغرب العربي» والثاني باسم «مجلس التعاون العربي». ومن الملاحظ أنه بينما كانت المشاريع الوحدوية العربية في أواخر الخمسينات وبداية الستينات تقابل بحماس كبير داخلياً وبتحفظ وتوجس خارجياً، فإن المشروعين الأخيرين قوبلا، بالعكس من ذلك، بنوع من الحذر داخليا وبالترحاب خارجيا. هل يعني هذا أن المشروعين الأخيرين يستجيبان بدرجة أكبر لمتطلبات خارجية، على عكس المشاريع السابقة التي كانت ملفوفة في بطانة عاطفية قومية؟

في الظاهر يبدو الأمر كذلك. ولكن الواقع شيء آخر، ذلك أن العلاقة بين الطموحات الداخلية القومية والمتطلبات الخارجية العالمية في أواخر الثمانينات تختلف اختلافاً كبيراً عنها في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات. ولكي ندرك عمق هذا الاختلاف وأيضاً لكي نتمكن من تقدير أكثر موضوعية للمشروعين الأخيرين، لابد من المقارنة بين التفكير الوجدوي في العالم العربي في مرحلة الخمسينات ونفس التفكير في السنوات الأخيرة من الثمانينات.

بخصوص التفكير الوجدوي في الخمسينات وما قبلها يجب التمييز، باديء ذي بدء، بين فكرة «الوحدة» كما طرحها في المشرق والفكرة نفسها كما طرحها في المغرب. إن الناس - وحتى المنظرين منهم للوحدة، ويا للعجب! - ينسون أو يتناسون أن فكرة «الوحدة

العربية» طرحت أول ما طرحت في «بلاد الشام» وبقيت تعني حتي الأربعينات من هذا القرن وحدة «سورية الكبرى» ثم «وحدة الهلال الخصيب»، ونادراً ما كانت تشمل الخليج واليمن، الشيء الذي يعني أن التفكير في «الوحدة العربية» كان يحمل معنى وحدة إقليمية معينة وليس وحدة الوطن العربي ككل.

دليل ذلك أن مصر وليبيا والسودان وأقطار المغرب العربي لم تكن تدخل رسمياً في التفكير الوحدوي بل إنما حدث هذا في مرحلة متأخرة. وهذا أمر كان مبرراً على كل حال: فأقطار المغرب العربي كانت ما تزال ترزح تحت الحكم الأجنبي بينما كانت مصر «دولة وطنية» تنبعث منها في الغالب أصوات «الوطنية المصرية» التي كان بعضها ينادي بالارتباط بالفرعونية وبعضها الآخر يدعو إلى الارتباط بأوروبا والغرب، بينما كان قسم منها، ولعله الأكبر، مصرياً عربياً إسلامياً في نفس الوقت. وهذا لم يكن يعني الإعراض عن العروبة ولا العداء لها - إلا في حالات نادرة - ولكنه كان دليلاً على عدم سريان فكرة العروبة والوحدة العربية في المجتمع المصري بمثل ما كان عليه الحال في الشام. نعم لقد قاتلت مصر ضد إسرائيل في حرب ١٩٤٧ - ١٩٤٨، ولكن بوصفها إحدى دول الجامعة العربية التي اشتركت كلها في الحرب بوصفها دولاً. والصراع مع إسرائيل لم يكن يعني، وهو لا يعني الآن، بالضرورة، الاستعداد الفعلي للدخول في وحدة عربية. ولو كان الأمر كذلك لما بقيت إسرائيل إلى اليوم كما هي. ولكن الحقيقة والواقع هما أن العرب هزموا أمام إسرائيل «لأنهم كانوا سبعة جيوش»، كما قيل بحق. ويمكن القول،



بصورة إجمالية، أن مصر لم تنخرط في التفكير في «الوحدة العربية» إنخراطاً عملياً وبقدر حجمها، إلا مع ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢، وبالخصوص بعد العدوان الثلاثي عليها سنة ١٩٥٦.

وأما في أقطار المغرب العربي فإن فكرة «الوحدة» قد ظهرت فيها منذ أوائل العقد الثاني من هذا القرن ولكن لا بمعنى «الوحدة العربية» ولا بمعنى إقامة دولة واحدة في أقطاره، بل فقط بمعنى التعاون والتضامن والتنسيق بين الحركات الوطنية، التونسية والجزائرية والمغربية، من أجل مقاومة الاحتلال الفرنسي. وقد تعاملت هذه الحركات مع بعضها بعضاً، منذ قيامها إلى اليوم، على أنها تمثل أقطاراً وتسعى إلى تحقيق درجة ما من التعاون والتضامن بين شعوب ودول هذه الأقطار. أما التفكير في «وحدة اندماجية» على صعيد شمال أفريقيا أو الاندماج في «وحدة عربية شاملة» فهذا ما لم يكن مطروحاً على الساحة، بصورة جدية، في يوم من الأيام، ولا هو مطروح الآن. بل لابد من الصدع بالحقيقة كاملة ولأقول إن «صانعي القرار» في المغرب العربي، سواء كانوا من زعماء الحركة الوطنية وأطرها أو كانوا من الحكام، لم يكونوا من قبل، ولا هم الآن، يفكرون في إمكانية قيام «وحدة عربية» من الخليج إلى المحيط في المستقبل القريب، ولا حتى في قيام دولة واحدة في أقطار المغرب العربي. إنهم ينظرون إلى ذلك كمجرد إمكانية: الإمكانية التي هي غير مطروحة على جدول أعمال الغد القريب.

«وحدة المغرب العربي» في أذهان الحركات الوطنية و«الطبقة المستنيرة» والمنظمين في سلك البيروقراطية كانت، وما تزال، تعني،

في المغرب العربي، التنسيق والتعاون والتكامل وصولاً إلى نوع من الاتحاد الفيدرالي كهدف للمستقبل. و«الوحدة العربية» لا يمكن تحديد مضمونها بالضبط في أذهان هذه النخب، تماماً مثلما لم يكن من الممكن تحديد ما كانت تعنيه «الوحدة الإسلامية» أو «الوحدة الأفريقية» أو «وحدة القارات الثلاثة» في أذهان من كانوا يرفعون هذه الشعارات يوم كانت رائجة. أكيد أن فكرة «الوحدة العربية»، كانت أقوى من فكرة «الوحدة الأفريقية» وما أشبهها، ولكن حجم هذه القوة لم يكن يرتفع بها إلى المدى الذي تصبح فيه «الوحدة العربية» مختلفة اختلافاً نوعياً عن غيرها من الشعارات المذكورة. فعلاً كان شعور الجماهير في أقطار المغرب العربي وما يزال شعوراً وحدوياً صادقاً لاتعكره «حسابات» النخب، ولكن أكيد تماماً أن «الوحدة العربية»، و«الوحدة الإسلامية» كانتا وما تزالان على درجة سواء في الوعي الجماهيري بالمغرب العربي، هذا الوعي الذي لا يقيم أي تقاير بين شيء اسمه «العروبة» وشيء اسمه «الإسلام».

وهكذا فإن نحن أخذنا بهذه الحقائق أمكن القول إن مشروع «اتحاد المغرب العربي» ومشروع «مجلس التعاون العربي»، يعبران عن «واقع» فكرة الوحدة في وعي النخب الوطنية والسياسية في الأقطار العربية، باستثناء بلاد الشام، أكثر مما عبرت عنه المشاريع الوحدوية في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات، تلك المشاريع التي يمكن أن ينظر إليها في إطار المد التحرري الذي كانت تعرفه القارات الثلاث يومئذ. فالوحدة المصرية السورية مثلاً يمكن فصلها عن ذلك المد كما لا يمكن عزلها عن الصراع ضد الامبريالية الذي

كان يتزعمه الاتحاد السوفياتي والصين.

وبناء عليه يمكن أن نتساءل: هل كان يمكن قيام الوحدة بين مصر وسورية بالشكل الذي قامت به لو كانت الظروف الدولية تختلف عما كانت عليه؟ سؤال يصعب الحسم فيه. ومع ذلك فأنا لا أستطيع أن أنسى - وقد كنت أعيش في دمشق سنة ١٩٥٨، سنة الوحدة - لا يمكن أن أنسى أن تهديد تركيا لسورية آنذاك كان له دور كبير جدا في دفع هذه الى طلب الوحدة مع مصر، كما لا يمكن أن أنسى كيف كنا نفاجأ بالسرعة التي كانت تغير بها الأحزاب السورية مواقفها: حزب يعارض الوحدة اليوم ثم ينقلب في اليوم التالي إلى أشد المتحمسين لها، وهذا حزب يطرح شعار الاتحاد الفيدرالي يتحول بعد يوم أو يومين إلى تبني شعار الوحدة الاندماجية. لقد كنت أشعر رغم حداثة السن (شاب في أوائل العشرينات من عمره) كما لو أن الناس «يهربون» إلى الوحدة يتنافسون ويتزايدون.. وعلى كل حال فأنا أعتقد أنه من الأجدى والأفضل الذي يريد أن «يُنظَر» للوحدة العربية أن يرجع إلى الصحف السورية وبيانات أحزابها وأيضاً إلى وسائل الاعلام المصرية في فترة الخمسة أشهر السابقة على إعلان الجمهورية العربية المتحدة، إنه في هذه الحالة سيتمكن، إن هو أراد، من دراسة «تجربة الوحدة» في الوطن العربي المعاصر، بدلا من «دراستها» في «تجارب»، تقع خارج التاريخ العربي، وسيكتشف حينئذ، إن هو التزم الروح العلمية حقا، أي العوامل قام بالدور الحاسم في تحقيق الوحدة المصرية السورية بالشكل الذي تحققت به: هل «الاقليم

القاعدة» أم التهديد الخارجي والصراعات الداخلية؟ أما أنا فمقتنع بأن سبب فشل تجربة الوحدة بين مصر وسورية يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى أنها لم تقم على القوة فتحافظ عليها القوة، ولا على العقل فيحافظ عليها العقل، لقد كانت عملاً ارتجالياً دفعت إليه ظروف معينة فكان لا بد أن تخضع لتقلبات الظروف، وكما هو معروف فلم يستعجل جمال عبدالناصر ولا المصريون كانوا يستعجلون الوحدة استعجالاً.

ما أريد أن أخلص إليه هو أن فكرة «الوحدة» هي اليوم، أكثر من أي وقت مضى في حاجة إلى إعادة تأسيسها في الوعي العربي. لقد كان العرب في الخمسينات والستينات يعيشون «الوحدة» على صعيد الشعارات بينما يحيون عملية «بناء الدولة القطرية» في حياتهم اليومية، حتى الوجدويون منهم كانوا يفكرون في الوحدة ويبنون الدولة القطرية. أما اليوم فالأمر يختلف: لقد تم بناء الدولة القطرية في العالم العربي، وإذن فعلى كل من يفكر في الوحدة، أي نوع من الوحدة، أن يعي ويفهم أن الوحدة أصبحت تعني اليوم شيئاً واحداً وهو نزع لبنة أو لبنات من صرح الدولة القطرية وجعلها أساساً لبناء الوحدة. إن عبارة «تحقيق» الوحدة يجب أن تترك مكانها لعبارة «بناء» الوحدة. إن مشروع اتحاد المغرب العربي ومشروع مجلس التعاون العربي أو أي مشروع وحدوي آخر يظهر غداً، لن يكون عملياً ولا واقعياً ولا ذا مستقبل، إذا لم يكن يعني الدخول في عملية عد عكسي طويل الأمد سيصل إلى الصفر عندما يتم النزول بالدولة القطرية العربية إلى مستوي «الولاية»، في «اتحاد

ولايات عربية» جهوية أو شاملة للوطن العربي ككل، تحمل هذا الاسم أو ذاك، ولكنها لن تختلف ببنياتها عن بنية «الولايات المتحدة الأمريكية»، أو «جمهوريات الاتحاد السوفياتي»، أو «مجموعة السوق الأوروبية المشتركة» أو ما أشبه ذلك. أما دولة عربية واحدة يتربع على عرشها خليفة كهارون الرشيد أو يجلس على كرسي الرئاسة فيها مناضل كجمال عبد الناصر فشيء يبدو لي من قبل الحلم، وهو غير قابل للتحقيق إلا بحدوث «معجزة».

وبما أن عصرنا ليس عصر الأحلام ولا عصر المعجزات، بل هو عصر الحسابات الدولية والضرورات الاقتصادية، والخطوات السياسية، فلنبارك التوقيع على معاهدة «اتحاد المغرب العربي» واتفاقية «مجلس التعاون العربي»، ولنعمل جميعاً على حمل الحكام على الوفاء بما تعهدوا به: على التنازل عن «أشياء» هي الآن في ملكية الدولة القطرية كي تصبح غداً في ملكية المشروع الوحدوي الذي سيتحقق، لا بحركة سحرية، بل بعملية بناء معقدة طويلة الأمد.

هذه وجهة نظر أطرحتها للمناقشة، وسيكون من المهم أن يناقشها مفكر مصري، خصوصاً ومن حق العرب أن يشتكوا من شيء من «البخل» من طرف المفكرين المصريين على ايدولوجيا الوحدة العربية، فقليل منهم كتب فيها، وقليلاً ما كتب هذا القليل.



« أَجْعَلُ الْأَلْهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا،

إِنَّ هَذَا شَيْءٌ عَجَابٌ! »

د. حسن حنفي

## عزى محمد

إن المغرب والمشرق ليسا معطين أوليين أو وحدتين ذاتيتين. أو منطقتين متميزتين يعكسان مفهومين للوحدة وتجربتين إقليميتين متباينتين، بل هما جناحان لعالم واحد، هو العالم العربى أو إن شئت العالم الإسلامى الذى تعيش أنت فى طرفه فى المغرب الأقصى وأعيش أنا فيه فى وسطه فى أرض الكنانة.

كما أن الوحدة ليست مفهوماً عملياً ذرائعياً من أجل الاقلال من مخاطر الدولة القطرية ومخاسرها وزيادة مكاسب دولة الوحدة وانجازاتها. وليست مفهوماً إقليمياً لتجمعات صغرى فى تجمع أكبر لتحقيق أضعف الايمان كما هو الحال فى «مجلس التعاون الخليجى» أولاً ثم «مجلس التعاون العربى» و«اتحاد المغرب العربى» ثانياً.



وليست مفهوما سياسيا يعبر عن أمني التحرر الوطني في مواجهة استعمار واحد وهيمنة واحدة من الغرب أو الشرق، بل إن الوحدة هي انعكاس في الواقع لتصور وحدوي للعالم ينشأ من عقيدة التوحيد، توحيد قوى الفرد، وتوحيد طبقات المجتمع، وتاريخيا من خلال وحدة التراث، وتوحيد أجناس البشرية على الأرض. وقد يكون أحد أسباب فشل محاولات الوحدة العربية في جيلنا أنها كانت مفاهيم ذرائعية، عملية، إقليمية، سياسية دون أن ترتبط بعقيدة التوحيد أو تنبع منه كما عبر عن ذلك الأفغاني من قبل في فجر نهضتنا الحديثة وكما تحقق منذ أربعة عشر قرنا في الحجاز أولا ثم في جناحى العالم فى الشرق والغرب، لدى الفرس والروم ثانيا، وكما هو واضح فى أصل الوحي «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم

فاعبدون» (١) وأن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاتقون» (٢).

بل إن أوجه التشابه بين جناحي العالم العربي، المشرق والمغرب، أكثر من أوجه الاختلاف فيما يتعلق بموضوع الوحدة. ففي مصر والمغرب، يوجد الإسلام والوطنية عنصرين متحدين لا واسطة بينهما من العروبة كما هو الحال في الشام.

الإسلام هو الوطنية، والوطنية هي الإسلام. ظهر ذلك في حركات التحرر الوطني في المغرب العربي الكبير بما في ذلك مصر والسودان أي في العالم الأفريقي: الأفغاني ومحمد عبده الثورة العربية والحركة الوطنية المصرية وارتباطها بالإسلام في مصر، والثورة المهديّة في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا ودور علماء الزيتونة في الحركة الوطنية في تونس، ورابطة علماء الجزائر، والحركة السلفية في المغرب عند علّال الفاسي. لقد كان التنسيق بين الحركات الوطنية في المغرب العربي ليس فقط فيما بينها بل أيضا مع مصر. فقد كان المجاهدون المغاربة يلجأون إلى مصر لقيادة حركاتهم الوطنية منها وما أشهر «نداء القاهرة» لعلّال الفاسي. وكان قادتها من خيريجي الأزهر مثل هواري بومدين. وصوفية المغرب، والحجاج المغاربة، جزء من الحياة اليومية والسيرة الشعبية في مصر. وقد ظهرت العروبة في الشام بحق لظرف تاريخي خاص. كانت الشام في مواجهة تركيا وحدث فيها رد الفعل، القومية العربية، في مقابل القومية الطورانية، وتركيا الفتاة وجماعة الاتحاد والترقي، والحركة العلمانية التركية بوجه عام. قادها القوميون العرب، وحققوا

(١) سورة الأنبياء الآية: ٩٢. (٢) سورة المؤمنون الآية: ٥٢.

استقلال الشام وكانت الشام على صلة بالحجاز منذ هجرات القبائل السامية الأولى ورحلتي الشتاء والصيف، وقد جسدتها الوحدة المصرية السورية «الجمهورية العربية المتحدة» (١٩٥٨ - ١٩٦١) إبان المد الثورى العربى وفى الحقبة الناصرية تعيد إلى الذهن تجربة صلاح الدين. وكنا نهتف أنذاك «وحدة مصر وسوريا، باب الوحدة العربية».

لقد اهتزت الوحدة فى وجداننا وفى واقعنا لأنها قامت على مفهوم قومي تقليدي أقرب إلى روح القومية التى سادت فى القرن الماضى والمرتبطة ليس فقط باللسان أو الثقافة أو التاريخ المشترك أو المصالح المشتركة بل أيضا بالعرق. وإذا ما استعملت الثقافة الوطنية ورافدها الرئيسى وهو التراث الإسلامى فإنه يبدو دعائيا إعلاميا أكثر منه جوهريا وحتى يمكن الرد على اتهامات الحركة السلفية للقومية بأنها علمانية عرقية، وحتى يمكن الدعوة لها بين شعوب مازالت ترى هويتها فى تراثها الدينى. كان دعائها تاريخيا وفى معظمهم من نصارى الشام ومن خريجي المدارس والإرساليات الأجنبية مما جعلها محط شك من الجماهير العريضة وقياداتها التقليدية.

فماذا نفعل الآن تاريخيا فى فترة انحسار الفكر القومى ليس فقط على صعيد الوطن العربى بل أيضا على الصعيد العالمى ولصالح التكتلات الاقليمية والقارية الجديدة؟ إن مظاهر الوحدة الحالية فى عالمنا العربى المعاصر لتعم الايديولوجيات العلمانية كلها، قومية وليبرالية واشتراكية وماركسية على درجات متفاوتة. وماذا نفعل، نحن المفكرين العرب، المهمومين بقضايا الوطن والحريصين على العلم، بما يسمى صوابا أم خطأ «الصحة الإسلامية» الحالية

بصرف النظر عن أنواعها وأفكارها وبرامجها وأشكال تعبيرها؟ ماذا نفعل بجماهير الأفغانى ورشيد رضا، وحسن البنا، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، والطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي.. الخ وهى جمهور الأمة بتعبير القديما؟ وماذا نفعل برصيد العالم العربي فى محيطة الأوسع فى العالم الإسلامى فى افريقيا وآسيا فالشعوب هناك تعتبر العالم العربي قبلتها، تتبرك بالعرب، وتتحدث بلسانهم فى مجالسها الخاصة، فهم مهبط الوحي، وحملة الرسالة، والمحافظون على التراث، وجامعات الأزهر والقرويين والزيتونة على مرمى البصر منهم؟ وماذا عن أثر محمد إقبال وجماهير المودودي بيننا؟ هل هذا الخلف بين النخبة والجماهير فى مسألة القومية والإسلام الذى تحدث عنه مفكرون وعلماؤنا، قومية النخبة وإسلام الجماهير؟ إننا لا نتشكك فى الوحدة إذا غابت، ولا نتشفى فيها إذا قامت وتعثرت، ولا نسخر منها أو نتهم عليها إذا ما صعبت. بل نعمقها ونرسخها فى وجدان الجماهير، ونعطى لها عمقها التاريخي، ونضعها فى إطارها الصحيح.

وبهذا المعنى التوحيدى العقائدى النظرى والعملى فإن مصر دولة وحدة، ووحدة الفكر فى تجانسها ووحدة العقيدة فى روحها، اخناتون، وموسى وأريوس. مصر جندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة كما هو معروف فى الحديث المشهور وكما كتب الكندى فى «فضائل مصر». كتبت عليها الوحدة جغرافيا مع جناحيها الأفريقى والأسيوى. وتاريخيا فى تجانسها عبر الزمان، مصر ليست الدولة الفرعونية أى القطرية فلم تكن مصر الفرعونية إلا مركزاً فى محيط أوسع بين الشام شرقاً، وفينيقيا شمالاً، والسودان

جنوبا، والحيثيين غربا. وارتبط اقباط مصر بنيل مصر وتراثها الشعبي، وبعقيدة الطبيعة الواحدة في السيد المسيح. والعروبة في مصر آخر صياغة لمشروع وحدوي طويل منذ مينا الذي وحد الوجهين البحرى والقلى حتى محمد علي وعبد الناصر اللذين وحدا مصر والشام. والمغرب مثل مصر، قوته في التوحيد منذ طارق بن زياد الذي عبر المضيق من سلا حتى يقبل إلى دمشق عبر أوروبا ويتم توحيد العالم الإسلامى، والبحر الأبيض المتوسط فى وسطه حتى دولة الموحدين وعقيدة المهدي بن تومرت.

إذا كان مفهوم «الاقليم - القاعدة» قد نجح فى رومانسية الوحدة، الوحدة الاندماجية، الذى كان هدفها مقاومة الاستعمار وزعزعة الأنظمة السياسية الرجعية المتحالفة معه فلا تضعفه على الاطلاق أن تبدأ التجمعات الاقليمية فى عصر بناء الوحدة ابتداء من إيقاف التشتت والتبعثر والتمسك بالحد الأدنى من التنسيق حتى ولو كان على مستوى إيقاف حملات الإعلام والإتهامات المتبادلة، والتخوين العلني للقادة أمام الشعوب. وإن تاريخ مصر القديم والحديث ليثبت صحة - الاقليم القاعدة، وحدة مصر والشام أثناء الحروب الصليبية ومحمد علي وعبدالناصر، ووحدة مصر والمغرب العربى أثناء الفاطميين، ووحدة مصر والسودان فى التاريخ الحديث، ووحدة مصر وليبيا فى زعامة عبدالناصر ووحدة مصر واليمن بالدم والثورة والشهادة. بهذا المفهوم الوحدوي النظري والعلمي.

كتاب الوحدة فى مصر كثيرون، وما كتبوه عن الوحدة كثير. ولم يكتب عن خصوصية مصر إلا أفراد قلائل، معدودون على

أصابع اليد الواحدة، لا أثر لهم فى فكر أو فى واقع، عند النخبة أو عند الجماهير.

وبهذا المعنى الرومانسى للوحدة الاندماجية كان العرب فى حاجة إلى زعامة «كاريسمية» مثل عبدالناصر، وكما قال ابن خلدون من قبل «فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». وبالتالي فإن عصر المعجزات مازال واردا إلى حين، ما دام التراث الشعبي مازال يفرز مفاهيم «ابن البلد» و«المبدع» و«الفتوة»، وما دامت القابنا السياسية للزعماء مازالت «الزعيم الملهم»، «القائد»، «الرئيس».. الخ إلى أن يصبح الشعب هو الزعيم، وتصبح المؤسسات هى الباقية.

إن الوحدة الاندماجية كانت تعبر عن أمانى التحرر القومي الذى يزيل الحدود التى وضعها الاستعمار، ويسقط الأنظمة الرجعية المتحالفة معه. لم يكن القصد منها بناء الوحدة كما قيل بحق. كانت الوحدة «ثورة» وليست «دولة»، فكرة وليست واقعا، وبلغتنا الفلسفية كانت «استنباطا» وليست «استقراء»، وهو ما يحدث فى كل الثورات. فقد كانت الثورة الفرنسية فكرة الانسانية الواحدة القائمة على مبادئ الثورة الثلاثة: الحرية والاخاء والمساواة وحلم إقامة الجمهورية العالمية الشاملة، وقبل أن تتحول إلى دولة. فإذا ما تحولت أصبحت امبراطورية قائمة منتصرة أولا ثم تعود أدراجها إلى داخل الطبيعة بعد الهزيمة ثانية، ثم تعود إليها الملكية. وقد حدث نفس الشيء بالنسبة للثورة الاشتراكية فى روسيا. لذلك كتب لينين كتابه المشهور «الثورة والدولة» وحدثت نفس التجربة فى إيران عندما نجح

الإسلام كفكرة فى إسقاط الشاه، وتحدى الغرب، وما زال التحدي قائماً أمامها لبناء الدولة، وفرق بين رومانسية الثورة وواقعية البناء. لقد أدت الوحدة الاندماجية دورها فى التحرر، والقضاء على الأحلاف والدخول فى مناطق النفوذ والهيمنة الغربية والشرقية. وبقي الآن بناء الوحدة ولو عن طريق السلب: رؤية نهاية القاع من التشرذم والتفتت والحروب الطائفية والنزاعات على الحدود، الاقلال من عزلة الدولة القطرية وحدودها المغلقة، وإلغاء تأشيرات الدخول، خلف طبقات اجتماعية جديدة ترتبط بمصالح اقتصادية فيما بينها دون حواجز جمركية وتصريحات استيراد وتصدير، فالحسن أخ الحسين، منها ولها، شبكة من الاتصالات السلوكية واللاسلكية، الارضية والجوية، حرية تبادل المطبوعات، الجرائد والمجلات والكتب، فوحدة الثقافة لا تقل أهمية عن وحدة الاقتصاد والسياسة. وإن حوارنا هذا لهو أحد عناصر هذه الوحدة بين المثقفين.

أرجو أن يكون ردي هذا، حواراً وليس سجالاتاً، تقابلاً وجهاً لوجه وليس إعطاء كل منا ظهره للآخر، قاربان فى محيط واسع كما لاحظ القراء فى حوارنا الأول عن ضرورة الحوار. إن همومنا واحدة وإن كانت أطرنا النظرية متباينة. أركز هذه المرة على وحدة «الروح» كما ركزت أنت على وحدة «الاقليم». قد أكون «هيجليا» أو «فشتيا»، وقد تكون أنت غير ذلك. ولكن أذكرك بالآية الكريمة والتي جعلتها عنواناً لحوارى هذا «أجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن هذا لشيء عجاب!»<sup>(١)</sup>.

(١) سورة ص الآية: ٥.





الليبرالية لم تتجح

في مصر، الأشعرية

د. حسن حنفي

## عزيزي محمد

بالرغم من أن الليبرالية لفظ معرب إلا أنه قد استقر في فكرنا المعاصر، وأصبح يثير في وجداننا أشجاناً، ويعبر عن أشواقنا نحو الحرية والتحرر. وبالرغم من مأسينا المعاصرة، وما نعيش فيه من قهر للحرية العامة إلا أن لفظ «ليبرالية» مازال يحمل معاني إيجابية. وأصبح وصف أحد بأنه ليبرالي أقرب إلى المدح منه إلى الذم حتى ولو كان برجوازيًا صغيراً أم كبيراً نظراً لطول القهر حتى ولو كان باسم الاشتراكية والتقدم. أصبحت أشواق الناس أقرب إلى الدعوة إلى الحرية العامة حتى ولو أدى ذلك إلى نظم الرأسمالية. فما دامت الحرية العامة مكفولة يمكن بعدها نقد المجتمع الرأسمالي وبيان عيوبه. ودون حرية عامة تتحول النظم الاشتراكية إلى

رأسمالية مقنعة وبالتالي نخسر الحسنيين معا الحرية والاشتراكية. والليبرالية هي أطول الأنظمة التي مارسناها في حياتنا خاصة في مصر إبان فجر النهضة العربية الحديثة بعد الحركة الاسلامية. كان رائدها الطهطاوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس. أرادت بناء الدولة الحديثة التي أفرزتها فلسفة التنوير في الغرب وكما عبرت عنها «الشرطة» la charte في الثورة الفرنسية. لذلك ترجمها الطهطاوي كوثيقة إعلان للدولة الوطنية الحديثة. لم تطالب الليبرالية بإلغاء الملكية ولا الخلافة بل طالبت بالملكية المقيدة، وبال دستور، وبالنظام البرلماني القائم على تعدد الأحزاب، وبحرية الصحافة، وبضرورة التعليم الوطني الحر المستقل، وبمسؤولية الوزارة أمام ممثلي الشعب، وبحرية القول والاجتماع والعمل،

ويحرية الفكر والاعتقاد، وتكوّن أول برلمان في المنطقة في مصر عام ١٩٧٠. ولم يتسّطع الاستعمار إصدار قانون المطبوعات في مصر للحد من حرية الصحافة. وقادت الليبرالية معارك عدة لبناء الدولة الحديثة، شق الترع والقنوات، وبناء القناطر والسدود، وتشديد المدارس والجامعات، ونشر التعليم لافرق بين بنين وبنات، وتكوين الروح الوطنية المستقلة، وقامت الثورات الوطنية مثل ثورة ١٩١٩ في مصر باسم الليبرالية. وقامت معارك الشعر الجاهلي، وقادة الفكر، والتصوير الفني في القرآن والإسلام وأصول الحكم في العصر الليبرالي حتى أن الليبرالية أصبحت هي الطابع العام لفكرنا الحديث كله كما قيل عن تاريخنا الفكري الحديث «الفكر العربي في العصر الليبرالي».

ومع ذلك انتهت الليبرالية إلى عكس ما بدأت منه وكأنها لم تنبت في بيئتها الطبيعية، وكأنها استزرعت في تربة غير تربتها، مجتثة الجذور في أرض جدهاء. فسرعان ما انقلبت إلى ضدها. تحولت الليبرالية إلى قهر، واغتيال زعماء المعارضة (حسن البنا)، وكبح جماحها، وفساد حزبي، وتعاون مع القصر، وموالة للغرب، ونشأة الاقطاع، وسيادة الأقلية على الأغلبية، والتهرب من الضرائب، وسيادة رأس المال على الحكم، وتعليم الأقلية القادرة على دفع المصروفات، وانتشار الأمية في غالبية الشعب. لذلك قامت الثورات العربية ضدها لانهاؤها وبداية نظم جديدة، تتجاوز عيوبها، وتحدد نفسها بالسلب أكثر من الايجاب، القضاء على الاقطاع، القضاء على سيطرة رأس المال، محو الأمية، حل الأحزاب، انهاء الملكية، رفض

الأحلاف الغربية.. الخ.

فما السبب فى النجاح النسبي الأول فى بداية الليبرالية وما السبب فى فشلها بعد ذلك بالرغم من رصيدها المعنوي لدينا والذي مازال قادرا على جذب المثقفين وتحريك الجماهير بالرغم من إنجازات الثورة العربية الأخيرة فى الحرية والاستقلال، والعدالة الاجتماعية، والتنمية القومية؟ يبدو أن السبب فى ذلك هو نزع الليبرالية من بينتها فى الثقافة الغربية، ومحاولة زرعها فى بيئة أخرى غير مواتية وهو واقعنا الحالي الذى تمتد جذوره إلى تراث آخر. لقد نشأت الليبرالية فى الغرب بعد نضال طويل منذ الإصلاح الديني فى القرن الخامس عشر، وعصر النهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر. وبدأت تؤتى ثمارها منذ إعلان حقوق الانسان، وتكوين الدول الوطنية الحديثة فى القرن التاسع عشر بعد نهاية عصر الإمبراطوريات الأوروبية. استطاع الإصلاح الديني الحصول على حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكار الكنيسة له، وحرية الايمان الباطني ضد العقائد الرسمية، وحرية الصلة بين الانسان والله ضد توسط رجال الدين، وحرية المواطن ضد الهيمنة الرومانية، وحرية الحديث باللغة القومية ضد عموم اللغة اللاتينية. لذلك ربط فيبر بين البروتستانتية وروح الرأسمالية. وفى عصر النهضة استطاع الوعي الأوروبي التحرر من التبعية للكنيسة وأرسطو، والتوجه نحو العقل والطبيعة لتأسيس العلم الجديد، والتحول من الماضي الى الحاضر، ومن الاتباع الى الابداع، ثم صب ذلك كله فى بداية العصور الحديثة فى القرن السابع عشر

فى مقولة ديكارٲ الشهيرة (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، تعلن عن نهاية عصر وبداية عصر آخر، وإذا كان ديكارٲ قد صرح بأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فإن اسبينوزا قد أعلن أن حرية الفكر ليست خطرا على الايمان ولا على سلامة الدولة بل ان القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للايمان وسلامة الدولة. أصبح العقل سلطانا على كل شىء. وبدأ العصر الليبرالي الأوروبي بالتنوير اليهودي عند سببوزا ثم بالتنوير المسيحي عند لسنج وهردر وكانط ثم بالتنوير الفلسفي العام عند فلاسفة دائرة المعارف، فولتير، وروسو، ومونتسكيو، وبيدرو ودالامير.. الخ، مما أدى إلى تفجير الثورة الفرنسية. وحاولت ألمانيا اقتفاء الأثر فقامت ثورة ١٩٤٨ على أيدي الهيجلين الشبان دعاة التنوير الألماني لخلق ثقافة وطنية ألمانية تقوم على أساسها الوحدة الألمانية ونهضة الشعب الألماني. وأخيرا أعلن سارتر فى نهاية الوعي الأوروبي «أنا حر فأنا إذن موجود» ليؤكد على مكتسب طويل وقع دونه الشهداء منذ جيوردانو برونو حتى جرامشى. وقد نشأت الرأسمالية الأوروبية على أكتاف الليبرالية التي تجعل الحرية للجميع، للآخر قبل الأنا، وحماية للصالح العام بوضع القيود على المنافسة والربح والاقتصاد الحر.

أما لدينا فالليبرالية كمضمون وليس كلفظ لها مسار آخر، فقد نشأت التعددية المذهبية والفقهية لدينا منذ القرن الأول الهجري، واستمرت حتى القرن الرابع عندما بلغت الذروة فى عصر البيروتى وابن سينا. كانت هناك مدارس فقهية أربع، كلها ممثلة فى المساجد. لكل فقيه مذهب بجوار أحد الأعمدة يدرس لطلبته. وينتقل الطالب من

عامود إلى عامود. وكانت الفرق الإسلامية، بالرغم مما نشأ بينها من صراعات وحروب على السلطة السياسية، تقوم فيما بينها بنقاش واسع، وتأسس لذلك علم الجدل. وكان في سوق الوراقين بجوار الجامع الكبير، ووسط المدينة، وعلى مقربة من قصر الحاكم، كل أنواع المقالات والمذاهب والملل والنحل دون رقابة أو منع، ونشأ علم الكلام ليبسط كل الملل والنحل والمذاهب والاعتقادات والآراء والهرطقات، وهو ما يعادل علم تاريخ الأديان المقارن ونشأ أكبر حوار بين الأديان. وكتب المسلمون في الفرق غير الإسلامية، وعرفوا ديانات الهند، وحكمة فارس، وفلسفة اليونان، وتراث الرومان، وقام الفارابي بالتوفيق بين رأيي الحكيمين، أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس الحكم من منظور واحد يجمع بين المثال والواقع، الصورة والمادة الذات والموضوع، الآخرة والدنيا، الله والعالم.. الخ، وجمع إخوان الصفا كل شيء، وحاوروا كل الاتجاهات وتحول ذلك كله من علم أصول الفقه إلى علم للخلاف، له أصوله وقواعده. بل لقد تم افتراض تعارض بين النصوص ووضع منطق لحلها بتخصيص العموم، وتقديد المطلق، وإحكام المتشابه أو على طريق الناسخ والمنسوخ. وقام علم بأكمله هو علم التعارض والتراجيح لحل قضية الخلاف.

بلغت التعددية مداها، وانتهت إلى تكافؤ الأدلة، وأصبح أي شيء مساويا لأي شيء آخر. وانتهى الأمر إلى الوقوع في النسبية والشك وإنكار الحقائق والعلوم. وفي نفس الوقت بدأ الغزو الصليبي من الخارج، وتم حصار الأمة بين ليبرالية الداخل وغزو الخارج.

فدفع ذلك البعض، وفي مقدمتهم الغزالي، إلى انهاء التعددية والهجوم على العلوم العقلية التي قلدت الحضارات الداخلية، ونقد كل فرق المعارضة السرية مثل الباطنة او العلنية مثل المعتزلة والخوارج. ودعا الأمة إلى طاعة السلطان الواحد حتى لو أخذ الأمامة عن طريق الشوكة والغلبة، واعتناق المذهب الواحد وهي الأشعرية التي تدعم السلطة القائمة بإثبات مطلق الارادة الالهية على كل شيء، الانسان والطبيعة، ثم قدم للناس التصوف، إيديولوجية أخرى تقوم على الزهد والورع والقناعة والتوكل والرضا والصبر، ايديولوجية للإستسلام. وازدوجت الأشعرية بالتصوف، الأولى ايديولوجية السلطة، لتمجيد السلطان، والثانية ايديولوجية الإستسلام تدعو إلى الطاعة، وظل الأمر كذلك منذ القرن الخامس وإبان العصر التركي المملوكى العثمانى حتى السركة الإصلاحية الحديثة، التي حاولت فك الارتباط بين الأشعرية والتصوف. لكن سار محمد عبده إلى المنتصف، فظل أشعريا فى التوحيد وأصبح معتزليا فى العدل.. وما أن ضاع العدل حتى انتشرت أشعرية التوحيد من جديد وحتى الآن.

لم تنجح الليبرالية الغربية إذن فى حياتنا المعاصرة على مدى مائتى عام لأن هناك جذورا تاريخية تمنعها وتكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر إثر تراكم طويل عبر ألف عام، فالأشعرية تعطى السلطان أساس نظريا للسلطة المطلقة من التراث الدينى الذى تربى عليه الناس والذى أصبح صلب العقيدة الدينية. فإله فعال لما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، يسمع ويبصر كل شيء، لا تخفى عليه خافية. ثم يوظف فقهاء السلطة هذه البنية



النفسية وينقلونها من الله إلى السلطان، ومن الخالق إلى رئيس الدرك. وبالتالي تتهار «الشرطة» La Chartre أمام الشرطة la police.

أما العقل فإنه قاصر على إدراك حسن الأشياء وقبحها، ويحتاج إلى وصاية من الخارج وتوجيه منه وهو النقل كى يخبره بمقاييس السلوك. أما الدولة فكلها مركزة حول شخص الامام، صفاته واختياره وطاعته أكثر من التركيز على مؤسسات الدولة المستقلة أو بيان حالات الخروج على الامام، طالما أن الأشعرية هي الايديولوجية السائدة والعقيدة الرسمية للدولة تنتشرها الصحافة وتدعو لها أجهزة الاعلام المسموعة والمرئية فلن يقدر لاية ليبرالية، موروثة أو غريبة، النجاح والاستمرار.

أما بالنسبة للشعب فإن ايديولوجية الاستسلام الممثلة فى التصوف تدعو الناس إلى الطاعة، طاعة السلطان، والتسليم بالاقدار، نظرا لما يفرزه من قيم سلبية مثل الزهد والقناعة، والصبر، والرضا، والتوكل. وقد تحولت إلى أمثال عامية يستشهد بها الناس مثل: «القناعة كنز لا يفنى»، «الصبر مفتاح الفرج»، «العين صابتنى ورب العرش نجاني»، «لا يفنى حذر من قدر»، «المنحوس منحوس ولو علقوا على رأسه فانوس»، وأصبحت القدرية حكمة شعبية تصدر منها أحاديث موضوعية مثل «السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه» تمنع من المبادرة، وأخذ زمام الأمور. طالما لم تتحول هذه القيم السلبية إلى قيم إيجابية مثل الرفض، والثورة، والفضب، والتمرد، والتحرر، والمعارضة، والمقاومة فلن يتحرك شعب،

ولن تنجح أية دعوة للحرية.

إن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية عامة عند كل الإتجاهات السياسية الأربعة في بلادنا حتى عند الليبراليين الذين يمارسون السياسة على نحو تسلطي، تسلط رئيس الحزب وكوادره على جماهير الحزب. وكذلك الحال عند الإسلاميين والماركسيين والقوميين عندما يدينون بالولاء والطاعة لمنظري المذاهب وخطب القادة.

لا سبيل إلى نجاح أية دعوة إلى الليبرالية إلا على نحو سلبي أولاً، استئصال جذور تسلط الحكام واستسلام الشعوب، وذلك عن طريق إعادة بناء المخزون الثقافي الذي ما زال حياً في ثقافتنا الوطنية على أسس جديدة تجعل الإنسان فاعلية في التاريخ، وللطبيعة قوانينها المستقلة، وتجعل الإمامة عقد وبيعة واختياراً دون حكر على طائفة «قريش» قديماً و«العسكر» حديثاً، وإبراز حق الرقابة على السلطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة في الدين، وحق الخروج على الإمام، فإطاعة لمخلوق في معصية الخالق. لذلك ترن في الأذان كلمة عمرو بن العاص «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، وكلمة عرابي تلميذ الأفغانى رداً على قول الخديوى ما أنتمم إلا عبيد إحساناتنا «لقد خلقنا الله أحراراً، ولم يخلقنا تراثاً وعقاراً، فوالله الذى لا إله إلا هو إننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم».

إن نضالنا من أجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الليبرالية الغربية كما فعلنا منذ مائتي عام فذاك لا يزيد في

تحررنا شيئاً، ولا يؤدي إلى خلق بؤر ثقافية منعزلة في فكرنا المعاصر، إنما تتحقق دعوتنا إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلط وأسباب القهر وعوامل الطغيان المترسبة في وعينا التاريخي منذ أكثر من ألف عام. وخطأ جيلنا أنه فصل وعيه السياسي عن وعية التاريخي. ليس المهم هو الحديث إلى أنفسنا وإلى أقراننا عن جون استيورات مل وبنياسين فرانكلين، ولكن الحديث إلى الناس بما يفهمون، أنه لا إكراه في الدين، وأنه من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وأنه لا أحد عليهم بمسيطر، عندئذ، يتغير مجرى التاريخ.



لِكَيْهَا نَجَحَتْ فِي الْقَرَبِ

د. محمد عابد الجابري

## عزيزي حسن

هذا موضوع آخر بالغ الأهمية، موضوع فشل التجارب الليبرالية السابقة في الأقطار العربية وعوامل ذلك الفشل. وهو لأهميته البالغة يجب أن يعالج بكثير من الهدوء، وبكثير من الحيطة والحذر والمرونة في الحكم. واتفق معك تماماً - أخي حسن - في أن الليبرالية الغربية جذورا عميقة تمتد بعيداً في تاريخ أوروبا... إلى بداية نهضتها في القرن السادس عشر. ولكي لا يكون هناك لبس يجب أن نوضح أننا نتحدث هنا عن الليبرالية في ميدان الفكر وليس في ميدان الاقتصاد. أما في إمكانية، أو مشروعية الفصل بينهما فهذه مسألة أخرى. نعم سيقال: بل إنها مسألة المسائل. ومع ذلك فأنا أعتقد أنه يجوز الفصل، منهجياً على الأقل، بين السؤال الذي

يطرح بصيغة: لماذا لم تتطور الأوضاع الاقتصادية في العالم العربي إلى نظام رأسمالي حقيقي؟ وهو السؤال الذي سبق للمفكر الفرنسي «مكسيم رودنسون» أن طرحه في كتابه «الإسلام والرأسمالية» وبين السؤال الذي يطرح بصيغة: لماذا لم تنجح النخب العصرية في العالم العربي والإسلامي في أن تغرس في بلدانها الحداثة السياسية التي حاولت استيرادها من أوروبا؟ وهو السؤال الذي طرحه مؤخراً كاتب فرنسي آخر اسمه «برتراند بادي» في كتاب له بعنوان: «الدولتان: المجتمع والسلطة في الغرب وفي بلاد الإسلام»... أقول إنه من المشروع تماماً الفصل بين السؤالين على الرغم من كونهما وجهين لعملة واحدة، وذلك لأننا لا نستطيع أن نرى القطعة من العملة بوجهيها مرة واحدة، بل نحن محكومون بالنظر إلى كل وجه على

حدة أولاً ثم القيام بعد ذلك بـ «الجمع» بينهما في الذهن لمحاولة التعرف على القطعة ككل وكما هي في الواقع.

هذه خطوة منهجية لا مجال للاختلاف حولها، لذلك فأنا أقر سكوتك عنها لأنها أصبحت من باب «السماء فوقنا». وإنما ذكرت بها أنا هنا فقط لأن الأرض لا تخلو ممن قد يعترض قائلاً: «لا، إن السماء ليست فوقنا، ولا هي تحتنا، فهي تحيط بالكرة الأرضية من جميع الجهات».

فلكي نغلق الباب على اعتراضات من هذا القبيل فضلت التذكير بأن الفصل الذي نقوم به هنا بين الفكر والاقتصاد عند الحديث عن الليبرالية هو مجرد فصل منهجي. نحن إذن متفقان حول هذه المسألة. وهناك أمور أخرى كثيرة، فيما كتبت، اتفق معك فيها. ولكن بما أن المطلوب مني هو أن أختلف معك كـ «ممثل» للمغرب يحاور «ممثلاً» للمشرق فإنني مضطراً إلى التركيز على مسائل والسكوت عن أخرى. إن هدفنا هنا هو أن نبحث عن «الاختلاف» بهدف تعميق الاتفاق.

من القضايا التي أجد نفسي مضطراً للاختلاف معك حولها اقتصارك على «فشل» الليبرالية في مصر من جهة وتعميمك لهذا «الفشل» على جميع الأقطار العربية من جهة أخرى.

كيف؟ أخالفك في «الاقتصار» و «التعميم» في أن واحداً؟

والجواب هو أننا هنا في المغرب عندما ننظر إليه ككل، أي أننا ندخل فيه الأقطار العربية وتركيا وإيران... فكل هذه بالنسبة إلينا



«مشرق» لا بمقتضى الاصطلاح الجغرافي وحسب بل أيضاً بمقتضى الانتماء الحضاري والديني العام. ففي المغرب لم يكن الناس يفصلون بين العروبة والاسلام وبالتالي فلم يكونوا يقيمون أية حواجز بين الحجاز والعراق وفارس وبين الشام والترك. واعترف أن هذه النظرة ماتزال تشكل جزءاً من «مخزوننا النفسي» - حسب عبارتك المفضلة - لذلك وجدت نفسي، عندما قرأت مقالتك، أتساءل: لماذا نقصر «فشل» الليبرالية المستوردة من الغرب على مصر الأشعرية وحدها؟ وهل نجحت في إيران الشيعية؟ وهل نجحت في تركيا العلمانية؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل يصح تعميم هذا الحكم على جميع الأقطار العربية بما فيها المغرب، وأقصد المغرب الأقصى خاصة؟ أنا لا أقول إن الليبرالية المستوردة من الغرب قد نجحت في المغرب، ولكني أقول أن مسارها ونصيبها من الفشل والنجاح وما آل إليه أمرها، كل ذلك يختلف عما جرى عليه الأمر في المشرق. فنحن هنا في المغرب عشنا تجربة تختلف عن تجربة مصر في نقطة أساسية، وهي أن الحداثة المنقولة إلينا من الغرب، أو التي نستوردها نحن، لم تدخل في تناقض حاد مع السلفية كما حدث في مصر. بل إن السلفية عندما كانت هي التي تولت التحديث، وقد تبنت القيم الليبرالية الغربية وصبتها في قوالب وطنية، عربية إسلامية، فكانت «سلفية وطنية» قادت حركة التحديث ومعركة الاستقلال في أن واحد. ويمكن أن نتصور ما حدث عندنا بوضوح أكثر، لو تخيلت التجربة المصرية يقودها محمد عبده، وقاسم أمين ولطفي السيد في

«كتلة واحدة» مع غياب أصوات مثل أصوات شبلي الشميل وفرح أنطوان وسلامة موسى، وبالتالي غياب ردود الفعل السلبية التي أثارها هذه الأصوات عندكم من طرف محمد عبده، ورشيد رضا وسيد قطب الخ... ويمكن القول إن المسار نفسه قد بقي سائداً بعد الاستقلال. فرغم إنقسام الحركة الوطنية المغربية، السلفية التحديثية، إلى يمين ويسار، فلقد جر اليمين معه من الليبراليين الحدائين بقدر ما جر اليسار معه من السلفيين والوطنيين المتدينين، وذلك على صعيد القمة وعلى صعيد القاعدة سواء بسواء. وإذن فما قلته قد يكون صحيحاً بالنسبة لمصر التي عرفت وتعرف، لأسباب أنت أدري بها، صراعاً حاداً ومزمناً بين الحدائنة والسلفية. أما في المغرب فالأمر يختلف، قليلاً أو كثيراً، ولكنه بكيفية عامة يختلف.

وإذن فكما لا يجوز، من وجهة نظري، جعل «فشل» الليبرالية مقصوراً على مصر وحدها بل لابد من تعميم الظاهرة على إيران وتركيا وبلدان أخرى غير عربية ولا إسلامية، فكذا لا يجوز تعميم التجربة المصرية على جميع الأقطار العربية، من المحيط إلى الخليج. إن هناك حالات خاصة داخل الوطن العربي نفسه، تشكل مظهراً من مظاهر خصوصية هذه التجربة أو تلك.

هذه الخصوصية التي تتعلق بالحاضر لها في الماضي أشباه ونظائر. وهنا أنتقل إلى القضية الثانية التي أريد التركيز عليها في هذا الحوار. لقد أبرزت بما فيه الكفاية كيف أن الحضارة العربية الإسلامية قد عرفت تجربة «ليبرالية» غنية قبل الغزالي، ثم حدثت بعد ذلك نكسة وتراجع وانحطاط فسيطر الاستبداد وهيمنت

الايديولوجيات الظلامية الخ... وهذا صحيح، ولا أختلف معك فيه.

غير أنني، وقد طلب مني أن أنظر إلي الأمور من المغرب، والمغرب والأندلس في الماضي مترابطان، أجد نفسي غير مقتنع بتحميلك المذهب الأشعري مسؤولية ما حدث من نكوص وانتكاس. أقول هذا ليس انتصاراً للأشعرية ولا دفاعاً عنها، فإنا ممن يحاول جاهداً تجنب الانخراط في صراعات الماضي، ولكنني عندما أنظر إلى المغرب (والأندلس) وهو أشعري المذهب أجد أنه قد عاش «الليبرالية» العربية الإسلامية في ظل المذهب الأشعري ذاته. نعم لم يعرف المغرب والأندلس ذلك التعدد في الفرق والملل والنحل الذي عرفه المشرق، ولم يكن هذا راجعاً إلى «استبداد» المذهب الأشعري، فغياب التعدد حصل قبل قيام المذهب الأشعري نفسه. وعلى كل حال فتاريخ المغرب يقدم لنا صورة أخرى: فحركة المرابطين التي توطدت بها أركان الدولة المغربية والتي رسخت تقليد «الشورى» الإسلامية داخل الإطار القبلي المغربي قد قامت بارتباط مع المذهب الأشعري، سواء في مرحلة التأسيس (أبو عمران الفاسي واتصاله بأبي بكر الباقلاني) أو في مرحلة العظمة والأوج إذ كانت الهيمنة للفقهاء الذين كانوا أكثر محافظة وتشدداً من أئمة الأشعري أنفسهم. ومع ذلك فقد ظهر في آخر الدولة وفي حاشيتها ابن باجة أول فيلسوف أندلسي مغربي. أما الدولة الموحدية التي قامت بعد المرابطين فقد كانت صلتها بالأشعرية ولربما بالغزالي نفسه في مرحلة التأسيس صلة مباشرة وقد ظلت تحمل الطابع الأشعري مع جنود إلي السلفية السنية. وقد عاش في كنفها وداخل بلاطها فلاسفة وعلماء كبار

حاملو مشعل العقلانية والروح العلمية النقدية كابن طفيل وابن رشد وابن زهر وغيرهم. وكانت هذه الدولة بدورها تطبق مبدأ «الشورى» الإسلامية طبقاً للأعراف القبلية السائدة. ويأتي بعدهم المرينيون ثم السعديون والعلويون ويبقى تقليد «الشورى» و«البيعة» قائماً... وإلى الآن، والبلاد دائماً أشعرية المذهب.

ليس هذا وحسب، بل إننا نجد لأيمة الأشعرية والمالكية في المغرب اجتهادات ومواقف فريدة في مجال الشورى والبيعة لم نتح لي بعد فرصة الاصلاح على ما يماثلها لدى أئمة المشرق: المعتزلة منهم والأشاعرة والحنابلة. من ذلك مثلاً ذلك المبدأ الذي أقره الفقهاء هنا في المغرب والذي ينزع السلطة التشريعية من الحاكم ويجعلها من اختصاص العلماء، لقد جعلوا من الحاكم مجرد منفذ. وهكذا نجد ابن العربي، وهو الأشعري المالكي المعروف بتشدده الذي اتصل بالغزالي واستمع إليه وتأثر به، نجده يشرح قوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» بعد أن استعرض آراء المفسرين المشاركة، يفسره بقوله: «والصحيح عندي أنهم (= أولي الأمر منكم) الأمراء والعلماء جميعاً. أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم وامتثال فتواهم واجب... والأمر كله يرجع إلى العلماء لأن الأمر (= السلطة والحكم) قد أفضى إلى الجاهل وتعين عليهم سؤال العلماء... وزال الأمر من الأمراء لجهلهم واعتدائهم، والعدل منهم مفتقر إلى العالم كافتقار الجاهل».

ولم يكن هذا مجرد كلام مسطور في صفحات كتب الفقهاء، بل

لقد كانت له تطبيقات خصوصاً في ميدان الضرائب وحماية الثغور وهما ميدانان للسلطة التشريعية كما تعلم، فلم يكن الحاكم، في الغالب، يتصرف في هذين الميدانيين بدون فتوة يطلبها من الفقهاء، فإذا هو تصرف بدونها أو ضدها فالغالب ما كانت أصوات العلماء ترتفع عالية، وقد تطور الأمر مراراً إلى صراع مكشوف، بل إلى تمرد وثورة، وقد بقي هذا التقليد سائداً في المغرب، وهو دائماً أشعري مالكي. فهذا قاضي فاس في القرن الماضي فقط (١٨٨٠) يجيب السلطان في قضية كان قد طلب فيها رأي العلماء بمذكرة يرفض فيها الطلب جملة وتفصيلاً وكان مما ورد فيها قوله: «... وأيضاً فقد تقرر أن من قواعد دين الإسلام وأركانه الشهيرة عند الخاص والعام أن العلماء حكام على الملوك والأمراء حكام على الناس، فتصرفات الملوك تعرض على الشرع فما وافقه منها يقبل ويعتمد، وما لا فلا» وأيضاً: «إن من قواعد ديننا أن العالم حاكم على الملك وليس العكس... فيرد الظهير (القانون الذي يصدره الملك) على النصوص (الشرعية) ولا ترد النصوص للظهير إلا لو كان الملك حاكماً على الشرع، والأمر بالعكس». ومع أن هذا الكلام ورد في مذكرة مرفوعة إلى الملك جواباً على سؤاله وطلباً لرأي العلماء في قضية وطنية كان الملك والعلماء والشعب فيها على رأي واحد، فإن تأكيد المذكرة على تحديد الاختصاصات لم يكن مما يقتضيه الجواب ضرورة ولذلك كان تأكيد ذلك ذا دلالة ومغزى. وهذا الكلام الذي نقلناه عن قاضي فاس ينشر في المغرب اليوم ولا حرج، في حين لو نشر مثله في بعض الجهات من الوطن العربي لكان فيه حرج وأبي

حرج. وهذه من مظاهر الخصوصية كما ترى.

وهكذا ترى معي أن المذهب الأشعري في المغرب لم يكن مصدراً للاستبداد. كلا، ولكنني أعتقد أن الاستبداد هنا أو هناك لم يكن بسبب المذهب الأشعري ولا بسبب مذهب ديني آخر.

نعم لقد كرس الأشاعرة عقيدة «الجبر» ولكن في صورة نظرية في «الكسب» انتهت بهم إلي ما يشبه القول بالاختيار. أجل، إن المعتزلة رفعوا شعار «خلق الأفعال» أو الاختيار ولكن ذلك لم يمنعهم، كما تعلم، من ممارسة استبداد شنيع في مسألة «خلق القرآن». وأنا بعد لم أعتز لهم على نصوص «ليبرالية» في الحكم غير القول بـ «الشورى»، مع أن بعضهم كان أميل إلى وجهة نظر الأمامية. وهذا معروف. على أن الهجوم على الأشاعرة لا يعني بالضرورة الانتصار للمعتزلة، فقد هجم الحنابلة بدورهم، وابن تيمية على رأسهم، على المذهب الأشعري كما هاجمه الشيعة.

وما أريد أن أخلص إليه هو أن عوامل «فشل» التجربة «الليبرالية» في مصر أو في غيرها من الأقطار، عربية كانت أو إسلامية أو غيرها، يجب ألا يربط بالمذهب الديني ربط علة بمعلول ولا شرط بمشروط. وإذا كان بعض المفكرين في الغرب قد ربطوا قيام الرأسمالية والليبرالية فيه بالمذهب البروتستانتي - وهذا موضوع جدل كما تعرف - فإنه لا شيء يبرر ربط فشل «الليبرالية»، في الأقطار العربية بـ «جبرية» المذهب الأشعري، ولا حتى بهيمنة الدين وسيادته. لقد نجحت الليبرالية والرأسمالية في الغرب موطنها مع استمرار وجود الكنيسة الكاثوليكية، ونجحت في اليابان، حيث

غرست منقولة، وأنت أعرف بتقاليد اليابان المحافظة. وإذا سألتني عن رأيي في الموضوع فأبني أرى أنه إضافة إلى عوامل داخلية، ليس من السهل تحديدها بالضبط، هناك عامل خارجي يقدم نفسه بنفسه، عامل التوسع الاستعماري الامبريالي. ومع أن لفظ «لو» من الألفاظ التي يجب تجنب استعمالها عند الحديث عن الماضي فلا شك أنك تتسامح معي في استعمالها في العبارة التالية: إنه لولا تدخل أوروبا الاستعمارية لكان مصير نهضة «محمد علي» بمصر وامتداداتها الليبرالية مصيراً آخر، ومن المرجح أن هذا «المصير الآخر» كان سيتحقق مع سيادة «المذهب الأشعري».





-----  
**٦. الحدائثة والتقليد**  
-----

-----  
**الحدائثة طريقتنا الوحيد إلى العُصر**  
-----

-----  
**د. محمد عابد الجابري**  
-----

## عزيزي حسن

نسمع من حين لآخر أصواتاً لمفكرين وكتاب من هذا القطر العربي أو ذاك تنادي أن لا حاجة لنا بآراء المفكرين الغربيين ونظرياتهم ومصطلحاتهم وأن ما عندنا يكفينا...

وأنا أفهم مثل هذه التصريحات عندما تصدر عن أولئك العلماء التقليديين الذين درجنا على تسميتهم بـ «السلفيين». أفهمها لأنها، في هذه الحالة، تصدر عن فكر يعتمد المرجعية التراثية وحدها فهي عالمه الفكري والثقافي، وهو من هذه الناحية صادق مع نفسه يعبر عن قناعة حقيقية قد يغذيها موقف أيديولوجي ضد الغرب عموماً بوصفه خصماً تاريخياً.

