

التقدم في وعي حضارتنا العربية الإسلامية

الكتاب: التقدم في وعي حضارتنا العربية الإسلامية

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الإلكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/113417/تاريخ 2016/6/18

د. برهان زريق

التقدم في وعي حضارتنا

العربية الإسلامية

أعيش... لأكتب

المحامي الدكتور
مهدي زربعي



التفاؤل ومعاينة الحياة والتقدم فكرة راسخة ومفتاحية في بنائنا الفكري، سواء بجذعه العربي أو الإسلامي، وهي ثقافة ارتياد وإقبال على الحياة وبهجة وسرور وعزيمة وإصرار ومضاء، يقول "الإمام الحسن البصري": ((ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا ابن آدم أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، فتزود مني، فإني لا أعود إلى يوم القيامة)).

وما انفك الرسول الكريم ﷺ يقبل على الحياة، يمجدها، يعززها، فإذا رأى زهرة داعبها بأنامله وقبلها وشمها بشوق وحبور وحنو، وإذا شاهد القمر ناداه: ﴿اللهم أهله علينا علينا باليَمَنِ وَالإِيمَانِ، وَالسَّلَامَةِ وَالإِسْلَامِ، رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ، وفي موضع آخر يقول: إِنَّ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ، وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا﴾.

ولا عجب في ذلك فهذه الروح عند رسول الله ﷺ هي روح القرآن الكريم، أفرغت وسكبت في وجدانه عليه الصلاة والسلام، وتلك الروح تنبث في آيات الذكر الحكيم: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ابدد/11، و ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

تلك الروح الواثقة المعززة بالتفاؤل والإيمان بتقوى الله، زينت وكللت تاريخنا، واستطاع سلفنا الصالح وأجدادنا أن يدخلوا بها التاريخ ويبنوا حضارة وارفة

الظلال خلال فترة وجيزة ولا شك أن تاريخنا تخللته القمم الباذخة وبعض الوهاد،
لكن فكرة التقدم كانت دوماً تغذ السير وتواكب الخطى وتخط صفحات المجد .

ونحن في المقبل من هذا المخطوط سنسجل كيف واكبت فكرة التقدم وعينا
وسجلت أريج أرواحنا ودقات قلوبنا وأنين عقولنا وزفرات قلوبنا .

وستتناول هذا الموضوع من الزاويتين الآتيتين:

✓ فكرة التقدم في حضارتنا في العصر الوسيط .

✓ فكرة التقدم لدى مفكري ورواد النهضة العربية الأولى الحديثة وكيف
عالجوها .

فكرة النقد في العصر الوسيط

لا شك أن الوحي في الإسلام يعبر عن الحالة النهائية للمعرفة الدينية وللعمل الأخلاقي والدين الإسلامي هو الهدف أو الغاية التي اتجهت نحوها الإنسانية بتوجيه من الله، وهو هدف وغاية من حيث كونه تقرير نهائي لا رجعة عنه لمذهب التوحيد الخالص والتنزيه المطلق.

والواقع إن الإسلام الذي يبدو بهذا المعنى نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدمة إلى الأمام - هو أيضاً وبنفس القدر حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل - لأن «الحنيفية الابراهيمية» هي الأصل النقي الخالص للوحي، وما حدث في الحقبة الزمنية الإنسانية التي تفصل الحنيفية عن الإسلام مما يبدو تقدماً هو في حقيقة الأمر تراجع حقيقي، وقد اتخذ هذا التراجع أشكالاً عدة، إما في اليهودية وخرقها للميثاق، أو في المسيحية وتأليها للإنسان أو تأنيسها لله.

وإن الفهم الديني الإسلامي الأدق لهذه القضية يرتد فعلاً إلى الاعتقاد بأن انحرافاً وخروجاً عن ينبوع الأصلي أو الأصل قد حدث، وبأن الإسلام قد جاء للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها وتعود بالعقل الإنساني إلى صفاء الأصل ونقاء النبع.

لقد قام الإسلام بالمهمة التي ألقيت على عاتقه دون أي شعور بالإثم والخطيئة، فما كان لخطيئة آدم أن تحمل الإنسان المسلم شيئاً لم يكن ليطيعه، لأنه لم يكن

هو صاحب الخطيئة، وما كان لوازره عنده أن تزر وزر أخرى، فلقد سقط آدم بتمرده على الله، وخرج من الجنة يجرد ذبول الندم والعضو أيضاً، كما خرج معه ملعوناً ذلك الذي كان سبباً بعيداً لسقوطه .

وما أن حط آدم قدميه على الأرض حتى نسي كل شيء أو أنسيه، وبدأت الملحمة التي كرم الله بها الإنسان، ملحمة «الخلافة في الأرض» والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة .

فخروج آدم من الجنة ليس إذن سقوطاً بمعنى الكلمة وإنما هو ذريعة لخلق أفق الإنسان الواسع، وعلى الرغم من أن هذا التمرد الذي تلاه الخروج يمكن أن يوحي بأن عملية تقهقر في تاريخ الخليقة قد حدثت، إلا أن الأمر في الواقع ليس إطلاقاً على هذا النحو، فما حدث لم يحدث في عالم «الخليقة» أو الخلق، وإنما حدث في عالم «الأمر» وهو لم يعبر عن تقهقر لأن عالم الأمر غير خاضع لحركة الزمان التي لا يقاس التقدم والتقهقر إلا على ضوئها .

وفي كل الأحوال لم تخلق هذه الواقعة أي أثر جذري خاص في تصور التاريخ الإنساني أو الأرضي المشخص لدى الإنسان المسلم، على العكس تماماً ما خلفته من آثار عميقة في التصورات المسيحية مثلاً¹ .

ومعنى ذلك أن الإنسانية التي يحتضنها الإسلام «تتقدم» نحو ما هو أسوأ لا نحو ما هو أفضل .

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص20 .

ولا نجد الإحساس بالخلل لدى عامة المسلمين فقط، وإنما نجده لدى كبار المفكرين والأدباء، فما هو الجاحظ/255هـ/يقدم نظرية في التاريخ مشتقة من الأحداث السياسية، فعلى الرغم من أن التشاؤم ومفهوم التقهقر يخيمان على صورتها العامة إلا السياق يبعث فيها روح الأمل والنضال، وهو يعرض هذه النظرية في رسم صورة عن النابتة، فيقرر أن الإسلام قد انتهى إلى مرحلة يمكن أن تسمى: «الكفر»، وهذه المرحلة جاءت بعد مرحلتين سابقتين: الأولى يسميها «مرحلة التوحيد» ويمثلها عصر النبي ﷺ بكل فضائله، حين كان الدين طاهراً نقياً منزهاً، وكانت الجماعة موحدة متضامنة الأطراف متماسكة، أما الثانية فتستهل بواقعة شنيعة فظيعة هي مقتل عثمان على مرأى ومسمع من الصحابة والتابعين أنفسهم، ثم تليها واقعة لا تقل شناعة هي مقتل علي واعتلاء معاوية سدة الحكم في الإسلام.

لقد غير معاوية نظام الحكم في الإسلام تغييراً حاسماً فجعل منه نظاماً ملكياً عضواً قائماً على الظلم، لقد كان جمهور المسلمين مطمئناً اطمئناناً خالصاً إلى التقدم اللانهائي الذي سيجرزه هذا الدين. بيد أن هذا الجمهور نفسه اضطرب اضطراباً عنيفاً على مستوى التاريخ، ذلك أن حركة الإسلام الاجتماعية والعسكرية والثقافية دفعت فجأة إلى الصدارة الشعور الفاجع بالهوة السحيقة التي باتت تفصل بين الحقيقة من ناحية والتاريخ من ناحية أخرى.

فالحقيقة الجوهرية تقرر سمو الإسلام وحقبته بالإضافة إلى كل دين آخر، وما حققه النبي ﷺ وصحبه يبعث على الاطمئنان إلى هذا الاعتقاد، لكن عصر النبي بدأ بالانسحاب رويداً رويداً.

ويتراجع باستمرار، قد كبر على المسلمين أن يكون هذا الانسحاب فاجعاً عنيفاً.

لقد رحل الخليفة الأول في وقت قصير جداً، ولحق به الخليفة الثاني مغتالاً وتبعهما الثالث قتلاً في ظروف معقدة وشنيعة، ولقي الرابع حتفه ظلماً وعدواناً.

وبرحيل الرابع يدخل الإسلام في عصر جديد تماماً، عصر اختفت فيه «الخلافة الراشدة» ليحل مكانها ملك كسرى وأدانه الإسلام نفسه منذ البداية، ووصفه "ابن خلدون" بأنه ملك عضوض، وقد سوغ هذا بروز مذاهب وفرق مختلفة ومتنافرة عمقت الشعور بالمصير المظلم في تاريخ الإسلام العام كما رسخت الشعور بالأسى والفجيعة بإزاء العصور الجديدة فاستحق أن يطلق عليه اسم «عصر الفجور»، أما عصر الكفر الذي شهده "الجاحظ" فقد فاق عصر الفجور بظهور «النابئة» الذين لم يكتفوا بالسكوت على المظالم التي اقترفها بنو مروان الفجرة وإنما ذهبوا «يدعمهم العوام في ذلك» إلى تبرير أعمالهم وتكفير من يتعرض لها بالنقمة أو الثورة أو النقد¹.

ولا شك أن الظلال السوداء في تصور الجاحظ لتاريخ المجتمع الإسلامي ما تلبث أن تجد تعديلاً لها في ارتداده إلى معتقده الاعتزالي واستخدامه لمبدأين أساسيين من مبادئ الاعتزال لتخطي الواقع المشؤوم، فالجاحظ لا يعتقد أن ثمة حتمية كونية أو جبرية عامة تتحكم في التاريخ والوجود وفي الإنسان، وهو لذلك لا يعتقد أن عملية التدهور التي تمت فنقلت الإسلام من مرحلة التوحيد إلى مرحلة الفجور ومن هذه إلى مرحلة الكفر هي عملية خاضعة لقانون يتحكم في طبيعة الأشياء ويوجهها هذه الوجهة المشؤومة، وإذا كان ثمة فاعل حقيقي يوجه التاريخ هذه

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 23.

الوجهة أو تلك فلا يمكن أن يكون هذا الفاعل إلا الله نفسه، لكن ما حدث هو شر حقاً، إذ أن مقتل سيدنا عثمان شر، ومقتل سيدنا عليّ شر، ومقتل سيدنا الحسين شر، وضرب الكعبة شر، وإهراق دماء المسلمين شر، وتشويه مبدأ التوحيد شر، والاستهانة بحقوق المجتمع وبالواجب المفروض بإزائه شر، وقبل هذا كله وبعد هذا كله تحويل النظام الإسلامي الشورى إلى نظام تعسفي قهري كسروي هو شر بإطلاق، لكن الله لا يفعل الشر في مذهب المعتزلة، وهذه الشرور كلها إنسانية، وبنو أمية أنفسهم هم المسؤولون عنها وهم أصحابها، والذين يسوغون أفعالهم ويدافعون عنهم سادرون «تائبون» هم أيضاً في الشر وعليهم أن يتحملوا مسؤولية ما يقترفون من فعل.

فما الذي يبقى بعد هذا كله، وقد تحققت المسؤولية الإنسانية عن هذه الأفعال وعن عملية التدهور التاريخي؟ يبقى على وجه التحديد اللجوء إلى مبدأ تناط به عملية التصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها، هذا المبدأ هو (مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)¹.

أما "أبو بكر الطرطوشي" /450-520هـ/ السني التقليدي المغربي- المشرقي، فلا يحمل تفكيره بذور النضال التي يحملها فكر الجاحظ المعتزلي، وشعوره بفساد الزمان وبأن «الدهر الخؤون» هو الذي بدأ يحكم الوجود، لقد كتب يقول: ((فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره، فالمرت واليوم تحفة لكل مسلم، كأن الخير أصبح خاملاً، والشر أصبح ناظراً، وكأن الغبي أصبح ضاحكاً والرشيدي أصبح باكياً، وكأن العدل أصبح غائراً وأصبح الجور غالباً، وكأن العقل أصبح مدفوعاً

¹ - الجاحظ: رسالة في النابتة في مجموعة (رسائل الجاحظ)، ج2، ص7-20.

والجهل منشوراً، وكان اللؤم أصبح باسقاً والكرم خاوياً، وكان الود أصبح مقطوعاً والبغضاء موصولة، وكان الكرامة قد سلبت من الصالحين وتوخي بها الأشرار، وكان الخب أصبح مستيقظاً والوفاء نائماً، وكان الكذب أصبح مثمراً والصدق قاحلاً، وكان الأشرار أصبحوا يسامون السماء وأصبح الأخيار يردون بطن الأرض¹.

ولا شك أن هذه الحالة التي وصل إليها الزمان مما لا يمكن علاجه بالطرق العادية، خاصة أن هذا «التقدم نحو الأسوأ» لم يعد ظاهرة بسيطة يمكن تطويقها وعزلها، وإنما أصبح له أذن صاغية في أوساط واسعة جداً لدى الجمهور، ومع ذلك فإن هذه النظرية لم تعد من حاول أن يخفف من وطأتها وخطورتها بطريقة تختلف مع ذلك عن طريقة الجاحظ المعتزلي، وذلك من أجل مكافحة اليأس الذي تدفع إليه ومن أجل بث مزيد من الثقة في نفوس المؤمنين.

وقد قام "أبو حامد الغزالي" /450-505هـ/ بهذه المهمة، فنحن نجد لديه نظرية هي مركب من التشاؤم والتفاؤل، أو بتعبير آخر نحن نجد لديه نظرية تعالج أو تداوي التشاؤم بالتفاؤل.

فهو يعترف بحالة الانكفاء عن عصر النبي ﷺ والابتعاد عنه ويسلم بفكرة تدهور العصور، لكنه لا يجعل هذا التدهور شاملاً لها جميعاً بحيث ينتظمها معاً في حركة واحدة متدهورة أو متقهرة أو «متقدمة نحو الأسوأ»، وإنما هو يحصر هذا الانحطاط في داخل «العصر الواحد أو القرن أو المائة سنة»، وعند نهاية كل قرن

¹ - أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر الطرطوشي: سراج الملوك في سلوك الملوك، القاهرة، 1354هـ/1935م، ص32.

يصل دين الأمة وديناها إلى حالة من الضعف والوهن والموات توجب عملية تجديد وإحياء.

وهذا ما عبر عنه النبي ﷺ نفسه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ

سَنَةٍ، مَنْ يُجَدِّدُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ أَمْرَ دِينِهَا﴾¹.

والمواقع أن نظرية الغزالي في المصلح القرني تستهدف أمرين في آن واحد:

فهي أولاً تريد أن تضع حداً للشعور بالتقهقر المستمر وتفسح بالتالي مكانة سامية للأمل والرجاء، وهي ثانياً تصلح لأن تكون بديلاً للنظرية الشيعية في «الإمام المنتظر أو المهدي المنتظر» الذي يرجو الشيعة مجيئه لتخليصهم من الجور والظلم اللذين حاقا بهم وبآل البيت وبالإسلام، فالشعور الفاجع بالظلم والغبن الفاحشين هو لدى الشيعة أعظم منه بكثير مما هو عليه لدى أهل السنة، فالشيعة مضطهدون وأئمتهم مشردون ووجودهم الاجتماعي - السياسي غير مشروع، وقد أصابتهم كوارث ماحقة منذ خروج الخلافة من آل البيت ومقتل عليّ فاجعة كربلاء، وعبر التاريخين الأموي والعباسي على حد سواء، ومع ذلك فإن الفجعية لديهم لم تولد يأساً، وإنما ولدت أملاً رأوه في حتمية مجيء «إمام أو مهدي» يعيد الحق إلى نصابه ويملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، فالغزالي إذن - وهو مدافع قوي عن النظام السياسي السني القائم في مشرق العالم الإسلامي

¹ - محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي: المنقذ من الضلال، الطبعة السادسة، دمشق، 1960، ص 117، وانظر محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار الهادي، ط1، 2004 ص 227.

وقد أبرزت فلسفة روح الحجز الحضاري لدة الإنسان العربي وارتباط ذلك بمصادرة الفعل البشري لصالح الفعل الإلهي.

حتى مطلع القرن السادس الهجري - يود أن يجعل من نظريته في «المصطلح المئوي» بديلاً للنظرية الشيعية في «المهدي المنتظر»، وذلك بعد أن أعاد تشكيل النظرية السياسية الإسلامية للتاريخ إذ تصوره سلسلة من القرون أو العصور يبدأ كل واحد منها حياً نشطاً قوياً صامداً ما يلبث أن يتجه في حركة هابطة متراجعة أو متقدمة نحو الضعف والفساد حتى يبلغ هذا الضعف وذاك الفساد أشدهما عند نهاية القرن، فلا يؤدون ذلك بنهاية الأمة ودينها وإنما يؤذن بدورة جديدة من الحياة والجد يبعثها إنسان فرد ذو مواهب عظيمة وقدرات روحية هائلة تؤهله، بمدد من الله وعون، لأن يقوم بعملية تجديد وإحياء جذريين، ومن البديهي أن الدورة المئوية المستمرة تكتسي عند الغزالي في نهاية المطاف طابع القانون¹.

والحقيقة فمشروع الغزالي العلمي والعملية يلتقي في النهاية، مع أحد جوانب المشروع الاعترافي من ناحية، وأحد جوانب المشروع الأشعري من ناحية ثانية.

وقد يبدو هذا القول على قدر عظيم من المفارقة والغرابة، لكن ذلك هو واقع الأمر، فالمعتزلة يمثلون بالدرجة الأولى موقف المحرر للإنسان من سلالة الظلم الخارجي وذلك بتحميله مسؤولية أو قدره على كتفيه ليبيني وجوده الخاص الحر وليبني التاريخ دون قيود جذرية وفي حدود كافية مبدئياً لتحقيق عملية البناء هذه، فهم يمثلون بهذا الاعتبار ردة فعل حاسمة وجذرية في وجه الجبريين الذين لا يعترفون للإنسان بهذه الفاعلية أو القدرة، وعلى الرغم من الخصومة العنيفة التي وقعت بين المعتزلة من ناحية وجمهور أهل السنة وخاصة الأشاعرة منهم من ناحية ثانية، إلا أن الواقع هو أن الأشاعرة في أبرز قضية لاهوتية فلسفية يتميزون

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 26.

بها، أعني نظرية «كسب الأفعال»، يمثلون هم أيضاً ردة فعل، في وجه الجبريين الذين لا يعترفون للإنسان بأي دور في صنع أفعاله وهدف الأشاعرة هي في النهاية هدف المعتزلة عينه، أعني إنقاذ مبدأ «التكليف الشرعي» وتأسيس الثواب والعقاب على مبادئ مقبولة أخلاقياً، وفي كلا الموقفين، موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، يصبح الإنسان هو صاحب مصيره في التاريخ، ولكن بدرجات متفاوتة إذ نصيبه من فعله عند المعتزلة يظل أكبر من نصيبه عند الأشاعرة، وفي كلتا الحالتين يظل الهم الذي يكمن وراء النظريتين هو هو.

فعلى رغم التباين في المشارب والمقاصد يظل من الممكن اعتبار المعتزلة والأشاعرة والغزالي ممثلين لحركة إحياء قوية في الإسلام كافحت حركة مضادة قامت باسم الإسلام أيضاً وكانت تتجه بأصحابها نحو الهاوية، تلك هي حركة الجمود والقسر التي وعدت المجتمع الإسلامي بمصير مظلم، وأنه لأمر جدير بالتنويه هنا أن نلاحظ أن حركة الجمود هذه لم تتجسد فقط على مستوى الوجود الفاعل أو القابل في التاريخ، وإنما تبلورت في حقل العلم والمعرفة أو بتعبير أدق وأوسع في آن واحد في حقل الثقافة¹.

هذه الأمة يا حراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها وب «تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة» كما نقل البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون من أهل المذاهب الأربعة²، ويؤكد أن هذه المقالة: ((هي بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم وأنزر نصيب من عرفان وأحضر من فهم، لأنها قصر

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 27.

² - القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، ج1، ص2.

للتفضل الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون البعض وعلى أهل عصر دون عصر وأبناء دهر دون دهر بدون برهان ولا قرآن))، وفي أن: ((هذه المقالة المخدولة والحكاية المزدولة تستلزم خلو هذه العصور المتأخرة من قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ﷺ ومبين لما شرعه لعباده، وذلك هو ضياع الشريعة بلا مرية وذهاب الدين بلا شك، فإنه تعالى قد تكفل بحفظ دينه، لا في حفظه في بطون الصحف والدفاتر ولكن بإيجاد من يبينه للناس في كل وقت وعند كل حاجة)).

والذي لا شك فيه عند "الشوكاني" هو أن الله قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف، لا بل إنه ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة، يدرك هذا من يمعن النظر في «البدر الطالع» ويحل من عنقه عرى التقليد¹، ومن أجل هذا يحمل الشوكاني بعنف على «علم التقليد» وعلى المقلدة الذين لا تنفع عندهم إلا العلوم التي يتعجلون دفعها بقبض جريات التدريس وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء²، ويدعو إلى الاشتغال بعلوم الاجتهاد وإلى فتح بابيه الذي لم تقم على سدة حجة، مؤكداً أن حدوث التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة وأنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وفي عدم الاعتداد به وأن هذه المذاهب أحدثها عوام

¹ - الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ص3.

² - محمد بن علي الشوكاني: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مطبعة مصطفى البابي

الحلي، القاهرة، 1347هـ، ص18.

المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين¹، بيد أن الموقف الثقافي الذي يلتزم به الشيعة لا يتفق وما ذهب إليه الشوكاني فهو، على العكس من ذلك تماماً، يرتد في نهاية التحليل إلى ما يشبه موقف السلفيين إلى حد كبير، وذلك على الرغم من التباين الظاهري وأحياناً الداخلي في مضمون كل من الموقفين.

فالشيعة كذلك يحددون مصادر العلم ويقفلون أبوابه عند الأئمة المعصومين الذين ورثوا العلم الروحي عن النبي أصلاً، والعلم الحقيقي هو العلم المتوارث لا تبديل فيه ولا تغيير، لذا كان العصر الأول الذي أخذ فيه الإمام علي العلم عن النبي ﷺ هو العصر الذي تم فيه استنفاذ العلم ونقله إلى الأئمة.

فمن أجل حل كل مشكلة أو صعوبة أو مدلهمة ينبغي الرجوع إلى الأحكام الموروثة لدى الأئمة، فلا فرق في النهاية إذن - من حيث الجوهر أو النهج- بينهم وبين السنين السلفيين الذين يعتقدون بأئمة السلف إلى زمن "الشافعي وأحمد" وغيرهما.

غير أن أبرز ما يسم التشيع هو «وجوده في التاريخ أو في العالم»، وقد ثبت الإشارة إلى أن هذا الوجود هو وجود مأساوي فاجع بإطلاق².

¹ - الشوكاني: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص16-17.

² - لقد عالج "جولد تسيهر" هذه النقطة بشكل مرضي تماماً في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، القاهرة، دار الكاتب المصري، 1946، ص178-181.

فقد جعلت الكوارث والملمات التي أصابت أئمة الشيعة وأتباعهم أناساً ليلهم طويل وشتاؤهم شديد وانتظارهم عميق أليم، ولقد ولد هذا عندهم ثورة مستمرة على العالم من حولهم وأملاً لا يحول بقدم زمان يعود الحق فيه إلى نصابه.

ففكرة «المهدي المنتظر أو الإمام المنتظر» تمثل صورة لما يمكن أن يرجى أن يكون عليه المستقبل، وهي تعكس تفاوتاً يصعب تسويغه بحسب منطق العقل الخالص والواقع المشخص، وكل ما يمكن أن يقال هو أن «جدلية» مثالية تتحكم في الموضوع، إن الضد يولد ضده تماماً، فالياس قد انتج ضده، الأمل يقول ﷺ: ﴿لَنَا تَقَوْمُ السَّاعَةِ حَتَّى تَمَلَأَ الْأَرْضُ ظُلْمًا وَجَوْرًا وَعُدْوَانًا، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مَنْ يَمْلُوهَا قَسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا﴾¹.

وليس ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى الاعتقاد بأن ما قيل عن «مدة الزمان وآخر الزمان وخروج المهدي في آخر الزمان» لإقامة العدل وإعادة الحقوق إلى نصابها هو، في الإسلام، اعتقاد شيعي خالص، فقد وجد مثل هذا الاعتقاد عند غير الشيعة، وجد عند عامة أهل السنة، ووجد بصورة أخص عند المتصوفة، وقد أشار ابن خلدون في المقدمة إلى هذا حين كتب، في (فصل في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر)، ما نصه:

((أعلم أن من خواص النفوس البشرية إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، لا سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا ومعرفة الدول أو تفاوتها، وأما في الدولة الإسلامية فوقع منه كثير مما يرجع إلى بقاء الدنيا ومدتها على العموم، وفيما يرجع إلى الدولة وأعمارها على الخصوص،

¹ - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 32.

وكان المعتمد في ذلك في صدر الإسلام آثار منقولة عن الصحابة، وخصوصاً مسلمة بنى إسرائيل، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه، وأما بعد صدر الملة وحين علق الناس على العلوم والاصطلاحات وترجمت كتب الحكماء إلى اللسان العربي، فأكثر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامة من القرائن، وفي المواليد والمسائل وسائر الأمور الخاصة من الطوالع لها وهي شكل الفلك عند حدوثها))¹.

وفي نص مهم آخر يدور حول (أمر الفاطمي وما يذهب الناس في شأنه)، يقول ابن خلدون نفسه:

((أعلم أم من المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأمصار، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي))². وهو بعد أن يورد، ناقداً، جملة الأحاديث في هذه المسألة يقرر أنه (لم يخلص منها من النقد إلا القليل أو الأقل منه)³.

والحقيقة أنه لم يخلص منها شيء على الإطلاق لأنه يشكك فيها جميعاً بلا استثناء، ويميل في النهاية إلى الاقتصار على قول النبي ﷺ: ﴿لَا مَهْدِي إِلَّا عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ﴾، وحتى هذا الحديث يراه ابن خلدون مع ذلك ضعيفاً مضطرباً حمالاً

¹ - عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الواحد وايفي، الطبعة الأولى 1958/1378، ج2 ص759-761.

² - المرجع السابق، ج2، ص725-726.

³ - المرجع السابق، ج2، ص745.

للتأويل، بحيث يمكن أن يعني: «لا يتكلم في المهد إلا عيسى أو لا مهدي تساوي هدايته هدايته».

والواقع أن من الطبيعي تماماً أن نرى أن مفكراً اجتماعياً واقعياً كابن خلدون¹ يميل في النهاية إلى رفض هذه القضية برمتها أو على الأقل إلى التشكيك فيها بصورة صارمة، ذلك أن كل دعوة لا تقوم على شوكة العصبية هي في رأيه دعوة غير واقعية، ومخفقة مقدماً، وأنه لأمر مفيد أن نورد هنا النص الذي يقرر فيه ذلك:

((والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدفع عنه من يدافعه حتى يتم أمر الله فيه، وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك، وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استغلت عصبيتهم على عصبية قريش إلا ما بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبين من بني حسن وبني حسين وبني جعفر وهم منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وإماراتهم وآرائهم، يبلغون آفاقاً من الكثرة، فإن صح ظهور المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا بأن يكون منهم ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها.

وأما على غير هذا الوجه مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا بمجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك

¹ - للاطلاع على فكر ابن خلدون يحسن الرجوع إلى:

Nassif Nassar: La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn, Paris, 1968.

ولا يمكن لما أسلفناه من البراهين العميقة، وأما ما تدعيه العامة والاعمار بين الدهماء ممن لا يرجع في ذلك إلى عقل يهديه ولا علم يقيده، تقليداً لما اشتهر من ظهور فاطمي، ولا يعلمون حقيقة الأمر كما بيناه.

وأكثر ما يتحینون في ذلك الناحية من الممالك وأطراف العمران، مثل الزاب بإفريقية، والسوس من المغرب، ونجد الكثير من ضعفاء البصائر يقصدون رباطاً بماسة لما كان ذلك الرباط بالمغرب من الملتهمين من كدالة واعتقادهم أنه منهم أو قائمون بدعوته زعماً لا مستند لهم إلا غرابة تلك الأمم وبعدهم عن يقين المعرفة بأحوالها من كثرة أو قلة أو ضعف أو قوة، ولبعد القاصية عن منال الدولة وخروجها عن نطاها، فتقوى عندهم الأوهام في ظهوره هناك بخروجه عن ربة الدولة ومنال الأحكام والقهر، ولا محصول لديهم في ذلك إلا هذا، وقد يقصد ذلك الموضوع كثير من ضعفاء العقول للتلبیس بدعوة يميها تماماً وسواساً وحمقاً¹.

وما من شك في أن لهذا الخلط وذاك التخيل أسباباً تمتد جذورها في الواقع السياسي والاجتماعي الذي عانى منه المسلمون على اختلاف مذاهبهم منذ حدوث الخلل الكبير في هيئة النظام السياسي الاجتماعي في الإسلام، وهو خلل أطاح، كما نعلم، بنظام المشاركة الشورى الذي دعا إليه الإسلام سياسياً، كما هدم نظام المساواة الاجتماعي الذي جاء به الإسلام طارداً نهائياً شجرة العدالة من أرضه، فلم يكن أحد بقادر على أن يعتمد على ببيان الدولة ولا على الهيئة الاجتماعية فهي متسخة مضطربة، ولا على نفسه - فهو مسحوق لا حول له ولا قوة، فلم يبقى إذن إلا أن يفلت بنفسه منسلاً من الهيئة الاجتماعية - السياسية ليفيء إلى حادث خارق ابتدعه أو وجد له في إرثه الثقاف في قواعد، أصيلة أو دخيلة،

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ج2، ص755.

وليس ثمة شك في أن هذه المسألة مرتبطة أيضاً ارتباطاً وثيقاً بفكرة الفساد المطرد للزمان.

ففي عصر ابن خلدون مثلاً يكون المسلمون قد ابتعدوا مدة ثمانية قرون تماماً عن عصر النبي ﷺ الذي هو خير العصور، ولاشك أن هذه المدة طويلة إلى درجة تبرر تبريراً كافياً الاعتقاد بفساد العصر الذي يعيشون فيه وبأنهم في حاجة إلى قوة خارقة أو معجزة، لإخراجهم من الهوة الحقيقية، والمسلمين أيضاً كانوا قد شهدوا أحداثاً رهيبية في تلك القرون المتأخرة لم تكن فظائع التتار والمغول والغزو الصليبي لتقع فيها دون أن تخلف البقاع وراءها قاعاً صافياً، ودون أن تفقد المسلمين وعيهم بحيث يحسبون أنهم يشهدون فعلاً آخر الزمان¹.

والواقع أن المعجزة قد حدثت فعلاً، فصمود العالم العربي الإسلامي واستمراره في الوجود بعد موجات الإعدام الجماعي هذه لا يمكن أن يفسر إلا بأصالة حضارة هذا العالم وعمق جذورها في الأرض، على الرغم من كل مظاهر الفوضى والانحطاط والتمزق، ومع ذلك فإن هذا الشعور المأساوي بـ«آخر الزمان» وفساد العالم لم يكن ليمحى بالسهولة التي يمكن أن تتصور، فقد استمر إلى ما بعد عصر ابن خلدون بقرون خمسة على الأقل.

وفي عصر "الشيخ محمد عبده" بالذات أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان الناس ما يزالون يشكون في إمكانية تغيير الأحوال واتجاهها نحو الأفضل، فحين خاطب محمد عبده معاصريه قائلاً: ((اختلت الشؤون وفسدت الملكات والظنون وساءت أعمال الناس، وضلت عقائدهم، وخوت عباداتهم

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 36.

من روح الإخلاص فوثب بعضهم على بعض بالشر وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضعفت القوة واخترق السياج وضاعت البيضة وانقلبت العزة ذلة والهداية ضلة، وساكنتم الحاجة، وألفتكم الضرورة، ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس، فهلا نبهكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم علل ما صرتم وصار الناس عليه، أجاوبه قائلين: ذلك ليس إلينا ولا فرضه الله علينا، وإنما هو للحكام ينظرون فيه ويبحثون عن وسائل تتلافيه، فإن لم يفعلوا - ولن يفعلوا- فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض ولا تقوم القيامة إلا على لكع بن لكع، واجتمعوا على اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطع الأمل ولا تدع في نفس حركة إلى عمل¹.

ومع أن الهيمنة النهائية لدى عامة المسلمين قد قدرت إلى درجة كبيرة، فيما يبدو، لهذه الروح التي تكلم عليها محمد عبده والتي سادت في عصر ابن خلدون «وقبله وبعده من غير شك» إلا أن هذا لا ينبغي أن يقر في أذهاننا أن الأمل والرجاء قد انعدما في كافة عصور الإسلام ولدى جميع المسلمين فنحن نعرف الكثيرين ممن آمنوا إيماناً حاراً بالتفاؤل وفسحة الأمل، على الرغم من أن المصير التاريخي الذي انتهت إليه دعواتهم لم يقدر له إلا نزر يسير من النجاح.

ونحن نجد أن معظم أصحاب هذه الدعوات ينتمون إلى ذلك التيار الفلسفي العلمي المحترف الذي منح من مدرسة الإسلام أولاً، ثم قبس من مدرسة الحكمة الإغريقية ثانياً، ولقد ركب هؤلاء بين علوم هاتين المدرستين تركيباً فذاً لم يتكرر

¹ - محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال، 1960، ص 162-163.

له إلا التقليديون المتطرفون في الإسلام فتصدوا له وأعلنوا عليه حرباً لا هوادة فيها .

ولعل من أغرب الأمور أن يكون الغزالي نفسه، هو الذي حمل في النهاية لواء الحرب في وجههم، لكن يزول استغرابنا وعجبنا إذا علمنا أن الغزالي كان عبقريته قطباً عظيماً من أقطاب التناقض الروحي، فإنه قد استوعب في عقله وروحه أكثر العناصر تبايناً وتناقراً وركب بينها دون أن يشعر بذلك إلا القليل من معاصريه أو ممن تلوه، ثم إنه كان قد ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه وملتصدياً لما يأمره بالتصدي له، فضلاً عن أنه كان يأخذ بعين الاعتبار من غير شك موقف عامة المسلمين منه على الرغم من شعوره الدقيق بالتميز والتفوق.

نقول إذن أن الشعور بالهزيمة والإخفاق في العالم والتاريخ لم يكن شاملاً إذ هو لم يطراً أرض الفلسفة والعلم التي وقف عليها مفكرون من الطراز الأول لم يفقدوا توازنهم العقلي والعاطفي عند الاصطدام بوقائع التاريخ الكبرى وأثناء جري الزمان وخطوة العاثر أو المترنح، والحكمة هي التي قادت تفكير هؤلاء بحيث ساعدتهم على تخطي عالم الظواهر المباشرة للقبض على الأشياء في واقعها الحقيقي والمشخص، نقول «على وجه العموم»، لأن علينا أن نستثني أولئك الفلاسفة الذين عاشوا قريباً من الخلفاء أو السلاطين أو الوزراء أو رجال الحكم والدولة بالإجمال إذ أن هؤلاء بحكم وجودهم في الطرف الآخر من الحاجز، أي في المواقع المريحة إجمالاً التي لا تحظى بها إلا صفوة مختارة محدودة، لم يكن بإمكانهم أن يروا ما يراه العامة من واقع الفجيعة ولا أن يعانون ما يعانيه المسحوقون منهم تحت وطأة المظالم السياسية والتفسخ الاجتماعي السائد، وما كان لهم أن يكونوا بالتالي إلا متفائلين.

ولعل التقصير الكبير الذي وسم الحركة الفلسفية في الإسلام إجمالاً أن ممثليها مالوا إلى التفكير المجرد على طريقة اليونان وظلوا يدورون في حلقة القضايا الميتافيزيقية والطبيعية التي طرحت على اليونان أو طرحها اليونان على أنفسهم فابتعدوا، عن الحياة العامة الحقيقية.

وقد لا نستطيع أن نستثني منهم إلا عدداً ضئيلاً من أمثال "السجستاني والتوحيدي و الفارابي"¹، أما "الكندي، وابن سينا والغزالي وابن رشد" فقد كانوا جميعاً يقفون في الطرف الآخر من الحلبة: فالكندي مقرب من المأمون والمعتمض، وابن سينا وليّ الوزارة أكثر من مرة ولم يكن سياسياً ناجحاً فيما يبدو، والغزالي مبجل لدى سلطان العصر، وعلى الرغم من تباين أوضاعهم الاجتماعية-الثقافية والاجتماعية السياسية² تبلورت الثقة والشعور والإيمان بما يمكن أن نسميه «تقدماً متفائلاً» تجلى في مستويات ثلاثة: أولها يعبر عن تقدم ثقافي، وثانيها يعكس تقدماً كوسمولوجياً «علمُ دِرَاسَةِ الكَوْنِ وَتَرْكِيبِهِ» أو تقدماً في الطبيعة، وثالثها يكشف عن تقدم روحي في طبيعة الإنسان نفسه.

ونحن حين نلمع إلى ضروب التقدم هذه ينبغي أن يكون منا على بال أننا نتحرك هنا في مجال زمني يتردد ما بين نهاية القرن الثاني الهجري «الثامن الميلادي»

¹ - انظر د . جدعان عن السجستاني:

F.Jaddane: Le philosophie de sijstani, in studia islamica, Paris,1971.
وانظر كذلك د . جدعان عن الفارابي: الفارابي- مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده، مجلة الثقافة العربية (جامعة الدول العربية)، المجلد الثالث، القاهرة، 1975.

² - انظر د . فهمي جدعان:

F.Jddane: les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique, in studiislamica, Paris, 1973.

ونهاية القرن السادس الهجري «الرابع عشر الميلادي»، وهي الفترة الذهبية للحضارة الإسلامية التي تقابل تماماً عصور «الانحطاط» الأوروبية اللاتينية، كما ينبغي أن يكون منا على بال أيضاً أننا نتحرك على أرض سبق أن أشرنا إلى أنها قد اغتذت بالفلسفة والعلم المتحدرين إلى العرب عن أثينا، وعملية نقل هذا التراث الاغريقي نفسها هي التي أثارَت منذ البداية مشكلة الثقافة الوافدة وموقف المسلمين منها¹.

ومن المعروف تماماً أن هذه الثقافة على الرغم من أنها دخلت إلى العالم العربي بمباركة الخليفة المأمون وسعيه الشخصي إلا أنها ما لبثت أن لقيت من بعده في العالم الإسلامي معارضة جدّ شديدة، وذلك بصورة خاصة لدى أوساط أهل السنة المتشددين، فهم ليسوا في حاجة إلى شيء، والمشتغلون بعلوم الأوائل هم بهذا الاعتبار خوارج ومبتدعة حين لا يكونون حين كفاراً وزنادقة.

ولقد تصدى أول الفلاسفة العرب "أبو يوسف بن اسحق الكندي" /185-256هـ/ لمعارضين الراغبين في قيمة علم الأشياء بحقائقها، أي الفلسفة، فوصفهم بالتجارة بالدين وبأنهم عراة عنه تماماً، وقد حدد الكندي معنى الفلسفة ومطابقتها لهدف رسالات السماء، وألزم خصومها بتعلمها شرعاً وعقلاً، وحث على الأخذ بما هو حق من علوم الأوائل بعد أن أثنى عليهم ثناء عاطراً معترفاً لهم

¹ - حول هذا الموضوع، انظر:

A. Badavr: La transmission de la philosophie, Grecque au monde arabe, J.Vrin, Paris, 1968.

والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات استشرافية نقلها إلى العربية عبد الرحمن بدوي)، القاهرة، 1952.

بالجميل لما قدموا من معارف وحقائق إن لم تكن هي كل الحقيقة فهي على الأقل جزء منها يساعدنا على أن نكتشف بدورنا ما خفي عنهم وما لم يستطيعوا الإتيان به فنضيف إلى ما أثبتوه ما ثبت لدينا بحسب عادة أهل اللسان العربي وسنة الزمان، وإن خطورة هذا الموقف ودلالته، فيما نحن بصدده هنا، تلزمننا بإثبات أبرز قضاياه نصاً، ومن أوجب الحق ألا تدم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة، 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 عن نيل حقيقته ولا سيّما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق «بما يستأهل الحق» أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم، إما لم ينل منهم شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق.

فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين، الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عما أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقيّة، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأمصار السالفة المتقدمة عصرراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك.. وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من

الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق.

فيحسن بنا «إذ كنا حراساً على تتميم نوعنا، إذا الحق في ذلك» أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، ويقدر طاقاتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص «الشَّاكُّ، الصَّعْبُ» الملتبسة، توكياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية، عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي، والاجتهاد في ما ينفع العامة الكل الشاملة لهم، ولدرء الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه بظلمة ستره أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس «صيره رئيساً عليه» والتجارة بالدين، وهم عديمي الدين لأن من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعري من الدين، ومن عاند قنينة «ما اقتني واكتسب» علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناءه، فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليهم - إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها.

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عن ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن وذلك أنه، باضطرار، يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب: فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم وإن قالوا أنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم¹.

لا شك أن بعض أدلة الكندي وأفكاره الواردة في هذا النص مستقاة مباشرة من كتاب الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة "لأرسطو"².

لكن هذا لا يلغي في أي حال من الأحوال اقتناع الكندي الشخصي بما جاء في هذا الكتاب واستخدامه إياه لحسابه الخاص وذلك من أجل بناء الحقيقة والاستجابة إلى أمر ثقافي فذو نزعة إنسانية شاملة يتخطى بها الفيلسوف العربي الحدود المذهبية والأممية والجنسية «دون أن يتنكر مع ذلك لمجاله اللغوي والتاريخي الخاص، إذ هذا هو المعنى عبارة بحسب عادة أهل اللسان والسنة الزمان» ليقوم ببناء العلم على دعائم إنسانية كونية تساهم في وضعها جميع الأمم على الإطلاق، فتقدم كل أمة ثمرات جهودها ومجمل الحقائق التي عثرت عليها أو استتبعتها برويتها، فتفيد من ذلك الأمم الأخرى ويحصل من هذا الإسهام المشترك تقدم

¹ - رسائل الكندي الفلسفية، (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1950/1369، الجزء الأول، ص 102-104.

² - أرسطو طاليس: ما بعد الطبيعة.

ثقافة إنساني عام واقتراب مطرد من الحقيقة التي يعترف الكندي مع ذلك بأن امتلاكها امتلاكاً نهائياً هو أمر بعيد المنال¹.

بهذا الموقف الثقافى الإنسانى بدأت الحركة العلمية والفلسفية تحت خطاها عند العرب والمسلمين، وقد ساهم هذا الموقف فى تدعيم حياة العلم والفلسفة فى الإسلام على الرغم من المعارضة التي لقيها الفلاسفة ذوو النزعة الميتافيزيقية الهيلينية بصورة خاصة، وعلى الرغم من المواقف التي جمدها بعض الفلاسفة الذين زعموا أن الحقيقة قد استنفذت مع «الحكيم»، أي مع أرسطو.

وينبغي أن نعترف بأن فيلسوفين كبيرين على الأقل هما "الفارابي وابن رشد" - على الرغم من بعض مظاهر الابتكار المحددة التي نجدها في أعمالهما - قد اعتقدا اعتقاداً راسخاً بأن «أفلاطون الإلهي وأرسطو الحكيم» قد كشفوا عن كل الحقيقة الطبيعية - الفلسفية بطبيعة الحال، بحيث أنه يكفي الباحث عنها أن يرجع إليهما ليجد ضالته في أعمالهما، فهما المعولّ عليهما في مبادئها وأوائلها وهما المصدر الذي ينبغي أن يمنح منه كل طلاب الحق².

ولا شك أن موقفاً كهذا هو مضاة تماماً لكل مفهوم في التقدم الثقافى، وأنه لا يكشف في نهاية الأمر، ووراء القدرة العجيبة لدى هذين الفيلسوفين على الفهم والتحليل والشرح، إلا عن ضعف ووهن في الكشف والابتكار وفي القدرة عليهما، وإذ غريباً بعد هذا أن نجد أن الإبداع الفلسفي الخالص عند هذين الفيلسوفين

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 42.

² - أبو نصر محمد الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكامين، طبعة دار المشرق، بيروت، ص 84-85، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الطبعة الثانية، بيروت 1967، المجلد الأول، ص 10.

كان ضحلاً إلى حد بعيد، فقد كبّلاً نفسيهما منذ البداية بقيد لا يرحم وهو أن كل شيء قد قيل قبلهما «وهذا ما قرره الفارابي» وأن مهمة الخلف تنحصر في مجرد الرجوع إلى مؤلفات "الحكيم" لفهمها وشرحها وتفسيرها «وهذا ما قاله ابن رشد وطبقه علمياً».

لكن "ابن سينا" المتوفى سنة/428هـ/، بعد أن كاد يقع في هذه السقطة نفسها وبعد أن كرّس جزءاً كبيراً من جهوده لتمثيل أعمال أرسطو وعرضها في كتب من أمثال الشفاء والنجاة، أدرك أن الله لم يهد أرسطو والمشائين فقط، وإنما خص بهدايته وعنايته غير هؤلاء أيضاً، لذا انصرف إلى كتابه الفلسفة المشرقية الذي أردا فيه أن يتخطى المشائين وأن يأتي بما لم يأت به سابقوه من آراء شخصية مبتكرة يتميز بها عنهم¹.

فنحن هنا بإزاء توقيير وإجلال للحكمة اليونانية وروادها العظماء، ولكننا أيضاً بإزاء عقل لم يرضَ لنفسه أي ضرب من ضروب الإسار العقلي والنفسي، فانطلق باحثاً عن آفاق جديدة، متخطياً بشكل واع الحواجز والحدود التي كبّله بها القدماء، مؤمناً بأنه قادر أن يضيف شيئاً إلى ما جاؤوا به وبأن الكلمة الأخيرة لم يقلها أحد بعد، فالحقيقة لم تستنفذ وفي وسع الإنسان أن يتقدم إلى الأمام لطلبها على الدوام.

وشبيه بهذا الانفتاح على العلم والثقافة انفتاح الفلاسفة العرب على العالم والكون، فلم ينظر أحد منهم إليه على أنه شر كما فعل افلوطين والمانيون «نسبة

¹ - أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا: النجاة، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة، 1357هـ/1938م، ص29.

إلى أفلوطين وإلى المانوية»، أو كما فعل عامة المسلمين الذين هالتهم أحداث التاريخ الجسام، وعلى الرغم من اعترافهم بوجود الشر في العالم - الشر الميتافيزيقي والشر الأخلاقي- فقد حاولوا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً تبرير وجود هذا الشر تبريراً عقلياً، فاعتبروا الشر وجوداً سالباً أو نقصاً لا يطعن في قيمة الوجود الجوهرية الذي هو خير محض، ولا في مبدعه الذي هو أيضاً خير محض، ولا في الوجود الذي هو أيضاً خير محض ووجود مطلق، حيث أكد ابن سينا أن الغالب في الوجود هو الخير وأن الشر هو الأقل، فالشر الكثير لكنه ليس بأكثر، وهو في نهاية المطاف أمر نسبي لا يمكن أن يكون حقيقياً إذا ما اعتبرنا مجمل الوجود وانتشار الخير المطلق فيه وتحكم العناية والتدبير الإلهيين في كل العالم المبدع¹.

ونحن نكاد نجد فكرة «العناية الإلهية» لدى جميع الفلاسفة المسلمين، أما لدى "أبي سليمان المنطقي السجستاني" /المتوفى عام 380هـ/ فنجد، فضلاً عن ذلك، وبصورة أكثر جلاءً ووضوحاً، فكرة «تطور كوني هو تقدم كوسمولوجي» -أي متعلق بعلم الكون- حقيقي لا نكاد نجد آثاره عند أي مفكر إسلامي آخر - إذا ما استثنينا نظرية تدرج الوجود عند ابن خلدون «وهي نمط آخر من أنماط التطور»، وقد أورد أبو حيان التوحيدي/المتوفى عام 414هـ/ في كتابه المقابسات نصاً على لسان "أبي سليمان" يعبر صراحة عن هذا التصور الفذ وفيما يلي هذا النص كاملاً، نثبته لخطورته وطرافته: ((وقال أيضاً: ولعل الدور بعد الدور، والكور بعد الكور، ينشأ هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا فإن العالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال عندهما تكون الغاية، وعليهما تقف النهاية.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 43.

وقال: ((ومما يوضح هذا المشكل ويبين هذا المجمل أن صورة العالم في كل وقت وساعة على حالة لم يكن عليها من قبل، وذلك بما يفيض عليه ويسرى إليه من الحق الأول بالوجود الأعم الأشمل، وإذا كان العالم «وكل ما فيه صورة محدودة وشكل فاضل» يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل، فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالاً فحالاً، ثم يكون له بحدود الحق الأول مبدأ يتحدد به تشوقه ويمتد عليه تقبله من غير انفصال يتوسط ولا انخرام يعرض)).

وهذا المبدأ مفروض، وإلا فالحال متصل اتصال الواحد بالوحدة من حيث يلحظ ما هو واحد، واتصال الوحدة بالواحد من حيث يلحظ ماله وحدة وقال أيضاً: ((وهذا الذي أشرنا إليه للعالم إنما هو من ناحية قبوله وانفعاله وما هو بسبيله، وإلا فالجود الأول هو الجود الثاني، والثاني هو الأول وإلى ما لا غاية معلومة ولا نهاية موهومة، إلا أن هذا يليق بالإله الذي ينبغي وبه يليق، فأما العالم فتجدده وحسنه وكماله وتمامه إليه وملحوظ فيه))¹.

فالسجستاني يلاحظ ظاهرة الصيرورة في الكون وتحول صورة العالم في كل وقت من هيئة أو حالة لم يكن عليها من قبل، وبما أن الحالة الجديدة التي أصبحت له هي حالة لم يكن عليها من قبل، وبما أن الهيئة التي ارتداها لم تكن له من قبل، فإنه في حالة تطور، ولما كان الفيلسوف يتمنى للقوم الذين سيجيئون من بعده إدراك هذا الكمال وذاك الجمال، فنحن إذن بإزاء تقدم حقيقي، ومستقبل العالم

¹ - علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، ص 329-330.

المتجدد يتجه فعلاً نحو الخير والجمال والكمال، وإن من حق الإنسان أن يأمل مستقبلاً أفضل وأن يتفائل¹.