ولكن الذي يصعب تفهمه هو أن تصدر مثل تلك التصريحات عن كتاب ومؤلفين درسوا في الغرب وبضاعتهم من اللغات الغربية والثقافية الغربية ذات اعتبار، بل إن منهم من يفكر، أو على الأقل تشعر عندما تقرأ له أنه يفكر داخل المرجعية الثقافية الأوروبية أو بوحى منها، وإذا أنت بحثت عن مقدار تمكنه من الثقافة العربية الإسلامية وجدت ثغرات وأحياناً نقصاً يمس الأسس. ومع ذلك فإن بعض هؤلاء لا يترددون في التهجم على ما «يعرفون»، أعني الثقافة الغربية، وامتداح ما لا يعرفون معرفة كافية، أعني الثقافة العربية الإسلامية.

موقف «شان»، لأنه يعكس وضعاَ يتميز بعدم انسجام المرء مع نفسه: فالرجل من هؤلاء غالباً ما يفكر تفكيراً «غريباً» حتى وهو

يتكلم اللغة العربية، وغالباً ما يقضي عطلة في بلد أوروبي، وهو إذا خرج من بلده، أو من البلد العربي الذي يشتغل فيه، شعر وكأنه خرج من السجن. أما عادات الملابس والمسكن والأكل والشراب فهي غريبة تماماً... ومع ذلك فهو لا يتردد في القول إن مفاهيم الثقافة الغربية ونظرياتها لا تصلح لنا ولسنا في حاجة إليها لأن ما عندنا يكفيها. وقد قرأت مؤخراً لزميل كتب ما معناه: إن المذاهب الفكرية الغربية تظهر وتختفي، فما أن نبدأ في ترجمة مذهب ونقله إلى اللغة العربية حتى يختفي في موطنه ويقوم مقامه مذهب آخر. وضرب مثلاً على ذلك بالوجودية التي ما أن بدأ «نقلها» إلى العالم العربي حتى توارت في موطنها، تاركة المجال للبنوية، ثم ما أن بدأنا في «نقل» البنوية حتى بدأت تتراجع في موطنها لتترك المجال للتفكيكية، وهكذا... ويخلص صاحبنا إلى القول إنه لا حاجة لنا بهذه المذاهب التي لا تظهر حتى تختفي، وإن ما لدينا من تراثنا يكفيها.

والحق أنني لا أستسيغ هذا الموقف حتى ولو صدر عن حسن نية وعن غير قومية أو دينية. ذلك لأن القول: «إن تراثنا يكفيها» قول صحيح في مجال وغير صحيح في مجالات أخرى. فإذا كان المقصود هو الميدان الروحي الديني فتراثنا، عقيدة وشريعة، يكفيها فعلاً، ولكن شريطة أن نجتهد فيه اجتهاداً يجعل منه تراثاً لنا نمتلكه ونستثمره دونما تحزب للمذاهب والفرق التي عرفها تاريخنا، دون انخراط، من قريب أو بعيد، في صراعات الماضي وقد كانت في جملتها صراعات سياسية. إننا إذا استطعنا أن نتحرر من تأثير سياسة الماضي في رؤانا واستشرافاتنا واتجهنا بالتالي نحو قضايا

الحاضر والمستقبل، نواجهها بروح نقدية تصدر عن اعتبار المقاصد والغايات، فإننا سنستطيع فعلاً أن نكتفي بتراثنا في هذا المجال، مجال العقيدة والشريعة، لأن تراثنا في هذه الحالة سيغدو ليس فقط ما تركه لنا الأجداد من اجتهادات، بل أيضاً ما اهتدينا إليه نحن من حلول لتوازل الحاضر والمستقبل، وبذلك يصبح تراثنا يضم اجتهادات الحاضر إلى جانب اجتهادات الماضي.

هذا النوع من الاجتهاد الذي يرتبط فيه الحاضر بالماضي ويتجاوزه هو المضمون الحقيقي لمفهوم «التجديد» في الإسلام. ذلك أن «التجديد» في الإسلام إنما يتناول ما جاء فيه الإسلام ببيان للناس في مجالي العقيدة والشريعة. أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فهي لا تدخل في المجال الذي يغطيه مفهوم «التجديد» بالمعنى الفقهي الإسلامي، وبالتالي فهي لا تتعلق بتراثنا، كتراث لنا، حتى وإن كانت من إنجاز أسلافنا. إن إنجازات أسلافنا في هذه المجالات، مجال العلوم العقلية والمناهج والصناعات، هي جزء من تراث الانسانية، هي مساهمة حضارتنا في التراث الانساني العام.

والتراث الانساني، في مجال الفلسفة والعلوم والمناهج والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يبقى مرتبطاً بالماضي على الدوام، فهو جزء من التاريخ، ولا شيء منه يلزم الحاضر والمستقبل، بل يمكن القول إجمالاً أنه إذا كانت الأسئلة العلمية والفلسفية التي تطرح في الماضي تبقى حية بصورة من الصور لفترة من الزمن قد تطول وقد تقصر، فإن الأجوبة التي تقدم عنها يتجاوزها دوماً التقدم

الذي تحققه البشرية، وغني عن البيان القول إن ما يطبع عصرنا هو اطراد التقدم بوتائر سريعة، وتأثر تجعل بالفعل من تاريخ العلم «تاريخ أخطاء العلم». وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة للعلوم الرياضية والتجريبية صحة مطلقة فهو صحيح كذلك، وعلى نطاق واسع، بالنسبة للعلوم الإنسانية عموماً: إن تاريخ علم النفس وتاريخ علم الاجتماع وتاريخ الفلسفة وتاريخ علم المناهج وتاريخ الأدب، هي تواريخ لنظريات وآراء لم تعد صحيحة ولا إجرائية لكونها قد تم تجاوزها فدخلت التاريخ وأصبحت تراثاً إنسانياً. وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لعلوم العصر الحديث فما بالك بعلوم القرون الوسطى، الإسلامية منها والمسيحية.

هنا في مجال الأدب والفلسفة والعلوم والمناهج لا معنى لـ «التجديد» بالمفهوم الإسلامي الذي شرحناه. إن الطول للمشاكل الجديدة لا يتوصل إليها بـ «الاجتهاد» في القديم بل بتجاوزها، بالتححرر من عوائق التقدم فيه. وهذا، إجمالاً هو مضمون «العداثة». إن العداثة هي في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي والحاضر، من أجل خلق تراث جديد. والعداثة اليوم، في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع والاقتصاد الخ، لا وطن لها، أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر في رقعة من الأرض دون أخرى. العداثة اليوم عداثة غازية كاسحة، إن لم تأخذ بها أخذتك، وإن لم تعمل جاهداً من أجل المساهمة في صنعها، أو على الأقل من أجل تبيئتها في واقعك وخصوصيتك، جرفتك واقتلعتك من جذورك، أو همشتك وألقت بك جانباً، خارج الحاضر والمستقبل..

تجتز الماضي، بل يجتز الماضي نفسه فيك.

ولا يعني هذا أنه علينا أن نعرض عن تراثنا إعراضاً ونرتمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة وكأئنا كائنات لا تراث لها، كلا. إن تأسيس «الحدثة» فينا وعندنا يتطلب إعادة الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حدائية: إن الحدثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من «القطائع» معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلاً، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية.

تراثنا قد يكفيننا في الميدان الروحي الديني، عقيدة وشريعة، إذا نحن عرفنا كيف نمارس «التجديد» بالصورة التي تتناسب مع واقع عصرنا، مع نوازله ومستجداته ومتطلبات الحياة فيه... وأما في ما عدا هذا الميدان فتراثنا جزء من التاريخ، جزء من تراث الإنسانية جمعاء. وإذا حصل أن تمكن قسم من الإنسانية من تجاوز هذا التراث الإنساني العام فما على الباقي إلا أن ينهض ويسابق الخطى للحاق بالركب الرائد. نعم قد نجد هذا الركب الرائد يغير لباسه كل يوم (أراءه ومناهجه)، غير أن ذلك ليس عيباً ولا نقصاً، بل بالعكس هو دليل الحياة، دليل التقدم... وإذا لم نفعل مثله، إذا لم نجتهد في الاستفادة من جميع «الألبسة» فإنها ستتراكم أمامنا تدفع بنا إلى المؤخرة باستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحدثة باطراد... والحدثة اليوم ديدن الحياة في كل مجال: الحدثة الفكرية ضرورية لانتاج المعرفة، ضرورة للتجديد والاجتهاد في كل ميدان، في ميدان

الدين كما في ميادين العلم والفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد... أما ممارسة الحقوق، وفي مقدمتها «حقوق الإنسان والمواطن» فتتوقف على مدى ما يتوافر لدينا من مقومات الحداثة السياسية: من مؤسسات دستورية حديثة تمثيلية حقاً، وحرية فردية وجماعية مضمونة فعلاً... أما تراثنا فهو وإن كان يزخر بأنواع من «الحداثة» شهدتها فترات من ماضينا فهو لا يكفينا في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا. أحداث ماضينا مفيدة لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصول الحاضر بالمستقبل: المستقبل الذي ننشده والذي نكون فيه من جملة صانعيه ومخترقيه.



العرب ضحية المركزية الأوروبية

د. حسن حنفي

## عزيزي محمد

إن تجديد المصطلحات منذ البداية قد يوضح كثيراً من اللبس الشائع، فلفظ «التراث» لا يعني «التقليد» بالضرورة، فهناك تراثيون مجددون مبدعون مثل ابن تيمية في «نقض المنطق» وفي «الرد على المنطقيين». إنما التراث يعني البداية بالآنا في مقابل الآخر، وتطوير الثقافة المحلية وليس استبدالها وزرع أخرى مكانها. وقد نشأ هذا اللبس من ترجمة المصطلح الافرنجي Tradition الذي يعني في نفس الوقت التراث والتقليد.

أما لفظ «الحدائق» فإنه أيضاً لفظ متشابه. فإنه قد يعني اتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث، وهي أساليب خارجة

عنه، مستمدة من تراث الآخر الذي أفرز الحداثة. وقد يعني «التجديد» وهو تطوير للتراث من داخله طبقاً لحديث المجددين المشهور «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة. إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقاً لظروف كل عصر، وأنه من الظلم البين أن يستأثر الغرب وحده بالحداثة وأن تحيل الحداثة إلى الغرب بالضرورة. فمن حيث المصطلحات «التراث والتجديد» عندنا أصح من التقليد والحداثة.

ولمزيد من الايضاح وإزالة اللبس، يتم التجديد أي الحداثة بهذا المعنى في الشكل أو في المضمون. الشكل هو اللغة، والمضمون هو المعنى والشيء، يمكن التعبير عن الأشياء القديمة بألفاظ ثقافات الآخر فوق ثقافة الأنا أو بجوارها. حدث ذلك في القرن الثالث

الهجري فنشأت علوم الحكمة بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية. وتكرر ذلك منذ القرن الماضي ولم تنشأ علوم الحكمة الجديدة بعد بالرغم من انتشار الثقافة الغربية، فالله هو المحرك الأول، والعلة الأولى، والصورة المفارقة، واجب الوجود، ولا ريب أن نقول الآن إن الله هو اللانهائي، الكمال، المطلق، المثال، الفكرة، التصور، الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة إلى آخر هذه المفاهيم التي شاعت من الفلسفة الغربية في العصور الحديثة. والمضمون هو خروج من المعنى المضمّر إلى المعنى الواسع، ومن الفعل المحصور إلى الفعل الحر الطليق. فالشهادة التزام بقضايا العصر، والصلاة إحساس بالزمان، والصيام إحساس بالآخر الفقير، والزكاة مشاركة في الأموال، والحج مؤتمر سنوي عام لمناقشة أحوال المسلمين، على هذا النحو يكون التجديد في الشكل وفي المضمون، في اللغة وفي المعنى، وهو تجديد من الداخل يحفظ الأنا في تواصلها التاريخي، ولا يحدث أي انقطاع بين ما ضيها وحاضرها.

إن مقالة «لدينا ما يكفيننا» لها ما يبررها إذا ما طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا فيولد ذلك الطغيان رد فعل الأنا ضد ثقافة الآخر، وهو ما يحدث بيننا هذه الأيام في رد فعل «السلفية» على «العلمانية». إن رفض الآخر المتمثل في الغرب حالياً شيء طبيعي نظراً لما نحن فيه من ضياع، ضياع الأنا في الآخر، وطغيان الآخر على الأنا. وكلما ازداد التغريب، ازداد الدفاع عن الأصالة والتراث في غياب جدل صحيح بين الأنا والآخر. وكانت ثورة الفقهاء علي أنصار اليونان قديماً لها ما يبررها بهذا المعنى، الدفاع عن علوم

العرب ضد علوم العجم، وعن علوم الأواخر ضد علوم الأوائل، وعن علوم الغايات ضد علوم الوسائل، و«ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان» بتعبير اليميني الصنعاني، وتأكيد النحو العربي ضد المنطق اليوناني على ما هو معروف في المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس.

والحال كذلك الآن بالنسبة للعرب حيث طالت فترة النقل ولم تبدأ فترة الإبداع بعد. ننقل منذ مائتي عام تقريباً. وما زالت إبداعاتنا محدودة للغاية، ونظراً لسرعة انتشار الثقافة الغربية من المركز إلى الأطراف خلال أجهزة الإعلام ودور النشر، نشأت لدينا ظاهرة «التغريب». ووجد أنصار الثقافة الغربية بينها وبين الثقافة العالمية. أخرجوها من محليتها، أعطوها أكثر مما تستحق، مع أن كل ثقافة، بما في ذلك الثقافة الغربية، ثقافة محلية، تنشأ في ظروف تاريخية وجغرافية وبشرية واجتماعية واقتصادية وسياسية خاصة. أما الثقافة الانسانية فهي مجموع الثقافات المحلية، تواصلها وتفاعلها «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، وحصيلة التراكم التاريخي الطويل عبر تاريخ الإنسانية ذاتها. كان من الطبيعي أن يسبب ذلك رد فعل طبيعي عند أصحاب التراث ودعاة الأصالة للدفاع عن الأنا في مواجهة الآخر، ينقدون التغريب الحديث وحادثة العصر ويدعون إلى التراث القديم وأصالة الماضي. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً.

إن القول بأنه مهما حاول فريق منا على اطلاعه بالتراث الغربي قدر اطلاعه على التراث الاسلامي نقد التراث الغربي فإنه لا محالة

يتأثر بما ينقده، وبالتالي يظل جهده واجتهاده محدودين، ويظل نقده مردوداً إليه، لأنه ينقد الغرب بآليات الغرب ومناهجه، ولولا الغرب لما أمكن نقد الغرب طبقاً لقول الشاعر، «وداوني بالتي كانت هي الداء»، ينقد الغرب بما تعلمه من الغرب، ويظل الناقد غريباً وهو يظن أنه يتخلص منه، ويثبت غربيته وهو يظن أنه يتحرر منه، إن مثل هذا القول حكم قاس، يقضي على الإبداع من أساسه، ويجعل الغرب هو الاطار المرجعي الوحيد لكل إبداع لا غربي، وهل كان القدماء يونانيين وهم ينتقدون اليونان؟ هل كان الفقهاء أرسطيين في تقديم للمنطق الأرسطي القديم؟ إن الإبداع هو القدرة على الخروج من التقليد حتى ولو كان بوسائل المقلدين. وإلا لتربع على عرش الإبداع فريق أبدي، ولظلت إبداعات الآخرين مجرد هوامش وتنويعات على المبدعين الأوائل. مع أن مراكز الإبداع متعددة بتعدد الشعوب، ومتنوعة بتنوع المواقف الحضارية، ونظراً لقرب العالم العربي من الغرب راح ضحية المركزية الأوروبية في الإبداع.

وهناك فرق بين نقد التراث الغربي درءاً للتقليد، وحرصاً على الإبداع الذاتي وبين مقالة «إن لدينا ما يكفيها فلا حاجة بنا إلى غيرنا». الأولى قضية حضارية صرفة، تحرص على تجديد العلوم ومقدرة الأنا على الإبداع الذاتي، تنفع أكثر مما تضر، والثانية قضية عملية نفعية صرفة تضر أكثر مما تنفع. إننا نحتاج إلى كل شيء، والأنا متفتحة على كل ثقافات الآخرين بصرف النظر عن مصدرها. وقد عبر الكندي عن ذلك في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بقوله «ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب

منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا من قبل حقيقته... وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبائية، فإنه لا شيء أولي بطالب الحق من الحق. وليس يبخص الحق. ولا يصغر بحقه ولا بالآتي به، ولا أحد بخص الحق، بل كل يشرفه الحق».

أما ثنائية الروحي والمادي، الديني والديني، العقيدة والشريعة في جانب الفكر والعلم في جانب آخر، الأول لنا، والثاني لغيرنا، فهي ثنائية توقعنا في ازدواجية الشخصية، الإيمان لنا والعلم لغيرنا، تعطينا أقل مما يستحق، تجعلنا أهل إيمان فحسب، والآخر صاحب علم، تجعل الإيمان وبقاً علينا والعلم حكراً على غيرنا كما هو الحال في البرنامج التليفزيوني المشهور «العلم والإيمان»، فقد كرمنا الله بالإيمان وسخر الآخرين لنا ليعطونا العلم! إن أمور الدين هي أمور الدنيا، ونحن قادرون على الإبداع فيهما معاً. هكذا فعل القدماء. وكان المبدعون في علوم الطب والكيمياء والطبيعة والصيدلية والنبات والحيوان والهندسة والحساب والجبر والفلك هم أنفسهم المبدعون في علم العقيدة والشريعة والحكمة.

ليست ابداعات الماضي تاريخاً بل هي أيضاً حاضر. وإن فصل تاريخ العلم عن العلم واعتبار تاريخ العلم هي أخطاؤه في حين أن العلم الحالي هو الصحيح لهي عادة جرت في الغرب إخفاء لمصادر

العلوم، وولعاً بالحاضر دون الماضي بعد عصر النهضة الذي انتصر فيه المحدثون على القدماء، وأنصار الجديد على أنصار القديم. إنما تحل أزمة العلوم الحالية بقراءة ماضيها لعلها تكتشف مفهوماً أو تصوراً قديماً قادراً على حل الأزمة الحالية، في العلوم القديمة هناك قدر من حضور القيمة في الواقع وهو ما قد يحل أزمة العلوم الحالية التي فصلت نهائياً بينهما. كل شيء في الغرب إنما هو عود على بدء، وتجريب اليوم ماتم رفضه بالأمس «التاريخانية» جزء من الوعي البشري لا فرق في ذلك بين الفلسفة والعلم.

ليس الغرب هو أساليب الحياة في الطعام والشراب، والملبس والمسكن بل الغرب تصور للحياة والكون والانسان، وموقف حضاري عام، ونسق القيم. ومع ذلك فإننا في المشرق معجبون بالمغرب وبتونس وباليمن لحرص الناس فيها على التراث العربي في أساليب الحياة. وننعي حظنا في مصر والجزائر والشام لأننا فقدنا هذا الطابع العربي في أساليب الحياة وفنون العمارة. ونتمنى أن تكون هويتنا في الباطن والظاهر، في الفكر والسلوك. لقد استطاع الشرق في اليابان والصين والهند مقاومة النمط الغربي في الحياة ولم نستطيع نحن المقاومة. وفي نفس الوقت استطاع الشرق تمثل علوم الغرب وتجاوزها وما زلنا نحن في دور التعلم. فقدنا الحسنيين، الدين والدنيا، الأصالة والمعاصرة.

إن العلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة بين الخصوصية والعالمية وإلا أعطينا أنفسنا أقل مما نستحق، وأعطينا الآخر أكثر مما يستحق. فكل حضارة خاصة، ولا توجد حضارة عامة تمثل



الحضارات جميعاً. وإن تراكم الابداعات البشرية في آخر مرحلة من مراحل تطور البشرية في الغرب الحديث لا يجعل باقي الحضارات تصاب بالدوار ويفقدان التوازن، لأن لها في هذا التراكم دوراً سابقاً وأسهماً تاريخي غير منظور. وإن علوم الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة والإسلام لهي أحد المكونات التاريخية والروافد العلمية للغرب الحديث. بل إن العلوم ذاتها وتطبيقاتها (التكنولوجيا) إنما تقوم على تصور حضاري. فهي ظاهرة اجتماعية تخضع لتصورات من يبدعونها ولقيم من يستعملونها ولأهداف من يروجون لها، وإلا نكون قد وقعنا في رد الكل إلى الجزء مرتين، الأولى برد الحضارة البشرية كلها إلى إحدى مراحلها في الغرب الحديث، والثانية برد الحضارة ذاتها إلى أحد إبداعاتها وهو العلم وتطبيقاته، ونكون أيضاً قد وقعنا في ظاهرة «الانبهار بالغرب» و«الغرب كمنط للتحديث» وهو ما وقع فيه أيضاً فكرنا العربي الحديث بما في ذلك الحركة الإصلاحية ودون أن نكون قادرين اليوم على تجاوز ما وقعنا فيه بالأمس ونكون قد أغفلنا دور الأجيال.



الناصرية

المستقبل للناصرية الشعبية

د. حسن حنفي

## عزيزي محمد

ليست الناصرية حقبة تاريخية ماضية في تاريخ العرب الحديث بل مازالت تجربة حية في وجداننا، واختباراً دائماً لنا، يعبر عن رغبتنا الدفينة في الحرية، والاشتراكية، والوحدة. ولما تحولت الناصرية في مصر في السبعينات إلى ثورة مضادة من داخلها، وقطعنا أنوفنا بأيدينا، وشوهناها داخل أرضها لم تجد من يدافع عنها إلا الذين عادوها بالأمس، وهي حية مؤثرة فاعلة تمثل خطراً علي الرجعية العربية، والنظم المحافظة، أو الذين ينعمون بمآثرها ومساندتها ومؤازراتها كما هو الحال لدي جماهير الشعب اليمني من الجمهورية العربية اليمنية، ولدي الشعب الجزائري الذي كان يحتفظ بصورته مع القرآن الكريم إبان حرب التحرير، وفي قلوب

الشعب السوري الذي مازال يحفظ له أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨ - ١٩٦٦، ولدى جماهير شعب فلسطين، فقد كانت معاداة الصهيونية أحد العناصر الثابتة المكونة للناصرية.

لم تكن الناصرية مذهباً سياسياً معداً سلفاً منذ بداية الثورة المصرية بل إنها تكونت عبر الأحداث. كانت قطاراً يمد قضبانه ليسير عليه قدر حاجته وكما تملي الظروف اتجاهه. كانت منعطفاته الرئيسية مقاومة الأحلاف العسكرية مثل حلف بغداد واتفاقية جلاء القوات البريطانية في ١٩٥٤، وتأميم قناة السويس في ١٩٥٦ والتمصير في ١٩٥٧. ووضع نهاية للسيطرة الأجنبية على اقتصاديات البلاد، والوحدة المصرية السورية ١٩٥٧ - ١٩٦٦ كأول

تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث وظهور القومية العربية كحركة تحرر وطني ضمن المذاهب السياسية الوطنية على الصعيد العالمي، ثم البناء الاشتراكي ١٩٦١ - ١٩٦٤ وظهور الاشتراكية العربية كأبداع سياسي في العالم الثالث مثل الاشتراكية الإفريقية، ومقاومة الأحلاف ومناطق النفوذ مثل الحلف الإسلامي في ١٩٦٥. ما أن وقعت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ حتى بدأت الناصرية تراجع نفسها، وتحاول تأسيس نظرية ثورية بعد أن بدأ التراكم الكمي يتحول إلى تغير كيميائي. وبدأت إعادة النظر في كثير من المنطلقات النظرية المكتسبة مثل الرأسمالية الوطنية التي بدأ يظهر استغلالها، والرغبة في تأميم تجارة الجملة، وقطاع المقاولات، والإحساس بالحاجة إلى تأسيس الجهاز الطليعي عصب الحزب وكنواة لتكوين الحزب الاشتراكي الثوري، وضرورة إعادة كتابة الميثاق، بعد أن تم الإعلان عن ذلك، مرة كل عشرة سنوات لمواكبة التنظير الثوري للممارسة الثورية. ولكن إعادة بناء الجيش، وإعداد خطة بدر «للعبور» التي تم تنفيذها في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٣، وحرب الاستنزاف في ١٩٦٩ ثم اختفاء الزعيم نفسه في أواخر أيلول (سبتمبر) ١٩٧٠ أنهى التجربة، ولم تتحقق النوايا الطيبة، ثم جاء ١٥ أيار (مايو) ١٩٧١ للجهاز عليها. وكان آخر تحقيق لها حرب تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٣. ثم تم التفريط في النصر العسكري على مستوى السياسة فجاءت قوانين الانفتاح في ١٩٧٤. ولم تستطع جماهير عبد الناصر في كانون الثاني (يناير) ١٩٧٧ من إعادته إلى الساحة وإلى مركز السلطة بل ودفعت الثورة المضادة إلى زيارة القدس في تشرين الثاني (نوفمبر) من نفس العام ثم عقد

معاهدة الصلح في نيسان (أبريل) ١٩٧٨ حتى أنهت الحركة الإسلامية في القوات المسلحة وبعنود مصر أسوأ عقد في تاريخها، وبدأت مرحلة التقاط الأنفاس والترقب والإنظار في الثمانينات لانقاذ ما يمكن إنقاذه من التجربة الناصرية واختياراتها الثابتة.

وبالرغم من أن الناصرية لم تكن مذهباً مسبقاً «جاهزاً» أو تطبيقاً لمذهب شرقي أو غربي بل وكانت محاولة إبداعية أصيلة تنبع من الواقع العربي الخاص إلا أن مجمل سياساتها يمكن أن تكون عناصر ثابتة فيها على الصعيدين الداخلي والخارجي.

فعلى الصعيد الداخلي: الإصلاح الزراعي، وتحديد الحد الأعلى للملكية الزراعية من أجل تحرير الفلاحين من الإقطاع الزراعي، وتحويل الأجراء الزراعيين إلى ملاك للأراضي، والقضاء على مجتمع النصف في المائة وتأسيس القطاع العام، قلعة الصناعات الثقيلة، الحديد والصلب والألومنيوم، وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج، ودعم المواد الغذائية لمحدودي الدخل، حقوق العمال، وتحديد حد أدنى للأجور، ومشاركة العمال في الإدارة ومجانبة التعليم وبناء المدارس، ومحو الأمية والتأمينات والمعاشات لكبار السن، وتحديد إيجارات المساكن منعاً لاستغلال أصحاب العقارات وإنشاء المستشفيات، والعلاج المجاني. وعلى الصعيد الخارجي، مقاومة الإستعمار والصهيونية، ومساندة الشعوب في التحرر، وظهور القومية العربية كحركة تحرر وطني للشعوب العربية، وانتقالها من المستوى المحلي إلى المستوى العالمي، وإنشاء منظمة الوحدة الإفريقية، ومنظمة التضامن الآسيوي الأفريقي، وتحول القاهرة إلى مركز لحركات التحرر الأفريقي، وتأسيس حركة عدم الانحياز واتباع

سياسة الحياد الإيجابي بين المعسكرين الشرقي والغربي. وهي كلها اختيارات دائمة لحركة التحرر العربي، وما زالت قائمة بالرغم من التغيرات المحلية والدولية.

ومع ذلك، كانت للتجربة الناصرية حدودها التي جعلتها موضع انتقادات مستمرة لها وكانت هذه الانتقادات شائعة في حياة الزعيم... ولكن إنجازات الناصرية جعلت هذه الانتقادات خافتة الصوت، همساً بين الجوانب. فلما انحسرت الانجازات ظهرت المثالب، ولما عزت المكاسب ازدادت المخاسر، وأهمها:

١ - عدم وجود نظرية مسبقة تعتمد عليها الناصرية كبرنامج للعمل الوطني، والاكتفاء بتجارب الصواب والخطأ جعلها باستمرار عرضة للمد والجزر، والفعل ورد الفعل، حتى جاءت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ فتكشفت الأخطاء. وبعد أن عصفت الهزيمة بالتجربة كلها، بدأت مرحلة التعليم الجذري سواء للقضاء على الرأسمالية الوطنية التي بدت مستقلة أو لبناء الحزب الثوري الطبيعي، ولكن بعدما فات الأوان، ولم يسعف الموت عبد الناصر كي يستفيد من تعلمه.

٢ - إن غياب الحزب الثوري الطبيعي القادر على حماية مكتسبات الثورة والدفاع عنها إذا ما وقعت الثورة المضادة جعلت الثورة عارية من أي ضمان إلا من وجود شخص الزعيم، فلما قضى نحبه، أصبح من السهل شجب الثورة وتصفيتها تدريجياً حتى تحولت إلى ثورة مضادة من داخلها وبنفس الرجال. كانت التنظيمات السياسية التي أقامتها الثورة: هيئة التحرير، الإتحاد القومي، الإتحاد الاشتراكي العربي مجرد تنظيمات حكومية أكثر



منها قوى شعبية، لأعضائها رواتب الموظفين وبدلاتهم وتفرغهم السياسي وليس إلتزامهم وتضحياتهم.

٣ - إن غياب مؤسسات الدولة المستقلة: الصحافة (تأميم الصحافة)، والجماعة (مذبحة الجامعة في ١٩٥٤) والقضاء (مذبحة القضاء) جعل السياسة العامة كلها مركزة في الزعامة التي تحفظ المؤسسات وتنشطها. بل إن كل مؤسسة أصبحت تتبع رئيساً، فهذه وزارة فلان ومصلحة علان. فما أن اختفى رئيس الدولة عصب المؤسسات كلها حتى انهار النظام.

٤ - لقد أدى الاصطدام بالقوى الوطنية التي كانت صلب الحياة السياسية قبل الثورة: الإخوان في ١٩٥٤ وفي ١٩٦٥، والشيوعيون في ١٩٥٩ والوفد في ١٩٥٣، وحلها جميعاً وعدم خلق تنظيم سياسي بديل فعال إلى وجود فراغ سياسي يشتكي منه الجميع حتى انتهى الأمر بالناس إلى السلبية ورفض الاشتراك في أي تنظيم سياسي تقوم به الثورة لأنه مفروض من أعلى وليس نابعاً من أسفل. وتحولت القوى الوطنية إلى تنظيمات سرية تعمل في الخفاء تصطدم بالثورة بين الحين والآخر.

٥ - وقد أدت تصفية أجنحة الثورة ذاتها منذ أزمة آذار (مارس) ١٩٥٤ والقضاء على الإخوان والشيوعيين في مجلس قيادة الثورة إلى أن حكم الضباط الأحرار الوطنيين وحدهم، فحكم الجزء الكل، وحكم القلب بلا أجنحة، فلم يستطع أن يخلق كثيراً أو أن تكون له رؤية. انعدم الحوار بين الفصائل نظراً لغيابها، وانتهى الأمر إلى مجرد استشارة غير ملزمة أقرب إلى الموافقة منها إلى المخالفة، وإلى التبرير منه إلى التحليل.

٦ - وانتهى ذلك كله على الصعيد الشعبي إلى غياب الحريات العامة ومعاناة الناس من غياب الحوار الحر والتعبير عن الرأي إلا همساً وبين الأصدقاء وفي الدوائر والأماكن المغلقة، ونشأت لغتان، اللغة العامة في التعامل الرسمي في الدولة واللغة الخاصة في التعامل الفعلي مع النفس ومع دائرة الأصدقاء. وعظم شأن النكات الشعبية على الرئيس تفريجاً عن الهم، وتعبيراً عن النقد الاجتماعي الذي غاب من الصحافة وفي الرأي العام. عذب البعض، واستشهد البعض الآخر، وتدخلت أجهزة الأمن والمخابرات العامة في حياة الناس الخاصة بحجة الدفاع عن الثورة وتأمينها.

٧ - إن عدم بناء الثقافة الوطنية التقليدية وتحويلها إلى ثقافة وطنية ثورية، والاكتفاء بتغيير الواقع الاجتماعي دون تغيير مواز في مفاهيم الثقافة الوطنية وأبنتيتها ومناهجها وتصوراتها للعالم وقيمتها إلا من تبريرات دعائية للنظام وتبشيراً بقراراته أدى ذلك إلى بقائها محافظة تقليدية موروثية، سرعان ما تم استعملها للانقضاض على الناصرية كإيديولوجية سياسية سهل اتهامها بالإلحاد والشيوعية والمادية والتبعية للإتحاد السوفياتي والانغلاق، وجاءت المكونات الثقافية التقليدية مثل العلم والإيمان والصبر والأصالة، والدين والتراث كبديل عن الناصرية وكمعول لهدمها كما حدث في السبعينات.

٨ - إن تكوين طبقات متوسطة جديدة أثرت على حساب الثورة بتضخم جهاز الدولة، وكبار الموظفين، وضباط الجيش، ورجال الحزب، ومديرو القطاع العام أدى إلى نشوء طبقات ذات مصالح

مغايرة بل ومناقضة لمصالح الأغلبية، وسرعان ما انقضت هذه الطبقة، بعد اختفاء الزعيم لتصفية القطاع العام، وتقوية القطاع الخاص والسيطرة عليه، فحدثت أكبر عملية تهريب أموال في تاريخ مصر واستنزاف الثروة الوطنية وحصرها في أيدي المليونيرات الجدد الذين بلغوا المليون، فالرأسمالية لم تعد جريمة. ولم يجد الشعب من يحميه من هذا الاستنزاف بعد أن تحولت الدولة نفسها إلى مكان لسيطرة الرأسمالين الجدد.

ومع ذلك، فإن الناصرية مازالت موجودة في قلوب الناس وكأنها حلم حياتهم المجهض في الماضي، يرنون إليه في المستقبل ويتطلعون إلى يوم قريب، تنخفض فيه الأسعار ويدافع فيه عن الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطني، ومقاومة الأحلاف العسكرية ومناطق النفوذ. جماهيرها موجودة وهي التي حملت صورته في كانون الثاني (يناير) ١٩٧٧ وكان في ذهن حوادث الأمن المركزي في ١٩٨٦، ومازالت تضغط على القيادة السياسية لمقاومة ضغوط البنك الدولي لرفع الدعم عن المواد الغذائية للطبقات الكادحة ولحدودي الدخل. صحيح أن الظروف المحلية والدولية قد تغيرت. ومع ذلك فالناصرية مازالت قادرة على إقالة عثرات التنمية التابعة التي استشرت في السبعينات، من أجل تنمية مستقلة تقوم على التخطيط القومي بالاعتماد على المدخرات الوطنية. وإن غياب الناصرية من الساحة وغياب زعامة مصر، الاقليم - القاعدة، عن قلب الأمة العربية كان أحد عوامل تشتت الأطراف، في الحرب العراقية الإيرانية، والحرب الأهلية في لبنان، وحرب الصحراء في المغرب العربي، وتوتر النزاعات في الحدود، وحرب ليبيا في تشاد. كما أن ظهور سياسة الوفاق بين الشرق والغرب، والبريسترويكا، وبعض

التغير في المواقف الأمريكية بالنسبة للقضية الفلسطينية، والحوار مع المنظمة، وقرارات مؤتمر الجزائر، والتجمعات الاقليمية كل ذلك لا يمنع من قوة جذب الناصرية، كعامل توحيد في المنطقة وكقوة لرأب الصدع في الجسم العربي.

أن المستقبل للناصرية الشعبية التي هي استرداد للناصرية القديمة مع اعتمادها هذه المرة على الثقافة الوطنية بعد تثويرها وعلى القوى الوطنية بعد رد الاعتبار إليها. ولما كان الإسلام هو المكون الرئيسي للثقافة الوطنية فإنه يمكن الاعتماد على ثورة الاسلام وتصوره للمجتمع بلا طبقات، ومقدرته على تحرير الأرض، وتحرير الإنسان، وتوحيد الأمة، وتنمية مواردها الطبيعية وحشد جماهيرها، والدفاع عن هويتها حتى لا تتم المزايدة على الناصرية، أو الخروج عليها باسم الاسلام والحاكمية والدين والتراث كما هو حادث هذه الأيام. وباعتمادها على القوى الوطنية فإن الناصرية تتحول إلى جزء من تاريخ البلاد، مطورة لحركاتها الوطنية، وموحدة لها بدلاً من أن تكون انقطاعاً فيها، الإسلام الذي يلغي ما قبله من جاهلية! إن الناصرية الشعبية تحالف وطني عريض، تكون الناصرية فيه بمثابة القلب أي الجماهير العريضة صاحبة المصلحة في إنجازات الناصرية، والحركة الإسلامية جناحها الأيمن، والحركة الشيوعية جناحها الأيسر، والليبرالية رأسها المفكر، وبهذه الجبهة العريضة يستطيع الطائر أن يطير فلا طيران إلا بجناحين وإلا ثقل الجسم إلى الأرض. والطيور بجناح واحد ينحرف بالطائر يمينا أو يساراً. والطيور بلا رأس يكون كالنسر الجارح، ولعلي بهذه الصورة الأدبية قد أوجزت كثيراً من مغاليق السياسية.

... هي «طائرة» مَعْرُضَةٌ لِلْكَارِثَةِ

د. محمد عابد الجابري

## عزيزي حسن

ليست «الناصرية» موضوعاً مصرياً وحسب، بل هي كذلك - ولربما بنفس الدرجة - موضوع «العرب» جميعاً. ذلك لأنه لم يسبق للعرب أن برزوا ككيان واحد، على مستوى الوعي وعلى مستوى العمل، كما برزوا في عهد جمال عبد الناصر، الناصرية إذن مرحلة من التاريخ العربي ككل وليست جزءاً من تاريخ مصر وحدها، وبالتالي فهي ملك لكل العرب، أنصارها وخصومها، ولكل منهم حق الحديث عنها، حق إبداء الرأي في إيجابياتها وسلبياتها.

الناصرية «مرحلة»... وليست مذهباً في التفكير ولا نظرية في السياسة أو الثورة. كانت الناصرية ممارسة وطنية وقومية ذات

اتجاه تحرري، ممارسة كانت جزءاً من المد التحرري الذي عرفه العالم الثالث في الخمسينات والستينات. كانت تجسماً لهذا المد في الوطن العربي. وكما تشخص هذا المد، في ذلك الوطن، في شخصيات قيادته في أقطار كثيرة من العالم الثالث (نهر في الهند. سوكونو في أندونيسيا، تيتو في يوغوسلافيا...) فقد تشخص في الوطن العربي في جمال عبد الناصر... هذا الوجه الخارجي الدولي للناصرية لا بد من استحضاره حتى نتمكن من النظر إليها في إطارها التاريخي العام، الإطار الذي يشدنا، إلى التفكير الموضوعي.

نعم: التفكير الموضوعي، لأننا اليوم في حاجة ماسة إلى استخلاص الدروس من الماضي، لأجل المستقبل، أكثر من حاجتنا إلى أي شيء آخر. من أجل ذلك فإنا لا نريد أن أختلف معك - أخي

حسن - حول وقائع الماضي بل أكاد أقول إنني لا أختلف معك في تقويمك للناصرية ككل، ولكنني أجد نفسي مضطراً لأن أخالفك في «التعبير» عن ما ينبغي أن يكون في المستقبل، أجل، أقول: «التعبير» لأنني أريد أن أستثمر «الصورة الأدبية» التي أنهيت بها مقالتك وأوجزت فيها وجهة نظرك في «ما ينبغي أن يكون» وهو ما أسميته بـ «الناصرية الشعبية» التي قلت عنها إنها «تحالف وطني عريض تكون الناصرية فيه بمثابة القلب، أي الجماهير العريضة صاحبة المصلحة في إنجازات الناصرية، والحركة الإسلامية جناحها الأيمن والحركة الشيوعية جناحها الأيسر والليبرالية رأسها المفكر»، هذه الصورة الشعرية هي ما أريد أن أناقشه وسأبين كيف أنها تتطوي على ناصرية غير شعبية تماماً. وهذا غير ما قصدت. والسبب في هذا الاختلاف بين المقصود والمنطوق هو طريقة التعبير التي اخترتها، الطريقة التي يفضلها «العقل» العربي: طريقة «ضرب الأمثال» أو المماثلة، وهي التي كثيراً ما تتخذ وسيلة للقفز على «مغاليق السياسة» بدل اقتحامها وفتحها ومواجهتها في جزئياتها وتعقيداتها.

المماثلة وسيلة لايجاز «مغاليق السياسة» والقفز عليها، ولذلك كثيراً ما يكون الصراع في الخطاب السياسي صراعاً من أجل التشبيهات والاستعارات: هذا يعبر عن رأيه يضرب مثل وذاك يناقضه بالأتیان بمثل آخر، وتجري اللعبة السياسية على هذا المنوال: كل طرف «يضرب» خصمه بمثل، متجنباً التصريح بحقيقة الممثل.



واستسمحك، واستسمح القارئ، بأن أكشف عن «اللعبة» من خلال تحليل المثل الذي ضربته، ومن خلال معارضتك بمثل آخر أقترحه، وأملّي أن أتمكن من الكشف عن جانب من جوانب «اللعبة» في الخطاب السياسي.

لقد اخترت الطير، أو الطائرة، مثلاً، أي نموذجاً بنيت على صورته وشاكلته البديل المستقبلي الذي تقترحه: جعلت الناصرية هي الصدر والحركة الاسلامية والحركة الشيوعية هما الجناحان، والليبرالية هي الرأس... والهدف معروف هو: «أن نطير». صورة جميلة تخاطب الخيال، تجنده وتعبؤه. وهل هناك ما هو أكثر تجنيداً للخيال من أن يري الانسان نفسه «على أهبة أن يطير»! لو كنت أخطب في تجمع جماهيري لما وجدت وسيلة للتبليغ أحسن من ضرب المثل، من تجنيد الخيال وتحريك السواكن واستفزاز العاطفة، ولكن المقام هنا يختلف أنا أريد أن أتحدث إلى قراء، إلى أفراد، ولذلك سأخاطب عقولهم، وخطاب العقل هو خطاب المساطة والمناقشة، فلنسائل الصورة التي استعنت بها، صورة الطائرة، على هذا الأساس.

في الطائرة، الناس تابعون، مأمورون، مسجونون، مشدودون إلى مقاعدهم بأحزمة. يمنع عليهم الوقوف والانتقال، ما دام «القائد» لم يغير علامة المنع. والطائرة فيها درجتان فقط: درجة سياحية للأغلبية ودرجة أولى لأقلية قليلة، وأحياناً تكون الطائرة كلها درجة واحدة ما عدا مقصورة القائد. والقائد وحده هو «القائد»، وهو الذي يخبر بالمكان والزمان، إذا شاء.. أما «المضيفات» و«المضيفون»

فمهمتهم القيام بإشراف سطحي شكلي: توزيع ابتسامات «روتينية»، وتقديم وجبات «معلبة»، والحرص على حمل الناس على «التزام المقاعد» وشد «الأحزمة»، عند توقع هزات... أما إذا اهتزت الطائرة بفعل «اضطرابات»، جوية قوية فإنهم، وأُنهُنَّ، أول من يصفر وجهه رغم اصطناع «الثبات». والطائرة، كما تعرف، معرضة للسقوط في أية لحظة، إن أي طائر صغير، أي حجر، أي خلل بسيط، كاف وحده لجعلها تسقط. وعندما تسقط لا يبقى منها شيء.

هذا هو مثل «الطائرة». نحن نضربه ونفكر فقط «أن نطير» ونسكت عن حقيقة «الطائرة» عن «مغاليق السياسة».

في عالم ضرب الأمثال بضدها تتميز الأشياء. وأنا أضع هنا «القطار» ضد الـ «الطائرة» ليزيد المسألة وضوحاً.

من شروط وجود القطار وجود «سكة»: طريق مرسومة لا يملك السائق أن يحدد عنها، هو يسير فيها، يراقب العلامات الضوئية ويمتثل لدلالاتها يخفف السرعة أو يزيد فيها. وفي القطار عربات، والناس فيها غير مقيدين، لا يحتاجون إلى أحزمة، ولا يمنع عليهم الانتقال من عربة إلى أخرى، فالأبواب مفتوحة و«حرية التجمع» هنا أو هناك مكفولة، كل يختار عربة أو بإمكانه أن يختار. قد تكون عربات القطار درجات أو درجتين ولكن الفرق في «الدرجة» وليس في «النوع» اللهم إلا في بعض البلدان حديثة العهد بالقطارات والسكك حيث مازالت فيها عربات من الدرجة «الرابعة». والقطار لا يتوقف على السائق توقف الطائرة على «القائد». فإذا أصيب قائد الطائرة بسكتة قلبية، على سبيل المثال فقط، فتلك هي الكارثة... أما القطار

فيمكن أن يواصل السير على «السكة» بسلام إلى أن يولى السياقة شخص آخر. وحتى إذا حدث «ما لم يكن في الحساب» فالقالب أن الأمر يتعلق بـ «حادثة» سير وليس بـ «نكسة» أو كارثة.

هذان مثلان - «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون» - يجسمان اختيارين سياسيين مختلفين تماماً، والأمر واضح لا يحتاج إلى بيان. ومع ذلك لا بد من سؤال: لماذا نختار الطائرة مثلاً نضربه ولا نلتفت إلى مضمونه، المضمون الذي أبرزناه؟ أعتقد أن «مخزوننا النفسي» حسب عبارتك، وأنا أفضل «لا شعورنا السياسي»، فيه استعداد للقفز على «مغالق السياسة»، ربما لأنه لم يسبق لنا أن مارسنا السياسة.

### ملاحظة وكلمة أخيرة:

أما الملاحظة فهي أن المثل الذي ضربته وجعلته صورة لما ينبغي أن يكون مثل خداع لأنه يعبر في الحقيقة لا عن «ما تريده أنت أن يكون» بل عما هو كائن فعلاً، والوضع الحالي في مصر شاهد على ذلك: هناك الجماهير في الوسط... وهناك الحركة الإسلامية على اليمين والحركة الشيوعية على اليسار، وهناك الليبرالية في الرأس: ليبرالية «الانفتاح». أنا لا أعرف «دخائل الأمور» في مصر بتفصيل، ولكن يتراعى لي أن الأمر كذلك بالفعل.

أما الكلمة الأخيرة، ويجب أن تصبح الأولى في اهتمامنا وتفكيرنا، في نشاط عقولنا وخيالنا، هذه الكلمة هي: «الزعيم البطل» قد تجود به الظروف وقد لا تجود. ولذلك يجب أن نناضل من أجل

إقامة الديمقراطية، من أجل تشييد دولة المؤسسات، دولة «القطار/ السكة»، ولكن لا يمكن بل ولا يعقل أن نناضل من أجل أن يظهر فينا «زعيم بطل». نعم يمكن أن ننتظر... ومنتظر... وحينئذ سيكون المنتظر هو «المهدي المنتظر»، الذي يأتي ولا يأتي، لأن مواعده «آخر» يوم من أيام الدنيا.

وقفه للمراجعة

لماذا كان حوارنا بارداً؟

د. حسن حنفي

## أخي محمد

أحببت هذه المرة أن أتوقف لحظة مع الصديق، وأن أقوم بمحاولة للنقد الذاتي، وأسأل نفسي لماذا كان حوارنا بارداً كما لاحظ عديد من القراء؟ لماذا اتفقنا أكثر مما اختلفنا ونحن في العالم العربي تعودنا أن يكون الخلاف أكثر من الاتفاق إن كان هناك إتفاق على الإطلاق؟ لماذا تجاوزنا أكثر مما تصادمنا، لماذا أعطى كل منا ظهره للآخر، أحياناً بدلاً من أن يواجه كل منا الآخر، ونحن لا تعوزنا المواجهة؟ هل لأننا كنا في غاية التحضر، نعطي جيلنا نموذجاً فريداً لأدبيات الحوار؟ هل لأن كلا منا يقدر الآخر حق قدره مما جعلنا أشبه بنجمين ساطعين يهديان الناس في ظلمة الليل؟ أنا أعلم أنك لا تحب ضرب الأمثال. ولكن أرجو أن يعنر المغربي العقلاني

أخاه المشرقي الصوفي الذي مازال يرى في الصورة الفنية قدرة على التعبير والإيصال خاصة في حديث عام للناس.

إن حوارنا على وشك الانتهاء لذلك أردت هذه المرة أن ننتقد أنفسنا ذاتياً حتى نستطيع أن نستدرك ما فات كما هي عادة الفلاسفة في «الاستدراكات» وكما فعل أوغسطين. فأرجو أن تفعل مثلي أيضاً. وإنني ألاحظ أن الحوار قد تم في حلقاتنا السبعة الأخيرة بثلاث طرق: طريق إدارة الظهر، وطريق المجاورة، وطريق الحديث العابر.

١ - أما طريق إدارة الظهر فقد بدأ في حلقتنا الأولى «أهداف الحوار ومقاصده» فقد حددت قضاياها الرئيسية التي يمكن أن يتم فيها

الحوار بيننا في سبعة طبقات أولوياتها في وعينا القومي: تحرير الأرض من بقايا الاستعمار والصهيونية، الحرية في مواجهة القهر والطغيان، العدالة الاجتماعية حلاً لهذا التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وحدة الأمة في مواجهة التشرذم والتجزئة والطائفية والحروب الأهلية، التنمية في مقابل التخلف، والاعتماد على الذات المستقلة وليس بالاعتماد على معونات الغير، الدفاع عن الهوية والأصالة في مواجهة التغريب والتقليد، وأخيراً حشد الجماهير وتجنيدنا ضد اللامبالاة والسلبية والفتور. ولكنك لم تتعرض لأية واحدة منها. وأدرت ظهرك لها تماماً مع أنها هي قضايانا السبعة التي نفكر فيها ليل نهار والتي يتحدد فيها مصيرنا وجوداً وعدماً. وأثرت أنت الدخول في موضوع آخر، صورة المشرق لدى المغربي، وصورة المغرب لدى المشرقي بناء على تجربتك الخاصة في دمشق وأنت طالب منذ ثلاثين عاماً، وكأنا غرباء عن بعضنا البعض في المشرق والمغرب، وكأن كل منا قد حول الآخر إلى موضوع مع أن كلانا ذوات عربية لا تموضع نفسها. موضوعنا في المشرق هو الآخر الغربي وليس الآخر المغربي، وأرجو أن يكون الوضع كذلك في المغرب، أن يكون الآخر لديه هو الآخر الغربي وليس الآخر المشرقي. فالصور الذهنية المتبادلة هي بيننا كعرب وبين الآخر كغرب، وليس بيننا وبين أنفسنا كعرب، المشرقي صحراوي يسأل المغربي هل لديه ماء، وعند المغربي أوروبا أقرب إليه من المشرق الذي يضم العالم العربي وتركيا وإيران.



ولقد حاولت بطريق غير مباشر أن أفتح لك باباً للحوار كي تدخل منه وهي «الخصوصية» ولكنك أثرت تحويل الأمر من مستوى التحليل المعرفي الخالص إلى مستوى العادات الشعبية في الكسكس المغربي الذي أصبح طعاماً مشرقياً، وفي الطوى الشرقية التي أصبحت مصنوعة بأيدي مغربية. كنت أود الدخول في حوار معك مع بعض مقولاتك الأساسية التي تتسائل عنها في المشرق مثل «الخصوصية المغربية»، «القطعية المعرفية» خاصة الأخيرة التي انتقلت من مستوى المعرفة النظرية إلى مستوى الواقع العملي، فتحوّلت من المحور الرأسي إلى المحور الأفقي، ونخشى منها على وحدة الأمة ووحدة ثقافتها عبر التاريخ. وما زالت النية معقدة على عقد حوار معك، هنا أو في مكان آخر، حول مقولاتك الأساسية مثل العقل العربي، «التكوين»، «البنية»، «البيان»، «البرهان»، «العرفان» أو حول المواقف الفكرية العامة من التراث القديم، ومن التراث المغربي، ومن الواقع العربي، وهي الجهات التي تكون مشروع «التراث والتجديد».

ويبدو أيضاً طريق إدارة الظاهر في الحلقة السابعة عن «الناصرية» فبصرف النظر عن الخلاف الجزئي هل الناصرية مجرد مرحلة من تاريخ العرب الحديث كما ترى أو أنها ليس فقط مرحلة بل مجموعة من السياسات والاختيارات تكون فيما بينها مذهباً سياسياً؟ فإنك أدت الظاهر كلية لمحاولتي في التقييم وذكري للإيجابيات وتركيزي على السلبيات مع أنه كان يمكن تعميقها بذكر أسبابها أو الخلاف حولها كلية. وأثرت التعرض لآخر سطرين فقط

في الصفحات الخمسة التي أذكر فيها صورة فنية وتشبيه الأمة العربية بطائر له جسد وجناحان ورأس، رمزاً للوحدة الوطنية الضرورية وبين اتجاهاته الفكرية والسياسية الأربعة: القومية والإسلامية والماركسية والليبرالية، وهو ما اتفقت أنت معي فيه في الحلقة الثانية «الأصولية والعصر» وجعلت من هذه الصورة الأخيرة والتي كان يمكن حذفها دون أن يخل ذلك بتحليل الناصرية أو بمفهوم الناصرية الشعبية أو الجهة الوطنية، جعلت منها بيت القصيد وجعلتها مثلاً بديلاً عن التحليل السياسي، ودليلاً على العقلية العربية. ضخمت الأمر أكثر مما يجب، وبتعبير المشاركة وأيضاً عن طريق ضرب الأمثال «عملت من الحبة قبة». والصورة الفنية في النهاية أحد وسائل التعبير استعملها القرآن الكريم، وموجودة في تراثنا الفلسفي والصوفي واستعملها كثير من الفلاسفة الأوربيين، قدماء ومحدثون مثل أفلاطون وكيركجارد ونييتشة وبرجسون وقد استعملته أنت أيضاً عندما استبدلت بصورة الطائر صورة الطائفة!

٢ - وقد ظهر نموذج التجاور في الحلقة الثالثة «العلمانية والإسلام». فسرنا جنباً إلى جنب في نفس الطريق. وتوازينا في نفس الاتجاه. فالإسلام عندي لا يحتاج إلى علمانية غربية لأنه علماني في جوهره من حيث مقاصده في الدفاع عن حقوق الناس وشريعته الوضعية القائمة على المصالح العامة وسلطته المدنية التي ليس بها كنيسة. والإسلام عندك أيضاً كذلك، ليس به كنيسة فصلها عن الدولة. الإسلام عندك كنيئة عقيدة وشريعة، دين ودولة وإن لم يتحدد لديك شكل الدولة وحاولت أن تثبت ذلك بمنهج

تاريخي رصين.

ومع ذلك انتهيت في النهاية إلى حد الفصل بين الدين والدولة وهي المقولة العلمانية بمعنى انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية، وهذا ليس معني العلمانية. فكأنك قمت بخطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. تثبت أن الإسلام دين ودولة وفي نفس الوقت تنتهي إلى الفصل بينهما. وقد بدا ذلك في فقرتك الأخيرة: «فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها. أما إذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء والجند عن الرعية أي ما نعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية فهذا ما حدث فعلاً منذ معاوية كما رأينا، وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية». ويبدو أن حرصك على الحق وهو أن الإسلام دين ودولة وحرصك على موقعك التقدمي في العالم العربي جعلك تحاول الجمع بين الموقفين: الديني والعلماني.

ويبدو طريق التجاور أيضاً في الحلقة الرابعة «الوحدة العربية، إقليمية أو اندماجية». فأكد كلانا على أهمية الوحدة الإقليمية قبل الاندماجية وإن كنت حاولت الإبقاء على الوحدة الاندماجية على مستوى الروح والثقافة، إن كانت الوحدة الإقليمية على مستوى المنفعة والمصلحة.

٣ - أما طريق الحديث العابر فهو النموذج الأغلب، نموذج المواجهة الناعمة، والحديث الرقيق. ظهر ذلك في الحلقة الثانية «الأصولية

والعصر». صنفنتي بسرعة كداعية لليسار الإسلامي مع أنني مفكر حر اجتهد رأيي. وكما احتار الناس فيك احتار الناس في أيضاً، فأنا عند السلفي ماركسي، وعند الماركسي سلفي مؤمن، وعند أجهزة الأمن سلفي ماركسي مؤمن ملحد، مطلوب القبض علي في كلتا الحالتين. أما التحقيب السباعي فهي محاولة مني لعمل فلسفة في التاريخ كما قام بها روسو وفولتير من قبل في مرحلتين، وفيكو وهيغل وكومت في ثلاث مراحل، وغيرهم في أربعة وخمسة. أحاول أن أضع فلسفة جديدة للتاريخ بعد ابن خلدون. وأنتم أدري مني به ليس لأن رقم سبعة رقما سريرا أو استعملته الشيعة الاسماعيلية بل لأن ابن خلدون ظهر في القرن الثامن يصف قيام الحضارة وانهارها في القرون السبعة الأولى. ونحن الآن بعد سبعة قرون أخرى منه في أوائل القرن الخامس عشر، أخذها في رؤية واحدة أعم وأشمل، أما السلفية في المشرق والمغرب فهما يتشابهان من ناحية أن الحركة الوطنية قد خرجت منها في كلتا الحالتين. ويختلفان من ناحية أخرى. أنهما في المشرق يحكمان على التبادل كتنقيضين أما في المغرب فقد استطاعت الدولة أن تجمع بين الطرفين في حكم سلفي علماني، سلفي أمام الجماهير، وعلماني أمام الخاصة.

وظهر نموذج التجاور أيضاً في الحلقة الخامسة «الليبرالية» وهي أفضل حلقات المواجهة الناعمة. فالليبرالية ليست في الاقتصاد وحده بل هي في الفكر أولاً. ولم يتطور النظام الرأسمالي عندنا لأن الليبرالية لم تنشأ عندنا نشأة طبيعية تطويراً للحفاظ التقليدية.

وأن نجاح التجربة الليبرالية في المغرب نجاح محدود لأنها جزء من العقد الاجتماعي العام الذي لا يمكن تجاوزه خاصة وأن النظام المغربي يمسك بكل الأطراف السلفية والعلمانية قومية أو ليبرالية أو ماركسية. وإذا تجاوز أي منهما بدوره أصبح المغرب كالمشرق في المهم سواء. أما ليبرالية الأندلس فكانت محدودة لسيطرة الفقهاء وإلا فكيف وقعت محنة ابن رشد في المغرب كما وقعت مأساة الحلاج في المشرق؟ صحيح أن المغرب استطاع أن يجمع بين الأشعرية (الغزالي خاصة) والمالكية، الأولى في العقيدة والثانية في الشريعة. ومصر أيضاً تشارك المغرب في ذلك على مستوى السلوك الشعبي وليس في النظام السياسي. أما اضطهاد المعتزلة لخصومهم فذلك خطأ في التحليل السياسي نقع فيه حتى الآن عندما يضطهد الليبراليون خصومهم، ويضطهد الاشتراكيون الماركسيين، ويضطهد القوميون بعضهم بعضاً، إن أزمة الليبرالية عندنا ترجع إلى المحافظة التاريخية التي ترسخت في وعينا القومي منذ أكثر من ألف عام أكثر من رجوعها إلى عوامل خارجية مثل الاستعمار. ولقد نجحت الليبرالية في الغرب بعد القضاء على سلطة القديم بما في ذلك الكنيسة. ولم تنجح في اليابان إلا ظاهرة وعلى السطح أما في الأعماق فالتقاليد والقيم الموروثة. وفي أعماق الأعماق عقلية السومراي: الشهامة وقطع الطريق في أن واحد.