وكما تكلم الفلاسفة العرب على تقدم ثقافتهم وعلى تقدم كوني فإنهم تكلموا مثبتين، على تقدم روعي في عالم الإنسان الفردي والاجتماعي، فلقد آمن "جابر بن حيان" بتقدم مستمر للإنسان²، ودافع "الرازي" عن السيرة الفلسفية على الطريقة السقراطية منكرًا أن يكون في هذه السيرة تعطيل للحياة الإنسانية وعقبة في طريق نمو الإنسانية وعمران الأرض³، أما "الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه" فقد دعوا جميعاً إلى ارتقاء الإنسان من مراتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

وآمن "الفارابي وابن سينا" بأن أفضل صورة يمكن أن يرقى إليه الإنسان فتحقق له الكمال والسعادة القصوى اللذين لا ينالها أي موجود يحيا في أية مرتبة وجودية أخرى، هي تلك التي يستطيع فيها الفرد أن يرقى بقوته العاقلة إلى مرتبة «العقل المستفاد» بحيث يصبح قادراً على الاتصال بالحقائق القصوى وعلى أن يقبسها مباشرة من العقل الفعال فيتذوق، بتأملها، سعادة لا تعد لها أية سعادة أخرى، وقد كان الاثنان يجعلان من الفيلسوف «المتصل أو الواصل» قريناً للنبي نفسه، وإلى مثل هذا ذهب فلاسفة المغرب الاشرافيون، ولم يشذ عنهم سوى ابن رشد

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 44.

² - عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 189 وما بعدها.

³ - محمد بن زكريا أبو بكر الرازي: رسائل الرازي الفلسفية، طبعة بول كروس، ج 1، ص 269 و 302.

الذي لم ينخدع بالوعود الأفلاطونية والأفلوطينية بصور أخص، بل بقي على أرض الواقع المحسوس الذي لقيه أرسطو حبه.

ولقد تطرق الفلاسفة الاسماعيليون - كعادتهم- في نظرية ترقى الإنسان وتكمله حتى زعم بعضهم أن الإنسان «ملك بالقوة» في مكتته أن يصبح «ملكاً بالفعل»¹.

وينبغي علينا أن ننوه على عجل بالنظرية التطورية كما عبّر عنها إخوان الصفا وابن خلدون بصورة أخص وذلك لما لها من صلة بالترقي الكوسمولوجي والروحي على حد سواء، والنص التالي من كتاب المقدمة الذي يعرض فيه ابن خلدون نظريته في «اتصال الموجودات» يتضمن العناصر الرئيسية لنظرية «التقدم» عنده:

((إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى، وأولاً عالم العناصر المشاهدة، كيف يتدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولو يوجد لهما إلا

¹ - الداعي اليميني علي بن محمد الوليد: كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد، بيروت 1967، ص145، 146، 154، المفضل بن عمر الجعفي: الهفت والاطلة، بيروت 1970، ص139، شهاب الدين أبو فراس: الايضاح، بيروت، 1964، ص14-25.

قوة اللمس فقط، ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القرود الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق بعده، وهذا غاية شهودنا¹.

والواقع أن ابن خلدون إذ يرتفع، في تصوره لمراتب الموجودات وطبقاً لنظرية الاتصال هذه، من أفق النبات إلى أفق الحيوان فالإفق الإنسان، لا يقف عند هذا الأخير وإنما يضع عنده أعلاه كائنات أكثر كمالاً، كائنات هي ذات إدراك وعقل خالصين هي الذوات التي نسميها ملائكة²، وقد يبدو لأول وهلة أن نظرية ابن خلدون هذه لا تثبت إلا صورة من صور التطور فحسب، وأن المفكر لا يصرح بأن ثمة أي تقدم في عملية الانتقال من الأفق الأدنى إلى أفق الأعلى.

والواقع أن ابن خلدون لا يخفي إعجابه بمشهد الكون وهو يتحرك من مرتبة الجماد إلى مرتبة الملائكية الحاصلة على كل عناصر الكمال ولا يملك إلا أن يقرر بأن عملية الانتقال تتم على هيئة بدیعة من التدرج، فالاعتبارات الجمالية والأخلاقية حاضرة جنباً إلى جنب مع الاعتبارات البيو-كوسمولوجية إن أمكن التعبير³.

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص352-354.

² - المرجع السابق، ج2، ص982.

³ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص46.

هذا ومن العسف أن تتصور تاريخ الفكر العربي الكلاسيكي مسوداً بالفكر التاريخي التراجعي اليأس من تحقيق أي تقدم إن على مستوى أم على مستوى الكون أو على مستوى التاريخ.

لكن ينبغي مع ذلك أن نعترف بأن الأفكار التي حفلت بمعاني الأمل والتفاؤل والرجاء لم تقدر لها السيادة أبداً، لأن تيار الحياة السياسية والاجتماعية كان أكثر طغياناً منهم وأجسم، ولأنها ارتبطت، في نهاية المطاف، بنخبة ضيقة جداً ولم تنتشر في المجتمع انتشاراً واسعاً واضحاً مشخصاً.

بل يمكننا القول أن اللذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعياً وغير مرغوب فيها على وجده العموم.

ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة، ولم تصحبها الفعالية العملية في الحياة المشخصة وإنما ولدت ونمت إما كردود فعل زمنية، أو في أحضان المواقف الميتافيزيقية الخالصة أو نتيجة للقهر واليأس اللذين لا سبيل إلى علاجهما في الواقع.

لذل لا عجب إذا ما رأينا أن الإحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام قد وجد في عصر ابن خلدون - وقبله وبعده - صدى عظيماً وقوة صارمة في حياة الناس - كما وجد في فكر ابن خلدون نفسه تجسيدا فلسفياً حاسماً لهذه الأوضاع.

وقديماً قال "هيراقليطس اليوناني": ((إنك لا تستطيع أن تستحم في مياه النهر مرتين، فماء النهر يتغير وأنت تتغير)).

ذلك أن كل شيء في حال تغير، والحياة بكل مظاهرها هي أيضاً في حال تغير مستمر، والمجتمعات البشرية محكومة بهذا الناموس الأعظم، وهذا التغير من أسباب بقاء الأمم ونموها، وبه تتكيف مع واقعها وتسد حاجاتها وتحقق أمانها، فتتخلص من قديمها العاجز عن تلبية حاجاتها في تفاعل ينشأ منه مركب أكثر تعقيداً، وصورة أشد تكاولاً ذات خصائص جديدة ببعض عناصرها أشد تمثيلاً، وبعض ملامحها أكثر ظهوراً، تشكل كلا منطقياً يتضمن مجموعة نظم مختلفة متعددة بتحريك المجتمع خلالها ابتداء من منظومة القيم وأنماط السلوك والتفكير¹.

¹ - د . عدنان أو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، ألف ياء الأديب، دمشق، ط1، 1997.

فكرة التقدم لدى مفكري

ورواد النهضة العربية الأولى الحديثة

وسنكتفي بالتصدي لفكرة التقدم لدى مفكري ورواد النهضة الأولى، لسبب بسيط هو أن هؤلاء، تناولوا الفكرة وحرثوها وحفروا في عواملها وعناصرها، ولم يتركوا صغيرة أو كبيرة إلا عالجوها .

وقد أعلننا، ونعلن أن الدراسة شملت عينات لا بأس بها من رجال النهضة، وبالتالي فنحن نملك العذر إذا لم نتعرض لجماع تضاريس هذه النهضة، لأن ذلك يخرج عن نطاق موضوعنا، هذا فضلاً عن أن المتصدي له كان لإعطاء الفكرة الشاملة للموضوع.

هذا وإن بحثنا يتضمن المواضيع الآتية:

- ✓ الجذور التاريخية للفكر العربي ومسألة «الفيزياء الاجتماعية لحقبة النهضة العربية الأولى وامتدادها التاريخي».
- ✓ الفكر العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث.
- ✓ حقبة النهضة والتطوير.

الجذور التاريخية للفكر العربي الحديث

مسألة الفيزياء الاجتماعية لحقبة

النهضة العربية الأولى وامتدادها التاريخي

ونقصد بالفيزياء الاجتماعية جماع بنى وهياكل الأمة ونسيجها وقواها الاجتماعية. وإذا استعرضنا الأنماط attitude أو الأنساق الفكرية التي سادت في الحضارة العربية الإسلامية، استطعنا أن نسجل الآتي:

1- **النمط الأول:** ويتخذ من قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد ونسيجه وبنائه وفيزيائه، ويعتقد أن الإسلام جامع مانع حوى كل شيء، وما لنا إلا أن نتعمقه لنجد فيه ضالتنا المنشودة، ويتابع هذا الفريق القول: ((الإسلام جمع فأوعى، وما لنا إلا أن نطرق بابه الوحيد ونستعين به وإذا ما واجهتنا مؤثرات حضارية غير إسلامية، فلا نتقبلها حسب معيارها الإنساني الذاتي، وإنما حسب الترجمات الإسلامية الصرف ومنهج هذا النمط التمسك بالنص، وقد أجهد نفسه ليمثل الأمة ويحمل هويتها))¹.

2- **النمط الثاني:** يشارك النمط الأول بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة، ولكنه يستعين بالمؤثرات الفكرية غير الإسلامية بما يتفق مع الإسلام،

¹ - د . الطيب التيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص21، وقد عكست رؤيته دور البنى الاقتصادية، ومدى تأثيرها على بنى الفكر الإسلامي ورسم اتجاهاته.

ولكنه يعيد صياغة الوافد في بوتقة الإسلام وضمه إلى نسيجه على ضوء توافق المنقول مع المعقول، وقد برزت الحاجة إلى هذا النمط من الفكر «المعتزلة والفلاسفة الإسلاميون»، لأن الإسلام بحكم شموله وطابعه الجامع لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله منفصل عنه أو معارض له، ولا بد لكل تيار يقترب من هذه الصفة أن يعيد صياغة ذلك إسلامياً، وأن يلتزم بالمعايير الإسلامية الأساسية في الاعتقاد والتقويم والنظر¹.

3- النمط الثالث: وقد أنجب هذا الفريق إلى مؤثرات خارجية ذات طابع عرفاني باطني سري، أو طابع زُهدي إلحادي استمدته من ديانات وثنية أو ثنوية، وهذه المؤثرات تقوم بينها وبين الإسلام الأصولوي علاقة تصادم ونقض ورفض، وقد اتخذ بعضها طابعاً دينياً عميقاً كالباطنية².

وهنا لا بد من التأكيد على الملاحظات الآتية:

هذه الأنماط الفكرية استيقظت مع مطلع النهضة الحدية، فتجددت وانطلقت ضمن أطرها المتميزة، وحسب قانونها الموروث في التفاعل والتصارع والقبول³ والتكيف مع مؤثرات العصور.

وتتوازي مع تلك الأنماط ثلاثة أنماط في البيئات الجغرافية⁴:

¹ - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط2، 1999، ص25 و21.

² - المرجع السابق، ص28.

³ - المرجع السابق، ص28 و29.

⁴ - المرجع السابق، ص29-30.

فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، وقد مثلت في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، كما نشأت التوفيقية في العواصم والأمصار والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية.

وفي البيئات التوفيقية ينشط الفكر في عملية التوفيق بين الأصل والوافد والاندماج في البوتقة الإسلامية، لكنها لا تمتلك قوة الصمود تجاه الأجنبي، كما نلاحظه عند النمط الأول.

والنمط الفكري الثالث ينمو لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة للإسلام العربي، وفي البيئات ذات التكوين الحضاري المتصلب الذي يأبى الانصهار في الفكر الإسلامي، وقد ارتبط هذا النوع من الفكر بصورة وثيقة بالحركات الثورية الاجتماعية ذات الملمح الطبقي وخاصة المعارضة المسلحة في دولة الخلافة، وتحديدًا ضد الحكم العربي زمن السيادة العربية وضد الحكم السني زمن السلاجقة والأتراك.

والخلاصة فالحضارة العربية الإسلامية حضارة مثلثة الجوانب تتفاعل بداخلها - في إطار من التوازن والتسامح- ثلاثة أنماط من الفكر هي السلفية والتوفيقية والرفضية، ويقوم فيها النمط الأوسط بدور محور الارتكاز والتوازن والانسجام بين التيارين النقيضين، ولكنها تبدو في عصور أخرى حضارة ثنائية تنقسم وشكل حدي إلى تيارين متناقضين سلفي ورفض، فتصبح حضارة شبه حدية، وبالتالي فالتوفيقية هي العلامة الفارقة وحضورها يعطي الحضارة العربية طابع التفتح المرن، وغيابها يؤدي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلبة.

وبصورة عامة ففي القرون الأولى تميزت الحضارة العربية اقتصادياً بدور تجاري بحري وبري نشط بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً، وتطورت زراعتها وصناعاتها وأساطيلها وطرقها وثغورها التجارية الواسعة¹، ومثل هذا النشاط أبرز وظيفة اقتصادية عالمية قامت بها الدولة الإسلامية بقيادة قبيلة عريقة في تراثها التجاري «قريش»، وفي ظل تشريع ديني أعطى للمعاملات والعقود اهتماماً خاصاً، وفي الإطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الاجتماعي الأمثل².

هذا النظام التجاري المتحرك الذي واكب ازدهار فترة سيادة العنصرين المتحضرين العربي والفارسي، مثل القاعدة المادية الاجتماعية للنهضة الفعلية الثقافية التي بلغت ذروتها في حركة المعتزلة التوفيقية المعبرة عن عالمية النظام التجاري الإسلامي في تسامحه وديناميته وتفاعله وآفاقه الحضارية الإنسانية الرحبة³، والذين دافعوا عن الإرادة الإنسانية الحرة «مبدأ العدل الإلهي» وهي حرية الفرد المستقل بإنتاجه والمسؤول عن نشاطه⁴، وبالمقابل فسيادة العناصر الدعوية المحاربة وحلولها في مركز السيطرة محل العرب والفرس، أدى إلى انحلال النظام التجاري، وجعل العناصر البدوية، تتقدم إلى الأطراف التجارية ومراكزها ويمكن

¹ - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص35.

² - المرجع السابق، ص41.

³ - المرجع السابق، ص41.

⁴ - أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات، بيروت، المؤسسة الأهلية للتوزيع والنشر، 1974، ط1، ج1، ص75.

السلاجقة والمماليك من السيطرة على الأرض الزراعية، وتحويلها إلى شبه إقطاعية عسكرية مع ما صاحب ذلك من تعصب وعنف¹.

وما إن احتك الإسلام بالغرب في العصر الحديث حتى دخلت مجتمعات الشرق العربي ضمن الدورة الرأسمالية العالمية، وبدأ النظام الإقطاعي العسكري القديم في الانحلال، وبرزت طلائع طبقة تجارية وسطى وعادت التوفيقية «محمد عبده ومدرسته» إلى الظهور، واستعادت الثقافة العربية أنماطها الثلاثة وجدليتها الداخلية المثلثة.

¹ - اعتقد أن الوعي بهذه المرحلة وبهذا النشاط وبوظيفة الإسلام في العالم عبر عنه بدراية وفهم ودقة الإمام أبو حنيفة في كتابه **العالم والمتعلم**.

_____ الفكر العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث

عادن الأنماط الفكرية الثلاثة إلى الظهور، كل في بيئته التاريخية الطبيعية «مع بعض التغيرات التي اقتضاها العصر»، حيث بدأ ردة الفعل أولاً من جانب البيئات السلفية، لأنها كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيوية الإسلام، فظهرت حركة "الشيخ محمد بن عبد الوهاب" في الجزيرة العربية سنة/1744م/. ثم تلتها حركة "عبد القادر الجزائري"/1832-1847م/، فالحركة المهديّة/1881-1898م/، ثم حركة السنوسية في ليبيا/1912-1925/، وقد تميزت هذه الحركات بصمودها المشرف ضد الغرب، لكنها أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث والاستيعاب لعناصر القوة المعنوية المادية للحضارة العربية¹. وبعد أن تتابع إخفاق السلطة في رد التحدي الخارجي، جاءت التوفيقية "الأفغاني-محمد عبده-الكواكبي"، لتمثل الأسلوب الآخر من التقليد الإسلامي في مجابهة التحدي، حيث اتضح أن التحدي في جوهره حضاري، وظهرت هذه التوفيقية في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على العالم².

ونشير إلى أن العرب كانوا توفيقين أقوياء ارتكزوا في الماضي - على قاعدة صلبة من حضارتنا بعكس الحال حديثاً فقد التقوا مع الحضارة الغربية من موقع

¹ - عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، الترجمة العربية، ص 137.

² - د. الطيب التيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 319.

الضعف وعدم الاتفاق على مقولاتهم، وقد استمرت التوفيقية بالاستجابة، مشيرين إلى أن العلمانية والماركسية بقيتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كثير ضمن الأقليات، وفي حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة¹.

ولم تستطع توافقية محمد عبده الصمود تجاه الغرب الذي استطاع السيطرة على المشرق العربي، وأن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً ولأول مرة في التاريخ².

ولا حاجة للقول بأن الغرب كان مراوغاً خداعاً سواء من الناحية السياسية «أمثال مشروع الشريف حسين» أم من ناحية مقاومته لأية حركة تحديثية تصنيعية جدية في الوطن العرب³، وإلى بذر الشك في نفوس الذين قصدوه⁴، حيث اتضح أن له وجهين متناقضين، وما يحمله كان مجرد بهرج وقشور، أما تبشيره بثقافته وقيمه فكانت الغاية منها زعزعة المنطقة العربية وتراثها.

وفضلاً عن ذلك فالتيار التجديدي العلماني الذي نما في ظل التجارب الوطنية، والذي أيد نظمها الديموقراطية الإصلاحية بميزاتها الفكرية، لم يتحول إلى تيار اجتماعي فاعل، ولم يشكل مقاومة ضد العرب السياسي ولم يثر قط إلا على التراث.

¹ - Bernard Lewis: The Arab in history, 5th ed, p148.

² - محمد البهي: الفكر الإسلامي وتطوره، ص75.

³ - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص47.

⁴ - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص51، محمد البهي: الفكر الإسلامي وتطوره، ص4، وانظر محمد سيد رصاص: ما بعد موسكو، سلسلة تجديد الماركسية، دار الينايبع، دمشق، 1996 ص90 وما بعدها.

وهذا الاختلال في المعادلة يجعلنا ندرك المهادنة التي أظهرها تجاه "كرومر"¹، وقد انتقل تأثير هذه المعادلة على "لطفى السيد وسعد زغلول وطه حسين وإسماعيل مظهر"، في فترة ما بين/1925-1930/، وبلغت هذه الحركة ذروتها، بحيث لو تأمل مؤرخ حال الشرق العربي رجح أن المعركة بين القديم والجديد بين الإسلام والحداثة بين السلفية والعلمانية تكاد أن تصل إلى نهايتها الحاسمة، وأن الجديد هو المؤهل للحسم التاريخي².

هكذا وجدنا مجلة المصور/1927-1930/ تعرض تاريخ الدين كما لو أنه مجموعة من الأساطير، وقريب من ذلك ما كتبه الشاعر العراقي "جميل صدقي الزهاوي"، وما طرحه "محمد حسين هيكل وإسماعيل مظهر وطه حسين ومنصور فهمي".

فمنصور فهمي قدم أطروحته في فرنسا عام/1913/ عن حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها بإشراف المستشرق اليهودي "ليفى برول"، وأثناء ذلك كانت بواكير الاتجاه الماركسي تبدأ بالظهور بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة/1917/.

وبدأ التفكير القومي العربي يكتسب لأول مرة مفهوماً علمانياً على يد المفكر "ساطع الحصري"/1880-1968م/.

¹- د . الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص54.

²- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الكتاب الثاني، ص57.

لقد مرت هذه الثورة العقلانية الانتقادية في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة سرعان ما خبت من دون أن تثمر، كما هو شأن النهضة العقلية التي مرت بأدوار نضج واستقرار واستمرار¹.

ولعل أعظم نقد قدم حول هذا التيار في أن البذر العقلي الثوري ألقى في غير منبته، فإذا الأرض العربية تتناوله دون أن تتمخض عنه أو تبعث الحياة فيه².

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما سبب كون رجالات النهضة الثانية أو ما بعدها لم يظاهروا روحياً رجال النهضة الأولى، ولماذا لم تنتج حضارتنا حالياً رجالات مثل "الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفارسي" وغيرهم؟، اعتقد أن جيل النهضة الأولى كانوا أقرب إلى حضارتنا وركضنا كثيراً وراء التكنولوجيا على حساب الروح.

نحن لا نقول بعدم الأخذ بمعطيات العقل، ولكن الانطلاق الحضاري - كما يقول المفكر "مالك بن نبي" - يبدأ بالتحلي بالروح *ethos*، أما في حال سيطرة العقل فالأمة تراوح مكانها، ثم تتحدر في حال سيطرة الغرائز.

فما صدى هذه التحولات على صعيد الفكر؟

تحول "محمد حسين هيكل" عن الدعوة في الأدب الوطني الفرعوني إلى بعث النهضة المنشودة على أساس عصر البعثة المحمدية³، وأصدر طه حسين كتابه

¹ - إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ص 115.

² - يراجع نص القصيدة من مجلة الزهور، مجموعة 1، لعام 1931، ص 641.

³ - عبد الرحمن الرافي: في أعقاب الثورة المصرية، ط 2، ص 294.

على هامش السيرة¹، حيث نفخ فيه نفحة أسطورية رومانسية إيمانية، بقوله: ((إن العقل ليس كل شيء وإن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء من العقل)).

وانتقل "توفيق الحكيم" في مسرحياته الذهنية الفلسفية إلى تأليف مسرحية محمد رسول البشر، وكتاب يوميات نائب في الأرياف سنة/1937، حيث أبرز فيه التهمك ضد تطبيق تشريع نابليون في الصعيد العربي² أما التغير الكبير، فنجد عند منصور فهمي، إذ ابتداءً بمعارضة كتاب طه حسين مستقبل الثقافة في مصر، بما يقترّب من لهجة المناجاة الدينية، يقول: ((سبحانك اللهم أي السبيلين لنا فيه هدى وتوفيق؟.. إنني أسمع من أعماق قلبي صوتاً مدوياً يشف سبيله إلى عقلي الحائر، فأقول في نفسي سبحانك اللهم فليست بيئتي هي بيئة الغرب، فهذه سماؤها غير سماء الغرب، وهذه تربتها غير تربته، وهذا موقفها من ملكوت الله غير موقفه، وهذه لغتنا غير لغته، وهذا ما ورثناه من عادات ومحن وظروف وصروف وغير ما ورث الغرب، أفتكون مكنوناتنا غير مكنوناته، لسنا من الغرب في شيء، وإنما لكبيرة أن نهج في كل شيء سبل الغربيين)).³

وعلى صعيد المجالات الثقافية توقفت مجلة المصور 1930 «المتشككة»، وأصدر الأزهر مجلة نور الإسلام، وترأس تحريرها "محمد الخضر حسين"، ثم "محمد فريد وجدي"، وفي عام/1932/ أصدر الزيات مجلة الرسالة للتوفيق بين التراث

¹ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، دار الارشاد، 1970، ج1، ص286.

² - H.A.R. Gibb: A Shorter Encyclopedia of Islam, 1932, p336.

³ - مجلة الرسالة: مجموعة 4 قسم 1 عدد 152، تاريخ 1936/6/1.

والعصر، ثم أصدر "أحمد أمين" مجلة الثقافة عام 1939 على النهج ذاته، وممرت السياسة الأسبوعية بتطورات تعبر عن هذا التحول¹.

وفي الفترة بين/1933-1939/نشهد في مصر تياراً فكرياً عربياً قومياً، يعارض الفرعونية، ولا يندرج في الجامعة الإسلامية «الإخوان»، وإن ارتبط بالتيار الإسلامي، وهذا التيار يمثل بدايات الاتجاه العربي للثورة «الناصرية»، ويلتقي بفكر البعث في التوفيق بين العروبة والإسلام ومن رجالاته: "محمد علي علوية-عبد الرحمن عزام- أحمد زكي باشا- أحمد حسن الزيات- محي الدين الخطيب- فتحي رضوان- زكي مبارك- إبراهيم عد القادر المازني- عبد الله عفيفي- علي الجندي"، هذه لوحة سريعة عن الطيف الفكري والاجتماعي الذي ساد أمتنا، ولعل الغاية الأساسية من عملنا هذا البحث هو البحث عن جذور النهضة الأولى، وتعميق هذه الجذور والأسس.

ولا شك في أن وجود مثل هذا الجذر لواقعنا الحالي، يعطيه دلالة قوية هي سر عودة أمتنا لإنتاج نفسها معتمدة على وحدة المصادر ووحدة الأصل مع اختلاف في الفروع بصفتها مرتسمات للزمن وظروفه وأحواله، وهنا نجد أنفسنا حيال مناقشة المقولة المدللة بأن الأمة ليست صورة مطابقة عن ماضيها، لكنها تبقى الصلة مع ماضيها وحاضرها، فما هي هذه المقولة⁵.

¹ - محمد حسين هيكل: من منزل الوحي، ط2، المقدمة، ص22.

حقبه النهضة والنوير (النهضة الأولى)

تعد حقبه النهضة الأولى حلقة هامة في تاريخ أمتنا، ففي هذه الحقبه أخذت الأمة تضمد جراحها وتلملم قطرات دموعها وحبات عرقها، وتتنظر إلى نفسها وما حولها تفكر وتتدبر.

لقد استجمعت أمتنا قواها فالتفت حول قادتها الروحيين والزمنيين، فاستبصرت قضايها كافة، وتوثبت نحو أهم مسائلها وإشكالاتها، واستشرفت كثيراً من القضايا التي تمسها.

وفي دراستنا هذه سنكشف كيف استطاعت أن تضم أشعة الضوء من حياتها، ثم لماذا انتكست هذه الخطوة الهامة، وما هي العوامل التي أدت إلى إخفاقها.

وهكذا كان علينا أن نلملم ذوب قرائح هذه الأمة التي توترت فأنتجت الشيء الكثير، ونحن معنيون ومدعوون إلى إلقاء الضوء على هذا العطاء في النقاط الآتية:

متر ابشأ عصر التنوير والنهضة

برى "الدكتور شاكراً مصطفى" أن السمة الثانية في تاريخنا العربي هي الاستمرار والتجدد، منذ تلك القرون القديمة حتى يوم الناس هذا.

لو وضعنا الخط البياني للتاريخ العربي لوجدناه كثير القمم يختلف تواتره، أي يختلف تفاوت ارتفاع نهاياته العظمى ونهاياته الصغرى حسب الزمن، إنه تاريخ مستمر غير منقطع حقق العرب فيه سبع حضارات، منها ست حضارات عالمية في حين أن الأعجوبة اليونانية «حسب تعبير رينان» أومضت كإيماضة البرق مدة، ثم انطفأت إلى غير رجعة¹.

هذه المقولة تؤكد ناحية أساسية، وهي استمرارية التاريخ العربي، أي أن هذا التاريخ له وجوده واستقلاليته وقدراته الذاتية على النهوض والاستمرارية. قد ندلل بأن كل ما نشأ في الدولة هو تحديث براني، أما الحداثة الحقيقية فتتبع من داخل الأمة، وجدانها وقواها الصميمة الذاتية فكيف إذن نقبل أن مدافع نابليون أيقظت النائمة؟.

¹ - مقالة د. شاكراً مصطفى الموسومة بعنوان التاريخ العربي، نشرت في البعث، العدد 473، تشرين الثاني، 1950 ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية، قراءات في الفكر العربي، الكتاب الثالث ط1، سنة 1994 ص102.

إذن فالفاعل الأساسي في النهوض هو إعمال لما هو مستكن في ذات الأمة، وفي الوقت نفسه فإننا نسلم بمقولة "الدكتور فهمي جدعان" المدللة بما يلي: ((إن الأزمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عنها أنها أيقظت مصر، والعالم العربي من السبات العميق))¹، وعلى هذا -والرأي للدكتور جدعان- يمكن تقسيم تاريخ العرب والإسلام إلى المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: وتحمل القرون الهجرية الأربعة الأولى، وفيها ظهر الإسلام وتوسع جغرافياً، وأنشأ حضارة احتلت فيها الآداب والفنون والعلوم الدينية والفقهية والكلامية والفلسفية والطبيعية مكانة مرموقة وصحيحة.

المرحلة الثانية: وقد توقف فيها التوسع الحضاري، وبدت فيها صورة الدنيا والآخرة مكتملة متوازنة، أو مدعوة إلى الحفاظ على مركب واضح من الاكتمال والتوازن، وفي قلب هذه المرحلة وفي القرن الخامس الهجري يقف الماوردي.

المرحلة الثالثة: تبدأ مع الغزالي بدءاً من القرن السادس الهجري حيث اختلت الصورة التي خطها الماوردي، بكي تتجه الأمور شيئاً فشيئاً نحو الاضمحلال من خلال ركود الفعاليات الاجتماعية النشطة لصالح النزعات الصوفية الهاربة من العالم الخارجي المنعزلة عنه، وعبر مجموعة من الوقائع السياسية الهدمية الرمزية كسقوط بغداد، وانحسار الوجود العربي من اسبانيا والغزو التتاري والغزو الصليبي، والغزو المغولي..

وقد وضع فكر ابن خلدون نهاية أو حداً لحالة الانحطاط الفكري الحضاري، وذلك بفضل وعيه لواقعة الانحطاط، وبحثه بحثاً علمياً عن الأسباب الواقعية

¹ - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 9.

المشخصة لها، كما مثل بداية النهضة واليقظة بسبب هذا الوعي ذاته الذي أصبح الهم الأكبر لدى جميع المفكرين الذين جاؤوا من بعده، والذي ساهم في تطويره وتميمته إلى جانب ابن خلدون الرائد.

هذه الواقعة الثقافية الضخمة التي رافقت استعمار الغرب للشرق: واقعة الاتصال باطراد، وصراعاً ما زال فيه البحث عن الذات، وتحديد الهوية الشاغل الأكبر لأيامنا الراهنة هذه¹.

ولا أدل على دور فكر ابن خلدون في النهضة، كثرة المفكرين النهضويين الذين التفوا حول أفكاره، واتخذوه نبراساً.

كيف نتصور أن الشعب العربي كان في الحكم العثماني كقطعة الصلصال نائماً لا يحول ولا يزول حتى مجيء حملة نابليون على الرغم من أن هذا الشعب قائم بثورات عديدة ضد العثمانيين، والثورة كما نعلم، تحد ورفض وتطلع إلى الخلاص، وغير ذلك من فواعل وميكانيزمات ومقولات النهوض.

فيما يلي أهم الثورات التي اشتعلت في وجه العثمانيين:

- حركة فخر الدين المعني، وتأسيسه دولة في لبنان وشمال فلسطين.
- استقلال لواء بغداد تحت حكم حسن باشا للفترة بين/1706-1747م/.
- اتحاد ألوية بغداد، البصرة، الموصل، في ظل نوع من الاستقلال بين/1780-1802/.

¹ - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص10.

- إعلان قائد الجليل طاهر العمر في القرن الثامن عشر استقلاله .
- قضاء علي بك الكبير على المماليك ليصبح شيخ البلد في مصر .
- الحركة المهدية في السودان¹ .

ثم هل ننسى ذلك الدور المتعاضم الذي أخذ يلعبه العلماء ومشايخ الأزهر في مقاومة طغيان المماليك، وتلك الاضطرابات الشهيرة التي أخذت صور المظاهرات الشعبية التي تقتحم على المماليك قصورهم، والتي كانت تلجأ إلى الاعتصام في الأزهر وإغلاق أبوابه وتعطيل الدراسة فيه، والامتناع عن الأذان والصلاة لإثارة حماس الناس، واستخدام المآذن مع إعلان الثورة، ولعن أمراء المماليك .

وكان الفلاح المصري يقف إلى جوار التاجر والحرفي وطلبة الأزهر ورجال الطرق الصوفية - يقودهم ويوجههم العلماء- القيادة الشعبية التي تبلورت في "السيد عمر مكرم" نقيب الأشراف أمام الحملة الفرنسية، وقبيل عهد "محمد علي باشا" وإلى أوائل أيام حكمه .

وإذا تجاوزنا الثورات، وعانقنا المثقفين، وجدنا هذا التوتر العمراني يدب في عروقهم .

فالطرطوشي مثلاً/450-540هـ/ يعلن:

أن الإنسان: ((أعز جواهر الدنيا وأعلاها قدرأ وأشرفها منزلةً))، ويعلن أيضاً:
((أعز أعلاق الدنيا وأعمها بركة هو من خلق الله تعالى الدارين، دار الدنيا والآخرة)).

¹- د . محمد عمارة: العرب يستيقظون، فجر اليقظة القومية، بيروت، دار الوحدة، ط2، سنة1981، ص85، وانظر البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1968، دار النهار للنشر، ص59.

هنا تبدو النفحات الثرة لعلوية الإنسان وقيمه ودوره في هذه الحياة، فكيف
إذاً نفسر هذه الأنسنة في عصر يدخل في عصر الانحطاط؟ وهل تتحدى بفكرة
الفراغ في العالم العربي الإسلامي؟

وقد جسد "المرتضى الحسيني الزبيدي" /1732-1791م/ صاحب كتاب تاج
العروس - وأمثاله كثيرون- نمطاً من أنماط رفض التفكير البدعي السائد، والعودة
إلى أحوال الصالحين الأوائل الذين يورث الاقتداء بهم القوة، وجعل من مجاهدة
النفس في أعمال الصالحات والانكفاء عن المخالفات إلى الأمور المطلوبة بالذات
سبيلاً لتحويل النفس الأمانة بالسوء إلى نفس رابحة، فكان بذلك أكبر رواد النزعة
التجديدية في الإسلام الحديث، وهي نزعة تقصد إصلاح الأمة من داخل ذواتها .
إذن كانت حملة نابليون هي المحرك، فكيف نفسر حدوث هذه الحركة في بقية
الأقطار العربية؟

مثلاً كيف تفسر حركة التنوير في تونس على يد "المصلح خير الدين" /1810-
1890م/، والمصلح "الشيخ محمود قيادو" /1813-1861م/ وحقبة المدرسة
الحربية وجامع الزيتونة¹؟

وأثناء الحملة أخذ الفضلاء يتقاطرون على علمائها، فهذا هو ذا "الشيخ حسن
العطار" /1766-1835م/ يتصل بعلماء الحملة، ويطلع على كتبهم وآلاتهم الفلكية
والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية وقوله:

((إن بلادنا لا بد من أن تغير أحوالها، ويتجدد فيه من المعارف، ما ليس فيها))¹.

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 109،
بيروت، المؤسسة العربية، ط2، 1981.

وفي ختام هذا الموضوع نعرض رأي "الدكتور نعيم اليافي" القائل: ((برغم إرهابات الإصلاح التي يمكن أن نعثر عليها قبل حملة نابليون على مصر والاحتكاك بالغرب، فإن الحملة ذاتها، وما أعقبها من تلاقح أو غزو حضاري تعد بداية النهضة، أو نقطة ارتطامها وتحولها، فقد أشعلت لهيبتها، وأزكت أوارها على مدى أجيال، ومن سوء حظ العرب والمسلمين عامة أن كان لقاءهم بالغرب وحضارته منذ البواكير فاجعاً ومؤلماً أوقعهم في مأزق ما زالوا يكايدون عقابيله حتى الوقت الحاضر، لسبب بسيط هو أنه اقترن لديهم بالتقدم، مثلما اقترن بالاستعمار، أي اقترن بالوجود مثلما اقترن بالإلغاء والاضمحلال. وتابعت المنطقة العربية ائتمالها وهاجسها في التقدم وال عمران وعطاءها واشتغالها .

وتابع د . اليافي القول: ((على امتداد قرن كامل المؤثرات المعنوية والثقافية إلى جانب المؤثرات المادية تتثال على الساحة، وتتدفق، وتحمل مع تدفقها وجهات نظرها إزاء إشكالية التقدم والتخلف، ومن جملتها مسائل النهوض والإصلاح والتمدن² والترقي، وعلاقة ذلك كله بالدين، فعكف عليها هؤلاء المصلحون يقرؤونها، ويعبون منها، ويتأثرون بها ويحاولون أن يقرنوا مبادئها إلى مبادئ الإسلام، أو يقرأوا إسلامهم في ضوءها))³ .

¹ - علي مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، ج 1 ص 38.

² - د . نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط 2، 2000، ص 31.

³ - المرجع السابق، ص 39، وانظر البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 144، بيروت، دار النهضة .

بيد أن هنالك نقطة جوهرية هي ضرورة تبيان مراحل النهضة العربية قبل أن نخوض في خصائص هذه النهضة، ونحاول تفسير هذه الخصائص، فما هي هذه المراحل؟.

لقد قسم "الدكتور علي المحاقطة" هذه المراحل إلى¹:

المرحلة الأولى: وقد بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، واستمرت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وتميزت بأنها نهضة عامة شاملة شملت الميادين الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

المرحلة الثانية: ولقد ابتدأت في نهاية الحرب العالمية الأولى، وانتهت بنهاية الحرب العالمية الثانية، فقد سيطر الغرب مباشرة على وطننا العربي كله مستغلاً خيرات ومحتكراً أسواقه مجزئاً كيانه إلى دول مسخ ارتبطت كليه بالغرب، ونجم عن ذلك محاربة اللغة العربية والشريعة الإسلامية والاستيلاء على الأوقاف الإسلامية، وشجعت التبشير المسيحي وبعثت التاريخ القديم «الفرعونية مثلاً»، وظهر التيار التغريبي العلماني، وغير ذلك الكثير الكثير من الأمور.

المرحلة الثالثة: وقد انتهت بالقرن العشرين، وشهدت تغيرات جذرية في أنظمتها السياسية وفي حياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولقد اقترن ذلك بحدوث انقلابات في العديد من البلدان العربية، وقد نشأ تيار اشتراكي يساري مثلته الأحزاب الشيوعية والأحزاب الوطنية والقومية اليسارية.

¹ - مداخلته في المشروع الحضاري العربي بين التراث والحضارة، مؤسسة عبد الحميد شومان، ص165.

المرحلة الرابعة: افتتحت في بداية القرن الحادي والعشرين وتتميز بضرورة الاهتمام في مواكبة العصر الحديث في أنظمة التربية والتعليم والبحث العلمي - المنهجية في التفكير- العمل والتنمية- مواصلة إحياء التراث العربي الإسلامي - الإفادة من الثورة المعرفية العلمية - العمل على التحول إلى الديمقراطية - الوحدة العربية - تحديد وبلورة القوى الاجتماعية التي تقوم بذلك .

خصائص عصر النهضة والتنوير والنقد

مفاهيم عدة أطلقت على هذه الحقبة: الإصلاح-التحسين- الفوز-الفلاح-

الترقي- التقدم- الحركة- إصلاح- نهضة- تنوير¹.

بيد أن أكثر المفاهيم والمصطلحات رواجاً هي: حركة- إصلاح-نهضة- تقدم والحقيقة أن كلمة حركة تستعمل هنا لمجموعة من الجهود المبذولة قامت في مشرق الوطن العربي خلال فترة محددة للتعبير عن وعي خاص أكثر من أن تعني برنامجاً أو مشروعاً واضح الملامح والقسمات، بين الخطوات، اتفق أفراده عليه أو تصالحوها للدعوة إليه².

قد نقول إن ثلاثة أجيال من أجيال الحركة التأموا في نطاقها، وذلك هو حال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ودعا كل منهم بشكل أو بآخر إلى حركة لكن ذلك لا يشير إلى تأسيس حركة لها نواظمها الضابطة التي تلاشى في قواسمها المشتركة اختلافاتها بقدر ما يشير إلى تلاقي أطراف حول بعض الهموم المشتركة،

¹- د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص15، د . نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني، ص11.

²- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص146، د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص10، اليافي: حركة الإصلاح الديني، ص11، محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة- القديم والجديد .

وفي الإحساس بعظم المسؤولية، ومحاولة إنجاز ما يمكن إنجازه في ضوء هذه المسؤولية¹.

والأمر نفسه بالنسبة لمصطلح إصلاح فقد استخدمت هذه الكلمة في أدبيات القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين².

واستعمل إلى جانبها كلمتان أخريان هما كلمة تجديد، وأخرى هي كلمة ثورة، وبصورة عامة، فإن مفردات «الإصلاح- التجديد- التطوير- التقدم- الثورة» كانت تتلاقى أو تترادف أو تتماهى في فكر حركة الإصلاح، وفي كتابات أعلامها ومقاصدهم، وفي المباحث التي درست هذا الفكر على السواء³.

أما كلمة النهضة «مفهوماً ومكاناً وزماناً» فقد استعملت كمفهوم معتاد للتخلف، وما زالت تستعمل، إذ بغض النظر عن طريقة هذا التقدم بالرجوع إلى الماضي، أو بقطع الصلة به وبغض النظر عن مراقبة أو عدم مراقبة مفهومات التحول والتغيير والتجاوز والتخطي، وهو المعنى الذي أرادته رجال النهضة، وما زالوا يريدونه ويكابدونهم ويناضلون من أجله، وسواء اقتصرنا على تضييق رقعة مكان النهضة «مصر أو زمانها الثالث الأخير من القرن التاسع عشر»، أو وسعنا فيهما ليشمل الأول سائر الأقطار العربية، ويضم الثاني قرابة قرن أو أقل «من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثلاثينيات القرن الماضي» فلن نختلف كثيراً في هذين التحديدين

¹ - د. نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، ص 12.

² - محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة القديم الجديد، دمشق 1988.

³ - د. نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، ص 23.

«المكاني والزمني»، ما دما قد اتفقنا على الإطار العام الذي عدت في نطاقه حركة الإصلاح في عصر النهضة¹.

ويضيف "الدكتور رضوان السيد" بعداً جديداً إلى التيار الديني، هو البعد الاحيائي، ذلك أنه بعد أن يتكلم عن التيار الفلسفي، ثم التيار الإصلاحى انبرى لتحليل معالم هذا البعد الجديد في عصر الصحوة الاحيائية.

فالفقيه أصبح «بعد أن كان شيخاً» عضواً في التنظيم زعيماً له وصاحب مشروع، بعد أن كان شريكاً صغيراً في المشاريع المطروحة، فهناك إذن ظواهر في مجال الفقه الإسلامى المعاصر نشأت واستقرت بين الأربعينيات والثمانينات من القرن العشرين أولها رؤية المسلمين الإسلام غريباً في هذا العالم يهدده الذوبان والزوال².

ونحن بدورنا نفضل استعمال كلمة نهضة وتنوير وتقدم، ذلك لأن النهضة تفيد التحرك والانطلاق، وهذا الأمر لا يتم إلا لشخص موجود وكائن قائم.

ولقد قلنا سابقاً إن هذا الانطلاق والتنوير وجد أسبابه في ذات الأمة، ولهذا فضلنا إرجاع ذلك إلى التجديد الذي وجدناه على يد ابن خلدون، وضرربنا بعض الأمثلة للتدليل على ذلك.

لكن القول والرأى لا يلغى المقولة المدللة بتأثير احتكاك الأمة بحملة نابليون والنتائج الهامة المترتبة على ذلك.

¹ - البرت حوراني: الفكر العربى في عصر النهضة، 1798-1939، بيروت، دار النهار للنشر 1977، ط1.

² - مداخلته في المشروع الحضارى العربى بين التراث والحداثة، ص409.

مشيرين استطراداً إلى أنه استخدم نقيض النهضة مفردات مثل: التأخر-
الانحطاط- التخشن- التوعر-الفتور- الهبوط.

أجل لقد أصبحت ظاهرة النهضة حقيقة ملموسة واضحة في مطلع القرن التاسع
عشر، حيث أخذ العرب المسلمون يعون بوضوح أسباب تخلفهم، ويدركون حاجتهم
إلى النهوض.

وقد عرف "البرت حوراني" هذه النهضة بقوله: ((ذلك التيار من الفكر السياسي
والاجتماعي الذي أخذ يظهر عندم تنبه المثقفون من البلاد الناطقة بالضاد، خلال
النصف الثاني منه، يشعرون بقوتها، فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما
يمكنهم أن يأخذوه من الغرب لإحياء مجتمعمهم، كما كانوا يتساءلون بأي معنى
يظنون عربياً ويظنون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا منه)).

ويرى عدد من الباحثين أن حقل هذا الفكر امتد إلى الحرب العالمية الأولى، في
حين ينظر آخرون إلى طه حسين، في كتابه مستقبل الثقافة في عصر مصر
الصادر في عام/1938، باعتباره آخر المعبرين عن هذا الفكر¹.

لقد توزع مفكرو النهضة إلى تيارين رئيسيين: تيار الإصلاح الإسلامي، ثم التيار
الليبرالي، على الرغم من اختلاف التيارين إلا أن هنالك أرضية مشتركة تتلخص فيما
يلي:

أهمية العلم: يصعب جداً أن نرى مفكراً في هذه الحقبة لم يشد العزيمة تجاه
العلم، ويلقي الضوء على دوره في إزكاء الحوافز وتنمية المواهب، يقول رائد تيار

¹ - البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، بيروت، دار النهار، 1973.

الإصلاح الديني المصلح "جمال الدين الأفغاني": ((الإسلام دين العقل لا يمكنه أن يتعارض مع الحقائق العلمية، فلا بد من الرجوع إلى تأويل النص الديني، على قاعدة الاجتهاد، في كل ما يظهر فيه تعارض بين الدولة والعلم.

لقد أثبت العلم كروية الأرض ودورانها وثبات الشمس دائرة على محورها، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية، لا بد وأن تتوافق مع القرآن، فإذا لم تر في القرآن ما يوافق صريح العلم بالكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل، إذا لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات صريحة واضحة وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء، لم تخرج لحيز الوجود))¹.

وجاء في قول للشيخ محمد عبده: ((لا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً كي ينجح المسلمون في مواجهة تحديات المدنية الحديثة واقتباس ما ينفع منها))².
الدعوة إلى الانفتاح: القاسم المشترك الثاني هو الدعوة إلى الانفتاح على العالم والاقتباس المشروط عن الغرب، وفي هذا الموضوع يقول "بطرس البستاني": ((ليس ما عند الافرنج من عادات يوافق العرب، ولا كل ما عند العرب من ذلك يوافق الافرنج.

¹ - محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت المطبعة العلمية 1931، جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة ط1، ص20، (خاطرات في التربية والتعليم).

² - د. ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، سنة 2000.

إن أخذ العرب بالتمدن الحديث، إنما يتم بعد فحص مدقق، وانتقاء صحيح وحذر من خطر قبض الدرهم الزائف مع الدينار الخالص، لأن كل من استهجن كل شيء لأجل مجرد كونه غريباً، أو بالعكس يقع في تطرف مضر¹.

لقد تبنى التياران مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون والاقتناع بأن الإصلاح أو التغيير والتحديث يجب أن يتم بالتدرج لا عن طريق الطفرة، وأن لا يكون فوقياً وأن تكون له صفة مجتمعية شاملة، بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة وقضايا اللغة العربية والتعليم وطرائق حياة الناس وأخلاقهم².

وهذا ومن الممكن رد خصائص هذه النهضة إلى ما يلي:

1- على الرغم من إرهابات الإصلاح التي يمكن أن نعثر عليها مثل حملة نابليون على مصر، فالحملة وما أعقبها من تلاحق أو غزو حضاري، تعد بداية النهضة أو نقطة انقطاعها وتحولها .

لقد أشعلت لهيبها وأزكت أوارها على مدى أجيال، ومن سوء حظ العرب والمسلمين أن كلن لقاؤهم بالغرب وحضارته منذ البداية فاجعاً ومؤلماً أوقعهم في مأزق ما زالوا يكابدون عقابيله حتى الوقت الحاضر، لسبب بسيط هو أنه اقترن لديهم بالتقدم في الوقت الذي اقترن بالاستعمار، أي اقترن بالوجود مثلما اقترن بالإلغاء³.

¹ - يوسف قزما خوري: رجل سابق لعصره -المعلم بطرس البستاني1819-1883م، المعهد الملكي للدراسات الدينية، عمان، منشورات وتوزيع بيسان، بيروت1995.

² - د . ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي، ص21.

³ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، دار الكشوف، بيروت1944، تشارلو آدم: الإسلام والتجديد في عصر النهضة، ص144.

وعلى امتداد قرن كامل كانت المؤثرات المعنوية- الفكرية والثقافية- إلى جانب المؤثرات المادية تتنازل على الساحة، تتدفق، وتحمل مع انبثالها وتدفعها وجهات نظرها إزاء إشكالية التقدم والتخلف، من جملتها مسائل النهوض والإصلاح والتمدن والترقي، وعلاقة ذلك بالثورة والدين، فعكف عليها هؤلاء المصلحون وبيرونها ويعبون منها، ويتأثرون بها ويحاولون أن يقرنوا مبادئها إلى مبادئ الإسلام أو يقرؤوا إسلامهم في ضوءها .

حسبنا أن نذكر بمبادئ الثورة الفرنسية، وما أحدثته في نفوسهم من هزة وانفعال، وبكتابات عن الحضارة والمدنية تأثروا بها حتى النخاع، وجهدوا أن يترجموها¹ .

2-ويمكن أن نزرع على هذا المؤثر الغربي الوافد حركة الإصلاح البروتستانتية التي قادها لوثر في وقت مبكر، واطلع عليها الأفغاني وسواه، وحاول أن يتمثلها ويحدو حدوها، وإذا ما أغفلنا جوانب كثيرة من التباين بين الحركتين حركة الإصلاح الديني وحركة الإصلاح البروتستانتية، فإن الإطار العام الذي عملت فيه الحركتان يكاد يكون واحداً، فكيف إذا أضفنا إليه إطلاع أصحابنا عليه وإعجابهم به وبأطروحات صاحبه .

3-ومع ذلك فإن هذه المؤثرات الخارجية ما كان لها أن تجني فوائدها لولا الأرض المعدة للقبول، ولولا محاولات إصلاحية ونهضوية تمت في مسيرة تراثنا العربي الإسلامي، وتأثر بها المصلحون، أو وجدوا أنفسهم يستلهمونها، ويقيسون حركتهم عليها، من هذه المحاولات نذكر موقف المعتزلة من العقل، والأشعرية في بعض

¹ - ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص144 .

جوانبها وأطروحاتها، ومدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في الرجوع إلى النص وتجاوز التصوف والتقليد والنزعة الرشدية «نسبة لابن رشد» لدى صاحبها وسواها، والتي أحدثت ثورة منقطعة عما قبلها وعما بعدها، وتوجهات ابن خلدون في التحليل الاجتماعي وتعليل قيام الدولة وسقوطها¹، لقد قرأ المصلحون ذلك، كما قرأوا تراث الأمة فشدهم، وأعجبتهم وجرأتهم على هذا الذي قالوه، وذهبوا إليه.