هذه الحلقة، أخي محمد، الغاية منها تسخين الموقف بنفس الرقة المعهودة بيننا والتي تعود عليها القراء. ولكن يظل السؤال قائماً لماذا غلبت على حوارنا هذه النماذج الثلاثة: إدارة الظهر أو التجاور

أو المواجهة الناعمة؟ هل لأننا متشابهان تماماً فكل يصب في الحركة التقدمية العربية بصرف النظر عن المنطلقات النظرية؟ هل لأننا مختلفان تماماً، وظل كل منا يتحسس موقف الآخر ويتجنب المواجهة، ليتنا كنا متفقين من وجه ومختلفين من وجه حتى نعرف فيم نتفق وفيم نختلف؟ ليتنا كنا نمثل اتجاهين مختلفين كالليبرالي والناصرى، والإسلامي والماركسي. ولكن كلانا يبغى الوحدة الوطنية حتى في إطار الخلاف الناعم. ليت الأخوة في لبنان يسمعون أن الأخوة في المشرق حزاني لأن الحوار لم يتم كما كانوا يرجون. ليت الأخوة في المغرب يكونون أقل حزناً. ويبدو أن زواجنا لا طلاق فيه. وعذراً لضرب الأمثال.

... كُنْ هَادِنًا فِي الشَّكْلِ

وَقَوِيًّا فِي الْمَضْمُونِ

د. محمد عابد الجابري

## أخي حسن

قرأت رسالتك - المنشورة بجانبه - حول الحوار الذي دار بيننا في الحلقات السبع السابقة. ومن المهم جداً أن يتوقف المرء بين الحين والآخر ليراجع نفسه ويمارس ما يلزم من النقد الذاتي. وكما اتفقنا في عدة مسائل أساسية خلال الحوار ها نحن متفقون أيضاً حول مسألة أساسية أخرى، حول ضرورة المراجعة وممارسة النقد الذاتي. وكما اختلفنا في مسائل تفصيلية أثناء الحوار ها أنا أعلن هنا اختلافي معك في تقويمك للحوار: لقد تساءلت «لماذا كان حوارنا بارداً كما لاحظ عدد من القراء؟». وأنا أختلف معك في هذا الأمر كما يختلف قراء آخرون مع القراء الذين تحدثت عنهم. حقاً لقد كان حوارنا هادئاً على مستوى الشكل، على مستوى العبارة، وهذا شيء



إيجابي ولكنه لم يكن أبداً هزياً ولا «بارداً» على مستوى المضمون. ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار هنا أن القارئ يساهم في إنتاج مضمون النص. وهناك من القراء من قد لا يتسع وقتهم لقراءة ما بين السطور، فيقرأون المضمون في حدود الشكل الذي صب فيه لا يتجاوزون منطوق العبارة، ولا يستنطقونها. وهناك بالعكس من ذلك من يخرق شبكة التعبير اختراقاً ليكون لنفسه فهماً يعتبره: البنية العميقة للنص. ويوجد في مصر كما يوجد في المغرب، وفي غيرها من أقطار الوطن العربي قراء من هذا النوع. وقد وصلتني رسائل من بعضهم سأطالعك على واحدة منها في آخر هذه الرسالة. أما الآن فأريد أن أسجل ملاحظات سريعة أجملها فيما يلي:

إنك عمدت في تعليقك على الحلقة الخامسة التي كان موضوعها

يدور حول قضية «الليبرالية» إلى التقليل من الفروق بين جناحي العالم العربي في هذه المسألة. وأنا لا أريد أن أضخم هذه الفروق ولكنني أرى أنه من الضروري إثباتها بوصفها تشكل بعض مظاهر «الخصوصية» ليس غير. وقد دهشت لكونك ساويت أو قاربت بين مأساة الحلاج في المشرق ومحنة ابن رشد في المغرب، وهذه مماثلة لا أقبلها: فالحلاج حوكم وقتل فكانت الحادثة مأساة حقاً. أما ابن رشد فقد أبعده فقط إلى خارج قرطبة، وبالتعبير المعاصر وضع تحت الإقامة الاجبارية لفترة من الوقت ثم أخرج عنه وأعيد إليه كامل اعتباره وعاد ليحتل المنزلة التي كانت له من قبل في بلاط السلطان. واسمح لي إن قلت لك أن مقارنتك بين الحلاج وابن رشد قد جعلتني أتساءل: ألسنا أمام مثالين دالين، يرمزان إلى نوع من التعامل خاص بالمشرق وآخر خاص بالمغرب. وبدون تعصب لهذه الجهة أو تلك أقول لك إن معلوماتي، عن الماضي والحاضر، وهي محدودة بطبيعة الحال، تضعني أمام ظاهرة يمكن التعبير عنها بالقول إن ضحايا الحرية في المشرق أكثر عدداً منهم في المغرب. ويبقى أن نبحث عن السبب: هل يرجع ذلك إلى كثرة الأحرار والمعارضين في المشرق وقتلهم في المغرب، أم أن ذلك يرجع إلى اختلاف في التعامل مع الأحرار؟.

وأخذت على أنني طعنت في تحقيقك للتاريخ الإسلامي الذي ذكرته في الحلقة الثانية من هذا الحوار التي كان موضوعها «الأصولية والعصر». لقد قلت إنك تحاول أن تضع «فلسفة جديدة للتاريخ بعد ابن خلدون» وأنا أرحب بهذه المحاولة ترحيباً حاراً،

ولكنني مع ذلك أجدني أتساءل: وهل يكفي أن يكون ابن خلدون» قد ظهر في القرن الثامن الهجري لتتخذ ذلك أساساً لتحقيب الماضي والمستقبل على أساس دورات متتابعة في كل منها «سبعة» قرون. ثم هل من الضروري أن «يدور» التاريخ دائماً وأبداً وفق أعداد حسابية.. الخ وعلى سبيل النكتة فقط، وأنتم في مصر مبدعون في النكتة فاسمح لي إذا لم أكن في المستوى، أقول على سبيل النكتة أو الدعابة أسأل: هل تربطك برقم «٧» علاقة خاصة؟

لقد صنفت التاريخ الإسلامي على أساس رقم «٧» وحصرت القضايا التي تراها تستحق أن تكون موضوعاً لحوارنا، حصرتها في «٧» وذلك في الحلقة الأولى. وها أنت تتوقف بعد مضي «٧» حلقات من أجل «الاستراحة»، من أجل المراجعة والنقد الذاتي. هذه «جزئيات» و«مصادفات» لا ينتبه المرء إليها عادة ولكن مع ذلك يجب أن نجعلها، هي أيضاً، موضوع مراجعة ونقد ذاتي، تماماً مثل صورة «الطائر» التي استعملتها لتوضيح ما تقصده بـ «الناصرية الشعبية».

واختلفنا، ولو في حدود حول مسألة «العلمانية». أنت تريد القفز على هذه المسألة بالقول: «إن الإسلام دين علماني في جوهره». وأنا أرى أن مثل هذه «الطروحات» لا تحل المشكل. أنا أفضل طرح المسألة من وجهة نظر إسلامية وداخل التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية. لذلك أكدت وأعود فأؤكد أن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، ديانة وحضارة، ملة وثقافة... الخ. هذا من جهة، ومن جهة أكدت وأؤكد أن التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية

تجربة غنية وخصبة. وإذا كانت فترة الخلفاء الراشدين، وهي لا تتجاوز ثلاثين عاماً، هي النموذج الأسمى، في «مخزوننا النفسي»، حسب عبارتك، أو في مخيالنا الاجتماعي السياسي، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين، فإنه من غير المعقول تماماً أن نحكم على التجارب الأخرى التي تملأ التاريخ الإسلامي منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم حكماً غير تاريخي، غير عقلائي، غير إسلامي، فنقول إنها كانت كلها ضلالة في ضلالة... بل بالعكس أنا أرى أنها تشكل، حسب تعبير مفكر ألماني: «حاصل الممكنات التي تحققت» الشيء الذي يعني أن هناك ممكنات لم تتحقق، وهي تختلف من عصر لآخر. والمطلوب منا اليوم هو التفكير في الممكن الأمثل الذي نستطيع أن نحققه والذي يتوافق مع معطيات عصرنا، ودائماً في دائرة الإسلام الواسعة، والتي من طبيعتها إنها تزداد اتساعاً مع توالي العصور، وإلا لما كان الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان. المسألة تحتاج إلى اجتهاد، اجتهاد عقلائي عصري يصدر عن شخصية واثقة بنفسها مؤمنة بقوتها، تنفعل بمقدار، ولكنها تصر على الفعل أكثر وأكثر. وهكذا فإذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الزاوية اتضح لنا أن المسألة أكبر كثيراً من مجرد اسناد وصف «علماني» للإسلام أو تجريده منه.

وانتقل الآن إلى الحلقة الأولى التي قلت عنها أنني هربت فيها من الموضوعات «السبع» التي اقترحتها للحوار إلى مسائل «جانبية» تقع كما قلت على «مستوى العادات الشعبية في الكسكس... والهلوى» الخ. وهنا أجد نفسي مضطراً للقول إنني غير راض عن

قراعتك «السطحية» للنص الذي كتبته أنا تعقيباً على ما كتبت أنت. وأقصد بـ «السطحية» وقوفك عند البنية السطحية للنص. لقد قلت لك في تعقيبي أنني لا أختلف معك حول الموضوعات التي حددتها، بل أراها جديرة بالحوار، لكنني خالفتك في ما ذهبت إليه من إلغاء «الفروق» بين المغرب والمشرق... وكيف يمكن أن نتجاهل تلك الفروق حتى ولو كانت بسيطة طفيفة، ونحن نمارس «حوار المشرق والمغرب» فإن قبولنا لهذه «المهمة» يفرض علينا الانطلاق من الاقرار أو الاعتقاد بوجود «فروق» على هذه الدرجة أو تلك من الأهمية، بين المغرب والمشرق. وقد حاولت من جهتي إبراز بعض تلك الفروق من خلال «علامات» سيميائية، انتروبولوجية كالكسكس والحلوى و «هل عندكم ماء؟» وقصة الصاحب ابن عباد مع «العقد الفريد»، وقصة الخليفة الأندلسي مع كتاب «الأغاني»، غير ذلك من العلاقات الدالة. وقد فهم كثير من القراء ما قصدت وأعجبوا بالطريقة التي سلكت، ومنهم من ذهب بعيداً في التأويل، وإليك كمثال على ذلك هذه الرسالة التي تلقيتها من كاتبة مصرية مشهورة كناقدة متميزة... واستسمحها إن لم أكن أخذت رأيها في نشر رسالتها، ولكن بما أنني سأنشرها بدون توقيعها فلا حرج في نسبتها إلى «مؤلف» بالمعنى الذي يعطيه فوكو لهذه الكلمة.

تقول الرسالة: «أعجبت كثيراً بالمحاورة، وهل أقول «المناورة» بينك وبين حسن حنفي. وإليك ملاحظاتي التي أكتبها فور الانتهاء من القراءة بغير مراجعة.

في الوقت الذي أظهر فيه حسن حنفي الكثير من المزايا

الحسنة، فبدأ حديثه مطعماً بعدد كبير من أسماء المفكرين المشاركة والمغاربة، علامة على وحدة الفكر، ربما بشيء من التصورات الفضفاضة التي تخلط بين غير المتجانسين فكراً (الجابري مثلاً والخطيبي أو العقاد وطه حسين)، بدأت أنت بنوايا مماثلة (ظاهرياً على الأقل) من أجل أن تسحب البساط (هنا المناورة) من تحت أقدام المشرق لصالح عقلانية المغرب، وذلك على الرغم من التقدمة المشتملة على مُسْحَةٍ غير شوفينية والتدارك الختامي البارع للحوار. فمن حيث يبدو ظاهر الخطاب موضوعياً، راصداً لأحداث فعلية، شخصية (الدراسة في دمشق) وتاريخية (حادثة «العقد الفريد» والأغاني) فإن بنية الخطاب العميقة قائمة على انتقاء حاسم ماكر (أقولها بدافع الدعابة) وإن كان دقيقاً ومتماسكاً، يؤكد جهل المشرق بالمغرب والعكس، كما يؤكد ربط المغرب بالغرب (حتى لو كان الأصل ممثلاً في ابن رشد) ومن ثم إثبات مقولة «الفرقة الناجية» أو «الناجون من النار». وما أحسب إلا أن النار التي تطول طرفاً من المشرق لابد أنها طائلة الأطراف الباقية على السواء (مع ملاحظة أن تعبير «الناجون من النار» يطلق على إحدى الجماعات الإسلامية السلفية المتطرفة في مصر، كما تعلم - ولا أظنك منها).

عموماً الحوار ممتع وشائق إلى أقصى درجة، يغري بمتابعة المبارزة الحوارية بشغف، وأتمنى أن تنتهي بفوز العقل العربي بشقيه، بغير خسائر محلية (شوفينية) تماماً كما يعمل عقل الإنسان السليم - برغم صفاته التشريحية - بقدرات في الجزء الأيمن لا تنفصل عن قدرات الجزء الأيسر، فهو في النهاية كل لا يتجزأ.

تحياتي وتمنياتى...».

ذلك كان نص الرسالة التي وعدتك بنشرها في مستهل هذه الحلقة. وقد أخبرني المشرف في المجلة على هذا الركن أنه توصل هو الآخر برسائل وبمساهمات ربما سيشرع في نشر بعضها فور انتهاء حلقات الحوار بيننا.

ويعد، فلقد كان حوارنا ناجحاً، وفي تقديري وتقدير آخرين كثيرين لم يكن «بارداً» بل كان حاراً وفي نفس الوقت هادئاً. وإذا كان بعض القراء لم يتجاوزوا بعد مرحلة «المعارك الأدبية» القديمة التي عرفتتها مصر أيام زمان، أيام العقاد وطه حسين وعثمان أمين وزكي نجيب محمود... الخ، فإن قراء آخرين في مصر وخارج مصر أصبحوا يفهمون من الحوار والنقد غير ذلك، إنهم يقرأون قراءة تأويل واجتهاد تساهم في إنتاج المعنى ولا يقرأون من أجل «الفرجة» والاستمتاع بطريقة مشاهدة مباراة في الملاكمة أو في كرة القدم. يجب أن يكون الهدف من الحوار والنقاش بناء الرأي وليس مجرد اختلاف في الرأي، وأعتقد أننا سلكنا السبيل التي كان ينبغي أن تسلك.





-----  
**العرب والثورة الفرنسية**  
-----

**الحنين إليها في ذكراها**  
-----

**المؤيَّة الثانية**  
-----

**د. حسن حنفي**  
-----

## أخي محمد

بعد محاولتنا للنقد الذاتي في الحلقة الماضية، وقبل أن ينتهي حوارنا على صفحات «اليوم السابع» وربما نستأنفه في وقت لاحق وفي مكان آخر أود أن أخصص آخر حلقتين للعالم العربي وفرنسا. الأولى تحية للثورة الفرنسية مشاركة منا في الإحتفال بذكرها المئوية الثانية، وبمناسبة عقد الندوة الدولية في القاهرة هذا الشهر عن «الثورة الفرنسية والعالم العربي»، والثانية تحية لدولة فلسطين في عامها الأول ولأول زيارة لرئيس دولة فلسطين للجمهورية الفرنسية. فذاك حدثان معاصران لنا كمفكرين عربيين في المشرق والمغرب، فالحوار بيننا في هاتين الحلقتين الأخيرتين يتم بواسطة طرف ثالث، الثورة الفرنسية وفلسطين، وليس بطريق مباشر، صورة

المشرق في المغرب وصورة المغرب في المشرق.

وبالرغم من أن صورتنا في كتابات فلاسفة التنوير، فلاسفة «دائرة المعارف أو القاموس العقلاني للعلوم والفنون والصناعات» ديدرو، دالمبير، فولتير، روسو، هولباخ، هلفسيوس، صورة مستمدة من العصر التركي وكما عبر عن ذلك فولتير في روايته «صديق الجبرية والتسليم الأعمى بالقضاء والقدر، وعند بعض المستشرقين مثل فولني، الجهل، والتعصب، والخرافة، والتخلف، إلا أن صورة فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية عندنا، عند رواد النهضة العربية وفي أجيالها المتعاقبة وبتياراتها المختلفة الإصلاحية، والليبرالية، والعلمي صورة مثالية: الحرية، والعقل، والعدالة الاجتماعية، والعلم، والديمقراطية، والدستور، والبرلمان في مصر

وتونس، والمغرب، والشام فمنذ اطلاق رواد النهضة الأوائل على فلاسفة التنوير منذ البعثات التعليمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا لبناء الدولة الحديثة، عاد هؤلاء وهم يرون في فلسفة التنوير أسس الدولة الليبرالية الحديثة التي عاشت في مصر حتى ثورة ١٩٥٢، بالرغم من دخول رافد فكري جديد وهو الفلسفة الأنكلو سكسونية لدى الجيل الثالث والرابع ومنذ الاتفاق الودي بين فرنسا وانكلترا عام ١٩٠٤.

وفي مصر كتب الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس في إيوان باريس»، وعبد الله فكري «ارشاد الألبا إلى محاسن أوروبا»، والمويلحي «حديث عيسى بن هشام». وفي تونس كتب خير الدين «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وابن أبي ضياف «اتحاف أهل الزمان». وفي الشام كتب أحمد فارس الشدياق «كشف المخبأ في أحوال أوروبا» وغيرهم الكثير.

ففي التيار الإصلاحى الدينى، وفي حموة الأفغانى فى دفاعه عن العالم الإسلامى فى مواجهة الاستعمار، هاجم الماديين فى كتابه المشهور «الرد على الدهرين» مشيراً بذلك إلى فولتير ومنتسكيو، وروسو، كان ذلك نتيجة للاختيار التراثى القديم، رفض أصحاب الطبائع من المعتزلة لحساب الأشعرية، ومع ذلك، وعلى الرغم من رفض الاتجاه النظرى لفلسفة التنوير أى المادية الأنكلوسكسونية إلا أنه قبل بمشروعهم العملى فى السياسة «حماية العدل، ومغالبة الظلم، والقيام بإنارة الأفكار، وهداية العقول». ولكن سرعان ما صحح تلاميذ الأفغانى الموقف الفلسفى للأستاذ. فلم يهتم أديب

اسحق تلميذ الأفغاني المفضل بالأسس النظرية لفلاسفة الثورة الفرنسية، وتبني موقفهم العملي، ودافع عن نابليون ضد منتقديه مثل شاتو بريان، ومدام دي موزا، ومدام دي شتال، ومترنخ، واستشهد بروسو في ضرورة تحرير العقول، وحاو محمد عبده سبنسر الآلي التطوري، أعجب بأرائه في التربية. وعلى نمط مقاومة الكهنوت ورجال الدين والكنيسة، قام أحمد فارس الشدياق في «الساق على الساق» بنقد الكهنوت المحلي وسيطرة رجال الدين داعياً إلى تحرير العقول. وألف محمد فريد وجدي «دائرة معارف القرن العشرين» وضع فيها مجمل المعارف العقلانية العملية للعصر كما فعل فلاسفة دائرة المعارف في القرن الثامن عشر. وفي الجيل الرابع تحدث عثمان أمين عن خصائص الروح الفرنسي المشابهة لخصائص الروح العربي مثل: القصد والالتزام، المثل العليا، الحكم السليم، البساطة والوضوح، النفور من المذهب، الاعتماد على الملكات البشرية، الملاحظة الباطنية، الحياة الروحية، وهو ما فعله الطهطاوي من قبل في بيان أن الفرنسيين أقرب إلى العرب منهم إلى الترك في حب الافتخار، والوفاء بالعهد، والأنساب والأحساب، والشجاعة، والسخاء، وحكمة اللسان، وحب الخيول... الخ. ولكن ما أن أتى الجيل الخامس حتى بدأ الانغلاق، وتم تكفير كل شيء وظهرت الجماعات الإسلامية نظراً لظروفها النفسية رافضة ثقافة الغرب بدعوى التغريب، وأصبحنا ننادي من جديد بضرورة بداية عصر تنوير جديد.

وفي الليبرالية، عرف الطهطاوي منطلق بور رويال، وراسين،

وكانديك، وفولتير، ومونتسكيو، وروسو. وترجم «رسائل فارسية» شارحاً أغراضها «في بيان الفرق بين الآداب الفرنسية وآداب العجم». كما ترجم «روح الشرائع» لمونتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقبيح العقلين، ويلقب عندهم بابن خلدون الافرنجي كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق أو بفيلسوف الإسلام. وترجم لروسو «عقد التانس والاجتماع الانساني»، وأيضاً «معجم الفلسفة» للخواجة فولتير كما ترجم رثاء فولتير للويس الرابع عشر، و«الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر»، و«مطالع شمس السير في وقائع كارلوس الثاني عشر»، ودستور فرنسا، و«برهان البيان في استكمال واختلال دول الزمان» وهو كتاب مونتسكيو عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم.

وقام الجيل الثالث مثل طه حسين واستعمل الشك الديكارتي في نظرتة إلى الشعر الجاهلي، وتصور الثقافة في مصر على أنها ثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شماله الأوروبي وجنوبه العربي.

ولم ينقل رواد النهضة الأوائل فلاسفة التنوير من أجل الترويج لثقافة الآخر تبعية لها، وإحساساً بالنقص دونها كما يفعل البعض منا هذه الأيام بل أعادوا بناعها لصالحهم الخاص وبرهنوا عليها بتراثهم الخاص، التراث الإسلامي القديم، القرآن، والسنة والأقوال الماثورة، وتاريخ الصحابة، والشعر العربي، لا فرق في ذلك بين الأفغاني وأديب اسحق، بين محمد عبده وفرح انطون، بين الطهطاوي وشبلي وشميل، بين اسماعيل مظهر وسلامة موسى. فالحرية،

والعقل، والإنسان، والمساواة، والعدالة الاجتماعية والعلم، والتقدم كلها متضمنة في التراث القديم، إن لم تكن بألفاظها فبمعانيها ومضامينها، أما جيلنا الخامس فقد ترجمنا فلسفة التنوير بلا هدف واضح، مجرد نقل لتراث الغير، وبلا إعادة بناء على موروثنا القديم وكأن جذور نهضتنا الحالية يمكن أن تمتد إلى اليونان كما فعل أحمد لطفي السيد عندما ترجم «كتاب السياسة لأرسطو» أو طه حسين عندما ترجم «دستور الاثنيين» أو عادل زعيتر عندما ترجم «روح الشرائع» أو «العقد الاجتماعي». وترجم آخرون الثقافة الانكليزية، وفريق ثالث الأدب الروسي، وفريق رابع الثقافة الأمريكية حتى تراكمت ثقافات الغير على السطح. وقام الواقع ممثلاً في الجماعات الإسلامية بنفضها جميعاً والعودة إلى التراث القديم بلا تنوير.

وفي الفكر العلمي يشير شبلي شميل إلى «خواطر» بسكال وإلى أهمية الجانب الأدبي في فلسفة التنوير وتركيزهم على التاريخ الطبيعي، وتأسيس علم العمران، وتشبيه العمران بالجسم الحي، والإعجاب بالثورة الفرنسية التي حطمت الأكليروس، ويستشهد بنقد هولباخ كوسيلة للإصلاح. ويجعل فرنسا ميزان الثقل في أوروبا كالعالم العربي ميزان الثقل بين الشرق والغرب، وكمصر ميزان الثقل بين المشرق العربي والمغرب العربي، وذلك دفاعاً عن فرنسا بعد حادثة دريفوس. «لولا تلك الثورة لما ارتقى الإنسان، واصطلح نوع الحكام»، ويكرر سلامة موسى عبارة فولتير «اسحقوا الخزي» - Ecra-sez l'infame صيحة مدوية صاح بها فولتير قبل أكثر من مائة سنة.

أي خزفي هذا؟ هو خزفي الاضطهاد لمن يخالفوننا في الرأي. لذلك استشهدت مجلة الطبيعة بعبارة فولتير وجعلتها شعاراً لها على صفحتها الأولى «قد اختلف معك في الرأي ولكني على استعداد لأن أدفع حياتي ثمناً لحقك في الدفاع عن رأيك»، ويستشهد سلامة موسى بفولتير على أهمية العلم. فأفضل رجل لديه هو نيوتن. ولا تحراً فكرياً إن لم يقترن بالعلم. ويؤثر سلامة موسى على النهضة الإيطالية الثورة الفرنسية فالأولى «تسير في تردد وتعثر ومراقبة. أما الثانية فتجرؤ وتصادم وتحدي». تتحدى بالذهن البشري الذي ليس فوقه سلطان. فولتير هو محطم الخرافات، والداعية إلى التسامح ضد التعصب وإلى التحرر من القيد ضد الاستعباد، استبداد الكهنة والشرطة دفاعاً عن الحق الطبيعي والدين الطبيعي، ويستشهد بما قاله نابليون في مصر وملاحظته على الممالك من أن مملوكياً واحداً يقلب جندياً فرنسياً، وأن مملوكين اثنين يقلبان جنديين فرنسيين ولكن مائة جندي فرنسي يقلبون مائتي مملوكي، إنكفاء منه لروح الجماعة. وعادت باريس لتمتلئ من جديد بالمفكرين العرب المهاجرين من الأوطان كما فعل الأفغاني ومحمد عبده من قبل في «العروة الوثقى» وكما كانت باريس ملجأً لحركة القوميين العرب من الاضطهاد التركي، ومع ذلك كادت الجذوة أن تنطفئ. وتحول بعض ممثلي هذا التيار في الجيلين الرابع والخامس إلى الدفاع عن التراث كما هو الحال عند اسماعيل مظهر أو إلى الدعوة إلى تجديده ثم التمسك بأصالته عند زكي نجيب محمود. وعدنا من جديد ندافع عن العلم ضد الخرافة وعن استغلال الطبيعة واطراد قوانينها ضد



تبعيتها وخرقتها.

وبصرف النظر عن الاتجاه الفكري، إصلاحياً أم ليبرالياً أم علمياً، فقد كان الغرب نمط التحديث عند الجميع، الغرب كما مثلته الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير الممهدة لها: العقل ضد الخرافة والجهل، والعلم الحديث والصناعات العسكرية للحصول على القوة، والحرية، حرية الفكر وحرية العقيدة، والديمقراطية والنظم البرلمانية، وتقييد الملكية بالدستور، وتأسيس الدولة الحديثة وإقامة العمران، وصياغة فلسفة جديدة للتاريخ لا تتحدث عن الانهيار بل عن النهضة وتسال مع شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

ثم جاءت الثورات العربية الحديثة لتنتهي التجربة الليبرالية بعد أن بدت مخاسرها. فبالرغم من الحريات الفكرية وتأسيس الدولة الحديثة، وتحديث المجتمع في الزراعة والصناعة، وإنشاء الجامعة الوطنية إلا أن مثالها كانت واضحة للعيان: اقطاع، وتعاون مع القصر، وولاء للأجنبي، وقلة متحكمة في أغلبية، وفساد حزبي، مما دفع بالضباط الأحرار إلى إحداث تغيير جذري في الحكم من أجل القضاء على الإقطاع والرأسمالية والاستعمار والقصر والفساد وإجراء الإصلاحات الجذرية مثل الإصلاح الزراعي، والتأميم، والقطاع العام، وحقوق العمال، ومجانية التعليم، والتصنيع، والاستقلال الوطني.

ولكن بعد مدة، انقلبت الثورات العربية من جديد إلى عصر التنوير دفاعاً عن الحريات العامة بعد أن اصطدمت الثورات العربية بالقوى الوطنية التي كانت موجودة في الساحة من قبل مثل الليبرالية

والماركسية والقومية. وانتهت الثورة إلى عود للنظم القديمة، وحين  
إلى ما كان قبل الثورة أو رد فعل إلى الداخل وتأكيد الروح المحافظ  
كما يبدو في الجماعات الإسلامية. ويعود جيلنا للسؤال من جديد هل  
يمكن التنوير قبل التنوير؟ بأيهما نبدأ: الضباط الأحرار أم المفكرون  
الأحرار؟ ونحن إلى بداياتنا القديمة لدى رواد عصر النهضة الذين  
كانوا على صلة بفلاسفة التنوير. وتعود الثورة الفرنسية إلينا في  
ذكرها المئوية الثانية لتعاود فينا هذا الحنين.

لا ندِينُ لها بِلِ الْحَرَكَةِ الوَهَابِيَّةِ

د. محمد عابد الجابري

## أخي حسن

ونعود مرة أخرى إلى قضية «الليبرالية» و«التنوير» في العالم العربي، بمناسبة مرور قرنين من الزمن على الثورة الفرنسية التي اقترنت بهما، وتعود أنت فتؤكد أنه بعد مرحلة «الثورات العربية الحديثة»، مرحلة «الليبرالية» و«تأسيس الدولة الحديثة» تعود تلك الثورات فتقلب «من داخلها على أنفسها فتحول البعض منها إلى ثورة مضادة... ويعود جيلنا للسؤال من جديد هل يمكن التنوير قبل التنوير؟

سأقف قليلاً مع «شكل» هذا السؤال الذي يستمد بعض قوته وبريقه - في اللغة العربية - من الوزن والسجع: «التنوير.. التنوير»، وسأتخلص منه، واقفاً به عند حدوده، فأقول: إن التنوير، تنوير العقول، هو في حد ذاته تنوير. التنوير هو إلقاء الضوء - وإذا شئت

«النور» - لا يكون فعالاً وتاريخياً إلا إذا كان تثويراً للعقول (وليس للعواطف: التثوير للعقول والتهييج للعواطف، ومع الأسف كنا ومازلنا نخلط بينهما). والعقل عندما يثور، يثور على نفسه أولاً، أعني على السلطات التي تقيدته، فيصبح «نوراً» يكشف عن الخطأ واللبس والتمويه فيرى الأشياء كما هي في حقيقتها وجوهرها. وإذن فلا داعي للانشغال بالسؤال: «هل يمكن التثوير قبل التنوير؟»، لأنه سؤال يطرح اختياراً لا مبرر له ولا معنى. إنه يفرض علينا الفصل بين «التثوير» و«التنوير» والأخذ بأحدهما قبل الآخر، وهذا موقف ينطوي على خطأ جسيم. والصواب: هو الجمع بينهما فهما لا يتناقضان ولا يتصادمان بل يتكاملان، كل منهما يشكل حقيقة الآخر وجوهره.

أما السؤال الثاني الذي جعلته فرعاً للسؤال السابق وهو

«بأيهما نبدأ: الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار؟» فيكفي أن نقول فيه ما يقوله الأصوليون في مثل هذه الحال، وهو إذا فسد الأصل فسد الفرع. وأنا لا أكتمك أنني لم أستطع أن أفهم، عقلانياً، هذا الاختيار الذي تفرضه علينا بسؤالك السالف الذكر. أنت تتحدث في موضوع يدور حول «الليبرالية» و«التنوير» بمناسبة ذكرى الثورة الفرنسية، فلماذا أقحمت «الضباط» في الموضوع؟ لماذا أقمت تقابلاً، بل تناقضاً أو على الأقل تعارضاً، بين «الضباط الأحرار» و«المفكرين الأحرار»؟ أنت تسأل من أين نبدأ؟ وأنا أرى أن البداية والنهاية يجب أن تكون: «المواطن الحر». أما البدلة، مدنية كانت أو عسكرية، تقليدية كانت أو عصرية، فلا خوف منها، ولا أهمية لها، إذا كان الذي يرتديها هو «المواطن الحر»، المواطن الذي لا خوف عليه، أو منه، من أن تتحول بدلة جسمه إلى رداء لعقله.

ونعود بعد هذا إلى جوهر الموضوع الذي طرحته، وهو انتكاسة حركة «التنوير» التي عرفها «العالم العربي» في القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن بتأثير فكر «الأنوار» الذي مهد للثورة الفرنسية، والذي عملت هذه الثورة على نشره في «العالم أجمع».

هنا أيضاً لا بد من الحذر، من «إلقاء الكلام على عواهنه»، يجب التدقيق في الأمور، وأعتقد أنه لا بد من استحضار المعطيات التالية قبل تقديم الجواب عن السؤال الذي طرحته، سؤال، لماذا انتكست حركة «التنوير» في العالم العربي؟

- يجب أن نلاحظ أولاً أنه ليس صحيحاً أن «العالم العربي» - هكذا باطلاق وتعميم - قد عرف «حركة التنوير» التي يتحدث عنها السؤال. نعم، لقد عرفتها مصر والشام أما باقي الأقطار العربية فقد

عرفت حركات أخرى مغايرة تماماً. وهنا لابد من أن نكون واقعيين متحلين بالموضوعية التاريخية. ذلك أن الحقيقة التي يمدنا بها التاريخ، تاريخ العالم العربي في القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، هي أن الحركة التي كان لها صدى واسع في جميع أقطار العالم العربي، وكان لها حضور فعلي في كثير منها، هي الحركة الوهابية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بأثنتين وأربعين سنة، حينما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع أمراء آل سعود عام ١٧٤٧. ولا نبالغ إذا قلنا - وهذا على سبيل التوضيح فقط - إن تأثير الحركة الوهابية في العالم العربي زمن الثورة الفرنسية كان يضاهي، تأثير هذه الثورة - الفرنسية - في الأقطار الأوروبية، بل لربما كان أقوى. فقد ظهرت حركات مماثلة، تشكل نوعاً من الامتداد لها، في أقطار عربية كثيرة: في اليمن قام الامام الشوكاني (١٧٥٨ - ١٨٤٢) على رأس دعوة متشابهة لدعوة ابن عبد الوهاب. وفي المغرب الأقصى تبنت الدولة الدعوة الوهابية أيديولوجية لها، منذ أيام الثورة الفرنسية إلى أواخر القرن الماضي حينما أخذت الوهابية فيه تتطور إلى سلفية جديدة. وبين المغرب واليمن كان حضور الوهابية متعدد الأشكال: السنوسية في ليبيا، وقد انتشرت زواياها في كل من السودان ومصر و«بلاد العرب» - فضلاً عن برقة وطرابلس - ولم تخل مصر نفسها من تأثير الوهابية، إذ كان لها حضور ما في فكر محمد عبده، فضلاً عن خصومه المتزمتين. وأما في السودان فقد كانت السيادة للمهدية الصوفية وثورتها (١٨٨١)، ولم يكن لحكم محمد علي هناك أثر تنويري يستحق الذكر بالمقارنة معها. وهكذا فالساحة العربية، من المحيط إلى الخليج كانت واقعة تحت تأثير

الوهابية السنوسية والمهدية والسلفية، زمن الثورة الفرنسية وزمن امتداداتها. أما «حركة التنوير»، والتي تتحدث عنها فقد كانت محصورة في مصر والشام وهدما، وأصداؤها في الأقطار العربية الأخرى كانت من الضعف بحيث لا يمكن مقارنتها مع أصداء الحركة الوهابية ومثيلاتها. وهناك جانب آخر لابد من أخذه بعين الاعتبار وهو أن «حركة التنوير»، موضوع الحديث، كانت، حتى في مصر نفسها، محصورة في نخبة ضيقة، هي «النخبة العصرية» التي لا مجال لمقارنتها مع «النخبة التقليدية» والأغلبية العظمى من الجماهير التي كانت - ومازالت - مرتبطة بها، والتي لم تكن تعرف، ولا هي تعرف الآن بعمق، معنى «التنوير» و«المواطنة»، لأنها قد اعتادت أن تكون «رعوية»، ومازالت تحلم بـ «راع»، «زعيم بطل»، قائد... لـ «الطائرة».

- هناك حقيقة تاريخية أخرى لابد من أن نوليها كامل الاعتبار، وهي أن «حركة التنوير» موضوع حديثنا لم تنبع من داخل الواقع المصري، أو العربي، بل لقد كانت مظهراً من مظاهر حملة نابليون على مصر والشام، وامتداد لها. وبالرغم من الجهود الذي بذل لنقل بعض أفكارها وأطروحاتها إلى العربية من طرف «رواد النهضة» في مصر فإن شعاراتها ومفاهيمها كانت - ويجب أن نقول ماتزال - غريبة عن المجال التداولي للغة العربية، وعن الحقل الثقافي العربي السائد. إن مفهوم «حالة الطبيعة» ومفهوم «العقل» ومفهوم «الحرية» ومفهوم «المساواة» ومفهوم «المواطن» ومفهوم «حقوق الانسان» وهي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها «فكر الأنوار»، الذي مهد للثورة الفرنسية وعملت هذه على ترويجه، مفاهيم لم يحدث بعد أن تمت



تبيئتها في فكرنا وثقافتنا. ولا شك أن من يقرأ الطهطاوي يلاحظ كيف كان يحاول ويناور لنقل مضامين تلك المفاهيم إلى اللغة العربية التي لم تكن تقدم له الكلمات «المناسبة»، فراح يستعمل المفاهيم الفقهية محاولاً تقريب المعنى بواسطتها إلى ذهن القارئ العربي. ولكم كانت المسافة واسعة والهوة عميقة بين مفهوم «الحرية» في قاموس الثورة الفرنسية وبين مفهوم «الرخصة»، الذي وضعه الطهطاوي كمكافئ لها (رخصة الإفطار أثناء رمضان للمريض والمسافر... تلك هي «الحرية»). وعندما أراد الطهطاوي التعبير عن «الحرية والمساواة» مقترنين هكذا، كما في شعارات الثورة الفرنسية نجده يكتب «ما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية!» أما لفظ «حرية» فلم يكن صالحاً، في قاموسه الأصلي، للاستعمال كمكافئ لمفهوم «الحرية»، في فكر الثورة الفرنسية، لأن «الحرية» في قاموس الطهطاوي، قاموسه العربي الإسلامي، هي صفة لمن كان عبداً رقيقاً. وبالتالي فلا معنى للحديث عن «الحرية» بالنسبة لغير العبيد والأرقاء.

وما لنا نذهب إلى «أيام زمان»، إلى زمن الطهطاوي، ألسنا نشعر في زماننا بما شعر به الطهطاوي، عندما نلاحظ أن عبارة «حقوق الإنسان» التي هي اليوم على كل لسان في العالم العربي، هي عبارة أكاد أقول عنها إنها لا تحرك ساكناً في الحقل الثقافي العربي، لا ترتبط بمرجعية معينة فيه، وبالتالي فهي عبارة لا تحيل إلى أي شيء محدد. حاول أن تفهم كيف يتحدد مفهوم «الإنسان» في عبارة «حقوق الإنسان» لدى العربي المعاصر. حاول أن تبين كيف تتحدد لديه كلمة «حقوق» في العبارة نفسها. أنت تعرف أن للكلمتين،

في الثقافة الأوروبية، تاريخاً مديداً يرقى إلى القرن السادس عشر بل إلى الثاني عشر الميلادي، أما عندنا فالعبارة مازالت تقرأ ألفاظاً بدون معنى. ولربما كان هذا من جملة «الأمور» التي تسمح لمن انتهك وينتهك حقوق الإنسان يرفع شعار «حقوق الإنسان» عندنا.

وبعد، فالحديث ذو شجون كما يقولون. لقد تحدثت عن ما أسميته بـ «الثورات العربية الحديثة» وهاك أن «تعود تلك الثورات فتقلب من داخلها إلى أنفسها ويتحول البعض منها إلى ثورة مضادة». وقد حاولت أن أجيب عن السؤال بقدر ما يسمح به المقام. ومع أن الموضوع يجب أن يبقى مفتوحاً للنقاش فإنني أجد نفسي مضطراً، احتراماً للحجم المخصص لهذا التعقيب، إلى تلخيص ما أردت قوله في مسألتين: الأولى هي أنه عندما نتحدث عن الثورة الفرنسية وامتداداتها إلى العالم العربي يجب أن نتذكر أن هذا «العالم العربي» لم يكن «بدون أهل»، وأن العقل فيه لم يكن ذلك العقل الذي تصوره فلاسفة التنوير في أوروبا على أنه «صفحة بيضاء»... أما المسألة الثانية فهي متفرعة عن الأولى وهي أن لغة الثورة الفرنسية، لغة عصر الأنوار في أوروبا، لم يحدث بعد أن تمت تبيئتها في حقلنا الثقافي. إنه لا يكفي أن نترجم ألفاظاً بألفاظ... إن التنوير والتثوير يجب أن يتم من «الداخل». أما ما يأتي من «الخارج» فلا معنى له إلا بالنسبة لمن يستطيع أن ينقل نفسه إلى «داخل» ذلك «الخارج». أما من لا يستطيع فموقفه لن يختلف عن موقف أبي سعيد السيرافي النحوي المشهور الذي عارض نقل المنطق اليوناني إلى اللغة العربية، لأنه لم يكن يرى في العملية سوى «أحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها».

القضية الفلسطينية

من الميثاق الوطني إلى إعلان

الجزائر إلى النموذج الأندلسي

د. حسن حنفي

## أخي محمد

هذه حلقتنا الأخيرة تحية لدولة فلسطين، ولزيارة الرئيس عرفات لفرنسا، ولدور فرنسا الرائد في الاعتراف بحقوق شعب فلسطين. ففي حلقتنا السابقة بينت مدى الارتباط الوثيق بين مبادئ الثورة الفرنسية والنهضة العربية من خلال فلاسفة التنوير الذين مهدوا للثورة الفرنسية ورواد النهضة العربية الذين مهدوا لتأسيس الدول العربية الحديثة. وبالتالي تم تجاوز حدود فلسفة التنوير وإطلاقها ليس فقط خارج حدود فرنسا الجغرافية إلى أوروبا وأمريكا بل أيضاً إلى العالم العربي. وبعد استقلال الجزائر وإكمال عصر التحرر العربي، ازدهرت الحركة الثقافية من جديد بين فرنسا والعالم العربي، وكان آخر مظهر لذلك تأسيس «معهد العالم العربي»

وانتشار الصحافة العربية في باريس ووجود أكبر تجمع من المثقفين العرب في مركز الأبحاث وفي الدوائر الثقافية في فرنسا. وبعد أن أدان ديغول عدوان إسرائيل على العالم العربي في ١٩٦٧، وبعد وصول اليسار الفرنسي إلى الحكم متجسداً في شخصية الرئيس ميتران جاءت زيارة الرئيس عرفات تتويجاً لمرحلة تاريخية طويلة منذ الثورة الفرنسية وأول إعلان لحقوق الإنسان.

والحقيقة أن اليهود، وهم إخوتنا في الدين، عاشوا أزهر فترتين في حياتهم مرتين، الأولى بين العرب في أسبانيا، والثانية في فرنسا في عصر التنوير، ففي أسبانيا، في قرطبة، وغرناطة، وطليلة، عرف الأخوة اليهود العصر الذهبي للفلسفة اليهودية التي بلغت الذروة عند موسى بن ميمون الحكيم القرطبي، طبيب صلاح الدين، ومحاور ابن

رشد، والحبر الأعظم، وغيره كثير: سعيد بن يوسف الفيومي (سعديا جاؤون)، اسحق الإسرائيلي الطبيب الفيلسوف في بلاد القيروان، والقس داود بن مروان، وباهيا بن يوسف بن يوسف بن باقودة، وابن صادق القرطبي، ويهودا هاليفي، وإبراهيم بن داود هاليفي، وإبراهيم بن عزرا. واستمر الدافع الإسلامي عند الفلاسفة اليهود بعد انحسار الحكم الإسلامي في الأندلس عند هزل الفيروني، وليفي بن جرشون، وهارون بن اليجا، وحسداي ابن إبراهيم. ولم يكن هناك فرق كبير يذكر بين الثقافتين الإسلامية واليهودية في الشعر أو اللغة أو العقيدة أو الفلسفة أو الطب أو الفلك أو التصوف أو التفسير. وما أن انحسر الحكم الإسلامي في الأندلس حتى وقع أول اضطهاد ديني تحت محاكم التفتيش للمسلمين واليهود سواء، هاجروا بعدها إلى الغرب العربي أو إلى المشرق العربي حيث الحريات الدينية والتسامح الديني.

والفترة الثانية عصر التنوير في فرنسا والمعروف باسم «الهسكلا» Haskala والتي هي استمرار للعصر الذهبي اليهودي في أسبانيا تجعل اليهود جزءاً من الشعب الأوروبي كما كانوا يعيشون من قبل مع الشعب العربي، وجعل التراث اليهودي تراثاً روحياً يحمي اليهود ثقافياً من الضياع ويحميهم سياسياً من الانعزال وحياة الجيتو. اليهودية ثقافة عقلانية أخلاقية شاملة لا فرق بينهما وبين أي دين أو ثقافة أخرى تشارك في مبادئ التنوير العامة. واليهود مواطنون مثل غيرهم، متساوون في الحقوق والواجبات. اليهودية إيمان بالله، وبالعناية الالهية، وبخلود الروح. وهي بذلك تشارك الديانات الأخرى في العقائد دون تخصيص أو تمييز

اجتماعي لطائفة على غيرها وقد تبلورت فلسفة التنوير في المانيا عند الفيلسوف موسى مندلسو. وتحولت إلى حركة اصلاحية عامة في «إعلان بتسبرج».

وقامت الثورة الفرنسية بتحويل التنوير إلى أوضاع سياسية وقانونية. فتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا في ١٧٨٩. وينص على أن «الناس يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق». وفي ١٧٩١ منح المجلس الوطني الفرنسي اليهود الجنسية الفرنسية والحقوق المدنية الكاملة. وشاعت الحركة في كل أرجاء أوروبا في ألمانيا، وهولندا، وإيطاليا، وسويسرا، والنمسا، والمجر، وروسيا وفي الولايات المتحدة. وأصدرت الثورة الفرنسية عدة قوانين تجعل الأقليات غير الكاثوليكية متساوية في الحقوق والواجبات مع الأغلبية الكاثوليكية. وأعلن نابليون في ١٨٠٦ إنهاء كل الأحكام الخاصة باليهود كطائفة. وفي ١٨٠٧ دعا السنهدرين إلى مناقشة أوضاع اليهود. وفي عام ١٨٠٨ أصدرت «التنظيمات العضوية للديانة الموسوية». كما أصدر نابليون في نفس العام قانوناً بتنظيم حياة اليهود الاقتصادي. فالثورة الفرنسية استأنفت الحكم الإسلامي العربي في الأندلس. وتوجه نابليون بنداؤه إلى يهود فرنسا، باسم الثورة، أن يكونوا مواطنين فرنسيين لهم نفس الحقوق والواجبات كما توجه الحاكم العربي من قبل إلى جميع الطوائف باسم الإسلام، أن يكونوا مثل المسلمين، متساوين في الحقوق والواجبات.

وكما حدث رد الفعل بعد الانحسار العربي من الأندلس ممثلاً في محاكم التفتيش حدث رد الفعل أيضاً بعد انحسار حركة التنوير في الغرب عامة في القرن الثامن عشر وظهور القوميات في القرن

التاسع عشر، ورفض غالبية اليهود خاصة في أوروبا الشرقية أن يصبحوا جزءاً من الحركات القومية الأوروبية مؤثرين قومية خاصة بهم تعبر عن حياتهم في الجيتو. وهنا نشأت الصهيونية في نفس الخط القومي الأوروبي. وعرضها موسى هس على باور في ألمانيا وهو ما عرف باسم المسألة اليهودية. ورأى باور أن تحرر الشعب اليهودي إنما يتم بتحرر الشعب المسيحي وبتحرر ألمانيا. فالخاص يندرج في العام. ثم عرضها على ماركس. ورأى ماركس أن تحرر الشعب اليهودي لا يتم فقط بتحرر الشعب الألماني بل بتحرر الشعوب جميعاً فلا حل للخاص إلا في العام.

والحقيقة أنه عبر التاريخ اليهودي كله تتنازع حركتان الأولى خاصة Particulariste في أوقات الاضطهاد كرد فعل طبيعي وللحفاظ على الهوية تجاه مخاطر الاندماج والضياع. والثانية عامة Unuversaliste في أوقات التحرر والتنوير، ثقة بالنفس، ومساواة بالآخرين ورغبة في التعايش. ظهرت الحركة الأولى عند الأبحار وفي الأسر البابلي وفي عصر الاضطهاد الروماني، وبعد انحسار الحكم العربي الإسلامي من الأندلس، وفي عصر القوميات الأوروبية في القرن الماضي. وظهرت الحركة الثانية في دعوات الأنبياء وأثناء انتشار الثقافة اليونانية عند فيلون، وفي أثناء الحكم العربي الإسلامي في الأندلس غرباً وفي مصر واليمن والعراق شرقاً، وأثناء الثورة الفرنسية في عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

والآن، ونحن على مشارف القرن العشرين، وبعد مآسي النازية ووقوع الأخوة اليهود تحت أبشع اضطهاد عرفه التاريخ، وكرد فعل على حياة الجيتو وانعزال الطوائف اليهودية عن الأوطان التي



يعيشون بها، هل تحقق قومية يهودية في دولة يهودية يحل المسألة؟ وهل يمكن حل مسألة الشعب اليهودي بخلق مسألة أخرى، مسألة الشعب الفلسطيني؟ إن السؤال مطروح الآن، كما كان مطروحاً دائماً. ولكن الإجابة أيضاً موجودة في التاريخ ليس كحلم طوباوي، يستحيل التحقيق بل كنظم سياسية واجتماعية عاشها اليهود مرتين، في أسبانيا مع المسلمين وفي الثورة الفرنسية مع قوانين نابليون.

لقد كان حلم الميثاق الوطني الفلسطيني أن يعيش في فلسطين كل من يريد بصرف النظر عن دينه وطائفته وجنسه في دولة حرة ديمقراطية كما كان الحال في أسبانيا وفي فرنسا. ولكن يبدو أن الروح القومية مازالت باقية من القرن الماضي وبعد عصر التحرر من الاستعمار. فإذا كان للشعب اليهودي دولة يعيش عليها فإن للشعب الفلسطيني دولة أخرى يعيش فيها، دولتان متساويتان أمام القانون الدولي.

ولكن في عصر التجمعات الكبرى، أوروبا الموحدة عام ١٩٩٢، وأمريكا الموحدة، والجمهوريات الاشتراكية الموحدة، والعالم العربي الموحد والذي بدأ مرحلياً يحقق وحدته في التجمعات الإقليمية، هل يمكن للدولتين أن يتجاورا وبينهما كل هذا التاريخ المشترك؟ إن اتحاداً كونفدرالياً عاماً للعالم العربي كله مشرقاً مغرباً يحقق لكل الدول في المنطقة أكبر قدر ممكن من التنسيق وتبادل المصالح.

ومع ذلك يظل النموذج القديم في الأندلس والحديث في الثورة الفرنسية هو القادر على أن يجذب الانتباه من خلال التنوير. فجوهر اليهودية هو الإيمان بالله ذاتا وصفاتا وأفعالا، وبرسالات الأنبياء، وبخلود الروح. وهو جوهر كل الرسالات السماوية في المسيحية والإسلام. فالهوية تأتي من العقيدة وليس من خارجها، ومن الفكر

والمبادئ وليس من اللون والجنس. وإن تحديد الهوية بالحدود الجغرافية لهو تحديد قومي موروث في عصر القوميات الأوروبية في القرن التاسع عشر. إن السامي لا يعرف له حدوداً جغرافية في الصحراء الشاسعة الممتدة. لا يعرف إلا النجوم الساطعة في السماء يهتدي بها في ظلمة الليل، ولا يعرف إلا الماء والكلأ ليضرب حولها الخيام. ثم ينتقل من مكان إلى مكان للرعى يتزاج من القبائل، ويتصاهر، ويتحالف، ويراعي المواثيق.

في الوقت الذي يرجع فيه السامي إلى هويته، عربياً كان أم يهودياً، ويتخلص من التحديد الجغرافي القومي الأوروبي للهوية، في الوقت لذي يتم فيه التخلص من التغريب في تحديد الهوية والعودة إلى الأصالة يمكن للحكم في الأندلس أن يعود في العام الأول لإنشاء دولة فلسطين ومبادئ الثورة الفرنسية أن تحيا من جديد في نكراها المائوية الثانية. إن الحل الجذري والنهائي إلى الأمد الطويل لا ينفي الطول المرحلية. لنبدأ بدولتين، ثم باتحاد كنفدرالي عام تعيش فيه شعوب المنطقة ودولها متساوية في الحقوق والواجبات، ثم بخلق أمة واحدة تتكون من عدة أمم متساوية فيما بينها كما كان «ميثاق المدينة» من قبل، هويتها في مبادئها، وقوانينها في مساواتها.

وعلى هذا النحو، قد نعيش الآن فترة تاريخية جديدة تحقيقاً لنموذج الأندلس والثورة الفرنسية، وتلك دلالة «إعلان الجزائر» بإنشاء دولة فلسطينية مستقلة، وتلك دلالة الاعتراف الضمني لفرنسا بها واستقبال رئيس دولة فلسطين في الذكرى المائوية الثانية للثورة الفرنسية.

حياك الله أخي محمد واستودعك، وألقاك دائماً على خير.

صَلِّقِي، لَا حِلَّ إِلَّا بِالزَّيْدِ مِنَ الْمَقَاوِمِ

د. محمد عابد الجابري

## أخي حسن

يوسفني جداً أن نفترق في هذه الحلقة الأخيرة من حوارنا على غير اتفاق حول ما طرحته فيها، بل على اختلاف وخلاف، بعد أن سرنا منذ بداية الحوار إلى الحلقة السابقة على خطين متوازيين، لا أختلف معك في جزئية أو مسألة إلا لتلتقي في النهاية. أما بخصوص هذه الحلقة فأني، لا أقول أجدني مضطراً للاختلاف معك وحسب، بل أقول أيضاً أرى من واجبي أن أخالفك «على طول».

لقد أثار وجداني شكل رسالتك، واستفز عقلي مضمونها، وأبادر فأسألك مخلصاً لمن نكتب مثل هذا الكلام الذي كتبت عن «الحرية» التي نعم بها اليهود في الأندلس زمن ابن ميمون وفي

فرنسا على عهد فلاسفة «التنوير». لمن نكتب ونقول: «اليهود إخوتنا في الدين» و «اليهودية ثقافة عقلانية أخلاقية شاملة لا فرق بينها وبين أي دين أو ثقافة أخرى»، لمن نقول: «الاخوة اليهود» - على وزن «الاخوة العرب» كما كان يقول المرحوم جمال عبد الناصر.. لمن نقول ذلك وما أشبهه مما ملأت به مقالتك؟ هل للعرب أم لليهود أم لهم جميعاً ولغيرهم؟ هل تعتقد أنه بهذا النوع من الكلام عن التاريخ يمكن أن نحل المشكل. إن التاريخ كما تعلم «حَمَلٌ أوجه»، فما ذكرته عن «الحرية»، التي نعم بها اليهود هنا أو هناك، في الماضي، يمكن نقضه بشواهد تاريخية أخرى من نفس الحقبة أو بتقديم أخبار أخرى عن الوقائع نفسها التي أبرزت فيها جانباً واحداً فقط. إن اليهود يعرفون جيداً كيف كانت وضعيتهم في الأندلس وفرنسا

وغيرهما من البلدان وفي جميع الأزمان: لهم رأيهم الخاص، وذاكرتهم الخاصة، وتحليلهم الخاص، وأهدافهم الخاصة، ولا أعتقد أن أحداً منهم يأخذ بجد مثل هذا الكلام الذي سطره قلمك بحسن نية، بل أخشى أن يكون من بينهم كثيرون بيتسمون عندما يقرأون هذا النوع من الكلام، ابتسامة لا أريد أن أنعتها بنعت...

ذلك شيء مما أهاج وجداني... وهآك قليل مما استفز عقلي. إن المنطق الذي استعملته، منطوق «القياس» غير صالح ولا مجد - حتى «مع الفارق» - في المقام الذي نتحدث فيه. أنت تقيس الحاضر والمستقبل على الماضي وتقول: كما عشنا في الأندلس «إخوة»، وكما كانوا «مكرمين»، في فرنسا الثورة، فسيحصل ذلك في فلسطين الدولتين. إنه منطوق «ما تم تحقيقه في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل». وأنا ضد هذا النمط من التفكير: أولاً لأنه مبني على رؤية غير تاريخية. التاريخ لا يعيد نفسه، ولو كان يعيد نفسه لما كان تاريخاً، بل زمناً ممتداً. وثانياً لأنه مبني على مقدمات غير مسلم بها: ومن يتفق معك على أن حال اليهود كانت «نعيماً» في أندلس الإسلام وفرنسا الثورة. النعيم مكانه داخل النفس و«دخانها». وأنت تعرف شأن «الداخل» و«الدخان». هل تقول: إنما كتبت ما كتبت «تطيباً» للنفوس؟ وأقول لك دع عنك هذا، إنك تعرف - وأنت المختص في التراث - إن «المؤلفة قلوبهم» إنما أُلّف الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قلوبهم بالمال، بالأعطيات والامتيازات. ذلك ما يفيد في «التجار» وأبو سفيان ورهطة كانوا، كما تعلم، تجاراً محترفين، وزنادقة قبل فتح مكة وأنا أقول لك بصراحة ليس هناك شيء «تطيب

به اليهود نفساً» - يهود إسرائيل - غير نصيب من أبار «النفط العربي»... وأنا هنا أتحدث عن «اليهود» لأنني مضطر إلى التقييد بألفاظك ونص عبارتك، وإلا فإن القضية بالنسبة لي ليست العلاقة «الأزلية» بين العرب و«اليهود» هكذا بإطلاق. إن القضية الآن واضحة محددة، وهي بين دولة إسرائيل وبين الشعب الفلسطيني والدول العربية. فلماذا نعوم قضيتنا ونفرقها بأنفسنا في أمواج التاريخ ومناهات الأعراق والأجناس.

أقول هذا لأنه من سوء حظي مع رسالتك أنني بينما كنت أتصفحها، عندما وصلتني، كنت فاتحاً جهاز الراديو، وإذا بي أسمع تصريحاً لوزير خارجية إسرائيل يتحدث فيه عن الصراع العربي الإسرائيلي، وكان مما قاله: إن العنصر الجديد من هذا الصراع هو امتلاك بعض الدول العربية لصواريخ أرض أرض تحمل رؤوساً من القنابل الكيماوية وقد لجأ العرب إلى هذا السلاح عندما تأكدوا بالتجربة من استحالة اختراق مجالنا الجوي، ذلك لأننا بنينا استراتيجيةنا على جعل قوتنا الجوية قوة ضاربة لا يصددها شيء، وبها نكسر شوكة العرب، ونحن سائرون في هذا الاتجاه معتمدين على طائرات ف ١٥ وف ١٦، كما أننا نعمل على تطوير سلاح مضاد للصواريخ العربية. ويضيف وزير خارجية إسرائيل: إننا نفضل الحرب الخاطفة والنصر السريع ونستعمل الحرب الوقائية وهي حرب صارت مقبولة لأنها وسيلتنا للدفاع عن النفس.

ذلك ما التقطته أذناي وأنا أقرأ بعيني رسالتك، فمن منها أصدق؟ أنا لا أكتمك أنني أخذت عبارات وزير خارجية إسرائيل

مأخذ الجد. هو شخص مسؤول يقدر مسؤولية الكلمة، ربما أكثر منى ومنك، ربما أكثر ممن هم «فوق» في بلداننا. ولذلك فأنا لا أستبعد السيناريو التالي: إن الحكومة الإسرائيلية حائرة ومحرجة بسبب الانتفاضة، محاصرة دولياً إلى درجة كبيرة، وهي لا تستطيع الاستجابة لضغط الرأي العام الدولي بما فيها نصائح أحفاد «الثورة الفرنسية»، لأن الرأي العام الإسرائيلي، كما أظهرت الانتخابات الأخيرة، لا يريد التنازل عن الضفة والقطاع ويرفض قيام دولة فلسطينية. وأمام هذا الوضع يصبح الحل هو ممارسة «السياسة» بوسائل أخرى، أي بالحرب: على سورية أو على الأردن أو على مصر - ولم لا؟ - وإذا لم تتوافر لها هذه الذريعة فالهجوم الشامل على لبنان واحتلال أراضيه شيء وارد في كل لحظة. وحينئذ: أي أثناء الحرب تعمد إلى قمع الانتفاضة بالسلاح، بالقتل والنفي والسجن والتدمير، وقد تشتبك مع القوات السورية في لبنان وقد لا تشتبك هذه معها، فالمهم أنها ستخلق مشكلة جديدة تشغل العرب والرأي العام الدولي بها فيصبح الناس يطالبون بانسحاب إسرائيل من الاحتلال الجديد ويسكتون عن القطاع والضفة لسنوات. ثم «يفعل الله بعد ذلك ما يشاء»، وتلك هي سياستها واستراتيجيتها.