وكما فرعنا على المؤثر الأول «الحركة البروتستانتية» نفرع على هذا المؤثر الحركة الوهابية التي كانت أقرب إليهم، ومن المعروف أن محمد بن عبد الوهاب الذي تأثر بمدرسة ابن تيمية ونحا نحوها في الفكر والسلوك، ثار على الوضع الذي آل إليه وضع الدين، وضع البدع والأهواء والطرق ووسائل التزلف والتوسل، ودعا إلى نبذ الوسائل بين العبد وربيه مهما تكن، ورفض الفلسفة والتصوف معاً، وألح على الرجوع إلى النص، وكان لهذه الدعوة -التي حصرت إصلاحاتها في حدود العقيدة- تأثيرها المهم حتى وصف أصحابها من قبل خصومهم بالوهابيين، إشارة إلى خروجهم على الدين كما تفهمه العامة².

¹ - د، اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، ص40.

² - محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، ص370، د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص420.

أسس الإصلاح في عصر النهضة

نقصد بالأسس مجموعة المواقف والقضايا والمقاصد والغايات والوسائل والطرائق التي أقام عليها المصلحون نظريتهم الإصلاحية في الرقي والإجراءات باعتبارها جميعاً إطار العمل الذي جالوا في نطاقه.

وسنرتب هذه الأسس بشكل دائرة تبدأ من الرؤية والتصوير والمفهوم، وتنتهي إلى الطموح والغاية، وما بينهما دولاب دائري يمكن أن يتقدم أو يتأخر، فذلك لا يهم ما دامت جميعها وجوهاً متعددة لقضايا الحركة وآرائها تبعاً لذلك سنقسم هذا البحث إلى قسمين نقدم في الأول عرضاً عاماً وسريعاً لأبرز رجالات النهضة وأفكارها على أن نقدم في القسم الثاني لأهم سمات حركة الإصلاح الديني.

— عرض عام لأهم رجال النهضة وأفكارهم ونصورتهم

قلنا إن هنالك عوامل ذاتية تحركت ضمناً في الأمة، وإن مدافع نابليون كان لها تأثير محدد، ولم تغير شيئاً من الأوضاع الثقافية السائدة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر والذي يعطينا فكرة وافية عنها المفكر "عبد الرحمن الجبرتي" في كتابه المشهور عجائب الآثار في التراجم والأخبار لقد كانت السيادة الثقافية «في مصر مثلاً» لشيخ الأزهر والنزعات الصوفية والأنماط الخرافية، ويروي الجبرتي عدداً من الحوادث التي تدل على ذلك كادعاء أحدهم النبوة واعتقاد الناس أن القيامة قائمة في يوم محدد¹.

ومع ذلك فإن مظاهر التفكير النقدي النابعة من المفهوم الذاتي لحضارتنا لم تكن غائبة، كما نراها عند الشيخ العمدة الشاعر "الصالح حسن البدري الجازي" توفى/1131هـ/².

وقد أشرنا سابقاً إلى "المرتضى الزبيدي"، ورفضه التفكير البدعي، كما أشرنا إلى دور محمد عليّ وإلى البعثات العلمية التي أرسلها، وأخيراً أشرنا إلى خير الدين التونسي، والعصبة التي كان يمثلها.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 104.

² - عبد الرحمن بن حسن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار المشهور بتاريخ الجبرتي.

لقد ربط هذا المفكر بين التقدم العمراني وبين العدل والحرية مضيفاً عنصراً جديداً، هو أهمية دور التنظيمات الدنيوية، فكان بذلك مفكراً جمع بصورة لا نظير لها بين الأصالة والحداثة، بين ابن خلدون والماوردي من ناحية ومنجزات العصور الحديثة من ناحية أخرى، وأعطى بذلك للإسلام وجهاً أكثر حيوية وإشراقاً وقدرة على تخطي الصعوبات والتقدم.

وبيان ذلك أن حضارتنا «من خلال التراكم والتدافع والإثراء والتفاعل» تمكنت أن تبني كليات التاريخ والعمران «ابن خلدون، وقبله أنجز الشافعي، كلياته في الأخلاق وأحكام التشريع والفقه «كما أتى أرسطو بكليات الذهن والتفكير»، ونجد في الفقه كليات الشاطبي، ثم كليات الجويني وابن عبد السلام والغزالي وغيرهم¹.

وهذا يعني إنتاج هذه الحضارة لنفسها كليات حضارية، وبالتالي عادت الروح النائمة ضمن إيقاظ الأمة من غفوتها.

على ضوء ذلك نفهم المفكر التونسي "أحمد بن أبو الضياف"/1804-1876م، الذي يعتقد أن الحكم هو من فروض الكفاية راجع لاختيار أهل الحل والعقد، وقد عرض للحكم المطلق الذي يعارضه الشرع²، كما عرض للظلم المفسد للعمران، وأبان أن شدة الملك القهري تقضي على بعض الكمالات البشرية³، مثل الشجاعة

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994، دار المنتخب العربي، بيروت، ص168.

² - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص123.

³ - أحمد بن أبي الضياف: اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس 1963،

وإباء الضيم والمروءة وحب الوطن والغيرة¹، والعدل عنده هو العدل المرتب والترتيب لا يكون إلا بالقوانين، ويرى أنه في أمور العمران ينبغي تقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني²، ويحذر من الحكم بالمشيئة، ويذكر بقول ابن خلدون إن الدولة يجب أن تكون طالبة «ما لها ومطلوبة ما عليها³»، ويتساءل عما يدفع الأمم إلى التقدم، فيجيب: القوة العمرانية والعرفانية المدعومتان بالعدل والأمن والقانون.

وركز "محمد بيرم التونسي"/1840-1889م/ في كتابه **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار على النتائج السيئة العميقة لدور الرشوة في تصدع العمران**⁴.

لقد ذكرنا كثيراً جمال الدين الأفغاني ودوره الكبير في إذكاء الخطاب النقدي، ويمكن القول إن المذكور لم يترك شيئاً إلا قاله وبحث فيه، وخاصة تأكيده على دور الدين: الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها⁵.

وتكلم على علم التاريخ، وفلسفته، وتساءل هل يمكن أن يقوم ذلك بمعزل عن الاعتقاد بالقضاء والقدر، وهذا العلم «حسب رأيه» يبحث عن سير الأمم في

¹ - أحمد بن أبي الضياف: اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ص21.

² - المرجع السابق، ص57.

³ - المرجع السابق، ص71.

⁴ - محمد بيرم التونسي: صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ط1، المطبعة الإسلامية بمصر، سنة1302هـ، ج3 ص219.

⁵ - جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، ص182.

صعودها وهبوطها، وعن طبائع الحوادث العظيمة وخواصها، وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل، وما يتبع ذلك من نشأة الأمم أو فناء بعضها أو اندراس أثرها، إذ تكمن وراء هذا العلم فكرة غياب استقلال قدرة البشر في تصريف الأحداث، وبأن أحداث التاريخ هي في قبضة مدبر الكائنات ومصرف الحوادث¹، ونوه بمعادلة القوة والعلم كتقيض لمعادلة أخرى هي الضعف والجهل²، كما تحدث عن مسألة هامة هي احتلال الدولة العثمانية لدول البلقان، وكيف أنها تركت لها جامعاتها الكبرى: الدين واللسان والتاريخ، وفي الوقت نفسه كان الحكام الأتراك مكتفين بالعنجهة والغطرسة³ والفخر بالأسلاف...

ولقد صاح بأعلى صوته: ((كيف يفضل تتريك العرب، وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب، وتسابقت فيه، وكان اللسان العربي لغير المسلمين، ولم يزل في أكبر الجامعات والمعاهد.

إن الذي كان ينبغي أن يحدث هو رفع النعرة القومية، بجعلها أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وسيرة أفاضل العرب من أخلاق وفي مكارمهم من عادات))⁴.

¹ - جمال الدين الأفغاني: رسالة في القضاء والقدر، ص 182.

² - جمال الدين الأفغاني: خاطرات (المسألة الشرقية)، ص 229.

³ - المرجع السابق، ص 223.

⁴ - المرجع السابق، ص 223.

ويشير إلى أنه لا حياة للدول إلا برجل قوي عادل يوفر الأمن لأهلها على غير التفرد إلا بقوتين النصر والعصبية وقوة الدين يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة السليمة وطلب الغلب¹.

ولا يغفل عن عامل أشار إليه ابن خلدون في خراب العمران هي الانغماس في السفه والترف والبدخ والسرف².

ويدلل بنقطة جوهرية، هي تحلي المسلمين بأخلاق وفضائل رفعتهم إلى شاهق الوجود، وما علينا إلا أن نرجع إلى قلوبنا، ونعمق مداركنا ونسبر أخلاقنا³، واستطراداً نذكر بما قاله عبد القادر المغربي: إن جمال الدين يمثل بعث ابن خلدون ونشوره من قبره⁴.

وأشار جمال الدين إلى أن العلم الحقيقي⁵ هو الذي أشارت إليه الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/30.

¹ - جمال الدين الأفغاني: خاطرات (عصبية الجنس وعصبية الدين)، ص313.

² - جمال الدين الأفغاني: خاطرات (بين العرب والأترك)، ص224.

³ - جمال الدين الأفغاني: خاطرات (سنن الله في الأمم)، ص338، العروة الوثقى.

⁴ - المغربي: جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، ص25.

⁵ - جمال الدين الأفغاني: خاطرات (الحرب والسلام)، ص431.

وعند جمال الدين أن التمدن الحقيقي الإنساني هو للأخلاق وبذلك فالغرب لا يتقدم علينا¹.

وعلى الرغم من أن المفكر "أحمد ضيا" دافع عن الإسلام، وعن الأصالة الشرقية، فإنه كان يؤمن بالعقلية الوضعية التي نادى بها "كونت"²، وكان من عادة الراض المصرية أن تفسح مجالاً واسعاً لمقاومات التمدن والحضارة العربية متأثرة بأراء ابن خلدون والماوردي، وكانت تعرض بالمدنية الغربية³.

وعلى هذا فقد نشر "الشيخ علي يوسف" في هذه المجلة عام/1888م/ مقالاً بعنوان التمدن الدهري، ذكر فيه أن المدنية دائمة مستمرة تابعة لوجود الإنسان مرتقيةً بارتقائه، لقد تساءل ما هي المدينة: هي الكمال للمجتمع الإنساني، أو هي تمام نظام الهيئة الاجتماعية⁴، وخلص إلى دعم النظرية الداروينية، ولكنه في الوقت نفسه أنكّر أن يكون هذا التحسن المتدرج في الموجودات وفي الإنسان من فعل الطبيعة، كل ذلك من مراد الله، وبذلك فالداروينية عنده إسلامية⁵. وفي النهاية فالمدنية عنده دهرية دائمة بدوام الإنسان مترقية بترقية عاملة فيه عمل الحكيم المدني⁶.

¹ - د . فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص167.

² - المرجع السابق، ص167.

³ - المرجع السابق، ص168.

⁴ - الشيخ علي يوسف: التمدن الدهري، الرياض المصرية، نوفمبر 1888 ص136.

⁵ - د . فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص170.

⁶ - المرجع السابق، ص141.

هذا الموقف ارتداد عن موقف ابن خلدون، ومغلف بالوضعية الفرنسية، لكن ليس بشكل مطلق، فقد أخذ بالنظرية الدينية الإسلامية التي تنادي بالتقدم الإلهي المستمر¹ علماً أن تركيزه على فساد الأخلاق هو استئناف لنظرية ابن خلدون، وهكذا يكون المذكور قد قدم تركيباً يأخذ بالإسلام وبالوضعية وفلسفة التاريخ².

ويأخذ "عبد الله النديم"/1845-1897/ بالتركيب السابقة «الإسلام والفكر الغربي» منكرأ أن يكون هنالك نبض ذاتي من الشرقيين سببه المناخ، أو أن يكون مرد ذلك إلى الإسلام...

وكشف عن العوامل التي أدت إلى تقدم الغرب وتأخر الشرق، من ذلك (إطلاق الحرية للكتاب في نشر أفكارهم وحجر ملوك الشرق على العقول والأفكار، وإحداث الأمم الأوروبية لمجالس السمو الفكري والأدبي والمدني العام)³.

أما "علي مبارك"/1824-1893/ فيتفق مع "خير الدين التونسي" بأن: ((العلم والعدل هما أساس التقدم، وإن الجهل والظلم هما أصل التقهقر، وأضاف سبباً آخر هو إقدام المأمون على شراء المماليك وتقليدهم المناصب العليا التي أصبحوا معها أصحاب العقل والعقد)).

¹ - د . فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص172 .
² - عبد الله النديم: سلافة النديم في منتخبات عبد الله النديم، ج2، القاهرة، 1901 .
³ - المرجع السابق، ج2، القاهرة 1901 .

وفي الواقع لقد أدير التقدم على أساس أحادي، فكان عند بعضهم عقلياً مشتقاً من مبدأ التوحيد، وكان عند بعضهم الآخر سياسياً، وكان عند الآخرين قيمياً واكسيولوجياً¹، وعلى القيم الاجتماعية الأخلاقية، أو على القيم الاقتصادية، أما المركبات الشمولية المتكاملة القائمة على تعدد الأسس فلم تظهر إلا مؤخراً، فمن هؤلاء قاربوا ذلك؟².

لقد أدرك بعض المفكرين المحدثين إشكالية علم الكلام، فراحوا يبحثون عن علم كلام جديد، يكون محرراً للإنسان بعيداً عن العلم القديم ومعانقته، أساساً للاتصال بالله وتجديد الصلة به، فهي دعوة إلى الرجوع إلى الشهادة كما فهمها السلف الإسلامي، وتطهيراً للإسلام من الشوائب كما دعت إليه الوهابية ولعل رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده/1849-1905م²، أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق فقد أشار إلى أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل، فالإنسان ليس عقلاً فحسب، وإنما فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم، فبفضل العقيدة، يمكن للعيون أن تبكي وللزفرات أن تصعد ولقلوب أن تخشع³.

ومبدأ التوحيد ذو فاعليات متعددة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمدني، فالتوحيد طاقة محررة تجنب جذور الفتنة بكل صورها، أي تطهر العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة، والتوحيد يعني رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من

¹ - الأكسيولوجيا: هو العلم الذي يدرس علم القيم المثل العليا والقيم المطلقة ومدى ارتباطها بالعلم.

² - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس العقاد، القاهرة، 1905.

³ - محمد عبده: رسالة التوحيد، ط4، دار المعارف بمصر، 1971 ص59.

القيود، ويعني تقرير المساواة بين الناس ورد التفاوت إلى عقولهم وإلى عملهم العقلي الخالص¹.

فالطابع عقلاني لأسس الإيمان عند الإمام، وهو يعني العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض، والاعتبار بالوقائع التاريخية والطبيعية الوضعية من أجل استنباط سنن الكون وقوانينه، ومحو كل أثر للعبودية لغير الله².

والخلاصة عند الإمام، هي أن العقل هو الأساس لأنه ينبوع اليقين. ولعل المفكر السوري "حسين الجسر الطرابلسي" /1845-1909/، فقد وطد العزم على أمرين أساسيين،

الأول: التصدي للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب صوتاً لعقيدة التوحيد الإسلامية،

والثاني: بيان أن العقائد التي انطوى عليها هذا التوحيد اللاعقلاني كالمعجزات مثلاً، وصرح بأنه حين يخوض في بعض الفلسفات، فإنه لا يقصد التعسف في الدين، وإنما إقناع المتعسفين بأن الدين الإسلامي لا يكلف إلا بالعقائد الحقة المنطبقة على قانون العقل الصحيح³.

هذه النزعة التي تبناها "الجسر" «اتفاق مضمون الآيات القرآنية مع مكتفات العلم الحديث» هو وعدد من رواد الفكر المحدثين الذين تعانق لديهم العلم والفلسفة

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص202.

² - المرجع السابق، ص203.

³ - محمد عبده: رسالة التوحيد، ص123.

والدين في آن واحد، فأخذوا عن العلم الصورة البديعة لتركيب الكون والجسم الإنساني، كما كشف عنها علم الفلك وعلم الفسيولوجيا بشكل خاص، مما يدل صراحة على وجود مبدع وحكيم، وأخذوا عن الفلسفة أدلتها التقليدية على وجود الله، تلك الأمثلة المستتبطة من الحركة ومن مفاهيم الإمكان والجواز والوجوب والعلة الفاعلة، وربطوا هذا كله بالمقررات الدينية الاعتقادية، وهكذا فإن العلم الحديث والعقل السليم أبدا من جديد مبادئ الإيمان وأسس الاعتقاد .

هذا ونشير إلى ثلاثة مفكرين ساروا في هذا الطريق:

الأول هو "الشيخ طنطاوي جوهرى" /1870-1941/ فقد حث المذكور على العلوم، وخاصة على الفلك والبيولوجيا، وذلك بسبب دلالات هذه من مسألة توحيد الخالق وفي أعمال الحياة¹.

ففي علوم الطبيعة تتجلى مظاهر العلة الغائية في الكون، فالترتيب المحكم والنظام البديع والحكمة الكاملة في أجزاء الكون، وفي أعضاء الإنسان والحيوان تكشف صراحة عن أن للوجود خالقاً بديعاً حكيماً واحداً، وأن من أراد معرفة الله فعليه أن ينظر في عجائب هذه العلوم المدهشة².

والمفكر الثاني هو العالم الدمشقي "محمد جمال الدين القاسمي" /1869-1914م/ صاحب الكتاب المشهور دلائل التوحيد، حيث نجد لديه دليلاً للشعور النظري بالخالق إلى جانب دليل العناية ودليل الاختراع الرشدي ودليل العلة الأولى ودليل الإحكام والإتقان «الدليل الغائب» ودليل الترقى أو التفاوت في مراتب

¹ - طنطاوي جوهرى: نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، مطبعة اللواء، 1908، ص43.

² - المرجع السابق، ص39.

الموجودات الأفلاطوني، ودليل عشق الموجودات للكمال الأفلاطوني-الأرسطي والدليل البشري الاجتماعي¹.

والشرائع والأديان هي وثاق الله تعالى في سياسة خلقه وملاك أمره ونظام الألفة بين عباده وقوام معاشهم والمنبه على معادهم، والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العاجل ومحمود ثواب الأجل².

ويقرر وجود علاقة قوية بين التوحيد والمدنية في التاريخ، فالليونان لم ترق أحوالهم إلا حين ارتفع فلاسفتهم فوق الوثنية.

أما الثالث فهو "أبو المعالي محمود شكري الأوسي" /1273-1342هـ/ صاحب التفسير ذائع الصيت روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، وضعه من أجل فهم معنوي، رزحي للقرآن مرتبط بالغة وبعيد عن التفسير الروحاني عند الباطنية.

والمحاولة التي قام بها "محمد عزيز الحبابي" في كتابه الشخصية الإسلامية، فهي تمثل فهماً فلسفياً شخصانياً للشهادة الإسلامية الأولى: «أشهد أن لا إله إلا الله»، ففي هذه الفلسفة تقديم فهم جديد للتوحيد يبيث الحركة في علم الكلام التقليدي باعتبار الإنسان شخصاً أو أنا شعورياً ذا استقلال ذاتي يقف أمام الله الواحد³.

¹ - محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، ط2، القاهرة، 1908 ص13.

² - المرجع السابق، ص95.

³ - محمد عزيز الحبابي: الشخصية الإسلامية، المطبعة المصرية بولاق، مصر المحمية، ط1،

1301هـ.

والشهادة تتمثل في وعي الشخص لذاته وعياً يؤكد ذاته وكرامته ووجوده المستقل أمام المطلق، بحيث يكون التواصل ذاتياً مع الآخرين على أساس الرحمة وإيتاء الزكاة، ومن ثم الدخول لعالم الحريات باعتباره يجسد أقصى مرتبة من التوتر في التعالي والكمال والعمل وفق مشيئة الله، لذلك فإن جوهر الشهادة يجسد المراقبة الديموقراطية المباشرة على سير الأمور العامة¹.

وللشهادة مضمون أخلاقي يدفع إلى مخافة الله، هكذا ضميره يمثل الصفاء والحيوية عاكساً الحضور الكلي الإلهي هادماً باستمرار إلى التجاوز وإلى التطلع الدائم نحو نهضة جديدة لا يقف في وجهها كهنوت، فالقلب هو مركز الحياة الدائم الباطنية²، والإيمان يقوم على الحب لا التفكير المنطقي³.

أما تجربة "عثمان أمين" التي عبر عنها بالفلسفة الجوانية، فهي في قوة الوعي الديني الباطني⁴، فنحن لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية بالأدوات العلمية، يقول أينشتاين: ((العلم حتى اليوم لم يستخدم إلا في خلق العبيد)).

والخلاصة فالشخصانية هي الشعور الباطني النابض بالحياة وبالنور الروحي الذي يحول الإنسان في حال الرؤيا أو الوعي الباطني حال الفعالية الحية

¹ - طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، مطبعة اللواء، 1908، ص52.

² - المرجع السابق، ص61.

³ - المرجع السابق، ص73.

⁴ - عثمان أمين: الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، سنة1964، ص113.

الخارجية، أما محمد فريد وجدي فيرى أن المستقبل للإسلام لا على أساس كثرة أهله، وخصب أراضيه، وإنما لأنه الحق والنور الصريح والكلمة العليا¹.

ودعا الكاتب الفلسطيني "إسعاف النشاشيبي" إلى الجمع بين القلب العربي والعقل الأوروبي، أي بين الحضارة العربية وما أبدعه الغرب من مدنية النظام والعلم والفن والقوة²، ولعل علال الفاسي من المفكرين الذين يتصفون بالمرونة والتكيف، وهو من الأصوات التي استطاعت أن تتكلم لغة العصر دون أن تخرج جوهرياً من إهاب الإسلام الجوهري³.

وإذا انتقلنا إلى دائرة الفعل السياسية تكلمنا على "محمد بن حسن أبي الهدى الصيادي" /1849-1909هـ/ الذي كان من أبرز الشخصيات المؤيدة لعبد الحميد، وهو يحتل عقلية محافظة تعارض التأثير جمال الدين، وهو أبرز ما يمكن التكلم عنه في دائرة الفعل، في سبيل دفع الإسلام وإيقاظه، ولا سيما إذا علمنا أنه وراء الجامعة الإسلامية.

ويمكن القول أن الأسباب العميقة لنشوء هذه الجامعة يكمن في الدعوة لتماسك ووقوف الشعوب الإسلامية أمام الجشع الأوروبي الزاحف⁴.

¹ - محمد فريد وجدي: كيف يكون المستقبل للمسلمين: المنار/17، 1902 ص656.

² - إسعاف النشاشيبي: قلب عربي وعقل أوروبي، القدس، 1342هـ، المكتبة السلفية بمصر، ص12.

³ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص338.

⁴ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج1، دار الارشاد للطباعة والنشر، بيروت، 1970.

هذه المولاة لم تكن إلا تمسكاً بخليفة المسلمين، حتى إن مؤيديها في مصر لم يكونوا جميعاً مؤيدين للنفوذ التركي¹.

فالزعيم مصطفى مثلاً لم ينكر الرابطة العثمانية، ولكن اتخذها وسيلة لمناوأة الإنكليز²، فقد دعا الله تعالى أن يهب الدولة العلة القوة الأبدية والنصر السرمدى، وعلى مسلمين أن يلتفتوا أجمعين حول راية الخلافة الإسلامية المقدسة، وأن يعززوها، والدين والوطنية في رأيه توأمان³، أما الشيخ محمد عبده فنظراً لمكانته الخاصة في حركة النهضة فقد أتيح له أن يكون مفكراً نظامياً أكثر من أستاذه جمال الدين، وأن يترك في الفكر الإسلامي تأثيراً أبعد مدى.

ولد الشيخ "محمد عبده" عام/1849م/ في قرية مصرية على ضفاف الدلتا ومن عائلة تشتهر بالعلم والتقوى⁴ ودرس في الأزهر بين/1869 و1877/ واستهوته بشكل خاص دروس المنطق والفلسفة واللاهوت الصوفي.

شجعه جمال الدين على دراسة الفلسفة ولدينا بخط يده نسختان من كتاب الإشارات لابن سينا تشهد بمدى اهتمامه بذلك العلم. كتب في الأهرام في الشؤون السياسية والعلمية، وكان يلقي الدروس في منزله، ويشرح كتاب تهذيب الأخلاق "لمسكويه" والترجمة العربية لكتاب غيزو في تاريخ المدينة الأوروبية، وأول درس ألقاه في تاريخ العلوم مقدمة ابن خلدون.

¹ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص9.

² - المرجع السابق، ص60.

³ - المرجع السابق، ص61.

⁴ - المرجع السابق، ص168.

لعب دوراً هاماً في الحركة العربية، فكانت مقالاته تعكس أفكار الأفغاني السياسية، وهذا ما حمل الخديوي توفيق «عند نفي الأفغاني من مصر» على أن يأمر محمد عبده بالاعتزال في قريته حتى سنة/1880م، حيث عينه رياض باشا رئيس الوزراء رئيساً لتحرير الوقائع المصرية.

أصبح أحد زعماء الجناح المدني للمقاومة الشعبية، ووضع مع فريق من الزعماء المدنيين عريضة أرسلت إلى غلادستون، وقام بتنظيم المقاومة الشعبية أثناء هجوم الإنكليز على حركة عرابي، والتي انتهت بسجن الشيخ الإمام، حيث ترك انهيار الحركة القومية في نفسه أثراً عميقاً.

نفي مدة ثلاث سنوات، فقصد باريس وهنالك شارك في إصدار مجلة العروة الوثقى، وسافر إلى تونس أملاً أن يلتحق بالمهدي في السودان.

عاش بعد ذلك في بيروت، حيث ألقى محاضرات في علم الكلام، وكانت داره ملتقى العلماء والكتاب من مسيحيين ودروز ومسلمين.

عاد إلى مصر وعين قاضياً إبعاداً له عن التأثير في الشباب، ثم عين مفتياً للديار المصرية عام/1899م، فكانت فتاواه تتسم بالاتفاق مع روح العصر، وعين عضواً في المجلس التشريعي الذي أنشئ عام/1883م، وكانت مهمة هذا المجلس المناقشة وإبداء الرأي.

ساعد على تأسيس جمعية إسلامية خيرية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة، أهم مؤلفاته بحث عن علم الكلام اعتمد محاضراته في بيروت، وقد صدر بعنوان رسالة التوحيد، وكتب في تفسير أجزاء من القرآن الكريم، وأعد مع "رشيد رضا"

تفسيراً مستفيضاً للقرآن الكريم قبل أن يسرع إليه الموت، تعلم الفرنسية وطالع الفكر الأوروبي المعاصر على نطاق واسع، مثل كتاب اميل "لروسو" وكتاب التربية "لسيفر" وروايات "تولستوي" وكتاب حياة يسوع "لشتراس" وتأليف ريتان، وكان يزور أوروبا لتجديد نفسه ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي¹.

انطلق فكره من ضرورة البعث الذاتي، وكان يشعر بنوع من انحطاط خاص بالمسلمين.

يرى أن في مصر دائرتين، دائرة منشؤها شرائع الإسلام ومبادئه الخلقية، ودائرة العقل المستمدة من الحضارة الأوروبية، وقد أخذ يحلل هذه الإشكالية والتباعد بين عناصرها، وهو يرى أن كل مجتمع يقوم على شرائع وضوابط ونواميس، فإذا خرج عن ذلك تعرض للفناء، والقوانين المزروعة في غير أرضها لا تؤتي الثمر الحي، وفي رأيه إن المهجن على خطأ، فالدينية يسودها التقليد والجمود، والمدارس التغريبية كانت تسعى لجذب الطلاب إلى دين الأستاذة، وقد خلق ذلك طبقتين اجتماعيتين الأولى تقاوم كل تغيير، والثانية عقلية الأجيال القابلة لكل تغيير.

كان هدفه عدم الرجوع إلى الماضي، ودعم مجرى التطور الذي بدأه محمد علي، وكان سؤالها الرئيسي: هل بإمكان من يعيش في العالم الحديث أن يبقى متمسكاً بالإسلام؟ لقد ركز جهده على الشاكين في صلاح الإسلام، فهم الخطر الحقيقي على الأمة.

"فكانط" «زعيم الوضعية» يؤمن بأن النظام الجديد للمعتقدات يقضي بتطبيق الأساليب العقلية على المجتمع، فتجعل منه نظاماً عقلياً للخلقية الاجتماعية،

¹ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص 177.

وقاعدة للعمل الاجتماعي، وعلماً للسعادة البشرية، وفي نظر الشيخ الإمام إن الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين، وهذا العلم الاجتماعي وهذا القانون الخلفي، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة.

لذلك كان يعتقد بتحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع إلى الينابيع الأولى، واعتبار ذلك من موازين العقل، والأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة العربية¹.

كتب عنه رشيد رضا قائلاً: ((إن عبود يتبع التقليد الأساسي للتعوى الإسلامية المتضمن أن الخشوع وحضور القلب في الصلاة واجب وهو من أركان الصلاة وشرط لصحتها وقبولها)).

وإننا نرد دراسة ابن سينا والمعتزلة إلى إرشاد الأفغاني التي أصبحت بتأثير محمد عبده أحد عناصر الفكر السني الحديث.

والمسألة الأساسية عنده العلم والدين، لكنه كان لا يؤمن بالمادية الليبرالية المدللة بأن الإنسان «على حد أي رأي رينان» ذروة الكون، أو كقول "سبنسر"² سلطة مجهولة تتجلى في قوى الطبيعة، وفي مختلف تحولاتها، وتشكل الحقيقة الأساسية الكامنة وراء جميع أشكال الدين³.

¹ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص178.

² - هيربرت سبنسر: فيلسوف بريطاني، مؤلف كتاب الرجل ضد الدولة الذي قدم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. كان سبنسر، وليس داروين، هو الذي اوجد مصطلح "البقاء للأصلح"، رغم أن القول ينسب عادة لداروين.

³ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص178.

فالإسلام عنده ينسجم مع العقل البشري ومع اكتشاف العلم الحديث، وهو دين الفطرة، وقد اشترك في النقاش حول هذه المسألة مع المؤرخ الفرنسي "هانوتو" ومع "فرح أنطون".

تابع نهج الأفغاني وخير الدين والطهطاوي¹، وركز كثيراً على تحديد مفهوم المصلحة، وقارن بين الديمقراطية وبين الإجماع والرأي العام، وأصبح الإسلام مرادفاً للتمدن والنشاط اللذين كانا قاعدتي التفكير الاجتماعي في القرن التاسع عشر².

فالإسلام لم يدع إلى تعطيل عمل العقل، فمن رفع الأسباب رفع العقل، ومن رفع العقل رفع الدين، فالإسلام هو علم الاجتماع الحقيقي علم السعادة في هذا العالم وفي الآخرة، فهو لا يدعو الإنسان إلى الإعراض المسرف عن خيارات الدنيا والانتفاع بها بالاعتدال، ودعا إلى التصوف الحقيقي البعيد عن الاعتقاد بكرامة الأولياء وبأنهم وسطاء بين الإنسان والله كان يعتقد أن الوحدة ضرورية في الحياة السياسية، وأعظم وحدة هي الوحدة الدينية، وإن انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين³.

¹ - انظر الدور الذي لعبه الطهطاوي والتونسي في النهضة د. معن زيادة: معالم عن طريق

تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، عدد 115، لعام 1987

² - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص 183.

³ - المرجع السابق، ص 187.

وكان يكره الأتراك فقد قال: ((إن كل مصري يكره الأتراك ويبغض مكرهم، كما كان يكره الإنكليز¹، ويؤمن بأن المستبد العادل يستطيع أن يعمل من أجلنا مدة خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً، لكن هذا ما لم يكن يعني تأييده للحكم المطلق))².

كتب عام/1919م/ في مسألة القومية العربية³، كما كتب قبل ذلك في مسألة الشورى⁴.

أما الدائرة الثانية من دروب الفعل، فهي الدائرة العربية، التي تأخرت نسبياً لأن رموزها التقوا بادئ ذي بدء حول الرابطة الإسلامية فما هو ذا الزعيم "مصطفى كامل" يصبح من أقوى الداعين للعروبة، وهي كما قلنا أيد العثمانيين ضد الغرب، ومثله معه «كما قلنا "محمد رشيد رضا"» الذي كرس كل جهوده للقضايا العربية، بعد أن كان أحد الدعاة العمليين للجامعة الإسلامية، وكان قبل ذلك يدعو إلى الإصلاح والشورى، وإذا انتقلنا إلى "محي الدين الخطيب ومحمد كرد علي"، نرى أن جهودهما تنصب بالدرجة الأولى على الإصلاح الإسلامي في إطار قومي عربي بالدرجة الأولى، أي انتهى هؤلاء إلى أن نهضة الإسلام رهينة بنهضة العرب⁵.

¹ - محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص192.

² - المسألة العربية: المنار، مجلد 20، 919.

³ - محمد رشيد رضا: سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين، المنار، 1909/10/2، ص109.

⁴ - محمد كرد علي: القديم والحديث، مجلة المنار، القاهرة، 1925/10/2، ط1، ص24.

⁵ - المرجع السابق، ص42، محمد كرد علي: غرائب العرب، المطبعة الرحبانية بمصر، ط1

1933، ص303.

لقد كان محمد كرد علي حريصاً على الشخصية العربية، وعلى أصالتها وضرورة إغنائها، وقد أعجب بكتاب "ريمون دي مولان" المتعلق بسر تقدم الكون وفي رأيه إن الإسلام دين وحضارة¹.

ودعا "أديب اسحق"/1856-1884م/ إلى قيام نضر من أولي العزم تهزم الغيرة والحمية على جمع الكلمة العربية.

لقد استطاع "الزهرابي"/1871-1916م/ أن يجسد الروح العربية الحديثة في وعيه، حيث استطاع التوتر الأقصى لحركة العرب الحديث أن يجد فيه أقوى وأصدق مجسد، إذ كانت حياته متحفزة وتحمل طاقة متدفقة وطموحاً لا يعرف الكل والحدود².

لقد كان السؤال الأساسي الذي أجهد فكره وضميره، ما هي التربية السياسية التي ينبغي أن تكون للجماعة العربية في العهد الجديد³.

ولقد ناشد المسلمين أن تكون لهم نظرتهم الواقعية، وعنده أن الجامعة الإسلامية أصبحت لا تعني شيئاً، وأن المسلمين لا يتفقون حالياً إلا على شهادة لا إله إلا الله...

ودعوته إلى العروبة واضحة، فهو يرى أن الروح التي حركت أوروبا هي الروح الرومانية لا الروح المسيحية.

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص303.

² - المرجع السابق، ص313 وانظر عبد الحميد الزهرابي: تربيتنا السياسية، ص320.

³ - المرجع السابق، ص321.

لقد ربط «هو ورفيق العظم» حركة الإصلاح السياسي بدائرة الجنسية، ومع هذا فهما يجافيا أو ينكرا الرابطة الدينية¹. ذلك أنه في الوقت الذي كانت جمعية الاتحاد تهيئ نفسها لاستلام السلطة كانت الأقطار العربية تشهد حركة قومية تنشُد تحقيق مطالبها وعلى رأسها اللامركزية الإدارية، وقد جسدت هذه المطالب عدة جمعيات وقواد أهمها حزب اللامركزية الإدارية عام/1913م/، وكان من أبرز هذه الحركة "رفيق العظم والزهرراوي ورشيد رضا"، وعدد من السوريين المقيمين في مصر². وتجدر الإشارة إلى ما يمثله المؤتمر العربي الذي انعقد في قاعة الجمعية الجغرافية الفرنسية بباريس سنة/1913/ من أهمية في تاريخ الحركة السياسية العربية قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى، فقد أكد هذا المؤتمر على ما يلي:

(العرب أمة واحدة مستقلة ذات ماضي خالد ومستقبل زاهر، وحل المشكلة التي تجابه الأمة، هي نظام اللامركزية).

والذي تكلم كثيراً عن العلاقة بين العروبة والإسلام هو "عبد الرحمن البزاز"، فقد تساءل: ((هل يمكن للإنسان أن يكون قومياً عربياً ومسلماً³، ونوه بنقطة هامة هي أن بعضهم انتزعوا الإسلام من أرض الواقع، وحولوه إلى قواعد ومثل عامة مجردة

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص279، وانظر تطور الفكر القومي العربي، مقال د. عماد عبد السلام رؤوف، ص128.

² - عبد الرحمن البزاز: من روح الإسلام، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1959، ص165.

³ - د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للقومية العربية، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، ص14.

لا صلة لها بالحياة، فامتزج بالمحيط العالمي الخيالي، وتكبل بقيود الصوفية الرمزية، وأثقل بأوزار الكهنوتية، وقد ساعد الحكم العثماني على تقوية هذا الاتجاه¹.

لقد جعل البزاز من الإسلام ديناً عربياً خالصاً²، فالإسلام عنده دين وحضارة وفلسفة حياة، والعرب هم العمود الفقري للإسلام.

لكن المذكور انتهى عام/1953/ إلى تقرير مشروعية الوحدة الإسلامية شريطة أن يسبق ذلك تحقيق الأهداف القومية العربية³.

وهذا ما ذهب إليه المؤرخ "د. عبد العزيز الدوري"، فقد قرر أن الإسلام رسالة عربية، وأن الرسالة الحضارية الإنسانية لم تكن إلا في أوج ازدهار الثقافة العربية ونضجها تعبيراً عن روحها المفتوحة⁴.

لقد ألقى "بطرس البستاني" عام/1859/ محاضرة نوه بالكيان العربي، وبأنه ينتمي إلى الثقافة العربية.

وفي قصيدة شعرية مشهورة ناشد "إبراهيم اليازجي ابن ناصيف" العرب أن يتذكروا عظمتهم وأن يستيقظوا، كما أن الجمعية السرية التي كان أحد أعضائها أشادت خلال عام/1875/ بالعزة العربية، ورفضت دعوى السلطان بالخلافة لأن ذلك حق عربي.

¹ - عبد الرحمن البزاز من وحي العروبة، دار القلم، القاهرة، ط2، 1963، ص34.

² - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص284.

³ - المرجع السابق، ص285.

⁴ - المرجع السابق، ص338.

ولعل حلم المسيحيين بالحل القومي أي بأمة منفصلة عن الدين، وقائمة على المساواة مع المسلمين، وهذا ما اختاره "نجيب العازوري"، فقد أسس عصابة الوطن العربي، وأصدر في باريس عام/1907م/مجلة الاستقلال العربي.

وفي كتابه الصادر باللغة الفرنسية 1905 بعنوان يقظة الأمة العربية يقول: ((هناك أمة عربية تضم المسلمين والمسيحيين وإن هؤلاء لا يقلون عربوة عن المسلمين، ومن الضروري أن تقوم كنيسة كاثوليكية عربية محل الطوائف المتعددة الحالية التي تمارس العادة والتفكير بالعربية، والأتراك سبب خراب العرب، ولهذا يجب الاستقلال عنهم)).

ويكتفي "العازوري"، برسم الخطوط الكبرى للدولة العربية المستقلة إذ يجب أن تكون دستورية ليبرالية، ويجب أن تتصارع القومية العربية مع اليهودية الطامحة في فلسطين، فعلى هذا الصراع يتوقف مصير العرب وفي عام 1912 قام عدد - بعضهم من السوريين القاطنين في القاهرة- بتأسيس حزب هو حزب اللامركزية الإدارية العثمانية، حيث طالب بأن تصبح اللغة العربية اللغة الرسمية في الولايات العثمانية، وفي عام 1913 قام فريق بتوجيه رسالة إلى هذا الحزب بعقد مؤتمر عربي في باريس اشترك فيه حوالي 25 شخصاً معظمهم من سوريا عدا اثنين من العراق، وكان نصفهم من المسيحيين، وتكشف المناقشات عن روح عربية معتدلة مشبعة بالروح الغربية.

فقد كشفوا عن رغبتهم في المدينة الحديثة، وتأملوا مساعدة تأتي من أوروبا، وأظهروا أن الخطر الداخل ليس من أوروبا، كما أبدوا الولاء للإمبراطورية، وأكدوا أن قوة الحكومة في ديموقراطيتها إذا كانت متعددة القوميات.

كما أكدوا أن اللغة العربية يجب ان تكون في دوائر الحكومة المحلية¹، ووجهوا عام1911، رسالة إلى الحسين شريف مكة المكرمة بواسطة زعيم البصرة السيد طالب تضمنت أن العرب على استعداد لأن يكونوا معه فيما لو خلع القيد عنهم.

وبعد ثورة كثرت الجمعيات السرية: القحطانية 1909، وقد أسسها ضباط من الجيش على رأسهم عزيز المصري، وجمعية الفتاة أسسها في باريس 1911 طلاب سوريون، ثم جمعية العهد، وقد أسسها من الضباط "عزيز علي المصري" عام 1914.

وفي غضون نصف جيل أي من/1908 إلى 1922/ غدت القومية العربية فكرة سياسية واعية لها برامجها وأهدافها لكنها اضطرت، قبل حلول الأوان أن تختار وأن تواجه ظروفاً صعبة وسريعة، فوجدت آمالها تتحطم، إلا أنها اكتسبت من هذه الخبرة المرة طريقة جديدة في التفكير، ويمكن القول أنه ليس من مكان أفضل لدراسة هذه الخبرة من صفحات المنار المليئة بالأفكار.

وكان الغرض من تفكير "رشيد رضا" إعادة بناء الدولة الإسلامية الحققة معتبراً كل تضامن غير التضامن الإسلامي ناقص، لذلك عارض ابن خلدون مدلاً بأن التضامن على أساس قومي هو تضامن تافه²، ولكن المذكور وصديقه "شكيب

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 327.

² - المرجع السابق، ص 357.

أرسلان" فكرا قبل كل شيء بالإسلام العربي، ونظرا إلى المسلمين الآخرين كمقلدين للعرب على حد تعبير أرسلان.

لقد كان التوفيقبين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل تحققه دون العرب¹، بل كانا يعتقدان أن نهضة البلاد الإسلامية رهينة بنهضة العرب، فالفكر الإسلامي لا يزدهر إلا إذا ازدهر اللسان العربي، وواجب كل مسلم دراسة اللغة العربية، وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن تقوم وحدة إن لم تكن على أساس وحدة اللغة، وواجب كل مسلم أن يتكلم اللغة، وهذه اللغة ليست خاصة بجيل العرب، بل هي لغة المسلمين كافة².

فالعرب هم حراس الأماكن المقدسة، لذلك فيهم المؤهلون لزعامة الإسلام، وكتاب كردعلي في الإسلام والمدنية العربية، إنما هو دفاع عن الإسلام العربي في المدنية الإسلامية والأوروبية...

وكان رشيد رضا ورفاقه يؤمنون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة، فقد درسوا في الإسلام تعاليم غريبة عنه مثل الحقيقة الخفية والإسلام المعصوم، وأفرطوا في مدح الخلفاء ومحو الفكرة الصحيحة حول الشورى، حيث استمرت عصبة الأتراك والعرب دون ضابط، حتى آل خراب الإسلام³.

1- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص358.

2- المرجع السابق، ص359.

3- المرجع السابق، ص359.

ويستمر رشيد رضا في قوله: ((إسلامي مقارن في التاريخ لعروبتني، قلت إنني عربي مسلم، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين))¹.

كانت عقيدة رشيد رضا منذ البدء تتطوي على الشعور العربي، إلا أن هذا الشعور لم يدقع به إلى حمل لواء الدعوة إلى الاستقلال القومي العربي إلا تدريجياً، فقبل سنة 1908 وبالرغم من كونه كمحمد عبده من أنصار السلطة المخلصين، فقد عارض علناً السلطان عبد الحميد وأثناء الحرب العالمية الأولى، خطت آراؤه، في الموضوع، خطوة أخرى إلى الأمام، فتمثل أمامه إمكان الاستقلال التام، ولكن سياسة التتريك في رأيه لم تكن مخصصة مع الإسلام، والإسلام هو المبرر للاستقلال العربي، لكنه مع هذا ألح على عضوية العرب غير المسلمين التامة في المجتمع القومي².

كان شكيب أرسلان أقرب ما يكون إلى رشيد رضا وكان يؤيد تركيا الفتاة أثناء الحرب، حيث أخذ في سويسرا يسمع جمعية الأمم صوت المطالب السورية ويعارض فرنسا وغيرها من الدول الكبرى باسم سوريا، وقد أصدر جريدة اسمها الأمة العربية كان لها بعض التأثير، وكان له اتصال مع جمعية العلماء الجزائريين ومع جمعية شمال افريقيا لمؤسسها مصالي الحاج، ومع جمعية الدستور في تونس والجماعات القومية الأولى في مراكش، وكان حبل الوصل قائماً بين هذه الحركات وبين التيار الرئيس للشعور القومي في الشرق، وقد ظل القوميون يجلونه حتى

1- المرجع السابق، ص369.

2- المرجع السابق، ص369.

وفاته كرجل عقيدة سياسية وكأديب عربي كبير، حيث تميزت خطبه بالتشديد على الإسلام، وعلى الطابع الإسلامي للقومية العربية¹.

أما عبد "الرحمن البزاز" فكان يقول إنه لا تناقض بين الإسلام والقومية العربية، وإن كان هنالك تناقض فمرده المفهوم الأوروبي للقومية والفرق بينه وبين رشيد رضا أن الأخير لم يعرف الحضارة العربية إلا بمفهوم الإسلام، بينما البزاز يرى أن الإسلام دين قومي، وهو في حقيقته الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بإضفاء خصائصها عليه، بينما الإسلام ليس إلا صورة عما كان عليه مطوياً في طبيعة العرب، وما مثله العليا إلا المثل الخلقية العربية الطبيعية، وليست الشورى إلا ديموقراطية العرب الطبيعية ذاتها.

ولم يكن انتشار الإسلام سوى الوسيلة التي قام بها العرب بإسهامهم العظيم في التاريخ، واللغة العربية هي روح الأمة، أما العرب المسيحيون فهم جزء من الأمة ويوسعهم أن يعتزوا بهذه الأمة أسوة بالعرب المسلمين أنفسهم².

وهذا ما نجده عند "د. قسطنطين زريق" - وهو مسيحي أرثوذكسي من دمشق - وأستاذ في جامعة بيروت الأمريكية ومؤرخ مرموق للقرون الوسطى ومرجع لجيل كامل من القوميين يقول:

((إن القومية العربية هي العقيدة التي نفتقر إليها فهي تولد الإرادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه، إن المجتمع العربي يستمد وحيه ومبادئه من الدين، وهذا الدين لا يمكن أن يكون إلا الإسلام.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 366.

² - المرجع السابق، ص 369.

إن جميع الأديان تحتوي على جوهر واحد للحقيقة، وإن الرموز تختلف من دين لآخر، وهذا الاختلاف له أهمية حضارية لا فكرية.

وبهذا فالعلاقة بين العروبة والإسلام علاقة جوهرية فمحمد منشئ الحضارة العربية، وموحد الشعب العربي، ورجل العقيدة الذي يستمد منه هذا الشعب الإسلام¹.

ونجد تفضيلاً أكثر من ذلك عند شاب عربي من حلب هو "أدمون رباط"، فهناك في نظره أمة واحدة هي الأمة العربية، وإن الدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم، والتضامن الديني هو الذي يمهد للتضامن القومي، والذي قام بذلك بالنسبة للعرب هو الإسلام الذي هو دين ذو فحوى قومي، وهكذا فإن الأمة الإسلامية هي الأمة العربية في تكوينها الأول²، وسوريا وحدة، وأن لم تكن أمة كما أن لبنان جزء منها، ولكنه جزء متميز منها، فهو عربي في شعوره ولغته، ويجب أن يتحد الهلال الخصيب، ويكون فيه العراق قطب الجاذبية الذي حوله تتبلور أعمال الأمة العربية، أما في مصر فذات شعور ديني قومي خالص، أما بلدان أفريقيا الشمالية فلم يحل التضامن الاجتماعي فيها محل التضامن الديني، ولم يزل الإسلام القوة المحركة الوحيدة³.

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص369.

2- المرجع السابق، ص370.

3- المرجع السابق، ص371.

ومن المفكرين القوميين الذين أعطوا القومية العربية الشيء الكثير "ساطع الحصري"، فهو من أصل سوري على صلة قريى بأسرة الأشراف في حلب تربي في إسطنبول ونشأ تركياً أكثر منه عربياً، وذلك على يد جيل تركيا الفتاة.

التحق بالحكومة العربية بدمشق، وأصبح وزيراً لفيصل في شؤون التربية، ثم رافقه بعد سقوطه في دمشق إلى بغداد .

وبعد إخفاق انقلاب "رشيد عالي الكيلاني" وضع سلسلة من الأبحاث حول النظرية القومية والدفاع القومية العربية، وهذه الأفكار تنتمي إلى عهد سابق، فهي تعبير نهائي للفكرة القومية التي برزت خلال الأعوام اللاحقة لعام 1908م، والتي سيطرت على الحياة السياسية في سوريا والعراق حتى عام 1945، وهذه نظرية تمتد بجذورها إلى الفكر الإنكليزي والفرنسي والألماني¹.

وخلافاً لرأي "رينان" الفرنسي، يرى أن الأمة تقوم على أساس موضوعي، هو قبل كل شيء اللغة، ويأتي بعد ذلك التاريخ، أما الدين فله تأثيره في المشاعر الإنسانية فهو يساعد على خلق نوع من الوحدة في المشاعر، لكن هذا التأثير يختلف من دين لآخر، وهو بذلك متأثر بآبن خلدون..

فالدين وحده لا ينشئ جماعة سياسية، بل قوي الجماعة التي تكون قد نشأت، أما الأمة العربية فقد نشأت قبل الإسلام، والمسيحيون الناطقون الضاد عرب دون أن يتخلوا عن دينهم².

1- د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص372.

2- المرجع السابق، ص374.

السجال المحتدم حول هذه الأسباب

كما قلنا هنالك اهتمام زائد وملحوظ حول النهضة وحرثها والحفر في طبقاتها ومعرفة الأسباب التي دعت إلى إخفاقها ولا سيما المسائل التي طرحها رواد النهضة لما تتحقق.

وقد عبر "عصام محفوض" عن هذا الاهتمام بقوله: ((لم يكن رواد النهضة في نقاش وجدل في يوم أكثر مما هو في يومنا الحاضر، فبقدر ما يزداد الإعجاب لدى بعضهم بقدر ما يزداد السخط لدى البعض الآخر الذي يتهم هؤلاء الرواد باستلهاهم الغرب بدلاً من استحياء التراث، لذا يحملهم فشل العصر وخسارة الأصالة معاً، في حين يرى البعض الآخر فشل طروحات الرواد يعود إلى الأجيال التي أعقبتهم، والتي لم تكن في مستوى المهمة التي حملها أولئك الرواد تحت شعار عصرية العالم العربي.

فإذا كان ثمة مسؤول فنحن لأنه لم يكن ثمة طريق لدخول العصر غير تلك الطريق ولأنني من رأي البعض الآخر، وجدت من الإنصاف تقديم هؤلاء الرواد في قراءة

جديدة لأعمالهم وإلى اشتراك الأجيال القادمة معي في الدخول إلى عالمهم مباشرة¹.