تقول هذه هواجس. ولكن صدقني: إنها هواجس أقرب إلى السياسة والمنطق السياسي، لدى إسرائيل، من أحلامنا نحن العرب، نحن «المفكرين الأحرار».

قد تحتج قائلاً: أنا إنما كتبت ما كتبت بمناسبة زيارة عرفات لفرنسا. ولن أجيبك بشيء، وإنما استسمحك في أن أنقل هنا فقرات من



مقالة كنت كتبتها في ركن «أفاق» من هذه المجلة بتاريخ ١٧ / ٨ / ١٩٨٧، أي قبل اندلاع الانتفاضة المباركة بثلاثة أشهر ونصف. لقد كان التعليق يدور حول حوار سمعته في إذاعة فرنسا الدولية بين صحفي عربي ووزير خارجية الحكومة الفرنسية. لقد حاول الصحفي العربي، بكل نكاه الصحفيين، أن يحمل الوزير الفرنسي على وصف المقاومة الفلسطينية في الأراضي المحتلة بأنها مقاومة وليس «إرهاباً» غير أن الوزير الفرنسي امتنع، وتهرب، وتمسك بقوله «إننا ضد الإرهاب»، وعندما ضيق الصحفي العربي الخناق عليه أجابه «لا تحاول أن تغير إجابتي، لقد قلت لك أننا ضد أشكال الإرهاب»، كان ذلك قبل الانتفاضة، وعلقت أنا على كلام الوزير الفرنسي قائلاً: «لا أكنتم القارئ أنني شعرت ساعتئذ - ساعة استماعي لتصريح الوزير الفرنسي - بنوع من المرارة لا أستطيع التعبير عن كنهه وحقيقته، ولكنني أتذكر أنني تمنيت أنني لو كنت مقاوماً فلسطينياً في الأراضي المحتلة، إذن لمضيت للقيام بالمزيد من المقاومة للإحتلال. لقد تراعى لي بكل وضوح - لست أدري كيف - أن المزيد من المقاومة للاحتلال هو الذي يحمل الناس، أقارب وأبعاد، خصوصاً وأعداء، على الارتفاع، في وعيهم بما يسمونه «الإرهاب» إلى ما نسميه نحن: «المقاومة».

ذلك ما كتبته قبل الانتفاضة بثلاثة أشهر ونصف، وجاءت الانتفاضة لتجعل العالم أجمع، بما فيه أمريكا وفرنسا وانكلترا وكثير من اليهود والإسرائيليين، يرتفع، في وعيه بـ «الإرهاب» إلى المقاومة. وكانت النتيجة ما تحدثت عنه من زيارة عرفات لفرنسا،

وأشياء أخرى لم نتحدث عنها.

التاريخ، أخي حسن، لا تغيره زكريات الماضي ولا ذاكرته، بل إنما تغيره حسابات الحاضر وميزان القوى فيه.

والى لقاء أفضل. دمت لأخيك طيب السريرة صادق النية ومفكراً حراً عقلانياً حكيماً.

بهذا الشعار عملت «اليوم السابع» على نشر سلسلة من الكتابات التي وجدت فيها ما يسهم في مناقشة الآراء والتحليل الواردة في كل أو بعض الحلقات التي شملتها قضايا الحوار بين الدكتورين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، ويجد القارئ النص الكامل لهذه الكتابات في القسم الثاني من الكتاب.

## القسم الثاني

حق الرد

-----  
ناصيف عواد

-----  
الفكر القومي

-----  
ليس مشاعاً بلا أصل !!  
-----

أتاحت لنا «اليوم السابع» الغراء، منذ صدورها، فرصة اللقاء المنتظم بعدد من المفكرين والمثقفين العرب على صفحاتها الأخيرة (أفاق)، حيث يناقشون مجموعة من القضايا الفكرية والسياسية والتاريخية التي تهم المواطن العربي. وزادت في الشهور الأخيرة بأن فتحت حواراً مهماً وممتعاً في أن، بين الصديق الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور حسن حنفي، تحت عنوان «حوار المشرق والمغرب» يدور حول بعض القضايا الفكرية التي يكثر حولها الجدل بين المدارس الفكرية والحركات السياسية على الساحة العربية، مثل: الأصولية والحدائثة والعلمانية والليبرالية والوحدة العربية وغيرها.

ومع أن كثيراً مما يطرح، سواء على صفحة «أفاق» أو على صفحات «حوار المشرق والمغرب» يستدعي المزيد من المناقشة ومن

إبداء الرأي لأهميته وخطورته فإن شيئاً من ذلك لم يحدث إلا على نطاق ضيق ومحدود، مما يفقد الحوار شيئاً من حرارته، كما يجعل الآراء المطروحة تبدو وكأنها نوع من الحديث عن الذات.

منذ البداية استوقفتني بعض الآراء التي طرحت، ومن بينها آراء للدكتور الجابري الذي اعتز بصداقته واحترم ثقافته وفكره لكنني صرفت النظر عن التعليق عليها أو مناقشتها، حرصاً على وحدة الصف في الجبهة الواحدة إلا أنني عندما كثر ما يستوقفني في هذه الآراء، ارتأيت العودة إلى ما كنت فكرت فيه ابتداءً وصرفت النظر عنه، انطلاقاً من الموقف نفسه: الحرص على وحدة الصف في الجبهة الواحدة، ومحاولة تعزيزه وترصينه، راجياً أن يتسع لي صدر الصديق الدكتور الجابري من جهة، وأن تسهم هذه الملاحظات

السريعة حول ما طرحه عن «العلمانية» في وضع الأمور في نصابها، من جهة ثانية.

يقول الدكتور الجابري على صفحة «آفاق» في العدد ٢٢٤ من «اليوم السابع» ما نصه «إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان - وما يزال - مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار العلمانية». وبعد أن يشرح معنى الكلمة بالرجوع إلى أصلها اليوناني، وبين كيفية استعمالها في اللغة الفرنسية، يتعرض في بداية طرحها في «العالم العربي» ويخلص إلى ارتباطها عضويًا مع شعار الاستقلال عن الترك، وبالتالي مع الوحدة العربية، الأمر الذي أدى إلى طرح شعار الجامعة الإسلامية كنوع من المعارضة لاستقلال الأقطار العربية عن الترك ثم يضيف «وعندما استقلت الأقطار العربية وبدأ التنظير لفكرة العروبة (القومية العربية) طرح شعار «العلمانية» من جديد، وخاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية (مسيحية بصفة خاصة). وهذا الطرح كان يبرره شعور هذه الأقلية بأن الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين الشيء الذي قد يعزز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني» ثم يقول «وإذن، فالدلالة الحقيقية لشعار (العلمانية) في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضويًا بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية وبالتالي فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس

الهيمنة الدينية، وفي خضم الجدل السياسي والايديولوجي بين الأحزاب والتيارات الفكرية عبر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة (فصل الدين عن الدولة). وهي عبارة غير مستساغة إطلاقاً في مجتمع إسلامي». ثم يخلص إلى «أن الفكر القومي العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة»، ويحدد هذه الحاجات الموضوعية بـ «الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة» ويرى «إنه من الواجب استبعاد شعار (العلمانية) من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري (الديمقراطية) والعقلانية)، لأن هذين الشعارين «لا يعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»، ولأن «الأخذ بالموضوعية وحدها، يقتضي منا القول أنه إذا كان العرب هم (مادة الإسلام)، فإن الإسلام هو روح العرب ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعاً، مسلمين، وغير مسلمين». هذه هي أبرز الآراء التي جاءت في مقالة الدكتور الجابري تحت عنوان «بدل العلمانية الديمقراطية والعقلانية» في العدد ٢٢٦، وأعاد تقريرها في «حوار المشرق والمغرب» في العدد ٢٥٦، مضيفاً إليها رأيه في علاقة الإسلام كدين بالدولة، وفي شكل هذه الدولة، ومتى يكون التوافق بينها وبين الدين، ومتى يكون التعارض... الخ وهو رأي موجه أساساً إلى السلفيين، ولذلك لن نتعرض إليه، لأن الذي يعنينا في

هذه الملاحظات، هو ما ورد في حديث الدكتور الجابري عن الفكر القومي العربي الحديث المطالب «بمراجعة مفاهيمه» واستبعاد العلمانية من قاموسه.

فما هو الفكر القومي الذي يعنيه الدكتور الجابري؟ ما هي أسسه ومنطلقاته، ومن هم أصحابه، وما هي هويته الحقيقية؟

هذه الأسئلة ضرورية، لأنها تشير إلى إشكالية قائمة في الحياة العربية المعاصرة، تتعلق بحرية الفكر القومي العربي الذي لا يكف الدكتور الجابري عن الدعوة إلى إعادة بنائه أو تأسيسه ذلك أن الفكر القومي العربي أصبح مشاعاً يدعيه ويعبر عنه كل من عن له ذلك، بغض النظر عن قربه أو ابتعاده عنه... عن إيمانه به أو اتخاذه وسيلة وهوية. يتساوى في ذلك المفكرون والمثقفون مع الأحزاب السياسية والحركات الفكرية، وحتى بعض الدول والأنظمة، في حين أن الفكر السياسي المنظم سواء كان قومياً أو أممياً، له أصوله ومنطلقاته، وله أصحابه المعروفون، وله غاياته وأهدافه... وبالتالي له هويته الخاصة به التي يعبر عنها وتدلل عليه. وبمقدار ما تشير هذه «المشاعية» إلى احتلال الفكر القومي حيزاً واسعاً في الوعي الشعبي العربي، فإنها في المقابل تؤدي إلى الخلط، وتقود إلى تشويه الحقيقة وتزييف الهوية، سواء خلصت النوايا أم فسدت. وإذا كان مفهوماً استقلال البعض من أصحاب النوايا السيئة والأغراض المشبوهة سياسيين كانوا أم ادعياء فكر وثقافة وتنظير، لهذه المشاعية، فإنه من غير المتوقع ولا المقبول من مفكر رزين، ومثقف رصين، وقومي حريص مثل الدكتور الجابري، أن يسلك هذا المنزلق الخطر فيسيء



إليه وإلى الفكر القومي في آن معاً، من حيث لا يريد.

إننا لا نشك لحظة، في أن الدكتور الجابري يدرك خطورة التعميم، ولا في أنه يعرف من الذي نَظَرَ لفكرة القومية العربية مع بداية مرحلة الاستقلال الوطني، بشكل علمي دقيق، وفي «إطار التنظير لدولة الوحدة»، وأقام لتحقيق ذلك أداة نضالية منظمة (حزب قومي له فروع في عدد من الأقطار). إنه البعث الذي طرح نظرية شمولية للحياة العربية تستلهم التراث وتقوم على أركان ثلاثة هي: الوحدة والحرية والاشتراكية. ليس معنى ذلك أن الفكر القومي لم يكن موجوداً قبل ظهور البعث، ولا أنه توقف بعد ذلك، لكنه، بالقطع لم يرق من قبل ومن بعد إلى مستوى البعث، لا من حيث النظرة إلى الإسلام وعلاقته بالعروبة، ولا من حيث التنظير لاقامة دولة الوحدة، أو العمل على خلق الأداة النضالية لتحقيق هذه الدولة. فالأحزاب ذات الصفة القومية التي كانت موجودة قبل البعث، كحزب الاستقلال العراقي، مثلاً، كانت أحزاباً قطرية، والمفكرون القوميون كساطع الحصري وقسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي، وغيرهم لم ينظروا، لدول الوحدة، وإن رأوها حتماً جميلاً، ولم يعملوا على خلق الأداة النضالية (الحزب) لتحقيقها، كما لم يهتموا بالجانب الاجتماعي، ولا بتوضيح العلاقة بين العروبة والإسلام وفق رؤية حضارية إنسانية. أما حركة القوميين العرب، فقد بدأت وانتهت بعد ظهور البعث ورسوخه دون أن تترك أثراً يذكر في الفكر القومي. وفي حدود معرفتي، فإن الذي طرح العلمانية في الإطار الذي أشار إليه الدكتور الجابري، إضافة إلى الشيوعيين، في الوطن العربي، هو الحزب

القومي الاجتماعي، أو الحزب السوري القومي، وهو حزب غير عروبي، له قوميته الخاصة التي نظر لها، هي القومية السورية وليست القومية العربية. وبالتالي فهو لا يمثل الفكر القومي العربي، ولا يعبر عنه إن التوصيفات التي وضعها الدكتور الجابري، سواء من حيث التحديد الزمني والفكري، وحتى المكاني، تشير إلي أن المقصود هو البعث. فلماذا لم يذكر الدكتور الجابري ذلك بصراحة ووضوح، فيبعد عن التعميم و«المشاعية»؟

أيا تكن الأسباب، فالذي يهمننا هنا هو النص الذي كتبه الدكتور الجابري، وبخاصة ما قرره عن علاقة الإسلام بالعرب، وضرورة اعتباره «مقوماً أساساً للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين، والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين» لأنه «إذا كان العرب هم (مادة الإسلام) حقاً، فإن الإسلام هو روح العرب».

إننا نوافق الدكتور الجابري تماماً على ما توصل إليه، بخصوص هذه العلاقة، ولكننا نشير إلى أن الفكر القومي العربي الذي يطالبه الدكتور الجابري «بمراجعة مفاهيمه»، قرر ذلك قبل ما يقارب الخمسين عاماً وبالألفاظ نفسها تقريباً. فهل هو عدم اطلاع، أم تجاهل؟ أم أنه توارد خواطر.

يقول الأستاذ ميشيل عفلق مؤسس البعث وأمينه العام في خطاب له في العام ١٩٤٣ بعنوان «ذكرى الرسول العربي»، نشر في كراسات مفصلة عدة مرات، كما نشر ضمن كتاب «في سبيل البعث» الذي طبع عشرات الطبعات، وكذلك ضمن «الأعمال السياسية

الكاملة... يقول حول هذه العلاقة ما نصه: «وما دام الارتباط وثيقاً بين العروبة والإسلام، وما دمنا نرى العروبة جسماً روحه الإسلام، فلا مجال إذن للخوف من أن يشتت العرب في قوميتهم». ثم يفسر هذا الارتباط بقوله: «قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لجسمها، وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل. فعلاقة الإسلام بالعروبة ليست إذاً، كعلاقة أي دين بأية دولة. وسوف يعرف المسيحيون العرب، عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة، ويسترجعون طبعهم الأصيل، إن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها، فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أئمن شيء في عروبتهم». وهو إذ يقرر ذلك، ويدين الذين «يقفون أمام الغرب وقفة المتهم، مقرين له بصحة قيمه وأفضليتها». ويضيف: «إن غزو الحضارة الغربية للعقل العربي، في وقت جف فيه هذا العقل حتى أمسى قوالب فارغة، يسر لتلك الحضارة أن تملأ بمفاهيمها ومعانيها فراغ هذه القوالب». ومن ضمن هذه المفاهيم التي حذر منها البعض وأشار إلى مخاطرها، المفهوم الغربي للعلمانية وإن لم يسمها، عندما يقول: «الفكرة القومية المجردة في الغرب، منطقية إذ تقرر انفصال القومية عن الدين، لأن الدين دخل على أوروبا من الخارج، فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، وهو خلاصة من العقيدة الأخروية والأخلاق، لم ينزل بلغاتهم القومية، ولا أفصح عن حاجات بيئتهم ولا امتزج بتاريخهم في حين أن الإسلام بالنسبة إلى العرب، ليس عقيدة أخروية فحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أجلى مفتح عن

شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، وأقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم الذي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفس بالقدر. وهو فوق ذلك أروع صورة للفتهم وأدبهم وأضحك قطعة من تاريخهم القومي».

هذا قليل من كثير جداً قاله البعث عن علاقة العروبة بالإسلام قبل ست وأربعين سنة، فأين يختلف عما «يقرره» الدكتور الجابري الآن.

إن الذي يقرأ كتابات البعث في بداية الأربعينات من هذا القرن، يجدها تدور في مجملها، حول هذه العلاقة، وتدعو، دون هواده، إلى الابتعاد عن «التفكير المجرد»، وعن «الثقافة المجردة»، وعن الانقياد الأعمى للحضارة الغربية ومفاهيمها كما تدعو في الوقت نفسه، إلى محاربة الجمود والانغلاق، وإلى فهم التراث فهماً حياً. فهو يرى أن «المشكلة النظرية التي تقوم في أذهان البعض على الإختلاف بين الإستمساك بالماضي والتحرر منه... مشكلة وهمية يكفي لتبديدها أن توضح، فالماضي الذي تحن له الأمة العربية وتجد فيه ثروة لها وقوة، وهو الزمن الذي تحققت فيه روحها، والمستقبل الذي يناضل التقدميون في سبيل بلوغه، ليس إلا ذلك المستقبل الذي تستطيع فيه الروح العربية أن تتحقق من جديد<sup>(١)</sup>».

ولذلك عندما أثرت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في القطر

(١) ميشيل عفلق في سبيل البعث (العرب ماضيهم ومستقبلهم) دار الطليعة بيروت ط ٢١ سنة ١٩٨٠ وكذلك الأعمال السياسية الكاملة دار الحرية للطباعة. بغداد سنة ١٩٨٦.

السوري سنة ١٩٥٠ بمناسبة وضع الدستور الجديد رأى البعث<sup>(١)</sup> أن هذه القضية «من أهم القضايا القومية لا كما يريد البعض أن يصورها بأنها مسألة تافهة» مؤكداً على أنه (أي البعث) «حركة قومية تتوجه إلى العرب كافة على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وتقديس حرية الإعتقاد، وتتنظر إلى الأديان نظرة مساواة في التقديس والاحترام. ولكنها ترى إلى جانب ذلك، في الإسلام ناحية قومية لها مكانتها الخطيرة في تكوين التاريخ العربي والقومية العربية، وتعتبر هذه الناحية ذات صلة بتراث العرب الروحي وبمميزات عبقريتهم». ثم يحدد الأسس التي تقوم عليها هذه الدولة، فيقول: «الدولة العربية التي يعمل لها البعث العربي، هي التي تتيح لجميع المواطنين أن يعملوا متعاونين على تحقيق إمكانيات كل فرد من أفرادها دونما عائق مصطنع. وبذلك تبعث القوى الكامنة في الأمة، وتصحح القيم البالية، ويستعيد كل مواطن حقه المقدس كاملاً في الحرية والمسؤولية، فالدولة إذن، تقوم على أساس اجتماعي هو القومية، وأساس أخلاقي هو الحرية، وعندما نفهم الدولة على هذا الشكل، ونرى فيها مجالاً لبعث الأمة، وبعث قوى أفرادها، ولتصحيح القيم وإزالة الكذب والزيف والضغط من حياة المجتمع، ودفع هذا المجتمع في طريق إيجابية مبدعة لأداء رسالة الأمة إلى الإنسانية، فمعنى ذلك أن هذه الدولة هي نقيض الإلحاد والفساد وكل ما هو سلبي هدام». ثم يحدد على ضوء ذلك مفهومه لمعنى العلمانية الذي كان الشيوعيون وغيرهم يطرحونه بمعناه الغربي، بينما ينكره الرجعيون جملةً وتفصيلاً، فيقول: «وعلمانية الدولة بهذا المعنى، ليس إلا امعناً في

(١) أنظر المصدر نفسه.

( )

الحرص على اتجاهها الروحي والأخلاقي، لأنها ليست إلا إنقازاً للروح من شوائب الضغط والقسر ووضع العراقيل المصطنعة أمام يقظة الروح واستقلال الخلق، وانطلاق النشاط في نفس كل عربي». ثم يضيف: «وما دام الدين منيعاً فياضاً للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة، هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها تسمح له بأن يطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع، وبأن تبعث فيه روحه العميقة الأصلية هي شرط من شروط بعث الأمة».

هذا هو رأي الفكر العربي الحديث، في العلاقة بين العروبة والإسلام، كما عبر عنه البعث، والذي كان «أول حركة أوضحت هذه الصلة ووضعتها في صيغتها السليمة، فحلت بذلك أزمة مزمنة، وأنقذت القومية العربية من مفهومين منحرفين، مفهوم القومية المجردة الذي يفرض عليها الاصطناع والفقر، ومفهوم القومية الدينية الذي يقضي عليها بالتناقض والتلاشي»<sup>(١)</sup>.

أما مفهومه للعلمانية، فليس سوى «أن المواطنين جميعاً في الدولة العربية متساوون في الحقوق والواجبات»<sup>(٢)</sup>. فأين يختلف ذلك كله مع ما يطرحه الدكتور الجابري؟

المشكلة إذن ليست في الفكر القومي، بل في السلوك والممارسة، وفي الابتعاد عن العقلانية والموضوعية، وكذلك في محاولة السباحة في السواقي الجافة، بدل الغوص في مياه البحر.

(١) المصدر السابق.

(٢) ميشيل عفلق الأعمال السياسية الكاملة ٣ ص ٤٤ - ٥٤.

ثمة ملاحظة أخيرة، حول الشعار: «الدين لله والوطن للجميع» الذي يلخص العلمانية الغربية، والذي لم يشر إليه الدكتور الجابري، وأشار إليه الدكتور حسن حنفي، الذي كان الاطلاع على آرائه اكتشافاً مفرحاً بالنسبة لي. فرغم أن هذا الشعار الذي كان سائداً عند ظهور البعث، بداية الأربعينات، كان يعتبر «شعاراً تقدمياً» استطاع أن يوحد فئات الشعب وطوائفه في وجه المحتل الأجنبي، وأن يحقق من الوحدة الوطنية، فإن البعث لم يستسغه، لأنه «أوجد وحدة وطنية وترك المجال واسعاً لتشتت وانقسام حضاري، أوجد جبهة أجنبية لكي تفسد البنية الداخلية لكيان الأمة، ذلك أن هذا المفهوم للعلمانية الذي كان في وقت ما خطوة تقدمية، أسس عالم تشويه وخنق لانطلاقة الأمة على المستوى الحضاري والانساني، وبكلمة مختصرة، كان ذلك المفهوم يسيء من ناحيتين.

الأولى: أنه بحجة التقاء جميع فئات وطوائف الشعب على صعيد الوطني، كان يطلب من الأكثرية الساحقة من الجماهير العربية - وهي مسلمة - أن تنسى أو تغفل التراث القومي... أو على الأقل أن لا يكون لقاءها به لقاءً صريحاً مطلوباً وحراراً وإنما لقاء له طابع الشيء الخاص الفنوي المتهم بالتعصب بدلاً من أن يكون الغذاء الروحي والفكري والنضالي للأمة كلها.

الثانية: حرمان الطوائف الأخرى من غير المسلمين، من التراث العربي الذي هو تراثها، وبالتالي إبعادها عن تحقيق شخصيتها الكاملة، وتركها فريسة للأيدي والتوجيهات الأجنبية ولشتى التيارات التي تستلب جزءاً من شخصيتها، وترك الفجوة بينها وبين القسم

الأكبر من بني قومها وشعبها تتسع مع الزمن لتصل أحياناً إلى التناقض». ولذلك عمل البعث منذ البداية على تصحيح هذا المفهوم بـ «الارتقاء من مفهوم الوطنية إلى مفهوم القومية».

ومع ذلك، فإننا نعتقد بأن رفع ذلك الشعار في مرحلة التصدي للاحتلال الأجنبي والنضال من أجل تحقيق الاستقلال لم يكن الهدف منه خوف الأقليات الدينية من هيمنة دين الأغلبية بقدر ما كان الهدف منه شحذ همم أبناء هذه الأقليات لمواجهة الإستعمار الغربي المسيحي: الفرنسي والبريطاني. وربما كان الشعار نفسه قد وجد من يرفعه ويدافع عنه في أقطار المغرب العربي، أثناء نضال أبنائه ضد المستعمر الفرنسي، لو كان في هذه الأقطار أقليات مسيحية من أبنائها، كما هو الحال في أقطار المشرق العربي.



لا مشرق ولا مقرب...

بل رياط واحد

صلاح أحمد إبراهيم

كلاهما عالم علامة جياش القريحة. كلاهما متمكن من مصادره ومادته، مسترسل في عبارته، مجتهد بدوافع الخير والمحبة لأمته، فلئن أصاب في محاولته فله أجران، أما إن أخطأ فله مع ذلك بالتأكيد أجر لاجتهاد المخلص. ثم يبقي لـ «اليوم السابع» فضل استثارة جدل مهذب وممتع ومفيد. وبالغاً ما بلغ انتقادنا لواحدهما أو الآخر أو لهما معاً، فلن يجحد ذلك بأية حالة حقهما علينا في التجلة والتمجيد.

هذا، وإن حرص أحدهما علي أن يعلن بأعلى صوته على الملا، ما يراه حقه وحق نظيره في المدح، لكأنما غير واثق من ذمة القراء في ذلك. هكذا سمح الدكتور حنفي لنفسه في الحلقة الثامنة لكي يقول من غير تحرج: «كنا في غاية التحضر نعطي جيلنا نموذجاً

فريداً (هكذا - بخ بخ) لأدبيات الحوار... أشبه بنجمين ساطعين يهديان الناس في ظلمة الليل... كما احتار الناس فيك احتار الناس فيّ أيضاً... مع أنا كلانا ذوات عربية لا تموضع نفسها». أما ما حيرني أنا شخصياً، فهو المسوغ الذي رخص للقائل وهو النجم الساطع الهادي، لا سيما لنشء عربي تتعرض لغته للامتهان والاستهتار والتقويض من داخل وخارج، أن يرفع اسم «ان» في «كلانا»، وأن يجعل المثني جمعاً في «ذوات» بجانب أخطاء أخرى لا أشك في أن مبعثها العجلة ولكن خطأً كبيراً كبيراً.

وإذ الشيء بالشيء يذكر، لماذا يحرص الدكتور حنفي على أن يحذو حذو آخر من المتقدمين. فهو في نفس الحلقة الثامنة يجنح لاستدراك ما فات، لا لأن هناك، ما يستدرك بالفعل، ولكن لأنها على

قوله «عادة الفلاسفة في الاستدراكات، وكما فعل أوغسطين». وبما أنه يحب لأخيه ما يحب لنفسه فقد أخذ يحضه راجياً بأن «يفعل مثلي»، دون أن يتبادر لذهنه أن ربما ليس لأخيه ما يدفع به للاستدراك «مثله». كذلك أوضح تحقيقه السباعي بحسابانه «محاولة لعمل فلسفة جديدة في التاريخ بعد ابن خلدون، وكما قام بها روسو وفولتير من قبل... وفيكو وهيغل وكومت». تمنياتنا له بالتوفيق الذي هو بحق أهل له. ولكن ليفرغ مفكرنا القدير من إنجاز محاولته أولاً ويترك لغيره إلحاقه بالخالدين. فالمهم الفعل لا الافتعال، والعتاء الحقيقي لا المحاكاة العقيمة أو التي تلد معوقاً.

ولا أملك إلا أن ألاحظ نوعاً من عدم الاتساق في مداخلات د. حنفي منذ الاستهلال عدم اتساق ينزلق حيناً إلى بعض تناقض أعيد منه مفكرنا المستوجب الاحترام. فتراه ينكر القول بأن الحوار المزمع «بين مشرق ومغرب». ولماذا ينكر ذلك القول؟ يجيب: «لأن هذه القسمة نشأت في حضن الاستعمار تقطيعاً للعالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي أولاً، ثم للعالم العربي إلى مشرق ومغرب ثانياً» إذا كان الأمر كذلك في نظره فلماذا قبل سيادته الاشتراك طرفاً في الحوار منذ البداية، تحت هذه القسمة «الاستعمارية المنشأ»؟ ولماذا نسي نكرانه «القول بها» فدأب على القول بها بعد ذلك تكراراً بلا استنكاف أو اعتذار عن نكوصه؟ وإذا كانت هي قسمة نشأت في حضن الاستعمار بغرض التقطيع والتقسيم كما فسرنا لنا، فما تبريره لاستخدام السلف الصالح لها ولا نخال مقصدهم كان: أن تضع وحدة العالم العربي واستقلال المنطقة بعد أن يذهب نصفها

إلى الغرب ونصفها إلى الشرق». كما تقول كلماته بالحرف. فهل خرج ابن تيمية مثلاً من قبعة الاستعمار (على النحو الذي خرج به الاستقلال من جبة الأفغاني بتعبيره المتبسط والمغالي في التبسيط) حين صاح في ابن عربي: ماذا يريد هذا «المغربي» منا؟ أو الدكتور حنفي وهو يستخدم تعبيراً «للمشاركة» بأن محاوره الجابري «عمل من الحبة قبة»؟ ليستقر الدكتور حنفي إذن على حال: أيقول بمشرق ومغرب، أم لا يقول؟ أيرتضي هذه القسمة أم لا يرتضيها؟ فكما يقول أهلكم السودانيون - «الرجل يمكس بلسانه». ناهيك عن المفكر ولا سيما إذا كان «نجماً ساطعاً».

ويقول الدكتور حنفي في أولى مقالاته: «وجاء جيلنا وغالي البعض منا في القطيعة، ودعا إلى خصوصية مغربية عقلانية علمية طبيعية في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني. مما يجعل المغرب أقرب للغرب والمشرق أقرب إلى الشرق». سأغض الطرف عن العبارة الأخيرة الملوغمة بحق، لأضاهي مقولتها هذه كلها برجائه في مطلع الحلقة الثامنة أن: «يعذر المغربي العقلاني أخاه المشرقي الصوفي الذي ما يزال يرى في الصورة الفنية قدرة علي التعبير فيتضح جلياً أن الرجاء الأخوي جاد تماماً. ولكن ما بين الحلقتين الأولى والثامنة كان الكاتب المحترم قد نسي اتهامه بعضهم بالمغالاة في القطيعة بما عزوه لمشرق ومغرب من خصوصيات بعينها، فخاض مع الخائضين ولا حرج.

يقرر د. حنفي محقاً وذلك في الحلقة السادسة: «إن تحديد المصطلحات منذ البداية قد يوضح كثيراً من اللبس الشائع» وعد

بالانضباط المصطلحي والدقة في حصر المفهوم، وما ذاك على باحث رصين مثله بمستكثر. غير أنه يفاجئنا بعدم الالتزام الصارم به بما يوقعنا في اللبس الخاص به. ومثال على ذلك تقلقل مصطلح «ليبرالية» على يده. فهي تعني مرة الممارسات العامة مما يطوله في العادة نعتها (كالقابلية لاستقبال الوافد والجديد، وتحمل المخالف والتعايش في تعددية) في مقابل «المحافظة التقليدية». وتارة يجعلها تبدو المناقض لقيم لا أظن أن لليبرالية أية صلة بها مثل «عقدة الساموراي» التي في أعماق الأعماق في اليابان: «الشهامة وقطع الطريق». وحيناً يعني بها مناخ الحرية السياسية بصورة عامة. وحيناً آخر النظام البرلماني تحديداً.

عين الاستخدام الأريحي نجده في مقالته عن «الهوية في مقابل التغريب» حيث يتعرض بالذكر للمجتمعات التراثية فما هي هذه «المجتمعات التراثية» وإن كنا نحس المعني المقصود ونذكر الأصل المترجم عنه. أو حين يضع «الثورات العربية» بإزاء «التوجه الوطني» لكنما يمكن فصل «الثورة» عن «المقوي الوطني» رغم أننا - مرة ثانية - نعلم أن المقصود السلطوية العسكرية بالشعارات الوطنية والتقدمية مع تأييد جزء له اعتباره من الشعب، بإزاء الولاءات السياسية الأكثر تجزراً. أو حين يفسر «الحدثة» بكونها «التعبير عن الأشياء القديمة بألفاظ جديدة لتجاوز ازدواجية القديم والجديد، إذا ما انتشر الجديد عبر الترجمة والنقل وإنتشار ثقافات أخرى» (الحلقة السادسة). وبذلك تتعرض المصطلحات لنوع من اللغة الخاصة التي نلهث وراء جمعها كلما انبهلت.

إنما هي تذكرة. ويقترح د. حنفي بأن يتجه الحوار نحو الواقع مباشرة وليس حول النظرية. ويحدد تحديات رئيسية سبعة علي رأسها تحرير الأرض وما عداها الصواب. وسرعان ما ينسي د. حنفي بتفادي الخلاف النظري في الحوار، ليتسائل إلي أي حد استطاع الفكر المعاصر صياغة نظرية في تحرير الأرض ومقاومة الاحتلال. ومع ذلك تحسبه سي طرح عليك معالم برنامج عملي واقعي مباشر، ولكن لا. بل سيحاول الزج بك في متاهة ذات رمال متحركة ومهالك. وبدل استنهاض القوى البشرية الكائنة في يومنا هذا يفكر باستحضار أرواح الصراعات الغابرة والفتن الدائرة: «الخلق أم الفيض أم القدم؟ وهل بإمكان وحدة الوجود مثلاً إعطاؤنا لاهوت الأرض وتصوف الأرض لمساندة شعور الأرض ويوم الأرض وانتفاضة الأرض؟» فلا نملك إلا أن نضرع: سيدي وبكل اتضاع أمام علمك الزاخر وقصدك الطاهر، أجاد أنت حقاً فيما تقول؟ ثم ماذا تقترح للعرب المسيحيين الذين يتساقط فلذاتهم جنباً لجنب مع إخوتهم المسلمين في فلسطين من بعض ما دار عليه الاضطراع بين يعاقبة ونساطرة حول الطبيعتين والأقاليم؟

ومن عجب أن د. حنفي فيما يشبه الشطح هذا. لم يتعرض لعملين أكثر مباشرة ووروداً مما ذكر، أوميء إليهما حيث ليس «على الحكي جمرك» كما يقول إخوتنا اللبنانيون. أحدهما مبحث القس السابق عبد الأحد داؤود في كتابه «محمد في الإنجيل» الذي تولت دولة قطر مشكورة نشره بالانكليزية والعربية، وفيه فصل يدل فيه هذا الحبر اللاهوتي بأن العهد ابرم في الواقع بين الرب وإبراهيم

بحضور اسماعيل الذي ختن وأخذ العهد هو وذريته بالأرض الموطوءة ما بين النيل والفرات بحسابانه البكر المستحق الأثر المعنوي وفق القانون الرعوي السائد آنذاك. والثاني مبحث الدكتور كمال الصليبي «التوراة جاءت من جزيرة العرب». وهو مبحث جريء يغضب كافة الأطراف. ولكنه إن صمد للتفنيد العلمي ينقل التنازع التاريخي بين نسل اسماعيل وإسحاق نقلة كبري يقهقه لها إبليس التاريخ متفكهاً دون أن يكون في ذلك بالضرورة ما يعطي الصهيونية حقاً في جزيرة العرب. ثم يبقى الحل الحقيقي كامناً في قولة المناضل عبد الناصر «ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة» وثورة حتى النصر. ولماذا أغفل مفكرنا الإسلامي العارف مستهل سورة الاسراء؟

عن الحريات العامة يقرر د. حنفي أن «لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر جذور تاريخية». ويقيني أنه تقرير (على صدقه) فضفاض. كل واحد له في رؤاه الخاصة تصور خاص مختلف له. وحيث إن أستاذنا الجليل ينظر من خلال مؤشر التجربة المصرية في أحيان كثيرة، فلعله راجع بتلك الجذور إلى ما قبل «مينا» على حين أن الذين رماهم الرئيس السادات بالبداوة على أيام ملاحاة «أجلاف العرب» قد لا يكون في وجدانهم جذور لأزمة حرية وديمقراطية. مرة أخرى، لا بد من دقة ووضوح في «الحد».

الليبرالية التي ذكر أستاذنا الجليل بأنها بدأت «منذ اتصالنا بالغرب منذ مائتي عام» (أي منذ «يا سلام من هذه الآلام» على ما وصف الجبرتي) والتي من أجل فضلها على الحريات أعلن مفكرنا الإسلامي الموقر حنينه للثورة الفرنسية ولا جناح، أبانت جلياً في



البلاد التي تدين بفضل تلك الليبرالية لحرقاتها الفشل السطحي والمحلي للنفي الذي في «لا إله إلا الله» في تقديم ما قدمته تلك للحرقات العامة. أمر واضح كالأحد نصف الاثنين إذا صحت قراءتنا لمساهمة د. حنفي في هذا الحوار. فكيف نستمد من هذا النفي الجدوى الحقيقية الكامنة فيه، وهنا دائماً تأويلان متضادان له؟

ويجدد بنا هنا أن نضاهي بين موقف الذين نادوا بقرار واضح بإعدام الفكر الإسلامي السوداني محمود محمد طه قبل دعوتهم لمجادلتهم، والذين حرضوا على إعدامه وأجازوا ذلك، والذين أمسكوا ألسنتهم لأئذين بالصمت المطبق كمن ينظر من نافذة طائرة على حين كان يشنقه قضاة النار بتلك المحاكمة الابليسية التي لم يتعد مجموع ما أخذته من وقت تداول سوي سويغات - وموقفهم هم أنفسهم بإزاء كتاب سلمان رشدي حتى لا يحسبوا مع الخميني الذي كان موقفه مع رشدي هو نفس موقفهم السابق حيال محمود طه. سوي أن «محموداً» يتقي النار والتكفير بلا إله إلا الله، ويتحشمه غاية التحشم إزاء من لم يكن يرد ذكره على لسانه أو قلمه إلا بـ «المعصوم» على حين أعلن «رشدي» كفره وفجوره وانتهازيته الحسبة المضرباً به بالطريق التي نعرفها. للأول الشنق وللثاني أن يرد عليه برواية مضادة واستدعاء للمثول مع فتح باب النقاش. ثم ما لبث أن نسوه.

بكل ما في فؤاد د. حنفي من طيبة، أبدي عشمه في أن «يبداً المثقفون والقادة حواراً - الأولون بعيونهم على الوطن والآخرين بأذانهم على الثقافة» وهو ما أنهى به مقالته الأولى. دفع هذا العشم النبيل شيطاني ليتخيل المرحوم عبد الناصر في رحاب الأبدية أمام

الديان الأكبر ومن حوله شهدي عطية وفرج الله الحلو وسيد قطب ومحمد عودة وعبد الرازق السنهوري وجمال سالم (لأنه طلب من الهضبي قراءة سورة قرآنية بالقلوب) والنقايان خميس والبكري. قال لي شيطاني: السلطان بالتأكيد بنت كلب. قلت له: ربما كانت الثقافة أحياناً هي الأخرى بنت كلب. أو على الأقل هي كذلك في نظر السلطة - غير أن الدنيا دار امتحان في جميع الأحوال - النفي الذي في «لا إله إلا الله» لا معنى له إلا لدى من كان يؤمن حقاً بأن ثمة إلهاً في الكون. وإنه إله فعال.

أما الدكتور محمد عابد الجابري في استجابته بالحلقة الأولى، فإنه لا يكتفي بتقرير خصوصية «مغربية» وحسب (وهو أمر لا معدي عنه) بل ويميزها - عن الخصوصية «المشرقية» بداهة - بكونها «عقلانية»، جاعلاً من معالجة العلماء الأندلسيين لحديث «الفرقة الناجية» مقفزاً لذلك. العقلانية في عطاء الذهن الأندلسي والمغربي أمر كائن ونعتز به إيما اعتزاز. ومع ذلك كان أحرى بعقلانية د. الجابري نفسه، سواء وصفت «بالمغربية» اقتصاراً أو «بالعربية» اشتمالاً (وهي عقلانية فيه، نغبطه عليها، ونجلها ونتماهي معها، ونعدها رصيلاً لتقدمنا، وصوتاً من أصوات حكمتنا) أن تسارع وقد مال الغبيط بهما معاً (وهذا من فصيح الفصحى) أن تتبته بأن مثل قوله بذلك التمايز بالعقلانية بين مغرب ومشرق، ينافي تماماً دعوته الصادقة لعدم «تكريس الاختلاف بل الغوص فيه إلى أعماق أعماقه للكشف عما يقوم عليه من سوء فهم». أصاب وبخاصة إذا قام سوء الفهم على وهم قديم على شاكلة ملاحظة القاضي صاعد الأندلسي

في زعمه عن العرب بأن: «علم الفلسفة لم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هياً طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي والا محمد الحسن الهمداني». ولقد نعت مؤلف كتاب «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» مثل هذا الزعم بكونه «أسلوب النظر العرفي، مثله مثل النظريات ذات الطابع العنصري في القرن التاسع عشر، القائلة بأن هناك طريقتين للتفكير: طريقة غريزية وتركيبية للشرق، وأخرى منطقية تحليلية للغرب. ومثل النظريات القائلة بأن الزنجي ناقص بيولوجيا وإبداعيا، دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية (غير تراثي؟) أو كتلك القائلة بمركزية الفلسفة في الغرب على حين سمة الثقافة الشرقية هي اللاعقلانية والحدسية والدينية، أو كتلك القائلة بأن القابليات العقلية للجنس السامي أدنى مرتبة مما هي عليه لدى الجنس الآري. فلا غرو أن علق البروفسور الغاني «ويليام ابراهام» في كتابه «عقل أفريقيا» بأنه «إذا كان الله قد خلق الانسان، فإن الله لم يخلق في الوقت ذاته الثقافة. فالثقافة ليست بيولوجية ولكنها كلية من صنع الانسان».

وفي هذا الصدد ينوّه كل من «ابراهام» في كتابه المذكور و«نيكروما» في «الوجدانية» (ترجم للعربية ونشر ببيروت) بالفيلسوف الغاني «أنطون ويلهلم أمو» المولود عام ١٧٠٠ ميلادية. المجاز في الفلسفة في ويتينبيرج، حيث كان «كانط» لا يزال صبيّاً، والذي قابل بدوره وهو صبي «ليبننتز» وصار من بعده فيلسوفاً عقلانياً يحاضر في عدة جامعات ألمانية، وكان على رأس أطروحاته تلك التي تقلل من

الفوارق النسبية بين الحضارتين الإفريقية والمسيحية مما كان يستخدم آنذاك في تبرير الرق. كما كان من استنتاجاته المذهلة آنذاك أيضاً، بما فند به بعض طروحات ديكارت، أن الإحساس ليس بملكة عقلية. عشمي أن أقوم بتقديمه للقارئ الكريم بأطول في مناسبة أخرى، ليقيني بأن كثرة من العرب فيهم جاهلية، يستكثرون على أخيهم الزنجي العقلانية والتفلسف ونصيبه المستحق من التفوق الذهني. يقول المثل السوداني بمنتهى البساطة «سيدي بسيده».

-----  
**العقلانية**  
-----

**أصلها مشرقى**  
-----

مع أن كلا من الأخوين حنفي والجابري عربي أفريقي فقد غابت أفريقيا تماماً عن رؤيتهما في هذا الحوار، ولكنما الوطن العربي بجناحيه معلق في الهواء لا يتأثر ولا تؤثر فيه إلا أوروبا. والغرب بخاصة. ولم يرد ذكر للمحيط الأكبر حول الوطن العربي بشقيه إلا في العبارة التي وصفتها بـ «الملغومة» التي أوردها د. حنفي من حيث إن «المغرب أقرب للغرب والمشرق أقرب للمشرق» فابتلعها، فكل الصيد في جوف الفرا.

إننا نتجاهل جيرتنا الذين هم في الواقع بعض العالم الإسلامي الذي هو عالمنا، وهم حلفاؤنا الطبيعيون وهم مؤخرتنا في معاركنا. وبجانب ما ذكرته عن أفريقيا عرضاً، لأبد من الإشارة بأن تياراً علمانياً قد نشأ أيضاً في إيران على عهد الاريامهر (نور الآيين)

ملك الملوك (ألمح إليه البروفسور «براهيني» في كتابه «أكلة لحوم البشر المتوجون» الذي سمح لي مؤلفه مشكوراً بترجمته للعربية وقد فعلت). ولعل هذا التيار قد صار سرياً الآن وبأشد عداوة من ذي قبل للإسلام - «إسلام العرب» على حد زعمهم. هذا التيار يحمل الإسلام كلية مسؤولية تخلف بلادهم واغتيال حضارتها الأصلية، وينادي بقطع الوشائج معه على نحو ما فعل «أتاتورك» وفعلت كل من روسيا القيصرية والبلشفية بديار الإسلام فيها، بما في دعوتهم من هجران لطريقة الكتابة العربية، وتنقية للفارسية من «الشوائب» العربي ما أمكن.

هكذا تنسينا نرجسيتنا العربية، واستخذاؤنا النفسي والعقلي لأوروبا وعكوفنا عليها، الاهتمام والتعاطي في كافة المجالات، وعلى

جميع المستويات (لا سيما الشعبية) مع جيراننا. غياب هذا العنصر من هذا الحوار له دلالة إن لم أخطئ:

أجل، ثمة عقلانية تطبع فكر كثير من الأندلسيين والمغاربة، الأمر الذي لا يحتاج إلى قول. فإذا ما قرنت بمناخ الحرية السائد وانتشار التسامح والانفتاح نتيجة أسباب سياسية واجتماعية تاريخية، فهذا ما لا يستشير أي خلاف. ولكن من الواجب التحوط من ربط تلك العقلانية بالبيولوجيا أو الجغرافيا (من حيث هي جغرافيا محض) لأن مثل هذا الربط لا عقلاني بحد ذاته ويستنهض من الأسئلة باكثر مما يحل. وعلى أية حال، ما من بشري أو مجتمع بشري إلا وله حده الأدنى من العقلانية بضغط حاجات زمانه ومكانه وميراث تجربته التاريخية ومستلزمات صراع بقائه ضد الطبيعة والبشر وبنسبة ما هو عليه من تطور اجتماعي.

مصيب إذن د. الجابري إذا ما أرجع العقلانية الأوروبية ابتداء من الاكوييني، إلى العقلانية الرشدية المغربية الأندلسية التي هي من غير إنكار من أطيب ثمرات العقلانية العربية الإسلامية على التعميم ومن ضمن هذه عمادها المغربي. إذا كان الأمر كذلك فلن نختلف علي شيء، ولن تكون هناك بالتالي تهنئة للذات الجهوية (أو تبخيس لقدرها حسبما كان الحال) وإذا بالحسن توأم الحسين بتعبير استعير بتصرف - توأمه حقاً.

ولكن لا أكتممك يا قارئ العزيز أن في أمّارتي شيء ما من إشارة د. الجابري إلى «نوع من الخصوصية والعقلانية يطبع فكر الأندلسيين والمغاربة» - أنا الذي لست من المشاركة بل من تخوم



الوطن العربي المدارية. بريء مقصد مفكرنا الرصين المستوجب التجارة، أو ربما اقتصر مقصوده على الاجتهاد الفقهي الديني، على أنه لا يضع النقاط فوق الحروف بما يستبعد الالتباس القائم، والذي أشار إليه الدكتور حنفي حين ذكر مغالاة بعضهم بأن المشرق كذا والمغرب كذا، والغرب كذا، الأمر الذي وقع فيما بعد هو نفسه في حبائله كما أومات من قبل. واستطراداً كم شعرت بأسف وأنا أقرأ لكاتب مغربي مرموق تصنيفه بجرأة متناهية بأن الفرنسيين كذا والعرب كذا بما يداني امتهان الذات. أما إذ نزل المرء إلى مقاهي الحي اللاتيني فإن ذلك الامتهان للذات يستحيل إلى أن «عرب جرب».

الأديب والمفكر الكيني و«أثيونقو نقوقي» - جيمس نقوقي سابقاً والذي هجر الكتابة - بالانكليزية ليكتب بكل كبرياء واعتزاز بلغته «الجيكيوي»، ذهب في انتصافه للعرب في كتابه «افتكاك العقل من ريقة الاستعمار» (ترجمتي غير دقيقة للعنوان غير أن الكتاب كما علمت صدر بالعربية لا أدري بأي عنوان) ذهب إلي حد القول بإغداق، بأن العرب «اخترعوا» علم الرياضيات ولكن استولت عليه كل أمم الأرض، على النحو الذي استولت به أوروبا وأمريكا في القرن العشرين على الموسيقى والفن الأفريقيين... على أن العلامة «رشدي راشد» في بحثه القيم لندوة اليونسكو بمناسبة القرن الخامس عشر الهجري يشير باقتدار متمكن إلى «النتائج الرئيسية للاتجاهات التي سلكها الجبر في المجتمع الإسلامي» وإلى تطبيقاته في الفلسفة وسواها مضيفاً بأن هذا الاسهام الذي قدمه العلم العربي غالباً ما يغفل ذكره في كتب الرياضيات. بل الأدهى من ذلك

أن معظم هذه النتائج تنسب إلى رياضيين غربيين ظهوراً ابتداءً من القرن السادس عشر. ولكن عدداً من المؤرخين والفلاسفة ابتعدوا منذ القرن التاسع عشر عن هذا الموقف لكي يردوا أصول التجريب إلى الحقبة العربية. ومما يفقد تراث المجتمع الإسلامي بعداً جوهرياً من أبعاده، إهمال البعد العلمي لهذا التراث كما يحدث في أغلب الأحيان والاقتصار على الفقه والفلسفة وعلوم اللغة. فمن البين إذن أن معرفة التاريخ الموضوعي للعلم تقتضي التخلص من التصورات البالية الموروثة من القرن التاسع عشر مثل فكرة النهضة العلمية التي قامت في القرنين السادس عشر والسابع عشر دون أن يسبقها أي علم سوى العلم اليوناني. وبعبارة أخرى، يجدر بنا أن نتفهم ما أسهم به العلم في ذلك المجتمع الذي كانت الهجرة بشيراً بميلاده. والطريف أنه يشير إلي تجربة لها مفزاها حيث اكتشف نصاً غامضاً لليوناردو دي بيزا، ولم يكن في الواقع إلا اقتباساً بشكل غير مباشر من نص للحسن بن الهيثم. دعني أكرر ملاحظته: «الاقتصار على الفقه والفلسفة وعلوم اللغة».

إذن، ما أوردته آنفاً للعلامة رشدي راشد، حري «بإرجاع العقلانية في أرقى تجلياتها للمشرق العربي بصفة خاصة وأن ليس بالضرورة، اقتصاراً، بحيث يضع على مفرقة تاجها المتألق في أهم منعطفات الرقي والحيوية الذهنية وتطور العلم التجريبي والتطبيقي. ليقل الملحد والمادي واللا أراذي كلماتهم، وتبقي فوق ذلك دعوة القرآن الكريم إلى تحكيم العقل والتدبر في الظواهر وتبقى كذلك القيمة الرفعية التي ينيطها بإنسانية الإنسان وبعقله. وتبقى أمثلة

ذلك النبي الذي ظل يؤكد بشريته لا سيما حين رفض أن يحيل ظاهرة طبيعية إلى معجزة خاصة وكان بإمكانه أن يفعل ويجد مصدقاً لولا أنه كان يسمى الصادق الأمين. نبي ظل يحض على طلب العلم حتى عند من لا يؤمن برسالاته موضحاً لهم أن الحكمة ضالة المؤمن عليه أن يأخذها في أي وعاء جاءت. ثم جاء خليفته الثاني ليوصي «العقل، العقل فيما تلجج» بما يصلح شعاراً يعلق فوق رأس كل موظف مسؤول وفي كل مكان. العقل! العقل!

فلا ينبغي قصر السمات الفكرية غير العقلانية على جهة جغرافية (كقصر الاستبداد على الشرق وللغرب استبداد أيضاً بما لا يقل وطأة) وتبرئة جهة أخرى منها. أما التصوف كسمة وردت في التمييز المشار إليه فهو كما يقول أبو ريان في «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»: «ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين» مبرهنناً على ذلك ببعض تجلياته في الغرب العقلاني. ولا ننسى أن الصوفية اليهودية (القبالة السفاردية) كان منشأها الأندلس الإسلامي. ويعترف د. الجابري في الحلقة الثانية إلى المغرب جزء من الحياة اليومية والسيرة الشعبية فيه» كما يشير د. الجابري في الحلقة الثانية إلى «المنجمين المرموقين في أوروبا وأمريكا»، ولو أمعن النظر كلاهما لتبين مدى ضلوع الغرب العلمي والتكنولوجي في اللاعقلانية والظلامية والخزعلاتية بل وفي إشاعتها في العالم، وكيف تتعاطى الجماهير فيه - حتى في باد الاتحاد الرسمي - «أفيون الجماهير» ويؤمن بعضها بإيماءات و «اجتيلاً» أو معجزات عذراء «لور» بأكثر من منجزات العلم الحديث ومقولات ذلك الدفين في «هاي قيت». كما سيجد فيها د. حنفي حتى

نوع التجاور الذي ذكره، فبجانِب الشبَح الذي ذكره صاحبنا «البيان» ثمة أشباح أخرى أقرب شَبها بالكونت دراكيولا ما فتئت تنهض من رموس ماضي الغرب الذي يحسب أستاذنا الفاضل أن الغرب قطع صلته به نهائياً، وهيهات! فينبغي الحذر من تقسيم مبتسر على أساس العقلانية واللاعقلانية بين الذهن المشرقي والآخر المغربي على صعيد، وبين العقل العربي بشقيه التوأمين الساميين - مغربي ومشرقي - والعقل الأوروبي على صعيد آخر، خارج التجربة التاريخية والملابسات الموضوعية، يكفي أن نتمعن الدولة الصهيونية لنرى اجتماع الاضداد في قمر صناعي منطلق من أسطورة هي من قبل أن تكتب مخطوطات البحر الميت.

دعونا إذن نقول مع إيليا أبو ماضي العربي المسيحي اللبناني المشرقي الأمريكي.

**أين الفطرفة الجبابرة الأولى وطنوا «الوار» وديخوا اسبانية  
لو كان حي خالداً فوق الثرى ما مات هارون وزال معاوية  
وأخجلة العربي من أجداده صارت بعيدهم الطغام موالية**

فالعقلانية الآتية الآن أدواتها الحديثة للعالم العربي من الغرب، بضاعة ردت إليه بعد أن عملت فيها يد التطوير والتحديث والإعجاز العلمي والتقني. لا غضاضة، فتلك الأيام نداولها بين الناس، والسودانيون علمهم أجدادهم أن يقولوا في مثل هذا الموقف: «صراع الرجال مثنى». لقد استعار الغرب من العرب ذات يوم في فقره الحضاري المدقع «الصك» أداة ومصطلحاً كحالة في أشياء كثيرة

لدينا شواهدا حتى في اللغة. ثم عاد العرب ليستعبروا (كعزير قوم ذل حضاريا) نفس صكهم القديم باسم «الشيك». ولكن ما بين التعامل الاقتصادي الغابر والتعامل في زمن رأس المال المالي حدثت طفرات نوعية هائلة. والآن، وأدوات العقلانية المعاصرة تغدو باطراد ملكنا، علينا أن نحسن امتلاكها وتطويرها وتحسين خدماتنا وعلينا استخدامها بذكاء وبقظة وإبداع كما فعل أسلافنا بأدواتها في عصر غبر. ولا يجب أن يؤدي بنا الانبهار بما حققه الغرب من فوارق هائلة بل معجزة إلى الاستخذاء أمامه أو تجريم الذات. وتمثل أحكام كاذبة ومغرضة بحقنا، والتباري فيما بيننا على من فينا هو الأشبه به والأقرب إليه، ناهيك عن الاستيناس. ولكن لن يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. بل كلنا في الهم شرق - إلا اليابان سيدة التحدي العالمي فما لها من هم حتى مستهل الربع الثاني من القرن القادم. على أن حافظ ابراهيم شاعر النيل، قال في تمجيده للنهضة اليابانية الحديثة الأولى أن من الأسباب التي فتت في ساعد أمته «بغضها الأهل وحب الغربا». ولقد صدق. ثم ما أحسن استدراك د. الجابري في نهاية مقالته في الحلقة الأولى بأن آخر حلقات الثقافة العربية الإسلامية تدين لما سبقها وتضيف إليه.

يذكر الدكتور حنفي في الحلقة الثانية أن الحركة الإسلامية ظلت منذ مائتي عاماً تطرح السؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وليت الحركة الإسلامية كانت قد تساءلت مردفة: وهل المسلمون وحدهم الذين تأخروا وتقدم غيرهم؟ فمن مصائبها أنها لم تكتشف خلال المائتي عام تلك، أن ثمة خلافاً في تركيب السؤال الذي

دأبت على طرحه. غير أن د. الجابري يضع أصبعه على الحقيقة مقدماً إجابة قميئة على السؤال الذي كان ينبغي أن تطرحه الحركة الإسلامية منذ مائتي عاماً - أي منذ يا سلام من هذه الآلام - متى تتفادى أن تصير أداة في يد عدوها الحقيقي، أو حليفة موضوعية له على الأقل، كما فعل جانب محسوب عليها خلال الخمسينات بدعوته إلى كتلة ثالثة حبيبية إليه كان تجسيدها العملي حلف بغداد المركزي.

يقول د. الجابري «القضية المطروحة علينا نحن العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث، هي البحث عن سبيل المناعة والقوة والمنعة» عن طريق الاتحاد الذي هو قوة. فالكتلة التاريخية «مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد، وعلى صعيد الأمة الواحدة، وعلى صعيد شعوب العالم الثالث كله، ومن كل القوى الحية. والتيارات الأيديولوجية التي تنتشر التقدم والتغيير». ولا يظن بعد ذلك أن د. حنفي يدعو إلى تيار يسميه اليسار الإسلامي. في هذا الصدد تعطينا الندوة الشيقة التي امتعنا بها حديثاً في اليونسكو بمناسبة صدور كتابيهما الأخيرين كل من الفيلسوف روجيه غارودي والأب «دوم هيلدر كامارا» نموذجاً رفيعاً لما ينبغي أن يكون عليه التكاثف لخدمة الانسانية، وذلك بين قس كاثوليكي عرف بجسارته وصدق الالتزام بالقيم الراقية في مسيحيته ومنظرٌ ومناضل ماركسي اهتدى إلى الإسلام ولكنه مثل صديقه ذاك يعي بأن ثمة قضايا حيوية ومصيرية للإنسان بإمكانها أن توحد ما بين ذوي النوايا النبيلة ومن أجلها ينبغي استعباد الجدل اللاهوتي العقيم.

ملاحظتان عابرتان أرجو أن يتسع لهما صدر د. حنفي حيث

وردتا في مقالته في الحلقة الثانية حول «الحركة الإسلامية المعاصرة، مرحلة تاريخية ثالثة»، أولاهما حول خروج حركات الاستقلال الوطني من جبة الأفغاني على حد قوله. وهو قول شاعري بديع تنقصه الدقة العلمية. مثال ذلك حين كان شعبنا يتحرك في ثورة كبرى بقيادة الإمام المهدي، لم يكن لها أدنى صلة ذكرت به، كل ما هناك أنه كتب يؤازرها من باريس في العروة الوثقى. وهذا لا ينفي فضل الأفغاني المستحق. وثانيهما حول تقريره بأنه «عندما يكون العدو خارجياً تتوحد الحركة الإسلامية ضده لا فرق بين يمينها ويسارها». على أن المنخزل بثلت الناس في «أحد» لا يزال إماماً لكثيرين أمثاله جيلاً بعد جيل. لهذا كانت شكوى حافظ إبراهيم المتوجعة «أنا لولا أن لي من أمتي خاذلاً». وبما أن النفس البشرية، والمصلحة الأنانية - فردية أو فئوية - هي سنة الحياة، والذريعة الدينية متاحة دائماً، فلا يستبعد أحد الخيانة والخذلان والخروج عن الجماعة أو الإجماع من ابن انثى آخر.

في الحلقة الثالثة «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية» يقرر أستاذنا حنفي بأن «الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية عود إلى روح المسيحية الأولى». كيف يكون العود إلى ما لم يكن موجوداً أصلاً؟ فالعبارة المتحجج بها «ما لقيصر لقيصر إلى آخره» أطلقت لغرض شخصي محدود، وحين لم تكن قضية السلطة مطروحة أساساً أمام العقيدة البائدة بالكاد، بجانب الصراع الذي كان يخوضه معها يحيى بن زكريا (المعمدان) وابن مريم عليهما الصلاة والسلام، كل منهما في جبهة خاصة، ولكن كلاهما بما يبرر

استخدام المصطلح المتأخر «العنف الثوري» في حالته لهذا كان ما كان من ردة فعل ممثلي التحالف السلطوي القائم: عامل القيصر وحلفائه لصوص المغارة، فلو كان تأويل أستاذنا الفاضل محقاً، لما جابهت السلطة الزمنية القائمة الصارخ من البرية و«ملك» اليهود كما أسموه، بذلك القهر المتناهي في القسوة والفظاظة. وفيما بعد، لما ظل يلاقي نفس المصير الشهداء، معذرة، ولكن لا بد من قراءة صحيحة للعقيدة والتاريخ.

ولكن مصيباً بدقة متناهية يقول د. حنفي في استعراضه التاريخي «ارتبط الاستعمار بالتبشير، والتبشير بالاستعمار. يتم استئناس الشعوب للأوروبية عن طريق تحويلهم من الديانات الوطنية إلى المسيحية الغربية. وبالتالي زرع الولاء للغرب بعد نزعه عن الأوطان، ويتحول الإيمان بالدين الغربي إلى ولاء للغرب السياسي. كما أيد الاستعمار حركات التبشير بالعون المادي والعسكري نظراً لأن التبشير ممد له، ولاتفاق المصالح بينهما. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى نشوء الكنائس الوطنية من أجل دين وطني دفاعاً عن الاستقلال الوطني للشعوب». بعد هذا الوصف الصادق والمفصل والدقيق إذا بأستاذنا ينفذ يديه في ضجر قائلاً و«هذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ أوروبي صرف». إهو حقاً كذلك؟ ألا تهم مفكرنا الإسلامي أفريقيا - قارته الأم - التي مورس فيها هذا المسخ الفرانكشتايني؟ أو حصراً مسلموها الذين يتعرضون لهذه الحرب الدائمة ذات الجانبين النظري والعملي؟ أو باكثر حصراً ومباشرة جار مصر الجنوبي الحائط بالحائط الذي ظل



يتعرض لعين ما وصل ولا يزال اللحظة يتعرض فإذا هذا البلاد العام... «لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ أوروبي صرف». أعرف أن الأستاذ الجليل لا يقصد أي شيء من ذلك، ولكنه وقد تصدى لوضع فلسفة للتاريخ، عليه ألا يعول على النوايا الحسنة عند قرائه.

ويقرر بأن «العلمانية لفظ ينتمي للحضارة الغربية، يلقي أشد المعارضة من أنصار الأصالة». وإن الإسلام دين «علماني» في جوهره ومن ثم لا حاجة له بعلمانية زائدة عليه، مستمدة من الحضارات الغربية». ومع ذلك بالمقابل يرى التحدي هو: «كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني» أي أنصار العلمانية الزائدة على الإسلام والمستمدة من الغرب - وذلك لأن التخلف في نظره بإمكانه أن يحول الإسلام إلى «كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود». هنا تتجلى جرأة د. حنفي وإقدامه في سبيل إرساء مجتمع ديمقراطي لائق بإنسانية الإنسان. ولكن السؤال هو لماذا لا تكون للإسلام حصانة منه وفيه، حصانة فورية وتلقائية، ضد التخلف أو ضد تحوله إلى كهنوت وسلطة دينية إلى آخره؟ وإذا قال إن العلمانية الغربية تمثل «عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم» فلماذا لا تمثل علمانية الإسلام المستغنية عن «علمانية غربية زائدة» كل هذه القيم الرفيعة التي تجسد «أهداف الفريق العلماني»؟ لهذا فإن استجابة د. الجابري في مقالته: «الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة» استجابة فيها وضوح أكثر، إن لم أحسب التقدير.



السُّودَانُ لَمْ يَتَأَثَّرْ  
بِالْحَرَكَةِ الْوَهَابِيَّةِ

في الحلقة الرابعة رأى د. الجابري أن لابد من صيغة الولايات المتحدة العربية. الجامعة العربية هي نواة الولايات المتحدة العربية إذا صدقت العزائم. ومن ضاق بالجامعة العربية ذرعاً وهي على ما هي عليه من وطأة أخف، إيثاراً لمصلحته الخاصة ونفوراً من مسaire الجامعة، فهو والله عن صيغة الولايات المتحدة لأضيق. لقد فرح العرب لعودة الابن الضال (أو قل: الأب الضال) بلا نقد أو نقد ذاتي (عفا الله عما سلف) وبلا استخلاص العبرة ووضع ضمانات لعدم التكرار مستقبلاً وفق المصلحة أو المزاج. لا أظن أن الكيانات الأكبر يمكن بناؤها بالهواة حيالة التفريط في الالتزام، والخروج على الجماعة، أو اللين عند الخروج على النظام. هذا عين ما أدى إلى الفتنة الكبرى وأدى بذى النورين. أن قواعد أية لعبة من شروطها

الانطباق على الجميع وإلا فلا لعب.

ولقد أخافني ألا يرى د. الجابري غضاضة على ما يبدو، في أن «تقوم الوحدة على القوة فتحافظ عليها القوة». أفي أخريات القرن العشرين ونواة الحكومة العالمية التي حلم بها «لورد تينيسون» ذلك الحلم الذي أخذ يتجسد في الأمم المتحدة بدون كلام عن «وحدة بالقوة»؟ من جهة أخرى صدق د. الجابري في أن لا جدوى في أن نعيش الوحدة شعاراً بينما واحدنا أو الآخر يحيا عملية بناء الدولة القطرية. وأقوانا لا ينظر إليها إلا بحسبانها ضمماً إليه واستحواداً بالحرب أو بالحيلة على قرار الشعب العربي المجاور، وطمس خصوصياته التي لا تعارض الوحدة البتة، أو بغير ذلك يراها تجمعاً فوقياً، وليس على الرعية إلا قبول ما ينتزل إليها بقدر ما ينتزل إليها

- الله يولي من يصلح.

على أن زعيماً يتوسل إلى زعامته (كفرد أو كدولة) إلى الوحدة بأجهزة مخابراته العتيدة فلن ينجح. انظر إلى عمر بن عبد العزيز يكتب إليه واليه على خراسان بأن شعبها لا ينفع معه إلا السيف والعصا فيرد عليه: بل العدل والانصاف فمدّهما فيه. يقال إن «القائد» لا يدري ما يجري في سجونته: إن كان لا يدري فتلك مصيبة أو كان يدري فالمصيبة أعظم. لا شيء كالحياة والحرية والحقوق والكرامة، وكل شيء بعد ذلك بما فيه الوحدة يأتي في أوانه إن كان فيه خير أو له ضرورة. هذا هو الدرس الذي كان ينبغي تعلمه من التجربة الوجودية الناصرية وما تبعها. أما الوحدة لوجهها الكريم فلا. لنبدأ إذن من المواطن البسيط ومعه وبه ننطلق إلى الوحدة، أما الفصل بينهما فلنقصد انتهازي بالتأكيد.

يريد د. حنفي أن تكون الوحدة انعكاساً لتصور وحدوي للعالم، ينبع من عقيدة التوحيد. أما د. الجابري فيرى أن عصرنا ليس عصر أحلام ولا عصر معجزات بل عصر حسابات دولية وضرورات اقتصادية وخطوات سياسية. والعبد الفقير مع الرأي الأخير. ولكن لا بأس إذا كان د. حنفي ومن يرى رأيه المثالي قد الزموا تصورهم ذلك بأن يكون تجسيدا لقول الواحد الأحد: «نريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض فنجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين». لك الحمد يا رب المستضعفين في الأرض. تجسيد نضالي، عملي، توحيدي حقاً للمستضعفين، بشورى حقيقية لهم وإشراك حقيقي قنواته محددة وثابتة ومضمونة وليست بنت مزاج صفوة أو تأويلها قنوات لا تستثنى الرأي الآخر أو المواطن الآخر لا سيما إذا كان من الدين الآخر، ولا

تبسط علينا عهد إرهاب باسم الدين كما خبرنا محنته في السودان على أخريات ديكتاتورية النميري بما جعل حتى المسلمين ينفرون من إسلام مثل ذلك. لا بأس من تصور د. حنفي إذا كان هو عين الحلم الذي في وجدان ذلك الذي كان يلبس الخشن ويأكل الجشب. أو وجدان عمر بن عبد العزيز ولكن بمعطيات عصرية. تصور قدماء راسختان في طين الأرض وقلبه في خدمة الخلق عيال الله، بعقد اجتماعي منضبط الشروط فالناس لا تغذى بالكلمات والتعلات.

وليغذر د. حنفي جهلي إن استفسرته كيف توصل إلى تقرير أن طارق بن زياد عبر المضيق من «سلا» مزماً التوجه إلى دمشق ليم توحيد العالم الإسلامي عبر أوروبا. حتى «ابن فضلان» لم يكن يتصور أن واصل «سلا» عبر أوروبا أن لم أخطيء. إن كانت مجرد أمنية أسقطها مفكرنا الجليل على فؤاد ذلك البربري الصنديد بأثر رجعي لالهاب خيال الشبيبة المؤمنة، فلا جناح أن فعل. وإن كان لديه توثيق له، فمئلي لا يخجل أن يعترف علانية بجهله وأنه والله لكثير.

أما «بناء الوحدة الآن ولو عن طريق السلب» فلن يؤدي بنا إلا إلى مزيد من السلب، لا سيما وقد بدأ يضعف الآن على ما يبدو (إن لم تكن استغفينا عنه تماماً) المحرك الأول لترقنا الوجودي وهو رجاء وقفة موحدة لاسترداد فلسطين بالضربة الوحدة والدم المتمازج، إلى أن صارت رائدة الوحدة العربية وقائدة الاجماع العربي وقلعة المقاومة العربي من المؤلفات قلوبهم والقودة لطفائنا الأفارقة بإعادة علاقاتهم مع الدولية الصهيونية فما الذي يحفزهم لأن يكونوا أكثر غيرة منها على الحق العربي السليب.

لا، بل «بناء الوحدة» يبدأ بدراسة منافعها الحقيقية لكافة أطرافها، وللصدق منها، ودراسة جميع المخاوف القطرية وهدمها نظرياً ونفسياً وعلمياً، ودراسة تجارب الماضي وتأمين عدم تكرارها، وبإشاعة الديمقراطية واحترام حقوق المواطن حيث لا يمكن تكسير الأسوار القطرية إلا بعد تكسير أسوار السجن داخل القطر الواحد. فليست بوحدة جمع شعب مستذل مرعوب بلا كرامة أو حقوق، حتى ولو كانت نتيجة استفتاءها ٩٩,٩٩٪ - وكم تكذب الأرقام وكم تكذب أدوات الإعلام. ثم تبقى الإدارة الجماهيرية الحركة هي الفيصل الحقيقي، لا الاتفاقات الفوقية ولا المكائد المخابراتية، قضية العرب الأولى فلسطين، وقضية الإسلام الأولى القدس.

في الحلقة الخامسة ثمة اضطراب يعترى مصطلح «ليبرالية» في مقالة د. حنفي إن لم أكن ظلمته بحكمي هذا، ويبقى برغمه أعلم ممن حكم عليه به. يتوجه هذا الاضطراب المصطلحي بقوله: «أما لدينا فالليبرالية كمضمون وليس كلفظ لها مسار آخر» ما معنى هذا القول - كمضمون وليس كلفظ؟ على أية حال، يسرد علينا قصة مصر مع الليبرالية وقد نزع عنها تماماً - إلا إشارات عجلية - إطار الهيمنة البريطانية وسيطرة قصر الدباره وقشلاق عباس والجيش المرابط على القناة. وهكذا كان ممارستها «يمرحون في قدهم» بتعبير المعري ليبرالية فضحتها حادثة قصر عابدين وحل البرلمان مرة بعد مرة.

كان أكثر من كتب عنها ونادى بها وترجم مصطلحها أحمد لطفي السيد في افتتاحياته بجريدة «الأمة»، وذلك برغم أن حزبه، حزب الأمة، لم يكن حزباً «وطنياً» بالمعنى السياسي. من الضروري إذن اعتبار الفجوة بين ليبرالية الصفوة وبين اهتمامات الشعب



الوطنية ومطالبه الحيوية التي لا كرامة ولا حرية ولا ممارسة حقيقية للحقوق بدونها - حتى لا تصير الليبرالية ضحكاً على نفن الشعب وإطاراً زخرفياً لواقع بشع لا تتفاعل معه أن تتفاعل به حيث لا تماهي حقيقي مع سواد الناس. وهي فجوة يتهزها العسكر (ضباطاً أحراراً أو غير أحرار) وسواهم كالحركات والعصابات القماشية للانقضاض على النزر الضئيل من الحرية واستلاب القرار من الشعب كلية.

ولكن ما العلاقة بين مصطلح هو وليد البرجوازية الأوروبية الوليدة في أعقاب انتهاء القرون الوسطى، وأبن مفاهيم المجتمع الصناعي لا سيما ارمصاصاته، بتجربتنا الفكرية الإسلامية المنضبطة من ملابس مختلفة تماماً تكتنف مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو ما يطلقون عليه علاقات الانتاج الشرقية؟ أهل لم تنجح الليبرالية في مصر لأشعريتها، أم باكثر حقيقة مكن ذلك لقوة تحالف السراي والاقطاع و «انتلجنسيا» صاغها الغرب على صورته من أمثال قاضي دنشواي فتحي زغلول مؤلف «سر تقدم الانكليز الانكلوسكسونيين» - تحالفهم مع الانكليز الانكلوسكسونيين: أما الأزهر «الأشعري» فإنه لا يتميز بسبب «أشعريته» تلك أو بدونها، عن أي مؤسسة دينية في العالم، إسلامية كانت أم مسيحية، تعتبر أحد الأعمدة العامة لشرعية الدولة. ولهذا استقدم من الأسانيد الدينية ما يستجوب الطاعة والقبول، فالأمر لا يقتصر على المذهب الأشعري وحده، فبالامكان أن تقوم به الطرق الصوفية أيضاً، كما حدث أيام النفوذ الأجنبي المباشر (راجع مثلاً أطروحة جميل أبو النصر عن «التيجانية»). هذا ولم يصلنا احتجاج ولو خافت من الأزهر الشريف

على وقاحات «كرومر» وتخرصاته على نبينا الكريم بل شاعر شجاع هو الذي تصدى بالقول: «من سب دين محمد، فمحمد متمكن عن الإله رسولاً».

يردد د. الجابري «لكنها نجحت في المغرب» حيث تبنت السلفية التحديث وتبنت القيم الليبرالية وصبتها في قوالب وطنية عربية وإسلامية، سلفية قادت حركة التحديث ومعركة الاستقلال في آن واحد، ساعدها على ذلك غياب العنصر المسيحي الوطني الذي قد يثير ردود الفعل السلبية التي شهدتها مصر مثلاً.

في نظري أن رد الفعل السلبي لا ينجم بالضرورة بسبب مسيحية العربي المناادي بالتغيير. فقد رأينا الأخطل يتدلى صليبه الذهبي الضخم من عنقه ينتظر على باب المسجد انتهاء الصلاة حتى يشارك في الحركة الفكرية والسياسية بلا تهاب، يجر بأن قريشاً ذهب بالكوارم والندى و«اللوم تحت عمائم الأنصار» - بل حاشاهم - ومتحدياً «هذا ابن عمي في دمشق خليفة لو شئت ساقكم إلى قطينا». فيرد الخليفة لو أنه قال «شاء» لسقتهم إليه. ولقد عرفنا رواد الثورة العربية والنهضة العربية المسيحيين في الشام منذ أيام العثمانيين (فارس الخوري مثلاً؟) ما استفزت مسيحتهم أحداً، بل ولا فطن لها أحد. بل الذي استفز هو المفهوم الجديد والتغيير الخطير الذي يكمن فيه ويتهدد. ماذا عن العنصر اليهودي الوطني في المغرب؟ أي يهودية هذا المثقف اليهودي المغربي أو ذاك التي استفزت رد الفعل السلبي أم حقيقة ما يناهدي به ويعمل لأجله؟ أهل مكة أدرى بشعابها.

يفيدنا «العروبي» في «أزمة المثقفين: تقليدية أم تاريخانية» بأن «الليبرالية من حيث هي فلسفة سياسية لم تعتنق ولم توسع في المغرب إلا عندما كان القوميون يرون أفاق عريضة للمستقبل تفتح أمامهم، وإلا فإنهم كانوا يفضلون تلاحم شعبهم حول عقيدة منبثقة من الماضي على تصدع مجتمعه باسم مستقبل غير أكيد» مشيراً إلى «وجود قومية انفتاح أو تسوية ضاربة على وتر العقلانية الاستعمارية ظلت هي المهيمنة في عهد الحوار. ونهاية القول هي المستفيدة من الاستقلال... والتقليد هو ايدولوجية النخبة بالنسبة للعهود ذات الأفق المغلق».

أهل مكة أدرى بشعابها. فإذا قال أحدهم «يندر أن يعثر المرء على نظرية في الله عند العلماء الفقهاء أو الخطباء المتعديدين الذين تمدهم الدولة الحديثة بالعون أو إشهار للبرالية لدى المحامين والصحفيين» فليس لي أن أعارضه. غير أنني كنت أتمنى لو أن د. الجابري أمدنا بمذكرة على غرار مذكرة قاضي فاس تحدد مثلها الاختصاصات وتجعل من «الحاكم مجرد منفذ» أقرب تاريخاً من مذكرة عام ١٨٨٠ وإنني مثله أتفهم تماماً ضرورة الاستعانة بفتاوى من الفقهاء فيما يتعلق بالجباية والتجيش فلا بد من شرعية.

أومات من قبل إلى خطل تحكيم البيولوجيا، والجغرافيا بحد ذاتها كجغرافيا، على غرار أن أصحاب المناطق المعتدلة أصحاب مزاج معتدل (مشجعي فريق ليفربول؟) أو أن الشمال متقدم وغني والجنوب متخلف وفقير (جنوب افريقيا؟). لهذا حين نتناول ظاهرة الحرية النسبية والتسامح في المغرب والأندلس فعلياً أن نضاهيها بشبيبتها في مشرق المشرق لنعرف أن وراء الظاهرة الكائنة في

المنطقتين أسباباً متشابهة. يشير «راحت بني خان» في بحثه «تيارات الفكر الإسلامي الحديثة في شبه القارة الهندية الباكستانية» إلى امبراطورية المغول العلمانية التي أقامها «أكبر» في بيئة ثقافية إسلامية تماماً حيث كان من الممكن الإدلاء بأية أفكار ومناقشتها بحرية مما أدى بالمسلمين إلى مناقشة قضايا فلسفية ودينية مع مفكرين أوروبيين مسيحيين ومفكرين هندوكيين وزرادشتيين إلى آخره. فالبعد عن المركز يجعل من الأطراف ملجأ وملاذاً. ووجود أقوام حديثة الدخول في الإسلام ولاتزال على صلة بتراتها الأصلي يؤكد بطبيعة الحال ضرورة الحوار والاصطراع الفكري في جو من التسامح والحرية النسبية.

فإذا لم يصب ابن رشد في المغرب ما أصاب الحلّاج في المشرق فلا يدفع بنا ذلك لاستخلاص نتائج أبعد مما ينبغي - أعيد أستاذنا الجابري من ذلك. فابن رشد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة كما يقول توفيق الطويل «بتأويل الآيات الدينية تأويلاً يؤدي إلى اتفاق معناها مع أرسطو... حاول إخضاع الدين للفلسفة ولكنه لا يقل عن القديس توما حماسة في تأييد المثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة» أين ذلك من الزاعم بالحلّول المجاهر بأن ليس في الجبة إلا الله، الشاطح، بما ينسف إسلام الجماعة، إسلام السنة؟

لا أود أن أتساءل لماذا يكاد المغرب يكون البلد الوحيد الذي يمنع من التداول «موسم الهجرة إلى الشمال» وكأنه «عشيق الليدي شاترلي» في فترة المناقبية الفيكتورية المتزمتة. فالحرّيات متكاملة ونحن نتمنى دائماً أن يكون المغرب موئلاً للحرية. يقول د. الجابري «إن ممارسة الحقوق وفي مقدمتها حقوق الإنسان والمواطن تتوقف

على مدى ما يتوافر من مقومات الحداثة السياسية من مؤسسات دستورية حديثة تمثيلية حقة، وحرية فردية وجماعية مضمونة فعلاً حيث تراثنا لا يكفينا في تحقيق الحداثة المطلوبة». فكيف يحدث ذلك «التوافر» وذلك في المغرب مثلاً كما أنبأنا أن تجمع بين «حكم سلفي أمام الجماهير، وعلماني أمام الخاصة»، لماذا الثانية؟

في الحلقة التاسعة عن الثورة الفرنسية بعنوان «الحنين إليها في ذكرها المئوية» يقارب د. حنفي بحنينه ذاك لتلك الثورة التي «لولاها لما ارتقى الانسان واصطلح نوع الحكام» - «لولاها» - يقارب ما أسماه - وأعيده تماماً - «ظاهرة الانبهار بالمغرب»... «العرب كنمط في التحديث وقع فيه فكرنا العربي الحديث بما في ذلك الحركة الإصلاحية... رغم أننا قادرين على الإبداع في أمور الدنيا والدين معاً» (الحلقة السادسة: نشأة ظاهرة التغريب).

أراني أتفق مع د. الجابري في استجابته. فليس صحيحاً أن العالم العربي عرف حركة التنوير كما عرفت مصر والشام بل هي محصورة في النخبة العصرية، وهي مظهر من مظاهر حملة نابليون إليهما (وكما أشار صادق جلال العظم «الديكابريست، أي علماء الحملة الفرنسية، هم الذين قوضوا المجتمع المصري)، كما أن شعاراتها ومفاهيمها غريبة عن المجال التداولي للغة العربية وعن الحقل الثقافي العربي السائد.

ليس معنى ذلك في نظري غياب فحوى مفاهيمها العقلانية والإنسانية كلية عن ضمير تراثنا العربي والإسلامي. فكما يقول محمد عمارة في «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية»: لم تكن مشكلة

الحرية قديماً موضوعة تحت مصطلحات «الحرية» و «الاستبداد» وإنما «الجبر» و «الاختيار». وقد أعطى الاختلاف في المصطلحات بعض الباحثين مجالاً كي يفضوا من شأن مباحث العرب والمسلمين في هذا الميدان وتجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع الحرية الإنسانية.

أما كون الحرية عند العرب - كما أشار الجابري - وهي صفة لمن ليس عبداً، فلعل أصلها كان كذلك في جل اللغات إن لم يكن كلها ولا أدري عن يقين. وأما أن حقوق الإنسان لا تحرك ساكناً في الحقل الثقافي العربي إذ لا ترتبط بمرجعية معينة فيه على ما قال، فقول بحاجة منه إلى تحقيق إذا تجاوزنا لفظ «حقوق الإنسان» إلى المعنى. عندئذ ترتبط مرجعيتها في وجدان كثيرين إلى أهم مقومات الشخصية العربية في مطلقها، وفي شرنقتها جاهلية وإسلاماً. عندئذ تصلصل في أعماق العربي الذي لم يفقد صلته بالينابيع الأولى صيحة ذلك التغلبي الأبى في ابن هند «متى كنا لأمك مقتونين»، وبقولة ذلك الأعمى البصير: «إذا الملك الجبار صعرَّ خده»، ترتبط مرجعيتها بكل ما يستثيره القرآن الكريم والسنة وقيم التراث من إحساس بالكرامة البشرية وبقيمة الفرد وبالمساواة وبمقت البغي والإثم والعدوان وبكراهة التكبر، ترتبط بالحديث «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم» وبالقولة «متى استعبدتم الناس؟» والنهي عن فعل الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً وما من نهاية يا د. الجابري حيث العصا بدء قرعها للحليم كما تقول العرب.

لهذا كان د. حنفي محققاً في التفاتته إلى أهمية النفي الذي في «لا إله إلا الله» لولا أنها لديه أهمية «قوة» وليست أهمية «فعل» بالمصطلح الفلسفي. ولكن شعبنا السوداني يستمد تكوينه

الديمقراطي الملفت للنظر، ضمن مصادر موضوعية عديدة من ذلك النفي الخطير المحرض. فليديه: لا كبير إلا الله، وفي صيغة فكاهية أخرى: لا كبير إلا الجمل. وبجانب ذلك فهو شعب جمع بين الحسينين معاً: أعلى مستويات الفردية وأعلى مستويات الجماعية وفي تقديره دائماً أن «حواء والده» وأن أسوأ ما يصيب المرء في حياته «الضيم» و«الحقره» لهذا صرخت مهيرة بنت الشيخ عبود وجيش محمد علي يقترب صرختها التاريخية «أن تخاذلتم يا جماعتنا، هاتوا السيوف وهاكم رهاطتنا» (الرهط فصيحة. ملبوس نسائي ويحيل السودانيون هاءها حاءاً على عكس التتميط المصري للهجة السودانية وهم يقصدون أهلنا النوبة).

وهذه هي الشاعرة الشعبية الأخرى تحرض المهدي على الثورة: «غير طبل أم كبان - أي الحرب - أنا ما بشوف عزه. إن طال الوبر واسيه بالجزة. وأما عم نيل ما فرخت وزه». وتقول الأغنية التراثية «حجر الظلط» - وكل الأغاني التراثية ومراثي أبطالنا التاريخيين تغني في الأعراس: «أوصيكم على الفايث الحدود واسوه. يا شاكين منها شكى العيال خلوه. يا ذا يقين حلوها، مرها تذوقوه». وأخيراً إليكم هذا المثل الغريب مبالغة في تقديس حق التعبير: «افعل بالرجل ولا تفعل بكلامه». ولكنه شعب على استعداد للموت في سبيل حريته، وها هو يغني جيلاً بعد جيل وقفته التاريخية: «المكثة فوقنا تكاكي، والمدفع فينا يخر. لا نخاف ولا نتر (فصيحة، التثرة التحريك وهي هنا بمعنى التقهقر والنكوص) قدام ال عينيهم خُصُر». وحين أطاح هذا الشعب صعب المراس، أعزل إلا من التصميم، بمستبده العسكري وذلك للمرة الثانية خلال جيل واحد انطلقت حناجر

الصغير والكبير في تجمعاته العامة وأعراسه الخاصة تغني أنشودته «بلاء وانجلي: بلا... بلا وانجلي. حمد الله ألف على السلامة. انهذ كتف المقصلة. أبدأ لحكم الفرد... لا. تحيا الديمقراطية كما نفذيك يا مستقبلا (مستقبلها)». أطلب من صديقك السوداني نصها يا أخوا العرب. وصدق ذلك الفيلسوف الذي لاحظ أن «الفكرة تصبح قوة مادية متى ما امتلكت ناصية الجماهير». فحين يزواج شعب ذكي معتد بنفسه وبمواريث قيمه التليدة في كراهية الاجحاف وفي الالتزام بالعدل والانصاف، وبان لا كبير إلا الله، وبين وعيه السياسي النابع من تجربته المعاصرة وسعيه المقدس الدؤوب نحو المعرفة والتثقيف الذاتي (كشعب السودان بخاصة) فقد بدأت مسيرته في الطريق الصحيح رغم الصعوبات والمكائد.

إنني أتحدث عن قضيتين معاً: الحرية والأصالة، وأمثلة شعب السودان مجهولة لدى العرب الآخرين. ولكنني أذكر المتحاورين الكريمين وقد أغفلا تجربته الفريدة إلا من إشارة للأخ الجابري بأنه الشعب الذي تسلم موروثاً يتجاهله العرب ابتداءً فيهم بذلك المكافح من أجل إثبات حقه وكرامته، المعرف بنفسه: «وأنا ابن سوداء الجبين كأنها ذئب ترعرع في نواحي المنزل» سارياً في «أعزبة العرب» وفي ثورة للسود قادها شريف علوي. شعب آمن وجهر بأن «الأسود جميل» قبل أن يعلنها الفهود السود في أمريكا، وأثرى موروث الغضبة اللونية قبل أن يعبر عنها «إيمي سيزار» (وفي الأوروبيين تجاهل متعمد وإجحاف). فهذا شاعره خلف الله بابكر ينشد قبل نصف قرن:



رياه انك ما جطت لأبيض حق البقاء ليسترق الأسود  
 كلا، ولم تخلق لمحنة شعبنا شعبا يسيره - الحياة - مهذا  
 رياه لن نرضى وأنت خلقتنا سودا بغيرك في البرية سيدا  
 ما أن ينقصنا الزكاء وإنما باب العلوم الفرد أصبح موصدا  
 فلحكمة جطوا المدارس قلة ولحكمة ضاعت مواهبنا سدى  
 ولحكمة قام الشباب مناونا تلك السياسة فاستعد وجاهدا  
 وسما «بمؤتمر» ترف بنوده فوق البلاد ولا تهاب السيدا  
 والآن «لحكمة» يتجاهل بعضهم تجربة شعب السودان وكأنه  
 غير موجود. أو كأنه امتداد لغيره من غير خصوصية رفيعة تميزه  
 حافظ عليها منذ الأول، ولكن للأسف صار التجاهل شنشنة نعرفها  
 من أخزم.

لا يضير السودان أن يدين بجميل لكافة جهات الوطن العربي،  
 وهو يفعل. أما أن يكون تأثير في ثورته المهدية بالحركة الوهابية فهذا  
 ما استبعده على أفضل ما علمت. فحركة الإمام المهدي خرجت من  
 أحشاء التصوف الذي هو بدعة في نظر الوهابية. أما موقف المهدي  
 بعد ذلك بإلغاء الطرق الصوفية فقد أبانه بوضوح: أنها كانت  
 السواقي التي غمرها البحر. ولكنني أوافق د. الجابري بأنه لم يكن  
 لحكم محمد علي في السودان من الأثر التنويري كما كان للحركة  
 الدينية في السودان. ولهذا نتغنى حتى اليوم بمحمد ساكن بغداد  
 الذي «في كل بلد سوى له أولاد. واحدين عباد واحدين زهاد.  
 واحدين صايمين ما بين الزاد». نقصد الجيلاني الذي لعب تلميذه

«البهاري» دوراً كبيراً في تأسيس تلك الحركة الدينية.

على أن «راحت بني خان» وهو يؤكد «المرجعية الإسلامية» التي افتقدها د. الجابري (وظني أن ذلك مجرد عجلة منه في التعبير بأكثر مما جهل أو تجاهل بطبيعة الحال) أن «الديمقراطية والمساواة عند أبو الكلام أزداد مثل عليا إسلامية تتيح التقارب بين البشر بروح العالمية الإسلامية». ويضيف أن الشيخ ولي الله الدهلوي الذي عاش في القرن الثامن عشر وأثار الرعاجاب في معاصره الشيخ ابن عبد الوهاب «يمثل مع هذا شخصيتين مركزيتين في حركة تطور الإسلام الحديث ويحددان برأيي نقطة الإنطلاق». من المهم إذن أن نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله. بالأمس كنا نتصارع كل طرف يعلي من شأن الصنم الذي عكف عليه، لا تينيا كان أم انكلو- سكسونيا، والآن تذكرنا أنفسنا قليلاً ما.

في ختام استجابتي هذه أود أن أشير إلى أن المراقب الجانبي للعبة الشطرنج أقدر على التفتن للنقلات والانتقاد ولكنه ليس بسبب ذلك أقدر على اللعب أو أمهر ممن ينتقد. هذا حالي مع الأخوين الكريمين اللذين بصراحتي السودانية تناولت عليهما بالرغم من كوني شأن كثيرين أمثالي استمتعت بحوارهما الذكي الحصيف وتعلمت كثيراً، بل لا يحط مطلقاً من قدريهما ذلك التناول فلهما التجلة والإمتنان.

الإنتلجنسيا العربية

والإضراب عن التفكير

جورج طرايشي

تضرب لنا الإنتلجانسيا العربية، من خلال العينة التمثيلية التي تقدمها المناظرة التي دارت على صفحات «اليوم السابع» بين «مفكر المغرب» و«ومفكر المشرق»، المثال على انتلجانسيا رافضة لأداء، وظيفتها، أي انتلجانسيا هي في حالة اضراب عن التفكير.

وتقدم لنا ثلاثة حلقات هذه المناظرة، التي دارت حول «العلمانية والإسلام»، مثلاً تطبيقياً على ما يمكن أن تعنيه حالة الاضراب عن التفكير.

وبادىء ذي بدء لابد أن نوضح أن كلمة «مناظرة» لا تبدو لنا هنا ذات موضوع، إذ كيف يمكن أن «يتناظر» مفكران، هما في الأساس وفي ما يتعلق بالموقف من العلمانية على الأقل، متوافقان،

بل متفقان، واحدهما يتبرأ من العلمانية بحجة أن «الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة»، كما يقول عنوان مداخلة، د. محمد عابد الجابري، وثانيهما يغسل يديه منها بحجة أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غريبة»، كما يقول عنوان مداخلة د. حسن حنفي؟ الواقع أن عنواني المداخلتين بالذات ينطوي على قدر لا يستهان به من «اللاتفكير».

ولنبداً بعنوان مداخلة د. محمد عابد الجابري. فهذا العنوان ينطوي في بنيته بالذات، على إحالة مباشرة إلى المنطق السوري. ومن الممكن، بالعودة إلى القاعدة الأرسطية الذهبية، إعادة بناء منطقة الضمني على النحو التالي:

العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة. الإسلام ليس فيه كنيسة... الإسلام لا يحتاج إلى علمانية. وشكلانية هذا المنطق يختصرها الجابري بنفسه بقوله في ختام مداخلته: «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها».

### مقدمات خاطئة

وكما في كل منطق شكلي، فإن العملية الاستدلالية يثبت فسادها، وخلوها بالتالي من «التفكير»، إذا أمكن الطعن في مقدمتها الكبرى، أو في مقدمتها الصغرى، تمهيداً للطعن في نتائجها. والحال أن استدلال الجابري قابل للطعن من جهاته الثلاث: في مقدمته الكبرى، وفي مقدمته الصغرى، وفي نتيجته سواء بسواء.

أما من حيث المقدمة الكبرى، فلنقل بصراحة إنها مبنية على حيلة شكلية: فليس صحيحاً تعريف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة» فالكنيسة هي حالة جزئية من حالات ذلك الكلي الذي هو الدين. والحال أنه عندما تبني المقدمة الكبرى، فمن الواجب، كما يعلمنا علم المنطق، أن تبني من خلال الكلي الأكثر كلية. ولكن لماذا اختار الجابري أن يرد الكلي الذي هو الدين إلى أحد جزئياته فقط، أي - في الحالة التي نحن بصدها - الكنيسة؟

الجواب بسيط للغاية: لأنه لو بنى الجابري محاكمته العقلية ابتداءً من الكلي الأكثر كلية لافلتت من يديه النتيجة التي يتوخاها ولأخذت المحاكمة بالضرورة الشكل التالي: العلمانية فصل الدين عن الدولة. الإسلام دين. الإسلام إذن يقبل الفصل عن الدولة.

ويما أن الجابري يعرف سلفاً النتيجة التي يريد أن يصل إليها، وبما أنه لم يقدّم أصلاً استدلالته العقلية إلا تبريراً مسبقاً لها، فإنه لم يكن أمامه من خيار آخر حتى يضبط الاستدلال، من أن يتلاعب على تعريف العلمانية ويزيحه بوصة أو بوصتين عن منطوقه الأكثر شمولاً ليجعله يعني فقط «فصل الكنيسة عن الدولة»، لا «فصل الدين عن الدولة».

ولكن لندع جانباً المقدمة الكبرى وما قد تستتبعه من خصومة على مستوى التعاريف والمفاهيم، ولنأت إلى المقدمة الصغرى التي تمتاز بطبيعتها، بكونها أكثر ارتباطاً بالوقائع وبمعرفة الوقائع.

فلئن اختار الجابري أن يعرف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة» فلأنه يعرف سلفاً، ويعرف أن قراءه يعرفون أن «الإسلام ليس فيه كنيسة». وبديهي أننا لا نماري، ولا يمكن لعاقل أن يماري في أن «الإسلام ليس فيه كنيسة» وكيف يكون في الإسلام كنيسة، وهو الإسلام، بينما الكنيسة هي بالتعريف مؤسسة مسيحية؟

ولكن لندع التعاريف، ولنأت إلى الوقائع، وهي خطوة يبررها لنا سلفاً كوننا نناقش، في هذه المرحلة، الكيفية التي بني بها الجابري مقدمته الصغرى التي تتصل - كما في كل المقدمات الصغرى - بتقرير الوقائع أكثر منه بتقرير المبادئ.

## في الإسلام سلطة دينية

أجل، وبداهة، ليس في الإسلام كنيسة، ولكن فيه، بالبداية أيضاً، سلطة دينية. ليس فيه كهنوت، ولكن فيه، ككل دين، رجال دين. ورجال الدين المسلمون ليسوا كهنة ولكن وظيفتهم مثل أي

رجال دين، هي القيام على شؤون الدين. وهم في أكثريتهم الساحقة، متفرغون للقيام بشؤون هذه الوظيفة، وصحيح أن وظيفتهم ليست، كما في الكاثوليكية، أن يكونوا وسطاء بين الإنسان وربه، ولكن وساطتهم لا يستغنى عنها بين الإنسان وشؤون دينه. وقد يقع خلاف حول تعريف وظيفة رجال الدين في الإسلام، وقد يقع خلاف على جواز هذه التسمية بالذات (رجال الدين)، ولكن لا يمكن أن يقع خلاف على الواقع التاريخي لوجودهم: فهم موجودون وقد كانوا دائماً موجودين، وليس ثمة ما يحمل على الاعتقاد بأنهم لن يعودوا موجودين: فلا دين بلا رجال دين.

إذن ليس في الإسلام كنيسة، ولا كهنوت، ولكن فيه سلطة دينية.

صحيح أن هذه السلطة ليست معصومة كما في الكاثوليكية، وليست ذات بنية تراتبية كما في الكنيسة (علماء بأن ما يصدق على الإسلام السني من هذه الزاوية لا يصدق على الإسلام الشيعي حيث لرجال الدين كما هو معروف هرميتهم الخاصة). ولكن المعصومية والتراتبية ليستا شطرين مقومين للسلطة الدينية، وحسبنا شاهداً على ذلك البروتستانتية. فالسلطة الدينية في البروتستانتية ليست معصومة، وليست بذات بنية هرمية، ولكن هذا لا يحول بينها وبين أن تكون سلطة دينية (يمكن أن نضيف إلى هذه القسمات المشتركة بين البروتستانتية والإسلام كون الأولى ترفض هي الأخرى وساطة رجل الدين بين الله والإنسان)، كما يمنع من تطبيق العلمانية والحاجة إلى تطبيق العلمانية في الدول ذات الأغلبية البروتستانتية كما في الدول ذات الأغلبية الكاثوليكية.



وبطبيعة الحال، أن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فقط فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما يمنع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني.

وهذه الحاجة إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية قد تكون اليوم في المجتمعات العربية الإسلامية أشد إلحاحاً منها في أي مجتمعات أخرى. فكلنا يعلم أن السلطة الدينية في المجتمعات العربية الإسلامية متضخمة إلى حد تكاد معه أن تتحول السلطة الدينية، بما هي كذلك، إلى سلطة سياسية، ولا سيما في الحقبة التاريخية التي يجري فيها على نطاق واسع تسييس الإسلام ويلعب فيها رجال الدين، بما هم ذلك، دور القادة والمواجهين السياسيين. وكلنا يعلم أيضاً أن السلطة السياسية في المجتمعات العربية الإسلامية، في مسعاها إلى أن تضيف على نفسها الشرعية المفتقدة تعمل على تغطية نفسها وستر عورة لا شرعيتها أو لا شعبيتها برداء الشرعية الدينية الأيديولوجيا الدينية. وإنما في مجتمعات كهذه، تجري فيها على قدم وساق عملية تدين للسياسة وتسييس للدين، يأتي «مفكر المغرب» ليقول أنه ما دام الإسلام «ليس فيه كنيسة» فلا حاجة إلى العلمانية!

وبدیهي أن موضع الإعتراض ليس على المقولة بحد ذاتها، ليس على كون الإسلام «ليس فيه كنيسة» بل فقط على تحويل هذه المقولة إلى مقدمة صغرى في استدلال شكلي يتغيا أن يثبت بصورة قبلية، وكأننا ما كان الثمن المنطقي، عدم لزوم العلمانية.

وحتى ندرك أصلاً مدى عدم لزوم النتيجة التي ينتهي إليها الجابري ترتيياً على مقدمته الصغرى، ومن قبلها على المقدمة الكبرى المكافئة لها في عدم المطابقة، يكفي أن نتذكر أن مفكراً مثل طه حسين كان استنتج من المقدمة نفسها (الإسلام ليس فيه كنيسة) نتيجة معاكسة تماماً لتلك التي يستنتجها الجابري. ففي «مستقبل الثقافة في مصر» - وهو كتاب أمسى اليوم مع مؤلفه موضع ترذيل وتبخيس من قبل العديد من المتعishين الجدد على مائدة السلفية - انتهى طه حسين إلى رأي مفاده أنه مادام لا كنيسة ولا كهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة منفصلة ذات مصلحة في سيطرة الدين على المجتمع، فإن فصل الدين عن الدولة سيكون أسهل على المسلمين منه على المسيحيين، وعلى مصر منه على أوروبا التي يعرف الجميع كم عانت وكم كان باهضاً الثمن الذي دفعته قبل أن تحقق ذلك الفصل وتفوز معه بقصب السبق في المدنية والحضارة!

والواقع أننا إذا خيرنا بين الاستدلال الذي يجريه الجابري لإثبات عدم لزوم العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة ومن أن الإسلام ليس فيه كنيسة، وبين الاستدلال الذي يجريه السلفيون لينتهوا إلى النتيجة عينها، فإننا نفضل بلا مرء صراحة السلفيين وعدم لجوئهم إلى حيل المنطق... فهم يجرون استدلالهم على النحو التالي: العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة إذن الإسلام لا يقبل العلمانية. وواضح أن استدلالهم أقوى منطقياً من استدلال الجابري، لأنه يقوم على الأقل على مقدمة كبرى صحيحة، بينما نقطة ضعفه تكمن في مقدمته الصغرى.

والحال أن الجابري، عندما يعوزه المزيد من الأسلحة المنطقية لتدعيم مقولته عن عدم لزوم العلمانية، يستعين بمنطق السلفيين، ولكنه لا يأخذ من استدلالهم سوى مقدمته الصغرى، أي تحديداً الضعيفة. هكذا يقول بالحرف الواحد: «أنا مقتنع تماماً بأن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد». وبالطبع، أن ما يسكت عنه الجابري - علماً بأنه من المختصين الرواد في الساحة الفكرية العربية بعلم المسكوت عنه - هو أن صاحب هذه المقولة هو مؤسس حركة «الاخوان المسلمين» حسن البنا. فقبله لم يسبق لأحد قط في الساحة الفكرية العربية أن قال أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، وإن لم يسبقه أحد إلى ذلك فهذا لأن مقولته ليست بديهية إلى الحد الذي يفترضه الجابري، أي إلى حد السكوت عن قائلها، فكيف نقول عن الإسلام إنه دين ودولة، مع أن كلمة «دولة» نفسها لم يجر استعمالها بالمعنى الذي تستعمل به اليوم، إلا في زمن متأخر للغاية، وتحديداً في عصر النهضة؟ وكيف نسلم تسليم البدهاة بأن الإسلام دين ودولة، ومع أن كلمة «دولة» لم ترد في القرآن الكريم مرة واحدة؟ أي كيف نسمي الإسلام بما لم يسم به نفسه، وبغير ما سمي به نفسه؟

### بعيداً عن المنطق الشكلي

أننا لا نريد أن نقع بدورنا في المنطق الشكلي، ولكن لا يجوز لأحد أن يغفل عن أن جميع الآيات القرآنية التي سمت الإسلام ما سمتة إلا بوصفه ديناً، بدءاً بالآية ١٩ من سورة آل عمران: «إن الدين عند الله الإسلام»، وانتهاءً بالآية ٣ من سورة المائدة: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً».

بديهى أن الجابري يستطيع أن يرد هنا بأن «القول بأن الإسلام دين لا دولة هو قول يتجاهل التاريخ» ولكن التاريخ بالضبط هو التاريخ ونحن نتحدث عن إسلام الدين لا عن إسلام التاريخ، لأن إسلام التاريخ - ككل ما هو تاريخي - هو من صنع بشري وقابل للتجاوز وليس له ما لإسلام الدين من قوة الزام.

وصحيح أن «التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية تجربة مديدة وغنية»، ولكنها محض تجربة تاريخية، على حين أن الدين هو بالتعريف عابر للتاريخ. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ما فعله المسلمون في التاريخ يتحملون مسؤوليته هم، لا الإسلام، فإن العلمانية ستعني أيضاً في هذه الحالة تجريد الدين من ثقل التاريخ، وإعادةه إلى نصابه الروحي، وتثبيته في بعده كتجربة داخلية تثرى ما هو زمني ودائم بكل عمق اللازمي وقيمه الدائمة.

وإذا تركنا الآن الدين والتاريخ وجئنا إلى الواقع المعاصر - وهو إطار مرجعي لا يقل عنها أهمية - وجدنا الجابري يصادر - حتى بالاحالة إلى هذا الواقع - على أن «مسألة العلمانية في العلم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات.. وأنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي».

والحق أنه يندر أن يجتمع في نص يمثل هذا الاقتضاب عدد كبير من الأدلة والشواهد على ما أسميناه بـ «حالة الاضراب عن التفكير» وهذا ما سنعالجه في القسم الثاني من المقال.

دلائل الإضراب عن التفكير

لدى الإنتلجنسيا العربية

جورج طرايشي

أشرنا في القسم الأول من هذا المقال إلى عدد كبير من الأدلة والشواهد في نص مقتضب على ما أسميناه بـ «حالة الإضراب عن التفكير» وهنا نفضلها على الشكل التالي:

١ - فالنص، بدلاً من التفكير، يمارس مع أدوات الفكر، التي هي الألفاظ والمفاهيم، ضرباً من لعبة الاستغماية: فهو يقر بأن ثمة حاجات في العالم العربي قد تستدعي تطبيق العلمانية، ولكن من الأفضل أن يستعمل «بدل العلمانية»، شعار «العقلانية والديمقراطية».

٢ - والنص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من تحريم التفكير: فمن الواجب بكل بساطة، وبمنتهى الصراحة، «استبعاد شعار

العلمانية من قاموس الفكر العربي». والعجيب أن هذه الدعوة إلى استبعاد اللفظة الرجيمة صادرة، لا عن محقق في محكمة تفتيش ما، بل عن مفكر مهمته كمفكر أن يوسع - ما أمكنه - قاموس الفكر، لا أن يضيقه، فضلاً عن أنها صادرة عن مفكر من المدرسة الاستمولوجية، أي على وجه التحديد من مدرسة تضع في رأس جدول أعمالها مناهضة الدعوات والنزعات الاستبعادية من أي نوع كان.

٣ - النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من التناقض في التفكير. فهو لا يجد ما ينعت به مسألة العلمانية في العالم العربي إلا بأنها «مسألة مزيفة». والحال أن صاحب النص نفسه، في كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام ١٩٨٢، كان قد وجه

النقد - وعن حق في رأينا - إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب». ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة» أي إشكالية الديمقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغيلون في حينه بالتساؤل: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى - إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل - إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب؟<sup>(١)</sup>، ثم خلص إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة العلمانية بل مشكلة الديمقراطية إنما يعني المرور بنفس الإشكالية إلى وجه آخر من وجوها، وليس الغاها أو تجاوزها... ومن الموقع الاستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول: إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هنا من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار «الطليعة»، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٦.



الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة<sup>(١)</sup>.

فهل يكفي، والحال هذه، عندما نجد الجابري ينقلب في عام ١٩٨٨ بزواوية ١٨٠ درجة عن موقفه عام ١٩٨٢، فينبري بدوره لنتع مسألة العلمانية في الوطن العربي بأنها «مسألة مزيفة»؟ هل يكفي أن نقول أنه يناقض نفسه مناقضة صريحة سافرة، أم ينبغي أن نضيف أيضاً أن تناقضه هذا مع نفسه بتبنيه لمقولة زيف إشكالية العلمانية إنما مصدره «انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه»؟

٤ - إن النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من العزل والتقطيع والبتر للمفاهيم. فهو يريد الاستعاضة عن شعار العلمانية بشعاري العقلانية والديمقراطية. وعلى هذا النحو تتحول الحداثة إلى سوق للخردة نبتاع منها - بأبخس الأثمان - ما نشاء، وندفع ما نشاء إذا ما تخوفنا من ارتفاع ما في ثمن التكلفة. والواقع أن استبعاد الجابري للعلمانية أشبه بفعل من يريد أن يجعل كرسي الحداثة يقف على قائمتين ثنتين بدلاً من ثلاث أو أربع. ومثل هذه العلمية البهلوانية كان يمكن مع ذلك أن تكون ممكنة لولا أن المنشار لا يستطيع أن ينشر قائمة العلمانية بدون أن ينشر بعضاً من قائمتي العقلانية والديمقراطية بالذات. وهذا ما تنبه له تلميذ وزميل للجابري حين قال في رد ضمنني له عليه: «إن هذا المبدأ (العلمانية) يعد في نظرنا من المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي - ونحن نعتقد - إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت

(١) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ومتغيرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله - إن العلمانية ثابت من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية<sup>(١)</sup>».

ومبدأ المنشار، كبديل عن مبدأ التفكير، هو ما يعتمده أيضاً المناظر المفترض للأستاذ الجابري، ونعني الدكتور حسن حنفي. فعنده، هو الآخر، أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية». ولو سألتناه لماذا هذا العسف في نشر قوائم الحداثة، ولماذا اختار أن ينشر قائمة العلمانية وحدها، دون قائمة الديمقراطية أو دون قائمة العقلانية مثلاً، لجاء جوابه في أرجح الظن، وكما يمكن أن نستنتج من عنوان مداخلته بالذات، «لأن العلمانية منقولة إلينا من الغرب». ولكن ألا نستطيع أن نجيبه في هذه الحال بما أجاب به الجابري منقوده غليون: أليست الديمقراطية - كما يدل اسمها بالذات - منقولة إلينا هي الأخرى من الغرب؟ وإذا كان الصدور عن الغرب سبباً كافياً للرفض، فلماذا لا نرفض أيضاً - مع العلمانية - لا الديمقراطية ولا العقلانية وحدهما، بل كذلك مفاهيم القومية والاشتراكية واليسار واليمين ولا ننسى أن حسن حنفي هو أيضاً صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»، والحرية والتنوير والنسوية، وربما أيضاً حقوق الانسان؟ والواقع أن السلفيين الخالص يبدون أكثر تماسكاً منطقياً بكثير من صاحب مشروع اليسار الإسلامي، لأنهم إذ يلجأون هم أيضاً إلى مبدأ المنشار، فلينشروا بلا استثناء كل ما هو صادر عن الغرب أو حامل لـ «لوثة». وخير مثال على هذا الموقف السلفي الجذري في نزعته الرفضية قول عطا طایل أمام قضاته المصريين، رداً على

(١) د. كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، في «المعرفة والسلطة في المجتمع العربي»، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨٨، ص، ٣٣١.

سؤالهم عن موقف جماعته من مسألة الديمقراطية، «هذه الكلمة (الديموقراطية) ليست من الاسلام في شيء لأن الديموقراطية هي حكم الشعب لنفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع إلي كتاب الله... فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله: «إن الحكم إلا الله».

ولو أن «مفكر المشرق» كان يمارس التفكير اللامتناهك المنطق فقط، لهان الأمر، ولاعتبرنا ممارسته هذه عينة أخرى من عينات اضراب الانتلجانسيا العربية عن التفكير. ولكنه يتعدى ذلك - على خطورته - إلى ممارسته ما يمكن أن نسميه، مع جورج قرم بـ «ثقافة الفتنة»، أي ثقافة التحريض الطائفي. وهكذا يقول بالحرف الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن (محشور خطأ بين النصاري!) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصاري، وغالبيتهم من نصاري الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة».

وبما أنه لأمر مخجل، في حد ذاته، أن ندخل في نقاش حول «ثقافة الفتنة»، فسنتكفي باستعارة كلمة مكرم عبيد، «القبطي» الذي كان أميناً عاماً لأكبر حزب جماهيري مصري (الوفد)، لنقول إنه إذا كانت الأقلية المسيحية العربية «نصرانية بالمولد» فهي «إسلامية

بالحضارة». وبما أنني واحد من أعضاء هذه الأقلية، فقد يكون من المفيد أن أذكر أن الزاد الثقافي الذي أسهم أكبر الاسهام في تكويني الفكري في طور المراهقة استقيته من روايات جرجي زيدان عن تاريخ الإسلام ومن عبقریات العقاد الإسلامية. والواقع أن الجابري المغربي يبدو، من وجهة النظر هذه، أكثر انصافاً (رغم أن الأقلية المسيحية العربية عديمة الوجود في المغرب)، عندما يقول أن النهضوي العربي «مسلماً ومسيحياً كان، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الإسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي من هويته، ولذلك لم يتردد لحظة واحدة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام، وإبراز مآثر التمدن الإسلامي».

ومع ذلك ترانا نعود فوراً إلى الاختلاف مع الجابري عندما يتحرى هو الآخر عن سوسولوجيا وغائية «نصرانية» لشعار العلمانية، بتوكيده أن هذا الشعار «رفع أول ما رفع في لبنان، ربما في منتصف القرن الماضي، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات»، وأن «الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة... بل كان يقصد - من بين ما يقصد - فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية»، وأنتنا «إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا

سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة»، وأن «ما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من شعار العلمانية ليس فصل الدين عن الدولة على غرار ما حدث في أوروبا» بل «كان المقصود الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضدا على الجامعة الإسلامية، أو المطالبة بدولة إقليمية، ضدا على الامبراطورية العثمانية»<sup>(١)</sup>.

وبدون أن ندخل في نقاش مفصل لهذه الدعوى المركبة، سنبدى الملاحظات المقتضبة التالية:

١ - إذا صح أن شعار العلمانية قد رفعته غالبية مسيحية، فما ذلك لمجرد أنها مسيحية، ولكن لأن الغالبية من النهضويين العرب في منتصف القرن الماضي كانت مسيحية. وما يصدق على شعار العلمانية يصدق على سائر شعارات عصر النهضة: فقد رفعت جميعها من قبل غالبية مسيحية. ولكن هذه الحقيقة السوسيولوجية لا تجعل من شعار العلمانية شعاراً مسيحياً، وإلا فلن نفهم أن يكون قد رفعه أيضاً بعض من أبرز أعلام النهضة المسلمين بدءاً بالكواكبي وقاسم أمين ومروراً بأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل مظهر وانتهاء بزكي نجيب محمود وخالد محمد خالد وفؤاد زكريا ومحمد أركون.

٢ - إذا صح أن بعض دعاة العلمانية من النهضويين المسيحيين العرب كانوا من دعاة الانفصال عن الدولة العثمانية، فإن بعضهم الآخر كانوا بالمقابل من أنصار الخلافة العثمانية ومن دعاة

(١) المصدر نفسه، ص ٩٢، ٧٣.

الإصلاح ضمن إطار الجامعة العثمانية والإسلامية. ونخص من بين هؤلاء الأخيرين بالذكر بطرس البستاني - وهو بمعنى ما عميد النهضةيين المسيحيين - وابن عمه سليم البستاني صاحب كتاب «عبرة وذكرى» الذي كان بمثابة برنامج عمل لإصلاح حال الدولة العثمانية والابقاء على وحدتها من خلال إصلاحها. ويجب أن نذكر أيضاً، من هذا المنظور، أديب اسحق الذي قال بثلاث جامعات في أن معاً: الجامعة العربية القائمة على وحدة الشعور القومي، والجامعة العثمانية القائمة على سلطة واحدة وشريعة مشتركة وإرادة العيش المشترك، والجامعة الشرقية التي يوحدتها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الغربي. وكما وجد بين النهضةيين العرب المسيحيين العرب المسلمين خصوم لها، بل والجامعة الإسلامية ومن هؤلاء أحمد لطفي السيد الذي ذهب إلى «أن القومية الإسلامية ليست قومية حقيقية وأن الفكرة القائلة بأن أرض الإسلام هي وطن كل مسلم إنما هي فكرة استعمارية تنتفع بها كل أمة استعمارية حريصة على توسيع رقعة أراضيها ونشر نفوذها. وهو لم يعتبر حتى فكرة الوحدة الإسلامية قوة سياسية، بل رأى فيها «شبحاً خلقه البريطانيون لاستثارة الشعور الأوروبي ضد الحركة القومية في مصر».

٣ - ربما كان أمدح خطأ - يرتكبه الجابري هو ربطه الآلي بين علمانية النهضةيين العرب المسيحيين وبين وضعيتهم كأقلية دينية تحتاج إلى إعادة ترتيب علاقتها بالغالبية المسلمة. فصحيح أن هذا الهاجس لم يكن غائباً عن وعي دعاة العلمانية من النهضةيين

العرب المسيحيين، ولكن نزوعهم العلماني يجد تفسيره أولاً، أو بقدر مساو على الأقل، لا في وضعيتهم كأقليات مسيحيين بالغالبية المسلمة، بل في وضعيتهم الطائفية الخاصة، وفي الحاجة التي برزت حينئذ إلي إعادة ترتيب علاقتهم كنخبة نهضوية بطوائفهم بالذات.

وبعبارة أخرى، أن علمانيتهم كانت مباطنة لأوضاعهم داخل طوائفهم قبل أن تكون، أو على الأقل بقدر ما كانت مخارجه لها. ومن الممكن أن نقول مع ألبرت حوراني أن علمانيتهم مثلت محاولة «للإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة»<sup>(١)</sup>، وللانفكاك من هيمنة رجال الأكليريوس على مقدرات هذه الطوائف. وهذا ما يفسر أيضاً أن تكون «تخلت كتابتهم نزعة معادية للأكليريوس (أي لرجال الدين المسيحيين) لا نجد مثيلاً لها لدى معاصريهم المسلمين»<sup>(٢)</sup>. والواقع أن بعضهم لن يتردد في هجر طائفته ليعتنق البروتستانتية بحكم ما كانت توفره له من جو الحرية النسبية. وذلك هو، على سبيل المثال، شأن بطرس البستاني. بل إن فارس الشدياق، الماروني العريق مثله، سيعتنق بعد البروتستانتية الإسلام وسيتسمى باسم أحمد هرباً من طغيان طائفته الأصلية التي كان بطيريكها قد أمر باعتقال أخيه أسعد وبإعدامه لاعتناقه هو الآخر البروتستانتية.