هكذا يرجع "بهاء طاهر" أسباب النكسة إلى ما يسميه التراجع الثقافى الذي نجم من تغيير موقف المثقفين بعد انتصار ثورة يوليو 1952.

وهذا هو السيد "جابر عصفور" يحمل ثورة يوليو مسؤولية رئيسة لتلك الانتكاسة، وفي رأيه إن أجيال التنوير لم ينقطع عطاؤهم حتى نهاية الأربعينيات، حيث بدأت محنة التنوير، ودخل زمن انحساره مع قيام الدولة السلطانية².

ويرى "د. ماهر الشريف": ((أنه خيمت على الفكر العربي روح التسامح والانفتاح والحرية والتعددية والافتتاح بنسبية الحقيقة، وبأهمية التفاعل الحضاري، فهذه الروحية حالت دون انتصاب الحواجز بين المعبرين عن فكر النهضة، كما أن هذه الروح سمحت بقيام مناظرات غنية، وجعلت واحداً مثل أديب اسحق يشدد على أهمية التفاعل الحضاري بين الأمم، ويرى أهمية الإخاء الإنسانى ومبدأ الاعتماد المتبادل، على الرغم من أنه من أكبر المعارضين للاستعمار، وعزز ذلك بموقف قاسم أمين في تحرير المرأة³، حيث يقول فيه:

لا نجد عقبة في طريقنا إلى السعادة أصعب، اجتيازاً من شدة تمسكنا بعادات من سلفنا، من غير أن نميز بين تلك العادات ما لها وما عليها)).

¹ - بهاء طاهر: أبناء رفاة، الثقافة والحرية، كتاب الهلال: العدد 914، أكتوبر 1993.

² - د. جابر عصفور: على دفتر التنوير، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافى العربي، 1994.

³ - د. ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي الذكر، ص 26.

نعم إن الماضي لا يصلح أن يطرح جملة، لكن يجب أن ننظر فيه بروية لمعرفة ما أظهر من منافع ومضار، لا أرى أعجب من حالنا، هل نعيش للماضي أو للمستقبل، نرى العالم في قلب مستمر، ونحن ننظر إلى ما يقع فيه بعين شاخصة وفكرة حائرة ونفس ذاهبة لا تدري ما تصنع¹.

فإذا توقفنا - مثلاً- أمام مسألة العروبة والإسلام، فقد ميز الكواكبي الدائرة القومية -ومنطقها منطق الوحدة السياسية- عن الدائرة الإسلامية ومنطقها منطق الجامعة الدينية...

ومن جهة أخرى فإذ يشير الكواكبي بفصل الدين عن الدولة، فهو لم ينادِ بدولة علمانية، بل دعا إلى وجود تشريعات تستوحي من الدين الإسلامي بما يراعي القواعد العمومية التي شرعها وندب إليها الرسول ﷺ².

هذه الروحية تخلت عن مكانها شيئاً فشيئاً منذ مطلع عشرينيات القرن الماضي لروحية أخرى تميزت بالواحدية والانفلاق والتشبيث بالحقيقة المطلقة والتشكك تجاه الآخر، وقد ساعد على ذلك الاستعمار الغربي المحتل في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

ركز الفكر القومي - قبل الحرب العالمية الأولى- على مبررات النهضة، ولكنه انتقل بها -فيما بين الحربين- إلى الدعوة الأيديولوجية، ومن أبرز هؤلاء ساطع الحصري الذي ركز على الفكرة القومية ضد الاتجاهات الإقليمية، وهناك من ركز على دور التدخل الأجنبي في تردي أوضاعنا، وقد وجد آخرون هذا السبب في تخلف الأوضاع

¹ - قاسم أمين: تحرير المرأة والتقدم الإسلامي، القاهرة، المكتبة الشرقية، ط2.

² - د. ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي، ص27.

الاقتصادية والاجتماعية، بينما ركز فريق على إخفاق المشروع الثقافي، وفي مطلع هؤلاء المفكر العربي "عبد الله العروي" في مؤلفه أزمة المثقفين العرب¹.

وقد دعا الأستاذ "إسماعيل عبد الله" إلى نهضة عربية ثانية، وفي الوقت ذاته تحدث عن النهضة الأولى التي قامت على أكتاف الناس لا الحكام، وأشار إلى إنجازاتها المتعددة، مثل ظهور المسرح العربي وحركة الترجمة والتأليف والصحافة والرواية والفن التشكيلي ونشأة الصحافة وتكوين عدد من الجمعيات العالمية ونشر التعليم، وظهر مفكرين كبار جمعوا بين الثقافة التراثية والثقافة المعاصرة، وانكبوا على دراسة تاريخنا الحضاري²، ولكن يا للأسف -والقول للأستاذ إسماعيل عبد الله- انشغلنا بعد الاستقلال السياسي بالصراع على السلطة بالأساليب غير المشروعية واستخدام القوة وتبنينا شعارات عزيزة ثابتة ودائمة كالحرية والاشتراكية والوحدة، وغلب علينا الظن أن مثل هذه الاختيارات يمكن أن تتحقق بمجرد الحصول على القرار السياسي، وأن مجرد تحقيق هدف من الأهداف الكبرى كافٍ بذاته لحل مشاكل المجتمع³.

والخلاصة أن ما حل في الوطن العربي من احتلال وتقسيم وفقر وظلم، هو المسبب لحلول التعصب محل التسامح.

¹ - د. ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي، ص 27.

² - المرجع السابق، ص 23.

³ - نحو نهضة عربية ثانية، الضرورات والمتطلبات، المستقبل العربي، بيروت، العدد 161 تموز 1992، ص 4.

لكن هل نرد كل إلى الحاكم ونعفي أنفسنا من المسؤولية، وما هي نسبة هذه المسؤولية؟^{٩٩}.

يرى بعضهم أن المنطقة العربية شهدت منذ مطلع عشرينات القرن الماضي تحولاً في علاقة كل من الثقافة والسياسة والفكر والأيديولوجيا والحدثة والتحديث، وإن السياسة أخذت تهيمن هيمنة كاملة على الثقافة، وصار الفكر ينحصر انحصاراً كلياً في إसार الأيديولوجيا، وتسارع الركض وراء التحديث على ترسيخ قيم الحدثة، وساهم هذا التحول في انتكاسة التنوير¹.

فالأضطراب إذن عميق الجذور، ولا يمكن رده إلى ثورة 23 يوليو، وحسبي تنفيذ هذا الرأي بهذه الكلمة البسيطة مقارنة لموضوعنا الأساسي الذي يحثنا إلى معالجة قضايا الأمة دون الوقوع في إसार أقفاص الأيديولوجيا...

ولهذا فإننا نرى أن انتكاسة النهضة وما تلاها من إخفاقات يرتد إلى الأمور الآتية:

إن ثورة 23 يوليو بالمعيار الفكري العام - وبعد إزاحة غطاءها الأيديولوجي- هي حركة توفيقية تتطلق من التوفيقية الأم «العربية-الدينية-الفلسفية»، وتمثل رافدها السياسي الاجتماعي، فهي مركب وسطي تصالحي وتطوري²، وسقوطها تجربتها ينتمي إلى سقوط التيار الأم، توفيقية المعتزلة والأفغاني والإمام ومحمد عبده والكواكبي ويؤكد ذلك ما تلا عصرها من جمود وتطرف وأحادية النظرة، وانطلاق وسيادة النزعة المتصلبة المحافظة.

¹- د . ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي، ص 28.

²- د . محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 89.

إن عصر النهضة الحديثة في عالمنا العربي لم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الاستيعاب الكلي والجوهري للحضارة العربية، وذلك بإحلال النظرة العقلية محل النظرة الغيبية، ولعل ذلك مرده عدم نشوء تيار علماني مستقل في تاريخ الإسلام، أو عدم سماح الإطار الجامع المانع للإسلام بظهور مثل ذلك التيار¹.

إن العلمانية والماركسية بقيا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن الأقليات في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة، ولم يقم تيار علماني أو ماركسي بشكل طبيعي، متأصل وراسخ في البيئات السلفية والتوفيقية، لأن الفكرتين لم تحسما علاقتهما بالإسلام بصورة ناجعة، فقد ارتبطت العلمانية سياسياً وايدولوجياً بالغرب الأسمالي، كما ارتبطت الماركسية بالمعسكر الشيوعي².

كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده في معادلته التي حاولت الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة، فمنذ الاحتلال البريطاني لمصر حتى عام 1918 عام السيطرة الكاملة على المشرق العربي، استطاع الغرب أن يصفى تدريجياً الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي بصورة مباشرة، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية ونمطه

¹ - د . محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص50.

² - المرجع السابق، ص53.

في الاقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأس مالية العالمية مصدراً للمواد الخام وسوقاً استهلاكية لمنتجاته وممراً استراتيجياً لطرقه التجارية¹.

زد على ذلك فقد أخذت مؤثراته الحضارية تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع دون أن يكون لها طريق الرفض في ظل شخصية جماعية متماسكة، ولا عجب أن يقول "كرومر" عام 1908 إن الإسلام مات أو يحتضر فكيف نقول إذن إن سبب الموت هو ثورة 23 يوليو والمنطقة متوفاة سنة 1908، أليس التدهور كامناً في الجوهر الاجتماعي، وإن ثورة 23 يوليو لعبت دوراً كبيراً لإعادة هذا الجوهر.

لقد حارب الغرب الوحدة العربية، كما لم يسنح بأية حركة تحديثية تصنيعية في الوطن العربي، وغلب عليه الاهتمام بمصالحه الاقتصادية والسياسية أكثر من اهتمامه بالقيم الإنسانية، وقد تبين لكثير من أبناء الجيل الذي تربى في الغرب كان مخدوعاً.

ومن جهة أخرى يفسر لنا هذا الاختلال البنيوي للحضارة العربية في تلك الفترة، وفي ذلك يقول الدكتور قسطنطين زريق: ((إن الأمة العربية مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينياً، والآخر أنجلو ساكسونياً ويحيا فريق ثالث حياة شرقية محافظة والآخر حياة غربية ويسلك جماعاتها سلوكاً دينياً والآخر سلوكاً علمانياً))².

¹ - نراجع أفكار الحصري بشأن علمانية العروبة في محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة 1951، ص 2 و 24 و 216 و 156 و 185 و 206.

² - د. جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 68.

أخفقت التجارب البرلمانية الدستورية في الأوطان المجزأة لأنها لم تنم نمواً طبيعياً من الداخل، هذا فضلاً عن أن الغرب أحجم عن دعمها، وشرع في مقاومتها عندما مست مصالحه، كذلك فالمجتمع العربي بتكوينه الاجتماعي وإرثه الديني السياسي لم يظهر استعداداً لتقبل هذه التجارب الليبرالية¹.

إن التيار التجديدي العلماني الذي نما في ظل التجارب الوطنية والذي اعتنق الديمقراطية الإصلاحية بمبرراتها الفكرية لم يتحول إلى تيار تراثي اجتماعي فاعل، ولم يشكل مقاومة ضد الغرب السياسي، وظل ينتظر من الغرب أن يكون وفيماً لمبادئه، وهذا ما أبعدته عن القطاعات الواسعة للأمة، وجعله مرتبطاً بالوجود الغربي، وقد لاحظ المؤرخون أن الحركة العلمانية بدأت تضمحل مع اضمحلال نفوذ الغرب.

إن جذور الفترة المعاصرة الراهنة من تاريخ مجتمعتنا تبدأ حوالي 1930، وليس بعد 1939 كما يتردد لدى بعض الباحثين، وإن صعود الموجة التغريبية سياسياً وفكرياً كان في الفترة بين/1918-1930م/دون استجابة عربية مضادة ترقى إلى مستوى مجابتهها بنجاعة وقوة.

وإذا اتخذنا الفكر ميدانياً لرصد المقاومة بعد 1930 أمكننا أن نسجل سابقة "محمد حسين هيكل" في كتابه محمد ﷺ ثم انتقل الأمر إلى "طه حسين وإسماعيل مظهر ومنصور فهمي وحسين هيكل"، وإلى حد ما إلى طه حسين نفسه².

1- د. جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 1970، ود. البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 407.

2- د. فهمي جدعان: المرجع السابق، ص 232 ود. البرت حوراني: المرجع السابق، ص 407.

ويرى الدكتور فهمي جدعان أن التغريب يعني الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل، وتبني بصورة كاملة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية، فقد اشتعلت رؤوسهم ذكاءً ونقداً للمدنية العربية الإسلامية بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً إزاء المدنية الغربية، وهذا الأمر مرده إلى هزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، وحين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا إلا لفترة قصيرة¹،

ويجب أن نضيف إلى ذلك تراجع المبادئ التويرية التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة، وغياب هذه النزعة غياباً كاملاً عن سياسة القوى العظمى التي تنشط على المستوى الكوني، وسيادة سياسة حساب المصالح الذاتية على المستوى العام والخاص².

إن الكتاب لم يتراجع في ظل ثورة 23 يوليو، بل إن هذه الثورة هي التي اعتمدت التنمية الثقافية إلى جانب التنمية الاجتماعية وغيرها، ولعلنا نذكر تبنيها لطباعة ألف الكتاب من أمهات كتب التراث التي بيعت بدراهم معدودات، وفضلاً عن ذلك فلم نسمع أنها منعت طباعة كتاب من الكتب.

ففي سنة 1961 صدر كتاب تجديفي للكاتب "مصطفى محمود"، وكنت حريصاً على قراءته، وقد فتشت في كل مكتبات القاهرة بنفسني بحثاً عنه، لكن دون جدوى لأن ذلك كان مخالفة للأداب العامة، وتبين لي أنه لم يمنع إلا هذا الكتاب.

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص323.

² - المرجع السابق، ص546.

إن الشعب الذي وقفته الماجدة عام 1956 لم يكن مقهوراً ومذلولاً والأمر نفسه قبل عام 1967 وبعدها، فحركات الطلاب وما تلاها من صدور بيان 30 مارس والاستعداد انتقاماً لنكسة 1967، وما قدمه الشعب المصري لا يدل إلا على سياسة «ارفع رأسك يا أخي».

وسنقف عند هذا الحد من القول كي لا نفسد الكتاب بالغطاء الأيديولوجي، لكننا نقول: إن الثورة التي تأصلت من كل مكان في الأرض المصرية لم تكن لتمسح مواطنيها، وإن صرخات الأسى يوم وفاة عبد الناصر لم تصدر إلا عن القلوب المكلومة الجريحة.

نفوير علم لبركة النهضة

أول ملاحظة نبديها في هذا المقام هو الدور الهام الذي بذله المثقفون في خلق هذا المناخ النفسي والروحي والاجتماعي، ولكن هؤلاء المثقفين - ورغم علو هذا الدور، الذي لعبوه- لم يكونوا على قدر من التجانس، وإن اتفقوا في الدعوة إلى الإصلاح.

والواقع فإنه في الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى، عرفت الأقطار العربية جميع التيارات التي نجحت في الغرب: الليبرالية والعلمانية والقومية في أشكالها كافة بالإضافة إلى الاشتراكية والجماعية بشتى صورها¹.

وكانت الوجة الإسلامية مستمرة الحضور، لكنها كانت تتردد أمام دروب متعددة يتجاذبها أطراف الماضي وأحوال الحاضر وآمال المستقبل، وتترجح ما بين أن تنشط على مستوى العالم الإسلامي كله أو على مستوى العالم العربي فقط مولية للعالم الآخر احتجاجاً وجدانياً خاصاً يتخذ صورة التعاطف والدعم المادي أو المعنوي، ولم تتوقف هواجسها عند هذه الحدود، وإنما التفتت إلى كافة أنواع الطعن والنقد التي كانت توجه إلى الإسلام.

¹- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، 1968، مجيد الحذوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت، 1968.

والحق لقد بذلت جهوداً في الرد على ادعاءات خصوم الإسلام والمسلمين في الغرب، كما أنها لم تسكت على نشاط الإرساليات التبشيرية، فانبرت ترد على هذه الهجمات المتعددة المصادر والمشارب، ولكن هذا الانصراف قادهما إلى المواقع الدفاعية والتبريرية.

ولكن وراء هذه العراقيل والمثبطات ظلت المشكلة الرئيسية مشكلة التقدم تؤرق أذهان هؤلاء، وتدفعهم إلى بيان حدود هذا التقدم المطلوب¹ وقد انعقد الإجماع على ذلك في المرحلة المتأخرة المتقهقرة من حياة الدولة العثمانية بعد الانقلاب العثماني، ومثل ذلك مفكرون كثيرون ظهروا في أقطار العالم العربي كافةً.

ولكن ما لم يتم الإجماع عليه بين هؤلاء المفكرين وهو ما أبرز درجة الأصالة لدى كل واحد منهم الأساس الذي ينبغي التركيز عليه أكثر من غيره في تحقيق التقدم.

ذلك أن الإسلام حقيقة مجردة، ولكي يتم إدراكه بصورة شخصية يجب أن يتحقق في فعالية محددة تكون قوة دفع ملموسة تؤثر في هذا الجانب، أو ذلك من جوانب الحياة الفردية والجماعية للأمة.

أجل لقد اتخذت هذه الفعالية في الماضي صورة الفعالية العقدية الخالصة، وحيناً ثالثاً اتخذت طابع النظر العقلي والفلسفي، وهذا هو الحال بالنسبة للمفكرين المحدثين.

وإذا كان هناك من وصف يصدق عليهم، فهم مفكرون تاريخيون واجتماعيون لم يكونوا بمنجاة من الضعف البشري، ومن الظروف التاريخية والاجتماعية

¹ - د، فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 180.

بالإضافة إلى الإرث الثقافى وتباين مشاريعه ونزعاته وتضارب تجاربه فى المحاذير والمخاطر.

ولم يكن متقفو النهضة بمنجاة من ذلك كلاً أو بعضاً، فهم ينتمون إلى أقطار عربية تختلف فى درجة تحولها الاقتصادي والسياسي بالإضافة إلى انعزالها وتشردمها، كل ذلك خلق البعد والعزلة.

ومع ذلك فهؤلاء المثقفون ينتمون إلى أفق روحي متجانس فى جوهره، ويمتحنون من أصول واحدة، كما أن التطلع العام واحد، والذي يختلف هو الظروف الزمانية والمكانية التي تضغط على التفكير بها وإعطائها الأولوية..

ويمكن القول إن المثقفين العرب فى العصور الحديثة أداروا التقدم على أساس أحادي، فبعضهم أولى أهمية للعقيدة المشتقة من التوحيد وبعضهم أعطى الأهمية للفاعل السياسي المستجيب لضرورة وجود السلطة الوازعة، والآخر ولى وجهته شطر العقيدة الحديثة المؤسسة على الفاعل القيمي، أما المركبات الشمولية المتكاملة التي أدرك أصحابها أن تعدد الأسس أو العلل هو الأصل، فلم تظهر إلا فى وقت متأخر قريب منا أو معاصر لنا تماماً¹.

هكذا نجد التباين فى التفكير والنزعة والمنطلق، فمثلاً إذا كان الإمام محمد عبده أدرك أن التوحيد الحي هو زورق النجاة، وإذا كان الأفغاني فيلسوفاً ينظر فى الدين وغير الدين²، فإن بعض المصلحين مثل "حسين الجسر" مثلاً: ((اعتقد -

¹ - د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام فى العالم العربي الحديث، ص183.

² - مصطفى عبد الرزاق: فى تصدير لكتاب عبد السلام مذكور، جمال الدين الأفغاني: باعث النهضة فى الشرق، القاهرة، 1937 ص17.

على طريقة الشعراني في أول كتاب فقه له عام 1305هـ أن تدبير الكون منوط
بالقطب والإمامين والأوتاد والأبدال، حيث لو فقد واحد منهم لاختل نظام
العالم¹.

ويبدو أن الانقسام والتفوق ونفي الآخر أخذ السمة العالمية بعد الحرب
العالمية الأولى، وقد انعكس ذلك جلياً على المنطقة، لتأخذ مثلاً تيار الإحياء
والتجديد الذي جاء على يد الأفغاني ومحمد عبده، ثم تواصل عبر الشيخ محمد
رشيد رضا، فالمذكور أخذ عليه التعصب والانقسام، على غير ما عهدناه في المرحلة
الأولى من حياته، وعلى العكس من الأفغاني الذي كان فيلسوفاً ينظر في الدين وغيره
كما رأينا، أما الإسلام السياسي «ممثلاً في جماعة الإخوان المسلمين» فيمثل قطيعة
فكرية مع جماعة الإصلاح والتجديد².

ثم إن رواد النهضة لم يشككوا تياراً متجانساً يمثل قوة نهوض صلبة قادرة على إحياء
وإيقاظ نهضة كاملة تواجه حضارة العرب التي حاولت أمتنا من دون التعايش معها
بسلام وحوار حضاري ولعلنا نرى مقصودنا في قول خير الدين التونسي: فن التدفق
الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع،
فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا حذوا حذوه، وجروا مجراه في
التنظيمات الدنيوية³.

¹ - الشيخ حسين الجسر: نزهة الفكر في مناقب مولانا العارف بالله تعالى قطب زمانه الشيخ
محمد الجسر، الطبعة الأوروبية، بيروت 1306هـ ص 210.

² - مجلة الطريق، بيروت، عدد 1، ص 8، 1991، وانظر د. ماهر الشريف: رهانات النهضة، ص 25.

³ - خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 105.

وتيار كهذا رهين بالسير على خطى التمدن الغربي، وصارت عقول مفكريه أسيرة عناصره تدور حيث دارت، وتقف حيث وقفت.

وقد مضى قرن كامل تقريباً قبل أن تظهر محاولات عربية إسلامية لا تتحرج من الخروج على هذه الإشكالية، وتوجه إليها نقداً راديكالياً بلا خوف ولا وجل، ويدعو بعضهم مثلاً إلى رؤية العالم من منظور عام 1316 للهجرة لا منظرو عام 1949 للميلاد، ممهداً بذلك الطريق إلى مفهوم الموقف الحضاري الذي تستبدل فيه إشكالية الحضارة العربية الإسلامية بإشكالية التمدن الغربي¹.

لقد بدأت أسباب التمدن العربي لدى أوائل المفكرين العرب المسلمين الذين احتكوا مباشرة بالغرب من أمثال الطهطاوي وخير الدين، ودعوا إلى توسيع دائرة العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثورة في الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، كل ذلك مؤسس على مجموعة من التنظيمات الإدارية التي يتولد عنها الأمن فالأمل، فإتقان العمل².

واستمر هذا الفهم خلال النصف الأول من القرن العشرين، حيث أكد -على سبيل المثال- عبد الرحمن الشهبندر أن المدنية حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتديبير الممالك³.

¹ - د، فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص388.

² - خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص5.

³ - عبد الرحمن شاه بندر: القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي، مطبعة المقتطف، في المقطم 1936، ص1.

وفي أثناء ذلك كله خضع مفهوم التمدن لتحليلات مختلفة انصبت حيناً على المضمون، وحيناً على الأصل وحيناً ثالثاً على التطور والمصير، وربما كان رفيق العظم/1865-1925/أبرز من أولى قضية المدنية اهتمامه الخاص في كتابه البيان في التمدن وأسباب العمران فالتقدم المدني الإنساني مرهون عنده بحجم الثروة والعلوم والعمران والقوة السياسية والروابط الاجتماعية والتعاقد في هيئة الاجتماع¹.

إن الهجمة الغربية على الإسلام كتمدن أو كديانة مضادة للتمدن قد شحنت الجو الفكري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحمى الجدل الإسلامي المسيحي إضافة لما أضافه النقاد الغربيون من أمثال "رينان وكوزان وكرومر وهانوتو" من القول إن المسيحية هي المولدة الحقيقية للتمدن، وإن الإسلام لا يتفق معه، مما دفع الكتاب المسلمون، وراحوا يدورون في الجدلية الغربية ما بين دفاع وهجوم وتبرير مسلمين لخصومهم بالمعطيات الأساسية التي أقاموا عليها مفهوم التمدن².

لقد أراد جمال الدين ومحمد عبده إصلاح العقيدة والتربية، واقترح آخرون تشخيصات وعلاجات لا يتناول معظمها المرض، وإنما تتناول أعراضه، فنتج عن ذلك كله أن أكثر من نصف قرن مضى والأطباء يعالجون الأعراض لا المرض، وهكذا دخل العالم الإسلامي صيدليات الحضارة الغربية طالباً الشفاء.

¹ - رفيق العظم: البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، 1887.

² - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 339.

فهو يتعاطى هنا حبة ضد الجهل، ويأخذ هناك قرصاً ضد الاستعمار كي يشفى من الفقر، أما المرض الحقيقي، فلا أحد يعرفه وكل دواء هو بالتالي عقيم، والسبب واضح، وأن المقياس قلب رأساً على عقب، وإن الذي يكرس منتجات الحضارة لا يصنع حضارة، فالحضارة هي التي تلد منتجاتها، وما تبقى هو تركيب الحضارة لا تكديس منتجاتها¹.

والخلاصة هي أن انفتاحاً نظرياً واسعاً على القضايا الاجتماعية والاقتصادية وغيرهما، عبر عن نفسه في صورة محاولات فكرية بدأت محدودة متواضعة، ثم ما لبثت أن اضطردت في النمو والاتساع حتى بلغت عند الخمسينات من القرن العشرين نضجها، ولم تعد تحتاج إلا إلى الانخراط في تجارب مجتمعية مشخصة تختبر مدى صلاحيتها في إحراز التقدم، وتكشف عن مدى الاستجابة العملية لحاجات مجتمع حديث يتحرك بقوانين الواقع ويرى الدكتور ماهر الشريف أن التيار الديني بمنطلقه السلفي ولجوئه إلى منطق الماضي الراكد مهد السبل أمام ظهور الإسلام السياسي، كذلك فالفكر التغريبي دعا إلى النموذج الأوروبي².

¹ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ص55.

² - د. ماهر الشريف: رهان النهضة، ص370. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي، ط3، ص20.

ويرى بعض المفكرين أن حركة النهضة هي حركة فكر البرجوازية الكولونيالية (الاستعمارية أو الكولونيالية تطلق على السيطرة والتأثير الذي تفرضه الدولة المستعمرة على الكيان التابع لها) التي مهدت للإسلام السياسي¹.

ويرى "مهدي عامل" أن البرجوازية لم تقم بتناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة، فكانت هذه الحركة النهضوية نتاج تكيف الفكر السابق مع هذا التكيف الطبقي، بحيث نهض هذا الفكر بذاته من دون أن يكون هنالك قطع مع الجذور الأصلية، ومن هذا التكيف بنت مفهوم الأصالة، ومفهوم الإصلاح².

وقريب من ذلك فكر "سمير أمين"، ففي رأيه إن فكر النهضة لم يخرج عن القضية المركزية الميتافيزيقية الخارجية، وهي التوفيق بين العقل والإيمان، مما جعلها تفشل في تحديث العقل العربي³.

وقد تبنى هذا البناء دفعة واحدة النموذج الأوروبي في جميع أبعاده وقيمه، وطمح إلى تأسيس حقوق اجتماعية للطبقة البرجوازية على مثال الغرب⁴.

ويرى محمود أمين العالم أن أزمة الفكر العربي ترجع إلى الثنائية التي شكلت إطاره النظري منذ بدايات عصر النهضة، هذه الثنائية هي العلاقة بين الأنا المتخلف

¹ - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت منشورات، دار الكتب، 1943.

² - حسن عبد الله حمدان المعروف بـ مهدي عامل: مناقشات، وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني الأعمال الكاملة، بيروت دار الفارابي، 1990.

³ - سمير أمين: في تقديمه كتاب فهمة شرف الدين: الثقافة والايديولوجيا في العالم العربي، 1960-1990، بيروت دار الآداب، 1993، ص 15.

⁴ - سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي، بيروت، دار الآداب 1993، ص 15.

والغرب المتحضر، وقد ولدت ثنائيات أخرى، مثل التراث والتحديث، النقل والعقل، الأصالة والمعاصرة، وقد شكل ذلك أيديولوجيا توفيقية هي في الحقيقة تغليب لظرف الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر¹.

والواقع أن حركة النهضة ذات طابع اجتماعي تنويري، ويصعب تفسير فكرها بفكرة واضحة المعالم والقسمات ولا سيما أن البرجوازية لم تكن متبلورة، فأديب اسحق مثلاً ترك المدرسة ليعمل في الجمارك، ثم في البريد، وكان والد عبد الله النديم خبازاً، وعمل أحمد فارس الشدياق نساجاً، وقد لجأ بعض هؤلاء المفكرين إلى إلباس أفكار الحداثة ثوباً تراثياً، مثل الشورى، وأهل الحل والعقد².

وبصورة عامة فإن تلك الصورة التي رأى رجال النهضة من خلالها الأشياء إبان قرن من الزمان ونيف تتفاوت عمقاً وغنى وجذرية، لا يمكن أن تكون منسقة متناغمة، ومع ذلك فإننا نسجل حولها الملاحظات الآتية:

لا نجد أنفسنا دوماً أمام عناصر الإشكالية المطروحة، ومع هذا يجب القول إن هذا التباين يبدو في الحلول المتصورة أكثر مما يبدو في الهاجس الأساسي الذي يثوي وراء الفعالية نفسها.

إن الحلول المطروحة والتصورات المقترحة قد ارتبطت ارتباطاً بالظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، وهذا ما يفسر المنحنى التصوري لوجوه الفكر المعبر عنها،

¹ - محمود أمين العالم: الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة قضايا فكرية، القاهرة، العدد 15 و16، 1995، ص9.

² - رثيف خوري: الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت منشورات، دار الكشوف، 1923.

وهي منحنى يسمح لنا بالحكم بصورة أفضل على ما آلت إليه الفعاليات الفكرية هذه في نهاية المطاف مما يسمح بصياغة توقعات للمستقبل.

إن مفهوم التوحيد الكلاسيكي قد انتهى في الأعمال الحديثة إلى صيغة دينامية حية صريحة كفت فيها العقيدة عن أن تكون مجرد مبادئ فلسفية وأدلة منطقية جافة، كما كان في علم الكلام، وأصبح يعني من خلال فهم جديد للشهادة معاناة وجدانية ترفض الدليل العقلي، أو تستقل عنه، وأما الدين نفسه فقد أصبح ذا وظيفة اجتماعية واضحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة أيضاً.

لكن مشكلة رواد هذا التطور هي أنهم لم يتابعوا بالجدية الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة، وتطوراتها من أجل تأسيس المبدأ نفسه مبدأ التوحيد، فقد ظلوا في الغالب الأعم يدورون حول الأدلة القديمة التي لم تعد تعني في الواقع شيئاً ذا مال في عالم يُلزم اهله بإعادة النظر في أنماط المعرفة والعقل الموروث.

أما الذين يتسوا من هذه الأنماط الجديدة، فقد جروا التوحيد إلى متاهة التجارب الذاتية الخاصة والإلهامات الوجدانية المحصنة معززين بذلك مفهوماً للتقوى الصوفية لا يمكن له على المدى البعيد إلا أن يلغي الوظيفة الاجتماعية للدين أو يحد من فاعليتها على الأقل.

ويمكن القول إن الأسس النظرية لمبدأ التوحيد ما تزال بحاجة إلى تأسيس حديث أكثر إقناعاً من التأسيس القديم، والأمر الهام هو تأسيس الشهادة نفسها في عصر يميل إلى الشك والإنكار وغياب الاكتراث أكثر بكثير من ميله إلى الإيمان.

وينبغي الاعتراف بأن هذا التأسيس لم يتم حتى الآن بشكل مقنع ومرصٍ وإن الاعتبار النفسى والاجتماعى ينبغى أن تمثل مكانة بارزة لها لا فى دراسة الإيمان وطبيعته، وإنما فى موضوع دعوة المفكرين، لأن عملية الشجب والتفكير والتعالى عملية عقيمة منفردة¹.

لقد انتهى الأمر لدى مفكرى الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربى الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حداً لحالة الانفصال النكد بين الحياة السياسة الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية، وحمل الإسلام إلى موقع السلطة الوازنة والسلطة المشرعة فى المجتمع ومؤسساته، وقد اتخذت هذه الرغبة لدى الأطراف الدينية السياسية صورة راديكالية، لكن هذه المحاولات كشفت صراحة عن الأخطاء الجسيمة التى تحف بهذا المطلب، وعن الهوة التى تفصل المثل عن الواقع، وعززت الاعتقاد بأن سلوك الطريق القصيرة التى تخطها الرغبات المثالية قد لا يكون أفضل السبل من الوصول إلى الشجرة الملعونة واقتطافها.

إن المبادئ التى يستلهمها الأساس القيمي للتقدم عند مفكرى الإسلام المحدثين: الأصالة الإنسانية المثالية بلغت من السمو درجة قل نظيرها فى الأزمنة الحديثة، ولعل الشعور بالخطر الذى يتعرض له الغرب - وإن الشرق لم يلبث أن يتعرض له - هو الذى دفع المفكرين إلى ذلك، كما يمكن القول إن البحث الطويل عن الذات بعد الضياع والتخلف² كان عاملاً دفع أيضاً، والقضية الأساسية تكمن فى هذه المبادئ نفسها، وفى قدرتها على تحقيق التقدم فى عالم يلزم فيه مجابهة التحديات الآتية: تعدد الطفرات والتسارع فى الحركة والتغيير فى كافة القطاعات.

¹ - د . فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص544.

² - المرجع السابق، ص546.

تراجع المبادئ التنويرية التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة وسيادة سياسة المصالح واللذات الذاتية، فعجز المثالية عن التعامل مع واقع بات محكوماً بالمادة.

وفي الحقيقة إن الإنسان «من وجهة النظرة الدينية» أدركه التعصب والفساد¹، من وجهتين على الأقل ليتخلى عن نشد الخير العام، وبات يرد كل خير إلى دائرة وجوده الخاص.

لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعدل والخير العام، وإن قوة الوازع الخارجي المادي أصبحت أجدراً أن تتبع، أي أصبح القانون لا التقوى الذاتية هي الأصل، أما حكم التقوى والقصد الخلقى والأمر الإنساني - ويفرض أن ذلك الأمر ممكن في مجتمع غير صناعي- فهل ذلك ممكن في مجتمع صناعي متطور؟؟.

ويجب الاعتراف بأن الدعوة إلى حضارة تستلهم الوجدان والروح والإنسان لا يمكن الاستهانة بها، فهي تمثل أكثر الوجوه إشراقاً في الفاعلية الفكرية العربية الإسلامية الحديثة، لكن الصيغ التي اقترحها المفكرون حافلة بالصعوبات، وإن الدعوة لبناء حضارة أصيلة مميزة هي دعوة تدخل من باب الدعاوى الخطابية أكثر من دخولها من باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر ذلك لأن المدينة الحديثة قد فرضت معطياتها على كل أركان المعمورة، والتكثرت عنها معناه الاستسلام غير المشروط على مستوى القوى الكونية الفاعلة، وبالتالي التعرض لخطر الإجماع من لوح الوجود الحي، أما حل الإشكال باللجوء إلى ثنائية القيم المادية والروحية، والدعوة إلى نبذ القيم المادية الغربية، فهو حل يصلح

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 546.

للمناظرات الجدلية، إذ كيف نطمئن إلى القول بممارسة حياة حديثة معقدة انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية.

ونقطة هامة هي ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الإسلام من حيث كونه تراثاً من منجزات زمنية تاريخية لا تفيد أحداً، وعلى المفكرين الإسلاميين أن يحسموا مسألة الفعل الإلهي والفعل الإنساني، وأن يحددوا دائرة كل واحدة منهما، وأن يتخلوا عن مطالبهم الجذرية ويقبلوا بمركبات تمثل فيه التطلعات القومية والاجتماعية أركاناً صحيحة، ولهذا عليهم أن يعتبروا بأن:

- الإسلام ثقافة وحضارة.

- القومية العربية انتماءً تاريخيًّا.

- العدالة «بأفاقها العصرية أي العدالة الاجتماعية والاقتصادية» حل إنساني لقضايا الفوضى والظلم والاستغلال وحالة إنسانية وضرورة وفكرة ونقطة انطلاق.

أخيراً فعلى المفكرين الإسلاميين أن يتخلوا عن مطالبهم الجذرية - فربما يكون ذلك هدفاً يمكن الاقتراب منه في حينه - ويقبلوا بمركبات هدفية تقوم على ما يلي:

- الأصول الإسلامية ثقافةً وحضارةً.

- القومية العربية انتماءً وتاريخاً.

الحرية الإنسانية أساساً للفعل السياسي أو لنقل الديمقراطية الحرة، أي تلك الحرية التي هضمت الديمقراطية وتمثلتها ووازنت بين منطلقها وبين قيم الحرية¹.

العدل الاجتماعي للقضاء على الفوضى والظلم والاستغلال على مستوى الثروة والمجتمع.

المقاربة الإسلامية، حيث نمو المجتمع وتطوره في إطار الحرية الاجتماعية والديموقراطية الحية.

إن الجوهر الاجتماعي لحياتنا هو العروبة والإسلام، فلندع هذا الجوهر يتخلق على ضوء التفاعل الطبيعي الحي، ولندع روحنا ترتشف هذا المعطى الطبيعي على ضوء خبرتنا الطبيعية والسياسية، وسيؤكد لنا بالفعل أن هذا الجوهر واحد، وأن التباعد النكد الذي قد يجذب بين هذين العنصرين هو تباعد سياسي، وليس حضارياً، وتاريخياً، قاصدين بالعروبة المعنى الواسع، الذي يشمل كل من عاش على أرض الوطن، وقاصدين أيضاً بالإسلام المعنى الواسع، ألم يردد سيدنا إبراهيم أنه أول المسلمين.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 550.

نقدنا ونفويها لركة النهضة

ما هو تقديرنا لهذا المشروع النهضوي الذي بدأ بمحمد علي وانتهى بالحقبة السياسية الثاني التي دشنها ورعاها عبد الناصر؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال لا بد من أن نعرض لمسألة أولية وهي، ما إذا كانت حركة التاريخ حركة تقدمية صاعدة نحو الأمام، أم هي حركة نكوس وارتداد وتدهور مستمر إلى الوراء؟ هنالك مفكرون ومؤرخون متفائلون، فالتقدم عندهم هو مآل الحياة، ويشبهون هذا المآل بحياة فرد قدر له أن يظل حياً منذ بداية الحياة. ومن هؤلاء "أوغست كونت" صاحب مرور الحياة بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة الوضعية. ومن المتفائلين أيضاً ماركس في التطور الاقتصادي، وداروين من الناحية البيولوجية والطبيعية. بيد أن هنالك نقرأ من المفكرين المتشائمين أمثال "شينجلر"¹، ركزوا على الجانب الأخلاقي مقابل تعويل المتفائلين على الجانب العقلي.

¹ - شرح ذلك بالتفصيل، شايف عكاشة: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، دمشق، ص85.

لن نعرض لرأي ابن خلدون في تطور العمران، ومروره بأربع مراحل: «البداءة- التحضر- الترف- التدهور»، كما لا ننسى رأي "توينبي" الهام في التحدي challenge والاستجابة response، وخاصة قوله بأن انهيار الحضارات لا يشكل أزمة انفصال بينها، لأن عناصر الحضارات السابقة تنضم إلى اللاحقة¹. أما المفكر العربي مالك بن نبي فيميز مرحلة النمو التي تسبق التحضر، فالتقدم ينشأ من دخول الروح التاريخ ليشكل مركباً حضارياً أساسه الدين، ويستمر الإنسان في بناء الحضارة طالما بقي متمسكاً بهذا المركب «قوامه الدين والعقل»، حتى إذا ضعف العنصر الأخلاقي «أو الدين»، بدأ العقل شيئاً فشيئاً بالتعرض للغرائز إلى أن يخضع لها في النهاية «الأفول»².

هل كان مجتمعنا العربي ينمو خلال النهضةين السالفتي الذكر³ أم أن هنالك تخلفاً وترجعاً، وما هي الأعطاب والعياهات التي انتابت مسيرتنا، في النهضةين. هل علينا أن نستأنف المسيرة رغم الأخطاء السابقة، أم يجب علينا أن نصح ونضيف ونستكمل، وما هو هذا الجديد؟.

قد يبدو لبعضهم أننا نموت، ولكن تاريخنا الطويل لا يعرف الموت لهذه الأمة، وهذا ليس إغراقاً في الرومانسية والعدمية وشقشقة اللسان، يقول أحد المفكرين العرب السوريين: وجدنا مذ وجد التاريخ «الأكاديون»، بنينا سبع حضارات، منها

¹ - شايف عكاشة: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، ص 89.

² - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، 1969، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 105.

³ - العبارة للمفكر الراحل ياسين حافظ.

ست حضارات عالمية، بينما لم يبن اليونان سوى حضارة واحدة كانت كالثهاب سرعان ما اختفت، الفرق بين النهاية العظمى والنهاية الصغرى لحضارتنا يبدو قوياً في بعض الأحيان، حتى يخيل للناظر أننا نموت، والحقيقة أننا نعرف الضعف، لكن لا نعرف الموت¹.

لكن السؤال الهام هو: هل يصح وضع أسس المشروع النهضوي أثناء فترة تكسرتنا الأخير «سقوط بغداد»؟

في الحقيقة إن المشاريع الحضارية النهضوية الكبرى توضع عادة حال الكبوة لا حال الصعود، وقد ضرب لنا "الدكتور عبد الإله بلقزيز" ثلاث أمثلة على ذلك، أولها المشروع الفكري السياسي الحضاري الذي نقل أوروبا من العصور الوسطى إلى المدنية الحديثة².

المثال الثاني نجده في ألمانيا القرن التاسع عشر، فقد شهدت أعظم مشروع فكري نهضوي بعد المشروع الليبرالي الموسوعي، وذلك قبل أن تتوحد والمثال الثالث فنجده في المشروع النهضوي العربي، فقد مرت الأمة في لحظتين سياسيتين رئيسيتين، لحظة التأسيس العربي التي انطلقت في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ولحظة الاستئناف والتطوير - بعد انقطاع - التي ابتدأت في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين.

¹ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، بيروت، المقدمة ص10 و11، والقول للدكتور شاكراً مصطفى.

² - المرجع السابق، ص11.

لم يكن سياق اللحظتين النهضويتين ملائماً، ولا استندت الأمة إلى وضع سياسي مساعد، وإنما ولدتا معاً في مناخ من الانكسار الحاد، ومع ذلك لم تحل حقائقه المريرة دون تلك الولادة¹.

والأمر نفسه بالنسبة للثورة الناصرية، فقد انطلقت هذه النهضة في سياق شروط سياسية نابذة أشبه ما تكون بمشهد التخلف العام، ومع ذلك، خرج المشروع النهضوي في صيغته الناصرية إلى الوجود تعبيراً عن الحاجة إلى مواجهة ثقل نتائج وقائع هذا التخلف، وهذا الانحطاط².

والخلاصة فظرف الإخفاق هو الذي يطرح السؤال التاريخي الاستراتيجي:

ما العمل؟ وهو سؤال الأسئلة في مشاريع النهضة، بل هو مفتاحها التأسيسي، في الواقع إن أي كلام عن مشروع نهضوي عربي جديد لا يملك شرعيته إلا إذا امتلك مبرره في سياق التجربة العربية المعاصرة، ولا يكفي القول إن ظرفية التراجع تبرره، فقد يكون التراجع مجرد لحظة في سياق نهضة لا تبرر البحث عن نهضة بديلة، فقد دمرت ألمانيا واليابان في الحرب العالمية الثانية إلا أنهما استعادتا سريعاً إيقاع نهوضهما.

تتشابه التجربة النهضوية العربية مع التجربة النهضوية لهذه البلدان، وتختلف معها في الآن نفسه،

فوجه التشابه يتمثل في ضعف المسألة الديمقراطية في مشروع النهضة قبل أن يستكمل في البلدان المذكورة، أما وجه الاختلاف فعديدة أهمها أن نهضة تلك

¹ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص12.

² - المرجع السابق، ص15.

البلدان أتت متكاملة بينما عناصر النهضة العربية منفصلة، هذا فضلاً عن أن تلك البلدان حققت وحدتها القومية بعكس الأمة العربية.

سؤال ثان: هل يحتاج مشروع النهضة لدينا إلى الاستئناف أم أننا بحاجة إلى مشروع جديد؟.

إذا قلنا أن المشروع غائب تماماً، نكون قد وقعنا في شرك العدمية: nihilist. أما إذا قلنا إن هذا المشروع لا يحتاج إلا للاستئناف، نكون بذلك من المكابرين¹.

ويمكن القول إن مشروعنا تعرض إلى إخفاق وأنه تبلور في صورة غير منظومة منفصلة الحلقات، فالقوى النهضوية لم تستطع تحقيق الوحدة، لكنها كرست الفكرة في الوجدان الجمعي، وأخفقت في كسب معركة الديمقراطية غير أن المناخ الفكري والنضالي في العقود الثلاثة الأخيرة أثمر حركة نضال شعبي ديموقراطي هام تشهده في حركة حقوق الإنسان العربية المتعاظمة وما تفرع عنها من مؤسسات مدنية.

كذلك فقد أخفقت القوى النهضوية في تحقيق التنمية المستقلة والاشتراكية أو العدالة الاجتماعية، لكن تراثها في هذا الباب قبل ثلاثين عاماً، ما كان قليل الشأن، حيث كشف أن غياب وفقدان القرار الاقتصادي أقرب الطرق إلى فقدان السيادة والأمن الوطني وإن إلغاء قرار الدولة الاقتصادي يطلق الوحشية الرأسمالية من كل عقال².

¹ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص17.

² - المرجع السابق، ص20.

والنهضة العربية أخفقت في إلحاق الهزيمة بالمشروع الصهيوني، لكنها كرسّت ثقافة المقاومة الشعبية.

ومما هو جدير بالقول إن تفسير تاريخنا السياسي الحديث بالعامل الخارجي حصراً، وتعليق أخطائنا وإخفاقنا على شماعة الاستعمار، هو شأن صارخ الدلالة على مقدار ما يعانيه الوعي العربي من ضعف شديد في حاسته النقدية، بمعنى أن تأثيرات العوامل الخارجية في تقرير الداخل العربي كانت عميقة بحيث يستعصي على التجاهل،... ومع ذلك فلا يمكن إغناؤنا من كل مسؤولية ذاتية.

لقد ضُرب مشروع محمد علي بالقوة العسكرية حيث تدخلت إنكلترا وفرنسا مع عدوهما الدولة العثمانية لإجهاضه بالعنف المسلح، وضُرب المشروع التوحيدي الأول «إبان الثورة العربية للشريف حسين عام»1916 الهادف إلى استقلال العرب عن الترك، ثم ضُرب المشروع الناصري في حرب السويس، وفي حرب حزيران1967، وأقدمت إسرائيل عام1981 بمساعدة الولايات المتحدة على تدمير مفاعل تموز العراقي من أجل وأد البرنامج العلمي والصناعي للعراق بهدم وتحطيم كيانه سياسياً واجتماعياً وحضارياً مع ذلك فالأمانة العلمية تدعونا للقول إنه ما كان للقبضة الاستعمارية أن تفعل فعلها لولا هشاشة في ذاتنا.

وفي الحقيقة فعلة مشروع محمد علي أنه كان طموحاً جداً لا توفق بين الأحلام التي كانت تراوده والأوضاع الاجتماعية في مصر..

ولقد أستأنف جمال عبد الناصر ما بدأه محمد علي بأفق أوسع وبواقعية أكبر، حيث حول مشروعه إلى نموذج يحتذى في المنطقة وفي العالم الثالث إلا أن مشكلة هذا المشروع ارتباطه بكاريزما عبد الناصر، الأمر الذي ضاعت معه المؤسسات،

وانتهت بانتهاء الكاريزما وبالتالي فإن المشروع الديمقراطي لم يكتمل على يديه، وأكثر وضوحاً وتياناً الجانب السياسي في المشروع الديمقراطي الذي تقزم بالفعل قوة الجانب الاجتماعي¹.

ماذا عن الجانب الفكري من المشروع النهضوي؟

بدأ هذا المشروع الفكري النهضوي في مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وامتد تأثيره إلى النصف الأول من عشرينيات القرن العشرين، وخاضت فيه أجيال ثلاثة من النهضويين، جيل "الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق، وابن أبي الضياف وخير الدين التونسي، وجيل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ثم جيل الكواكبي ومحمد رشيد رضا ومحمد بلحسن الحموي"².

كان هؤلاء المفكرون يدركون بأنهم يقدمون تصورات فكرية جديدة عن المجتمع والسياسة، فهم أصحاب قضية هي قضية التقدم، وقد ارتبط بعضهم بالسلطة، ثم ارتدت السلطة القومية التي قامت في مطلع السبعينات عن الفكر القومي، وكشفت السلطة الاشتراكية في اليمن الجنوبي عن مصالحة بين ماركس والقبيلة، ثم جاءت الدولة الإسلامية في السودان لتضطهد أهل الذمة ولتحكم السودان بالأجناد.

والخلاصة فالمشروع يحتاج إلى إعادة بناء، وهو لم يتشكل في صورة منظومة كاملة، بل أتى متعاقب الحلقات لا ترابط بين عناصره، بمعنى أن إعادة البناء هي العنوان الرسمي الراهن للمشروع النهضوي العربي الذي نأمله.

¹ - نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص25.

² - وربما كان منهم حسين المرصفي، وقاسم أمين والطاهر الحداد وعلي عبد الرزاق وعبد الحميد بن باديس... الخ.

وأول ما يجب التطلع إليه هو إعادة صورة العلاقة بين أهداف النهضة على نحو جديد يتجاوز آلية التعاقب والانفصال، وهذا ما توصلت إليه الاستنتاجات التي خلص إليها المشروع العلمي الضخم الذي اتخذ مركز دراسات الوحدة العربية - مشروع استشراق الوطن العربي- حيث شدد على جملة خيارات استراتيجية أهمها إطلاق مشروع حضاري نهضوي عربي جديد، وإقامة هذا المشروع على مقتضى التضامن والتكافل والترابط بين أهدافه على نحو لا تخضع لأي نوع من أنواع المساومة أو المقايضة أو حتى المفاضلة بينها¹.

ذلك أنه لا معنى لكل هذه المصالحات في مبادئ تتلازم في الماهية، من حيث هي عناصر لا تكتسب دلالتها ومضمونها إلا في منظومتها النهضوية، ومن خلال علاقة الترابط بينها مجتمعة.

ويمكن القول بالنسبة لرجال النهضة الأولى أنهم يشتركون بوصف جامع هو دعوتهم إلى تحقيق نهضة للمجتمع العربي الإسلامي شاملة ميادين الحياة، وباختصار فإن وجهة نظر هذا المشروع هو الدفاع عن الدولة الحديثة، دولة العدل والحرية ونقد السلطة الدينية والاستبداد السياسي والدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والديني².