٤ - إذا كانت العلمانية قد نقلت «ربما في منتصف القرن الماضي» عن الغرب، فما ذلك من قبيل التغريب والتقليد البيغاوي، بل كان

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة دار «النهار» الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٧٧، ص ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

هذا النقل مسكوناً هو نفسه بهاجس محلي، هو هاجس الحوادث الطائفية في جبل لبنان عام ١٨٤٠، والمذابح الطائفية في بيروت ودمشق عام ١٨٦٠. وبدلاً من ربط العلمانية بالتغريب (كما يفعل بوجه خاص حسن حنفي)، فلنقل أن العكس قد يكون هو الأصح. ففي مصر وسوريا، وفي أعقاب كل من الاحتلال الانكليزي والفرنسي، جاءت مبادرة رفع شعار العلمانية من قبل الوطنيين والقوميين. من مسلمين ومسيحيين على حد سواء، وذلك رداً على محاولة الاستعماريين الغربيين الضرب على وتر التفرقة الدينية و «تطوير» الحساسيات المذهبية إلى «مسألة طائفية» تكون بمثابة رديف تبريري وتدعيمي «للمسألة الكولونيالية».

وكاستنتاج ختامي نقول: لقد كان الجابري لاحظ، من «موقعه الابستمولوجي»، أن الخطاب العربي المعاصر غارق في الايديولوجيا، وأن زمنه راكد، شبه ميت، لأنه ما يفتأ منذ قرن ونصف القرن من الزمن يصوغ الأسئلة نفسها ويقدم عنها الأجوبة نفسها والحال أننا نلاحظ بدورنا أن الجابري عندما يتحول هو الآخر إلى ممارس لـ «الخطاب العربي المعاصر» فإنه يمارسه، كما يشف عن ذلك طرحه لاشكالية العلمانية، لا متراجعاً من الموقع الابستمولوجي إلى الموقع الايديولوجي فحسب، بل ناكصاً أيضاً من زمنه الراكد التكراري إلى زمنه المنتهقر إلى الوراء: فإن كان الجابري يصوغ، بصدد العلمانية، الأسئلة نفسها التي صاغها النهضويون العرب، فإن الأجوبة التي يقدمها عنها أقل تقدماً أو حتى أكثر تخلفاً من تلك التي كان قدمها أولئك النهضويون.



حَقِيقَةُ الْخِلَافِ

حَوْلَ حَدِيثِ «الْفِرْقَةُ التَّاجِيَّةُ»

أحمد محمد الدغشي (صنعاء)

لكم هو حسن ورائع أن يتاح المجال للفكر عندما يلتقي أو يختلف ليعبر كل عن نفسه دون تحفظ ولا مجاملة ولينزل الشعاع الموضوع من برجه العاجي «الرأي والرأي الآخر» إلى واقع الناس وحياتهم. المهم أن الجميع في إطار معلوم، ولا يخرجون من دائرة معلومة، مركزها عندنا الإسلام ورجالاته ومفكره، وعند غيرنا ايدولوجيات البشر وفكر الرجال.

ولا نخفي أننا قد استبشرنا كثيراً بهذه المبادرة الكريمة لـ «اليوم السابع» كونها فتحت حواراً بين مفكرين عرف عنهما التباين في الفكر، والاختلاف في التصور، ومع ذلك فقد جمعت بينهما ليلتقيا كثيراً وليعذرا بعضهما فيما تبقى.

وإذا ما وقف القارئ على كل مداخلات الحوار، فإنني أعتقد أن المجلة بذلك قد قامت بواجبها في خدمة القارئ وتقديم مواد فكرية تفتقر إليها العديد من المجلات وإن وصفت نفسها بـ «فكرية» كما أن المفكرين قد قاموا كذلك بواجبهم في رواء غليل طلاب الفكر وعشاق الثقافة.

ومساهمة منا في التعبير عن رأينا واستجابة لدعوة المجلة نرى وضع نقاط هي في عمومها تمثل حق الرد والنقاش مع المتحاورين. وطريقتي في تناول الحوار ستلتزم الترتيب وفق الحلقات المنشورة إلا ما تقتضيه طبيعة الرد.

## الحلقتان الأولى والثانية

ففي الحلقة الأولى يستهل الدكتور حسن حنفي كلامه بقوله: «وإن أشد ما أضرنا هو حديث «الفرقة الناجية» المشكوك في صحته عند ابن حزم والذي يكفر اجتهادات الأمة كلها ولا يستبقي إلا واحداً هو اجتهاد الدولة القائمة» وقد التقى معه الدكتور محمد عابد الجابري بوجه من الوجوه إذ قال: «وهذه التفاتة أقدراها تقديراً خاصاً - يقصد التخلي عن منطلق الفرقة الناجية - لأنك لفت الانتباه إلى شيء يجهله كثير من الناس وهو شك ابن حزم الأندلسي - المغربي في الحديث الذي يُروى بهذا الصدد» ويقول: «لأنهم - يقصد علماء الأندلس والمغرب - رأوا في توظيف المشاركة له ما لا ينسجم مع العقل ولا مع الشرع».

وبما أن المفكرين حنفي والجابري قد التقيا عند نقطة التشكيك في صحة هذا الحديث فأرى لزاماً عليّ أن أقف قليلاً ولو بشيء من البسط لأبين بداية ومن الناحية العلمية حقيقة ما قيل بشأن هذا الحديث استناداً إلى أقوال أئمة العلم وأهل التخصص، ولا أرى داعياً للوقوف مع د. حسن حنفي حول أسباب علمية أو واقعية لرفضه الحديث!! لكن ما يستدعي الوقوف حقاً هو الدكتور الجابري الذي علل موافقته في رد الحديث أو تأويله بما يخرج عن ظاهره تماماً بالخصوصية التي تطبع فكر علماء الأندلس والمغرب وهي العقلانية، وهذا التبرير العاطفي لا يغير من التحقيق العلمي شيئاً، ولو كانت القضية قضية قطرية أو قومية لكنت موافقاً للجابري المغربي حيث وجد من علماء اليمن من يقول شيئاً من ذلك أو يميل

إليه، كما نقل بعضهم عن ابن الوزير في «العواصم والقواصم» أو الشوكاني في «فتح القدير» لكن الحق أحق أن يتبع.

القضية علمية أولاً وأخيراً ينبغي عدم إخضاعها دوماً للأفهام الضيقة أو العقول المحدودة ليس حجراً على العقل ولا انتقاصاً من شأنه ولكن رحمة به واشفاقاً عليه، فما لا يختلف عليه اثنان محدودية العقل بحدود الحواس. وإذا كان كل علم محترماً باعتباره فناً من فنون العلم وميادينه فلا ينبغي التجاسر على إصدار أحكام الرفض والتشكيك في أي من الأحاديث بدافع المزاج المقنع بالعقل، كما هو شأن بعض كتاب عصرنا ممن لافقه لهم ولا دراية في سند حديث أو متنه، لكنهم أسرع ما يكونون إلى الرد أو التضعيف أو الرفض والانكار إن خالف هواهم وإن زعموه عقلاً، وإن راق لهم لموافقته هواهم باركوه بألفاظ التأييد والموافقة...

نقول: أن هناك قواعد محترمة لا بد من الالتزام بها إذا شئنا العلمية والموضوعية. واعتذر لهذا الاستطراد المحتم على طرحه في البداية.

وعودة إلى الحديث الذي نحن بصدد تقرير وضعه العلمي يقول الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني في الجزء الأول من سلسلة الأحاديث الصحيحة الحديث رقم (٢٠٤): «أخرجه أبو داود (٢/٥٠٣ - ٥٠٤) والدرامي (٢/٢٤١)، وأحمد (٤/١٠٢) وكذا الحاكم (١/١٢٨) والأجري في «الشرعية» (١٨) وابن بطة في «الإبانة» (٢/١٠٨ و ١/١١٩) واللالكاني في «شرح السنة» (١/٢٣) (١) من طريق صفوان... وقال الحاكم وقد ساقه عقب أبي هريرة - يقصد حديث أبي هريرة - المتقدم: «هذه أسانيد تقام بها الحجة في

تصحیح هذا الحديث» ووافقه الذهبي وقال الحافظ في «تخريج الكشاف (ص 63): «واسناده حسن».

وإذا كان هناك ما يمكن اعتباره حجة للواقفين منا لحديث موقف المتشكك المرتاب أو العاجز الحيران أو حتى الراض المنكر فإنما هي بسبب ألفاظ بعض الحديث لآكله وهذا اللفظ هو قوله صلى الله عليه وسلم: «كلها في النار إلا واحدة» وقد قال الجابري «وتعيين الفرقة «الناجية» الواحدة عمل فيه تحكم وتعسف لا يقبله العقل ولا الشرع».

نقول للدكتور الجابري: لا غضاضة في أن يشكل هذا الحديث أو هذا اللفظ علينا شريطة أن لا يقتصر على فهم المغاربة «العقلاني» على حد وصف الجابري. لهم ذلك أنه قد أشكل لفظ «كلها في النار إلا واحدة» على بعض العلماء قديماً وحديثاً أذكر من القدماء ابن حزم وهو المعول عليه إلى حد الحجية عند د. حسن حنفي ود. محمد الجابري ومن العلماء الذين أشكل عليهم الإشارة أيضاً من سبقت الإشارة إليهم من علماء اليمن كابن الوزير والشوكاني، وكلهم كما علمنا لا ينتقدون سند الحديث ولا كل فتنة وإنما «كلها في النار....»

ومن فضل الله علينا أن وقف رسوله عليه الصلاة والسلام ليقوله بألفاظ مختلفة تفسر بعضها بعضها فقد جاء في بعض الروايات لفظ «ملة» بدلاً من لفظ «فرقة» وفي هذا إزالة للابهام وتوضيح للغموض فالمعلوم أن لفظ «ملة» يعني الاختلاف الجذري وهو الذي يخرج عن نطاق الضوابط الشرعية ويصير في عداد الكفر الصريح، كما حدث ذلك قديماً عند القرامطة والاسماعيلية والزنادقة عموماً وحديثاً لدى البهائية والتاديانية والشيوعية الخ... وكلها

امتداد لانحراف القرامطة قديماً.

ومما لا خلاف عليه أن المسلمين يختلفون فيما بينهم كما اختلف الصحابة من قبل وكذا أئمة المذاهب والعلماء في كل عصر ومصر، وما أحد كفر الآخر في هذا الاطار، ولا يوجد شيء اسمه تكفير فرق المعارضة وتأييد اجتهاد السلطة القائمة، كما يذكر حسن حنفي في صدر حديثه وما قرأنا أو سمعنا أو رأينا شيئاً من ذلك، أما إذا وجد لدى فرد من أفراد فهو من باب النادر، والناذر لا حكم له أما أن يطرح الموضوع حسن حنفي وكأنه رأي السواد الأعظم من الأمة أو علمائها فهو اعتساف لا أصل له إلا في خيال قائله.

وهنا أسوق كلاماً نقيساً للعلامة اليماني صالح المقبل من كتابه «العلم الشامخ في إثثار الحق على الآباء والمشايخ» ص ٤٤٤ كما نقل ذلك عن الشيخ الألباني في المصدر السابق وفيه ما يؤيد ما ذهبنا إليه في تحديد معنى الفرقة أو الملة قال رحمه الله: «حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، رواياته كثيرة يشد بعضها بعضاً بحيث لا يبقى ريب في حصول معناها: والأشكال في قوله: «كلها في النار إلا ملة» فمن المعلوم أنهم خير الأمم، وأن المرجو أن يكونوا نصف أهل الجنة مع أنهم في سائر الأمم كالشعرة البيضاء في الثور الأسود حسبما صرحت به الأحاديث، فكيف يتمشى هذا؟ فبعض الناس تكلم في ضعف هذه الجملة، وقال هي زيادة غير ثابتة. وبعضهم تأول الكلام. قال: ومن المعلوم أن ليس المراد من الفرقة الناجية أن لا يقع منها أدنى اختلاف، فإن ذلك قد كان في فضلاء الصحابة، إنما الكلام في مخالفة تعبير صاحبها فرقة مستقلة

ابتدعها. وإذا حققت ذلك فهذه البدع الواقعة في مهمات المسائل، وفيما يترتب عليه عظام المفاسد لا تكاد تنحصر، ولكنها لم تخص معيناً من هذه الفرق التي قد تخربت والتأم بعضهم إلى قوم وخالف آخرون بحسب مسائل عديدة».

ثم أجاب عن الأشكال بما يشفي العليل فقد قسم «الناس إلى عامة وخاصة، فالعامة آخرهم كأولهم، كالنساء والعبيد والفلاحين والسوقة ونحوهم ممن ليس من أمر الخاصة في شيء، فلا شك في براءة آخرهم من الابتداع كأولهم» وفصل تفصيلاً جيداً لا تتسع له كله هذه الأسطر إلى أن قال. إذا حققت جميع ما ذكرنا لك لم يلزمك السؤال المحذور وهو الهلاك على معظم الأمة، لأن الأكثر عدداً هم العامة قديماً وحديثاً، وكذلك الخاصة في الأعصار المتقدمة، ولعل القسمين الأوسطين، وكذا من خفت بدعته من الأول، تنقذهم رحمة بك من النظام في سلك الابتداع بحسب المجازاة الأخروية، ورحمة ربك أوسع لكل مسلم، لكننا تكلمنا على مقتضى الحديث ومصداقه، وأن أفراد الفرقة المبتدعة وإن كثرت فلعله لا يكون مجموع أفرادهم جزءاً من ألف جزء من سائر المسلمين: فتأمل هذا تسلماً من اعتقاد مناقضة الحديث لأحاديث فضائل الأمة المرحومة».

بقي معنا الرأي العلمي في الإجابة الخاصة بأن ابن حزم وهو علم من أعلام الأمة الإسلامية جميعها دون شك وليس حكراً على المغرب أو الأندلس! ومع ذلك فليس الدليل في ذاته ولكن الدليل العلمي الصحيح هو المحكوم بضوابط العلم ومعاييره. وبينما أنا أبحث عن مرجع الكلام الذي نقله د. حنفي و د. الجابري عن ابن



حزم وقفت على كلام حسن للشيخ الألباني (١/ ٣٦٣) كفاني مؤنه البحث من جيد قال حفظه الله: وأما ابن حزم فلا أدري أين ذكر ذلك، وأول ما يتبادر للذهن أنه في كتابه «الفصل في الملل والنحل» وقد رجعت إليه، وقلبت مظانه فلم أعثر عليه، ثم إن النقل عنه مختلف، فإين الوزير قال عنه: «لا يصح» والشوكاني قال عنه: «إنها موضوعة» وشتان بين النقلين كما لا يخفى، فإن صح ذلك - والكلام للألباني - عن ابن حزم، فهو مردود من وجهين:

الأول: أن النقد العلمي الحديثي قد دل على صحة هذه الزيادة، فلا عبرة بقول من ضعفها.

الآخر: أن الذين صححوها أكثر وأعلم بالحديث من ابن حزم، لا سيما وهو معروف عند أهل العلم بتشدده في النقد، فلا ينبغي أن يحتج به إذ تفرد عند عدم المخالفة فكيف إذا خالف؟! وللفائدة نقول للدكتورين: أين مصدر النقل عن ابن حزم تحريماً للأمانة العلمية؟

اقف بعد ذلك مع الدكتور حسن حنفي الذي يحاول الخلط العجيب بين الإسلام ممثلاً في الحركة الإسلامية ومفكرها، وبين سائر القوى الوضعية من ليبرالية وماركسية وقومية عربية، أو ناصرية أو اشتراكية عربية على حد تعبير حسن حنفي.

ويمضي حسن حنفي في حوارهِ مطالباً كل التيارات بالحوار فيما بينها فيقول: «هذه التيارات الفكرية والقوى السياسية الأربعة ليست منفصلة فيما بينها بالرغم من تمايزها، فهناك مفكرون عرب على التخوم يجمعون بين تيارين أو أكثر وهناك من يجمع بين

الإسلام والليبرالية مثل طه حسين والعقاد، وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي وخالد محمد خالد، وهناك من يجمع بين الإسلام والماركسية مثل عبد الرحمن الشرقاوي، وبما ما يسمى باليسار الاسلامي... الخ».

وعلى هذا الكلام العديد من الاستفهامات:

١ - كيف أن تلك القوى ليست منفصلة فيما بينها رغم تمايزها باعتراف حسن حنفي نفسه؟ ثم كيف نجمع بين هذا الانفصال وذاك التمايز إلا اعتباراً وتزييفاً؟

٢ - أن يجمع أحدهم بين الشيء ونقيضه ليس حجة على صحة الدعوى بل العكس ومن ذلك أن يجمع أحدهم بين الفكر الماركسي والإسلام.

٣ - بصرف النظر عن مجازفة حسن حنفي والصاقه تهم الارتباط المشبوه ببعض مفكري الإسلام مثل عبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في الوقت الذي يعرف العالم الإسلامي كله من هو رئيس رابطة علماء الجزائر، ومن هو رئيس حزب الاستقلال وبشهادة حسن حنفي في الحوار الرابع أن هذا الأخير من الحركة السلفية في المغرب، نقول: بصرف النظر عن ذلك كله وعلى فرض التسليم بما ادعاه حنفي في هؤلاء وغيرهم فالسؤال هل الإسلام وقواعده وتشريعاته هي التي يحتكم أبناء الإسلام أو حتى علماءه أم العكس؟

٤ - وامتداداً لهذه النقطة الثالثة نضع سؤالاً جديداً وهو كيف التقت

السلفية مع الليبرالية والمعروف أن «السلفية» - كما يحلو لحسن حنفي أن يصفها - ترفض كل هذه الحركات واطروحاتها وفي هذا يقول حنفي في حوارهِ الثاني: «ومما زاد في نشاطها - أي الحركة الإسلامية - فشل الحركات العلمانية للتحديث سواء الليبرالية...» وإذا كان مفهوم الليبرالية عند حنفي مدحا أو أقرب شيء إليه كما في حوارهِ الخامس، فإن هذا فهمه الخاص المنبثق من تصوره الخاص، وليته فقط يتأمل قليلاً في بعض الألفاظ التي يكثر من إطلاقها مثل «التاريخ - الجذور التاريخية - مجرى التاريخ...».

٥ - لا نكاد ندرك معنى فيه أدنى استقامة أو عقلانية ناهيك عن الشرعية من خلط حسن حنفي المريب جداً بين الإسلام والماركسية مثلاً؛ واذكر أنه في محاضرتهِ العامة الوحيدة بجامعة صنعاء قد قال: «ثقافتِي إسلامية» أقول: فكيف يجزؤ على إخراجها في حوارهِ هذا صريحة بملء فمه وهناك من يجمع بين الإسلام والماركسية مثل عبد الرحمن الشرقاوي وربما ما يسمى «باليسار الإسلامي» ولعل التعبير خائنه فربما كان يقصد «الماركسية الإسلامية!» إذ لا فرق حسب عبارته...

٦ - تتوالى إشارات الاستفهام الكبيرة وعلامات التعجب الأكبر عن إشادة حسن حنفي بأقطاب الاحاد وأعداء صريحين للفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، وتصوير هؤلاء الأقطاب! أعلاماً للإسلام الثوري المتحرر... ولعل هذا يفهم بوضوح من خلال ما ذكره من تاريخ الإسلام والليبرالية والماركسية والقومية وقوله:

«وكل منها بها جناحان جناح محافظ تقليدي وآخر تقدمي ثوري، فالإسلام التقليدي تمثله الجماعات الإسلامية الحالية والإسلام التقدمي يمثل اليسار الإسلامي». ولو كانت القضية قضية ثورية وتحرر ورفض ومعارضة كما يفهم من هذه العبارة لدى من يسمون «باليسار الإسلامي» لوجدنا الحركة الإسلامية الأصيلة سباقة إلي كل ذلك فما هو حسن حنفي يقول في حوارهِ الثاني حول الأصولية وفلسفة معناها: «ولما بدأت الفورات الوطنية وحركات الاستقلال في مناهضة الاستعمار في الخارج والفساد في الداخل وتكوين أحزاب وطنية جماهيرية نشأ الأخوان المسلمون لتحقيق حلم الأفغاني لتأسيس حزب ثوري جماهيري يحقق برنامج الإصلاح».

وإذاً فهل هناك من مبرر حقيقي للمناداة بإنشاء هذا اليسار الجديد؟ طالما أن هناك من كفاه عبء التأسيس ومشاق البناء من الصفر.

قد يقال: إن ذلك الأمل العظيم وهو تحقيق الأهداف الثورية إبان تلك الفترة والتي بعدها إلى يومنا هذا لم يتم، ولم يظهر له أي تبلور في منهج حركي واقعي لدى أبناء «الحركة الإسلامية». وفي الوصف الذي ساقه د. حسن حنفي في ثنايا حديثه عن الأصولية الإسلامية - كما يجب أن يصفها كذلك - ولكن يرد ذلك كله واقع هذه الحركة على أكثر من صعيد وأخص هنا الصعيد السياسي الذي صار المرتع الخصب لأعداء هذه الحركة في الحملة المحمومة الموجهة ضد قاداتها عندما يطالبون باستمرار بتطبيق الشريعة مثلاً، فمن

وصفهم بالإرهاب والعنف والقاء القبض عليهم ما بين الحين والحين بتهم عديدة منها قلب نظام الحكم وتدمير الاغتيالات السياسية، إلى قائل يصرخ في وجوههم تارة بالسجن والتكيل وأخرى بالتهديد والوعيد «لا سياسة في الدين» إلى قائل ثان: «قبل السقوط» إلى ثالث «الاسلام السياسي» إلى غير ذلك من العبارات والتهم التي تشم منها رائحة الحقد الأسود والبغض المقيت لدعاة الاصلاح أو الثورة والتحرر كما يروق لحسن حنفي هذا الوصف.

وإذا تحرينا الانصاف والموضوعية فإن الإصلاح المنشود أو حتى «الثورة التحررية» مسايرة حسن حنفي لدى أبناء الحركة الإسلامية المعاصرة يتسم بالعقلانية والموضوعية والخلق وانتهاج طريق الحوار في موطنه، والصرخة التي لا تعرف هواده في موطنها وهي بذلك تتميز عن أسلوب «الثوريين» ذلك الأسلوب الدموي الوحشي الذي يطبق قاعدة «الغاية تبرر الوسيلة» وهو الذي يهدم كل ما سبقه ولا يعترف لغيره بفضل يزعم لنفسه الاصلاح الجذري. ونذكر أخانا حسن حنفي المبتي بكثرة النسيان، ولا حول ولا قوة إلا بالله، نذكره بقوله في حوار الثاني: «فإنها ستستشري - أي الحركة الإسلامية بالطبع - بل وتلقى تعاطفاً من الجماهير الشعبية التي تعمل هذه التنظيمات بينها خاصة وأن الشعب يدين لها بخلاصة من رموز الثورة المضادة في انفجار أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨١. فهي التي أقدمت على كل ما كانت تتمناه أحزاب المعارضة، وعبرت عن أماني شعب مصر، وما زالت تمثل البديل الحي النشط لكل النظم القائمة طالما أن الناصرية الشعبية لم تتبلور بعد».

## الحلقة الثالثة

وفيما بيّتيء الدكتور حسن حنفي بفلسفة معنى «العلمانية» ويخلص إلى القول: «وهذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ أوروبي صرف»، ويسرد بعد ذلك أسماء بعض رواد هذا الاتجاه في البلدان العربية، فبعضهم ينتمي إلى النصرانية، والبعض الآخر هم في الأصل «مسلمون» وينتقل بعد ذلك لموقف الحركة الإسلامية من «العلمانية» ويوضح أن موقفهم هو الرفض الشديد وينقل عن الحركة استشهادها عن هذا الرفض بقول الله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل إليه فأولئك هم الكافرون» قائلاً عقبها «الذين يرفضون متطلبات الإيمان، والفاسقون الذين يقبلون الإيمان نظراً، ويرفضونه عملاً، والخاسرون الذين لا يعرفون مصالح دنياهم».

والدكتور حسن حنفي بهذا الاستشهاد الأخير قد وقع في خطأين فاحشين ما كان له أن يقع فيهما وهو من يلقب نفسه بـ «المفكر الإسلامي القديم الجديد».

الخطأ الأول: إدخاله لفظ «الخاسرون» في آخر الآية وتفسيره إياها بأنهم الذين «لا يعرفون مصالح دنياهم» هذا بغض النظر عن عدم آتيانه بنص الآية كاملاً ليتمكن التفسير في ضوء النص.

الخطأ الآخر: ليس ترتيب الآيات الثلاث «كفر وفسق وخسران» بل ترتيبها الضروري «كفر وظلم وفسق» فيتأمل قراعا الكرام.

وأما ما يريد الوصول إليه د. حنفي فغايته التوفيق بين أطروحات العلمانيين وبين الإسلاميين والفكر الإسلامي. يقول: «كيف

يمكن لنا تحقيق أهداف الفريق العلماني ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي نفس الوقت كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني وهو تطبيق الشريعة الإسلامية منعاً للزواجية بين الدنيا والدين بين العمل والايمان بين الشريعة والعقيدة؟».

ويحاول بعد ذلك شرح كيفية التوفيق بين الفريقين بطريقته الخاصة طبعاً يقول: «وهذا أمر ميسور فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على تحقيق المصالح العامة» ولا نخفي الدكتور حنفي وغير الدكتور حنفي أن غاية الأمنيات الدنيا أن يتوحد الفريقان ويتفقا، ولكن هل كل ما يتمني المرء يدركه؟ إن أي فكرة تبدأ بأصول ومرتكزات، وتجاهل الجذور التي قامت عليها فكرة ما هو تجاهل في الحقيقة للمطلب المنشود من أساسه، وإذا كان حسن حنفي نفسه قد أوضح جذور «العلمانية» وذكر فيما ذكر أن طائفة من المنادين بها نصارى وطائفة أخرى أصلهم «مسلمون»، وسواء أكان النصارى أم هؤلاء المسلمون نسبا فإن أيا منهما لا يمكن أن يتنازل عن دعوته ولو جانب فهم الإسلام من الناحية السياسية وهو أكبر عوامل الخلاف بين العلمانيين والإسلاميين والتقارب هنا مستحيل إلا أن يشاء الله، وسنن الله سبحانه تشير إلى أن صنفا من هذا النوع من بني البشر يستमित في سبيل فكرته دون أن يتراجع مهما كانت البراهين فهو وحده الموضوعي ومخاطب العقل دون العواطف الخ. ولنا أن نأخذ على سبيل المثال فقط فؤاد زكريا كدليل علي مدي التطرف الذي وصل إليه اليسار العلماني. وإذا نسينا لا ننسى أن سائر القوى العلمانية قد نختلف فيما بينها إلى درجة «البقاء للأقوى» ومع ذلك

فإن تصارعها العنيف لا يمكن أن ينسيها العدو المشترك وهو «الحركة الإسلامية» واضعة كل شعارات العلم والعقل والموضوعية وحتى الخلق تحت أقدامها، والواقع خير دليل.

وعجبي لحسن حنفي حين يمني نفسه بالألفاظ الفضفاضة «فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية...» يمني نفسه - على حسن ظننا - بموافقة العلمانيين رغم كل هذا التنازل كامنة تحت لفظ «وضعية» فهذا اللفظ الفضفاض قد يحاول من خلاله تطويع الإسلام وفق أهواء البعض من البشر بدعوى العصرية والملائمة مع الواقع، وإنني إذ أتأمل في أهداف مثل هذا الكلام من خلال سوابق من ينادون به - لا اتهاماً للنوايا ولا تفتيشاً عن السرائر - لأقف منه كأني موقف مع أي دعوة مشبوهة مماثلة.

أجل إن الإسلام لم يضع نظاماً تفصيلاً لحكمه وهو أمر لا خلاف عليه بين المسلمين، لكن هذه المناداة التي صارت اتجاهاً معاصراً لا تأتي من الحركة الإسلامية وحدها وإنما من بعض العلمانيين المقنعين أيضاً وعندما تأتي الدعوة لحكم الإسلام من هذا التيار الأخير فلا بد من الحذر والتيقظ، وهل يحقق شيئاً من حكم الإسلام من رفع تلك اللافتة وتحت شعارها يمارس نظريات المستعمر؟! بدعوى أن الإسلام مرن وفيه متسع لكل ذلك.

هناك مبادئ عامة في الإسلام - لا ريب - لكن السؤال المفروض هنا من الذي يستنبط منها حكم الإسلام وتشريعاته التفصيلية وما تتطلبه طبيعة العصر أصحاب الإختصاص وأولوا العلم أم المستعربون الذين لا صلة لهم بهذه الأمة ومقوماتها الأساسية؟



ونفس الكلام يوجه للدكتور الجابري بعد أن قال: «إن شكل الدولة في الإسلام ليس في الأمور التي شرع لها الإسلام، إنها من الأمور التي تركها لاجتهاد المسلمين يتصرفون فيها حسب ما تمليه المنفعة والمصلحة وحسب مقاييس كل عصر».

وخلاصة الحديث عن العلمانية والتوفيق بينها وبين الإسلام عند حنفي هو أن على العلمانيين أن لا يخافوا من الإسلام، كما أن على الإسلاميين أن لا يخافوا من العلمانية «فالإسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية» ولا أراني بحاجة إلى أي تعليق سوي تذكره بكلام قال له زميل حوار الجابري: «إن عبارة «الإسلام دين علماني» التي استعملتها لا تختلف في نظري عن عبارات أخريي مثل «الإسلام دين اشتراكي»، «الإسلام دين رأسمالي»، «الإسلام دين ليبرالي» الخ... إن هذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكلة ولا تدفع إلى التفاهم».



لِمَاذَا نَهْتَدِي بِالثَّوْرَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ  
وَلَيْسَ بِالْاِنْتِقَاضَةِ؟

## الحلقة الرابعة

وفي هذه الحلقة أري القلم يسوقني نحو تسجيل الاشادة بما أبداه «طرفا الحوار» من وجهات نظر متقاربة حول «الوحدة العربية»، متغاضياً عن أي جزئية أو تفصيل قد نختلف حوله، لكن ما يهمننا هنا بدرجة كبيرة وما يتعلق بفكرة «القومية العربية» بمعناها التعصبي الضيق «النتن» بتعبير رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوها فإنها منتنة» فمن فضل الله علينا أن لا وجود لها في حوار المفكرين أي أنها مرفوضة على ذلك النحو الرذيل. يفهم هذا بوضوح من قول الدكتور محمد عابد الجابري: «ولكن أكيد تماماً أن «الوحدة العربية» و «الوحدة الإسلامية» كانتا وما تزالان على درجة سواء في الوعي الجماهيري بالمغرب العربي، هذا الوعي الذي لا يقيم أي تغاير

بين شيء اسمه «العروبة» وشيء اسمه «الإسلام».

كما يفهم أيضاً من خلال قول د. حسن حنفي في بداية حديثه عن الوحدة: «بل إن الوحدة هي انعكاس في الواقع لتصور وحدوي للعالم ينشأ من عقيدة التوحيد».

والدكتور حنفي بعبارة هذه ينسف فكرة وحدة تبغي النجاح اعتماداً على العرق أو الجنس دونما التفات إلى ما هو أهم من ذلك كله وهو العقيدة الواحدة.

### الحلقة الخامسة

مهما حاول بعض مفكرينا تبرير استعمالهم لألفاظ ومصطلحات درج عليها غيرنا وظهرت لدي غيرنا فإنها تظل مصطلحات لها

دلالاتها الخاصة بالمجتمعات التي ظهرت فيها خصوصاً إذا كانت ذات معان فكرية صرفة، فلا تدري بالضبط ما وجه ارتباطها بنا أو ارتباطنا بها.

ومع أنني لست ممن يشجعون تفجير المعارك الكلامية والجدلية التي تتسبب في إشعال جذوتها المصطلحات، إلا أنني لا أسمح لنفسني تناول مصطلح كـ «الليبرالية» مثلاً إلا بشيء من التحفظ الشديد.

وأن تتحول «الليبرالية» على سبيل المثال إلى محور لحوار مفكرين «عرب ومسلمين» وفي موضوع يتصل بشكل أو بآخر بالفكر الاسلامي لهو أمر يدعو للاستغراب، ونحن بهذا نساهم في النيل والانتقاص من تراثنا اللغوي، بل ولا أبالغ إن قلت إنه يفعل فعله في نفسيات الكثير من البسطاء من جماهير المسلمين!

وليس هناك ما يقنع في قول حسن حنفي: «أما لدينا فالليبرالية كمضمون وليس كلفظ لهما مسار آخر» ذلك أن المصطلح وحده كفيل بالايحاء بمدى التنازل المتأثر - بطريقة أو بأخرى - بالليبرالية الغربية التي هي أصلاً من فلسفة أوروبية، وربما يدلل حسن حنفي على هذا - كعادته اللاشعورية - باستشهاده بالفكر اليهودي اسبينوزا، أو المسيحي هرذر وكانط، أو بعض مفكري الغرب الآخرين كمونتسكيو وديرو و د. الأمير.

كما أن ليس هناك مساع في قول الجابري: «فنحن هنا في المغرب خضنا تجربة تختلف عن تجربة مصر في نقطة أساسية وهي أن الحداثة المنقولة إلينا من الغرب، أو التي نستوردها نحن، لم تدخل في تناقض حاد مع السلفية كما حدث في مصر بل إن السلفية

عندما كانت هي التي تولت التحديث وقد تبنت القيم الليبرالية الغربية وصبتها في قوالب وطنية عربية إسلامية فكانت سلفية وطنية».

ولا أدري كيف سمح الدكتور الجابري لنفسه أن يقول مثل هذا الكلام الغريب - وإن كان مغربياً - وأن يخوض الحوار الخامس تحت عنوان «الليبرالية» وأن يدخل بعدها في تفاصيل «الليبرالية» عند الأشاعرة في الوقت الذي رد علي حنفي في حوارهما الثالث بقوله: «إن عبارة الإسلام دين علماني التي استعملها لا تختلف في نظري عن عبارات أخرى «الإسلام دين اشتراكي» «الإسلام دين رأسمالي»، «الإسلام دين ليبرالي».

ولو أنه يقصد أن الإسلام من حيث الأصل ليس ليبرالياً كما قد يحتمل له بعضنا، لكان الرد الفوري هو قولنا: وهل الدخول في تفاصيل الفرع إلا نتيجة للاتفاق في حقيقة الأصل؟ أو بعبارة الأصوليين - وهي التي ذكرنا بها الجابري ذاته كما في الحوار التاسع - «إذا فسد الأصل فسد الفرع». ومما يزيد الأمر وضوحاً في أن لفظ «الليبرالية» أو مدلوله لا ينطبق بحال على الانفتاح المذهبي أو التحرر الاصلاحي دون أن يخلو من مغالطة قول حنفي في الحوار التاسع: «وبصرف النظر عن الاتجاه الفكري إصلاحياً أم ليبرالياً أم علمياً فقد كان الغرب ضد التحديث عند الجميع».

ويتبقي معنا في هذه الحلقة ما أثاره د. حنفي من تهم كثيرة حول فرقة الأشاعرة، ونخال الدكتور محمد الجابري قد تكفل بالرد عليها بموضوعية واقناع. ونزيد الأمر إيضاحاً من زاوية أخرى لم يتطرق إليها الجابري. وقبل البدء فيها أراني مضطراً للتأكيد على أن

ما سأقوله هنا ليس دفاعاً عن الأشاعرة وأرائهم المختصة بهم سوى أن الظلم مرفوض والاتهام الذي لا دليل عليه مرفوض كذلك ولا يجوز السكوت على أي منهما. ومهما كان حجم اختلافنا مع أي مسلم فلا يمكن أن تعتبر تلك القاعدة الاسلامية الرفيعة. ولو كان اتهام حسن حنفي للأشاعرة محصوراً عليهم وحدهم لهان الأمر وأمكن الرد عليه في حدود الرد. غير أن الأمر ليس كذلك، فالاتهام الموجه للأشاعرة هو عين الاتهام الموجه لأهل السنة والجماعة وإن شئت قلت لجماهير الأمة وسواها الأعظم بطريقة غير مباشرة كما سيتبين. فمن قول حسن حنفي «واعتناق المذهب الواحد وهي الأشعرية التي تدعم السلطة القائمة بإثبات مطلق الإرادة الكونية على كل شيء الانسان والطبيعة» إلى قوله «عن التصوف الذي يقرنه بها!!!» أما بالنسبة للشعب فإن ايديولوجية الاستسلام الممثلة في التصوف تدعو الناس إلى الطاعة طاعة السلطات والتسليم بالاقدار نظراً لما يفرزه من قيم سلبية مثل الزهد والقناعة والصبر والرضا والتوكل. وقد تحولت إلى أمثال عامة يستشهد بها الناس مثل «القناعة كنز لا يفنى»، «الصبر مفتاح الفرج»، «العين صابنتي ورب العرش نجاني»، «ولا يغني حذر من قدر» الخ...

وحسن حنفي بهذا إنما يفصح عن عدم رضاه بعقيدة المسلمين قاطبة لا الأشاعرة فقط ومناقشتنا له:

هل الخروج المسلح على الحاكم المسلم لذنوب أو معصية - كما ترى المعتزلة - دونما اعتبار لفتنة أو ضرر تلحق الأمة بمختلف فئاتها هو الذي يقضي على طاعة السلطان؟ وبالتالي ما هي النتائج؟ إن



أروع حكمة تجلي النهي الذي جاءت به بعض الأحاديث هي حقن الدماء وهناك سبل أخرى يمكن اتخاذها إن كان الهدف الإصلاح! ثم هل هذه جريرة الأشاعرة؟ وهل عدم التسليم بالأقدار أي الكفر بها هو سبيل التخلص من الجبر؟ الرضا أم السخط؟ الايمان بالتوكل أم الكفر به!!! إن ذلك كله استفزاز صارخ لعقيدة كل مسلم وليس «الأشاعرة».

ورب أحد الطيبين أو الخبيثاء يقول: إن الدكتور حنفي يقصد المعاني المتطرفة منها أي أنه يقصد بالاستسلام للقدر الجبرية والتسيير، ويقصد بالزهد الوصول إلى درجة ترك العمل وعدم السعي في الأرض، وهكذا القناعة، وأما الصبر فإنه يعني الخنوع والاستسلام للطغيان والرضا يريد به الاستكانة، والتوكل لا يعني بذمة غير التوكل. ولو كان قائله جاهلاً أو معترفاً بفقره فيما يتصل بالاسلام وعقيدة المسلمين لتجاوزنا ذلك ولفقنا تبريراً سانحاً كيفما كان. أما وقائل هذا الكلام رجل معروف بثقته بنفسه وبمسئوليته عما يقول بأنه كما يصفه اليسار «مفكر اسلامي كبير» فلم يعد هناك مجال لحسن الظن الا به، كما لم يعد هناك ما يستدعي الوقوف عند هذه الشبهات المتهاوية لتفنيدها والرد على باطلها. وعلى أية حال فكل طرفي قصد الأمور ذميم.

### الحلقة السابعة

المستقبل للناصرية الشعبية، ليس المستقبل للناصرية... ما أسهله من كلام ويمكن أن يقال: المستقبل للحركة الإسلامية، كما يمكن أن يرد بنفس الحماس ليس المستقبل للحركة الإسلامية. لا يعدو كلاماً يكذبه المستقبل وإشارات الحاضر دلالاته أو تصدقه.

ولذلك أتجاوز الدخول في متاهات هذا الجدل العقيم، والذي يدخل أحدنا ميدان حوار موضوع كهذا أو مشبع سلفاً بقناعات مسبقة، وندع الحكم الفيصل للأيام وهي بيننا. إلا أن ما لفت انتباهي بشدة هو رأي «المفكر الإسلامي المستنير» حسن حنفي في الناصرية واتخاذها «المستقبل للناصرية الشعبية» عنواناً عريضاً وضخماً لحوار. وأقول إنه ورغم اعترافه المبطن بديكتاتورية العهد الناصري من خلال إبراده العديد من المثالب القاتلة أهمها القضاء القمعي اللاإنساني على الحركات الوطنية وعلى رأسها الإخوان المسلمين... بالإضافة إلى مصادرة الحريات العامة وغياب الحوار الحر والتعبير عن الرأي إلى غير ذلك من الجرائم التي صارت قاعدة ذلك العهد وديده، وقد اختتمها عهد الزعيم الملهم بالهزيمة النكراء في ١٩٦٧ م، رغم اعتراف حسن حنفي بكل ذلك فإنه يظل داعية مخلصاً للناصرية وإمامها أو مغزلاً رومانسياً للناصريين وحزبهم هذا في الوقت الذي يقول فيه «ولما كان الإسلام هو المكون الرئيسي للثقافة الوطنية فإنه يمكن الاعتماد على ثورة الإسلام وتصوره للمجتمع بلا طبقات ومقدرته على تحرير الأرض وتحرير الإنسان وتوحيد الأمة وتنمية مواردها الطبيعية وحشد جماهيرها، والدفاع عن هويتها حتى لا تتم المزايدة على الناصرية أو الخروج عليها باسم الإسلام والحاكمية والدين والتراث كما هو حادث هذه الأيام».

ولأن حنفي بطبيعته يحلم بتلاقي الأطراف المتنافرة وإن كان بينها بعد المشرقين فقد جمع بينها فعلاً، ولكن في مثاله الخيالي الظريف وهو أن الناصرية طائر له جناحان الأيمن الحركة الإسلامية والأيسر الحركة الشيوعية، والليبرالية رأسها المفكر!! والتعليق متروك للقارئ الكريم.

## الحلقة التاسعة

تجاوزت الحلقة الثامنة كونها لا تحتل سوى المراجعة والنقد الذاتي في حوار المفكرين. وأما الحلقة التاسعة وهي التي حملت عنوان «العرب والثورة الفرنسية» فنطمئن عزيزنا القارئ الذي دوخناه معنا في هذه الدوامة بأننا سنتجنب الخوض في فلسفة الثورة الفرنسية وعصر ظهورها وطبيعة مجتمعها لنضع سؤالاً قد حيرنا حقاً عندما نلاحظ تحركات بعض المفكرين العرب وخاصة من يمسك منهم زمام مؤسسات ثقافية وقد جندوا كل طاقاتهم في مناسبة كمناسبة الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية فإذا بالندوات تعقد والمحاضرات تقام، واللقاءات تفتح، وتلك الجلسات التي كان حديثها عبارة عن قضايا مبعثرة يعيد مركزاً حول الثورة الفرنسية أبعادها - أسبابها - محاور سياستها الخ... وهنا يبرز ذلك السؤال العفوي الملح وهو «لماذا صير مفكرون العرب أو بعضهم الثورة الفرنسية مثلهم الأعلى؟» هل لأن هناك جذوراً تاريخية أو أهدافاً مشتركة أو ارتباطاً وثيق الصلة بثوراتنا ومسيرة النضال العربية؟ أم لأن الثورة الفرنسية لا نظير لها في أي ثورة في العالم مهما بلغ النضال فيها؟ ما أظن أحداً قادراً على الإجابة بالإيجاب وإذا فهل من مبرر واقعي يمكن أن نفتتح به ونقبله؟

لا ندري هل مصيبة العرب النسيان دائماً أبداً، إنني وأمثالي ملايين بني البشر ما نزال نلمس واقعاً لم يغب عن ذاكرة أي حر تلك التضحيات والضحايا بكل ما تحمله الكلمة من معنى من أبناء الشعب الجزائري ببركة الثورة الفرنسية والإستعمار الفرنسي طبعاً.

بنظرنا أن الثورة الجزائرية والشعب الجزائري مثلاً هم أجدر بفخر مفكرينا وإشعال جذوة الحماس الثوري من خلال الرؤية الواضحة للجهاد الجزائري الذي فاق الخيال صمتاً. فلماذا نبعد ونعود مأتى عام إلى الوراء وهناك من يوقظنا كل يوم وخذوا الثورة المباركة في الأراضي المحتلة وهي الثورة التي لم يسبق لها نظير في حقبة التاريخ كلها خاصة والمزايدة تزداد كل يوم باسم ثورة الحجارة. وهي الثورة التي ينبغي أن تسلط كل الأضواء على مجريات أحداثها بأمانة وصدق وتجرد عن النزعات الحزبية والأغراض الوضعية، وهي أيضاً نبراس يغنيها عن هذه الإنهزامية القاتلة التي لا ترى في الغرب سوى القدوة الحسنة في كل شيء!!

نقول لمفكرينا بهذه المناسبة أن التاريخ لا يرحم وأن الجيل لم يعول على كتاباتكم المزورة ولعل كل حرف ونقطة سيرتد لعنات تلاحق الدجل والكذب والإفتراء الذي صير العدو صديقاً والعكس.

تحية من الأعماق للجابري المنصف قارئ التاريخ وناقل أحداثه كما هي، تحية له مرتين الأولى: لاعترافه بفضل حركات التجديد الربية والإسلامية والأخرى لأنه تميز من بين ركام مثقفين لا شخصية لهم ولا مبدأ سوى التبعية والتلون والميوعة التي تظهرهم كل يوم بصورة مع بالغ الأسف.

## الحلقة العاشرة

وفي نهاية المطاف نقف مع الدكتور حسن حنفي كونه صاحب الصولة والجولة فيها!! فالواقع أن حواراه هنا شثير للعقل والشرع معاً وبشكل ربما يخفى على الكثير من المعجبين به. الدكتور محمد

عابد الجابري ينفعل جداً عند قراءته لرسالة صديق حوارته وهو معذور في ذلك الإنفعال الذي جعله يقف منه - أي حسن حنفي - موقف المخالف الصريح بدون تحفظ أو مجاملة. وأراني غير مكترث بما ورد في حوارته لكثرة الصدمات التي يتلقاها المرء من «الفكر الإسلامي اليساري المستنير» رغم أن درجة غرابته هنا تصل إلى حد لا يقبله عقل مسلم مهما قل حظه من العلم أو نصيبه من فهم التاريخ، أو ضالة ثقافته فيما يتعلق بمقارنة الأديان. فمن ذا الذي يتصور أن ألفاظ «إخوتنا في الدين - الإخوة اليهود الخ...» تخرج من إنسان في قلبه أدنى غيرة مقتلاً عن أن قائلها يضيف على نفسه ألقاب الإجتهد - العلمية...

ولعل فيما رد به الدكتور الجابري على حنفي ما يكفينا مؤنة الرد والتفنيد وهو الأمر الذي لا تسمح به هذه العجالة إنما إضافة إلى الذي ذكره د. الجابري أود مشاركته في جانب لم يتطرق إليه وهو جانب العقيدة.

قال حنفي العديد من العبارات المستفزة والتي فحواها أنه لا فرق بين الأديان السماوية وعقائدها من بين تلك الأديان والعقائد الإسلام بطبيعة الحال ومن بينها اليهودية.

ومن بين عبارات حسن حنفي «فجوهر اليهودية هو الإيمان بالله ذاتا ومواصفات وأفعالا وبرسالات الأنبياء وبخلود الروح وهو جوهر كل الرسالات السماوية في المسيحية والإسلام فالهوية تأتي من المفكر والمبادئ وليس من اللون والجنس».

أيها المفكر الكبير!! لا فرق بيننا في العقيدة في الإيمان بالله وبرسالات الأنبياء، هكذا قلت وأنت - كما نعتقد - بكامل عقلك. إنما

كيف تحاول إقناعنا بما ذكرت وقد جاء عن اليهود غير هذا وهم لا يقبلون به ابتداء. جاء في الإصحاح الثاني من سفر بدء الخلق ما يضعف الله «بالعصمة وأنه استراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمله». وفي الإسلام «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب» سورة (ق) وهل تؤمن في الإسلام بما قالته التوراة في الإصحاح السادس من أن الله يلحقه الحزن والنوم على ما فات؟ أم أن الإسلام يعلمنا أن الله هو العليم الحكيم، العليم بما كان وما سيكون، الحكيم الذي يضع الشيء في موضعه. لكنها عقيدة (البدء) المشهورة عن التوراة واليهود.

وعن الرسل والأنبياء ذكر د. حنفي أن جوهر الرسالات السماوية لا يختلف، نعم إنه لا يختلف في الأصل، ولكن هل هذا هو ما بين يدي اليهود اليوم في توراتهم لنرى الإسلام يورد العصمة لأنبياء الله ورسله كما هو معلوم في دينه بالضرورة، وفي التوراة جاء في الإصحاح التاسع من سفر التكوين أن نوحاً شرب الخمر فسكر وتعرى ودعا كنعان وقال: «ملعون كنعان عبد العبيد يكون لاخوته». بل لقد جاء في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين ما خلاصته أن لوطاً زنى بابنتيه بعد أن استقاه خمراً. كما جاء في الإصحاح الحادي عشر من سفر صموئيل الثاني ما خلاصته أيضاً أن داود أعجبت امرأة جميلة رآها تستحم فأرسل في طلبها فاضطجج معها وحبلت المرأة فتخلص داود من زوجها بإرساله إلى الحرب ليقتل، وتقول التوراة عقب ذلك: «وأما الأمر الذي فعله داود فضجع في عين الرب». إلى غير ذلك من جوهر الخلاف بين اليهود المحرفة التي يؤمن بها اليهودي اليوم وبين الإسلام، ثم كيف يفوتنا

ما حمله التلمود من المبادئ المناقضة تماماً للإسلام ومبادئه وهذا الكتاب - أعني التلمود - ينص صراحة أن اليهود يفضلون الأميين - غير اليهود - كما يفضل الإنسان البهيمة، وأن الأميين جميعاً كلاب وخنازير وبيوتهم كحظائر الغنم، أليس في هذا فقط ما يجعل من الواضح جداً أن هؤلاء اليهود ليسوا إلا صنفاً من الناس يستحيل التعايش معهم أو العيش إلى جوارهم - إلا عندما يحكم الإسلام - لأنهم شعب الله المختار - كما يزعمون - إنهم طائفون بهذه الصورة التي رسمها لهم التلمود وعرقيون إلى حد التعصب الذي يتعبدون به تطبيقاً لما ورد في كتبهم المقدسة هذا هو الحاصل عندهم كما علمنا إلا أن حسن حنفي يصف اليهود بقوله: «وهي بذلك - تشارك الديانات الأخرى في العقائد دون تخصيص أو تمييز اجتماعي لطائفة على غيرها».

نحن ندري أن كل هذا الإستعفاف «للاخوة اليهود» بتعبير حنفي إنما هو تمهيد للعلاقات التي يراد لها أن تطبع بين أعدائنا اليهود وإخواننا الفلسطينيين. ولكن هل كان حسن حنفي يدعو لهذا التطور الجريء على الساحة الفلسطينية يوم أن كان الشعاع المرفوع «فلسطين عربية»، «تحرير فلسطين كل فلسطين»؟ هل كان يدعو لهذا أو ذاك من منطلق الفكر الإسلامي التقدمي الثوري الراض لكل أنواع المساومات!!

وفي الأخير أود تلخيص انطباعي عن الحوار في النقاط التالية:

١ - في نظري ربما يؤخذ على الحوار ذلك التقسيم الجغرافي الذي هو إثارة أكثر منه موضوعية وعلمية، فلقد جر المتحاورين في بعض الأحيان وإن كانت قليلة إلى أن يحشر المغرب أو المشرق

في موضوع لا صلة تستحق ذكر أي من الجهتين، ومن تأمل في الحوار يجد شيئاً من ذلك وبالأخص في حوار د. الجابري.

٢ - ليس كل ما أثير في الرد على صاحب الرأي يعني أن ما عداه ليس محلاً للخلاف، أو جديراً بالنقاش. وقد يرجع ذلك قبل كل شيء إلى محدودية المساحة المتاحة في «اليوم السابع».

٣ - طبعي أن يفهم القارئ محاولة د. حسن حنفي إبراز نفسه أنه مفكر إسلامي، وإن كانت كتاباته وحتى حديثه في حوار «اليوم السابع» يدل على أن ذلك دعوى لا أكثر.

وبالنسبة للدكتور محمد عابد الجابري سواء في حوار، هنا أو في غيره، واضح أنه لا ينسب لنفسه شيئاً مما يضيفه حسن حنفي على نفسه بل هو في الخط الوضعي يسير، لكن الحق والعدل يقتضيان الإشادة به وبفكره النير وفيما حاور به دلالة على تقاربه الكبير مع العقل والفكر الإسلاميين، بغض النظر عما يكون قد بدر منه في غير هذا الحوار.

وعلى هذا فالعبرة ليست بالزعم والدعوى الكلامية لكنها بالحجة والبرهان والواقعية المنهجية. وأنا على يقين من أن لا خوف على باحث نزيه أو صاحب عقل رشيد من الضياع لأن عقله الرشيد هذا لن يضيعه طالما وهو يجري وراء الحقيقة بجد وإنصاف وتواضع فهو بالرغم من تلاطم الأمواج وتقاذفها إياه سيؤول في النهاية إلى مصيره المنشود.

تحية لكل من ساهم في الحوار وفي الإشراف عليه أخص العزيز فيصل جلول ودمتم جميعاً في أفياء الحوار إخوة.



بَيْنَ فِكْرِ الدَّوْلَةِ وَالْفِكْرِ الحُرِّ

د. عبد الله بونفور (المغرب)

بما انتهيت من قراءة الحوار الذي دار بين «حنفي» و«الجابري» غمرني خوف شديد، خوف على إجهاض الفكر أكثر مما هو عليه الآن في البلدان العربية، خوف مرير لأننا أمام مثقفين بارزين في الساحة العربية يريدان أن يصير المفكر حاجباً وخادماً عند الأمير وأن يصبح الفكر وصفاً يوظفها الأمراء والسياسيون في ممارستهم السلطوية.

عندما يلقن الفلاسفة لقرائهم الشباب عبودية الفكر للدولة فلا بد من إعلان حالة الطوارئ، أقول بأن من يسكت عن مناقشة مثل هذه الأفكار فهو كمن يمتنع عن مساعدة شخص في حالة خطر. الفلسفة والفكر إذن في خطر. ربما يقول البعض بأنني أغالي! أتمنى ذلك ولكن عندما أقرأ «حنفي» و«الجابري» مع اعتقادي بأنهما يقولان ما

يفعلان (أو سيفعلان) لا أظن أنني أغالي في قلبي إن الفكر في خطر. وها أنا سائبين ذلك بتناول ثلاثة تساؤلات تركز على أهم ما جاء في هذا الحوار:

١ - ما هو الفكر حسب «حنفي» و«الجابري»؟

٢ - ما هي المجالات الفكرية لهذا الفكر أو فيما يفكر؟

٣ - ما هي العقلانية أو العلمانية التي هي المستقبل المنشود للمتجاوزين؟

## ماهية الفكر العربيّ

لا أريد فيما يلي أن أحدد ماهية هذا الفكر ولكن هدفي هو أن أستخرج من حوار «حنفي» و«الجابري» صورة الفكر العربي كما

يرسمها هذان المثقفان.

في اليوم السابع (عدد ٢٥٢) يكتب حنفي ما يلي: «ومن محامد جيلنا أن يبدأ الحوار هذه المرة بين مفكرين واحد من مصر والثاني من المغرب».

عندما نقرأ مثل هذا الكلام لا بد من طرح السؤال التالي: ألم يكن قبل «حنفي» و«الجابري» حوار بين الشرق والغرب الإسلامي؟ ألم تكن هناك مناظرات - بالمعنى القديم - في تاريخ الإسلام الثقافي؟ كلا! نكتفي بالصراع الذي دار حول مشكلة «الفرقة الناجية» كما يقول «حنفي». وبالحوار المعروف بين الغزالي وابن رشد الخ... كل هذا معروف. لكن ربما أراد «حنفي» أن يتكلم عن مفكر من نوع آخر. لنتابع قراءتنا.

سمتان ستحددان معنى المفكر الجديد:

- ١ - حوار المفكرين سابق ومهيب لحوار السياسيين. وإن شئت، أيها القارئ العزيز قلت بأن المفكر هو خادم السياسي.
- ٢ - السمة الثانية يعبر عنها «الجابري» بوضوح أكبر. يقول «الجابري» بأن ما يسميه بـ «دولة الخلافة» في أوائل الإسلام أساسها أن المفكرين كانوا سياسيين ورؤساء جيوش في آن واحد. كما أن الشعب كله كان جنداً واحداً. وهذا العهد «الزاهر» بالنسبة للمفكرين لم يطل إلا قليلاً (عهد النبي والخلفاء الراشدين). جاء بعده عهد «دولة السياسة» التي أساسها تقسيم العمل: أصبح السياسي وقائد الجيش في جهة والمفكر والشعب

في جهة أخرى (اليوم السابع رقم ٢٥٦) إن شئت، عزيزي القارئ، قلت أن دولة الخلافة أحادية وأن دولة السياسة تعددية. فهذه النظرة إلى التاريخ الإسلامي وإلى دور المفكر داخل هذا التاريخ نظرة قديمة أساسها الصورة الأسطورية التي خلفها «السلف» للدولة (؟) الإسلامية التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة. فوظيفة هذه الصورة انعاش فكرة الوحدة الأسطورية - التاريخية «للأمة العربية الإسلامية»، أما وظيفتها اليوم عند «حنفي» و«الجابري» المتشبعين بالفكر الماركسي (الجابري به العمل في العالم الثالث) فليست الوحدة الرومانسية للأمة بل - على الأقل - وحدة الحكام السياسيين والمفكرين: ربما سيساعد هذه الوحدة المفكر الجديد في تصالحه مع مجتمعه. ربما أن هذا الحلم ليس في متناول الجميع فإن «حنفي» مثلاً، يتمنى لو كان المفكر العصري مثل المفكر الإسلامي الحديث، الذي يعيش داخل الشعب ومعه.

ونتيجة هذا التصور هو أن كل مثقف ومفكر عربي هو «فقيه» (بالمعنى الإصطلاحي) في الحقيقة. وبما أن ما يهم كل فقيه هي السلطة فإن المفكر - الفقيه الجديد لا يفكر ولا يفقه إلا السلطة. ولذلك فإنه على استعداد للتقرب من ممارسيها ولو في دور الحاجب الخادم.

لا أقول بأن هذا ما يطمح إليه «حنفي» أو «الجابري» كأشخاص. ولكن الصورة الناتجة من فكرهما هي - كما قلت - قديمة تحرك فكرهما وفكر آخرين وكأنها آلاته الأساسية. لنكتفي بلائحة

المفكرين الذين أشار إليهم «حنفي» نفسه.

أريد هنا أن أنبه بإلحاح على هذه الصورة فأقول: التوحيد الإسلامي وتوحيد كل الديانات السماوية نتيجة «الإلهقراطية» وبالتالي جمع السلطة في يد واحدة (إله واحد + حاكم واحد). هذا مبدأ أنطروبولوجي معروف.

أما من الناحية التاريخية فإن الدولة الإسلامية لم تنجح في تطبيق هذا المبدأ في الميادين القانونية والسياسية والعسكرية والإقتصادية وحتى الأخلاقية. بقيت هناك فروق كثيرة بين المناطق التي دخلت تحت راية الإسلام حتى جاء الإستعمار: هذا الأخير هو الذي أعطى الإمكانات العسكرية لما يسميه علماء الإجتماع «الدولة الوطنية» لمجابهة تلك الفروق ولكن على حساب تشتت الدولة ولنا عودة إلى هذا الموضوع.

أما على مستوى الفكر فإن شعار «الفرقة الناجية» فإنه في الصميم التعبير المألوف عن الصورة التي يقدمها لنا «حنفي» و «الجابري» وكأنها من ابداعهما. فهذه بضاعة القدماء يريدان رواجها في قالب آخر، وشعار الوحدة بأي ثمن كان (كأن الوحدة أوحى بها إلى أنبياء عصريين) قالب آخر لهذه الصورة.

إن استمرار هذه الصورة في قوالب شتى يمكن تفسيرها بعلاقة الخطاب الفلسفي خاصة والثقافي عامة بما يسمى بـ «الحقيقة» (verite) وسأرجع إلى هذا المشكل فيما بعد.

ألخص إذًا: المفكر العربي، حسب «حنفي» و «الجابري» هو

الذي يضع الحقيقة (حقيقة الفكر) في الدولة (السلطة السياسية القائمة) بدل وضعها في الشعب أو الأمة.

وحتى لا يكون كلامنا هذا حكماً مسبقاً لننظر بامعان ما هي مجالات الفكر التي يقترحها «حنفي» و«الجابري» للمفكر الجديد.

## ميدان الفكر

الأمر واضح كل الوضوح للمتحاورين: لا مجال للشك (إذاً للفكر؛ أليس كذلك؟).

ففي العدد ٢٥٢ يعدد حنفي ٧ مجالات:

- ١ - تحرير الأرض ٢ - الحريات العامة ٣ - العدالة الإجتماعية ٤ - الوحدة ٥ - الهوية ٦ - التقدم ٧ - تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة.
- ثم يوضح بأن هذه النقاط تكون «برنامجاً وطنياً للقادة السياسيين» (هذا ما سميته دور الخادم والحاجب): ثم يزيد بأن هذا البرنامج سيجتمع حوله السياسيون المفكرون (هذا ما سميته الرجوع إلى الوحدة الأسطورية).

لنرى ماذا يقول «الجابري» في هذا الصدد. فهو كذلك يتكلم عن «حلف تاريخي» يجتمع فيه الماركسي والليبرالي والإسلامي والقومي... لنقرأ بالحرف: «إن قضيتي الأساسية، وأعتقد أنها قضية كل مثقف عربي في الظرف الراهن، هي البحث عن «نقط الالتقاء» التي تجعل في الإمكان وقوف الجميع في «كتلة تاريخية» واحدة لمواجهة المصير المشترك...» (١.س.٢٥٤) ثم (١.س.٢٥٦) ما يلي: «وفي نظري فإن المشكل الجوهرى هو (مشكل الدولة).

ما هو دور المفكر العربي إذاً؟ أن يساعد في بلورة هذه الكتلة التي حددت القوى التي تكونها: الإسلاميون والليبراليون والماركسيون والقوميون.

سأترك للسياسيين المحترفين مناقشة هذه الفكرة: وسأكتفي بالتذكير بأن هذا التصنيف للقوى الفكرية - السياسية (وإن شئت قلت الفرق الفكرية - السياسية) يرجع إلى ما قبل الستينات وأن «عبد الله العروي» في كتابه الإيديولوجيا العربية المعاصرة ١٩٦٧ قد استعملها وانتقدها بشدة كنت أعتقد أنها كافية.

المفكر العربي إذاً مهيمٌ وملقن للبرامج السياسية وإذا كان هذا هو دوره فلا بد من طرح السؤال التالي:

ما هي العلاقة بين السياسة كممارسة للسلطة أو لكسب السلطة والسياسة كموضوع (objet) للتفكير من طرف المفكر والفيلسوف العربي؟ لا ننسى أن «حنفي» و«الجابري» نظرياً وأكاديمياً على الأقل، فيلسوفان وبالتالي فمن حقنا أن نتساءل عن العلاقة بين الفلسفة كمادة قائمة بنفسها وفكر المفكر العربي الذي حدده لنا «حنفي» و«الجابري» سأحاول الجواب عن هذا السؤال بمناقشة فكرة العقلانية أو العلمانية كما جاءت في حوارهما.

### ما هي العقلانية/العلمانية؟

الملاحظة الأولى هي أن الفيلسوفيين يعتقدان أن هذا مشكل مصطنع ومستورد من الخارج.

- بعد سرد النظرية القانونية (الفقهية) الإسلامية يقول «حنفي»



بأن الإسلام «دين عقلاني» وبالتالي فإنه لا يحتاج إلى عقلانية مستوردة (اليوم السابع رقم ٢٥٦).

- أما «الجابري» فإنه يكفي بتكريس المبدأ الفقهي المعروف حتى عند الصحفيين الغربيين الذين لا يفقهون في الحضارة الإسلامية إلا القليل؛ وهذا المبدأ يقول بعدم وجود كنيسة في الإسلام وبالتالي فإن العقلانية (الجابري يفضل كلمة العلمانية!) ليست مشكلة في الإسلام. كيف لا يستغرب القارئ حين يقرأ مثل هذه المواقف «الفلسفية؟!» التي تركز على مبدأ مطروق (Lieu com-mun) لصرفها عن مشكل فلسفي أساسي في عصرنا ومنذ القرون الوسطى في الغرب أو في «دار الإسلام».

أن نقول بأن الإسلام لا يعرف الكنيسة بالمعنى المسيحي فهذا بديهي، أما أن نرفض بدون بحث وتفكير وجود هيئة تؤدي وظيفة الكنيسة في المجتمع الإسلامي فهذا غير مقبول من مفكر ما ولو كان عربياً مسلماً. أقول إذأ أنه لا يمكن أن يعيش الدين «أي دين» في مجتمع ما دون ما تسميه الإنطروبولوجيا «إداريي القدسية» (Gestionnaires de sacre): الإدارات تختلف ولكن الوظيفة لا تتغير.

وهذا ما وعاه فقهاء الإسلام. اكتفى بذكر ما قاله مصدر مغربي معروف وهو أبو الحسن اليوسي (ولد في ١٠٤٠ م) في رسالته المشهورة إلى السلطان المغربي (اسماعيل):

«وفضل العلم وأهله شهير لا نطيل به. وفي الخبر المشهور: علماء أمتي كآباء بني إسرائيل» وذلك أنه في بني إسرائيل النبي

في قومه يوحى إليه ويكون الملك على يده ينفذ ما أمر به النبي؛ فإذا كان علماء هذه الأمة كأنبياء بني إسرائيل لزم أن يكون ملوكهم ينفذون ما يأمر به العلماء»<sup>(١)</sup>.

نرى أن اليوسى المفكر الذي عاش في القرن السابع عشر يدافع عن نفس الفكرة التي ناقشناها من قبل: المفكر (العالم) يفكر والسياسي ينفذ. هذا معروف. أما ما يهمنا هنا فهو فصل سلطتين: سلطة الفكر (العلم) وسلطة التنفيذ. فاليوسى يفصل بين هاتين السلطتين ولكن بتفضيل للعلم على السياسة ولذلك فهو يريد أن تنفذ السلطة السياسية ما يفوه به العالم. فالسلطة الأساسية إذا هي السلطة العلمية فهل يا ترى هذا ما يسمى بدولة الفقيه؟ أي أن السياسي هو خادم العالم؟

المهم أن علاقة السلطة السياسية بالفكر ليست مشكل اليوم بل هي مطروحة منذ كان هناك مجتمع بشري. رد على ذلك أن اليوسى يقول بأن العلماء كالأنبياء بمعنى أنهم هم السلطة الدينية: من المنظور الأنثروبولوجي العلماء المسلمون كالأنبياء عند اليهود وكالكنيسة عند المسيحيين. وبالتالي فمشكل العقلانية/ العلمانية مطروح داخل الإسلام نفسه. ومثل اليوسى الذي يصارع الملك اسماعيل بقلمه كما كان البابا يصارع ملوك أوروبا في القرون الوسطى بقلمه وسيفه بين حدة هذا المشكل؛ وأنا على يقين بأن الأمثلة كثيرة.

(١) فاطمة خليل القبلي: رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسى. الجزء الأول، دار الثقافة، الدار البيضاء، ص. ١٣٦. سيظل القول إذا أردنا مناقشة هذا الفصل هذا الفصل (مشكل صحة الخبر مثلاً...) المهم أن نتابع فكرة الكاتب حول علاقة الفكر بالسلطة.

ربما يقول لي القارئ بأن موقف «حنفي» من العقلانية أعمق من موقف «الجابري». هذا غير صحيح إذا أمعنا النظر في الكلمات المستعملة. فمنطق «حنفي» سفساطائي (Spihistique) حيث يلعب بمعنى كلمة «فصل» التي تعني انفصال الشيء عن الشيء الآخر في الواقع أو فصل شيء آخر فكرياً أو منطقياً الخ.. فالإسلام يفرق بين الدين والدنيا فكرياً. ولكن الفقه الإسلامي جعل ما هو دنيوي تحت سيطرة ما هو ديني ولو على مستوى المبادئ التي يرتكز عليها الإجتهد والمواضعة هذا ما كانت عليه المسيحية كذلك في الغرب. وهذا ما يؤمن به اليوسي وما يتمناه «حنفي» و «الجابري». أما العقلانية في تاريخ الفلسفة الغربية فإنها تركز على فصل الدين عن الدنيا بمعنى أن المبادئ والقوانين الفكرية والعلمية الدنيوية أساسها عقل الإنسان وحرية. فهي إذاً مستقلة عن المبادئ الفكرية الدينية. وحتى يتم هذا الفصل في الحقيقة فلا بد من فكر القرن الثامن عشر ومن عدة ثورات أهمها الثورة الفرنسية.

في خلاصتنا في هذا الباب: العقلانية موضوع فكري عالمي يهم الفلاسفة العرب المسلمون وغيرهم فمن دعا بأنه موضوع دخيل نجيبه كما أجاب ابن رشد في القرون الوسطى أحد الفقهاء المشهورين بـ «حجة الإسلام» حول استعمال القياس العقلي أو ما كتبه الكندي من قبل.

يقول ابن رشد «.. إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فتبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. فإن

الآلة التي تصبح بها التزكية لا يُعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير المشارك إذا كانت تتضمن شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام (من فصل المقال ص: ٤).

أما الكندي فيقول: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا» (عن حسين مروة الجزء الثاني من النزعات المادية).

ما هي النتائج الفلسفية والنظرية لهذه النظرية لهذه النظرة إلى العقلانية؟

- النتيجة الأولى تهم مفهوم «الحقيقة» في الصميم. فإذا كان منطلق تفكيرنا هو العقلانية (secularisation) فالحقيقة ليست بمرادف «للذكر» بالمعنى القرآني، ومعنى هذا أن التسوية بين الدين والعقل (الإيمان والعقل) ليس بمشكل العصر لأن للإيمان منطق وللعقل الإنساني منطق آخر. ربما تعارضنا.

فإذا لم يحسم الفيلسوف العربي في هذا الموروث من القرون الوسطى فستبقى فلسفته وفكره متعلقين بتلك القرون أو لما ينتج فكراً في عالم آخر.

ليست الحقيقة كذلك كتلاؤم الكلام بالواقع كما هو الحال في العلوم التجريبية أو الصحيحة، فهذا يسمى بالـ «معرفة» فإذا لم تفرق بين الحقيقة والمعرفة فسيبقى الفكر الفلسفي خاضعاً للنظرة

الأرسطية التي هي فكر زمان آخر. الحقيقة عندي دائماً محجوبة لا تدرك حتى يفجرها الحدث (العلمي أو التاريخي أو التقني أو السياسي) وهذا التفجير يفرق بين المعارف العلمية لعصر ما وحقيقة هذا العصر.

- النتيجة الثانية تهم مفهوم «الحدث». نحن نستوعب معنى الكلمة إذا كانت تهم ميادين مثل الحرب أو حادث سير الخ.. ولكن ما هو الحدث كمفهوم فكري؟ لنعطي أمثلة: الثورة الفرنسية حدث تاريخي ولكن لم يعيشه الفرنسيون كحدث سيغير حياتهم ومجتمعهم وسياستهم كما سيغير أوروبا وأمريكا على الأقل.

الحدث إذاً بكل أبعاده محجوب عن فاعليه إلا القليل منهم فانهمزام العرب أمام إسرائيل سنة ١٩٦٧ سمي بالنكسة. فهل هذه التسمية تعبر عن أبعاد هذا الحدث؟ لا أعتقد لأن أبعاده ما زالت محجوبة وتعيشها بالأم وربما بدأت تعيشها (لبنان مثلاً) لأنه لا يوجد فكر يحدد بوضوح هذه الأبعاد في ميادينه وهي السياسة كخلق متواصل لا كدولة قائمة والعلم بالمعنى الحديث الذي هو محرك الفكر والآداب التي بدونهما لا يحتتمل أي مجتمع ثم الحب الذي بدونه لا لقاء بين رجل وامرأة في مجتمع سليم دون هذا اللقاء بين اثنين.

- النتيجة الثالثة تهم مفهوم «الفاعل» (sujet).

رأينا عند «حنفي» و «الجابري» أن الفعل منغلق ومركز على ذاته. فهذا الفاعل «أناني» ونرجسي. كيف يمكنه أن يكون مفتوحاً للحديث كما فسرتة وللحقيقة كما اشترت إليها. كيف يمكن لهذا «الفاعل» أن يبقى خلاً للسلاسة دون الدولة وللعلم في تطوره

اللانهائي وفي الآداب التي تخلق الجديد والغريب والغير المؤلف الذي لا نعرف عنه شيئاً والحب الذي هو تفتح للآخر. الفاعل الذي يستلزمه العصر غير أناني فإذا هو دائماً في علاقة مع الآخر، أقول بأن هذا الفاعل نتيجة هذه العلاقة اللانهائية.

ثلاثة مفاهيم (الحدث والحقيقة والفاعل) تلخص ميادين الفكر وتبين أن العقلانية لا تهم السلطات فقط بل الفكر كذلك. فإذا اتفقنا أن العرب حصلوا على نوع من الإستقلال السياسي فهم في مرحلة عقلنة فكرهم. وأظن أن هذه المرحلة بدأت منذ قرن ولكن الإستقلال السياسي أبطأها شيئاً ما. لأن المفكرين اشتغلوا بالدولة لا بالسياسة الخلافة. فالفكر الحقيقي لم ينم قط في ظلال أي دولة كانت لأن التاريخ يعلمنا أن الدولة كانت دائماً ضد الفكر الحر. وأنها تشجع دائماً الفكر الخادم لها. ولا أظن أن هناك فيلسوفاً يحترم نفسه وحرية مستعد لتهدىء برامج سياسية لقادة لا تهمهم السياسة الحقيقية. انقضى عصر الإسكندر منذ مئات القرون!

في تباين الحسن المصريّ

عن نظيره المغربيّ

علي مبروك (مصر)

لشهور تتابع على صفحات «اليوم السابع» حوار المشرق والمغرب بين إثنين من كبار المفكرين العرب، حسن حنفي (من مصر)، ومحمد عابد الجابري (من المغرب). ورغم أن الحوار قد دار حول قضايا بعينها، إلا أن مساره - ومنذ حلقاته الأولى عن «أهداف الحوار ومقاصده» وحتى حلقاته الأخيرة عن «القضية الفلسطينية» - قد كشف تباين الحس المصري عن الحس المغربي في معالجة قضايا الحوار. ولعل ثمة ملاحظة شكلية تكشف عن طبيعة هذا المسار، وأعني بها أنه في معظم حلقات الحوار كان المفكر المصري هو البادئ بتناول القضية منتهياً إلى موقف ومبلورا لمطلب، وأما المفكر المغربي فإنه ركز أساساً على اختيار مقولات محاوره ومحاكمتها. والحق أن ذلك ليس أمراً شكلياً أو عارضاً كما يبدو للوهلة الأولى،



بل إنه يكشف عن سمة جوهرية تتعلق بتصوير المفكر المصري لدوره ماثلاً في إنتاج معرفة جديدة تطمح إلى تغيير الواقع وتجاوز سلبياته، في حين يختزل المفكر المغربي دوره في تأهل أدوات وطرق إنتاج المعرفة، جديدة وقد يكون ذلك ضرورياً لإنتاج معرفة جديدة بالواقع، وهو كذلك بالفعل، ولكن الإستغراق في ذلك يحصل منه، في معظم الأحيان، بديلاً عن تغيير الواقع وهو ما ينبغي أن يكون غاية أي نشاط أو حوار. والحق أن هذا الموقف الأخير يبدو - رغم الإلحاح على العلمية والموضوعية - الأكثر حرصاً على أمن وسلامة بيدهما الإنغماس في إنتاج (خطاب) يتجاوز مجرد التحليل المعرفي - رغم أهميته البالغة - إلى طرح البديل الواقعي. ولعل ذلك يرتبط من جهة، بالتركيز الملحاح من جانب الجابري على التحليل الإبستمولوجي

للخطاب، أي خطاب، ودون كبير اعتبار لمضمونه ودلالته. وإذا كانت الأمانة تقتضي الإقرار بثراء هذا النوع من التحليل وقدرته على (تفسير) وإضاءة جوانب كثيرة من قارة التراث المظلمة، فإن الأمانة ذاتها تستدعي الإشارة إلى الخطوة البالغة الناتجة عن الوقوف عند هذا النوع من التحليل فقط، والتي تتمثل أساساً في (تبرير) أنظمة التخلف والتبعية - وتلك مفارقة - التي لا يغبطها أكثر من أن تجد نفسها مبرأة من خطاياها من خلال تحليل ابستمولوجي يعلق الجرس في رقبة البنية المعرفية لعقلنا، مع السكوت عن دور - لا شك كبير - للأوضاع الاجتماعية والسياسية المستبدة في الأمر.

وقد يكون وراء ذلك كله، وفي العمق، إنفراد المغرب - هناك على أطراف العالم العربي - بوضع المتأمل دون المنخرط في نار العاصفة... ظهيراً لأوروبا وجزءاً من مجالها الحيوي إلى حد أنه لا يمكن عزل الحساسية الثقافية المغربية الراهنة عن التطورات المعرفية الحاصلة في أوروبا. لقد أعطى الموقع - فيما أتصور - لآخواننا في المغرب موقف المتأمل في شروط إنتاج المعرفة، وليس موقف المنتج لها أساساً، أعني أنه قدر لهم في المغرب أن يكونوا شهوداً على الفكر دون أن يكونوا شهداءه. هكذا كان «ابن خلدون» الذي يعد عمله العظيم شهادة فذة على حضارة تنهار. وكذلك «العروي» الذي تبقى كتاباته مرثية على فكر النهضة، ويأتي الجابري مستلهماً روح سلفيه العظمين في الشهادة على القدماء في «التكوين والبنية» وعلى المحدثين في «الخطاب العربي المعاصر». وأرجو أن لا يفهم أن في الأمر إدانة لأحد، وإنما محاولة لفهم التباين بين حساسيتين فكريتين،

فنحن هنا في مصر لا نملك - لكوننا في قلب العاصفة - طرف أن نكون شهوداً، ولا نستطيع إلا أن نكون شهداء. ولهذا فإنه لو كان لنا أن نتخيل إمكان تبدل مواقع من المشرق والمغرب على خرائط الجغرافيا، لأمكننا تصور (الجابري) منتجاً للمعرفة، و (حنفي) متأملاً لشروط انتاجها.

بعد ملاحظة الشكل، تبقى ملاحظتان أوليتان حول المضمون.

١ - إذا كان المرء لا يملك إلا الإقرار مع الجابري بوجود ضرب من التمايز بين ثقافة المغرب وثقافة المشرق، فإنه لا يستطيع، من جهة أخرى، مجاراته في تكريس قطيعة تامة بينهما ينتهي إليها رغم ادعائه العكس، إذ لا يسكت الجابري فقط عن العلاقة القائمة بالفعل بين ثقافة المغرب وثقافة المشرق، بل إنه يرصد تطور ثقافة المغرب في مسار مقابل ونقيض لثقافة المشرق. وفي مقابل هذا السكوت فإن «من المشروع تماماً عنده أن يتساءل الباحث عن علاقة لعقلانية الرشدية، المغربية الأندلسية، بالعقلانية الأوروبية». وإذ تحيا العقلانية الأوروبية وبالتالي العقلانية المغربية الأندلسية - في زمن ثقافي مغاير للزمن الثقافي الذي تحياه ثقافة المشرق، فإن هذا يعني تكريس القطيعة بينهما.

٢ - إن قراءة الجابري لتاريخ الإسلام السياسي في الحلقة الثالثة من الحوار عن «العلمانية والإسلام» تبدو غير بريئة. إنه باسم (المصلحة والمنفعة) يقبل أنظمة حكم فاسدة تمثل انحرافاً بيناً عن روح الإسلام وجوهره، حيث الفرق بين (دولة الخلافة) و (دولة السياسة) ليس مجرد خلاف في شكل الدولة، وإنما هو في

مضمون الحكم ومصدر شرعيته، ولست أدري ما إذا كان للأمر دلالة معاصرة أم لا؟

إذا كان الشكل قد أظهر لنا حنفي بادئاً في معظم الحلقات بالكتابة والكلام بحيث توفرت للأستاذ الجابري فرصة كاملة لمناقشة أفكاره ونقدها، فإن مناقشة المضمون تقتضي التركيز على مناقشة أفكار الجابري ونقدها الذي لم تتوفر ممانعة للقيام معه بذلك. ومن هنا يأتي دوران حاشيיתי في فلك متنه بالأساس، ساعية إلى تجاوز منطوق العبارة... غير قارئة للمضمون في حدود الشكل الذي صنف فيه، ومساهمة - فيما أرجو - في إنتاج مضمون النص المقروء، ومتجاوزة، في كل الأحوال، بنية النص السطحية إلى بنيته العميقة. ولعل من الضروري الإشارة إلى أن هذه الحاشية تتعامل وجملة ردود الجابري على أنها تمثل - في مجموعها - نصاً، وأن هذا النص يبدو - لحسن الحظ - مسكوناً بفجوات وشقوق تعين على قراءة لا وعيه المعرفي.

وإن أخطر فجوات النص تلك التي تعلق بالليبرالية. وخلاصة الدعوة أن حنفي قد صار إلى أن انتكاس الليبرالية في عالمنا يجد تفسيره في البنية العميقة للنسق الأشعري الذي يكرس فقط حضور المطلق (إلهاً في المجرى وحاكماً في المتعين) ويغيب تماماً ما سواه (إنساناً أو عالماً). ولقد كان مدهشاً حقاً أن يتخلى الجابري عن حبه الأثير للأبنية العميقة، باحثاً في التاريخ عما يدحض به دعوى حنفي. فبدا الرجل، حيناً، مخلصاً للبنية حين يدعمه التاريخ، وحيناً آخراً معارضاً للتاريخ حين تسعفه البنية. وهكذا راح يفتش في تاريخ التجربة المغربية عما يؤكد به خصوصيتها في هذا المجال. ومنتهياً

إلى أنه لا تعارض بين سيادة المذهب الأشعري من جهة، وازدهار التجربة الليبرالية من جهة أخرى. وإذن فنحن بإزاء حديث جديد عن خصوصية التجربة المغربية أولاً، وعن عدم تعارض الليبرالية والأشعرية ثانياً.

وفي ما يتعلق بالدعوى الأولى، فإن أحداً لا يجادل في أن ثمة خصوصية للتجربة المغربية تتمثل في التسامح النسبي للمذهب الأشعري هناك. ولكن ذلك لا يعني أن ثمة انقلاباً بنويماً قد طرأ على الأشعرية في المغرب فتجاوز بها طابعها المطلق، بل كل ما في الأمر أن عاملاً تاريخياً لم يكن حاضراً في تجربة المغرب، وهو خطر الغزو الخارجي، فجعل الأشعرية أكثر تسامحاً هناك. ولعل حنفي كان لذلك بارعاً في الربط بين التشدد الأشعري في المشرق وخطر الغزو الصليبي من الخارج، والحق أن مسألة خصوصية التجربة المغربية، على العموم، عن التجربة المشرقية لا تعني أبداً تمايزاً بين عقليتين، إحداهما - في المغرب - عقلانية منطقية، والأخرى - في المشرق - صوفية إشراقية، ولكنها تعني فقط تبايناً بين سياقين تاريخيين تطورت فيها التجريبتين، إحداهما - في المشرق - تطورت في مواجهة دائمة لخطر الغزو من الداخل ثم من الخارج، والأخرى - في المغرب - تطورت بمعزل عن أي حضور للخطر من الداخل أو من الخارج ومن جهة أخرى فإن تجربة المشرق كانت تجربة البداية والتأسيس، في حين تميزت تجربة المغرب بأنها تجربة الإكمال والتطوير.

وأما عن دعوة عدم التعارض بين الأشعرية والليبرالية، فإن الأستاذ الجابري يدرك - وهو معلنا - إنه حين يتعلق الأمر بتحليل

بنيوي لنسق أو مذهب ما، فإن استعارة شواهد من التاريخ - وعلى النحو الذي يفعل خاصة - أمر لا محل له من الدعوى. ولذا فإننا لن نحفل كثيراً بشواهد التاريخية المعارضة لتحليل حنفي البنيوي. فالأمر هنا لا يتعلق بكلام مسطور في كتب الفقهاء، ولا حتى بتطبيقات له. وإنما يتعلق جوهرياً ببنية عميقة للنسق الأشعري بلورت مجمل رؤيتنا للعالم، أو مخيالنا السياسي والإجتماعي - كما يفضل الجابري - على نحو تنعدم فيه أي إمكانية لتداول أي من مفاهيم الليبرالية، وفي كلمة واحدة، لا يتعلق الأمر بمتسلط تسامح، ولكن يتعلق بثقافة تنتج التسلط.

ومن العجيب أن هذه النتيجة قد انتهى إليها الجابري تماماً في رده على حنفي في حوارهما عن «العرب والثورة الفرنسية». فقد أكد أن شعارات ومفاهيم حركة التنوير - والليبرالية هي وليدها الحميم - «كانت - ويجب أن نقول ما تزال - غريبة عن المجال التداولي للغة العربية، وعن الحقل الثقافي العربي السائد»، وهو الحقل الذي بلورته الأشعرية لا ريب وهكذا يتناقض الجابري (البنيوي) - في الحلقة التاسعة - مع الجابري (التاريخي) - في الحلقة الخامسة، وهو تناقض يحتاج إلى رفع.

وفي الإطار ذاته، لا يملك المرء إلا الاختلاف مع الجابري حول تجربة محمد علي في مصر، ذلك أن مصير تجربة محمد علي، وامتداداتها الليبرالية، ما كان ليختلف حتى وإن لم تتدخل الدول الأوروبية لحصارها، وذلك لأسباب ذاتية بحتة تدرج في إطار ممارسة السياسة، وفي أكثر أشكالها طموحاً وتقدمية، فوق بنية من

الفكر التقليدي الموروث... ومن هنا غيبة الجماهير عنها وعن غيرها أيضاً. والعجيب أن هذا أيضاً هو جوهر تقييم الجابري لتجربة محمد علي في مصر، فإن «حركة التنوير - وبالتالي الليبرالية - كانت، حتى في مصر نفسها، محصورة في نخبة ضيقة هي النخبة العصرية التي لا مجال لمقارنتها مع «النخبة التقليدية» والأغلبية العظمى من الجماهير التي كانت - وما زالت - مرتبطة بها، والتي لم تكن تعرف، ولا هي تعرف الآن بعمق، معنى التنوير والمواطنة، لأنها قد اعتادت أن تكون رعية». وفي كلمة واحدة لم تعرف الجماهير الليبرالية ولم تألفها، وهنا سر الإنتكاس، وهكذا... تصادم آخر للجابري (البنوي) مع الجابري (التاريخي).

وإذ انتهى حنفي من ذلك كله إلى أن ثوراتنا الحديثة قد انتكست - وستظل تنكس - لأن جهداً تنويرياً لم يمهد لها، وأن عملية إعادة بناء لثقافتنا الوطنية على نحو يجعل منها أكثر عقلانية واستنارة، كانت ضرورية حتى تؤتي ثوراتنا أكلها فإن الأستاذ الجابري يسكت عن هذا المضمون التاريخي الواقعي لقضية نعاني منها، مختزلاً الأمر إلى محاجة شكلية تتعلق بالأسبقية المنطقية لأي من التنوير أو التثوير على الآخر ومع أنه قد انتهى من المحاجة إلى أنه لا أسبقية للواحد منهما على الآخر، فإنه حين تحدث - تاريخياً - لم يمكنه سوى القول «بتأثير فكر الأنوار الذي مهد للثورة الفرنسية»، فبدأ التنوير، تاريخياً، سابقاً على التثوير أكدت الثورة الفرنسية ذلك، وأكدته أيضاً على نحو سلبي ثوراتنا المغدورة التي لم يمهد لها فكر تنويري كاف.

تبقى القضية الفلسطينية وهي تستحق اهتماماً خاصاً.

## القضية الفلسطينية

يقال أنه لا بد لكل قراءة - تستحق أن تكون كذلك - أن تكون خيانة للنص. ولأن لكلمة «الخيانة» حمولة سلبية مرذولة فإن الأمر يقتضي بعض الإيضاح، إذ «الخيانة» هنا ذات معنى خلاق يهدف إلى تحرير القارئ من هيمنة ما يمكن أن تكون معنى مباشراً و بريئاً للنص، وقصداً ذاتياً ووحيداً للمؤلف - يسميه «بارط» متهمكاً - «رسالة المؤلف اللاهوتية» وذلك ليتسنى تفجير الإمكانيات الدلالية التي ينطوي عليها النص، من حيث هو كذلك، ولكن ثمة داخل العملية القرائية، من حيث هي عملية إبداعية، معنى آخر مرذول «للخيانة» يتبلور حال وقوف القارئ عند سطح النص، مستغرقاً في دلالاته المباشرة، لا يخترقها إلى إمكانياته الثرية في العمق، وقد يكون ذلك مفهوماً ومقبولاً ممن يرى في القراءة ترديداً لا ابداعاً، ولكن الأمر يختلف تماماً في حال قارئ متمرس يعرف للقراءة جوهرها الإبداعي وطابعها الخلاق، إذ الأمر هنا هو أدنى إلى «سوء النية» منه إلى «سوء الفهم»، وإذا اعتبرنا قراءة الأستاذ الجابري لنص حنفي - ولا بد أن نعتبرها - خيانة، فإنني أخشى القول بأنها كانت في معظم حلقات الحوار خيانة مبدعة، وذلك باستثناء القراءة الأخيرة لنص حنفي حول «القضية الفلسطينية» التي تطورت - وأقول معتذراً - على ضرب من سوء النية. إذ يقف الجابري هنا - ولأول مرة في قراءته - عند سطح نص حنفي لا يخترقه إلى بنيته العميقة، وأزعم أن ما حدث بينهما من «افتراق على غير اتفاق» إنما يعود إلى ذلك لا غير، وهكذا تتبلور غاية هذه المساهمة في قراءة البنية العميقة لنص حنفي



من جهة، ورصد كيفية قراءة الجابري لذات النص من جهة أخرى. يبدو نص حنفي - عند سطحه - مكرساً لايدبولوجيا الإستسلام العربي التي تخفي جنبها وتخاذلها خلف يافطة الواقع الدولي الذي يفرض شروطاً لحل الصراع لا فكاك منها - أليس يقبل بإسرائيل كحقيقة، ويتحدث عن إمكانية التعايش السلمي بينها وبين دول المنطقة. بل ويتجاوز إلى حد القول بأخوة اليهود لنا؟ هكذا قرأ الأستاذ الجابري نص حنفي. فانتهى - وكان لا بد أن ينتهي - إلى أن «لا حل إلا بالمزيد من المقاومة».

والحق أنه يمكن اختراق هذا السطح إلى بنية عميقة للنص تمثل - في جوهرها - تقويضاً للأساس الموضوعي الذي قام عليه المشروع الصهيوني بأسره. ذلك أنه إذا كانت اسرائيل هي الحل الصهيوني - القائم على أساطير الإختيار ونقاء الدم - للمسألة اليهودية، فإنه قد كانت هناك حلول أخرى للمسألة عرضت نفسها على العقل اليهودي تمثلت، على نحو خاص، في محاولات دمج اليهود في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها. وكان ذلك بتأثير الأفكار الثورية لحركة التنوير التي انبثق عنها تقنين دستوري لحقوق اليهود كمواطنين أسوياء، وإذا كانت أسباب ذاتية وموضوعية قد حالت دون غلبة هذه الحلول، والحق أن نص حنفي - على مستوى بنيته العميقة - يمثل سعياً إلى تجاوز الشروط التي نشأت في ظلها الصهيونية إلى شروط أكثر إنسانية واستنارة تصبح الصهيونية في إطارها مجرد ذكرى.

ومن المفارقات - ولست أتحدث كسياسي - أن تطور الوضع

الدولي الراهن يتجه نحو ذلك. فإن المحاولات الدؤوبة لاحتواء بؤر الصراع المتفجرة في العالم، من أفغانستان وكمبوديا إلى نيكاراغوا، واحلال الوفاق محل الصدام والمواجهة في السياسة الدولية - وخصوصاً في ظل «التفكير الجديد لعالمنا» من جيل القادة السوفيات الجدد، لتمثل تجاوزاً للشروط التي يزدهر في ظلها المشروع الصهيوني، الذي هو في جوهره، وكأي مشروع اثني عنصري يفقد شرط وجوده إلا في ظل إنكفاء لروح الصراع والعنف. إنه مشروع محكوم عليه بالعنف - لا كضرورة سياسية بل كضرورة وجودية - حتى أنه إن لم يواجه العنف (من الآخر)، فإنه يستدعيه وذلك إنكفاءً لروح التعصب من أجل الحفاظ على الجماعة من الذوبان. ومن هنا تناقضه مع التطور الراهن للوضع الدولي والذي يفرض على الفكر الإستراتيجي الصهيوني تحدياً يبدو أن لا سبيل إلى تجاوزه.

لم يقرأ الأستاذ الجابري - عند العمق - ذلك، وقرأ - عند السطح - أشياء أخرى. وقد اعتمد الجابري على إدانة ما رآه منطقاً ينتظم نص حنفي، وهو منطق قياس الحاضر والمستقبل على الماضي، أو منطق «ما تم تحقيقه في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل» وهو «ضد هذا النمط من التفكير أولاً لأنه مبني على رؤية غير تاريخية، إذ التاريخ لا يعيد نفسه. وثانياً لأنه مبني على مقدمات غير مسلم بها» والحق أن «أولاً» و«ثانياً» - وبالتالي ما رآه الجابري منطقاً ينتظم نص حنفي - في حاجة إلى نقاش، ذلك أنه إذا كان التاريخ حقاً لا يعيد نفسه، فإنه - وحسب عبارة كروتشه بالغة الدلالة - ليس بكرة تحتفظ ببيكارتها على الدوام. بمعنى أن فجاءة الفعل الأول ليست

القاعدة الذهبية التي يسير التاريخ بمقتضاها، بل إن فعلاً ما يكون هو الأرجح حدوثاً في ظل شروط سبق وانبثق في إطارها فعل معين، وإذن فإن نص حنفي لا يفكر خارج التاريخ - طبقاً لقياس تقليدي يؤسس عقله - بل إنه يسعى إلى التفكير في ضرورة إنجاز الشروط التي يفقد في إطارها المشروع الصهيوني أساس وجوده. وأما عن المقدمات غير المسلم بها، فإني لأرجو أن يكون تذكير الأستاذ الجابري بدلالة انبثاق ما يسمى بالمسألة اليهودية في شرق أوروبا ووسطها - الأقل تقدماً واستنارة نسبياً - وليس في غربها - الأكثر تقدماً واستنارة - كافياً للتسليم ببعض مقدمات حنفي على الأقل.

وهكذا وقفت قراءة الجابري لنص حنفي عن «القضية الفلسطينية» عند سطحه، وحين أرادت بلوغ عمقه فانها قد تعلقت بمنطق واه.

وبعد فإن هذه مجرد حواش متواضعة على حوار ليس للمرء أن يأمل إلا في أن يكون مستواه.



المتقفون العرب

من الفتنة إلى التعايش

ومن القطيعة إلى الحوار

د. عبد العزيز المقالح (صنعاء)

هل ابتدأت لحظة الحوار؟ هكذا تسألنا - أصدقائي وأنا - ونحن نقرأ الحلقة الأولى من (حوار المشرق والمغرب) على صفحات (اليوم السابع) بين الأستاذين الكبيرين الدكتور حسن حنفي، والدكتور محمد عابد الجابري، ومضينا إلى القول بأنه إذا كانت هذه اللحظة قد ابتدأت في حياتنا العربية فإننا نكون بذلك قد عرفنا بداية الطريق، ومن عرف بداية الطريق لابد أن يواصل السير عليه إلى النهاية مهما اعترضته من العوائق والصعاب.

والحوار - كما قيل ويقال - مظهر من مظاهر التحضر، وهو بالتأكيد وسيلتنا الوحيدة والممكنة إلى الخروج من المأزق الصعب الذي وصلنا إليه ووضعنا فيه أخطاؤنا واستجاباتنا المختلفة لتحديات عدو حاذق يشبه في تخفيه أحياناً شيطان القرآن الكريم

ذلك الذي يرانا هو وقبيله من حيث لا نراه، ويجعلنا في كثير من الأحيان أو في كل الأحيان نرقص على دقات طبول بعيدة، هو الذي ينتقي ايقاعاتها ويختار مناسباتها دون أن يكون لنا حول واختيار.

وأزعم أن ليس هناك بلد عربي قد استقبل «حوار المشرق والمغرب» بمثل ما استقبل به في اليمن هذا البلد البعيد الذي كان إلى مطلع الستينات على حافة الموت جهلاً وعزلة، والذي يفتح اليوم عينيه على الحياة الجديدة ببطء وحذر تارة، وباندفاع ومغامرة تارة أخرى، وأستطيع القول إن المثقفين اليمنيين - في الشطر الشمالي - على وجه التحديد - قد كانوا طوال فترة نشر الحوار التي استغرقت أربعة أشهر تقريباً فيما يشبه حالة الإستنفار، يترقبون الحلقة الجديدة منه ثم يتحلقون حولها جماعات جماعات. يقرأون ويعيدون

القراءة ويتجادلون ويستمر الجدل فيما بينهم حول القضية أو القضايا التي طرحتها الحلقة، ولا يكاد الجدل يتوقف أو يهدأ إلا لكي يبدأ مع حلقة جديدة.

وكأي حوار جاد ومثير فقد انقسم المتجادلون حوله إلى أطراف فيها المؤيد والمعارض، وفيها الواقف بين التأييد والمعارضة، وفيها أيضاً من يريد أن يتعلم فن الحوار العلني من أستاذين كبيرين صار لهما في مجال المعرفة تدريساً وبحثاً مكان مرموق جعلهما على حد تعبير أحدهما (أشبه بنجمين ساطعين يهديان الناس في ظلمة الليل) سيما الناس الذين ابتعدت بهم عصور الصمت على الحوار الحي فذهبوا يتسقطون أخباره في الكتب وفي استرجاع أصدقاء محاورات سقراط أبي الفلسفة الذي حاول منذ وقت مبكر أن يجعل الفكر غذاء شعبياً إذا جاز التعبير وهبط بالفلسفة إلى الأرض.

وبالمناسبة فإن أحد المتحاورين، وهو الدكتور حسن حنفي قد شهد بنفسه العناية اليمانية بالحوار فقد كان في زيارة لصنعاء في أواخر آذار (مارس) الماضي ورأى بعينه واستمع بأذنيه أطرافاً من المناقشات الدائرة حول الحوار، وربما رضي عن بعضها وأنكر بعضها. وما أرضاه في تلك المناقشات لم يكن بطبيعة الحال يخصه وحده كما أن الذي أنكره أو أغضبه لم يكن يخصه وحده أيضاً، فقد كانت المناقشات المفتوحة غاية في الموضوعية والصراحة، وربما أصاب الحاضر من حدة الملاحظات الناقدة أكثر مما أصاب الغائب. وقد بدأت إحدى تلك المناقشات بالمطالبة بتحديد مفهوم صيغة الحوار. وهل هو خطاب فلسفي، أو خطاب سياسي، أو خطاب



تاريخي، أم خطاب ديني، أم هو خطاب معرفي شمولي تتداخل وتتقاطع عنده إشكاليات الخطاب العقلي والروحي كما تبدو - أي الإشكاليات - في هذه اللحظة من الزمن العربي، ولا أبالغ إذا قلت أن الدكتور حسن حنفي قد شارك في مناقشات صنعاء حول الحوار نفسه بأضعاف ما تضمنته الحلقات الأولى التي بدأت عامة وقلقة تبحث عن المداخل المأمونة، وكان الأستاذين المتحاورين فيها يسيران على أجساد الثعابين النائمة.

لقد تناول حوار المشرق والمغرب عدداً من القضايا، وطوف في حقول الفلسفة والسياسة، والتاريخ والأخلاق والدين والتشريع، وقد توسع في بسط هذه القضايا حيناً وعمد إلى الإيجاز في بعضها حيناً آخر، وليس في نية هذه الملاحظات المختصرة ولا في مقدورها أن تناقش كل أو بعض ما جاء في ذلك الحوار الطويل. لكنها ستحاول أن تقترب من بعض الإشارات المزعجة في الحلقة الأولى من الحوار ثم من بعض الإشارات المزعجة أيضاً في الحلقة الأخيرة. والإشارات المزعجة في الحلقة الأولى أو التي يراها كاتب هذه السطور كذلك، هي تلك التي تلف وتدور حول الخصوصيات التي يتميز بها المشرق عن المغرب أو المغرب عن المشرق. وقد أسهمت مجلة (اليوم السابع) نفسها دون قصد في نصب هذا الشرك للمتحاورين عندما جعلت عنوان الحوار بين الأستاذين الجليلين وكأنما يشير إلى حوار بين المشرق والمغرب. وقد تنبه الدكتور خنفي إلى ذلك المأزق وسارع إلى تحذير زميله من خطر الإنزلاق وراء ظاهر العنوان في السطور الأولى من الحوار (ومن محامد جيلنا أن

يبدأ الحوار هذه القسمة نشأت في حضن الإستعمار، تقطيعاً للعالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي أولاً، ثم تقسيماً للعالم العربي إلى مشرق ومغرب ثانياً. وجاء جيلنا وغالى البعض منا في القطيعة، وربما إلى خصوصية مغربية، عقلانية علمية طبيعية، في مقابل شرق صوفي اشراقي ديني. مما يجعل المغرب أقرب إلى الغرب، والمشرق أقرب إلى الشرق، وبالتالي تضيع وحدة العالم العربي واستقلاله باعتباره مركز الثقل في العالم الإسلامي، ويضيع استقلال المنطقة بعد أن يذهب نصفها إلى الغرب ونصفها إلى الشرق).

ولم يكن الدكتور الجابري أقل من زميله إدراكاً لخطر الوقوع في منزلق القسمة الجغرافية بين مشرق الوطن العربي ومغربه، لكنه على حصافته واستبصاره لم يسلم الوقوع في الشرك الذي نصبته التسمية ولم يتردد عن القول بأن (هناك فعلاً نوعاً من الخصوصية والعقلانية يطبع فكر كثير من هؤلاء (يقصد الأندلسيين والمغاربة) ولا بد من أن أبدأ بنفسني فأعترف أنه لم تتح لي بعد فرصة العثور على فقيه شرقي شك في حديث «الفرقة الناجية» مثلما فعل ابن حزم الأندلسي، وبالمقابل حالفني الحظ فاطلعت على نصوص لعلماء أندلسيين ومغاربة طوروا شك ابن حزم وجعلوا منه مبدأ فيه عقلانية وفيه خصوبة، ولا شك أنك ستتفق معي في أننا اليوم أحوج ما نكون إلى الإرتباط بمثال هذا النوع من الإجتهد) ومع اقتناعي بل وإيماني بأن كل العرب وكل المسلمين - شأن الأستاذين المتحاورين - أحوج ما يكونون إلى هذا النوع من الإجتهد، فإنني أختلف مع الدكتور الجابري في أن الأندلسيين والمغاربة على وجه الخصوص قد امتلكوا

خصوصية وعقلانية تميزهم على أمثالهم في بقية الأرض العربية سواء في مصر أو في الشام والعراق واليمن.

وفي هذا الصدد، فإن ابن خلدون لم يكن كما ذهب إلى ذلك الدكتور الجابري هو الوحيد الذي أنكر اشتراط (القرشية) في الخلافة، فقد قامت حركة الخوارج - وهي مشرقية كما يعلم - على رفض مثل هذا الإشتراط وما أكثر الأمثلة - من الماضي والحاضر - الدالة على غياب أي نوع من خصوصية الفكر أو التعامل معه فضلاً عن ظهور ما يدعو إلى تمييز معرفي أو قطيعة معرفية. وهذا القول لا يلغي ذلك النوع من الخصوصيات الهامشية المتمثلة في العادات لاختلاف الأطعمة والملابس وعبارات التحية. وأي تمييز في أن يكون «الكسكس» مغربياً والملوخية «مصرية» و«الكبة» شامية و«الحلبة» يمانية. ولا يغير ولا يعبر عن أي معنى من معاني التغيرات أو الاختلاف أن تكون التحية في هذا القطر العربي «مرحباً» وفي هذا القطر «هلا» وفي غيرهما «السلام عليكم» وتشتهر في اليمن هذا الجزء الصغير من الوطن الكبير عشرات العبارات المستعملة للتحية والتي تكاد تختلف من محافظة إلى أخرى ولا أبالغ إذا قلت من قرية إلى قرية، وإن كانت عبارة «السلام عليكم» هي العبارة الجامعة.

وأجزم أن الدكتور الجابري يدرك - وهو سيد العارفين - أن الإبداع الإنساني - فكراً كان أو أدباً واختراعاً - ينتمي لظروفه لا لجغرافيته، وأن لا علاقة للشرق أو الغرب - جغرافياً - بما وصل إليه من نسيمهم بأهل الشرق وبأهل المغرب من تقدم وتحديث لأساليب الحياة. وأن الفوارق القائمة الآن بين «الشمال» المتقدم و«الجنوب»

المتخلف ليست ناتجة عن التقسيم الجغرافي وإنما نتجت عن ظروف موضوعية جعلت الشمال في هذه الفترة من الزمن يسبق الجنوب ويتفوق عليه.

وكم كان الدكتور الجابري مصيباً ورائعاً، وهو يدعو - وإن بعبارة خاطفة - إلى ضرورة إيجاد «انثروبولوجيا عربية» (علم الإنسان العربي) لكي تقدم للناس جميعاً وللغرب خاصة - كما يقول - مضموناً علمياً لهذه العبارة التي تردد على الألسنة في المشرق أكثر مما تتردد في المغرب، عبارة «الإنسان العربي» التي لا تحمل الآن على الأقل، أي معنى محدد... إن هذه الإشراقة العابرة جديدة بأن تكون موضع محاوره علمية قادمة في محاولة جادة لخلق هذا النوع من العلم الذي يؤكد التواصل ويمنع شبح القطيعة، ويجعل لعبارة (الإنسان العربي) معناها المحدد الذي نجده في عبارات مماثلة ونحن نتحدث عن (الإنسان الفرنسي) و (الإنسان الإيطالي) و (الإنسان الألماني)... الخ فالعالم - حتى في تلك الشعوب المعادية منه للوحدة لعربية - ينظر إلى كل مواطن في هذه المنطقة باعتباره عربياً حتى وإن تمسك بانتماؤه الإقليمي، مصري مغربي سوري عراقي قطري كويتي، إلى آخر التسميات القروية التي لم تعد في عالم اليوم تحمل أي معنى.

بقيت في هذا المجال إشارة صغيرة عن حرص الدكتور الجابري على ربط الأندلس بالمغرب والنظر إلى التجربة المغربية في إطارها الأندلسي أو العكس، وهو حرص له ما يبرره. فالتجربة الأندلسية المغربية المتميزة بعروقتها قد قضت على مقولة (المشرق

الأصل والمغرب الفرع) كما أثبت أن ليس كل ما في المغرب هو بضاعة الشرق، وأكدت أن الأندلس تلك الصفحة المجيدة والإستثنائية في التاريخ العربي لم ولن يتمكن الزمن من الغائها عن وعينا الفكري والثقافي، وبالمقابل فإن المغرب بامتداده الأندلسي ليس أصلاً والشرق فرعاً، إنها الأرض العربية التي تكلمت لغة واحدة وخضعت لظروف تاريخية واقتصادية وثقافية واحدة. وظهر مفكر عقلاني أو أكثر في هذا الجزء أو ذاك يقابله في نفس الجزء أقل عقلانية. والأندلس العربية - على سبيل المثال - وهي التي أطلقت (ابن رشد) العقلاني، و (ابن حزم) الظاهري السلفي، و (ابن عربي) الصوفي، اتسع صدرها - أي الأندلس - حيناً وضاق حيناً للاتجاهات الثلاثة، على ما بينها من اختلاف كما اتسع وضاق صدر بغداد ودمشق والقاهرة لاتجاهات مماثلة.

وليسمح لي الدكتور الجابري أخيراً أن استعير منه تعبير فتح قوس في الحديث - وهو تعبير نظنه نحن القراء في المشرق خصوصية مغربية وذلك لكي أشرح له أننا قد كنا في اليمن إلى وقت قريب نظن أن المغاربة هم متصوفة الأمة الإسلامية، لست أدري من أين تسرب إلينا هذا الإحساس الذي جعل كل مغربي متصوفاً، هل هي فكرة الزوايا التي انتشرت في القرون الأخيرة على امتداد المغرب الكبير أم أنه تأثير العدد القليل من المغاربة الذين كانوا يأتون إلى اليمن بعد أداء فريضة الحج معتمرين بالبياض ويجسدون في سلوكهم وفي تعاملهم مع أشقائهم في اليمن أقصى درجات الوعي بالآخرة والزهد في الحياة الدنيا.

ونأتي الآن إلى التعقيب على الإشارات المزعجة في الحلقة الأخيرة من حوار «المشرق والمغرب» وقد بدأت تلك الإشارات التي يراها كاتب هذه السطور مزعجة مع العنوان الذي تصدر الحوار الأخير للدكتور حسن حنفي (دولتان للفلسطينيين واليهود) وقد كان عن القضية الفلسطينية التي ينبغي أن يكون للمفكرين العرب معها موقف مبدئي استراتيجي يختلف جزئياً أو كلياً عن المواقف التكتيكية والسياسية للمنظمة والدول العربية، فرؤية السياسي أياً كان رؤية الطارئة ولا تقف عند حدود الأمر الواقع.

إن الإختلاف حول القضايا التي طرحها الحوار في حلقاته السابقة عن الأصولية والعلمانية والليبرالية والحدثة والتقليد والوحدة العربية والثورة الفرنسية هو إختلاف جوهري ومثمر، والتباين في الآراء حول تلك القضايا له ما يبرره من التاريخ والواقع. ولم يكن مدهشاً أو مزعجاً أن يكون أحد المتحاورين فيما يطرحه حول تلك القضايا على قدر قليل أو كثير من الصواب أو الخطأ وقد يكون المتحاوران معاً على صواب أو على خطأ، فالقضايا التي كانت موضعاً للحوار من الموضوعات التي تحمل الإختلاف والإتفاق وتحمل تعدد وجهات النظر، فيما القضية الفلسطينية لا تحتل في تقديري على الأقل - من جانب المفكرين العرب - سوى موقف واحد هو الموقف المبدئي الإستراتيجي القائم على استرداد الأرض وعدم السماح للعدو - مهما كانت قوة عضلاته وقدرته على البطش - بأن يذهب بما اغتصبه أو بيعه، حتى لا تتحول الأرض - وباعتراف من الفكر المبدئي - إلى غنيمة سهلة لمن يغتصبها بالحيلة أو بالقوة أو بهما معاً كما هو الحال في اغتصاب أرض فلسطين.

الإبداع الحيّ

والإستدعاء من الذاكرة

د. رمضان بسطاوي سي محمد (مصر)

نشكر مجلة «اليوم السابع» لأنها أتاحت لنا أن نرى ممارسة عملية للحوار الفكري حول قضايا الواقع العربي، وهذا الحوار يجسد - ضمن ما يجسده - طريقة تفكيرنا في المرحلة الراهنة، وبين درجة الوعي بالواقع وقضاياها، ولهذا فإن تعقيبي على الحوار، لن يكون تصيداً لأخطاء هذا أو ذاك، وإنما فرصة لمراجعة الذات، ونقد الذات أيضاً فمن السهل الإدعاء بأن حسن حنفي أو محمد الجابري قد أصاب أو أخطأ، فنحن حين نلقي اللوم عليهما فإنما نلقي اللوم على أنفسنا، لأن ممارستها في الحوار تجسد لنا صورتنا الراهنة، في ممارسة الفكر، واختيار المجلة كان ذكياً، إذ كان الهدف هو التعرف على الصورة الراهنة للحوار الفكري العربي، كما يتبدى لدى أبرز تياراته نشاطاً وحركة. ولذلك فإن كثيراً من الردود كانت تقع فيما



رأت أن المفكرين قد وقعا فيه، فمن اتهم الصفوة بالإضراب عن التفكير، لم يفكر، وإنما تصيد الأخطاء الصورية. ولذلك فإن تعقيبي هو تحليل لمفهوم الحوار الفكري، كما تبدى في حوار حسن حنفي والجابري. إذا كان المقصود بالحوار هو اثراء الواقع الثقافي العربي بأفكار غنية للخروج من مأزقه السياسي والاجتماعي، فهذا يعني أن يكون أحد المتحاورين يعبر عن مصالح ومواقف ذات طابع طبقي وسياسي تختلف عما يعبر عنه المتحاور الآخر، لكي نرى وجهتي نظر مختلفتين لرؤية مشكلة التخلف، والصراع العربي الإسرائيلي، والعقل السياسي العربي الراهن، لكن فوجئنا بأن كلا المتحاورين من معسكر واحد يستخدم كل منهما ألفاظاً مختلفة عن الآخر، لكنها ذات مضمون واحد. (يمكن الرجوع للحلقة الخامسة من الحوار حول

الليبرالية). ولهذا لم يكن الواقع العربي الراهن بمشكلاته وأبعاده المتعددة هو موضوع الحوار، ولكن انصرف الحوار لتحديد مفاهيم الألفاظ وأصبح هم كل متحاور أن يختلف مع الآخر في تحديد معاني الألفاظ، بدلاً من أن يطرح كل منهما رؤيته حول القضايا التي يتحاوران حولها. فخاب أمل رجل الشارع العربي، حين يجد مفكره لا يختلفون في كيفية مواجهة الواقع، وإنما ينصرفون لتأمل «تفكيرهم» عن الواقع. وانتهى الأمر في بعض الحلقات إلى أن كل متحاور أصبح يدافع عن «أناه» الجزئية متناسياً ومتغاضياً عن الكل العربي. وهو أول درس نلتقطه من الحوار. إن السمة الأولى للخطاب الفكري الراهن لدينا هو أن كثيراً من مفكرينا ينطلقون من بنية ذات طابع ذاتي خاصة، ولا يبدأ بالكل في إطار مشروع حضاري الكل يعرف ضرورته، ويمكن أن نتساءل هل هذا نتاج باضطلاع الطبقة المتوسطة بمهمة الحوار الفكري، وغياب الموقف الطبقي والسياسي الذي يعبر كل متحاور عنه؟ ولماذا حرص كل مفكر على الرد على المتحاور الآخر، بالمفهوم المنطقي الضيق للرد، واستبعد أن يرى أن الغاية من الحوار هو واقعنا العربي المتخلف سياسياً واجتماعياً؟ حتى أن حسن حنفي أضاف قناعاً جديداً إلى جملة الأقنعة التي يرتديها في ظل الحوار، ولذلك فالمتابعين له كانوا يتعجبون من أفكاره عن الناصرية والتوفيقية والتي لا نجد لها نظيراً في كتابه من العقيدة إلى الثورة، والدين والثورة، وحسن حنفي مولع بالأقنعة التي تعطيه وجوهاً متعددة، وهو شيء ليس غريباً عن الثقافة العربية، فالشاعر العربي القديم والمعاصر حريص على استخدام الأقنعة في شعره.

ولذلك فإن الحوار أضاف وجهاً جديداً لحسن حنفي، بينما ما ذكره الجابري كان امتداداً طبيعياً لجملة كتاباته، بل وترجع إليها.

ارتكز الحوار - في مضمونه - على بنية الثقافة الرسمية المدونة في الكتب المتداولة، ولم يحاول كلاً المتحاورين الإشارة إلى الثقافات الصامتة داخل المجتمع العربي. أقصد بالثقافات الصامتة في المجتمع العربي ثقافة الجماهير والطبقات التي لا تجسد نفسها في الثقافة الرسمية وتعبّر عن نفسها بأشكال أخرى لأنها في حالة انفصام سياسة عن السياسة المعلنة في الواقع العربي وهذه الثقافات هي التي يأتي منها حركات التغيير في حدود ما يسمح به الواقع العربي، ولذلك فخطاب حسن حنفي والجابري يصلحان كبرنامج للسلطة الرسمية القائمة، وليس نفياً لها، وهذا يبدو طبيعياً مع التسلسل لتزايد نفوذ الطبقة المتوسطة بعد ثورة ١٩١٩، فبعد نشأة التعليم الحديث في بداية النهضة العربية، قامت الطبقة المتوسطة بدور بارز في السياسة والثقافة، وأعاد صياغة كثير من مفاهيم الحياة السياسية والثقافة، ولكن بعد أن استلمت الحكم والسلطة بعد ثورة ١٩٥٢، توقف دورها الرائد، وانصرف مفكرو هذه الطبقة لمشروعهم الخاص، كل على حدة، ورغم أنه لا توجد قراءة بريئة، لكن يدعى كل مفكر أن مشروعه الخاص هو الموضوعي والمحايد، وقد قوى هذا غياب التنظيمات السياسية المتعددة، مما جعل كل مفكر يعبر عن ذاته - ضمن لحظته التاريخية الخاصة به في مشروعه الشخصي - فيتبادلون الكرة، ويتناسون أنهم يلعبون في فريق واحد ويتجاهلون أنهم لا بد أن يوجهوا نقدهم لسياسات وواقع

معين ومشخص، وليس يوجهونها لأفكار، يحاكمونها وهي في عقولهم - فحسب - مصبوغة بصيغة الذاتية، ومن خلال المنهج الذي يرتضيه المفكر لنفسه.

وهذا يطرح سمة ثانية من سمات تفكيرنا الثقافي الراهن، فنحن لا زلنا نبدأ من الذات، ولذلك نجد كل مفكر عربي يبدأ مشروعه الحضاري من الصفر، ولا يعي لانجاز ما أنجزه زميله، فنقرأ كل المشروعات الكبيرة، للعروي وتيزيني وحنفي والجابري وغلبيون وأركون، لا نجد فيها إشارة لأي زميل معاصر له، ويغيب المشروع القومي الكبير، وهذا نتاج أن كل مفكر يرى أن ذاته تستوعب كل شيء. صحيح أن الاختلاف ضروري لاثراء الواقع وغناه، ولطرح بدائل عديدة أمام الجماهير للخروج من التخلف وإعادة بناء الواقع لكن بعض المشروعات تطرح تماثلاً وليس اختلافاً، ولذلك يبدو الحوار بين حنفي والجابري وكأنهما مختلفان بينما هما في الحقيقة تماثلان وثلثي عبرهما بالصوت الواحد والبعد الواحد للتفكير العربي، وهذا يعني - بشكل ما - أن طبيعة تفكيرنا العربي المعاصر لم تتجاوز النظام الشمولي ذي البعد الواحد، ولم يكتسب قدرة على التعدد، وقد يكون ليس في استطاعته أن يطرح التعدد في التفكير ووجهات النظر، نتيجة لأن التجربة السياسية العربية لا تزال تخضع للشمولي، ولم يتحول التعدد في الثقافة الواحدة إلى ممارسة عينية داخل العقل العربي المعاصر بوصفه واقعاً يمكن قبوله، والتعامل معه بوصفه حقيقة واقعية.