¹- خير الدين حسيب: التقرير النهائي لمشروع استشراق مستقبل الوطن العربي مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

²- محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972-1973.

ولعل أهم ما بلغه هذا المشروع الفكري النهضوي مع محمد عبده في توليد مصالحات فكرية تاريخية استدعتها تلك الحقبة من التاريخ العربي، وحملت عليها مخاطر الانشقاق في الوعي العربي بين التيارين الأحيائي والحدائي، حيث أوجدت لحظة محمد عبده تسوية تركيبية، تسوية بين العلم والإيمان الإسلام والعصر وتوليفه بين منظومة مفاهيم السياسة الشرعية، وبين الفكر السياسي الحديث، ولقد استطاع محمد عبده أن يصهر صيغته في تركيبية جدلية، ولم تكن هذه التسوية مجرد توفيق تلفيقي، ولكن لحظة محمد عبده كانت قصيرة، فقد أصبح ميراثه الفكري - بعد رحيله- ميراثاً للانقسام، فمن جبهته خرج "رشيد رضا ولطفي السيد" سالكين مسلكين متعارضين، حيث انتقل لطفي السيد للدفاع من دون قيد عن الدولة الحديثة، وارتكس رشيد رضا ليدافع عن دولة الخلافة¹.

وأبعد من ذلك، فمن معطف مصطفى السيد خرج الأحرار الدستوريون، ومن معطف رشيد رضا خرج حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين.

ونستطيع القول إن هذا الإخفاق الحاد للمشروع الفكري النهضوي هو - كما قلنا- انهيار هذه التسوية التركيبية، ثم الانحسار الكامل لعملية التراكم المعرفي، وأخيراً تسييس هذا المشروع وتحنيطه من قبل المؤسسات السياسية².

ولقد انتهى الفكر الإصلاحية الإسلامي الاجتهادي: فكر الأفغاني وعبده ورشيد رضا إلى أدب سياسي حزبي مع تيار المؤسسة الحزبية الإخوانية، منظومة الفكر السياسي العربي والناقد للاستبداد والداعي إلى الحرية مع الشدياق والتونسي

¹ - عبد الإله بلقزيز: إشكالية الوحدة العربية، ص28.

² - المرجع السابق، ص28

والكواكبي وقاسم أمين.. إلى أدب سياسي متغرب ومتصالح مع الاستعمار «الأحرار الدستوريين ولطفي السيد ود . طه حسين» .

وسينتهي الفكر القومي العربي الماركسي العربي إلى المصير نفسه، إذ لمسافة واسعة بين "ساطع الحصري ود . قسطنطين زريق وياسين الحافظ ومحمد عزة دروزة وميشيل عفلق ود . عصمت سيف الدولة"، وبين السلطة القومية..

وهي عينها المسافة بين فكر "سمير أمين ومهدي عامل وفواز طرابلسي، وإسماعيل صبري عبد الله" وبين الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي.

واستمر الارتداد، ارتد فكر الحاكمية مع سيد قطب وما أعقبه من خطابات التفكير والجهاد عن فكر حسن البنا نفسه .

فقد تسمح ظروف ما بتحقيق الديمقراطية بين قطرين، هنا يجب ألا يقف أصحاب المشروع النهضوي ضد الديمقراطية بحجة أنه لم تتحقق المطالب الباقية، بل يجب الوقوف لصالح الديمقراطية، والسعي لتحقيق المطالب الأخرى، والأمر نفسه بالنسبة لمطلب الوحدة، أي يجب على هذين المطالبين أن يحققا المناخ للمطالب الأخرى .

ومن جهة أخرى يجب أن تخضع أهداف المشروع النهضوي إلى المراجعة ونضرب مثلاً على ذلك في مطلب الوحدة، فقد كان ينظر إليه في صيغة الوحدة الاندماجية معبراً عنها في دولة مركزية، كما تجلى ذلك في الوحدة المصرية السورية، أما في

إطار المشروع النهضوي العربي، فالوجهة نحو صيغة الوحدة الاتحادية أو اللامركزية¹.

ويتصل بذلك فكرة النظرة إلى القطرية، فقد كان ينظر إليها على أنها تضاد وتناقض ماهوي مع الوحدة، أما الآن فينظر إلى القطرية على أنها أمر واقع لا سبيل إلى إلغائه بالينبغيات² الإدارية، وذلك بتطور العلاقة الأفقية بين الدول القطرية على أنه يراعي التدرج في الأمر والظروف، فالواقعية تعني احترام الواقع دون الوقوع أمام دعاواه³.

¹ - ساطع الحصري: الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص101، وكان المذكور يقول بالوحدة الاتحادية.

² - الينبغيات: جمع للفعل ينبغي كذا وينبغي كذلك على غير قاعدة لغوية.

³ - د. عبد الإله بلقزيز: إشكالية الوحدة العربية- خطاب الرعية، خطاب الممكن، الدار البيضاء، 1991.

النظور ضرورة وحنمية ونفحة وحيلة

الناس الغواة¹ الموات الهمل² هم وحدهم الذين ينادون بالجمود والتكلس والارتداد، وسنة الله في الاجتماع والواقع والحياة آخذة لا ريب فيها بالتطور والإنسان - كل إنسان - مدعو للاستجابة للتكامل، وإلا ليس أمامه إلا الموت..

إن كثيراً من الحيوانات بأحاسيس تشتم بها الأخطار وتتوقعها وتتجنبها.. فالتطور والتغيير فطرة وضرورة حتمية للأمة.

فهو - ولا شك - لصيق بالإنسان وحالاته الروحية والنفسية، وخير من صور لنا هذه الحقيقة، القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.

وعلى هذه الخطى نجد هذا التصوير الرائع السرمدى الدقيق في جوهر الحياة والزمن، قال الحسن البصري مصوراً ذلك: ((ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي يا ابن آدم، أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنم مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة))³.

¹ - الغواة: الضالون، جمع الغاوي.

² - القطيع لا راعي له.

³ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة دار الفكر، 1969، ط3، ص21.

لا خلاف على التطور، وإنما على شكله وطريقه وأسلوبه ودرجته وعوامله ويبدو بصورة عامة وغالبة أن العقل الغربي يأخذ بالتطور ابتداءً وسبباً في المادة وفي البناء التحتي للظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها¹.

فكُونت زعيم الوضعية يرى أن الحركة تنطلق من السكون، تماماً كما يحدث في النظام الفلكي، وبالتالي فالحركة لا تخرج على القوانين الثابتة للنظام، والتقدم يقوم إذن على اكتساب السوسيولوجيا التي تكشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ونسبة علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية، فالمعرفة من أجل الاستشراق، والاستشراق من أجل القدرة.

يقول "ريمون ده بولان": ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))².

فالنظام أساس التقدم والعلم الاجتماعي فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم، ووظيفة السلطة أن تعمل على تنظيم هذه التحولات لكي يكون هناك تقدم حقيقي³.

¹ - يرى شوبنهاور أن المجتمع الإنساني ليس كمجتمع النمل محكوم بالجمود والظروف المادية، بل محكوم بالإرادة الإنسانية، انظر جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، باريس 1883، ط3، منشورات عويدات، ص84.

² - ريمون ده بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986، ص301.

³ - جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ص82.

ويقول "ميشال دوبريه": ((إذا أردت أن تلتمس السياسة، فالتمسها في الأيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الأيديولوجيا، فالتمسها بالدين، وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية))¹.

وتتأكد هذه الحتمية للظروف الاجتماعية إذا تذكرنا قول "توكفيل": ((السلطة السياسية إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي الظروف الموضوعية)).

ونسمع لمفكر إيطالي قوله: ((دعني أغني بأغاني الشعب ولا تهمني السياسة وكثيراً من المفكرين تكلموا عن التطور، وقد أوجزنا في ذكر وجهات نظرهم))، وإن كنا نختصر ذلك فيما يلي:

القول بالتطور استجابة لنضج الظروف واستوائها وتلقائيتها، والخطر كل الخطر في ليّ عنقها وتجاوزها، وفرض حل إداري يغفلها ويتغافل عنها.

إيلاء دور هام للإرادة الإنسانية في اقتحام الظروف وإنضاجها وتوجيهها وتعجيلها.. ولا نستطيع بهذه السرعة تفضيل منهج على آخر، فذلك رهين بكل حال على حدة يستشفها القادة والزعماء والساسة من وحي الظروف وعواملها ومنطقها العام.

وعلى الشاطئ الثاني «تدليلاً لتفكيرنا ومنهجنا ورؤيتنا للتطور» نسمع المفكر مالك بن نبي يرى أن التطور التاريخي محكوم بالفاعل الأخلاقي الديني فعندما

¹ - ريجيس دوبريه: نقد العقد السياسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1986، ص137.

يدخل التاريخ، هذا الفاعل إلى صعود الخط البياني، ثم يدخل العقل فيكون التوازن، ثم تدخل الغريزة فيكون الانحدار¹.

ويرى الأستاذ د. وليد نويهض أن العقيدة «الشريعة» في الدولة الإسلامية هي الأصل بينما نرى الغنيمة «المصلحة» هي الأساس في الدولة الأوروبية ويتابع قوله: ((الدولة في أوروبا هي فوق «البنية فوقية»، والمجتمع هو تحت «البنية التحتية»، والعكس بالنسبة للتاريخ الإسلامي فعندما يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد، تجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة «السلطات» في حياة المجتمع))².

الإرادة «العقيدة» صانعة التاريخ الإسلامي، وهي بحق بناؤه التحتي، والعاملة على تجديده بين الحين والآخر.

ولكن هل يجب تثوير موقفنا أم تثويره؟ فالتثوير لا يغني عن التثوير ولا سيما إذا وجدت أعلاق وقوى غاشمة تسرق الشعب وتمتص دماؤه وتقف حائلة دون انطلاقه.

بيد أن التثوير لا يغني عن التثوير، فهو طريق استثنائي، ضروري، والضرورة تقدر بقدرها، والأصل أن نوع السيادة في الإرادة العامة للشعب، فكل إنسان «حتى يورق

¹ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 91.

² - د. وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز دراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ط1، ص 133 وما بعدها.

ويعطي أكله وكماله» يملك قدراً من السيادة، وهذا هو قانون أخلاقي قيل أن يكون سياسياً، والشعب الاجتماعي يجب أن يساوي الشعب السياسي.

وهذا ما عبر عنه الرسول ﷺ بقوله: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ﴾، وتجدر الإشارة إلى أن حديثنا عن التثوير الذي لا يعني عن التثوير، ليس هو رأي ذاتي أو شخصي أو حكم تقويمي، بل هو حكم تقريري، مفروض ويفرض ذاته على الحياة ونواميس التاريخ سواء أقبلنا بذلك أم لم نقبل.

لقد نشأ التثوير القديم في حضن الدولة وعلى أكتافها، بل وبمبادرة منها ورعاية لها منذ إرسال الطهطاوي إماماً للبعثات إبان حكم محمد علي، وتأسيس جريدة (الوقائع المصرية) والقيام بترجمة أعمال رواد التثوير وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التثوير، الحسن والقبح العقليان، مقاصد الشريعة والمصالح العامة، العقل مناط التكليف... الخ، في حين كان الإصلاح الديني معارضاً للدولة كما هو الحال عند الأفغاني، وحسن البناء وكان التثوير العلمي العلماني على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية، وما زال النمط سائداً عند التثويريين الجدد، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يضع أشكال الصلة بين المثقف والسلطة، بين الثقافة والدولة. كما تمت صياغة التثوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي: الدستور والنظام البرلماني والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة، والتعليم لا فرق بين ذكور وإناث، وحكم العقل، وتم تعريب "روسو وفولتير ومونتسكيو، وابن خلدون".

لم يرتبط التثوير بجذوره في التراث القديم عند المعتزلة والفلاسفة، فتحول إلى تغريب، تبنته الطبقة الحاكمة والنخبة المثقفة، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية عامة التي ظلت تغلب عليها المحافظة الدينية.

لم يتحول التنوير إلى تثوير ولم يتحول العقل إلى ثورة، ظل فكراً عقلانياً خالصاً
تبناه الإقطاع الحاكم، والتعليم الجامعي للطبقات العليا .

وفي موجة التنوير ساد الإقطاع وعمّ الفقر، تعلمت الأقلية، وجهلت الأغلبية،
وانفصل المجتمع إلى طبقتين طبقة النصف في المائة التي بيدها الثروة والحكم
والتثوير، وجموع الشعب الفقيرة خارج الحكم، تعيش في موروثها القديم وتمسك به .

ونجح التنوير في اندلاع ثورة 1919 باسم الحرية والدستور، الحق فوق القوة،
والأمة فوق الحكومة وعاشت مصر أزهى فترات الليبرالية بعد أن تأسس أول
برلمان فيها، ثم جاءت ثورة 1952 لتضع نهاية الليبرالية والتثوير بعد أن كان أكبر
دعامة للرأسمالية الزراعية، وبدأ التنوير خلافاً للتثوير، وقضى على طبقة
النصف بالمائة بالإصلاح الزراعي الأول والثاني والثالث، ووزعت الأرض على
الفلاحين، وأممت الشركات الأجنبية، ومصّرت الأخرى، وتحول رأس المال الزراعي
إلى التصنيع، وأعطى العمال الحقوق، وعمت مجانية التعليم في كل مراحلها حتى
التعليم الجامعي، وأنشئ القطاع العام منعاً للاستغلال والاحتكار من القطاع
الخاص، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية وأعيد توسيع الدخل
القومي، فوضع حد أدنى وحد أعلى للأجور .

لكن هذا التنوير لم ينشأ في العقول، حيث منبع التنوير القديم، ولكنه أتى من القيادة
الثورية بقرارات مؤقتة، فأخذ الناس حقوقهم دون استردادها، وانشغل الناس في البناء
الفوقي، في الحزب الواحد، ممثل الرأي الواحد، فانزوى التنوير لصالح التثوير، وتنازل
الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم الفوقي وثقة بالقيادة الثورية .

وبعد رحيل عبد الناصر في 1970، وحدثت المضادة ابتداءً من 1971 حتى 1974 على الرغم من حرب أكتوبر 1973 خسر الناس التثوير قبل 1952 والتثوير بعدها، وارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسنيين.

هل يمكن إذاً الانتقال من التثوير إلى التثوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق إحداث ثورة في الفكر تجمع تنوير العقل وتثوير الواقع؟

لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل، وإعادة الاختيار بينها...

هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى التجديد، ذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل، وليس نقل التثوير أو التثوير من الخارج.

هل يمكن إحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التثوير بسند من التثوير حتى لا يكون التثوير في جانب العقول، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهميب والمضاربات خارج العقول؟ ذلك لا يأتي إلا بإحداث تغيير جذري في مناهج التعليم حتى يتعود جيل جديد على التفكير، لعله يستطيع أن يبدأ هذه المرة بمهمة «المفكرين الأحرار» بعد أن بدأ الجيل الماضي بحركة «الضباط الأحرار»¹.

هل يجب أن يكون التطور طليقاً من كل قيد أم ينطلق من روح الأصل الحضاري ومن داخله؟

¹ - حسن حنفي: في الثقافة السياسية، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 1997، 1998.

إن الشخص الذي لا يكون له ذات وإرادة وشخصية وكيان لا يمكن أن يكون إلا إمعة مقلداً يحمل الأحجار ولا يستطيع أن يبدع، قال الرسول ﷺ: ﴿لَا تَكُونُوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطمنا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أسأؤوا فلما تظلموا﴾.

ومسألة استواء ونضج الفكرة

نعتقد أنه ما من فكرة في التاريخ الإنساني قوبلت بهذا الاهتمام الزائد من قبل الفلاسفة والمفكرين ورجال الاجتماع والتاريخ والآداب والدين، مثلما لاقتها وقوبلت به هذه الفكرة، فقد أناخت بكلكها وألقت بثقلها على الفكر الإنساني فراح يسيرها ويحرفها ويشرح جثتها ويبرز مكوناتها وجوهرها.

فهذا المفهوم ينطوي على شحنات فكرية هائلة، متفاعلة طوراً، متباينة طوراً آخر، متقاطعة طوراً ثالثاً ترى من منظورات وزوايا مختلفة وتنم عن آراء مختلفة في الوجود والكون والصبر والحياة.

ولقد زاد من بلبلة هذه الفكرة اعتناقها وامتصاصها للتكنولوجيا كأداة عالية للتقدم تتلك القوة الذاتية العالية للجهد، وتمدنا بقوة ديناميكية كبرى تتخطى الأديان وتمتلك في الآن نفسه كوكبات كبيرة بعضها اكتشف والعكس¹.

وإذا كانت فكرة التقدم جداراً غامضاً من أخذ بالتراجع كل لحظة، فهي - ولا شك - مفتاح التاريخ وأهميتها تكمن في هذه النقطة الكبيرة التي حملت الإنسان وحولته من حال لأخرى¹.

¹ - ج. ب. بيروي: فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998 ص15.

لقد كان الأقدمون مسجونين في فكرة عن الإنسان مفرغة وجنودها وأمنوبها، فالحياة في ذاتها غاية للجحيم والإنسان مخلوق خاطئ ولد ليضطرب كالشرارات المتطايرة والجنس البشري يدور عبودياً في حلقة مفرغة عبر سلسلة من الأدوار «الملحمة المسيحية»².

بيد أن فكرة التقدم جاءت وانتصرت أخيراً بمفهومها المتكامل كامتداد غير محدود للتطور وتقدم مستمر لمعرفة الإنسان للطبيعة، ولنظام الأفكار وبالتالي فما الحضارة إلا نمو متدرج وما الزمن إلا الشرط الحقيقي لا مكان التقدم³.

وفي الحقيقة، لقد تصور الأقدمون - اليونان مثلاً - تكراراً رقيقاً لا نهاية له للمجتمع، حيث أضفوا المثل الأعلى للنظام المطلق، ووضعوا أي انحراف عنه بأنه انحراف نحو الأسوأ.

فأرسطو مثلاً أدرك أن التغيرات أمر غير مرغوب فيه، وهنالك الكثير من فلاسفة اليونان أيدت اسبارطة بسبب هذا الموقف السكوني من الزمن⁴.

وها هو "ماركوس أورليون" يعبر تعبيراً دقيقاً عن نظرية الأدوار الراسخة فيقول: ((تعوم النفس العاقلة حول العالم، وعبر الفراغ المحقق بنا، وندع النظر في الزمن غير المحدود، ونتأمل دمار الكون وولادته الثابتة في كل دور، ونفكر في أحلافنا الذين لن يروا أعظم مما رأينا، إن إنساناً في الأربعين بلغ عقله غاية الاعتدال،

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص 84.

² - المرجع السابق، ص 7.

³ - المرجع السابق، ص 36.

⁴ - المرجع السابق، ص 41 و 42.

يمكن أن يقال أنه رأى كل ما مضى وما ينتظر.. إن العالم متشاكل إلى حد بعيد¹.

هذا وعلى الرغم من أن "سينيكا"² آمن فيقدم المعرفة واعترف بقيمته، فهذه القيمة لا تكمن فيما ستجلبه من منافع للجنس البشري، وهذه التنبؤات لا تبين أن لديه أية فكرة عن تقدم المعرفة.

يقول المذكور: ((أأنت مستغرب أن يقال لك أن المعرفة الإنسانية لم تتجز مهمتها بعد ٩٩.. في ذلك والشر الإنساني لم يبلغ كامل تطوره بعد))، ويقول "بيري": ((إن سينيكا آمن بالتقدم)).

بين عامي 1830 و 1850 عم النقل بالسكة الحديدية جميع أرجاء بريطانيا العظمى، وأدخل إلى أوروبا، وأخضعت الكهرباء لاستخدام الإنسان باختراع الإرسال البرقي، وكان معرض لندن سنة 1850، في أحد جوانبه، اعترافاً عاماً بالتقدم العلمي للعصر وبالقوة المتعاظمة لسيطرة الإنسان على العالم المادي، وعلى ذلك فقال أحد المعاصرين: إن هدف المعرض كان (الإمساك بالوثيقة الحية للتقدم الإنساني، وقد كتب عليها جميع الفتوحات المتوالية للفكر الإنساني)، وأوضح الأمير "كونسورت"، الذي أقام المعرض، مغزاه في خطاب عام: ((إذا تنبه أحدنا للسماة الخاصة لعهدنا الحاضر لن يشك لحظة أننا نعيش في أروع مرحلة انتقال

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص 42.

² - هو لوكيوس أنايوس سينيكا يعرف أيضاً سينيكا، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحي روماني، كتب أعماله باللغة اللاتينية. ولد في قرطبة في إسبانيا وتوفي بالقرب من روما، ويلقب بسينيكا الفيلسوف أو الأصغر تمييزاً له عن والده الخطيب الشهير.

تمضي مسرعة نحو إنجاز الغاية العظيمة التي يشير إليها التاريخ كله فعلاً، وهي تحقيق وحدة الجنس البشري، فالمسافات التي فصلت بين مختلف الأمم، ومختلف أصقاع الأرض، سرعان ما تلاشت أما منجزات الاختراع الحديث، وأصبحنا قادرين على اجتيازها بسهولة لا تصدق)).

فقد عرفت لغات الأمم كلها، ووضعت مكتسباتها في متناول الجميع، وأصبح الفكر ينتقل بسرعة البرق، وحتى بقوته، ومن ناحية أخرى، يتوسع مبدأ تقسيماً لعمل، الذي يمكن اعتباره القوة المحركة للحضارة، يتوسع إلى كل فروع العلم والصناعة والفن،.. وإن معرض 1851، أيها السادة، يعطينا مقياساً صحيحاً، وصورة حية، للنقطة التي توصل إليها تطور الجنس البشري كله في هذه المهمة الكبيرة، ومنطلقاً ستكون جميع الأمم قادرة فيه على توجيه جهودنا القادمة. إن النقطة التي تتأكد هنا هي «تضامن» العالم، ذلك أن غاية المعرض هي جعل الناس يدركون وحدة جميع سكان الأرض، وقد كتب "ثاكارى" في أنشودة الأول من أيار أن المجتمعين:

يرون المأدبة الفاخرة تعد والأمم المتآخية تلقى حولها

وهذه النعمة ذاتها عزفتها افتتاحية التاييمز يوم الافتتاح: ((منذ بدء الخليقة ها هو ذا الصباح الأول الذي تجتمع فيه الشعوب من كل أرجاء العالم، وتقوم بعمل مشترك))، وقد أدعى أن المعرض يعبر عن حركة عقلانية وأخلاقية جديدة «تظهر أزمة كبيرة في تاريخ العالم»، وتؤذن بالسلام الشامل¹.

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص 299.

وقال كاتب آخر: ((أن إنكلترا قد أنتجت "بيكون" و"نيوتن" الفيلسوفين اللذين كانا أول من زود تيار العلم الصناعي بالقوة والاتجاه، وكنا أول من أعطى أيضاً أوسع قاعدة ممكنة لبرج مراقبة التقدم العالمي الذي يتوخى توفير السعادة المادية للإنسان والقضاء على التناقضات الحقيرة للتجارة.

إن هذه الاقتباسات تبين أن المعرض الكبير قد اعتبر في ذلك الوقت من وجهة نظر متفائلة ليس مجرد سجل للإنجازات المادية، بل دليلاً على أن الإنسانية قد شقت طريقها أخيراً نحو وضع أفضل وأسعد عبر الحواجز المتهاربة، والتبصر الناتج من ذلك بأن الجميع لهم، مصالح متشابهة، وربما اعتقد أصحاب النظر البعيد أن اتحاد العالم الذي رآه "تينسون" قد استبان لهم في نهاية الأفق الذي أوحى به)¹.

واصلت الحضارة الغربية تقدمها منذ المعرض، واصلتها في بعض الجوانب أسرع مما كان يمكن أن يتبأ به عقل رصين، وكان تطور تقنية وسائل الراحة، أي السيطرة على القوى الطبيعية، من أكثر أشكال التقدم لفتاً للنظر، ولعله من الناقل أن نعد الاكتشافات والاختراعات التي اختصرت، منذ سنة 1850، المسافة، ووفرت الوقت، وسهلت المعاناة الجسدية، وقللت على نحو ما تصادم الإرادات في الحياة، فهذه السلسلة المتصلة من الاختراعات التقنية، والمتزامنة مع التوسعات الكبيرة في كل فروع المعرفة، قد عودت شيئاً فشيئاً أقل العقول ميلاً إلى التأمل على تصور أن الحضارة هي بطبيعة الحال تقدمية وأن التحسن المستمر هو جزء من نظام الأشياء.

¹ - بييري: فكرة التقدم، ص 300.

وهناك حقيقة يمكن أخذها بالفعل مؤشراً على أن الإنسانية تتقدم أخلاقياً، وهذه الحقيقة هي إلغاء الرق في أميركا، والتمن كان حرباً دموية طويلة، ومع ذلك لم يبد أن بعض نجاحات محبة البشر تهدد بالخطر الاستنتاج بأنه طالما أن تقدم المعرفة غير محدود، فليس هناك ما يسوغ الآمال المتفائلة بقابلية الإنسان للكمال، وبإمكان بلوغ السعادة العامة.

ولاحظ كاتب عميق التفكير في مناقشة للتقدم سنة 1864 أن الخطوات الفردية العديدة في نمو المعرفة وتنظيم الأعمال لم تتحد حتى الآن لتخلق تقدماً عاماً في سعادة الحياة¹.

ولكن ماذا عن علاقة التقدم بنظرية التطور؟

معلوم أن مفهوم التقدم الاجتماعي يتنامى في جو مفهوم التطور البيولوجي، ولكن هذا التطور كان لا يزال يبدو تأملاً مضطرباً للغاية.

لقد هوجم ثبات الأنواع، وخلق الإنسان، اللذان حمتها مصالِح وانحيازات قوية، إلا أنهما لم يهتزا، وكانت فرضية التطور العضوي آنذاك في الوضع ذاته الذي كانت فيه فرضية "كوبرنيكوس" في القرن السادس عشر، ثم تدخل "داروين" سنة 1859، مثل تدخل "جاليلو" وهكذا فإن صدور أصل الأنواع قد غير الوضع بدحض واقع لعقيدة ثباتاً لأنواع، بتعيين أسباب حقيقية للتحول، وما أمكن تنحيته من قبل كحدس ذكي ارتفع إلى مصاف الفرضية العلمية، وفي الأعوام العشرين

¹ - ج. ب. بيرري: فكرة التقدم، ص 301.

التالية نشط الصراع حول نظرية التطور ضد الآراء اللاهوتية في الأغلب، وأدى إلى انتصار النظرية.

أفضى أصل الأنواع إلى المرحلة الثالثة من مصير فكرة التقدم، ورأينا كيف ساعد علم الفلك الذي اعتبر الشمس مركزاً بخلع الإنسان عن موقعه الممتاز في الفضاء الكوني، وبدفعه إلى الاعتماد على جهده الخاص ساعد تلك الفكرة على منافسة فكرة العناية الإلهية الناشطة والآن يعاني الإنسان انحداراً جديداً ضمن نطاق كوكبه، فنظرية التطور التي انتزعت منه عظمتة ككائن عاقل خلق على نحو خاص ليكون سيد الأرض تتقصى نسباً متواضعاً له، وهذا الانحدار الثاني كان الواقعة الحاسمة التي وطدت سلطان فكرة التقدم¹.

يجب أن نتذكر أن نظرية التطور ذاتها لا تعني بالضرورة، أن حركة الإنسان تتجه نحو هدف مرغوب فيه، فهي تصور علمي محايد يتفق إما مع التفاضلية أو مع التشاؤمية، وبحسب كل التقديرات فإنها قد تبدو حكماً قاسياً، أو ضماناً للتحسن المطرد، وقد فسرت في الواقع على هذين النحوين معاً.

وبغية بناء التقدم على أساس نظرية التطور، تتطلب ذلك برهانين واضحين، فإذا أمكن إثبات أن الحياة الاجتماعية تخضع للقوانين العامة نفسها التي يخضع لها تطور الطبيعة، وأن العملية تتضمن ازدياداً في السعادة، فالتقدم سيكون فرضية صحيحة شأن نظرية تطور الأشكال الحية.

لقد اختتم "داروين" أطروحته بهذه الكلمات:

¹ - ج. ب. بيرى: فكرة التقدم، ص 304.

((بما أن كل أشكال الحياة الحية هي السلالة المتحدرة من الأشكال التي عاشت طويلاً قبل الحقبة السيلورية Silurian، يمكننا أن نتأكد أن تعاقب الأجيال العادي لم ينقطع قط ولا مرة، وأن زلزالاً لم يدمر العالم بأجمعه، ومن هنا يمكننا أن ننظر بثقة إلى المستقبل مضمون يصعب، بالمثل، تقدير طولته، وما دام الاصطفاء الطبيعي يعمل وحده من خلال كل كائن ومن أجل خيره، فإن كل البيئات المادية والذهنية ستميل إلى التقدم نحو الكمال)).

هاهنا عزف صاحب مذهب التطور نغمة التفاؤلية، وأوحى بأن قوانين التقدم سيعثر عليها في ميادين أخرى غير تلك التي بحث فيها حتى الآن¹.

كان أبرع تطوير للجدال حول «من نظرية التطور إلى التقدم»، هو عمل "سبنسر" فقد بسط مبدأ التطور إلى علم الاجتماع والأخلاق، وكان أبرز مفسريه بالمعنى المتفائل للكلمة، كان مؤمناً بالمبدأ منذ وقت طويل قبل تدخل "داروين" الحاسم، نشر مبدأ سنة 1851 «علم التوازن الاجتماعي» الذي يظهر الاتجاه العام لفلسفته المتفائلة، مع أنه لم يكن بعد قد استتبقت القوانين التطورية التي بدأ في صياغتها بعد ذلك مباشرة.

يبتدئ "سبنسر" جداله بالقول إن ثبات الطبيعة الإنسانية التي كثيراً ما يتذرع به ليس إلا مغالطة، ذلك أن التغيير هو قانون الأشياء كلها، قانون كل شيء مفرد إضافة إلى الكون، «والطبيعة اللامتناهية التعقيد تتدرج أبداً إلى تطور جديد»، ولو أن الإنسان وحده لا يتغير في هذا التحول الشامل، لكان أمراً مستغرباً.

¹ - ج. ب. بيرى: فكرة التقدم، ص 305.

والحق هو أن الإنسان يخضع أيضاً لقانون التغيير غير المحدود، وإذا كانت الإنسانية قابلة للتغيير إلى أمد غير محدود، فإن قابليتها للكمال أمر ممكن ثم إن الشر ليس ضرورة دائمة، إذ أن الشرور كلها تنجم عن عدم تكيف الكائن الحي مع ظروفه، وهذا يصح على كل شيء حي، وكذلك على القول: ((إن الشر يميل دوماً إلى الزوال))، وبفضل مبدأ جوهرى للحياة يتعدل دائماً عدم التكيف هذا بين الكائنات الحية والظروف، يتعدل أحدهما أو كلاهما حتى ينجز التكيف، وهذا الأمر ينطبق على الميدان الذهني والميدان المادي أو الجسدي على السواء.

وفي الحالة الحاضرة للعالم يعاني الناس الكثير من الشرور، وهذا يبين أن صفاتهم لم تتكيف بعد مع الوضع الاجتماعي، والتأهيل المطلوب للوضع الاجتماعي هو أن لا يكون لكل فرد إلا تلك الرغبات التي يمكن إشباعها تماماً من غير اعتداء على قدرة الآخرين للحصول على إشباع مماثل، وبما أن الإنسان المتمدن يحتفظ ببعض خصائصه التي كانت ملائمة لظروف حياته المبكرة في الغابة، فهذا التأهيل لم ينجز بعد.

لقد احتاج الإنسان إلى تكوين أخلاقي ما للحالة البدائية، وهو يحتاج إلى تكوين مختلف كل الاختلاف للحالة الحاضرة، والمحصلة هي عملية التكيف التي تواصلت زمنياً طويلاً، وسوف تواصل زماناً مديداً في المستقبل.

إن الحضارة تمثل التكيفات التي تم إحرازها، والتقدم يعني الخطوات المتوالية في هذه العملية، وليس عند "سبنسر" أي شك في أن الإنسان سيصبح متلائماً في نهاية الأمر مع نمط حياته عن طريق هذه العملية، ولا بد أن يزول كل إفراط أو نقص في القدرات الملائمة، ويقول "سبنسر": ((إن التطور الأقصى للإنسان الكامل أمر مؤكد منطقياً))، مؤكداً كأي استنتاج نضع فيه ثقتنا المطلقة، كأن يقول، مثلاً

إن جميع الناس سيموتون، وهنا لدينا نظرية قابلية الإنسان للكمال مؤكدة على أسس جديدة¹.

وإذن، فإن التقدم ليس مصادفة بل ضرورة، والحضارة جزء من الطبيعة بكونها تطوراً لقدرات الإنسان الكامنة تحت تأثير الظروف المواتية التي لا بد أن يحدث في زمان ما، وهنا تتخذ مجادلة "سبنسر" غاية نهائية، فهو يؤكد أن الهدف النهائي للخليفة هو تحصيل أكبر قد من السعادة، ولتحقيق الهدف لا بد أن يمتلك كل فرد من الجنس البشري من الملكات ما يمكنه من اختبار أرفع متع الحياة، ولكن على نحو لا يضعف قوة الآخرين على تلقي اشباع مماثل، وكائنات لها هذا التكوين لا تستطيع أن تتكاثر في عالم تقطنه مخلوقات دنيا، ولذلك يجب طرد هذه المخلوقات بغية إفساح المجال، ومن أجل ذلك يجب أن يكون ذا رغبة في القتل، وعلى العموم فالأرض لو لم تكن مخضعة، ولو أن الكائن البشري تم تعيينه ليتوسع ويشغلها، وقوانين الحياة على ما هي عليه، فما من سلسلة أخرى من التغيرات كان يمكن أن تحدث سوى التي حدثت بالفعل².

إن تفاعلية سبنسر لم يكن تخطيها، يقول: ((بعد دراسة متأنية، بدأت هذه الفوضى من الظواهر التي ولد الإنسان وسطها، بدأت تتخذ طابعاً عاماً بالنسبة إليه)، فأخذ يتبين، الشكل العام المعتم للخطة الهائلة، فلا مصادفة ولا اتفاق، بل نظام وكمال في كل مكان، والاستثناءات تتلاشى واحداً بعد الآخر، وتغدو جميع الأشياء متناسقة، الحركة الجبارة تسير دوماً نحو الكمال، نحو تطور كامل وحيث أنقى، وفي شموليتها تخضع كل الشذوذات والتراجعات الصغيرة مثلما يخضع

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص 36.

² - المرجع السابق، ص 307.

انحناء الأرض الجبال والوديان، وحتى في الشرور يتعلم المدارس أن لا يتعرف إلا الحيز المقاوم، إلا أن ما يستوقفه قبل كل شيء هو الكفاية الملازمة للأشياء)).

ولكن التقدم نحو الانسجام وإزالة الشر لن تحققه الحكومات الفاشية ولا المثاليون يفرضون قوالبهم على العالم، فالتقدم يعني التكيف المتدرج والتغير النفسي المتدرج، ولذلك فإن الحرية الفردية هي حياته، وتبادل الآراء المتعارضة هو ما يجعله يأخذ سبيله إلى الإنجاز.

لقد قال "غيزو": ((إن هناك تقدماً وهناك في الوقت ذاته مقاومة))، ويتصور سبنسر أن المقاومة مفيدة ما دامت تأتي من أولئك الذين يعتقدون صادقين أن المؤسسات التي يدافعون عنها هي الأفضل في حقيقة الأمر، وأن التجديدات المقترحة خاطئة تماماً¹.

كان سبنسر خلال العشر سنوات التالية يبحث عن القوانين العامة للتطور، ويخطط فلسفته التركيبية التي تفسر تطور الكون، وقد رمى إلى إثبات إمكانية اكتشاف قوانين التغير التي تحكم كل الظواهر غير العضوية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية على السواء، وفي ضوء هذه الفرضية يتم إثبات التقدم الفعلي للإنسانية كحقيقة ضرورية تكمل التطور الكوني العام، وتحكمها المبادئ ذاتها، صدر القسم الأول من عمله «المبتدئ الأولى» سنة 1862، أما «البيولوجيا» و«السيكولوجيا»، وأخيراً «السوسيولوجيا» فقد تتابع صدورهما في أثناء العشرين سنة التالية، والتركيب الذي طورته هذه المؤلفات عن العملية الكونية بوضوح وإقناع ربما قام بما لم يقم به أي عمل آخر، على الأقل في إنكلترا، لتوضيح أهمية

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص 308.

مذهب التطور، ولرفع مذهب التقدم إلى مصاف الحقائق العادية في التقدير الشعبي، والمسلمات التي يمكن أن يستشهد بها في الخطابة السياسية.

وكاد لا يدرك الكثيرون من الذين فتنهم تركيب سبنسر الهائل أن نظريته عن التطور الاجتماعي، وعن التحسن النفسي المتدرج للجنس البشري، تعتمد على صحة الافتراض بأن الآباء يورثون أطفالهم الملكات والاستعدادات التي اكتسبوها هم أنفسهم، وحول هذه المسألة يختلف الخبراء كما هو معروف، ومن الراجح أن الأمر سوف يحسم ذات يوم على نحو واضح، وربما لصالح سبنسر.

بيد أن نظرية التحسن النفسي المتواصل عن طريق عملية الطبيعة تواجه صعوبة واضحة لا تفوت بعض نقاد سبنسر، وذلك في الحقيقة التاريخية البارزة وهي أن كل حضارة عظيمة في الماضي تقدمت إلى نقطة ثم توقفت عندها وانحطت، لتصبح فريسة للمجتمعات الصغيرة، أو لتصاب، في حال استمرارها، باليأس، فالقاعدة كانت توقعاً فانحطاطاً فتأسناً، وليس من السهل التوفيق بين هذه الظاهرة ونظرية التحسن الذهني¹.

وما جعل الموقف للجماهير من فلسفة كلفسفة "سبنسر"، ما جعله ممكناً هو اكتشافات داروين التي عززها علم المستحاثات المتطور، وما تراكم من أدلة مادية على عظمة عصور الإنسان القديمة، ومثلما أحدث علم الفلك "كوبرنيكوس" ثورة في نظرة الإنسان إلى الفضاء، كذلك أحدث التقدم المتزامن للجيولوجيا والبيولوجيا ثورة في نظريته إلى الزمن، والكثير من أصحاب الفطنة وأصحاب

¹ - ج. ب. بيرري: فكرة التقدم، ص 309.

الغفلة كانوا مستعدين لأن يروا في تقدم الإنسان المديد عبر الماضي مسوغاً معقولاً للإيمان بمستقبل أنبل له.

إن القسم المدون من تقدم الإنسان المديد عبر الماضي لم يكن الالتفات إليه بالفعل مما يسر كل السرور أي إنسان وهب القدرة على التخيل، فقد صوره "ونود ريد"، في كتاب مشوق الأسلوب، كعذاب عظيم متطاوّل، ولكن "ريد" كان من أنصار سبنسر، وآماله بالمستقبل كانت زاهية بقدر ما كانت صورة الماضي في ذهنه قاتمة، فاستشهاد الإنسان الذي نشر سنة 1872 قد قرئ على نطاق واسع بحيث بلغ طبعة ثامنة بعد اثنتي عشرة سنة، ويمكن أن يعد أحد العوامل التي روجت تفاعلية سبنسر¹.

إن تلك التفاعلية لم يصادق عليها جميع قادة الفكر المعاصرين، فقد أكد "لوتز بقوة في سنة 1864 أن «الطبيعة الإنسانية لن تتغير»، ولم ير فيما بعد ما يدعو إلى تبديل قناعته.

((ليس هناك قطع واحد ولا راع واحد، ليس هناك ثقافة متشاكلة للبشر جميعاً، ولا رافعة واحدة، ولا يمكن أن تزدهر فضيلتنا وسعادتنا إلا وسط الصراع النشيط مع الخطأ، فلو مهدت كل العقبات، لما بقي الناس ناساً، بل قطعاً من البهائم الوديعه التي تأكل من طيبات ما تزودها به الطبيعة مثلما كان الأمر في البداية)).

ولكن إذا رفضنا مع سبنسر الحكمة القديمة التي أقرها "لوتز وفونتينيل" على السواء، الحكمة القائلة: إن طبيعة الإنسان غير قابلة للتغير، فإن القول بالانسجام المطلق يواجه الاعتراض التالي: (لو كانت البيئة الاجتماعية مستقرة).

¹ - ج. ب. بيرري: فكرة التقدم، ص 310.

والجدال في ذلك سهل، لأن الإقرار أن طبيعة الإنسان، المتغيرة بحسب الفرضية، قد استطاعت أن تتكيف شيئاً فشيئاً مع تلك البيئة، ولأمكن إقامة توازن محدد في آخر الأمر.

ولكن البيئة دائمة التغير كنتيجة لجهود الإنسان ذاتها للتكيف، إذ أن كل خطوة يتخذها للتوفيق بين حاجاته وظروفه تخلق تناقضاً جديداً، وتجاوبه بمشكلة جديدة، وبكلمات أخرى، ليس هناك سبب للاعتقاد بأن العملية المتبادلة المستمرة في المجتمع النامي بين طبائع البشر والبيئة التي يواصلون تعديلها ستبلغ حالة من التوازن، أو حتى ستخف المعاناة التي تسببها طبيعة التناقضات المتغيرة.

إن حقيقة التطور المحايدة يمكن أن تمون أساساً معقولاً لنظرية تشاؤمية ونظرية تفاؤلية على حد سواء، وقد بنى نظرية كهذه بقوة واستطاعة عظيمتين الفيلسوف الألماني "هارتمان"¹ الذي صدر له فلسفة اللاوعي سنة 1869.

وإذا تركنا جانباً غيبياته ونظريته الغريبة عن مصير الكون، رأينا هنا، وفي أعماله اللاحقة، كيف استطاع مؤمن بالتطور أن يجدد بشكل معقول نظرة "جان جاك روسو" التي تعتبر السعادة والحضارة متضادتين، وأن التقدم يعني زيادة في البؤس.

و"هكسلي"² نفسه، أحد أبرز مفسري مذهب التطور، لم يعلل نفسه، على الأقل في أعوامه الأخيرة، بآراء متفائلة جداً بالنوع الإنساني، فهو يقول: ((لا أعرف دراسة أكثر إثارة للحزن من دراسة تطور الإنسانية كما طرح في حوليات التاريخ... إن

¹ - كارل روبرت إدوارد فون هارتمان، /1842 - 1906م/ فيلسوف مثالي ألماني، رائد للنزعتين اللاعقلانية والإرادية.

² - السير جوليان سوريل هكسلي، /1887-1975م/، عالم أحياء وفيلسوف إنكليزي.

الإنسان وحش، وحش أكثر ذكاء من سائر الوحوش فقط، وحتى خير الحضارات الحديثة تبدو لي أنها توفر ظروفاً للبشر لا يجسد أي مثل أعلى ذي قيمة ولا حتى يمتلك فضيلة الاستقرار))، ولعل هناك بعض الأمل في تحسن كبير، وإلا سيرحب الإنسان بمذنب كريم يقذف بالعالم كله بعيداً.

وانتهى "هكسلي" إلى استنتاج أخير مؤداه أن هذا النوع من التحسن لا يمكن أن يبدأ إلا بمقاومة متمعدة للعمليات الطبيعية بدلاً من التعاون معها، وقول: ((أن التقدم الاجتماعي يعني كبح العملية الكونية عند كل خطوة، وإحلال عملية أخرى محلها يمكن أن ندعوها بالعملية الأخلاقية)).

كيف يستطيع الإنسان في بضعة قرون أن يأمل في إحراز السيطرة على العملية الكونية منذ ملايين السنين؟، إن نظرية التطور لا تشجعنا على توقع أزمان سعيدة.

لقد اقتبست هذه الآراء لأوضح أن نظرية التطور تعير نفسها للتفسير المتشائم بقدر ما تعيرها للتفسير المتفائل، والسؤال المتعلق بالاتجاه الذي تفضي إليه يجاب عنه بحسب مزاج السائل، ففي عصر الرخاء ورضى عن النفس سرعان ما نتلقى جواباً ايجابياً، ويجتذب مصطلح التطور في الكلام العادي معاني القيمة التي تنتمي إلى التقدم.

ويمكن أن نلاحظ أن الرضى عن النفس في هذا العصر قد قواه انتشار المعرفة العلمية، والنمو السريع لطلب الكتب والمحاضرات التي جعلت نتائج العلم ممتعة وسهلة التناول على الجمهور العادي، إن ذلك كان سمة بارزة من سمات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان تلبية هذا المطلب مشروعاً مريحاً، وهذا الأدب الشعبي الذي وضع أعاجيب العالم المادي كان، في الوقت ذاته، يفمر مخيلات

الناس بوعي مؤداه أنهم يعيشون في عصر أعظمهم من أي عصر في الماضي، ولا حاجة إلى إيقاله بأي خوف من انحطاط أو كارثة.

وهكذا كانت فكرة التقدم، في سبعينات وثمانينات القرن الماضي تتحول إلى ركن عام للإيمان، ربما آمن بها بعضهم كقدر يسير بالإنسانية في الاتجاه المطلوب، وربما آمن بعضهم الآخر بأن المستقبل يتوقف إلى حد بعيد على جهودهم الواعية، على أن طبيعة الأشياء ليس فيها ما يحبط الآمال في تقدم مطرد وغير محدود، وفي حين لم تحقق الأغلبية في مثل هذه النقاط، بل تلت المذهب بمعنى غامض إضافة مريحة إلى قناعاتها، فإنه أصبح جزءاً من النظرة الفكرية العامة للفئة المتعلمة.

وعندما ألقى السيد "فريدريك هاريسون" في مانشستر سنة 1889 خطبة بليغة عن «المرحلة الجديدة» التي يطغى عليها الإيمان بالتقدم الإنساني بدل الثواب الإلهي ببروح المفارقة، استطاعت مناقشته العامة أن تستحوذ على إعجاب دوائر أوسع بكثير من دائرة الوضعيين الذين كان يخاطبهم على نحو خاص¹.

لقد أنتجت العقيدة مبدأ أخلاقياً مهماً، فمراعاة ظروف الأجيال القادمة قد عملت عبر التاريخ عمل حافز من حوافز السلوك، عملت من حين لآخر بطريقة غير فعالة وبمعنى محدود جداً، أما مع مذهب التقدم فقد اتخذت، منطقياً، أهمية غالبية، ذلك أن مركز الاهتمام تحول إلى حياة أجيال المستقبل التي يجب أن تتمتع بظروف سعادة حرمانها.

وإذا كان الإيمان بمذهب التقدم قديماً متطرفاً، فإن واجبنا هو التضحية بأنفسنا بابتهاج من أجل خلفائنا المجهولين، تماماً مثلما الغيرية العادية تأمر بالإقدام على

¹ - ج. ب. بيرى: فكرة التقدم، ص 313.

التضحية في سبيل أبناء جنسنا الأحياء، وهذا ما أشار إليه "نود ريد" حين كتب: ((إن رخاءنا مؤسس على عذابات الماضي، ولذلك، أليس من العدل أن نعاني نحن من أجل منفعة أولئك الذين سيأتون؟)).

ولكن إذا اعتقدنا أن كل جيل يستطيع بأفعاله المتعمدة أن يحدد في آخر الأمر أقدار الجنس البشري، فإن واجباتنا حيال الآخر يمتد إذًا عبر الزمان، وعبر المكان أيضاً، ومعاصرونا ليسوا إلا جزءاً ضئيلاً من الجيران الذين ندين لهم بالتزامات، ويمكن أيضاً أن تصاغ الغاية الأخلاقية، عند النفعيين، على أنها السعادة العظمى لأكبر عدد، وكما لاحظ "كسيد"، فإن العدد الأكبر لا يشمل إلا أفراد الأجيال الذين لم يولدوا ولم يفكر فيهم بعد، إن هذا التوسيع للقانون الأخلاقي، وإن كان غير واضح إلى الآن في الأبحاث الأخلاقية، قد اكتسبت اعترافاً عملياً في الأعوام الأخيرة¹.

لقد لاحظنا كيف ارتبط تاريخ الفكرة بنمو العلم الحديث، ونمو العقلانية، وبالانضال من أجل الحرية السياسية والدينية، فقد عاش المبشران "بودان وبيكون" في زمن كان العالم فيه يتحرر تحرراً واعياً من سلطة التراث، وكان يكتشف أن الحرية مسألة نظرية عسيرة، واتخذت الفكرة شكلاً محدداً في فرنسا حين حطم انتصار علم الفلك الحديث النظام القديم للكون، وكانت العناية الإلهية تشحبه أمام عظمة القوانين الثابتة للطبيعة، وبدا ثمة إعادة لمملكة العالم إلى وضعها الصحيح، واللاهوتيون الذين ينكرون أن الأرض هي الوطن، فقدت أحلامهم الأخروية التي سيطرت زماناً طويلاً، فقدت قوتها، وتغلغل حب الوطن الأرضي في قلوب الناس، ولكن مع أمل جديد في أن يصبح مكاناً مناسباً لتعيش فيه الكائنات

¹ - ج. ب. بيرري: فكرة التقدم، ص 314.

العاقلة، ورأينا كيف أن الاعتقاد بأن جنسنا البشري يسير نحو السعادة الأرضية قد نشره بعض المفكرين البارزين إضافة إلى بعض الأشخاص غير المحظوظين الذين نشروها مدة طويلة على مسؤوليتهم، وكان جميع هؤلاء الكهان الكبار وحاملي البخور الذين تدين لهم فكرة التقدم بالنجاح، كانوا عقلانيين¹.

¹ ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص42.

نُفُويِر ونُفَدِير ونُنَائِج وأَفَلُوق

كان على فكرة التقدم «وهي تحقق هيمنتها وتكشف عن معناها» أن تذلل

عقبة نفسية، وصفت على لسان "ج. ب. بييري" بأنها وهم النهائية¹.

ولا شك أن هذه العقبة النفسية إفراز أحوال المجتمع وظروفه وإلا كيف بنا نتصور هذا الانتصار الكبير إلا متوجاً على هالة النصر والظفرة لماذا لم نستكمل بناءها نظرية التقدم في دارنا العربية؟.

لنستمع إلى ابن أبي محلى يقول في كتابه الأصلية الخريت في قطع بلعوم العفريت²:

((والسؤال الذي نطرحه بقوة هو هل كان لنظرية «التقدم» أن تولد في عصر ابن أبي محلى الذي يشرع بالدموع، ونتساءل مخافة الحسرات والنهدات)).

إن نظرية التقدم الغربية مرت بأطوار وأدوار عديدة وشاقة، لكنها استطاعت أن تنتصر بعد أن ذلت تلك العقبات والصعوبات، لقد كان على نظرية التقدم أن تزيح أول عقبة من أمامها، ألا وهي مذهب الدوران الذي كان مسيطراً في أعماق الفكر الفلسفي اليوناني عند أفلاطون وأرسطو.

¹ - ج. ب. بييري: فكرة التقدم، ص316.

² - ابن أبي مَحَلِّي/967-1022هـ-1560 - 1613 م/هو أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي العباسي الفلالي، تآثر متصوف، ولد بسجلماسة وقيل أنه ادعى أنه المهدي المنتظر فكثرت أتباعه، من آثاره كتاب «الأصلية الخريت» و«عذراء الوسائل وهودج الرسائل».

لقد كان على "ديكارت" ومن بعده "بيكون" أن يعملوا «أول ما يعملوا» على تحرير العقل البشري وإزاحة الصخرة التي تجسم على صدره.

وانطلق هذا التصور إلى كل مجال: الاجتماع- الفكرة- الأخلاق-الاقتصاد، فإذا بالتحسن المستمر جزء من نظام الأشياء، وإذا بداروين يبحث التطور في النظام الكوني ويعمم دراسته وحكمه على الإنسان.

نحن لا ننكر أنه كان هنالك مقاومة لفكرة التقدم التي حملها العلماء، ولا ننكر حدث لـ "لافوازيه"¹، و"برونو"² الذي مات حرقاً، وأخيراً فلا نتغافل عن موقف الكند ووقفها حجج عسرة أمام تيار العلم وما يتفرغ عليه من زرع الثقة في النفوس ولكن خيوط القدرة ممثلة ففي تيار العلم بلغت أشدها وانتصرت في النهاية على أية قدرة تقف حائلة أمام تيار الحياة الصاعد.

لقد استطاع "بيكون" أن يركب شحنة جديدة من الدينامية في العلم إذ اعتبر أن الحقيقة أساس المعرفة، ونحن لا نعي علة هذا التأسيس إلا إذا استعمل وأخذ مجراه الواسع من المبالغة، وهكذا فالمنفعة التي وراء المعرفة أمدت هذه المقولة الأخيرة «المعرفة» بقوة جبارة تحركه وتحوله وتحول دونه ودون السقوط، وليس

¹ - أنطوان-لوران دُ لافوازييه: عاش ما بين/1743-1794م/، أحد النبلاء الفرنسيين ذو صيت في تاريخ الكيمياء والتمويل والأحياء والاقتصاد، تم إعدامه بعد قيام الثورة الفرنسية.

2 - جوردانو برونو: كان دارس ديني وفيلسوف إيطالي حكم عليه بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية، وهو فيلسوف إيطالي شهير، وقد اعتنق نظرية كوبرنيكوس عن دوران الأرض على الرغم من أنها كانت محرمة من قبل رجال الدين آنذاك ولذلك تم نفيه ولكنه قام بالعودة بعد وفاة البابا سيكاستاس الخامس وبدأ في تنظيم المحاضرات فلاحقوه وقبضوا عليه ثم سجنوه لمدة ثماني سنوات. وبعدئذ قطعوا لسانه وأحرقوه بتهمة الكفر.

المسألة مردها انتظار حسنات التأمل، بل اقتناع-دون مبالغة- الفائدة من الطبيعة، وتحقيق الثمرات العملية من نتائج العلم والمعرفة.

وهذه هي الثمرات التي آلت إليها المعرفة على يد العرب¹، حيث تجلى ذلك في إيلاء الاهتمام لملاحقة والتجريب والمشاهدة والحس وعلوم الطبيعة وغير ذلك. فهذه المناهجية التي قادت أوروبا إلى استنطاق الطبيعة والتعامل معها، فإذا بهذه الطبيعة تنفرج عن قدرات لا حصر لها فنضعها أمام الإنسان وفرحه وسعادته، هذه التفاؤلية العامة حركت جميع العلوم لأن تقف صفاً واحداً مساهمة في خلق هذا الجوهر العام، فيقدمها الشعر والفلسفة وعلم الاجتماع، وغير ذلك من العلوم، فإذا بفولتير يؤسس علم الحضارة، وإذ بـ "مونتسكيو" يؤسس علم الاجتماع.

وإذا بربيع التفاؤلية يعم الأرجاء ويتغلغل الضمائر والوعي والوجدان، وإذا بالعلم يكشف سعادة الإنسان ومستقبله وغده المرتجى، ويكشف أن الخطأ على مستوى الأخلاق كثيراً ما يكون سببه مرتبطاً بالخطأ بأفكار حول الطبيعة.

وهناك مسألة تثيرها مسألة التقدم، وهي أن هذا التقدم مرتبط بالعلماء والفلاسفة، لا برجل الدين، والحقيقة أن هذه المقولة صحيحة في شطر منها، إن الدين لعب دوراً هاماً لصالح البشرية، وبالتالي، فكل ما هو صالح من هذه الحياة هو جندي في كتيبة التقدم، وما علينا إلا أن نعد إلى تلك المأدبة الفاخرة التي أعدت في الماضي في بريطانيا لكل إنسان صالح في الحياة ممسكين بالوثيقة الحية للتقدم، وهي أن الله خلق الإنسان «بعواطفه وعقله وتكوينه» في أحسن تقويم،

¹ - د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.

وأعدده للخير والتفائل والبشرى والسعادة والإحسان، وإذا ما رد إلى أسفل سافلين،
فذلك استثناء وخروج عن الأصل والقاعدة.

بقيت نقطة هامة جدية بالتساؤل هي: لماذا توقفت محركات وديناميات
التقدم عن العمل في بلادنا العربية مع العلم أننا أخذنا بمنهج اقتناص الطبيعة
ومخاطبتها باعتماد الحس والتجربة والملاحظة.

لا مجال للإفاضة في هذا الموضوع، وحسبنا أن نتذكر قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا
بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/126، فالأمان والاطمئنان وتبديد حالات
الذعر والخوف «هي في المقام الأول شرط التقدم» ورحم الله الشاعر "نزار قباني"
القائل: ((وهل شجر في قبضة الظلم يثمر)).

إن دارنا العربية لم يتوفر لها الاطمئنان وتبديد الخوف، بل العكس أغرقت
بالاضطراب والقلق، فافتقدت شرطها الأساس، الذي هو القرار المكين الذي تشاد
عليه الحضارة أية حضارة.

أسس النفاذ ومبادئه وفعاليته في رهنينا

مسألة إنجاز التقدم

انتهى عصر الاكتشاف الأول، بارتياح الإنسان لمحيطات الكرة الأرضية وقاراتها، وبدأ عصر الاكتشاف الثاني عصر ارتياح كواكب الفضاء، أي عصر الإنسان الكوني.

ولقد كما رواد العصر الأول، إذ كانت مواطننا منذ خمسة آلاف عام المواطن الأولى للحضارة الإنسانية، فكانت هذه المواطن القواعد الأولى لعلوم رواد العصر الثاني، بل إن أساطيرنا وأدياننا وفلسفاتنا هي التي قدمت الصور والرؤى الأولى للإنسان الكوني، فالأرض لم تكن أبداً حداً لفكرنا أو خيالنا أو اعتقادنا، وإنما منطلق للتطلع لما ورائها وما وراء الطبيعة وما وراء العالم، وظل الإنسان الكوني ضاللتنا المنشودة، وظل هو في نظرنا الكون الأكبر وكل ما حوله الكون الأصغر.

ونحن الآن نجد أنفسنا متفرجين في اكتشاف الكونين الأكبر والأصغر، كما نجد الذين اقتبسوا منا رؤانا ومعارفنا وعلومنا أصبحوا هم الذين يضعون هذه الرؤى والمعارف والعلوم موضع التطبيق، وأصبح لهم في كل لحظة اكتشاف علمي جديد، أو اختراع تكنولوجي جديد، قد تكون له شجرة نسب إلى جذوره الأولى في مواطننا

العربية الوسطوية، ولكننا ما نزال نحن مع هذه الجذور العريقة للشجرة في باطن الأرض، بينما بلغت فروعها المخضرة مع سوانا كواكب الفضاء السيارة.

وما دام لنا أصل الشجرة فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء، وكما صنعنا الحضارة بالأمس فسنعود لصنعها في الغد، وليس لنا أن نتساءل عما إذا كنا نقدر على ذلك أم لا، ولكن علينا أن نتساءل: كيف نستطيع أن نحقق ذلك؟ إننا ولاشك مع المتخلفين لكننا نستطيع أن نكون أمام في مقدمة الذين سبقونا إذا عرفنا كيف نختار الطريق الأفضل، وكيف نتعلم تعليماً إبداعياً خلاقاً، ولدينا مثل على ذلك في اليابان التي انطلقت في طريق التصنيع بعد بريطانيا وفرنسا، وهي الآن متفوقة عليهما بعد أن أصبحت الدولة الصناعية الثالثة في العالم.

ونحن العرب طريق التقدم مفتوح أمامنا، وهو مفتوح لأننا أكثر مما كان عليه في أي وقت مضى بعد أن أصبحت لدينا مادة أولية كالبتترول توفر لنا عنصرين من عناصر الإنماء الأولية لصناعات غذائية وكيميائية: الرأسمال والمادة، ونستطيع إنتاج العجائب من البترول.

ولكن الرأسمال الأكبر للإنماء هو الإنسان لا البترول، فالإنسان هو الذي يصنع البترول، وليس العكس، وهو الذي يثمر الموارد البترولية تثميراً إنتاجياً أو يهدرها هدرًا استهلاكياً، وهذه الحقيقة برزت قبل أية حقيقة أخرى في مؤتمر الأمم المتحدة حول «العلم والتكنولوجيا والإنماء»، إذ أعلن المؤتمر أن: ((الموارد الإنسانية التي لم يثمر أكثرها بعد هي أمل الإنسان الحقيقي في المستقبل)).

وعلى الرغم من كل ما للإنسان من اختراعات وآلات حاسبة، فهو ما يزال آلة الإنماء الأولى، وما تزال رفاهيته الغاية الوحيدة التي يجب أن يستهدفها الإنماء،

وما يزال سوء تعهدنا لهذا الرأس مال الأكبر هو العائق الرئيسي لإنمائنا العربي، وما تزال عوائق تقدمنا واستغلالنا العقلاني للبترو ل عوائق إنسانية وقيمة أكثر مما هي عوائق طبيعية أو مالية .

والواقع، فلئن كانت هذه العوائق الإنسانية، فرضت علينا من الخارج ونشأت معنا من الداخل، إلا أن العوائق الخارجية يجب أن تكون لدينا كما كانت لدى غيرنا حوافز لا موانع للتقدم¹ .

لقد ولدت في التاريخ نهضات وحركات جديدة لدى الشعوب والأمم التي هزها اليأس من واقعها، فالحظات اليأس هي لحظات الولادات الجديدة، والنهضة الأوروبية الحديثة، التي أفضت بالإنسان إلى القمر، هي ابنة لحظة من لحظات اليأس في التاريخ الأوروبي، ولعل عام 1492 لم يكن أشد إظلاماً في التاريخ الأوروبي من عام 1967 في التاريخ العربي، ولكن عام اليأس والظلام كان هو أيضاً عام انبلاج النور الجديد، فهذا العام هو اكتشاف القارة الجديدة التي فتحت صفحة جديدة في تاريخ أوروبا وتاريخ العالم، ولكنه كان أيضاً عام كوارث نزلت بأوروبا الغربية جعلت الناس، كما يقول المؤرخ "صمويل ايليوت موريسن": ((...يضيقون زرعاً بالمستقبل، وهم يشهدون الحضارة المسيحية تتقلص حدودها وتنقسم إلى شيع متنازعة، فكانت المؤسسات تتهافت، فيبعث تهافتها اليأس والتشاؤم في نفوس ذوي الإرادة الحسنة)).

وكان الإسلام يتوسع على حساب المسيحية، وأخفق كل جهد لاستعادة كنيسة القيامة في القدس، وهي رمز الكرامة المسيحية، وانتزع الأتراك العثمانيون بقايا

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص10 .

المملكة البيزنطية، واجتاحوا أكثر اليونان وصربيا وألبانيا، وأصبحوا على أبواب فيينا...، وفي هذه الظروف الحالكة انطلق كولومبس وغيره من الرواد لاكتشاف طرق وقارات جديدة، فانتشرت أفكار جديدة في إيطاليا وفرنسا وألمانيا ولدى الأمم الشمالية، وانبعث الإيمان بالله وتجددت الروح الإنسانية.

لم تكن أوروبا بأحسن مما نحن عليه اليوم حين انتشرت فيها روح جديدة وأفكار جديدة، أصبحت متحولاً في التاريخ الإنساني كله، فلئن تحركت هذه الروح وسرت هذه الأفكار بفضل اكتشافات كولومبس وغيره من الرواد، فالعالم كله حولنا هو الآن عالم ريادة واكتشاف.

وأول ما يتوجب علينا، هو أن نحس إحساساً صادقاً بطبيعة هذا الجو، وجو "كولومبس" ما يزال هو جو تحدي الإنسان للطبيعة بروح المغامرة والملاحظة والتجربة، بعد أن تذلل لها طويلاً بروح السحر والتغيب والتجريد¹.

إنه جو الثقة بالعقل الإنساني وبقابليته للتعرف لقوانين الكونين الطبيعي والاجتماعي واتخاذ هذه المعرفة مصدراً لصناعة حياة إنسانية جديدة.

لقد تبلورت هذه الروح في منهجية فرنسيس بيكون التي حولت الإنسان من اجترار القياسات إلى ملاحظة الظواهر، فانتقلت به من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ووصف المعرفة المكتسبة بالملاحظة والتجربة بأنها القدرة، التي تتوفر للإنسان الذي يتوسل الاستقراء إلى القياس لا القياس إلى الاستقراء، فيرتقي في معارج فقه الأشياء لا في أوهام كشف الكلمات، لأن القياس فروض والفروض كلمات والكلمات رموز وخواطر.

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 11.

ولئن كانت الفروض المنطلق الحدسي لجميع أصحاب النظريات الجديدة، إلا أن الطريق العلمي لإثباتها هو طريق استقراء الوقائع والظواهر والتجارب لا طريق تراكم الفروض والقياسات، أي الكلمات بعضها فوق البعض.

إن السبب الرئيسي في دخولنا عصر الاكتشاف الفضائي متفرجين لا مشاركين هو أننا، ما نزال نؤثر تجربة الظواهر الطبيعية والاجتماعية على ملاحظتها، وما نزال منصرفين إلى صناعة الكلمات عن صناعة الأشياء، نستعيز بالرموز والخواطر عن الملاحظات والتجارب، وما نزال مأخوذين بالقياسات الكلامية بين أحوالنا الحاضرة والماضية وبالقياسات الايديولوجية مع أحوال الآخرين، وما نزال مفتونين بهذه القياسات التجريدية عن البحث المنهجي العلمي الذي يوفر لنا قاعدة النظر المستقبلي لحقيقة أحوالنا، نفل هذا مع أن فكرنا العربي الوسطوي كان أسبق من الفكر الأوروبي الحديث إلى التثديد بعواقب القياس التجريدية، يظهر هذا في قول "ابن تيمية" في نقض المنطق الأرسطوي بأن إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً¹.

ويميز ابن خلدون بين الأحكام التجريدية التي تستمد من القياس والبراهين الحسية التي تصدر عن المشاهدة، فيصف الأحكام القياسية بأنها ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية مشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين.

¹ - عباس محمود العقاد: فرنسيس بيكون، مجرب العلم والحياة، دار المعارف، القاهرة، 1945.

ويذهب "بريمو" في تقديره لممارسة العرب لمنهج الملاحظة والتجربة إلى حد التأكيد بأن ما نسميه علماء نشأ في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث، ولطرق جديدة للتحقيق، ومنهج التجربة والملاحظة ولنمو الرياضيات على وجه لم يعرفه اليونان، والعرب هم الذين أدخلوا هذه الروح الجديدة والطرق الجديدة في العالم الأوروبي¹.

ويذهب "كريمير" في تقييمه للتراث العربي إلى حد التأكيد بأن ((.أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جلياً في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم))².

إن على العرب الذين يتباهون بأنهم أدخلوا الروح العلمية واستبقوا المنهجية التجريبية في أوروبا منذ القرن الثالث عشر، أن يدخلوا حديثاً هذه الروح وأن يعتمدوا هذه المنهجية على ديارهم، فهم أول من خلق العلم الحديث، ولكن عليهم الآن أن يتقبلوا العلم الحديث وأن يصطنعوه في جميع مجالات حياتهم من المجال الزراعي، فهذه الروح هي روح التقدم الحقيقية، وهي روح الحضارة الحديثة، وهي الروح التي تصنع اليوم الصاروخ والمركبة الفضائية بعد أن صنعت بالأمس الطائرة والقنبلة النووية، وهي الروح التي تفضي بالإنسان إلى المعرفة فالتقدرة، وإلى العلم فالبجوحه، وإلى الحرية فالنصر، وهي الروح التي حلقت بالإنسان إلى القمر، والتي ستمكنه من اكتشاف سائر آيات الكون وروائعها.

¹ - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم النميري الحراني المشهور باسم ابن تيمية شيخ الاسلام: نقض المنطق، ص 168.

² - ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1965، ص 972.

إننا ما فتتْنَا منذ قرن ونصف نعت الحضارة الحديثة التي انطلقت من أوروبا منذ القرن الخامس عشر تارة بأنها حضارة مادية، وتارة أخرى بأنها حضارة آلية، ونجري المقارنات الخادعة بينها وبين حضارتنا الروحية، وما تزال تغيب عنا أو تستعصي علينا حقيقة هذه الحضارة الأولى، وهي أنها حضارة علمية تجريبية، وهذه الحقيقة هي التي حولتها من حضارة أوروبية فغربية إلى حضارة إنسانية، ومنهجيتها العلمية التجريبية هي التي تجعل منها حضارة كل إنسان، لأن طريق العقل العربي والآسيوي والإفريقي، كما هي طرق العقل الأوروبي والأمريكي والسوفيتي.

ولكن على العقل العربي أن يعي حقيقة هذه الطرق الإنسانية، وأن يرى العلاقة العضوية التي تتوثق كل يوم بينها وبين كل وجه من وجوه التقدم الإنساني¹.

فالإنسان المتقدم هو الإنسان العلمي التجريبي والإنسان المتخلف هو الإنسان الما قبل علمي والما قبل تجريبي، ولذلك فإن طريق التحول الأول من التخلف إلى التقدم هو التحول المنهجي من التجريد والتغيب إلى الملاحظة والتجريب، ولئن كانت الدول العربية كلها دولاً متخلفة، فليس ذلك لأن متوسط دخل الفرد منها قليل، ولكنها دول متخلفة لأن العقل العربي ما يزال ما قبل علمي وما قبل تجريبي، والطريق المفتوح أمامه اليوم أكثر من أي يوم آخر، وهو يشاهد ليل نهار آيات وروائع التجريبية العلمية أن يصبح علمياً تجريبياً.

ولو جاز لنا أن نقارن بين موقف عقلنا ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر من العلوم التي اكتسبها في الأقطار التي امتد إليها الفتح العربي، وموقف عقلنا من العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية ما بين نهاية القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين لوجب علينا أن نحمر خجلاً.

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 14.

إن مترجمينا وعلماءنا وفلاسفتنا أقبلوا على هذه العلوم على أنها علومهم هم لا على أنها علوم اليونان أو الفرس أو الهنود، أنها الحق- كما قال الكندي- نشدوه حيثما وجدوه، وينبغي لنا أن: ((لا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين يأتي، إن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق))¹.

لقد شغفوا بمناهج البحث العلمية على أنها مناهج بحث إنسانية لا على أنها مناهج بحث عربية أو أعجمية، وتتجلى هذه الروح الإنسانية لدى "ابن رشد" وهو يدافع عن النظر العقلي في «فصل المقال»، فيقول: ((... يجب أن نستعين على ما نحن فيه بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أم غير مشارك، فالآلة التي يصبح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر... قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نهبنا عليه)).

هذا الموقف الإنساني من المعرفة ومناهجها هو الذي أتاح للعرب الوسطويين أن يحققوا ما دعاه "سارتن"² كبير المؤرخين المعاصرين للعلوم «المعجزة

¹ - حسن صعب: ثورة الطلاب في العالم، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص 49.

² - جورج ألفريد ليون سارتون، /1884-1956/، صيدلي ومؤرخ بلجيكي يعتبر مؤسس علم تاريخ العلوم.

العلمية العربية الوسطوية»، التي لا يمكن أن تقارن في نظره إلا بالمعجزة العلمية اليابانية الحديثة، وقد حاول المذكور أن يفسر هذه المعجزة، فقال: ((أنني استعمل كلمة معجزة مرة ثانية للدلالة على عجزنا عن إنجازات لا تكاد أن تصدق، وليس هناك ما يشبهها في التاريخ الإنساني كله إلا استساغة اليابان للعلم الحديث والتكنولوجيا في عهد "الميجي"، والمقارنة مفيدة، لأن الوضع كان من حيث الأساس واحداً في الحالين، فالقادة الفكريون العرب أدركوا حاجتهم للعلم اليوناني بالسرعة التي أدرك بها اليابانيون حاجتهم للعلم الأوروبي منذ جيلين، وكان للفريقين الإرادة والطاقة الروحية اللتان تستطيعان التغلب على أشد الصعوبات، ولم تكن لدى العرب أو اليابانيين الخبرة الكافية أو الصبر الكافي للتفكير في الصعوبات والتخوف منها، ولذلك اندفعوا غير هيابين، وكل شيء يصبح أيسر ما دمت لا ترى صعوبته)).

نحن مطالبون اليوم بتحقيق معجزة علمية جديدة تبرز معجزتنا العلمية الوسطوية، وتفوق المعجزة العلمية اليابانية الحديثة، ولا نستطيع ذلك إلا إذا استعدنا ثقتنا بأنفسنا وبالمعرفة الإنسانية، وإلا إذا حركنا الطاقة الإبداعية من جديد لدى الإنسان العربي، وإلا إذا جعلنا المنهج التجريبي المنهج الأول لدينا، وإذا جعلنا الروح العلمية التي تنتصر في الفضاء روح الجو الذي نعيش فيه أي روح الهواء الذي نتنفسه والماء الذي نشربه والحيز الذي نتحرك فيه، فهذه الروح هي الآن روح أطفالنا الذين شاهدوا معجزة أبولو، ويشاهدون كل آيات التقدم العلمي والإبداع البشري على شاشات التلفزيون، فهم يحيون هذه الآيات ويتطلعون لأن تكون حياتهم مشاركة فيها وتحقيقاً للمزيد منها، وما لم نحقق لهم على الفور أسباب وأحوال التحقق الذاتي العلمي الإبداعي فتورثهم ستكون علينا قبل أن تكون

على غيرنا، وسيواجهنا جيل يعاني اليتيم الروحي والعقلي على بصر من آباءه ومعلميه.

نحن نستخدم أدوات الحضارة الحديثة واحدة بعد الأخرى، ونصنع آلات التقدم واحدة بعد الأخرى، ولكننا لا نعرف بعد روح الحضارة الحديثة، ولا نعرف بعد كيف نستخدم أهم آلة لها أعني منهجيتها العلمية، ولذلك ما تزال تفوتنا آلة التقدم الأولى.

إن تجاوزنا التخلف إلى التقدم يتوقف على مواردنا الطبيعية، والمالية، وعلى معرفتنا التقنية، ولكن إفادتنا من جميع هذه المقومات الإنمائية تتوقف على منهجيتنا العلمية، والبحث العلمية الإنمائي يتحول الآن نحو استقصاء مستلزماتها القيمة أي مستلزماتها الروحية والعقلية والخلقية أي متطلباتها الثقافية البنيوية كما يدعوها العلماء الإنمائيون الذين يعطون للتغير القيمي الأولوية على التغير الاقتصادي، ويأتي في مقدمة التغير المنهجي، وليس المقصود منه التغير الآلي في اصطناع طرق البحث العلمية الحديثة، بل تغير موقف الإنسان من الطبيعة ومن العالم والكون من موقف التأمل والتغني إلى موقف الملاحظة والتجربة.

وتمتد أبعاد التجربة من الملاحظة الوقائعية والتجربة الحسية إلى التجربة الحدسية الما بعد طبيعية، ويشمل نطاق الملاحظة قوانين الكونين الطبيعي والاجتماعي، وتتضافر فيها حواس الإنسان وملكاته العقلية وقواه التخيلية وبصيرته الهادية¹.

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 17.

ولكن قاعدتها الموصلة هي التحليل والتجريب الحسي والاستقرائي، فهذه القاعدة هي الدرجة الأولى في سلم درجات التجربة الإنسانية، وهي درجة غير كاملة لوحدها، ولكن كل درجة أخرى غير كاملة بدونها .

ومعضلة فكرنا العربي الوسطوي أنه بعد أن انطلق من هذه القاعدة في حقلها الاجتماعي والطبيعي ما لبث تحت وطأة التجريد الكلامي والاستغلال الاقتصادي والسياسي أن توقف لدى ذروة السلم تاركاً قاعدتها للفكر الأوروي الحديث ليعيد اكتشافها من جديد، وليعيد بناء القاعدة عليها من جديد، ولذلك تبدو ثقافتنا الآن وكأنها ثقافة ذرووية لا علاقة لها بواقعنا ولا بواقع الإنسان الحي¹ .

ولابد لنا الآن من إعادة اكتشاف القاعدة من جديد، أي إعادة اكتشاف القاعدة الاجتماعية والرياضية والطبيعية للتقدم العلمي أي للتقدم الإنساني إذا أردنا الاجتماعية، وأردنا الحقيقة، والتقدم، وإذا أردنا النصر في أية حرب تجاه الحرب، فالتقدم في جميع الحالات الإنسانية مرتبط ارتباطاً تلازمياً بالتقدم العلمي والتكنولوجي، ولا بد من التحول من تغييب الكون الاجتماعي أو الطبيعي إلى ملاحظته وتجربته وقياسه رياضياً لا قياساً كلامياً، فالتجريب الذي لا يتوقف أبداً، وهو مصدر الإنتاج الذي لا يتوقف نموه، وهو مصدر الإنتاجية التي يستمر اطرادها، والعائق المنهجي هو العائق الحقيقي للحاق الإنسان المتخلف بالإنسان المتقدم.

إن العائق الحقيقي لتقدم البلاد المتخلفة كما يقول "فوراستيه" «وهو عالم اقتصاد فرنسي» هو عائق إنساني أي أنه عائق فلسفي وخلقى وديني أكثر مما هو

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي: ص18

عائق مالي أو تكنولوجي، فضالة وسائل تمويل الإنماء هي سبب مباشر لتأخر هذه البلاد، ولكن عجز الناس الفلسفي عن اكتشاف الطرق العلمية للإنتاج بل وعن تقليدها هو الذي يميز البلاد المتخلفة عنا، وهو الذي يهدد بكبح الانطلاق الاقتصادي والاجتماعي لهذه الأمم لأمد طويل.

إن أبناء هذه البلاد لم يدركوا إدراكاً كافياً بعد أن العلم التجريبي هو المصدر الحقيقي للقدره الاقتصادية للدول المتقدمة ولقدرتها العسكرية، إنها القدره العلمية التجريبية التي تشق الطريق أمام كل قدره أخرى، وهي التي تشق طريق التحرر من التخلف.

ويوسع البلاد المتخلفة مادياً أن تجتاز هوة تأخرها، ولكن تحقيقي هذا الإمكان تحقيقاً فعلياً من قبل الناس يتوقف على حدوث تغير جذري في العقليات والفعاليات الإنسانية.

إن بطء هذا التغير العقلي المنهجي هو المسؤول الأول عن بطء التقدم في العالم العربي وفي سائر أنحاء العالم الثالث، فالشرط الأول للتقدم هو في عقل الإنسان، والإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم، ويندفع فيه بقوة نزعة تعرف نزعة التصيير empathy.

وهي النزعة التي تخلق لدى المتخلف الاندفاع الحياتي اللازم للحاق بالمتقدم والتقدم عليه، ولئن حركت هذه النزعة في نفس الإنسان القدره على الاندفاع والاقتراء، فالمنهجية العلمية هي التي تقنن هذه القدره وتضيف إليها القدره على الملاحظة والمقارنة والتجربة لأسباب ووسائل التقدم لدى الآخرين التي يمكن اعتمادها والتي لا يمكن اعتمادها.

وكل هذا يجعل التغيير الحادث في عقول الناس ونفوسهم أساس كل تغير آخر، ويجعل علماء الإنماء يؤكدون ضرورة تحسين محتويات عقول الناس، لأن هذا التحسن هو الذي يعزز قابليتهم وقدرتهم على بذل الجهد اللازم للإنماء، ويوسع آفاق نظرهم إلى الزمن، ويخضع حاجات اليوم لمستلزمات الغد، ويؤصل في نفوس أعضاء المجتمع الحوافز والاتجاهات القيمة التي تصنع النمو الاقتصادي وتؤمن التنظيم السياسي اللازم لتحقيقه.

إن هذا التغيير في نفوس الناس ضروري لتمكينهم من فقه عملية الإنماء والتقدم وحملهم على المشاركة فيها مشاركة فعّالة وخالقة، وهو ألزم ما يكون لتقبل التكنولوجيا الحديثة وحسن استخدامها، فالتقدم التكنولوجي عنصر حاسم من عناصر إطراد الإنتاج وهو الذي ساعد العامل في دولة متقدمة كالولايات المتحدة على أن يرفع إنتاجه سبع مرات عما كانت عليه قبل مئة عام، وهو الذي أعانه على أن يجعل إنتاجه في الساعة الواحدة سبعة أصناف إنتاج العامل المتخلف.

ولكي نستطيع أن نؤصل التكنولوجيا الحديثة في المجتمع المتخلف، فإن علينا أن نغير:

أولاً- النظم الاجتماعية والمواقف الإنسانية.

ثانياً- المعرفة والدربة الإنسانية.

ثالثاً- المرتكزات المحسوسة للتكنولوجيا الحديثة¹.

ويتحول الانتباه الآن من الثورة الأيديولوجية إلى الثورة الثقافية اللازمة للتقدم التكنولوجي، ويظهر هذا التشديد نتيجة الوعي المتزايد للتكنولوجيا على أنها ليست مجموعة آلات أو أدوات، ولكنها مجموعة وسائل موجهة نحو غاية معينة،

¹- د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص20.

وتكمن وراء هذه الوسائل نظريات ومفاهيم وقيم معينة، ولا يكفي للاقتباس التكنولوجي نقل الآلة أو الأداة من مكان لآخر بل لابد من تعهد العقل الذي اخترعها أو يديرها أو يعني بها، ولذلك يعتبر الآن، تطبيق العلم والتكنولوجيا عملية اجتماعية قبل أن يكون عملية تكنولوجية، فالتكنولوجيا الجديدة في سبيل التحسن الإنساني لا تعمل بذاتها، ولابد أن تستخدم من قبل أناس يفهمونها ويريدون ويستطيعون أن يكتفوا أنفسهم مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها، والتكيف مع هذه التغيرات عسير وطويل الأمد، ويحتاج البشر لأن يتكيفوا نفسياً بحيث يتصرفون كما يحلو لهم أن يتصرفوا وكما يجب عليهم أن يتصرفوا ويريدون أن يفعلوا ذلك بدون أن يفقدوا نسق حياتهم القديم، ولذلك فإن التغير التكنولوجي يستلزم ثورة ثقافية.

لقد تغيرت بعض ظواهر حياتنا، لكننا لم نستوعب هذه الثورة الثقافية، ولذلك فعقليتنا لم تتغير، فقد سبقنا اليابان إلى التفاعل مع العالم الأوروبي فبدأنا اتصالنا بوجهه الحديث منذ نهاية القرن الثامن عشر بينما بدأت اليابان هذا الاتصال في نهاية القرن التاسع عشر، ولكن اليابان تسبقنا اليوم في ميادين التقدم والتصنيع، وكنا أسبق إلى التواصل مع العالم الحديث من الصين، ولكن الصين كانت أسبق منا إلى دخول العهد النووي، ولئن كان لتخلفنا عن اليابان والصين سببه الجغرافي، لأننا بموقعنا المتوسط تحولنا لطريق الاستعمار إلى آسيا وأفريقيا، فعطل علينا الاستعمار انطلاقاتنا الحديثة منذ معركة نافارين في 25 تشرين الأول عام 1825 حتى معركة الخامس من حزيران عام 1967، ولئن كان سببه الديموغرافي في الفارق الشاسع في الموارد الإنسانية بيننا وبين الصين، ولئن كان له سببه السياسي في وحدة اليابان وفي وحدة الصين القومية وفي تأرجحنا

فترة قرن ونصف بين القومية العثمانية والقومية الإسلامية والقومية العربية والقوميات المحلية أو الفئوية، ولئن كان له سببه الايديولوجي في الفرق بين اختيار اليابان للطريق الايديولوجي الأبوي القومي، واختيار الصين للطريق الايديولوجي الماركسي، وتراوحنا نحن بين الطرق الايديولوجية السلفية والليبرالية والماركسية، إلا أن السبب الأهم هو أن اليابانيين والصينيين كانوا أسرع منا إلى موقف «التصيير» لا إلى موقف التجاهل أو التعالي أو اللامبالاة تجاه العدو المتفوق، فكان عقلهم أسرع إلى طرق التحديث التي يقتضيها الرد على التحدي، وأعجل في وعي أولوية تحديث العقل على تحديث الآلة¹.

إننا منذ معركة نافارين حتى الخامس من حزيران، ونحن نحاول تحديث الجيش أكثر مما نحاول تحديث الشعب، ونسعى لتحديث سلاح الإنسان أكثر مما نسعى لتحديث عقل الإنسان، ومعركة تحديث العقل هي أخطر وأعسر وأعق من معركة تحديث السلاح، والانتصار فيها هو الشرط اللازم لانتصارنا في أية معركة من معارك السلاح الحديث سواء أكانت مع اسرائيل أم مع غيرها ولئن كانت الروح البطولية الفدائية هي المحرك الأول لها، فإن تنظيميتها السياسية والتخطيطية والتكنولوجية والاستراتيجية الخارقة هي الشرط الأول لتحول الروح الفدائية البطولية من طريق الانتحار إلى طريق الانتصار، إنها السبيل لتعطيل تفوق المستعمر التكنولوجي العدواني، ولكن سبيلها لهذا التعطيل تفوق تنظيمي شعبي خارق.

¹ - وصفي حجاب: الفكر العربي في مائة سنة، الجامعة الأمريكية، بيروت، منشورات العيد المنوي، 1967، ص 604، انظر أيضاً مقالة في جريدة الشعب، بيروت، 25 تموز 1969، حول التقدم في البحث العلمي في الجمهورية العربية المتحدة بمناسبة العيد السابع عشر للثورة المصرية.

ونستطيع أن نرى هذه الحقيقة في الغارة الناجحة التي قام بها الفدائيون المصريون على القوات الإسرائيلية في بور توفيق، التي كان أبلغ ما فيها دلالتها على الروح التنظيمية الحديثة للقوات العربية قول جريدة الأهرام بأن هذه القوات قامت بعملياتها يتقدمها مهندسو الجيش، إنها عملية لا يمكن السكوت عنها لأنها تمثل درجة في التصاعد وحساباته يتحتم «من جهة النظر الاسرائيلية» ردعها لأن العملية قامت بقوة كبيرة عبرت القناة بغير تمهيد أو معاونة -ولو بالتمويه- من المدفعية، وكانت القوة المصرية التي عبرت تضم لأول مرة عناصر مهندسين تمكنوا من إزاحة كل عوائق الدفاعات الاسرائيلية.. وفي مقدمتها العوائق التكنولوجية¹.

ويوضح "جياب" قائد جيش شمالي فيتنام و«عسكري الحرب الشعبية»، التنظيم الحديث الضروري للنصر في هذه الحرب،

فيقول: ((لكي نقود المقاومة للنصر كان علينا أن ننظر إلى تقوية الجيش في نفس الوقت الذي نهتم فيه بتعبئة الشعب وتربيته وبتوسيع الجبهة الوطنية الموحدة وتقويتها، وكان علينا أن نعبئ الجماهير للمقاومة في نفس الوقت الذي نحاول أن نرضي فيه مصالحها الفورية في تحسين أحوالها وفي تحسين أحوال الفلاحين أولاً، فكران من الضروري تحقيق جبهة وطنية واسعة على أساس تحالف العمال والفلاحين وتحت قيادة الحزب)).

إن تحديث العقل هو الشرط الأول لتحديث الجيش ولتحديث الشعب ولتحديث الاقتصاد، ولتعبئة الموارد الإنسانية تعبئة إنمائية ودفاعية شاملة لحالتي السلم والحرب.

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 23.

ويقتضي هذا التحديث ثورة نفسية لا يمكن أن تتحقق إلا في نطاق ثورة ثقافية شاملة، فالثورة التكنولوجية والاقتصادية والسياسية تتطلب المرافضة contestation، وتقتضي التجديد الإبداعي للثقافة أي الثورة الثقافية¹.

وتتخذ اليابان التربية العامة سبيلها إلى هذه الثورة الثقافية، وبينما يتبارى الباحثون في استقصاء الأسباب الاقتصادية لتقدم اليابان السريع، فإن اليابانيين أنفسهم يعزونه لأسباب ثقافية وتربوية.

ويتحدث في هذا مندوب اليابان لمؤتمر الأمم المتحدة للعلم والتكنولوجيا والإنماء ونائب رئيس المؤتمر، فيبين أن بلاده ما تزال سائرة في طريق النمو، ويذكر أن أول سبب لتقدمها الرائع هو: ((.. تراكم الطاقات الكامنة منذ القرن السادس عشر، وليس المقصود بهذه الطاقات الرأسمال وحده بل بالإضافة إليه البراعة والروح التعاونية والقابلية الإدارية للشعب الياباني... الخ، ثم انتشار التربية العامة الذي بدأ منذ ابتدائها بإنماء اليابان منذ ثمانين عاماً، فأصبحت نسبة الأميين اليوم/1 بالمائة.

ولا نستطيع أن ننكر أن انتشار التربية هو المسؤول عن مستوانا الصناعي العالي، وهو الذي ساعدنا كثيراً على تطبيق العلم والتكنولوجيا)).

إن اليابان الامبراطورية تحاول أن تصل بين قيمها الثقافية التقليدية وبين القيم الثقافية اعتماداً على ما يبدو بين هذه القيم ومن توافق، ولكن الصين تحاول عن طريق الثورة الدائمة أن تقطع صلتها بقيمها التقليدية قطعاً تاماً لأنها لا ترى سوى التناقض بينها وبين القيم الحديثة، ولئن بدت دوافعها لذلك ايديولوجية، إلا

¹ - فؤاد صروف: العالم الحديث في المجتمع الحديث، مكتبة لبنان، بيروت، 1966، ص 390.

أن الدافع الأكبر هو إرادة اللحاق بالمتقدمين وسبقهم في جميع ميادين الإنتاج، وإرادة استدراك الوقت الذي فاتها في هذا السبيل وهي أعظم البلاد عدداً، وتتخذ الأيديولوجية الماركسية في الصين طابعاً رسولياً ذاتياً، ووجهة خلقية تجعلها أقرب إلى التقاليد الثقافية الطينية منها إلى الأصول الأوروبية للأيديولوجية الماركسية.

ويستوجب الاختلاف في طرق التحديث ومفاهيمه التوقف لدى تعريف الإنسان الحديث استقراً من مقارنة عمليات التحديث في ست أمم حديثة مختلفة الثقافة، وتبين من هذا الاستقراء أن خصائص الإنسان الحديث هي:

(الأهلية لتقبل الطرق والأفكار الجديدة، والاستعداد للتعبير عن الآراء وحس الوقت الذي يوجه اهتمام الإنسان إلى الحاضر والمستقبل لا إلى الماضي، والالتزام بالدقة والاهتمام بالتخطيط والتنظيم والفعالية، والنزعة إلى اعتبار العالم قابلاً للحساب الرياضي، والإيمان بالعلم والتكنولوجيا، والاعتقاد بالعدالة التوزيعية).

هذه الخصائص تؤلف ما يمكن أن ندعوه البعد الحديث للإنسان أو المواطن أو المجتمع الذي يستطيع أن يتابع مجرى التقدم أو التحضر العصري، ولئن أصبح هذا البعد مترادفاً مع التشيؤ التكنولوجي في نظر "ماركوزه"¹ وغيره من نقاد المجتمعات المتقدمة، إلا أن هذا القاسم المشترك الأعظم من الخصائص الإنسانية الحديثة المشتركة لا يفرض بالضرورة موقفاً عبودياً واحداً من التكنولوجيا في جميع الثقافات أو الأيديولوجيات أو الأنظمة.

¹ - هيربرت ماركوزه/1898-1979، فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، معروف بتنظيره لليسار الراديكالي وحركات اليسار الجديد ونقده للحاد للأنظمة القائمة.

وإذا كانت الدول النامية تواجه حتمية تحقيق التغيرات النفسية والقيمية اللازمة لتحقيق تقدمها العلمي والتكنولوجي، فهي لا تواجه حتمية اعتماد الأهداف الضالة كالأهداف الحربية والتوسعية والاستغلالية التي استخدم في سبيلها التقدم العلمي والتكنولوجي حتى الآن، فباب تحسين اصطناع الوسائل مفتوح أم الإنسان ما دام باب الحرية مفتوحاً أمامه .

وباب الحرية هذا وما يؤمنه من تواصل متزايد بين الشعوب المتقدمة والمتخلفة هو الذي يجعل تحديث الأفكار ممكناً بل واقعاً في العالم الثالث قبل تحديث وسائل الإنتاج، ويبدأ هذا التحديث في عقول الخاصة التي يتوفر لها نم أسباب التواصل مع السابقين إلى التحديث ما لا يتوفر للكافة، ولكن تحديث الخاصة يجب أن يكون الطريق لتحديث الكافة، ليصبح التحديث قاسماً مشتركاً بين جميع الإرادات وجميع العقول¹ .

ولا بد لعملية التحديث أن تنطلق من مبادرة نخبة قيادية رائدة، ولكنها لا يمكن أن تستمر وأن تطرد إلا إذا سرت منها إلى مشاركة شعبية وإلى حماسة جماهيرية عارمة، ولئن اعتبرنا الروح العلمية والمنهجية العلمية والوجهة العلمية قاعدة التحديث الأولى، فهذه الروح يجب أن تصبح روح الفلاح والعامل بقدر ما هي روح المثقف والحاكم، وهذه الإشاعة الشعبية للتحديث هي اليوم في عصر الثورة العلمية ألزم منها في أي وقت سابق، فالتلازم العضوي بين التقدم العلمي والتكنولوجي والتقدم الإنتاجي يجعل انتشار الثقافة العلمية انتشاراً شعبياً شرطاً أساسياً لاطراد الإنتاج والإنتاجية، وسواء أحببنا ذلك أو كرهناه، فإن المستقبل

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص26 .

الإنساني هو مستقبل المواطن الباحث العلمي ومستقبل المواطن المهندس التكنولوجي.

وإننا نشهد في العالم المتقدم فترة انتقال من الثورة الصناعية إلى الثورة العلمية التكنولوجية، الثورة التي تعطي للعلم الأولوية على الإنتاج المباشر، وتؤلف من هاتين الأولويتين قانون نمو القوى الإنتاجية، وتفرضان التكوين المطرد لطاقات المواطن أو الإنسان العلمية الإبداعية، وتوجهان الحضارة الحديثة، نحو إنماء الإنسان ونحو تفتيح ملكاته وقابلياته الإبداعية، أي نحو اتخاذ الإنسان كفاية في ذاته الوسيلة الأشد فعالية لتفجير القوى الإنتاجية للحياة الاجتماعية والإنسانية.

ويقدم لنا باحثونا العلميون «مسحاً» لإنجازاتنا العلمية منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى اليوم لا تكاد تصدق نتائجه، وتدلل دلالة فاضحة على أننا لم نعتمد بعد وجهة العصر الذي نعيش فيه وجهة لنا، ويظهر هذا المسح الذي قام به باحثان فلسطينيان هما الأستاذان "وصفي حجاب وانطوان زحلان" أننا ما نزال نعيش على هامش التقدم العلمي الإنساني، وقد اعتمد الأستاذ حجاب معايير أربعة لقياس مدى اقترابنا من المستوى العلمي الإنساني، وهي البحث العلمي والإعداد العلمي والمهن العلمية والنشاطات الواقعة على هامش العلم.

فتبين له بتطبيق المعيار الأول أنه ليس هناك عالم عربي في العالم واحد قام ببحث علمي استحق عليه جائزة نوبل للعلوم، وبتطبيق المعيار الثاني أنه ليس في العالم العربي من مجموعة 1500 مجلة علمية تصدر في العالم سوى مجلة علمية واحدة وهي «مجلة الجمهورية العربية المتحدة للكيمياء»، وبتطبيق المعيار الثالث وجد أنه لم يعقد مؤتمر علمي دولي في أية عاصمة عربية حتى عام 1967،

وبتطبيق المعيار الرابع أنه صدر في العالم عام 1965 مليون ورقة علمية صدر منها عن العالم العربي ألف ورقة علمية حوالي تسعة أعشارها من الجمهورية العربية المتحدة¹، وأكثر عشرها الباقي صادر عن الجامعة الأمريكية في بيروت وبعضها عن العراق والأردن.

وهذه بداية مشاركة في البحث العلمي الإنساني، ولكنها بداية متواضعة جداً يعود الفضل فيها أكثر ما يعود لتقدم البحث العلمي في السنوات الأخيرة في الجمهورية العربية المتحدة.

وما تزال دون الحد الأدنى من المعدل الذي وضعتة الأونسكو لمساعدة الدولة للبحث العلمي، وهو معدل/1/ بالمئة من الميزانية العامة، ويقدر الأستاذ زحلان أنه لو اعتمد هذا المعدل في جميع الدول العربية لارتفع مبلغ ما يرصد فيها للبحث العلمي من مليون دولار كما هو الآن إلى 30 مليون دولار ولكن رفع هذا المبلغ يتوقف على اعتماد نظرية جديدة إلى البحث العلمي وإلى علاقته بالتقدم الإنساني، وما يزال أكثر الحكام العرب وأكثر المفكرين العرب غرباء عن مثل هذه النظرية، ولذلك يتقدم بحثنا العلمي تقدماً سلحفاتياً بدل أن يتقدم تقدماً صاروخياً، ويرتبط ببطء تقدمنا العلمي ببطء كل ما نحن فيه من تقدم، ولكن "الدكتور فؤاد صروف"، الذي نذر حياته لإشاعة الثقافة العلمية بين العرب، يعطينا في كتابه العلم الحديث في المجتمع الحديث صورة أنصع عن تقدم فكرنا العلي في المئة سنة الأخيرة، ويؤكد لنا أنه إذا توفرت الشروط اللازمة، فإن قدرتنا

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص30.

على السير مع مواكب العلم العالمية، وعلى الأخذ بمنافعه المطبقة على المجتمع،
خليقة أن تزداد ازدياداً مطرداً، وعلى هذا ينعقد الرجاء.

ولكن تفتح هذه القابلية يتطلب وصلاً حياً لثقافتنا، ولغتنا، وتربيتنا، وحياتنا،
وإنتاجنا وحركة الفكر العلمي الإنساني، ولذلك ترانا منذ قرن ونصف ننقل
مستجدات هذه الحركة نقلاً متقطعاً دون أن ينساب فكرنا في تيارها الخلاق أو أن
تخلق هي في فكرنا وحياتنا تياراً لثقافتنا العربية المعاصرة، وتحقيق هذا الوصل
الحي مع الفكر العلمي الإنساني الخلاق هو المهمة التحديثية الرئيسية التي تتحدانا
الآن¹.

وإذا استقصينا عناصر التفوق الاستقرائي استقصاء هادئاً ظهرت لنا أهمية العامل
الإنساني النوعي فيه، فالدول العربية متفوقة بعددها وعُدها على إسرائيل، ونسبة
التفوق العددي هي نسبة عشرين إلى واحد، ونسبة التفوق العددي كانت قبل الخامس
من حزيران وعادت الآن على الأقل نسبة اثنين إلى واحد، ولكن قدرة المليونين
التنظيمية والتدريبية والحركية الإنسانية أبطلت الفرق العددي بين المليونين والمئة
مليون، وجعلت التفوق في العدد عالية بدل أن يكون رأسملاً.

ويفرض علينا هذا وعي أهمية التفوق النوعي التنظيمي قبل أهمية التفوق العددي
أو العددي، والفارق بين هذين الصنفين هو الذي تعتمد عليه إسرائيل، وتربط بينه
وبين هو التخلف بين الدول المتقدمة والمتخلفة التي يستفحل وتزداد، فتعول على

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 28.

الحلقة المفرغة للتخلف والتقدم، التي تزيد المتخلف تخلفاً والمتقدم تقدماً، وتزيد الغني غنى والفقير فقراً، لتتمادى في عدوانها وتوسعها وعنفوانها¹.

ولا بد أن نتحول من وعي الخطر الاسرائيلي كحافز لنا لثورة بطولية إلى وعيه كحافز لثورة علمية تكنولوجية، ويجب أن تصبح هذه الثورة ثورة المجاهد الفدائي والجندي النظامي، والتعبئة العلمية الوطنية اللازمة لنا في سبيل الدفاع وفي سبيل التحرير هي قرينة التعبئة اللازمة في سبيل الإنماء، وقد أصبحت استراتيجية التبعثين متشابهتين في الدول النامية، والاستراتيجيتان هما استراتيجيتا تحديث الشعب قبل تحديث الجيش، وتحديث العقل قبل تحديث السلاح.

ونحن نشاهد الآن ضرورة هذا التحديث في كل معركة يخوضها فدائيون أو يخوضها جنودنا في البر والبحر والجو، وكما أن اقتصادنا السلمي يفتقد القاعدة العلمية التكنولوجية التي تخفف درجة اعتمادنا على الغير، وها هي اسرائيل جادة في طريق الاكتفاء الدفاعي الذاتي ومسرعة في طريق الدفاع النووي، وقد استطاعت أن تسرع إنتاج الطائرات وقطع الغيار أكثر مما كانت تقدر²، وتعلن مصادرها أنها بلغت حتى الآن إنتاج نسبة عالية مما تحتاج إليه من أسلحة، وأنه وصلها خمسمائة متطوع من العلماء الأميركيين الذين يعملون في مؤسسات الأبحاث والمصانع الأميركية.. سيعملن في المصانع الاسرائيلية لتطوير الوسائل والأساليب التكنولوجية.

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص29.

² - المرجع السابق، ص31.