نتعلم أيضاً من الحوار أننا نتأمل تفكيرنا عن الواقع، ولا

نتحدث عن القضايا الرئيسية التي تؤرق الإنسان العربي، فلقد غابت عن الحوار موضوعات جوهرية، مثل حقوق الإنسان العربي، ويمثل هذا تراجعاً بالنسبة لتاريخه في بعض الأقطار، وهي جذر رئيسي لتكريس التخلف لأن غياب حقوق الإنسان، قد كرس الخوف في بنية التكوين وأصبح جرثومة في الوعي ذاته، وخلق ازدواجية في الشخصية العربية، بين الوعي والممارسة، وأصبح الخوف والقهر والتدجين هو ما يسيطر علينا، ولذلك أصبح لبعض المفكرين لدينا وجهان، وجه نراه في كتبه، ووجه نلقاه في محاضراته وندواته، يصرح فيه بما لم يقدر أن يصرح به في الكتب. وساهمت بعض مراكز الأبحاث في صناعة بعض المفكرين على غرار نجوم هوليدو، تخطيط مدروس في الإلحاح على القارئ لتقديمه بصورة تسمح له بالرواج عبر أجهزة الإعلام.

لقد حاول حسن حنفي أن يطرح بعض هموم الوسائل في النقاط السبع التي أشار إليها، لكن الجابري جره إلى البحث عن المفاهيم الثمانية من أجل تكريس ماهيات ثابتة للواقع، وهذا يؤدي إلى تكريسه وليس إلى نفيه ولذلك كان يعتمد الجابري على الذاكرة، بينما اعتمد حسن حنفي على الإبداع الحي حتى لو بدأ في صورة متناقضة، فهي صورتنا، واكتشافنا لها ليس مخجلاً أو عيباً، أما الصورة المنضبطة المستمدة من الكتب، فحوار المجلة ليس مكانه.

والحقيقة أن تأمل صورتنا، صورة أنفسنا من خلال الحوار، تخلص بنا إلى نتيجة هامة، وهي أن الفكر يجيء تالياً للإبداع الفني والأدبي في التعبير عن الواقع، فما زال الفكر يقبع في إطار محدد

وجامد، بين الوضعية والتحرر منها بالفينومينولوجيا. وهذا يدعونا إلى إفساح المجال للإبداع بصورة المختلفة للاستماع إلى صوته في التعبير عن الإنسان العربي، فما زال القارئ العربي يجد ذاته وهمومه - ابتداء من غياب حقوق الإنسان حتى مشاكله السياسية والإجتماعية - في الإبداع، ولا نجد في الفكر تمثيلاً لهذه القضايا والموضوعات، وهذا يرصد لنا سمة انفصال بعض المفكرين عن المبدعين والأدباء، وكأن كلاً منهما ينتج في ظل ثقافة مختلفة عن الأخرى، فالإنفصال والذاتية هي سمة من سمات حياتنا الثقافية العربية، وأصبحت حجة التخصص، حجة قديمة لتفتيت الوعي والثقافة في الرد على من يجرؤ على طرح هذه الصورة.

حنفي والجابري هما نحن، وصورتهم هي صورتنا، وممارستهما للوعي والتفكير والحوار هما تجسيدان لذلك. والقسوة على الذات، وهي سمة أساسية لنا في هذه الفترة من تاريخنا، هي نتيجة للاحساس بالذنب والخطيئة لمن يملكون الوعي تجاه الجماهير العربية التي لا تجد تنظيماتها السياسية الشرعية أو غير الشرعية، ولا تجد مفكريها يعبرون عنها، وإنما يتجهون بخطابهم للسلطة وعبر أجهزتها. أن الإنتفاضة في الأرض المحتلة تعلمنا الدرس الكبير، في أن نعيش مطلبنا الأساسي كحاجة يومية وممارسة حياتية دون الحاجة إلى تناقضات مفكرينا. أن الطفل العربي في الإنتفاضة، يعلمنا أنه قد انتهى دور الوعي المجرد، وأنه يقدم ممارسة حياة لإبداع ثقافي وحضاري جديد بمعنى الحياة والموت بأبسط الأشياء... لتنصت للإنتفاضة وندرسها لتتعلم منها، فهي من ثقافتنا الصامته التي تعمل ولا تتكلم.

التناقض والتشويش

وصورة الوحدة العربية

د. أحمد عبد العليم عطية (مصر)

إن دور كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري لا ينكر في الفكر العربي الحديث بل في الثقافة العربية المعاصرة حيث أسس كل منهما مع غيرهما تيارات فكرية أساسية، والهام من هذه الإسهامات الفكرية العربية التي تعني أننا أصبحنا نجعل من أنفسنا موضوعاً للتفكير العقلاني بقضايانا الفكرية، أي نرتقي من التفكير الجزئيء في مشاكلنا اليومية المعيشية إلى التفكير العقلاني الكلي في أمورنا العامة نأخذ زمام المبادرة من هؤلاء الذين ندبوا أنفسهم من الغربيين لاصدار الأحكام في قضايا الإسلام والعروبة والشرق ومسائله التنظيرية. وبمعنى آخر تأكيد واقع وجود الفكر العربي المعاصر الذي من الضروري أن يحفل بتيارات متعددة متنوعة ومختلفة. وهذا الإختلاف هو سبب الحوار، لكن ماذا يعني الخلاف وماذا يعني



الحوار؟ هذا ما طرحته «اليوم السابع» من أول حلقات «حوار المشرق والمغرب» (العدد ٢٥٢) بين كل من حنفي والجابري والذي تابعنا حلقاته المتعددة على صفحاتها.

وتأتي هذه المداخلة انطلاقاً من الرغبة في المساهمة في قضايانا الفكرية المطروحة على الساحة. فالحوار كما طرحه طرفاه ليس فقط حوار المشرق والمغرب بل - أظن - أنه حوار العصر، وربما تكتنف مداخلتني بعض الصعوبات ترجع - إضافة لكوني مشرقياً مصرياً - إلى علاقتي بالدكتور حسن حنفي أستاذاً وأخاً وزميلاً في قسم الفلسفة بأداب القاهرة الذي كاد أن يصبح مدرسة متميزة من خلال الجهود العلمية التي يقوم بها والتي تندرج في إطار التربية الفكرية الواعية والتأسيس العلمي لجيل جديد من الباحثين والمفكرين

وهي مهمة كرس لها الإستاذ الفترة الحالية من اهتمامه. إلا أن هذه العلاقة لا تنفي عدة علاقات أكثر عمومية تربط جيل المثقفين المصريين والباحثين الجدد بالجابري وغيره من المفكرين العرب خاصة الجابري الذي استمعنا إليه عدة مرات بالقاهرة وبالفعل كنا ننتظر منه الكثير. فالعلاقة متبادلة بين أقطار المشرق والمغرب في إطار ثقافتنا العربية الواحدة. ونهتم بأفكار الجابري ونظراته بالمغرب كما يدرك المغاربة الدور الهام لحسن حنفي الذي ساهم في التعليم الجامعي وفي الثقافة المغربية مع غيره من الأساتذة المصريين مثل علي سامي النشار، نجيب بلدي وزكريا ابراهيم الذين ساهموا في تأسيس الدراسات الفلسفية في جامعات المغرب. فالمغرب الآن - إذا أراد الأستاذ الجابري أن يعرف صورتها في المشرق - تمثل امتداداً ورياً للنهضة المصرية في العشرينات والثلاثينات. وكما نهض رجال النهضة المصرية ورواد التنوير العربي بالكشف عن جهود أعلام علماء المغرب. كتب طه حسين عن ابن خلدون وعبد الله عنان وعبد الحميد العبادي عن لسان الدين الخطيب فإننا نجد أغلب كتابات المغاربة اليوم تقوم وبتأسيس على هؤلاء من رواد النهضة العربية من المفكرين المصريين، يكتب كمال عبد اللطيف عن سلامة موسى كما يكتب علي أواميل عن طه حسين، ويكتب وقيدي عن يوسف كرم كما يكتب حسن الغرفي عن أمل دنقل، ومن هنا فالإتصال قائم بين القلب والأطراف بين المركز والمحيط، فوجود المفكرين المصريين ورواد النهضة في الوعي العربي في المغرب قائم وهو امتداد لوجود القادة والزعماء المغاربة في القاهرة طلباً للاستقلال وتأسيساً للوحدة التي

يحدثنا عنها.

تأتي مداخلتي إذن من هذا التواصل المتبادل ومن معرفة المثقف المصري بجهود زميله المغربي ومن تأسيس الفكر المغربي مشروعاً فكرياً انطلاقاً من سابقه المشرقي. وهذا ما نجده في ثنايا حوار المفكرين الكبيرين ومن هنا فالنقطة التي انطلق منها هي خشية الوقوع في الخصوصية الضيقة من خلال طرح مفهوم القطيعة الإبيستمولوجية. فبالطبع لدينا الكثير من المبررات التي تجعلنا نفهم حديث الجابري الدائم - عن أعلام الفكر المغربي «ابن حزم الأندلسي المغربي» و «الشاطبي» و «ابن خلدون» و «ابن رشد» حيث يشيد بـ «شك» ابن حزم في حديث الفرقة الناجية، وعقلانية ابن رشد التي كانت المنطلق للعقلانية الأوروبية. ومهمة مفكرنا الجابري هي تقديم نوع من الذيل والتكملة لشك ابن حزم حتى يتبين للقراء الذين لم تتح لهم فرصة الإطلاع على فكر الأندلسيين والمغاربة أن هناك فعلاً نوعاً من الخصوصية والعقلانية يطبع فكر كثير من هؤلاء. (الحلقة الأولى) إلا أننا لا نفهم أن يكون ذلك هو بداية الحوار الذي حدد المفكر المشرقي معناه ومقاصده في سبع قضايا هي: تحرير الأرض، الحريات العامة، العدالة الاجتماعية، الوحدة مقابل التجزئة، الهوية، التغريب، التقدم في مواجهة التخلف، تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة وهي محاور تكون برنامج عمل للمثقفين، إلا أن طرفي الحوار انطلق كل منهما في طريق وربما تبادلوا في نهاية الطريق موقعيهما.

يتحدث حسن حنفي في الحلقة الثانية عن الحركة الإسلامية المعاصرة منذ بدأ الإصلاح على يد الأفغاني وعن أجنحتها المحافظة

والتقليدية يرد الجابري بأن تلك أمور تخص السلفية في مصر لمجرد بيان نماذج لتطور التفكير الإصلاحي عند سيد قطب فيرى المغربي أن تلك لا تهمه بما أنه يتكلم من المغرب يقول: «ليس لدي ما أقوله حول ما ذكرته في موضوع تاريخ «الأصولية»».

- وأنا أقول السلفية - في مصر منذ الأفغاني إلى اليوم فأهل مكة أدرى بشعابها. وبما أنني أتكلم من المغرب فأسمح لي أن أقول إن المسار الذي عرفته الحركة السلفية هنا في المغرب يختلف عن ذلك الذي عرفته في المشرق وأن المشاكل التي اصطدمت بها السلفية والحداثة هناك لم يعيشها المغرب بنفس الشك ولا بنفس الحدة».

يطرح في الحلقة الرابعة موضوع الوحدة العربية وهو من القضايا السبعة التي حددها لنا حسن حنفي محاوراً للحوار ولا أظن قضية شغلت العرب بمثل إلحاح ودوام هذه القضية فهي أملاً ورغبة وتطلعاً أي أنها ليست قضية نظر فقط وإنما هي قضية نظر وعمل ووجدان ومن الطبيعي أن نتوقف عندها خاصة وأن الأستاذ الجابري (ما جاء في الحلقة الرابعة) هو الذي بدأ الحوار وبالطبع - ليس في كل الأمور البادئ... - والحقيقة أن من هذه البداية صدمة قوية لمشاعر القراء ليس فقط بأنها تأكيد وتطبيق هي للوقوع في الخصوصية وهو ما يتضح في كل سطر فيها ولكن أيضاً لحقائق التاريخ. وإليك أمثلة: «كانت مصر «دولة وطنية» تنبعث منها في الغالب أصوات الوطنية المصرية» التي كان بعضها ينادي بالفرعونية وبعضها الآخر يدعو إلى الإرتباط بأوروبا والغرب بينما كان قسم منها ولعله الأكبر مصرياً عربياً إسلامياً في نفس الوقت وهذا لم يكن

يعني الإعراض عن العروبة ولا العداء لها. كيف أن الجمل المتقطعة والعبارات المتناقضة تخفي خلفها إنكاراً لفكرة الوحدة في مصر حتى الخمسينات يليها في الفقرة التالية مباشرة إثبات لفكرة الوحدة في أقطار المغرب العربي قد ظهرت منذ أوائل العقد الثاني حتى هذا القرن. وبالطبع يقصد صورة معينة من صورة الوحدة وليست الصورة التي نقاها عن مصر (بلد التوحيد) فقد ظهرت فكرة الوحدة لا بمعنى «الوحدة العربية ولا بمعنى إقامة دولة واحدة في أقطاره بل فقط (وهذا الكلام للجابري) بمعنى التعاون والتضامن والتنسيق بين الحركات الوطنية التونسية والجزائرية والمغربية من أجل مقاومة الإحتلال الفرنسي». وبالطبع فإن المفكر الكبير يعي التاريخ جيداً ويعي أن التعاون والتضامن والتنسيق بين الحركات الوطنية تم في، وبمعاونة ومشاركة مصر. بالطبع لا يحق لنا اتهام الجابري باغفال حقائق التاريخ بل بمحاولة الإيحاء أن وحدة حركات التحرير في المغرب (قبل الاستقلال، في العقد الثاني من هذا القرن كانت أسبق من التفكير الوحدوي في مصر. وأن الشام وإن كانت أسبق بخصوص التفكير الوحدوي فإن هذا التفكير كان يحمل معنى وحدة إقليمية معينة وليس وحدة الوطن العربي ككل... حتى لا يكون الأساس في التفكير الوحدوي تجربة مصر وسوريا التي نفي عنها - ويا للعجب - أية أصالة نظرية بدعوى أن التهديد الخارجي هو الذي جعل الناس يهربون إلى الوحدة التي كانت عنده عملاً إرتجالياً باستخدام عبارات تحتمل عدة معاني يؤكد زن الوحدة لم تقم على القوة فتحافظ عليها القوة ولا على العقل فيحافظ عليها العقل بل

كانت عملاً ارتجالياً دفعت إليه ظروف معينة فكان لابد أن تخضع لتقلبات الظروف... وربما يكون ذلك سر قوتها وحماس العرب لها في هذا الحين وإقدام عبد الناصر والشعب المصري على تحقيقها وليس كما توحي العبارة التي يختم بها الجابري عباراته «وكما هو معروف فلم يستعجل جمال عبد الناصر ولا المصريون يستعجلون الوحدة استعجالاً»... تلك العبارة التي تثير العديد من الأسئلة.

هل لأن عبد الناصر والمصريين لا وحدويون أو دعاة للوطنية المصرية؟ أم لأنهم عقلانيون يريدون تأسيس الوحدة على العقل وينتظرون من أجل ذلك؟ أم هم باحثون عن القوة لتأكيد وتدعيم هذه الوحدة؟ أسئلة كثيرة تظهر من خلال عرض الجابري الذي تظهر خصوصيته المغربية في ختام ما كتبه وكأن الحوار سجال بين مصري (مشرقي) ومغربي يريد الجابري أن يختصر في حوار ربما أكثر مما يرسى تقاليد للفكر العربي الذي تنتظره منه فإن التقليل من اسهامات المحاور المقابل لا يحقق للحوار معناه ومقاصده وليس من «حق أحد» أن يزعم أن من حق العرب «أن يشتكوا من شيء من «البخل» من طرف المفكرين المصريين على ايديولوجيا الوحدة العربية وأن قليلاً منهم كتبوا فيها وقليلاً ما كتب هذا القليل».

سيدي الأستاذ إن بعض ما كتب في الوحدة للتقليل من شأن دعائها قد يكون أشد طعنًا في الوحدة من عدم الكتابة ونشكر للدكتور الجابري كثيراً على حوارهِ الذي حقق بالفعل تقديم صورة للمغرب كما يتصورها وأيضاً أتضح لنا صورة المشرق في وعيه وهي (الصورة) إشراقية صوفية لا عقلانية.

## القسم الثالث

رد على الرد

قصداًنا الجوار

فغوقبتنا بالتجريح وتصيد الأخطاء

د. حسن حنفي

كنت أظن أن هناك مسيحياً واحداً أتى ليكفر عن أخطاء البشر، ولكن لما كثرت هذه الأخطاء تطلبت أن يكون هناك مسيحيان، الجابري وحنفي! فبقدر ما سعدت بالحوار مع أخ وزميل محاولين سوياً إعطاء نموذج جديد من الحوار بقدر ما أهالني «حق الرد» إلى واقعنا العربي الأليم. يبدو أننا مازلنا طائفيين، نستعمل أسلوب التخوين والتكفير، يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود والتبصر بالأمور، ومن أجل الوصول إلى الحد الأدنى من الإتفاق الذي فقدناه والمطالبة بالحد الأقصى الذي أصبح ستاراً يخفي العجز والقصور. مازلنا قبليين متحزبين. نأسف لما يحدث في لبنان وكلنا يشارك في صنع الأحداث. أخذ كل محاور في حق الرد جزءاً وترك الكل. تعرض لما يستهويه وترك ما يهم الناس. أثبت ذاته



ونسى موضوعنا. قرأ الحوار كي ينشيء خطاباً ثالثاً لم يقصده المتحاوران الأساسيان. وكانت النية تصيد الأخطاء، وإيقاع المتحاورين في التناقض، وإثبات جهلها وخيانتها وتكفيرهما ولعنهما أمام الناس، نقص التسامح، وغابت الطيبة، ولماذا الحنق والغضب؟ ولماذا التجريح والشق على قلوب الناس؟ أليس من قال لأخيه أنت كافر في الدين أو خائن القضية أو عميل لسلطة فقد باء بها؟

وحق الرد (الثاني والثالث والرابع) استغراق واستخفاف، وإظهار البراعة في الأدب، الشعر القديم والأمثال العامية، وسخرية من الناس. ولماذا يسخر قوم من قوم؟ أبرز الأسلوب أكثر مما تناول الموضوع، واعتنى بالشكل الأدبي أكثر من مضمون الحوار، معلناً

عن نفسه حتى لا يفوته القطار ويبرز كأحد المتحاورين، فيشار إليه بالبنان أنه هو الفارس المغوار الذي أطاح برؤوس كل الفرسان، ولم تفته ضربة سيف واحدة، هناك أو هناك. لا تنسوا الخصوصية السودانية ما دامت الخصوصيات مطروحة في الأسواق. ولا تنسوا أفريقيا! وكيف تغضب أفريقيا وتراثها وفكرها نمط ونموذج، ولاهوت الأرض والشعب والتنمية والتقدم لها؟ كيف يذكرنا أحد بروحنا، وأنتا قد افتقدناها إلا إذا أراد أن يعلن عن نفسه أنه حاضر فيها، وأنها حاضرة فيه، وأن الأفريقية قد تجسدت فيه؟ ولماذا تصيد الأخطاء بما في ذلك اللغوية والمطبعية والإيقاع في التناقضات، والإتهام بعدم الدقة في استخدام المصطلحات وكأنتا في بحث علمي أو في رسالة جامعية؟ ولماذا السخرية من التراث كمخزون نفسي في قلوب الناس وبلاهوت الأرض والتنمية والتحرر الذي يحرك الجماهير في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والنابع من حقائق الأديان وأخلاقياتها البوذية والهندوكية والمسيحية والإسلام؟ ولماذا التهمك على الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر والحكام تسيطر على الشعوب ليس بالقوانين المقيدة للحرية وحدها ولكن بنفس التراث الذي أفرزه لهم فقهاء السلطان على مدى التاريخ؟ ولماذا التعجب من التحضر في الحوار وكأنتا ما زلنا الأسرى لأسلوب سفك الدماء، وأنه لا بد من غالب ومغلوب، أسلوب النقائض القديمة، الأسود والأبيض، الصواب والخطأ، الفرقة الناجية والفرق الهالكة؟ ولم الإتهام بالإفتعال لصياغة فلسفة في التاريخ بعد ابن خلدون لأخذ سبعمائة عام تالية له في الإعتبار من

أجل مسار للتاريخ أطول يضع فيع أسباب الإنهيار القديمة مع شروط النهضة الحالية؟

وهل الغاية من «حق الرد» الزج بموضوعات يراد الإعلان عنها وهي ليس بحاجة إلى إعلان مثل استشهاد المفكر السوداني محمود طه؟ ولماذا استعراض المعلومات عن الثورة مرة والمزايدة في الناصرية مرة، وإن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، تملق لعصر الهزيمة والهوان؟ إن قبول الحوار بالرغم من تحذيري من مخاطر العنوان أفضل من الرفض وتكفير «اليوم السابع» وتخوينها باختيارها مصطلحي «مشرق - مغرب» متجاوز المراهقة إلى النضج، ومن مجرد إبراء الذمة إلى خلق عالم جديد. إن القول بأن المغرب أقرب إلى الغرب والمشرق أقرب إلى الشرق لهو تحذير من مخاطر المصطلحين ونتائج الخصوصية، وليس رأيي. ولكن السرعة في الإقتناص والرغبة في الإنقضااض لم تسمح بالتمييز بين موقف المتحاورين. هذه الروح العامة هي المسؤولة عن بعض الصفائر. فالأفغاني جبة واسعة خرجت منه الحركات الوطنية حقيقة أحياناً مثل الثورة العرابية والثورة الوطنية المصرية ومجازاً أحياناً أخرى بمعنى خروج الحركات الوطنية المعاصرة من ثنايا الحركة السلفية في المغرب (علال الفاسي) وليبيا (السنوسي) والسودان (المهدي) وكفى الله المؤمنين شر القتال.

وطارق بن زياد عابر سلا والرباط وطنجة إلى الأندلس كي يلحق بدمشق عبر أوروبا هكذا يعيشه وجداننا الشعبي، وهكذا ينقله المغرب حول رباط سلا، وهكذا تعيشه الحركة المرابطية، حلم

الفتوحات وليس وقائع المؤرخين، أماني المهضمين نسقتها على تاريخنا البطولي القديم. والحنين إلى الثورة الفرنسية ليس انبهاراً بالمغرب بل حنين إلى فجر النهضة العربية التي دعت إلى الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الإجتماعية عند روادها الأوائل (الأفغاني، الطهطاوي، شبلي شميل). والليبرالية كمضمون وليس للفظ المغرب هي تطلعاتنا إلى الحرية والديمقراطية ثم عبرنا عن ذلك باللفظ الشائع في العصر كما فعل القدماء. ولكننا حتى الآن لا نستطيع فك الإرتباط بين اللفظ والمعنى، بين الشكل والمضمون. والعلمانية كتاريخ معاصر لتجربة اشتهرت في الغرب نظراً لظروفه الخاصة ومعطاه الديني العقائدي الكنسي الخاص وتجاربه السياسية الإجتماعية وهذا لا يعني أن المعركة غير موجودة عندنا، بل هي موجودة تحت شعار آخر، الصراع مع فقهاء الشعب على قلتهم ضد فقهاء السلطان مع كثرتهم، ونضال المفكرين الأحرار منا وشتى التيارات السياسية والفكرية عندنا ضد استعمال الدولة للمؤسسات الدينية تأييداً لسلطانها منذ الأمويين حتى الآن. تفرز لها عقائدها (الأشعري) للسلطان، والتصوف (الغزالي) للشعب.

وحق الرد (الخامس والسادس) إنما يكشف عن الراد أكثر مما يكشف عن الردود عليه. خرج عن حد اللياقة بوصف أحد المتحاورين بأنه المناظر المفترض، وبأنه يحمل ثقافة الفتنة، وأنه مفكر التسوية، وبأنه يدعو إلى التحريض الطائفي. إن في ذلك كثيراً من الإسقاطات من الذات على الآخر، ومن الداخل على الخارج. ولماذا الإتهام بالإضراب عن التفكير مع كل هذا العناء؟ ولماذا السخرية من اليسار

الإسلامي وهي حركة عامة موجودة في كل الحضارات ولدى كل الشعوب. واليسار المسيحي أشهر من أن يشار إليه. إن المسيحية الوطنية في مصر وفي لبنان وفي سوريا وفي الأردن أي في مصر والشام أوضح وأنصح مما نذكر به ولا تحتاج إلى بيان. إنما الفرق بين ذلك وبين الولاء للطائفية وللمذهبية وللثقافة الغربية شاسع ونوعي. فرق بين المبدع والمترجم، بين من يعمل من القلب ومن خط النار ومن يعمل في الهوامش والأطراف. إن العلمانية والعقلانية والديمقراطية كموضوعات ليست منقولة عن الغرب إنما كتاريخ حديث نوعي خاص بالتجربة الأوروبية. وحديثنا عنها بهذا المعنى الغربي. إنما العقل والطبيعة والإنسان والحرية والتقدم قيم عامة توجد في كل حضارة ولدى كل شعب طبقاً لظروفه الخاصة. دافع عنها المعتزلة وارتبطت بفلسفة التنوير في الغرب الحديث. وراجت منه برواج حضارته وانتشارها داخل حدوده الطبيعية لا فصل بينها بمنشار أو اختيار ولكن لا مزايدة عليها من حضارة إلى حضارة وإلا زابت أنا أيضاً وبينت كيف انحسرت هذه القيم على حدود للغرب الجغرافي، وانتقلت إلى قيم مضادة خارج الحدود. هي الغرب وحده وسواه اللاعقل والخرافة واللاهوت والطغيان والتخلف. ولماذا المزايدة في حقوق الإنسان؟ وتعثرنا فيها له جذوره التاريخية وأسبابه الخاصة التي في حاجة إلى اقتلاع من الجذور دون التشدق بحقوق الإنسان، الغربي الأبيض دون الآسيوي الأصفر والإفريقي الأسود. ويبدو أن الراد نسي وصيتي له في تونس: لو رأيت غرسي مائلاً فأسنده ولكن لا تقطعه. ولو رأيت منضدتي تنقصها قائمة

فازدها ولا تقطع باقي القوائم. وأزيد اليوم سؤالاً: الولاء لمن؟

وحق الرد (السابع والثامن) سهم من القدماء. يركز على نقد السند أولاً ثم على اختلافات المتن ثانياً. وما دام الحديث ليس لفظاً ومعنى فإنه يكون ظنياً حتى ولو كان سنده صحيحاً، وهذا حال حديث «الفرقة الناجية»، ومع ذلك فإن فقه القدماء الذي ركز على السند أكثر ما ركز على المتن جعل من شرط التواتر الذي يعطي صحة السند الإتفاق على الحس والعقل، وتجانس انتشار الرواية في الزمان عبر الأجيال، هذا بالإضافة إلى عدد الرواة واستقلالهم منعاً للتواطؤ. ومعنى الحديث لا يتفق مع الحس أو العقل لأنه معارض بأحاديث أخرى تفيد أن التعدد والإختلاف رحمة. وإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. كما أنه لم يكن منتشراً في الجيل الأول إنما كثير نقله بعد الفتنة والصراعات بين الفرق وذلك مثل أحاديث أخرى في تكفير فرقة بعينها مثل «القدرية مجوس هذه الأمة» والذي يضعفه القاضي عبد الجبار أو التي تدعو إلى فرقة بعينها مثل «الإمامة في قريش» والذي لا يعتمد عليها المعتزلة ولا الخوارج. ومع ذلك فلسنا بأقدر من القدماء على نقد السند وإن كنا نستطيع أن نساهم في نقد المتن وكيفية نشأة النصوص. ولكننا نستطيع وبكل ثقة بيان بعد ثالث في الحديث وهو أثره على السلوك العام، وكيف عاشه الناس واستعملته السلطات القائمة درءاً للمعارضة وتكفيراً للخصوم ترسب في وعينا القومي، وأصبح أحد المكونات الرئيسية لثقافتنا، شعورياً ولا شعورياً، وأحد موانع الحوار. فالقضية سياسية تاريخية وليست فقط علمية نصية. والعقائد كالنصوص تنشأ في التاريخ وفي صياغتها

ومعانيها الثانوية. فالأشعرية فرقة واحدة اختارتها السلطة السياسية كعقيدة للدولة ضد خصومها السياسيين ويعز علينا أن نعترف بذلك نظراً لطول رسوخها واعتماد مناهجنا التعليمية ومعاهدنا الدينية عليها. ولكن عقائد المعارضة كالأشعرية والخوارج والمعتزلة وفرقها والزيدية عقائد على مستوى الشرعية التاريخية نسيناها بصت أجهزة الإعلام عنها. وعدم تدوينها إلا في كتب خصومها بعد أن فنيت نصوصها الأصلية في خضم الصراع السياسي. طاعة السلطان والتسليم بالأقدار عقائد أشعرية وليست عقائد كل الفرق التي تؤكد حق الخروج على الحاكم الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واللجوء إلى قاض القضاة طلباً لعزله والتي تثبت خلق الأفعال. ولماذا ننسى تاريخنا الذي هو في صالحنا ولا نذكر إلا تاريخ السلطان؛ إنه لصعب على النفس أن تخرج عما تعودنا عليه وأن نتحرر مما ألفناه. وتلك هي أزمة التحرر في واقعنا المعاصر. وهل زيد الموشكي في حاجة إلى دفاع؟ وبهذه الروح التي تجمع ولا تفرق، والتي توحد ولا تشتت أتحدث عن فرق الأمة: الحركة الإسلامية، والقومية والليبرالية والإشتراكية والناصرية هذا ليس خطة في الحركة الإسلامية ما دما قد آخينا أهل الكتاب وأنفقنا من المال العام على المؤلفات قلوبهم: «أشدهاء على الكفار، رحماء بينهم»، درس في الوحدة الوطنية، مع أخي جبهة واحدة ضد الغريب.

إن وجود مفكري التخوم لهو فخر للحركة الإسلامية إنها موجودة حتى داخل من يحاول الابتعاد عنها. فالليبرالي إسلامي

علال الفاسي) والإشتراكي إسلامي (اليسار الإسلامي)، والقومي إسلامي. والناصرى إسلامي، والإشتراكي إسلامي دون ذكر للنماذج والشواهد. فالإسلام هو الرافد المشترك والثقافة العامة التي يرتكن إليها جميع المفكرين والقادة وإلا لاستحالت عليهم قيادة الشعوب وطلب طاعتها. لا نعطي الماركسية أكثر مما تستحق ولا نعطي أنفسنا أقل مما نستحق. كلما تحدث مفكر إسلامي عن «العدالة الإجتماعية» في الإسلام» وعن «معركة الإسلام والرأسمالية» وعن «الإشتراكية في الإسلام» وإلا كان سيد قطب ومصطفى السباعي، وأبو زر أمام عثمان، وعمر بن الخطاب في رده فائض أموال الأغنياء على الفقراء إذا ما حال عليه الحول، ماركسيين! ومما لاشك فيه أن في كل حركة اجتماعية وفي كل تنظيم اجتماعي، وفي كل مذهب سياسي تيارين: الأول محافظ يخشى من التغيير والثاني تقدمي يبغى التغيير. تلك سنة في الكون.

وكان الأنبياء من دعاة التغيير. وإن تعاطف الشعب في مصر مع الحركة الإسلامية إثر اغتيال الرئيس السابق إنما كان إنقاذاً لمصر من الصلح والتبعية والعزلة والطغيان. وهذا لا يمنع من أن الذي يدعونا اليوم إلى إطالة اللحى ولبناء المساجد والصلوات الخمس إنما يدخل في معارك قد كسبناها من قبل. ويشيح بوجهه عن معارك لم ندخلها بعد، إن التأكيد على أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية ليس تنازلاً للعلمانيين بل إظهار لما قاله القدماء. فلفظ «الوضع» من إبداع الشاطبي. وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ تجعل الوحي الإسلامي نداء للواقع وتكيفاً مع قدراته وإمكاناته،



المصلحة أساس التشريع تجعل الشرعية قائمة على مصالح الناس، الضروريات الخمس كما حددها القدماء، إنما نحن أقل جراً حتى في الإعلان عما اعتبره القدماء بديهياً لا يخشون منه وفي وقت كان السيف فيه مسلمات على الرقاب.

ولم المزايدة في السياسة وفي حب الأوطان؟ هل يعني أننا نحن إلى الثورة الفرنسية. أننا نتنكر لثورة الجزائر وللانتفاضة في فلسطين؟ ولم الإعتراض على الناصرية الشعبية وقد كان مقتل الناصرية بيروقراطية النظام، وعدم وجود الحزب وتوسط مراكز القوى بين القائد والشعب؟ ولم التجريح والتلب بأن أخيك ليس مفكراً إسلامياً إنما هي مجرد دعوى؟ وهل يحتاج المفكر شهادة من أحد بأنه كذلك؟ وعجباً لذكر عيوب المحاور والشكر للقائم على الحوار بذكر اسمه اذم لأخيك ومدح للمسؤول؟

وحق الرد (التاسع) يجعل وظيفة المفكر خادم الدولة، وإن الحوار بين المفكرين مقدمة لحوار الساسة. ليتنا نقوم بهذه المهمة حتى لا يتقاتل الفرقاء، ويكفر الساسة بعضهم بعضاً. ويا ليت ما بيننا أرسطو الإسكندر أو هيجل بسمارك أو عروي المغرب حتى نرشد الدول. فتكون دولة فكر وليست دولة شرطة وأمن. ومتى يعلم المفكر البعيد عن الوطن، الطائر المهاجر، أن مكانه بين أهله وشيعته يرشد ويصلح ويغير بدلاً من المزايدة والتكفير والإتهام؟ وحتى يعود إلى ثقافة الأمة دون التشديق بالكلمات والمصطلحات المعربة ونصفها المنقولة نصفها الآخر، ينظر في الغرب فيخلق الأوهام وينسى الحقائق؟ وهل مثقف الخارج هو الشريف المنطهر ومثقف الداخل هو

## الخائن والعميل؟

وحق الرد (الثاني عشر) يجعلنا نقدم برنامجاً سياسياً للسلطة! ليتنا نفعل ذلك فيكون لنا شرف التوجه والطاعة، طاعة أولي الأمر لأصحاب الأمر والمصلحة! ويزيد علينا في الواقع، فقد تجادلنا حول الألفاظ، وأخذنا الجزء وتركنا الكل، ولبسنا الأقنعة، الإسلام مرة، والناصرية مرة والتوفيقية مرة ثالثة مع أن الجمع بين الشرعيتين أحد الموجات الرئيسية لعصرنا، اقتصرنا على الثقافة المدونة دون الصامته، أنانيون لا يشير بعضنا إلى بعض، ونسينا حقوق الإنسان. وما أسعدنا أن يتلقى الهداية بعضنا من بعض، فالذكرى تنفع المؤمنين.

وحق الرد (الحادي عشر) يخرج من القلب بصدق وحمية عاصرتها وخبرتها وشهدت عليها. ولولا أن الجرح كبير في القلوب، جرح فلسطين، والنزيف يومي لتحملنا المزيد، ولما صرخ بعضنا في وجه بعض يئن من الوجع المشترك. وما من شك في ضرورة المقاومة وفي المزيد منها دون تصديق أو حلفان. والأسلحة عديدة ومتنوعة. العرب في مواجهة اسرائيل في الصراع العربي الإسرائيلي، فلسطين في مواجهة اسرائيل، حقوق شعب فلسطين في مواجهة الإحتلال الصهيوني. وأعطى سلاحاً آخر لست أول من يشهره، الصهيونية ذاتها خروج على اليهودية، وتفسير عنصري لها في ظروف أوروبا في القرن الماضي حيث سادت النظريات القومية العنصرية والرومانسية والغرب في أوجه الإستعماري. وقد عارض بعض اليهود من المفكرين الأحرار مثل اسبينوزا ومندلسون ومن

الإصلاحيين بل ومن الأورثوذكس الصهيونية وإنشاء الدولة العبرية. ولا اختيار ولا عهد ولا أرض ميعاد ولا مدينة ولا معبد ولا هيكل، فلماذا لا ننقل المعركة من الخارج، العرب وإسرائيل، فلسطين وإسرائيل، إلى الداخل، اليهود الأحرار، أنصار التنوير، ضد الصهيونية؟

خلط «حق الرد» بين اليهود والصهاينة، بين اليهودية والصهيونية. اليهود الذين يرفضون الصهيونية هم إخواننا في الدين، ومنهم ابراهيم واسحق ويعقوب وموسى وعيسى، واسيبنوزا ومندلسون. أما الصهيونية فهي خروج على اليهودية نقالتها دفاعاً عن اليهودية ذاتها، ولنحمي اليهود أنفسهم من عنصريتها. وطالما أخذ المثقفون العرب هذا الخط الدفاعي عن فلسطين في المنتديات العامة والخاصة وأمام اليهود الأحرار وجمهور الأوروبيين، «دولتان للفلسطينيين واليهود» عنوان من اختيار «اليوم السابع» إنما وضعت سيناريو ذي مناظر ثلاث، الأول حلم الميثاق الوطني الفلسطيني، دولة واحدة يتعايش فيها الجميع، بصرف النظر عن الدين واللغة والعرق. وهو النموذج الأندلسي. والثاني يستند إلى موقف منظمة التحرير الفلسطينية طبقاً لقرارات المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر المستند لاستراتيجية العرب جميعاً، وهو إنشاء الدولة الفلسطينية المستقلة في الأراضي المحتلة، ولتحقيق هذا الأمل المنشود في الحاضر، وبإلته يحدث حفاظاً على فلسطين، اسماً وشعباً وأرضاً، يبدأ المنظر الثالث، وهو استحالة العيش في كيانات صغيرة، وضرورة التجمع الكبير وبالتالي نعود من جديد إلى النموذج

الأندلسي الذي يتعايش فيه الجميع.

هذا ليس تكتيكاً سياسياً أو تبريراً لسياسات المنظمة أو لقرارات القمة العربية، إنما هو دفاع عن فلسطين عن طريق التخلص من الصهيونية ذاتها كفكرة وكلم من أذهان اليهود أنفسهم. فكل مدافع عن السلام وعن حقوق شعب فلسطين من اليهود هو معنا داخل فلسطين المحتلة وخارجها. وكل صهيوني عنصري هو ضد يهوديته أولاً وشدنا ثانياً. ونحن أولى باليهودية من الصهيونية وأولى بالمسيحية من النازية والفاشية. وإن أولى الناس بآبراهيم الذين اتبعوه. ولقد جعلت الله هو الأرض من أجل فلسطين، وأسست لاهوت الأرض اعتماداً على «إله السموات والأرض» من أجل فلسطين.

عتاب أخير على «اليوم السابع» إنها غيرت عناوين الحوار فوجهته عن غير قصد بدلاً من العناوين الموضوعية المحايدة. عرضت صدرينا، أنا وأخي، لتصويب السهام ربما أيضاً من غير قصد، ونحن نعمل في صمت، في أروقة الجامعة وفي أبحاث علمية طويلة وإعداد جيل جديد من الباحثين أقدر منا على حمل الأمانة. نحن أولى بحق الرد لأننا لم نهجم أحداً ولم نجرح أحداً «أمنأ بالله وأشهد بأننا مسلمون».

حَوْلَ مَا قِيلَ عَنْ تَعْصِبِي لِلْمَقْرَبِ

د. محمد عابد الجابري

أحسنت «اليوم السابع» صنُّعاً حينما رفعت شعار «حق الرد» وعملت به. فعلاً إن «حق الرد» من الحقوق التي يجب أن نحترمها ونحرص على حمايتها. وأنا أعتقد أنه إذا قدر للعرب يوماً أن يصوغوا ميثاقاً لـ «حقوق الإنسان العربي» على ضوء وضعيته الراهنة ومعانيه منها وفيها فإن من الحقوق الأساسية التي يجب أن ينص عليها ويركز على قدسيته «حق الرد».

ذلك لأن من أهم الحقوق التي يحرم منها «الإنسان العربي»، من المهد إلى اللحد، «حق الرد» فهو عندما يولد يمنع بمختلف الوسائل من «البكاء»، وسيلة الصبي في الرد والإحتجاج: يشعر بمغص في أمعائه ويبكي فتمنعه أمه من البكاء بإدخال ثديها في فمه وإلى حنجرته تريد إسكاته بحليبها، فيختنق و«يرد» الحليب فتمسكه

من أنفه تسد عليه أنفاسه، تمنعه من حقه في «الرد» والتنفس. والأم إنما تفعل ذلك لأنها تعتقده الصواب، فهي قد اعتادت أن تمنع من «حق الرد» منعاً مطلقاً. وعندما يبدأ الطفل من مد يديه إلى الأشياء، وعندما يبدأ خطواته الأولى على الأرض، وعندما يبدأ ينظم في ذهنه ما يسمع استعداداً للنطق... عندما يبدأ الطفل العربي في الدخول في علاقات من هذا النوع مع العالم تنهال عليه النواهي والأوامر من كل جانب: لا تفعل، أسكت، لا تحرك، لا تبك.. فيمنع هكذا من «حق الرد» على التنبيهات الخارجية والداخلية، حتى إذا بدأ يتكلم جاعته النصائح تترى: لا تقل هذا، عيب، حرام الخ.. أما إذا دخل المدرسة فإن عليه أن يتلقى، وإذا سئل وأجاب «خطأ» هزئاً أو على الأقل صرف عنه النظر، وإذا سأل بمبادرة منه قمع قمعاً.. وإذا عاد إلى

البيت، وهو الآن طفل أو مراهق منع من «حق الرد» على أي شيء يقوله أبوه أو أخوه أو أي واحد من «الكبار». وإذا دخل الجامعة ووجد من الأساتذة من يتسع صدره للأسئلة فعليه أن يتلقى الجواب ولا يرد، وإذا سئل وأجاب فعليه أن يسمع الملاحظات ويقبل الحكم وليس من حقه أن يرد. أما إذا أوقفه الشرطي في الشارع فعليه أن يسمع ويعترف بكل ما ينسبه إليه هذا الأخير ولا يرد، وإذا أصبح برلمانياً منتخباً بهذه الكيفية أو تلك - وكان في بلده برلمان من هذا النوع أو ذاك - فعليه أن «يناقش» الحكومة بالتمجيد والتنويه، وإذا وجه له «سيادة الوزير» سؤالاً كتابياً أو شفاهياً فعليه، إن تلقى الجواب بعد سنة أو سنتين، أن يحمده الله ولا يرد. وهكذا.. حتى إذا شاخ وبلغ به الكبر مبلغه فعليه أن يسمع فقط ولا يرد على أبنائه، لأنه لم يعد «يعرف» لم يعد «يفهم».. ليس من حقه أن يرد.

«حق الرد» إذن من الحقوق التي يجب أن نطالب بها ونناضل من أجلها. إنه حق نفتقده في كل مجال من مجالات حياتنا: إن التربية والتعليم والحياة الحزبية - إن وجدت - والحياة البرلمانية - إن وجدت - والحكم، وهو موجود في كل مكان وفي كل لحظة، كل ذلك قائم على حرمان «الإنسان العربي» من حق الرد. وإذا كان كثير منا يشتكى من غياب الحوار في الساحة العربية، السياسية والثقافية، فذلك مجرد مظهر من مظاهر مصادرة «حق الرد» في حياتنا بمختلف جوانبها..

\* \* \*

لم يكن في نيتي، إذن، التعقيب على من مارسوا «حق الرد» بعد الحوار الذي جرى بيني وبين زميلي وصديقي الدكتور حسن حنفي



على صفحات هذه المجلة، وليس من عادتي أن أرد على من ناقش، مخالفاً أو معترضاً، ما كتبت هنا أو هناك، لأن الكاتب عندما يعرض على الناس ما يكتب فهو يدعوهم إلى «الإنفعال» معه وبالتالي إلى التعبير عن هذا الإنفعال، إلى ممارسة «حق الرد»، غير أن منظم هذا الحوار والماسك بزمامه على صفحات هذه المجلة ألقى الحاحاً واستعمل جميع الوسائل «المشروعة» لاقتناعي بأن التعقيب داخل هو أيضاً في «حق الرد» قائلًا: إن من حق القراء على أن يسمعوا رأيي فيما اعترض علي به بعض الزملاء، فقبلت متردداً، ومازلت متردداً وأنا أسطر هذه الكلمات.

حقاً وصدقاً، أنا أعقب غير مقتنع بضرورة التعقيب. ذلك لأن ما قرأت مما كتب عن الحوار، سواء على صفحات هذه المجلة أو في مجلات وجرائد أخرى، كان إيجابياً كله، سواء ما كان منه تأييداً أو تحفظاً أو اعتراضاً أو معارضة. كان إيجابياً كله لأن جميع من كتبوا - ممن أسعدني الحظ بالإطلاع على ما كتبوا - قد فعلوا ذلك بروح المساهمة الجدية في الحوار، فلم يكن هناك «مدح» ولا «هجاء» ولا كلام من النوع الذي يسود «المعارك الأدبية».. كانت الردود امتداداً لروح الحوار، هادئة مثله، بناءة في الجملة. إذن فأننا أوافق جميع الذين ناقشوا أفكارهم سواء منهم من اتفق معي أو من اختلف. أوافق من خالفني أو اختلف معي لأنه بدون خلافه واختلفه يصبح رأبي عدماً. إن الرأي لا يعيش إلا إذا كان هناك رأي آخر يخالفه. أما إذا قال الجميع «أمين» فتلك علامة من علامات انتهاء الدعاء على الميت

\* \* \*

شيء واحد لا أوافق عليه وهو ما يقوله من يرد على ما لم أقل، أو على ما قلته في معنى وفهمه هو في معنى آخر، أو على «ويل للمصلين» ويترك الباقي. على أن ما يضايقني أكثر هو ما يقوله من يبلغ به «العلم» إلى درجة أنه يحتج على ما يتصل بجوهر الموضوع وهو يعتقد أنني أجهله مثال ذلك شاب مغربي ناقش في صحيفة مغربية، وفي عدة حلقات، ما اعتبره أهم القضايا التي دار حولها الحوار بيني وبين الأخ حنفي، فعرض واعترض وأيد وخالف، وكان ذلك من حقه: «حق الرد». ولكنه أخذ على كوني وصفت دولة معاوية بأنها «دولة السياسة» في الإسلام محتجاً بالمناقشات التي جرت في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة النبي لافتاً انتباهي، بفضل منه وكرم، إلى أنها كلها كانت مناقشات سياسية. مثل هذا النوع من «العلم» يزعجني فعلاً لأنه لا يفرق بين حضور السياسة في هذا الاجتماع أو ذاك، في حياة القبيلة أو حياة الطائفة أو حياة الدين أو حياة الدولة أياً كانت، وبين قولنا «دولة السياسة»، خصوصاً وقد سبق في النص ما يشرح هذه العبارة وهو ما عبر عنه ابن العربي بانفصال الأمراء على العلماء.. كما يزعجني، ولو أتى ذلك من صديق أجله، أن يقال لي تنبيهاً أو تذكيراً، إن الخوارج سبقوا ابن خلدون في عدم اشتراط القرشية في الخلافة. والحال أن عدم اشتراط الخوارج القرشية في الخلافة بل ثورتهم عليها شيء، وفتوى ابن خلدون الفقيه السني حول مقصد الشارع (حديث الأئمة من قريش) من اشتراط القرشية في الخلافة شيء آخر. ومن هذا القبيل ما كتبه كاتب في مجلة «الحرية» وهو يناقش الحوار بجدية لا غبار عليها، متهماً إياي بالمفاخرة بنوع «البيعة» في المغرب خلال القرون الماضية محتجاً على بتزوير

الإنتخابات في التجارب البرلمانية المغربية الراهنة. هذا النوع من الكلام يجيب عنه المثل المغربي القائل: «تَعَالِي يَا أُمِّي أُرِيكِ أَيْنَ تُوجَدُ دَارُ خَالَتِي».

ومن أنواع الإعتراضات التي اعتقد أن من حقي الرد عليها، نوعاً من الرد، اعتراض صديقي ناصيف عواد الذي افتتحت بمقالته سلسلة الردود. لقد احتج علىّ، أنا الذي أدعو - فعلاً - إلى إعادة بناء الفكر القومي، متسائلاً في شبه اعتراض واستنكار قائلاً: «وكان الفكر القومي أصبح مشاعاً يدعيه ويعبر عنه كل من له ذلك» مؤكداً «أن الفكر السياسي المنظم سواء كان قومياً أو أممياً له أصوله ومنطلقاته وله أصحابه المعروفون»، واعترض علىّ كذلك بنصوص للمرحوم الأستاذ ميشيل عفلق حول رأي الأستاذ في العلاقة بين العروبة والإسلام، وهي نصوص قرأتها في الخمسينات والستينات، ثم أضاف متسائلاً: «هذا قليل من كثير جداً قاله البعث عن علاقة العروبة بالإسلام قبل ستة وأربعين سنة، فأين يختلف عما «يقرره»، الدكتور الجابري «الآن؟». يزعجني مثل هذا الإعتراض لأنني كنت أفضل أن ينصرف اهتمام صديقي ناصيف إلى آخر نص كتبه المرحوم ميشيل، وهو بيانه هذه السنة، سنة ١٩٨٩، بمناسبة ذكرى تأسيس حزب البعث، البيان الذي اعتبره شخصياً بمثابة وصيته الأخيرة. وفي هذا البيان يجيب الأستاذ عفلق على الإعتراض الأول الذي اعترض به علي الصديق ناصيف قائلاً: «... إن القضية القومية أصعب وأكثر تعقيداً من أن يستطيع تيار واحد وحزب واحد أن يفي بحاجاتها وأن يقوم بحلها أو يستوعبها، فإذن هي بحاجة إلى جهود الجميع وإلى آراء ووجهات نظر مختلفة تتكامل ويصح بعضها

بعضاً». وفي البيان أيضاً كلام عن العروبة والإسلام يغنيانا من الرجوع إلى نصوص الأربعينات لأنه أكثر تطوراً وعمقاً فضلاً عن أنه أقرب زمنياً، والمجال لا يتسع للإستشهاد فالبيان/ الوصية بين يديه بدون شك. على أنني كنت سأرحب ترحيباً أكثر حرارة وأنشراحاً بمساهمة الصديق ناصيف عواد لو أنه خاض معنا في مسألة الديمقراطية التي قال عنها الأستاذ المرحوم ميشيل علق في البيان/ الوصية المشار إليها ما نصه: «أن عنوان المرحلة التاريخية التي تبدأ الآن هو الديمقراطية والوحدة، واعتبار الديمقراطية عملية انقاز للأمة كما هي الوحدة». أجل يجب أن نعتبر الديمقراطية عملية انقاز للأمة، فحبذا لو شارك الكتاب العرب من مختلف الإتجاهات والأقطار والأحزاب في عملية الإنقاز هذه، انقاز لأمة من الصوت الواحد والفهم الواحد وكل شيء يقال فيه «واحد» ما عدا الإله الذي قال في محكم كتابه: «وأمرهم شورى بينهم»

\* \* \*

ولم أنزعج هذه المرة مما كتب حول ما يقال عني من أنني أتعصب للمغرب على المشرق فقد وجدت «الحل» عند صديقي وعزيزي أحمد عبد المعطي حجازي الذي شارك في «حق الرد» بمقالة نشرها في جريدة «الأهرام» منافحاً عن صديقي وأخي حسن حنفي. وقد سررتني ذلك لأنني أنا أيضاً مصري مثل الأخ حنفي، لأنني غربي... تماماً مثلما أن الأخ أحمد عبد المعطي حجازي مغربي ليس فقط لأنه عربي بل أيضاً لأنه قال في شهادتنا شعراً لم يقله فيهم شعراؤنا.. و«الحل» الذي وجدته عند الأخ المغربي المصري العربي

أحمد عبد المعطي قرأته له في إحدى الحلقات التي نشرها مؤخراً عن طه حسين في جريدة «الخليج». لقد كتب يقول: «لقد اتهم طه حسين بممالاته الأوروبيين والتنكر للعروبة والإسلام لأنه قال: إن العقل المصري ليس شرقياً بل هو غربي متوسطي» ويضيف الأخ حجازي قائلاً: «ولقد كنت واحداً ممن ساقهم الجهل والتسرع إلى ترديد هذه التهمة الباطلة، فها أنا أعترف بخطأي وأشرح حقيقة فكرة الأستاذ العميد: الشرقي الذي كان يقصده، وهو ينفي أن تكون مصر جزءاً منه، ليس الشرق العربي.. أما الشرق الذي ينكر طه حسين أن مصر منه فهو الشرق البعيد أو الشرق الأقصى وهذا ما لا أظن أحداً يخالف فيه طه حسين». ذلك ما قاله الأخ حجازي، وإذا كانت المسألة هكذا فأنا بدوري أتمنى أن يتكشف جميع الذين يتهمونني بالتعصب للمغرب العقلاني ضد المشرق الصوفي (هذا ما يقولون..) أتمنى أن يكتشفوا أن ابن سينا الذي قلت، وأعود فأقول، أن ابن رشد قد أحدث قطيعة مع فلسفته هو، أي ابن سينا، من «الشرق البعيد» من بخاري، من بلاد العجم. أنه هو والرازي الطيب الغنوصي، والغزالي، ينتمون جميعاً إلى «مشرق» يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج والتي قلبها النابض: مصر.

على أن مسألة مشرق/ مغرب قد وجدت ما «يتجاوزها» في الردود التي نشرت في إطار «حق الرد». لقد اكتشفت أن جميع الذين اعترضوا على ما يتخلون أنه تعصب من جانبي للمغرب على المشرق قد عملوا بصورة أو بأخرى على الإشارة، تصريحاً أو تلميحاً، إلى خصوصية أقطارهم. لقد اكتشفت من خلال «حق الرد» أننا في الوطن العربي في حاجة إلى مكاشفة شفافة من نوع

المكاشفة التي عبر عنها صديق موريتاني حينما احتج علي قائلاً: «أنت تذكر دائماً «المغرب والأندلس» وتبرز خصوصيتهما، فلماذا لا تضيف موريتانيا، لماذا لا تقول: «موريتانيا والمغرب والأندلس»؟ والحق أن الحق معه. لقد اكتشفت إذن من خلال «حق الرد» أننا في الوطن العربي في حاجة ليس فقط إلى حوار المغرب والمشرق، بل أيضاً إلى حوار الشمال والجنوب، حوار السودان والبيضان، حوار قحطان وعدنان، حوار المغرب والجزائر... والشام والعراق، حوار ربيعة ومضر.. بل نحن في حاجة إلى حوار «أم القرى» جديد، ذلك الذي تخيله عبد الرحمن الكواكبي والذي جعل فيه الفاسي والتونسي والمصري والمقدسي والشامي والمدني واليميني والكردي.. الخ يعبرون عن رأيهم في القضية المصرية المشتركة قضية النهضة وأسبابها. لقد كان الكواكبي واقعياً وحكماً فجعل كل واحد من المشاركين في الحوار يفسر أسباب التخلف من منظوره الخاص، المنظور الذي تتحكم فيه خصوصية المنطقة التي يسكنها.

وإذن فلكي نتجاوز سوء التفاهم حول مسألة مغرب/ مشرق لنوسع الدائرة حتى تتاح الكلمة، ويتاح «حق الرد» فلنعمل على تمكينهم، أعني على تمكين أنفسنا، من أخذ الكلمة، من ممارسة «حق الرد». أما ما قيل عن تعصبي للمغرب على المشرق فليعلم الجميع أنني أؤمن أن المغرب مشرق وأن المشرق مغرب ولن يفترقا. نحن إخوة، أبناء أب واحد، ولكن ربما من أمهات عديدة مختلفة. لسنا توائم. نحن إخوة.

## المحتويات

|    |       |   |
|----|-------|---|
| 5  | ..... | مقدمة   |
| 17 | ..... | مدخل  |
| 27 | ..... | نحو أفق للنقد والحوار - فيصل جلول                                 |
| 47 | ..... | القسم الأول: الحوار   |
| 47 | ..... | ١ - في معنى الحوار ومقاصده  |
| 47 | ..... | - بعيداً عن «الفرقة الناجية». د. حنفي                             |
| 49 | ..... | - سالوني في دمشق هل عندكم ماء. د. الجابري                         |
| 71 | ..... | ٢ - الأصوية والعصر  |
| 71 | ..... | - الحركة الإسلامية المعاصرة مرحلة تاريخية ثالثة د. حنفي           |
| 81 | ..... | - ضرورة البحث عن «نقط الالتقاء» لمواجهة المصير المشترك د. الجابري |



- ٣ - العلمانية والإسلام ..... 89
- الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية د. حنفي ..... 89
- الإسلام ليس كنيسة لكي يفصله عن الدولة د. الجابري ..... 97
- ٤ - الوحدة العربية: إقليمية أم انتماجية؟ ..... 107
- لابد من صيغة الولايات المتحدة العربية د. الجابري ..... 107
- «اجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن لهذا الشيء عجاب» د. حنفي ..... 117
- ٥ - الليبرالية ..... 127
- لم تنجح في مصر - الأشعرية د. حنفي ..... 127
- ... لكنها نجحت في المغرب. د. الجابري ..... 139

- ٦ - الحداثة والتقليد ..... 151
- الحداثة طريقنا الوحيد إلى العصر. د. الجابري ..... 151
- العرب ضحية المركزية الأوروبية. د. حنفي ..... 159
- ٧ - الناصرية ..... 169
- المستقبل للناصرية الشعبية. د. حنفي ..... 169
- .... هي «طائرة» معرضة للكارثة. د. الجابري ..... 179
- ٨ - وقفة للمراجعة ..... 187
- لماذا كان حوارنا بارداً؟ د. حنفي ..... 187
- كان هادئاً في الشكل وقوياً في المضمون. د. الجابري ..... 197
- ٩ - العرب والثورة الفرنسية ..... 207
- الحنين إليها في ذكرها المثوية الثانية د. حنفي ..... 207
- لا ندين لها بل للحركة الوهابية د. الجابري ..... 217
- ١٠ - القضية الفلسطينية ..... 225
- من الميثاق الوطني إلى إعلان الجزائر إلى النموذج الأندلسي د. حنفي ..... 225
- صدقني، لا حل إلا بالمزيد من المقاومة د. الجابري ..... 233
- القسم الثاني: حق الرد ..... 241
- ١ - ناصيف عواد ..... 241
- الفكر القومي ليس مشاعاً بلا أصل!! ..... 241

- ٢ - صلاح أحمد إبراهيم ..... 255
- خواطر عجلي أثارها الحوار ..... 255
- ١ - لا مشرق ولا مغرب.. بل رباط واحد ..... 255
- ٢ - العقلانية أصلها مشرقى ..... 267
- ٣ - السودان لم يتأثر بالحركة الوهابية ..... 281
- ٣ - جلدج طرايبيشي ..... 297
- ١ - الانتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير ..... 297
- ٢ - دلائل الإضراب عن التفكير لدى الانتلجنسيا العربية ..... 307
- ٤ - أحمد محمد الدشني ..... 319
- ١ - حقيقة الخلاف حول «الفرقة الناجية» ..... 319
- ٢ - لماذا نهتدى بالثورة الفرنسية وليست بالانتفاضة؟ ..... 337
- ٥ - د. عبد الله بونفور ..... 351
- بين فكر الدولة والفكر الحر د. عبدالله بونفور ..... 351
- ٦ - د. علي مبروك ..... 365
- في تباين الحس المصري عن نظيره المغربي ..... 365
- ٧ - د. عبد العزيز المقالح ..... 379
- المثقفون العرب من الفتنه إلى التعايش  
ومن القطيعة إلى الحوار ..... 379

- ٨ - رمضان بسطاويسي محمد ..... 389
- الإبداع الحي والاستدعاء من الذاكرة ..... 389
- ٩ - د. أحمد عبد العليم عطية ..... 397
- التناقض والتشويش وصورة الوحدة العربية ..... 397
- القسم الثالث: رد على الرد ..... 405
- ١ - د. حسن حنفي ..... 405
- قصدنا الحوار فعوقبنا بالتجريح وتصيد الأخطاء ..... 405
- ٢ - د. محمد عابد الجابري ..... 419
- حول ما قيل عن تعصبي للمغرب ..... 419