إن تحدي إسرائيل وتحدي العالم المتقدم، بل وإن تحدي ماضيها لنا يفرض علينا انطلاقة علمية تكنولوجية جديدة في سبيل البقاء، ولئن عرفنا في قرن ونصف انطلاقات سياسية وصفها انطونيوس بأنها «انطلاقات زائفة»، فإن أخطر ما في يقظتنا أو نهضتنا أو ثورتنا حتى الآن هو أننا لم نعرف بعد انطلاقة علمياً حقيقياً، ولم نرتفع بعد حتى إلى مستوى الانطلاق العقلاني والعلمي الذي عرفه العرب الوسطويون ما بين القرن السابع والقرن الرابع عشر، ومبعث الانطلاق العلمي الإيمان بقدرة العقل الإنساني على النظر في الموجودات والتعرف إلى قوانين وجودها، ويعبر ابن رشد عن الذروة التي بلغها هذا الإيمان لدى فلاسفتنا وعلمائنا، فيجعل من النظر العقلي في الموجودات واجباً شرعياً، ويؤكد أن الشرع دعا إلى اعتبارات بالعقل وتطلب معرفتها به.

إن نهضتنا ما تزال تفتقد مثل هذا الإيمان في عصر الاكتشاف الفضائي، وابن رشد بعقلانيته، وابن خلدون بطبيعته الاجتماعية هما أشد عصرية من أكثر المفكرين المعاصرين العرب، ولعل هذا هو ما حمل جارودي على التبشير بهما رائدين للاشتراكية العلمية العربية.

ولعلنا ما نزال نعيش محنة ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر، محنة انتصار الفكر الكلامي على الفكر الفلسفي والعلمي، وما يزال هذا الانتصار يغشي، أبصارنا بالرغم من أن الفكر الحديث، الذي حركنا عقلانيته في القرنين الثالث عشر والرابع عشر يحيا منذ القرن الخامس عشر أروع ثورة للعقل على الكلمات التي اتخذت بديلة للحقائق أو الوقائع أو الظواهر أو القوانين أو الأشياء، إننا نعتي

بالتحولات واحدة بعد الأخرى بدون أن نتعرف إلى هذه الثورة المنهجية الأساسية،
ولذلك فإننا ما نزال منصرفين إلى صناعة الكلمات عن صناعة الأشياء¹.

والتحول الثوري المنشود لدينا الآن هو التحول من صناعة الكلمات إلى
صناعة الأشياء، ونحن قادرون على هذا التحول لأن العقل لدى كل إنسان تبهره
تبهره قبل أن تجتذبه الكلمات، وتشغله منذ طفولته المبكرة تجربة الأشياء
والعلاقات القائمة بينها قبل أن تشغله تجربة الكلمات، وما الكلمات سوى رموز
الأشياء المكتشفة، وما لم نفسد بالثقيف المجتمعي الزائف عقول أطفالنا
بالانشغال بالكلمات عن الأشياء، فإن أذهانهم تظل بعفويتها مسترسلة في محاولة
التعرف على خصائص الأشياء وحركاتها وعلاقاتها.

ولذلك يتحتم أن نبدأ ثورتنا الثقافية اللازمة لتقدمنا العلمي والتكنولوجي من
تعهدنا لأبنائنا في لحظة الولادة إلى توديعنا لهم في لحظة الوفاة، إننا نقوم معهم
في كل هذه الفترة بعملية تلقين مستمرة واعية وغير واعية للقيم والمفاهيم
والتقاليد الثقافية، ولا بد لنا من تحديث هذه العملية بكاملها، ولا بد أن نهىء
أطفالنا لعالم الغد لا لعالم اليوم ولا لعالم الأمس، ولئن كنا نحن نرى وراء هذه
الأبعاد الزمنية الثلاثة وحدانية الله وديمومته، إلا أن هذه الديمومة تتجلى أكثر ما
تتجلى في تغييرية الكون وتجديده وفي حرية الإنسان وتغييرته وتجديده وإبداعته،
فلا بد أن تتحول عملية الثقيف المجتمعي من المهد إلى اللحد إلى عملية توعية
دائمة بهذه الحرية والتغييرية والتجددية والإبداعية.

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص36.

إن تحولنا الثوري الأساسي المنشود من صناعة الكلمة إلى صناعة الشيء يجري في طور تخلفي من أطوار تاريخنا، وإحدى غايات هذا التحول استعجال انتقالنا من طور التخلف أو من طور التقدم التقليدي إلى طور التقدم الحديث.

ونحاول في كل مرة أن نخرج بالإنماء من مفهومه الاقتصادي الضيق لنضعه في سياقه الحضاري الصحيح، سياق التقدم الثقافى والبنوي ونحاول أن نخرج أيضاً بالتحديث من أي مفهوم مطلق له، فنرى فيه طوراً ضرورياً من أطوار تفتح الشخصية الإنسانية وتملكها التام للطبيعة وللكون ولذاتها بفضل ما يوفره لها العلم والتكنولوجيا من أدوات الفهم والتحرر والتقدم، وهذه الشخصية الإنسانية المتفتحة تفتحاً كاملاً، والمتواصلة تواصلًا حراً وإبداعياً وسعيداً مع سائر الخلق هي غاية كل تحضر وكل تحديث وكل إنماء وكل تقدم¹، هذا، وبالطبع فالتقدم يجب أن يتناول الحياة بأسرها، وفيما يتعلق بدراسة الفعاليات الآتية:

التحديث القيمي المتعلق بالجانب المعنوي أي يمثل الجماعة ودوافعها ومثلها ونظرتها إلى الحياة، وهنا رأينا أن نطل على الموضوع من وجهة نظر إسلامية، باعتبار الإسلام يمثل ضمير أمتنا ومصدر أخلاقياً وأساس إبداعها وأريجها الروحي وملامحها البطولية وموسوعتها العلمية ونبها وقيمها الشعبية:

- ✓ التحديث القيادي.
- ✓ التحديث البقائي.
- ✓ التحديث التربوي.
- ✓ التحديث الإعلامي.

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص34.

التحديث القيمي ومسألة منهج الحركة في القرآن

وما تفرع عنه وانبثق من مناهج الاجتهاد والتجديد والتقدم

تلكمنا سابقاً عن الركن المعنوي من فاعلية التحديث، قاصدين بالركن المعنوي مجموعة العناصر العقلية والنفسية والتربوية والروحية والأخلاقية... الخ.

وستتكلّم في هذا البحث عن التحديث القيمي بآفاقه البعيدة على أن تركزه على الجانب الديني «بما في ذلك الاجتهاد» نظراً لأهمية هذا الجانب والواقع فالقيم الثقافية السارية في أكثر الدول النامية مرتبطة ارتباطاً تراثياً أو حياً بتقاليدها الدينية السلفية، والثقافة والدين متداخلان في بعض هذه الدول تداخلاً يجعل من العسير التمييز بينهما، وبالتالي يجعل من العسير تناول التحديث القيمي وعلاقته بالتقدم والتحديث الإنمائي بدون تناول التجديد الديني.

ويطالعنا العصر الحديث بمواقف ثلاثة رئيسية تجاه قضية العلاقة بين التحديث القيمي والتجديد الديني:

الموقف الأول موقف الغرب الليبرالي الذي جاء الإصلاح الديني فيه في القرن السادس عشر منطلقاً من منطلقات ثورته الإنمائية، فأدى هذا الإصلاح إلى تحرير الفرد من سلطة الكنيسة، وساعد على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاغل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية - كما

فعل كلفن- كصورة من صور اختيار الله للإنسان، فأحل بذلك خلفية دينية جديدة يعتبرها الباحثون الغربيون خلفية الرأسمالية الحديثة، ويؤكدون أنه لولاها لما عرف الغرب الانطلاق الإنمائي الذي شق به طريق التقدم للإنسان الحديث¹.

وأفضى هذا الإصلاح إلى فصل الدين عن الدولة فصلاً متفاوت درجاته في مختلف الدول الغربية، ولكنه يتفق فيها كلها في إعلاء سلطان العقل الإنساني وسيادة التجربة الإنسانية في ميدان النشاط الاجتماعي الإنساني بمختلف صوره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولذلك تطرد الثورة الإنمائية في هذه الدول بدون أن يعوقها التدين الذي تحول لشأن فردي خاص، بل فالقيم والفضائل التي حركها الإصلاح الكلفيني كالحرية الفردية وروح الكسب وروح المغامرة وروح الادخار تعتبر حوافز للإنماء إلى حد يحمل الباحثين على التساؤل عما إذا كان على الفرد أن يصبح كلفينياً ليصبح إنمائياً تحديثياً.

والموقف الثاني هو موقف اليابان التي دخلت فيها الثورة الإنمائية مجتمعاً تسود فيه تقاليد دينية بوذية هي تقاليد خلقية أكثر مما هي تقاليد لاهوتية أو كلامية، بل إن هذه التقاليد اكتسبت في اليابان طابعاً قومياً ووجهة عملية جعلت منها حوافز للإنماء بدل أن تكون عوائق له.

والموقف الثالث هو موقف الدول الشيوعية التي اتخذت كمنطلق جديد لثورتها الإنمائية إحلال الأيديولوجية الماركسية الحديثة محل تقاليد الدين، واعتبرت أن هذا التغير القيمي الجذري هو سبيلها التحديثي للإنماء، وقد حدث هذا

¹ -Max weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism
Publisher, New York, Charles Scribner's Sons, London, 1952.

«الابدال» القيمي الشامل في بلاد ذات تقاليد دينية متنوعة، مسيحية ارتوذوكسية وكاثوليكية وإسلامية وبوذية وكنفوشية.

فقد استبدلت هذه الدول الأوروبية والآسيوية والأمريكي الدين التقليدي بدين حديث، معتبرة الدين التقليدي أفيوناً للإنماء والدين الحديث محركاً له¹.

وتتراوح الدول النامية الآن بين هذه المواقف الثلاثة تتنازعها هذه التجارب الثلاث، ويظهر هذا التراوح العاصف في العالم العربي كما يظهر في غيره من الأقاليم أو البلاد النامية، ولكن هذا التراوح لن يؤدي بالضرورة إلى تقليد أي موقف من هذه المواقف الثلاثة أو أية تجربة من هذه التجارب الثلاث، وذلك لأن التقاليد والقيم الدينية، وإن كانت تتشابه كلها بأنها تقاليد وقيم تراثية، إلا أن لها تفاعلاتها مع الواقع التي تختلف من بيئة لأخرى، ومن طور تاريخي أو حضاري لطور آخر، ولذلك فإن الباحث ما لم يلتزم بجبرية تاريخية تحتم في نظره صيرورة الإنسان اللا دينية، فمجال النظر مفتوح أمامه حول تفاعلات مبتكرة للتقاليد والقيم الدينية مع التحضر الحديث.

ولكن مثل هذا البحث يفترض انفتاح الفكر الديني نفسه لتفاعلات واجتهادات وتكيفات جديدة، أي أنه يقتضي قدرة خارقة في الدين على التوفيق بين مقولتي العلوية والإنسانية، ومقولتي الديمومة والتغيير، ومقولتي التقليد والإبداع.

والتقاليد والقيم الدينية العربية هي تقاليد وحدانية monotheist بمختلف فروعها الموسوية والمسيحية والإسلامية، والعالم العربي هو مهد هذه التقاليد وناشرها في العالم كله بشرقه وغربه، وقد شهد الفكران الموسوي والمسيحي تكيفاً

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 84.

مع التحضر الحديث والتقدم الإنمائي لم يكن الإصلاح الكلفيني سوى نموذج واحد من نماذجه، ويتحرك الإسلام منذ مطلع التاسع عشر في طريق هذا التكيف، وقد أسفر هذا التحرك عن حلول وصيغ وتجارب عديدة لا يتسع المقام لذكرها .

ولذلك يبدو حتى الآن موقف الإسلام من التحديث والتحضر العصري موقفاً حركياً ومتنووعاً، ويقضي هذا الموقف بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام ومدى تمكنه من أن يجعل سيره في طريق التحضر الحديث بدون أن يفقد حقيقة ذاته، وتتيح للمسلمين أن يتحرروا مما هم فيه من تخلف تجاه العالم المتقدم، ويظلوا مع ذلك مسلمين حقيقيين، والتحديث هو تجديد متواصل للفكر والحياة، والمشكلة القيمية للجماهير العربية المؤمنة بالإسلام هي مشكلة التوفيق بين التجديد الفكري والحياتي أي التجديد القيمي الإنمائي وبين التدويم القيمي الذي تنطوي عليه طبيعة الإسلام أي طبيعة أي دين يعتبر أنه ولي القيم لأنه ولي الحقيقة¹.

وما دامت الحقيقة مصدرها الوحي، فالتحديث يتطلب أولاً تجديد مفهومنا للكتاب وللکلمة الإلهية، ولا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً لا عشوائياً، وتستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها .

إن القرآن الأول للقيم الإسلامية، ويعتقد المسلم أن الإسلام خلق بالقرآن، أي بالکلمة الإلهية رسالة جديدة، وشرعاً جديداً، وأمة جديدة، وحضارة جديدة، وكيفما كانت الأسباب التاريخية والجغرافية والديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواترت في تأليف وتحريك عملية هذا الخلق

¹ - د . حسن صعب: الإسلام تجاه تحديات الحياة العصرية، دار الآداب، بيروت، 1964.

التاريخي، فالكلمة الإلهية هي التي استجمعت جميع هذه العوامل، كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة، ولذلك لا يسوغ فهم الإسلام إلا بالقوة الفريدة التي حركته، قوة الكلمة الخلاقة، وظل الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، لها فعلها الخلاق في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني والتاريخ الإنساني، وبالمقابل فقد توقف الإسلام عن النمو منذ استحالت الكلمة الخلاقة كلمة لازمة تتكرر ليل نهار، وكأنها ليست أكثر من صدى خافت لماضي بعيد!

إن إعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي، ويكاد يكون أروع وجه من وجوه إعجازها أنها أمر إلهي بالحركة الدائمة، ويكفي أن يقرأ الإنسان القرآن قراءة أولى ليشعر في كل آية من آياته أنه كتاب الحركة، أي الصورة الرائعة لحركة الخلق الإلهي.

والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، ولكن كل ما عداه في حالة حركة دائمة وتغير دائم، إنها سنة الله لكل ما هو كائن، سنة الله، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ الأحزاب/62.

إن الكلمة القرآنية هي تذكرة أي توعية بهذه الحركية الكونية:

○ فهي تذكرة بحركية عملية الخلق كعملية كلية، ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ يونس/4، ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ فاطر/1، ﴿أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ القصص/68، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَّا تَعْلَمُونَ﴾ النحل/8.

○ وهي تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي، كما تتجلى في ﴿وَاحْتَلَفِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ﴾ البقرة/164، وفي ﴿تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ يس/38، وفي ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ

الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا ﴿ يس/35، وفي ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ﴾ يس/39،
 وفي ﴿وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ البقرة/164، وفي نظامية الحركة
 الطبيعية ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ
 وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس/40.

○ وهي تذكرة بحركية الإنسان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ
 طِينٍ ﴿12﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿13﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً
 فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ
 أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/12-14، ﴿وَقَدْ
 خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ نوح/14.

○ وهي تذكرة بحركية المجتمع: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾
 البقرة/251.

○ وهي تذكرة بحركية التاريخ: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾
 آل عمران/140، ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ
 مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ
 تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ الأنعام/6.

إن الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركية إلهية البداية والنهاية،
 ولكنها استحالت مع ذلك إنسانية خلاقة، وقد كان "هيجل" فيلسوف الحركة
 الحركية في العصر الحديث أحسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية،
 فنّوه بها في كتابه فلسفة التاريخ، وذكر أن أهم ما يمتاز به الإسلام هو نفيه
 الثبات عن كل موجود حسي فكل شيء مدعو لأن يمتد امتداداً ذاتياً في الفعالية

والحياة في رحابة العالم التي لا حد لها، فتظل عبادة الواحد الصلة الوحيدة التي يتوحد بها الكل.

وما دام الواحد هو الحد الوحيد لهذه الحركية، وهو ذات مجردة، فإنها حركية اللامحدود أي الحرية المطلقة¹.

وما دامت حركية الحرية المطلقة، فإنها في رأي "هيجل" تستثير حماساً يستفز أعظم ما عرف الإنسان من أفعال فقد يتحمس الأفراد لما هو نبيل ورائع بأشكال شتى، ولحماس شعب لاستقلاله قصد معين، ولكن الحماس الشامل لأنه مجرد لا يقيده أي شيء، ولا يبالي بأي شيء، هو حماس الشرق المحمدي.

الكلمة الإلهية هي إذًا خلاقة لأنها تذكر بالحركية الدائمة وتوعية بالحرية المطلقة، إنها خلاقة لأنها محرّكة ومحررة، فهي تبعث في النفس الوعي الكامل بعملية الخلق الكلية، وتوجهها في طريق الخالق، وهو طريق الحرية المطلقة، وهنا يبدو بهتان المسخ الذي مسخه الإسلام من قبل أبنائه وأعدائه على السواء، حين صوروا طريق الإيمان بالله على أنه طريق العبودية المطلقة.

إن الله الذي لا يحده شيء المثل الأعلى في السماوات والأرض، ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الروم/27، إن مثله الأعلى هو مثل الحرية المطلقة، والإيمان به

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص88.

والتسليم له هو التزام بهذا المثل الأعلى أي بالحرية المطلقة، وتعهد باتخاذ الوجود سلم تحقيق هذه الحرية¹.

وقد رأى "هيجل" أيضاً فعل هذا المثل الأعلى في الذات المؤمنة، وراه يتجلى (في الروح النبيلة - في جلال الحرية على وجه لا مثيل له في نبلة وأريحيته وشهامته وصدقه).

الكلمة الخلاقة هي الله، ولأنها الله فإنها لا تفتح الطريق أمام الإنسان للعبودية المطلقة بل للحرية المطلقة، ولئن ظهرت الحرية كأنها كينونة الله وحده، إلا أنها تظهر أيضاً كصيورة الإنسان وحده، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أعطاه الله أمانة الخلق، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفته في الأرض، ﴿وَأَذِّقَ لَكُمْ أَمَانَاتِ الْوَالِدِينَ إِذْ قَالَ لَكُمْ رَبُّكُمْ لَكُمْ لِمَالِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/30.

وقد رأى المتصوفون هذه الحقيقة القرآنية أحسن مما رآها سائر المسلمين، فأصبح دعاؤهم لله كما أرسله "البسطامي": ((زيني بوحدانيتك وألبسني أناانيتك وارفعني إلى أحاديثك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك...)).

فإذا ما استجاب الله الدعاء، ورفع إليه، وكشف له من عجائب الكون ما كشف لابن قضيبة البان الموصلية، ذكر لنا حقيقة الإنسان عند الله فقال: ((ثم أراني الحقيقة الجامعة، وقال لي: هي الأسرار الإنسانية، وأضاف: الإنسان نقطة الفلك مدار الوجود، وهو ثمرة شجرة الكون المبنية، ونواتها المغروسة في الأرض البيضاء،

¹ - المرجع السابق، ص 89.

ثم عرفني سبب تسخير الأشياء للإنسان وسر الإمداد الإلهي للوجود الإنساني، وكشف لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها، وأظهار القدرة في الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية، وأراني كيفية قيام الكون به¹.

الكلمة الخلاقة لأنها لله الخلاق، والله خلق لأنه حرية، فهو حر في أن يخلق أو أن لا يخلق، ولكنه اختار الخلق على اللا خلق، والإنسان المتخلق بأخلاق الله، كما يريد له الرسول أن يكون، هو الإنسان الحر الخلاق، ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَأَ يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ النحل/17.

فقد وعي هذه المرتبة التي رفع الله الإنسان إليها دون سائر الكائنات هو الذي جعل "الحلاج" يقول: ((أنا الحقيقة الخلاقة))، فهو بهذا لا يتهجم على الله كما اتهمه خصومه، بل يعبر عن ذروة الوعي الذاتي الإنساني، التي رفعته إليها كلمة الله الخلاقة، فهذه الكلمة هي التي دلتنا على الإنسان الخلاق وهي تتحدث عن الله لا على أنه الخالق الوحيد بل على أنه تبارك² ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14.

إن المتصوف وهو يتغنى باتحاده بالله أو فئاته فيه إنما يتغنى بالحرية المطلقة التي بلغها بفضل إيمانه، ولكن حريته هي حرية ذاتية فردية، ووقوفه عندها هو قصور عن روح الله الحقيقية وروح الإسلام الحقيقية وجوهر الكلمة الخلاقة أعني بذلك الحرية الخلاقة.

إن المتصوف ملتزم بخلق ذاته الفردية خلقاً جديداً، ولكن الله التزم بخلق كل شيء خلقاً جديداً، والإنسان الملتزم بالله التزاماً حقيقياً هو الذي يلتزم معه بالخلق

¹ - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة التجارية، القاهرة، 1954.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص90.

المستمر لكل شيء، أي بخلق العالم وكل ما فيه وكل من فيه خلقاً جديداً، والله خلق الكون للإنسان، وفرض عليه أن يعيد خلقه من جديد، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَاءً فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ لقمان/20، فهذا الوعي الخلاق، للالتزام الإنساني الإلهي هو الوعي الرسولي لا الوعي التصويفي للكلمة الخلاقة، فالوعي التصويفي هو وعي من يأخذ بالحقائق ويأس مما في أيدي الخلائق، وأما الوعي الرسولي فإنه وعي من يأخذ بالحقائق ويجاهد لتغيير ما في أيدي الخلائق.

وأبلغ من عبّر عن الفرق بين الوعيين المتصوف "عبد القدوس جنجو" حين قال متحدثاً عن الرسول ﷺ: ((إن محمداً العربي صعد إلى الملكوت الأعلى وعاد منه، وإنني لأقسم بالله إنني لو بلغت مثل ذلك الحال لما رجعت أبداً...))¹.

إن المتصوف يكتفي برؤيا النور الإلهي، وأما الرسول ﷺ فإنه يرى الرؤيا ويعمل لإعادة خلق كل ما هو كائن، أي لتصيير كل ما هو كائن بهدى نورها المشرق.

الكلمة الخلاقة هي إذاً الله أي الحرية أي العقل أي الخلق، والإسلام هو الكلمة الخلاقة أي هو قبل كل شيء هذه المبادئ الثلاثة الأولى.

وهي مبادئ وجود «الكائن المبدع» كما عرفها الإسلام، المبادئ التي يمكن أن تحرك روح الإسلام من جديد تحريكاً ابداعياً، إذا عرف المسلمون كيف يفهمون الإسلام على هداها فهماً جديداً¹.

¹ -Muhammad Iqbal: The reconstruction of religions though in Islam,1954, p121.

ويعني هذا المفهوم الجديد للكتاب، وهذا الفقه الجديد لحقيقة الإسلام تحرك روح التجديد في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية بأقوى وأعمق ما تحركت حتى الآن، وروح التجدد في الإسلام كما هي في كل دين تلك الروح التي تسمح له بأن يستسيغ كل ما هو طبيعي، أي كل ما هو علمي وما هو جديد، وأن يظل مع ذلك معبراً تعبيراً ذا معنى أي تعبيراً ذا تأثيراً في فكر الإنسان وسلوكه، عما هو ما قبل الطبيعة وما بعدها .

وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي وبين ما هو بعد طبيعي هو أيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو التقاء دياكتيكي بين الطبيعة واللّه، فالطبيعة ضرورة ونظامية وضرورة واللّه حرية وخلق وكينونة، وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن بدون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين اللّه والإنسان.

وتنطبق هذه الحقيقة الأولية على الإسلام كما تنطبق على أي دين سماوي آخر، ويتوقف فعل هذه الروح التجديدية على تواصل الدين مع مناهج المعرفة التي تصله بكل ما هو طبيعي، وتدنيه من كل ما هو صائر، وتقربه من كل ما هو متجدد، بدون أن تقطع ما بينه وبين ما هو أزلي.

وقد اعتمد الإسلام منذ انبثاقه في القرن السابع الوحي طريقاً للحقيقة، ومنهجاً لمعرفة كلام اللّه، وكما يقول الغزالي في كتاب المعارف العقلية، فإن أول مرتبة من

¹ - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص106.

مراتب كتابة الله تعالى الإبداع¹، ولذلك يوقظ الوحي وعي الإنسان بجميع آيات هذا الإبداع سواء أتجلت في الكتاب أم في الطبيعة أم في التاريخ أم في نفس الإنسان، ومن هنا بات اعتماد المناهج العلمية الموصلة للكشف عن جميع هذه الآيات فرضاً لا تقل مسؤوليته عن واجب الكشف عن آيات الله في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، ورأينا كيف أن علماء الإسلام ومفكره وفلاسفته اعتمدوا مختلف الطرق العقلية في سبيل التوصل إلى الحقيقة بقدر اعتمادهم مختلف الطرق العقلية، وكان ما نشأ من توتر بين مختلف اتباع هذه الطرق، سبباً رئيسياً من أسباب التجدد في الإسلام، فظل خلاقاً ومتجدداً، ما فتئت جميع هذه الظروف والمناهج متجددة وخلاقة، وجمد حينما طغت طريقة واحدة من هذه الطرق على الطرق الأخرى².

ويشير العالم الاجتماعي "سوروكين" في كتابه أزمة عصرنا، فيقول بأن: ((المجتمع الذي يسوده منهج واحد للمعرفة يضل عن الحق، وينصرف عن المعرفة الحقيقية نحو الجهل والخطأ ونحو تهاة القيم وقحط الروح الخلاقة وفقر الحياة الاجتماعية- الثقافية، ويؤدي هذا الانحراف إلى تراكم هذا الانحراف إلى تراكم الصعوبات النظرية والعلمية التي يواجهها مثل هذا المجتمع، وتتعسر إمكانات تكيفه مع الواقع، وتضيق قدرته على بلوغ حاجاته، وتضطرب حياته، ويزول أمنه، ويتبلبل نظامه، وتتهافت طاقته الخلاقة، ويحين اليوم الذي يجابه فيه

¹ - الإمام محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي: المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم

العثمان، دار الفكر، دمشق، 1963، ص80.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص92.

أحد احتمالين: فإما أن يطرد انحرافه فيصاب بشلل نهائي، وإما أن يصحح خطأه
باعتماد منهج أفضل لمعرفة الحقيقة والواقع والقيم الثقافية))¹.

والموقف الذي اتخذته الإسلام من مناهج المعرفة النقلية والعقلية ما بين
القرن السابع عشر، هو الموقف القرآني الحقيقي من المعرفة، وهو الذي جعل
تجربته التاريخية تجربة حضارية خلاقة بقدر ما كانت تجربة دينية خلاقة، فقد
جدد الوحي القرآني السياق الوحداني، الاعتقادي والقيمي، لكون متنوع وإنسانية
متغيرة، فالله واحد، والحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد، والمصير
واحد، ولكن طرق الإنسان إلى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك
يتحتم تعدد مناهج نشدانه للحقيقة الأخيرة الواحدة².

وهكذا، فإن التجربة الإسلامية، التي يتحقق كمال رؤياها في الوحي، وتبلغ
ذروتها في حقيقة الله، اتخذت الملكات الحسية والعقلية والإلهامية درجات في سلم
الصعود نحو هذه الذروة، ويدعو القرآن الإنسان للاهتداء إلى الله بكل ما أنعم به
عليه من جوارح، وخلال كل ما خلقه له من روائع، وعبر كل ما سخره له من
مخلوقات.

وقد انتبه المفكر الباكستاني العظيم الشاعر الفيلسوف "محمد إقبال" إلى هذا الموقف
القرآني من المعرفة، فقال: ((يرى القرآن أن الموقف التجريبي هو طور ضروري من

¹ -Aaron.Sorkin: The crisis of our edge, New york, 1947,p114.

² - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص93.

حياة الإنسان الروحية، ولذلك فإنه يعلق نفس الأهمية، على جميع ميادين التجربة الإنسانية، كطرق لمعرفة الحق الذي يكشف عن وجوده آيات خفية وظاهرة)¹.

وهذا الموقف القرآني من المعرفة هو الذي يكشف أتاح للمسلمين من ممثلي مختلف العلوم العقلية والنقلية، أن يمضي كل منهم في مغامرته العلمية، معتمداً منهجه المفضل، فأصبحوا بذلك أعلاماً للمعرفة بمختلف حقولها، وأصبحوا متخلفين بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية، وأصبحوا ناشدين لكلام الله بمختلف مراتبه، وفي أعلاها مرتبة الإبداع التي نوه لها الإمام الغزالي، وأصبح الكشف عن هذا الإبداع بمختلف آياته وروائعه ومعجزاته الضالة المنشودة لكل عالم ولكل مفكر من مفكري الإسلام.

تعددت تبعاً لذلك مناهج المعرفة، فبرز بين الفقهاء والأصوليين والكلاميين أهل النقل والعقل، وظهر بين الشعراء والعلماء والفلاسفة أهل التجريبية الحسية والعقلانية والإلهامية، وبلغت النزعة العلمية الطبيعية أوجها لدى "جابر بن حيان"، الذي آمن بقدرة الإنسان على أن يقتدي بالله في إبداعه، فينشئ إنساناً بالصنعة، كما خلق الله إنساناً بالطبيعة² وبلغت النزعة العلمية الاجتماعية أوجها لدى ابن خلدون، الذي كان في مقدمته رائد الوعي الإنساني لوجود قوانين وعلل طبيعية للنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

¹ - المرجع السابق، ص 94.

² - عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة، المصرية، القاهرة،

.1947

وبلغت المغامرة العقلانية حدها الأقصى لدى ابن رشد، الذي يعتبره أيتان جلسن رسول العقلانية الوسيط¹.

هذا الموقف هو المسؤول عن تجدد الفكر الإسلامي، وكان تركه هو المسؤول عن سبات هذا الفكر، والعودة إليه هي المسؤولة عن تحركه منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم.

فقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها والتجاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، إذ فتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرقي والافلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان وعلوم جميع الثقافية السائدة في البلاد التي دخلها المسلمون، وفتح له طريق التدوق الجمالي أفق التناهي مع آداب هذه البلاد وفنونها، فنشأت من كل ذلك ثقافة إسلامية إنسانية جديدة انعكس فيها جميع خصائص الثقافات والأديان والفنون التي تفاعل معها الإسلام، وظلت مع ذلك معبرة عن روح الإسلام الذاتية الخلاقة، أي عن روح التواصل السرمدي بين الله والإنسان، هذا التواصل المحب الذي يعتبره الإسلام ذروة التحرر الذاتي.

واستؤنف مثل هذا الموقف منذ بداية القرن التاسع عشر، فأتاح للإسلام أن يتفاعل من جديد مع أديان العالم الحديث وثقافته وايدولوجياته وتكنولوجياته.

¹ -Etienne Gilson: Reason and Revelation in the Middle Ages , Publisher New York , Charles Scribner's sons, 1966.

لقد تخطى الإسلام حتى الآن جميع هذه العقبات، واستطاع أن يستخرج منها ما يدعوه "رينيه حبشي" «الضعف الخلاق»، فعاد إلى البروز من جديد في خريطة العالم الحديث.

لقد انتصر الإسلام المعاصر في معركته التحريرية مع الآخرين، وبقي عليه الآن أن ينتصر في معركته مع نفسه، والانتصار على الذات أعسر وأشد وأخطر من الانتصار على الغير، فمجاهدة النفس والتغلب على هواها، والانتصار على الذات هو في السمو بالذات دون أن يعني ذلك انقطاعاً عن حركة التاريخ الإنسانية المتدفقة خلقاً وتقدماً.

ولا يستوي هذا الانتصار إلا بالعودة للأصول والعودة إلى الموقف المنهجي، الذي استوحاه أئمتنا ومفكروننا من الأصول والجوهر، فمثل هذا الموقف القرآني الحقيقي المبشر بتعدد الطرق إلى الحقيقة وبتكامل مناهج المعرفة يصلنا بأحدث ما يدعو إليه المنهجيون المعاصرون في هذا السبيل.

ونراجع هنا مجدداً "سوروكين" «عالم اجتماع أمريكي من أصل روسي» الذي يخلص بعد مناقشة تحليلية لمختلف طرق المعرفة ومناهجها إلى التأكيد بأن مناهج التجربة الحسية والعقلانية والإلهامية هي كلها مصادر للمعرفة الحقة، فإذا اصطنع كل منها اصطناً سليماً أعطانا مفهوماً صحيحاً لوجه هام من وجوه الحق، ولذلك لا يمكن اعتبار أي منها مخطئاً خطأ كلياً، وإذا ما اعتمد أي منها بمعزل عن المناهج الأخرى، فإنه يؤدي بنا إلى الضلال...

فليس لواحد منها أن يشمل الحقيقة شمولاً كلياً، ولكن الحقيقة الشاملة خلال الأبعاد الثلاثة للإيمان والعقل والحس هي أقرب إلى الحقيقة المطلقة من أي شكل من هذه الأشكال الثلاثة.

هذا الموقف المنهجي هو الذي أتاح للإسلام أن ينشئ ثقافة إنسانية الأبعاد والهيئة الروح، وهذا الذي سيمكنه من تجديد التجربة على وجه أجمل وأروع، فالمثل الأعلى الإلهي، المثل الأعلى للحق والرحمة والعدالة، هو مثل أعلى تقترب منه تجارب ومراحل وأطوار إنسانية، يظل كل منها دون مستوى كمال الله المطلق، فيظل مثلنا الأعلى الإلهي حافظنا الأزلي لخلق جديد تقتدي فيه بإبداع الله، ونتذرع في هذا الخلق بمناهج الحس والعقل والإلهام، مهتدين في كل ذلك بنور الوحي الغامر¹.

واشراق هذا النور ضرورة للعالم الطبيعي في مختبره كما هو ضرورة للمتصوف في محرابه وللشاعر في متأمله، ولولا هذا النور الذي يلهم العالم افتراضاته قبل أن يقدم البرهان عليها، لما كان هناك نظرية علمية، ولما كان هناك قبل اكتشاف علمي، ولما كان هناك تقدم علمي، ولكن مناهج التجربة الحسية والعقلية هي التي تقدم للرؤيا أو للنظرية موادها وبراهينها ونظامها.

وإذا كان الوحي طريقنا والإلهام منهجنا لعالم ما بعد الطبيعة أي لله، فإن ما بينه وما بين عالم الطبيعة يقتضينا أن نعي وأن نستوعب وأن نصطنع مناهج المعرفة متكاملة، بهذا ألزم للإسلام، حيث يقوم الدين على نظرة شاملة لكل ما هو موجود، منه لأي دين آخر، وهذا ألزم لنا في تقديرنا للنظرة الكلية للوجود التي يزودنا بها الدين، والتي تتواءم بها الفلسفة، وتقتصر دونها الأيديولوجية، ويعجز عنها

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 97.

العلم، ولكن هذه النظرة تفقد معناها وتخلو من مغزاها، إذا لم تتفاعل وتتجاوز دائماً بحرية خلاقية مع الفلسفة والأيدولوجية والعلم¹.

وهذا التجدد المنهجي هو أيضاً ضرورة للإسلام لكل دين، ليستطيع التفاعل والتجاوز مع الأديان الأخرى، فالأديان، وفي مقدمتها أدياننا التي يسميها القرآن أدياناً كتابية، تتكلم لغة واحدة، ولكنها تعبر عنها بلهجات مختلفة، ولغتنا الواحدة هذه هي لغة الله والإنسان والروح والخير والثواب والعقاب والعالم الآخر، إنها لغة المحبة والأخوة والعدالة والسلام لجميع البشر، ولا يستقيم كل ما عدا ذلك من تعاليمنا الدينية، إلا إذا استقامت هذه المسلمات الأساسية، ولذلك، فإن الإيمان بمختلف صورته يقوم أول ما يقوم على هذه المسلمات، فيتحتّم علينا - مسيحين ومسلمين- أن نعي هذه المسلمات معاً، وأن نتجدد معاً تجدد يسمح لنا بأن نتكلم معاً اللغة التي توحدنا، بدل أن نتشدد باللّهجات التي تفرقنا، وهي اللغة التي تقرض علينا أن ندرك معاً أنه لا تكون الوهية الله إلا حيث تكون إنسانية الإنسان، وهي اللغة التي تعلمنا أن واجبنا المسيحي والإسلامي الأول، هو أن نتعاون معاً، لا لنحقق إنسانية المسيحي والمسلم فحسب، بل لنحرر ولنبارك ونذوق إنسانية كل إنسان.

والرسول ﷺ في التواصل الحي مع الله من أجل خير الإنسان هو قدوة كل مسلم، بل هو الأسوة لكل إنسان، وليست أمانة هذا التواصل، بل هو شأن جميع البشر، وقد جاء وعد الله هذا لجميع المؤمنين على وجه لا يحتمل اللبس في سورة المائدة

¹- د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص98.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة/62.

وحرري بنا أن نصغي للكلمات التي خطها ذلك الحكيم المسيحي "جاك
ماريتان" في آخر كتاب له فلاح من الجارون، وقد جاء فيها: ((..لقد أحببنا غير
المسيحيين حتى الآن...لا تقديراً منا لما هم عليه بل تطلعاً منا لما سيصيرون إليه..
ولكن التغير الباطني الكبير الذي يشغلنا الآن يجعلنا نحبهم بما هم عليه وكبشر
يفرض علينا واجب المحبة الأولى أن نودهم..))¹.

هذا الواجب الإلهي يفرض علينا أن نحب كل إنسان من حيث هو إنسان، لأن كل
إنسان هو في معناه المسيحي مخلوق على صورة الله، وهو في معناه الإسلامي
خليفة الله في الكون. وكما يعلمنا "محي الدين بن عربي"، في كتاب رسالة روح
القدس في محاسبة النفس، إن كل إنسان هو قبس لأول موجود خلقه الله، وهذا
الموجود الأول (هي الحقيقة الإنسانية قبل كل شيء وهي أم الأشياء كلها وليست
من شيء، وهي سبب كل شيء وليست مسببة عن شيء)².

هذا التجدد المنهجي الذي يفتح أمام الإسلام سبيل التفاعل والتجاوز مع جميع
معارف العالم الحديث كما يفتح له السبيل في الماضي، ويشق أمام المسلمين طريق
التعامل الخير الخلاق مع جميع شعوب العالم الحديث، هو الخطوة الأساسية

¹ -Gasques Maratain: Le payan la garons. de siècle de brower, paris,
1966,p115.

² -محي الدين بن العربي: رسالة روح القدس في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة
والنشر، دمشق، ص95.

الأولى التي يتطلبها التجدد الذاتي، فليس هناك من كائن يستطيع أن يبقى فكرياً أو حياتياً في حال تقوقع أو انعزال، ولكن الإسلام هو في اعتقاد المسلم شرع بقدر ما هو نهج، وهو شرع منظم لجميع قواعد الفكر والحياة تنظيماً يبقى ولا يتغير.

ويقف هذا المفهوم الخاطئ للإسلام حائلاً بين المسلم وبين التكيف الإبداعي مع مستلزمات التقدم الحديث، ويقف حائلاً بين غير المسلم وبين رؤية قابلية الإسلام وقدرة المسلمين على مثل هذا التكيف، ولذلك تتحتم النظرة الجديدة إلى الاجتهاد، وهو مبدأ الحركة والتجديد في الشرع من قبل المسلمين وغير المسلمين.

وموضوع الاجتهاد في الإسلام هو في ظاهره موضوع أصولي فقهي يتناول كيفية استنباط الأحكام الشرعية، ولكنه في حقيقته أوسع وأعمق من ذلك، لأنه يتعلق بروح الإسلام، وبقابليته للتكيف مع أحوال الإنسان المتغيرة، وحاجاته المستجدة في كل زمان ومكان، فإما أن تكون لديه هذه القابلية، فيكون حقاً كما يعتقد المؤمنون به، هدى الله الأزلي للإنسان، وإما أن يفتقد هذه القابلية، فيكون قد استفد غرض وجوده في مرحلة ما من التاريخ، فأصبح على الإنسان أن يستهدي في المراحل الجديدة بتعاليم أخرى أكثر انطباقاً على متطلباتها من تعاليم الإسلام.

ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة في الطرف الراهن من حياة الإنسانية، وفي الطور الحالي من حياة المسلمين، فالإنسانية تعيش اليوم حضارة الشيء المكتشف اكتشافاً علمياً تجريبياً محسوساً، وتكاد تبتدع في كل لحظة من لحظات وجودها اكتشافاً جديداً، والتحدي الأكبر للمسلمين في مختلف ديارهم هو أن يتوصلوا للمشاركة في هذه المغامرة، أي لأن يتحولوا من جماعة مقلدة لأسلافها، أو محاكية للجماعات التي سبقتها إلى الفتح العلمي، إلى جماعة مبتكرة ومساهمة في هذا الفتح، فهل يتحقق

للمسلمين هذا التحول الأساسي بالإسلام أو بدونه، وهل يتم لهم الفتح الجديد بالدين الموروث، أو بالانصراف عنه لدين جديد أو أيديولوجية جديدة؟¹

هذا هو السياق الوجودي أو التاريخي لبحث موضوع الاجتهاد في الإسلام، وما لم يجر البحث في هذا السياق الحي، فإنه يظل بحثاً حرفياً ميتاً لا علاقة له بالواقع، وليس المهم في نظرنا التنغي بما كان لأسلافنا من قدرة اجتهادية خارقة، ولا الإشادة بالثروة الشرعية الرائعة التي خلفوها لنا، فقيمة تراثنا الشرعي مقدرة أبلغ تقدير من جميع الذين درسوها دراسة تاريخية موضوعية من المسلمين وغير المسلمين، ولسنا بحاجة إلى كثرة الشهادات في هذا السبيل، ونكتفي بأن نذكر الآن ما قاله الكونت "ليون استروروغ" في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها أن الشرع الإسلامي يبدو إذا ما نظرنا إليه من ناحية بنيته المنطقية من أكمل الروائع، التي تستثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليه الوحي للرسول، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة ما في السلسلة الطويلة من القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أو من ناحية قواعد النحو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية، إلى النص على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد... وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لا تطبق شروطه تطبيقاً أميناً، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 102.

لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمرروا تجاهه خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غرينا ما يماثلها إلا بعد ألف عام¹.

ويدل قول "أوستروورغ" على خصائص للشرع الإسلامي، فهذا الشرع يتناول حقوق الإنسان الفردية، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص، ويتناول تنظيم الخلافة أو السلطة أو ما يعرف اليوم القانون العام، ويتناول أحكام الحرب أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي، والنظرة فيه إلى القانون هي نظرة شاملة، ولكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة، بل تستند إلى مسلمة اعتقادية ومبادئ خلقية، ومن هنا جاء الترادف في الاصطلاح الإسلامي بين الدين والشرع أو بين الدين والشريعة، وجاء وصف الشريعة بأنها تشمل الاعتقادات والعبادات والمعاملات، ووصفها "الدكتور محمد سلام مدكور" في كتابه مدخل الفقه الإسلامي بأنها أحكام اعتقادية وأحكام عقلية وأحكام عملية².

ونشأ من هذا الشمول وصف الإسلام الشائع بيننا اليوم بأنه دين ودولة.

لكن ما هي العلاقة بين حقيقة الله ورأي الإنسان إن لم نقل بين الله والإنسان؟

نجد الجواب على هذا السؤال أول ما نجده في أقوال الرسول وأفعاله، أي فيما يعرف بالسنة، فقد روى عنه أنه بعث أحد الصحابة، "معاذ بن جبل"، قاضياً على اليمن، فجرت بينهما قبل أن يغادر معاذ المدينة المحادثة التالية: ﴿كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله

¹ -Count feon ostrorg: The angora reform, 1927, p30.

² - د . محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 964، ص15.

ﷺ، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا ألو؟ فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ، ويعني هذا أن الاجتهاد بدأ في حياة الرسول ﷺ، وإن جهد الإنسان لاستنباط الأحكام الشرعية بعقله بدأ والقرآن ما يزال يوحى به لمحمد، ويؤكد لنا علماء الأصول وجود هذا التشارك بين الله والإنسان في التشريع منذ أيام الرسول ﷺ بالتواتر، فيقول "ابن قيم الجوزية": ((وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير على نظيره))¹، وبعد أن سرد عدة أمثلة على اجتهادات الصحابة في حياة الرسول ﷺ، قال: ((إن المقصود هو أن الصحابة رضي الله عنهم، كانوا يستعملون القياس في الأحكام ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدر في كل سند من هذه الأسانيد وأثر من هذه الآثار، فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي لا شك فيه))².

ويعني هذا أن الشريعة لم تكتمل في حياة الرسول ﷺ بالوحي وحده، ولكنها اكتملت أيضاً باجتهادات الرسول وصحبه، أي أن اكتمالها جاء وليد تحاور وتعاون بين الله والإنسان، ومن هنا جاء التعريف الاصطلاحي الأصولي للاجتهاد، كما

¹ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية:

إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص 185.

² - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص 185.

وصفه الغزالي في المستصفى في علم الأصول بأنه: ((بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة))¹.

واشتدت الحاجة إلى الاجتهاد بعد أن وقع الفتح الإسلامي، ودخل في حكم الإسلام في أقل من قرن أقوام جدد، فاقتضى حكم جميع هؤلاء الأقوام والتشريع لهم المزيد من الاجتهاد، فأقدم الصحابة عليه كما تعلموه من الرسول ﷺ، وكتب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى "شريح بن الحارث بن قيسي" قاضي الكوفة يقول له: ((إذا أتاك فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا بسنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر، وما أرى التأخير إلا خيراً لك))، وقد أدى الاجتهاد إلى تكوين علم الفقه الذي يعرفه الغزالي بأنه: ((العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة))²، أي العلم الذي يحدد الأفعال الإنسانية الواجبة، والمحظورة، والمباحة، والمندوبة، والمكروهة.

ونشأ بعد ذلك علم الأصول الذي يعرفه الغزالي بأنه علم أدلة الأحكام الشرعية ومعرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، أو بعبارة أخرى فإن علم الفقه هو علم القانون، وأما علم الأصول فإنه فلسفة القانون.

وظل الاجتهاد مستمراً حتى القرن الرابع عشر الهجري أو القرن الحادي عشر الميلادي، ثم أعلن قفل باب الاجتهاد لدى السنة على وجه ليس من السهل تحديده

¹ - محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، المكتبة التجارية، القاهرة، 1937، ج2، ص101.

² - أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ص3.

زمنياً أو مكانياً، بينما ظل الباب مفتوحاً لدى الشيعة، ويشير ابن خلدون إلى الأسباب التي أدت إلى قفل باب الاجتهاد، فيقول: ((وسد الناس باب الخلاق وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشى من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء «أي الأئمة الأربعة»، فكل من اختص به من المقلدين وحظروا أن يتداولوا تقليدهم لما فيه من التلاعب.

ولم يبقى إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا، ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة))¹.

وفي الحقيقة لقد جاء قفل باب الاجتهاد كنتيجة من نتائج انتصار أهل النقل على أهل الرأي، وكنتيجة من نتائج تحول المسلمين من حال الخلق والابتكار إلى حال التقليد والاجترار، وإذا استعملنا تعبيراً حديثاً قلنا إن الاجتهاد توقف كما توقفت سائر وجوه الابتكار الفكرية بانتصار الفريق الإسلامي المحافظ بمختلف فروعه على الفريق الإسلامي المجدد بمختلف فروعه.

ويشير هذا الانتصار السؤال الرئيسي الذي يشغلنا حول الإسلام اليوم، وهو السؤال التالي: هل تعتبر الإسلام شريعة مجتهدين ومجددين كما كانت نزعتها الراجحة من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر، أو نعتبره شريعة مقلدين ومحافظين كما باتت نزعتها الغالبة منذ القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر؟...

¹ - ابن خلدون: المقدمة.

إننا نكاد نأخذ هنا بترادف الاجتهاد والتجديد من ناحية، والتقليد والمحافظة من ناحية أخرى، ولا نفعل ذلك اعتباطاً بل إن النظرة الإسلامية ما دامت تسوى بين الدين والشريعة، فلا بد أن نعتبر الاجتهاد مبدأ التجديد في الإسلام؟.. أو مبدأ الحركة في الدين كله، كما يسميه الفيلسوف الشاعر الباكستاني "محمد إقبال".

ويحاول أحد علماء الأزهر الأستاذ "عبد المتعال الصعيدي" أن يجيب على السؤال بالتأكيد بأن الإسلام دين واجتهاد وتجديد، وذلك في كتاب أصدره أخيراً سماه: **المجددون في الإسلام من القرن الأول الهجري إلى الرابع عشر.**

ويستند في جوابه¹ هذا إلى آية في القرآن جاء فيها: ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ هود/88.

ولكي نستطيع أن نستجلي حقيقة علاقة هذه الاتجاهات التجديدية بالاجتهاد، يحسن بنا أن نستطلع أولاً ما يعنيه فتح باب الاجتهاد من الناحية الأصولية الفقهية، ويبدو لنا أن معناه هو أن نصطنع الأدوات الاجتهادية، التي وضعت في أيدينا منذ عهد الرسول ﷺ، والتي زكاها علماء الأصول في استنباط أحكام جديدة من القرآن والسنة تتفق مع متطلبات العصر الذي نعيش فيه، وهذه الأدوات الاجتهادية هي القياس والإجماع والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب.

¹ - عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962، ص1-16.

ويتراوح اصطناع هذه الأدوات اليوم كما تراوح بالأمس بين مبدئين أساسيين: المبدأ الأول الذي يجزم بأنه (لا مساعٍ للاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي صريح)، من القرآن أو من الحديث أو من الإجماع، والمبدأ الثاني الذي يقول بأنه إذا تعارض النص والمصلحة في غير الاعتقادات والعبادات قدمت المصلحة على النص، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي بين علماء السلف العالم الحنبلي "نجم الدين الطويي"، الذي عاش القرن الرابع عشر، ونشرت له رسالة منذ سنوات قليلة يشرح فيها قول الرسول ﷺ: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ﴾.

ويعتبر "الطويي" أن الرسول ﷺ يعبر بهذا الحديث عن روح الشريعة الإسلامية تعبيراً عاماً، ويعني الحديث (نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة..) وأدلة الشرع في نظر الطويي تسعة عشر أقواها النص والإجماع، ويقول أن «النص والإجماع» أن يوافقنا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقها فيها نعمت ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ﴾، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتتات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

ويعتقد الطويي أن الله راعي حقوقه وحقوق البشر في العبادات، ولذلك يتحتم فيها اتفاق النص والإجماع والمصلحة، وأما العادات والمعاملات، فإن الله لا يقصد

منها إلا خير الناس ومصالحهم وحقوقهم، ولذلك يرجح فيها رعاية المصلحة على النص والإجماع لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها¹.

ويلتقي مع الطوفي في الرأي من المحدثين الشيخ محمد عبده، فيقول: ((اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع العجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنّة وعمل النبي مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد))².

وفي جميع الأحوال فالإسلام هو في هذا المجال ديموقراطية اجتهادية مطلقة، ويكاد يجمع كبار العلماء والمجتهدين على أن الاجتهاد فريضة على كل من يقدر عليه، ويذهب ابن حزم الأندلسي إلى أن: ((التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان، ويستدل على ذلك بالآية التي تقول: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ الأعراف/3، ويؤكد أن الصحابة والتابعين أجمعوا على نبذ التقليد، وعلى الامتناع والمنع أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم)، ويعمم رأيه هذا على الخواص والعوام،

¹ - د. مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954، ص111.

² - الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة، ص96.

فيؤكد بأنه ليس للعامي أن يقلد أحداً، فلا يقبل قوله إلا بدليله، ولذا يقول:
والعامي والعالم في ذلك سواء وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد))¹.

وإذا قلنا إن كل مسلم مجتهد فتنا أيضاً إن كل مسلم مشرع، فالاجتهاد هو
طريق التشريع في الإسلام، وبذلك نعود بالتشريع إلى أصله الذي أرادته الله وأراده
الرسول ﷺ حين أعلن قبل وفاته أنه لا نبي ولا وحي بعده، فترك الاجتهاد في كتاب
الله بعده للإنسان.

وأما تنظيم الطريقة التي يحسن أن يجري فيها الاجتهاد، وما إذا كان الأفضل أن
يترك للأفراد أو للمجامع أو لهيئات تمثيلية، فإنه هو أيضاً من شأن الإنسان، فما
دامت عملية الاجتهاد نفسها أو عملية التشريع مسؤولية الإنسان، فإن إعطاءها
الشكل التنظيمي هو أيضاً مسؤولية الإنسان².

¹ - محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1954، ص 266.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 112.

التحديث القيادي

القيادة leadership هي التي تتحمل المسؤولية الأولى في وعي وتنفيذ التغيرات القيمة اللازمة لتحقيق التقدم، وتكون هذه التغيرات رؤياً في فكر القيادة وأسوة في حياتها قبل أن تصبح حقيقة فكر المجتمع وقوام سلوكه، ويعني هذا أن يسبق التحديث القيادي في الدولة النامية التحديث المجتمعي، فالتواصل المتزايد بين المجتمعات المتقدمة والنامية يتيح للقيادة أن «تستحدث» قبل شعبيها، ويوجب عليها أن تصبح رائدة «تحديث» مجتمعيها، ولذلك يتوقف التحديث على انبثاق قيادة ريادية إنمائية تلتزم بعملية «التحديث»، وتتعهد عملية الإنماء، وتعتبرها رسالتها التاريخية إلى مواطنيها، وتجعل سياستها تجسيدا لهذه الرسالة في فكرها وسلوكها¹.

وسنتبع في هذا الفصل كيفية انبثاق القيادة الريادية الإنمائية، معتمدين في ذلك المنهج المقارن، لأن البحث القيادي هو موضوع من موضوعات الإنماء السياسي، والمنهج المقارن هو المنهج المفضل في بحث الإنماء السياسي، والدول المستجدة في الاستقلال تؤلف اليوم مختبراً للبحث العلمي السياسي المقارن قلماً عرف التاريخ له مثيلاً من قبل، فهذه الدول تقدم للباحث بعددها المتزايد وبمعضلاتها المتشابهة فرصة نادرة للتعرف إلى حقائق سياسية أو إنمائية حتى الآن، ولذلك يعتمد الباحث مقولات أو متغيرات منهجية جديدة تصورية كانت أو وظيفية أو بنيوية

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص116.

للانطلاق من ملاحظة الوقائع إلى تصنيفها وتنميطها أو نمذجتها واستخراج نظريات أو قوانين جديدة منها¹.

وكان "أوجست كونت" ود"ور كهايم" يدعوان للمقارنة ويعتبرانها الطريقة الأساسية في العلوم الاجتماعية التي تمثل دور التجريب في العلوم الطبيعية والبيولوجية².

وإذا تذكرنا وصف ابن خلدون للإنسان من حيث أنه: ((رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له))³، ظهرت جميع علوم الإنسان مشاركة بالضرورة مشاركة «تعددية المقاربة» في بحث الظاهرة القيادية أو الرئاسية كما يسميها ابن خلدون، وحسبنا أن نذكر هنا أن هذا البحث قديم قدم الإنسان من حيث هو بحث وجوبي normative فيما يجب أن تكون عليه القيادة أو الملكية أو الرئاسة أو الإمارة أو الخلافة أو الإمامة أو السيادة أو الزعامة.

ولكنه مستجد من حيث هو بحث وصفي descriptive فيما هي عليه القيادة.

وقد أعطى "كارل ماركس" هذا الموضوع انطلاقةً علمياً جديداً عبر نظرية التصارع القيادي الطبقي التي استبقت ظهور نظرية النخب القيادي التقليدية والرسولية والعقلانية لدى "ماكس فيبر" «عالمًا ألمانيًا في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي

¹- د . صعب: تحديث العقل العربي، ص117.

²- Duverger Maurice: Méthodes de la science politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 , p311.

³- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956، ص265.

علم الاجتماع الحديث»، ونظرية تعاقب النخب القيادية لدى "باريتو" «عالم اقتصادي واجتماعي شهير وصاحب مبدأ باريتو) و"موسكا" «عالم اجتماع سياسي»، وتوسعت معاهد البحث الاجتماعي في هذا الموضوع منذ نهاية الحرب العالمية الثانية توسعاً نكتفي بذكر مثل واحد عليه فيما قام به العالمان النرويجيان "ولهم اوبرت" و"اولف ترجرسن" في معهد البحث الاجتماعي في وارسو من استخدام الدماغ الالكتروني لجمع المعلومات وتصنيفها عن النخبة القيادية النرويجية منذ عام 1814 حتى اليوم¹.

ويعود الفضل في تركيز البحث في الوجه الريادي الإنمائي لقيادة "شمبوتر" في نظريته حول الرواد الإنمائيين entrepreneurs، الذين يعتبرهم طليعة الثورة الإنمائية الحديثة².

والقيادة التحديثية هي القيادة الريادية الإنمائية، وهي قبل كل شيء قيادة سياسية ملتزمة كلياً بالتحديث والإنماء، وليس هذا الافتراض جديداً لدى الباحثين الماركسيين الذين تعلموا من ماركس أن ظهور قيادة الطبقة العاملة وتوليها للحكم وفرضها لديكتاتوريتها هو الشرط الضروري لتحول الثورة الصناعية الإنمائية من احتكار الأقلية الرأسمالية إلى خير مشاع للشعب بكامله، فهذه النظرة القيادية الماركسية تعطي للتغيير القيادي السياسي الأولوية على أي تغيير إنمائي آخر، وإن كانت تصوره وليد تغيرات اقتصادية في وسائل الإنتاج، وهي

¹ -Dwayne Marvck: Political division –melees, recruitment and performance, 1961, p18.

² -Joseph Schumpeter: Theory of Economic Development , Cambridge press, 1934.

تنقض بذلك النظرة الليبرالية الكلاسيكية التي أعطت الأولوية للرواد الاقتصاديين أو الإنمائيين العاملين في القطاع الخاص. ولكن النظريتين تلتقيان في إعطاء القيادة الإنسانية دوراً ريادياً في عملية الإنماء، سواء أكان هذا الدور سياسياً أم اقتصادياً أم دوراً إدارياً تدبيرياً managerial يتلاقى فيه الإنماءان الأميركي والسوفياتي في مستواهما التكنولوجي الجديد¹.

ولكن تجارب العالم الثالث هي التي تدفع الآن الباحثين الإنمائيين الغربيين، إلى ترجيح الدور الإنمائي الريادي للقيادة السياسية، ومنشأ هذا التحول هو إعادة النظر في دور الدولة في الإنماء الاقتصادي، والتسليم بأنه لا يمكن أن يكون هذا الدور في عهد التعلق الإنتاجي والدفاعي والتكنولوجي والنووي والفضائي المتزايد في القرن العشرين كما كان عليه في القرن التاسع عشر، والتسليم أيضاً بأن الرأسمالية الخاصة المسيرة بحوافز الربح أو بقوانين التنافس السوقي وحدها عاجزة أو متعاسة عن تحقيق التغيرات الإنمائية السريعة اللازمة في الدول النامية، وملاحظة جميع ظواهر وأسباب هذا العجز الاقتصادية وغير الاقتصادية هي التي أدت إلى انقلاب في النظر إلى العملية الإنمائية من عملية اقتصادية إلى عملية سياسية ثقافية اجتماعية، ومن معادلة رأسمالية ثلاثية ادخارية تثيرية إنتاجية إلى مجموعة أو مركب معادلات قيمة بنوية ومؤسسية أشد تعقيداً.

ويتفق في هذه النظرة الإنمائية الجديدة الباحثون الإنمائيون في العالم الثالث مع الباحثين الغربيين وغيرهم، ويعبر عنها ولیم كاب في كتابه عن الثقافة الهندية والإنماء الاقتصادي، فيقول: ((إن تحقيق الإنماء والنمو في أجزاء الأرض الأقل نمواً يتوقف على السرعة والفعالية التي يمكن أن تغير المواقف والمؤسسات، فإذا ما

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 199.

نظرنا إلى عملية الإنماء والنمو الاقتصادي في بعدها الحركي فإنها تظهر الآن كما ظهرت دائماً كمعضلة تغير سياسي وتغير اجتماعي ثقافي¹.

إن التغير السياسي المشار إليه هنا هو أولاً تغير قيادي، إنه تغير في القيادة السياسية أو في تكوينها أو في وعيها، وبدل التاريخ الإنمائي المعاصر على وجود هذه الحالات التغيرية الثلاث: حالة تبني القيادة القائمة للسياسة الإنمائية، وحالة استبدال القيادة القائمة بقيادة إنمائية جديدة، وحالة التوافق الإنمائي بين القيادتين، والمهم هو أن يعطي التغير وجهة إنمائية قيادية جديدة تسري في الثقافة وتعم المجتمع وتلزم السياسة وتحرك سلوك الفرد والجماعة².

وإذا وعي الإنماء على حقيقته كإنماء في عقل الإنسان، فالقائد السياسي يجب أن يكون هو المتغير والمغير الأول، أو يجب أن يكون المحرك إن لم نقل المبدع الأول للوجهة الإنمائية وللسياسة الإنمائية الجديدة، وهذا هو المعنى التاريخي والوظيفي للدور الريادي للقيادة.

ولئن كنا نلاحظ في التجارب الإنمائية فئات متعددة من القادة الرياديين الفكريين والاقتصاديين والعلميين والإداريين والفنيين والتربويين والإعلاميين والعسكريين والمدنيين إلا أن القيادة السياسية الإنمائية هي ذروة التقاء جميع هؤلاء، ويصدر مثل هذا التأكيد اليوم عن علماء الاقتصاد قبل سواهم، فيتحدث "روبرت

¹ -William kapp: Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning in India Bombay, Asia Publishing House , 1968, p69.

² - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص120.

هيلبرونر" في كتابه قادة الفكر الاقتصادي إلى (الصعود الأكبر أو النضال في سبيل الإنماء الاقتصادي في عصرنا) من خلال حديثه عن الثمن الاجتماعي للإنماء إلى أن جميع المتطلبات الاجتماعية التي أشار إليها تنتهي إلى تأكيد الدور الأهم للقيادة السياسية (في ابتداء عملية التغيير التي يقتضيها الإنماء وهدايتها واستيعابها وتنظيمها، وإن أقوى القيادات السياسية هي التي تستطيع وحدها أن تلهم التضحية وأن تتعهد التكيف الاجتماعي الأليم وأن تكسب الثقة، التي يجب أن تكون في الغالب الثقة العمياء، التي يتطلبها الماضي في الصعود الأكبر)، إن هذا الصعود الإنمائي الأكبر هو وجهة الحضارة الحديثة والفرق بين مجتمع ينمو ومجتمع لا ينمو هو الفرق بين مجتمع يتحضر ومجتمع لا يتحضر أو مجتمع يبقى ومجتمع لا يبقى هو «أي أنه كما بيّن توينبي» الفرق بين المجتمع الذي تتوفر له نخبة قيادية إبداعية ومجتمع لا تتوفر له مثل هذه النخبة¹.

إنها «النخبة-القُدوة والنخبة-الرائدة» في فكرها وسلوكها، وفي قولها وفعالها، وفي قيمها وتنظيمها.

وما دامت القدرة السياسية هي ذروة القيم الاجتماعية فإن القيادة السياسية التي تجسدها هي ذروة المسؤولية الإنمائية².

فالقيادة الريادية الإنمائية هي إذًا القيادة السياسية التي تستطيع أن تتحمل المسؤولية التاريخية للصعود الإنمائي الأكبر، وهذا الصعود هو في سياقه الشامل

¹ Pitirim Aleksandrovic Sorokin: Social Philosophies of an Age of Crisis the Beacon Press , p132.

² - د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص121.

ثورة شاملة لأنه يعني الانتقال من طور من الحضارة إلى طور آخر مع كل ما ينضويه هذا الانتقال من تغير أساسي في القيم والمواقف والبنىات والسلوك، وهذا ما نعنيه نحن بتعريفنا للإنماء بأنه إنماء لكل إنسان ولكل الإنسان.

والاستقراء المقارن للتجارب الإنمائية الحديثة يدلنا على وجود نماذج رئيسية خمسة للقيادة الإنمائية: النموذج الملكي، والنموذج البورجوازي، والنموذج الثوري الفكري، والنموذج القومي، والنموذج الاستعماري الإداري¹، ومقولة المقارنة بين هذه النماذج هي التصنيع، وليس الإنماء هو التصنيع، ولكنه التنظيم التحديثي المقتدي بالتنظيم الصناعي.

والثورة الصناعية هي محور الثورة الإنمائية الحديثة، ولذلك أصبح التصنيع غاية كل دولة نامية، وأصبح بوسعنا أن نصف بشيء من الحصر الرواد الإنمائيين بأنهم الرواد التحديثيون التصنيعيون، وأن نصفهم بأنهم المعبؤون لجميع قطاعات الاقتصاد تعبئة تنظيمية وتعبئة إنتاجية تصنيعية¹.

ونماذجنا الخمسة هي نماذج القيادات التي حققت التصنيع في العالمين الغربي والشرقي، أو ما تزال تناضل في سبيل تحقيقه في العالم الثالث، والنموذج الأول هو نموذج القيادة التي حققت التصنيع في ألمانيا واليابان، والنموذج الثاني هو نموذج القيادات التصنيعية في أكثر الدول الغربية، والنموذج الثالث هو نموذج القيادات التصنيعية في الدول الشيوعية.

والنموذج الرابع هو نموذج القيادات الإنمائية في العالم الثالث.

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 122.

وأما النموذج الخامس فإنه النموذج السائر في طريق الزوال في أكثر بلاد العالم الثالث إلا في العالم العربي. إنه نموذج الحكام الاستعماريين الذين أدخلوا درجة ما من التصنيع في بعض المستعمرات¹.

والملاحظ أن محور الاستراتيجية لدى القيادة الملكية المحافظة على المجتمع التقليدي وتعزيز قدرة الدولة السياسية والعسكرية، ولدى القيادة البورجوازية التقدم الذاتي الفردي، ولدى القيادة الثورية التعبئة التصنيعية، ولدى القيادة القومية الاستقلال الوطني والتقدم.

إن الطابع الرئيسي لمجتمع القيادة الملكية هو الأبوية الجماعية، وللقيادة البورجوازية هو السوق الحر، وللقيادة الثورية هو الدولة المركزية، وللقيادة القومية هو الإنماء الموجه توجيهاً حكومياً.

وأما العوامل التي تؤثر في تكييف النهج الاستراتيجي لهذه القيادات فإنها الضغوط الخارجية والداخلية في حالة القيادة الملكية، والأصول الطبقية والتصنيع السريع لدى القيادة البورجوازية، والأمانة الإيديولوجية أو التجاوب الجماهيري لدى القيادة الثورية، وطور النمو السلبي والإيجابي.

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 123.

التحديث البنوي

التحديث البنوي structural هو أول ما يواجه القيادة عند قيامها بمهمتها التحديثية الإنمائية، فالبنيات الحديثة هي المتجسد الحركي والإبداعي للقيم الحديثة التي تلتزم بها هذه القيادة، وبالتالي فالمنتظم السياسي هو بنية البنيات، وهو الإطار الذي يسع حركات سائر بنيات المجتمع وينظمها، فهو إطار الجماعة الذي يمسك وحدتها ويحول دون تفككها .

ولا شك أن التحدي الحضاري التحديثي يتحدى البنية السياسية قبل أية بنية أخرى، فهذه البنية أداة تحديث سائر البنيات، وتحدي التحديث والإنماء هو اليوم تحدي القابلية للبقاء والحياة، ويعني أيضاً أن الوظيفة الأولية للمنتظم السياسي هي «حفظ النوع وبقاؤه»¹.

وما دامت المفاهيم والأفكار والنظم والبنيات تنشأ كاستجابات لتحديات طبيعية أو تاريخية، فهذا التحدي يحتم علينا أن نتجاوز المفاهيم السائدة للمنظمات السياسية التي أعطاها غيرنا كاستجابات للتحديات التي واجهته في ظروفه الخاصة ثم نبحث عن مفاهيم وبنيات جديدة للمنتظم السياسي «التحضيري أو التحديثي أو الإنمائي أو التنظيمي» الأشد فعالية والأكثر ملاءمة، والذي يمكننا من اجتياز الهوة بيننا وبين المتقدمين علينا بأسرع ما يمكن من وقت.

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1956، ص 60.

ويرى ابن خلدون - بعبقريته البصيره- هذه الوظيفة «التحضيرية أو الإعمارية» للدولة، فيقول:

((إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعيه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دول الدولة والملك متعذر...))¹.

وفي ضوء ذلك علينا أن نستقرئ التجارب التحديثية لمختلف المجتمعات، ونحاول أن نستوحي الأدلة السياسية الأفضل لإنجاز التحديث، ولا يستقيم لنا هذا البحث إلا إذا تذكرنا أن سبق غيرنا لنا إلى التحديث يمدنا بمزية، وهي أننا نستطيع أن ننطلق من حيث انتهى لا من حيث بدأ، فنختزل القرون في حقب، ولكنه يواجهنا أيضاً بعقبة، لأن ما انتهى إليه يجعله أقدر على مواصلة السير بأسرع مما يمكن أن نسير، فيتحتم علينا أن نزيد تخلفاً عنه إلا إذا أمكننا أن نحقق عملية تسريع التقدم acceleration of progress ويفرض علينا التحديث فقه حقيقة الثورة السياسية والثورة الإنمائية فيكون المنتظم السياسي متجلى قيم الثورتين وأهدافهما، والإنسان هو القيمة المحورية والهدف الأسمى للثورتين، ولذلك لا يستقيم المنتظم السياسي إلا بقدر ما تصنعه القيادة التحديثية بوحى هذه الحقيقة العلوية.

واستطراداً فتورات التحرر في العالم الثالث، تعتبر بمجموعها أعظم ثورة عرفها الإنسان حتى اليوم، لأنها قامت لأول مرة في التاريخ البشري بتحرير مليارين من الناس، أي ثلثي الجنس البشري من تسلط الآخرين عليهم، فتحقق بذلك حدث

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ص678.

فريد لا سابق له في التاريخ، وهو أن التحرر لم يعد رهناً بقارة أو دين أو ثقافة أو قومية¹.

ولئن كانت ثورة التحرر القومي في العالم الثالث هي إلى حد بعيد نتيجة الثورات الانكليزية والأمريكية والفرنسية والروسية، إلا أنها تجاوزتها كلها ببعدها الإنسانين فقد نشبت الثورات الأربع الأولى في إقليم الكرة الشمالي، وظل لكل منها طابعها القاري أو القومي أو الطبقي، ولذلك لم تستطع الأمم التي قامت بها- «بالرغم من كل ما أسهمت به في قضية التحرر الإنساني» أن تتحرر من المقارنة التاريخية والتي اعترضت عملية تحرير الإنسان حتى الآن، وهي مفارقة ازدواجية الموقف من الثورة، بحيث تكون الأمة القائمة على مبادئ ثورية في وطنها متصدية للقضاء على الثورات في أوطان أخرى.

ولقد اكتسبت ثورة التحرر القومي في العالم الثالث وما تزال تكتسب بعدها الإنساني من مقاومة هذه المفارقة، فأكرهت «التحررين» في ديارهم «الاستعماريين» في ديار غيرهم، واضطرت «الثوريين» في أرضهم «الرجعيين» في أراضي الآخرين، أن يدركوا ثورة التحرر إما أن تكون ثورة في سبيل تحرير الإنسان أو أن لا تكون، وإن الدار الإنسانية إما أن تكون كلها داراً للحرية أو أن لا تكون، فعمقت بذلك معنى الحرية لدى المتحررين والمتحرر منهم، وأخذ المفكرون السياسيون الغربيون والشرقيون يعيدون اكتشاف الأبعاد لثوراتهم القومية أو

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 138.

الطبقية، وأخذ هذا الوعي الجديد يؤثر في الاتجاه الفكري بل وفي السلوك السياسي داخل الحدود الوطنية وخارجها¹.

ويعني هذا إذا صح القول بأن شعوب الإقليم الجنوبي من المعمورة وعت ذاتها وعياً جديداً تحت وطأة ثورية شعوب الإقليم الشمالي وحضارتها وتكنولوجياها واستعماريتها، لذلك فشعوب الإقليم الشمالي تعي هي أيضاً ذاتها وعياً جديداً تحت ضغط ثورية العالم الثالث، فجميع الايديولوجيات الشمالية وجميع العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها العلوم الإنمائية هي الآن في حالة مراجعة لمسلّماتها من قبل المفكرين الجديدين على ضوء الحقائق الجديدة التي تتكشف عنها تجارب الحرية في العالم الثالث، وبعض بلاد الإقليم الشمالي تجتاز الآن فترة نهضة جديدة من حيث الالتفات لأديان العالم الثالث وثقافته ولغاته.

ويظهر أن شعوب الإقليم الشمالي، وليس من المبالغة القول بأن مصير الإنسان من حيث هو إنسان يتقرر اليوم في حقول الإقليم الجنوبي بقدر ما يتقرر في المختبرات العلمية والمصانع الآلية وسفن فضاء الإقليم الشمالي والفكر السياسي في الجنوب والشمال مدعو لوعي هذا البعد الإنساني لثورة التحرر في العالم الثالث وعياً كاملاً، وهو مدعو لمعرفة ما إذا كان هنا تجاه مجرد امتداد مكاني للتحرر، أم أننا تجاه معنى جديد للحرية تجسّمه ثورة العالم الثالث، ويمكن أن يسري منه سائر أنحاء العالم.

ولا يعني هذا التساؤل الاستهانة بأهمية امتداد التحرر السياسي للمليارين من البشر، ولا يعني في أية حال من الأحوال إعادة النظر في حق جميع البشر في أن

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 140.

يشملهم هذا التحرر، ولكنه يعني واجب النظر الايجابي في قدرتنا نحن شعوب العالم الثالث على أن نتخطى التحرر كحق مبدئي إلى التحرر كطاقة إنسانية خلاقة.

ويجب أن لا نغفل العلاقة الأكيدة بين التحرر كحالة والتحرر كطاقة، أي العلاقة بين الحرية السياسية والحرية الروحية، والحرية الأولى هي حرية تصرف بالقدرة أو السلطة السياسية والحرية الثانية هي حرية صيرورة الذات الخلاقة، والطريق الواصلة بين الحريتين هي طريق التحقق الاقتصادي والاجتماعي، وهذه الطريق هي الآن طويلة وشاقة في العالم الثالث طول ومشقة هوة التخلف بين المجتمع المتقدم أو الإنسان المتقدم أو المجتمع أو الإنسان السائر في طريق النمو¹.

وإذا تذكرنا أن الهوية بين التقدم والتخلف هي إلى ازدياد لا إلى نقصان، وإذا تذكرنا تضاؤل الجهد الذي يقدمه الإقليم الشمالي في سبيل تحرير الإنسانية من هذه الهوية، بدا لنا عذر المفكرين أو القادة الذي يعلنون التحرر من التخلف أولوية الأولويات الإنسانية.

ذلك أن الفكر السياسي يتحرك اليوم أكثر مما تحرك في أي وقت مضى في سياق إنساني، والإطار الإنساني الجديد لحركة التحرر القومي في العالم الثالث أطلق الفكر السياسي في اتجاه مدنية الإنسان، التي كان رواقيو the stoics الشرق الأدنى أول من تاق إليها توقفاً صادقاً، ولذلك أصبح لزاماً على فكرنا السياسي أن يتحمل مسؤولية هذا السياق الجديد الذي وضع فيه الفكر الإنساني وأحل فيه المدنية الإنسانية، وأصبح لزاماً عليه أن يتجاوز الخاص إلى العالم ليسهم في

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 142.

تخطى المفارقات أو المتناقضات التي يعانيتها التنظيم السياسي الإنساني، وتخطى الخاص إلى العام هو أعسر في حقل التنظيم السياسي أو السلطوي منه في أي حقل آخر، ذلك لأن النظام السياسي لكل شعب يعكس حاجاته الحياتية كما تعكس لهجته اللغوية حاجاته التعبيرية، وهو وليد التجارب المحسوسة أكثر مما هو وليد الفكر الموجه.

ويعني هذا أنه مهما اشتدت الاهتمامات الخاصة المداهمة لعمله السياسي في وطنه، فإن المفكر السياسي الأمريكي اللاتيني أو الآسيوي أو الإفريقي لا يستطيع التخلي عن مسؤولية النظر في مدى تجسيم بلده السياسي، ومدى تجسيم سياسة بلده الخارجية، ومدى تجسيم فعالياته السياسية الدولية للنزعة الإنسانية للحرية التي عبرت عنها ثورة التحرر في العالم الثالث، والتي أفصح عنها تحول مليارين من البشر من حال التبعية إلى حال الاستقلال¹.

إن النظر المسؤول في العلاقة بين التحرر كنزعة والتحرر كتتنظيم يتطلب ما هو أعمق وأعسر من كل هذا، فهو يتطلب القدرة على تقييم كل تنظيم سياسي قديم وجديد لتقدير مدى تجسيمه لمستوى عام للكرامة الإنسانية، والتحرر القومي القومي هو في معناه الأولي انتصار لهذه الكرامة.

إن فكرنا التحرري لا يكون ثورياً حقاً إلا بقدر ما يستطيع أن يتحدى الحدود، التي يريدنا الكلاسيكيون أن نعتبرها حدوداً طبيعية أي حدوداً غير قابلة للتغيير للسلوك الإنساني، بينما يراها الفكر الإنساني الثوري حدوداً اجتماعية أو مرحلية تخفي وراءها إمكانات جديدة خلاقة لم تتفرج فرص انكشافها بعد...².

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص144.

² - المرجع السابق، ص146.

إن السياسي- كما قال أفلاطون- يبني النظام السياسي كما ينسج الحائك الثوب والسياسة هي الخيط الواصل بين جميع عرى الثوب، فإذا ما تقطعت عروة في مكان ما فقد يتقطع النسيج كله، ويذهب الثوب مع الريح، وما لم نتذكر أن حائك النسيج والمحيك له هو إنسان، فإننا قد نفتقر لأنفسنا اقتراف أي شيء في سبيل الحؤول دون تمزق النسيج، وما دام الإنسان هو منطلقنا وغايتنا في كل تنظيم سياسي فإننا لا نستطيع إلا أن نكون وجوبيين normative بقدر ما نكون ذرائعيين pragmatic، ولا بد لنا أن نقوم بعملية التوفيق بين المبادئ والوسائل التي يفرضها احترامنا للكرامة الإنسانية أن قضية الحرية والتنظيم قد طرحت في سياقات ايديولوجية رئيسية ثلاثة: السياق الليبرالي أو السياق الماركسي أو السياق التحرري القومي، والسياق الأول هو سياق التأكيد على أن الاستبداد أو الاستغلال السياسي هو النتيجة الحتمية لتركيز السلطة في فرد ما أو فئة ما، والحرية مرتبطة بفصل السلطات ويتداول السلطة بين الفئات والأفراد، والسياق الثاني يؤكد أن الاستبداد السياسي هو نتيجة حتمية لتركيز الثروة ووسائل الإنتاج في أيدي فئة ما، والسياق الثالث يؤكد على خطورة استبداد أمة بأخرى واستغلال شعب لآخر.

وبذلك أخذ يبدو تحقيق التنظيم السياسي لمستوى الكرامة الإنسانية متعلقاً بمدى اقترابه من نموذج للعصرية ليس بالليبرالي وليس بالماركسي، ولكن فيه منهما معاً مقومات مؤسسية واقتصادية لم تتحدد تحديداً كافياً بعد .

إن التنظيم السياسي لأية دولة يقترب من المستوى العام للكرامة الإنسانية بقدر ما يتحدث modernize والتحدث هو اعتماد قانون واحد لجميع المواطنين، واعتماد الإنجاز achievement أساساً للصعود في سلم التنظيم السياسي والإداري،

وتخصص بنيات التنظيم وتنوعها diversification ويبدو الأخذ بهذه المعايير تقليداً لتجارب تنظيمية للمجتمعات المتقدمة في إقليم الكرة الشمالي أكثر مما هو إفساح لتجارب تنظيمية جديدة في إقليمها الجنوبي، ويبدو من خلاله تجاهل للتراث الحكمي لشعوب العالم الثالث الذي قد تكون فيه تجارب يمكن اعتبارها مكتسبات إنسانية.

فالتحديث يؤمن لنا الحد الأدنى من التنظيم السياسي اللازم للكرامة الإنسانية وهو يتناول وسائل التنظيم بدون أن يفرض غاياته، والتحديث، وإن كان من صنع رواد التقدم في العصر الحديث، إلا أن الفكر السياسي الحديث والتنظيم السياسي الحديث لا يمكن أن يفقه على حقيقته إلا من خلال التراث الفكري والتنظيمي السياسي الإنساني منذ ثلاثة آلاف عام حتى اليوم.

وبالطبع فنحن لا نجد في التحديث حداً للطاقة الخلاقة للفكر السياسي الثوري في العالم الثالث بل منطلقاً لها، وأعسر ما فيه المعيار الأول القديم الجديد، وهو معيار القانون العام لجميع المواطنين الذي يستوي أمامه الحكام والمحكومون، إنه معيار قديم لأننا منذ أيام أرسطو، ونحن نتعلم أن حكم القانون هو أفضل من حكم الأشخاص، والشرائع الإلهية تؤكد أن هذا المعنى نفسه في دعوتها للالتزام بحكم الشريعة بدل حكم البشر، وإعطاؤها لشريعة المصدر الإلهي هو تقوية لوجوب تطبيق القانون على الجميع بدون تمييز¹.

وتبني الدستورية الحديثة بمختلف أشكالها في الدول المتقدمة التعبير عن علوية transcendence القانون، والقانون، كما يقصد هنا، هو مجموعة قيم ومبادئ

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 148.

بقدر ما هو مجموعة قواعد، وكفيينا إلقاء نظرة خاطفة على دول العالم الثالث ملاحظة الصعوبات، الأولى لتحديث التنظيم السياسي، فما تزال تعترض وضع أو تطبيق القانون الواحد إرادة الزعيم الواحد، أو الحزب الواحد، أو الجيش الواحد، أو الفئة الواحدة، أو التجمعات الطبقية أو الطائفية أو القبلية أو الأقلية، التي ترفض الخضوع لقانون عام، وتريد أن يكون قانونها الخاص هو قانون المدنية.

والأهم في كل ذلك هو ما يمكن أن ندعوه بالقانونية، ونضع هذا التمييز لدفع أي التباس حول القانون كفرض إرادة الأقوياء على المستضعفين، أو القانون كتكريس لاستثمار المستغلين للمحرورين، أو القانون كتعزيز لنزعة المحافظة ضد نزعة التجدد، فكل هذه حالات ليست من روح أو من طبيعة القانون العادل الذي يسن حدود حقوق الجميع وواجباتهم.

فالقانونية والإنجازية والتنوعية والبنوية هي إذاً قواعد أساسية ثلاثة للتنظيم السياسي، ولكن صور تحققها تختلف من شعب لآخر ومن دولة لأخرى، ولكننا ندعوها للانطلاق منها لتساؤلات حقيقية وجدية ومسؤولة، فلا بد لها أن تنطلق من قواعد منتظمة تنطلق منها لتعيد النظر في مسلمات الفكر السياسي الحديث، بل ولتعيد النظر في حاجة الإنسان إلى التنظيم السياسي.

إن الليبرالية أثارَت قضية أساس السلطة التعاقدية، لتخلص منه إلى أن السلطة الأقل هي السلطة الأفضل، ولكن تطور وسياسة الدول الليبرالية في الداخل والخارج، وتقدم تنظيمها التكنولوجي والاقتصادي أظهر استحالة تطبيق هذا المبدأ.

وأثارَت الماركسية قضية أساس الدولة الطبقي لتخلص منه إلى حتمية زوال السلطوية بزوال الطبقيّة، ولكن تطور الدول الماركسية أدى إلى ظهور طبقة حاكمة جديدة بدل أن يؤدي إلى زوال حكم الإنسان للإنسان.

ولذلك ما تزال قضية العلاقة الأساسية بين التنظيم السياسي والحرية الإنسانية مفتوحة أمام اجتهادات الفكر السياسي الثوري في العالم الثالث، وما تزال الأحوال التي يستطيع الإنسان أن يستغني فيها عن التنظيم السياسي تتحدى البحث السياسي في إقليمي الكرة الجنوبي والشمالي، وقد يبدو هذا وهمياً للذين يعينهم تنظيم الحرية في ظل السلطة السياسية، أو للذين يعينهم استخدام السلطة السياسية في سبيل تحقيق المزيد من التحرر الاقتصادي والاجتماعي، أو للذين يعينهم مصير الإنسان، والذين يعتبرون أية سلطة أداة لخدمة الإنسان لا للهيمنة عليه.

وإذا كنا قد ركزنا على المتطلب القانوني للتنظيم السياسي الذين يصون الكرامة الإنسانية، فذلك لأننا نعتبر التنظيم السياسي أداة للقانون لا القانون أداة للتنظيم السياسي أو للدولة، وإذا كانت هذه الأداة ضرورة للقانون، فإن ثقتنا بإنسانيتنا تلزمنا بالاعتقاد بأنها ضرورة عابرة لا ضرورة دائمة، ويصبح التحدي الأكبر لنا هو في توفير الأحوال التي تزول فيها هذه الضرورة، وكما كانت المهمة الأولى للفكر السياسي في العالم الثالث في مرحلة النضال في سبيل التحرر القومي هي مهمة التذكير بالأحوال التي تزول فيها سيطرة شعب على شعب آخر، فمهمته الثورية الجديدة هي التذكير بالأحوال التي تزول فيها سيطرة الإنسان الفرد على إنسان آخر¹.

وإذا جاز لنا أن نقارن بين النظرة الغالبة إلى الإنسان من خلال الأيديولوجيات الحديثة التي انبثقت في إقليم الكرة الشمالي، وإلى النظرة الغالبة إليه من خلال التراث الروحية للإقليم الجنوبي، فإننا نجد في النظرة الأولى التأكيد على إمكان

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 152.

تغير سلوك الإنسان بتغير أحواله الاقتصادية والاجتماعية، بينما نجد في النظرة الثانية التأكيد على العلاقة الضرورية بين تغير ذات الإنسان وتغير سلوكه، وإذا تناولنا موقف الإنسان من السلطة أو من القانون من خلال النظرة الثانية، فإنها تذكير لنا بأن تغير أحوال الإنسان الاقتصادية والاجتماعية ليس وحده كافياً لاتخاذ موقفاً اختيارياً من القانون أي لاستغناؤه عما يدعوه ابن خلدون سلطة القهر.

والنظريات العلمية النفسية الحديثة تزكي هذا الاتجاه في دعوتها إلى إحداث تغيير في بنية الوعي الذاتي لدى الإنسان، ولكن فضل النظرة الايديولوجية الشمالية هو أنها تذكرنا بأن حدوث هذا التغير الذاتي رهن بتغير أحوال الإنسان الاقتصادية والاجتماعية.

ولئن كان الفكر السياسي الكلاسيكي قد ركز اهتمامه بشكل الحكم السياسي، فإن المدارس العلمية السياسية المعاصرة هي أشد تركيزاً على سلوك الإنسان السياسي، ومهما بالغت هذه المدارس في تقدير الأهمية المنهجية لملاحظة السلوك الاستقرائية، فإنها لا تستطيع أن تنفصل عن نظرة فلسفية أو خلقية أو ايديولوجية للإنسان.

وإذا وسعت أفق تفكيرها، فإن بإمكانها أن ترى النظرة الايديولوجية الشمالية والنظرة الجنوبية التراثية للإنسان متكاملين بدل أن تعتبرها متناقضين، وبذلك تصبح الثورية هي التي تستهدف تغييراً أساسياً في أحوال الإنسان الموضوعية وفي بنية وعيه الذاتية أي التغيير المتكامل في حياته ونفسه¹.

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 153.

ولربما تكون مساهمتنا الجديدة نحن أبناء العالم الثالث في تحرير الإنسان هي في التأكيد على هذا التكامل بين الحرية الموضوعية والحرية الذاتية، أو في تشديدنا على مفهوم جديد للحرية الروحية، التي شغلنا دائماً أكثر من سواها، لا على أنها حرية تجريدية، بل على أنها جماع للحرريات التي يتطلع الإنسان إليها، ليستطيع أن يتوصل لحياة فاضلة، أي لحياة كاملة بدون قهر السلطة.

هذا هو في نظرنا السياق القيمي للبحث في التحديث البنيوي السياسي في العالم الثالث بصورة عامة وفي العالم العربي بصورة خاصة، ومهما حاولنا أن نحدد البحث البنيوي تحديداً منهجياً وظيفياً، فإننا لا نستطيع أن نتجاهل هذا السياق القيمي، فوظائف البنية السياسية أو المنتظم السياسي هي وظائف قيمة بقدر ما هي وظائف وسيلية، ولا بد لنا أن نصل بحثنا بالوجهين القيمي والوسيلي، ويظهر في طليعة الباحثين الذين يحاولون التركيز على المقاربة البنيوية الوظيفية للمنتظم السياسي في العالم الثالث السيد "غابرييل الموند" «عالم سياسة أمريكي»، وينطلق في بحثه من تعريف النظام السياسي بأنه ذلك النظام من التفاعلات الذي يوجد في جميع المجتمعات المستقلة ويؤدي وظائف التلاحم والتكيف سواء منها ما كان داخلياً أو خارجياً باصطناع القوة أم بالتهديد على وجه يتراوح في مدى شرعيته.. أنه النظام الشرعي، والأمني، والتغييري¹.

ويفترض في كل منتظم سياسي أن يحقق التلاحم والتكيف والأمن والتغيير في المجتمع عن طريق وظائف يقسمها الموند على هدى نظرية الدواخل input والنواتج output إلى فئتين: فئة الدواخل أو مطالب المحكومين ومؤازراتهم وتشمل

¹- Gabriel Almond: Introduction the Politics of the developing areas.Princeton University press, 1960,P7.

التثقيف المجتمعي والتعبئة، والتوثيق المصلحي، والتجميع المصلحي، والتواصل السياسي، وفئة النواتج أو قرارات الحكام وسياساتهم وتشمل تشريع القانون والقضاء به¹.

ويقارب "كارل فريدرتش" نفس الموضوع من زاوية المتفلسف السياسي الليبرالي المتذرع بالمنهج العلمي التجريبي، فيعرف المنتظم السياسي بأنه: ((الكل القابل للحركة التطبيقية operational الذي يمكن فئة من الناس بأن يتوصلوا لقرارات وأن يعتمدوا سياسات بواسطة مؤسسات تؤمن لهم الوسائل اللازمة للتعاون))².

ويعي "فريدرتش" وعياً تاماً الصعوبات التي تعترض وضع هذا التعريف النموذجي موضع التنفيذ في جميع أنحاء العالم المعاصر، وبصورة خاصة في العالم الثالث، ولذلك يكتفي باقتراح الحد الأدنى لا الحد الأقوم ولا الأعلى لمستلزمات هذا التنفيذ، أو لأصول الحكم الصالح في الوقت الحاضر والوقت الآتي القريب، ويجملها بما يلي:

أولاً- الحكومة التي تستطيع أن تتصرف بفعالية، وأن تتخذ جميع التدابير الاقتصادية والعسكرية اللازمة لمواجهة المتطلبات التكنولوجية للبقاء بما فيها التخطيط الشامل.

¹ - د. حسن صعب: علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص 226.

² - Carl Joachim Friedrich: Man and his government, an empirical theory of plasticity, New York, McGraw-Hill, 1963 ,p661.

ثانياً- الضوابط القابلة للتنفيذ للعمليات الحكومية، والتي تحمي العضو المشارك حماية كافية، وتمكنه من أن يصير وأن يضل شخصاً إنسانياً.

ثالثاً- مشاركة عملية فعالة من قبل جميع الأعضاء البالغين والأصحاء في وضع القوانين.

رابعاً- أحكام عامة تجسد القيم الدائمة والمعتقدات والمصالح التي يتشارك فيها الأعضاء والتي تقضي بها المستلزمات الثلاثة السابقة.

خامساً- قضاء يفسر الأحكام ويحدد بصورة خاصة طرق تسوية المنازعات التي يستثيرها المستلزم الثالث.

سادساً- تجمعات اختيارية متعددة كالأحزاب تؤمن النطاق التنظيمي للاختيارات القرارية السياسية، ولإعادة النظر بالأحكام وتأييدها بصورة متواصلة¹.

وتبدو من تحليل هذه النماذج الثلاثة عناية الفكر الغربي بوظائف الأداة السياسية للتحديث وبنياتها ومبادئ تنظيمها، بينما يظهر اهتمام الفكر الماركسي بالحركات الاقتصادية والقوى الاجتماعية التي تتعهدا هذه الأداة، ولكن الفكرين يتفقان على المهمة التحديثية لهذه الأداة، بحيث يعتبر "الموند" المنتظم السياسي أداة تكييف المجتمع والتحامه وتغييره تغييراً متواصلاً، ويعتبره "فريدريتش" آلة التخطيط الشامل، فيلتقي بذلك مع الفكر الماركسي، الذي ينظر نفس النظرة إلى الأداة الحكومية التي تقيمها الثورة الشيوعية.

¹ -Carl Joachim Friedrich: Man and his government, an empirical theory of plasticity, New York, McGraw-Hill, 1963, p663.

ويشير "افاكوف" و"مرسكي" القضية التي تبدو في نظرنا المعضلة الأهم، وهي قضية الطبقة القيادية التي يمكنها أن تتولى عملية التحديث، أو «النخبة القيادية» ويحتل بروز النخبة القيادية التحديثية في نظرنا، أياً كانت أصولها الطبقية، الأهمية الأولى في عملية التحديث، فهي الرأسمال التحديثي الأول، وبدونها تذهب جميع مقومات التحديث الأخرى هدراً، وهي التي تصنع البنيات السياسية الأفضل للتحديث، ويمكن أن تختلف كيفية تشكيلها من طور لآخر، ومن مجتمع لآخر، فتكون نخبة مدنية في مجتمع ما وعسكرية في مجتمع آخر، وتكون نخبة تعمل كضيق متعاون كما يغلب الحال في اليابان، وكما رجح الحال في تركيا بعد وفاة أتاتورك أو تعمل بقيادة قائد رسولي كما كان الحال في الهند مع نهرو، وكما هو الحال مع "الرئيس عبد الناصر، والرئيس سيكوتوري" في غينيا وغيرهم¹.

ويكاد يجمع الباحثون الإنمائيون اليوم، على أن الفرق الحقيقي بين معدل الإنماء في دولة وأخرى، هو الفرق بين الدولة التي توفرت لها مثل هذه النخبة القيادية التحديثية، ولذلك فإن البحث في تحديث البنيات السياسية العربية هو أولاً البحث في تمكين النخبة التحديثية من أن تصبح صانعة القرارات في الدولة التي توفرت فيها، وهو تانياً بحث في تكوينها في الدولة التي لم تتكون فيها بعد.

وإذا ألقينا نظرة خاطفة على استجابة العالم العربي للتحدي التحديثي المعاصر، فإننا نجد أول بوادر هذه الاستجابة من الحكام منذ القرن السابع عشر في محاولة الأمير فخر الدين المعني الكبير، الذي زار أوروبا وعاش في فلورنسا، أن ينظم إمارته تنظيمياً حديثاً بمساعدة الخبراء الأوروبيين، وتلا ذلك المحاولات العثمانية لتحديث الجيش، فالقانون فالإدارة فالإقتصاد فالدولة، وتشغل مصر في ذلك دوراً رائداً،

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص 157.

فتكون أول من يقدم الحكام التحديثيين في شخص محمد علي، والمفكرين في شخص الطهطاوي، ويظهر بعد ذلك رواد التحديث الديني وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ويبرز رواد التحرر الوطني في شخص عرابي ومصطفى كامل.

ويبرز في لبنان وسوريا رواد التحديث القومي والتربوي من الأدباء والمفكرين وأهل الأنبا، ورواد التحديث العسكريين في الضباط العرب، الذين اشتركوا في حركة حزب الاتحاد والترقي إلى أن انفصلوا عنها، وألفوا برئاسة عزيز علي المصري قبل الحرب العالمية الأولى جمعية العهد، وهي أول جمعية عسكرية سياسية عربية حديثة¹.

وظلت عملية التحديث تسير بعد ذلك سيراً متقطعاً في ظل حركات التحرر القومي، إلى أن توصلت النخبة القيادية العسكرية بعد الحرب العربية-الإسرائيلية الأولى عام 1948 إلى الاستيلاء على الحكم في سوريا ومصر والعراق، ولم يكن هذا من قبيل الصدفة، فقد برزت هذه النخبة على أنها القوة التنظيمية التحديثية الوحيدة بعد انهيار الواجهة الليبرالية الديموقراطية العربية تحت وطأة النكبة الفلسطينية الأولى، فحققت هذه النخبة مكاسب تحديثية ثورية أساسية أهمها القضاء على الأوليغاريكيات (حكم الأقلية هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية)، الملكية والإقطاعية الفاسدة، ونقل السلطة من الطبقة العليا إلى الطبقة المتوسطة، وتوزيع الأراضي على الفلاحين، والتشريع لصيانة حقوق

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 157.

العمال، واشتراك الفلاحين والعمال في التمثيل الشعبي، والتوسيع في التربية والتعليم والسكن والصحة العامة لجميع المواطنين، واعتناق الايديولوجية الاشتراكية، وتعميم الروح القومية العربية، وتشجيع البحث العلمي، واعتماد سياسة التخطيط والإنماء، وتحقيق الاستقلال الوطني، والتزام سياسة عدم الانحياز ونيل المساعدات الخارجية من الدول الغربية والشرقية، ومساعدة سائر الشعوب العربية على تحقيق التحرر القومي، والتضامن مع شعوب العالم الثالث في نضالها في سبيل التحرر والتقدم.

والطبقة المتوسطة المدنية بمختلف بنياتها السياسية والإدارية والمهنية والتربوية والانبائية هي المدعوة للتعاون مع طبقتي العمال والفلاحين بمختلف بنياتها النقابية والتعاونية إلى تحقيق التحديث البنيوي الثوري الذي لم يتحقق بعد، وإذا بدا ما نقوله منطبقاً على الشقيقة العزيزة مصر أكثر من غيرها، فذلك لأن مصر منذ بداية النهضة العربية في القرن التاسع عشر بصورة عامة، ومنذ تولي قيادتها الرئيس جمال عبد الناصر بصورة خاصة، تقدم النموذج التحديثي العربي الرائد، وبقدر ما يستقيم هذا النموذج بقدر ما تستقيم العملية التحديثية في سائر أنحاء الوطن العربي¹.

إن الطبقة المتوسطة المدنية المتكاملة مع طبقتي العمال والفلاحين مدعوة الآن لأن تصبح رائدة تعميق الثورة التحديثية الاشتراكية بما فيها من مفاهيم وقيم مجتمعية وإنسانية وعلمية وتنظيمية وعدالية، ومسؤولة عن ترسيخ هذه المفاهيم والقيم في نفوس سائر المواطنين، وعن ترجمتها في تنظيمات ونظريات وسياسات

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 159.

تحديثية عصرية، وعن توجيهها توجيهاً سلوكياً وديموقراطياً لا بالمعنى الاجتماعي أو الاقتصادي للديموقراطية فحسب، بل بمعناها السياسي أيضاً.

ونؤكد على المضمون السياسي للديموقراطية الاشتراكية، لأنه المحك الحاسم لقابليتنا للحرية، وأهليتنا للحكم الذاتي، ولأن أعمق تحديث بنيوي سياسي يحتاج إليه العرب اليوم بعد أن عجزوا عن تحقيقه في أكثر أطوار تاريخهم هو التحول من التناوب السلطوي العنفي والإكراهي إلى التناوب السلطوي السلمي والشرعي والإقناعي والدوري، ولا يتم هذا التحول إلا للذين يبدؤون بممارسته.

وبهذا تقدم النخبة القيادية النموذج الديموقراطي الاشتراكي للتحديث.

وتنقل عملية التحديث هذه إلى بنيات العمل العربي المشترك، وفي مقدمتها جامعة الدول العربية، فتحولها من ساحة للتعاون الكلامي، وندوة للتصورات التجريدية إلى أداة للتلاحم الإنمائي العربي.

فالدول العربية، وإن اختلفت في نخبتها القيادية، وفي اجتهاداتها الأيديولوجية إلا أنها تدخل كلها الآن مختارة أو كارهة عهد الثورة الإنمائية، ولذلك، فإن الجامعة العربية، ما لم تنظم تنظيمًا جديدًا يمكنها من استقطاب التعاون البنيوي الإقليمي الأساسي، الذي تمليه الثورة الإنمائية، فإنها ستصبح مؤسسة غير ذات موضوع.

وقد حملتنا مقاربتنا الحرفية الكلامية للأشياء حتى الآن على الاعتقاد بأن وحدة اللغة أو الثقافة تكفي وحدها أساساً للتلاحم العربي، ولذلك تركنا الجامعة تدور في حلقة مفرغة ما فوق بنيوية، super structural وتركنا أكثر قراراتها والإدارات الحديثة اللازمة لها حبراً على ورق، وأظهر إخواننا أبناء المغرب العربي وعياً تحديثياً إيجابياً أعمق بهذا الشأن، فانصرفوا بصمت وفعالية لتشييد البنية

الأساسية الإقليمية لتوحيد أجزاء المغرب الأربعة، ليجعلوا منها القاعدة المحسوسة للأشكال الأخرى للتلاحم¹.

وإن تحقيق التلاحم البنيوي الأساسي الإقليمي العربي هو ضرورة اقتصادية وضرورة دفاعية عربية تجاه الخطر الإسرائيلي، وإن وجه الحياة العربية ليتغير فيما لو تلاحمت مصادر الطاقة العربية من الطاقة المائية الكهربائية إلى البترولية فالذرية فالإلى الطاقة البحثية الإنسانية، وفيما لو عم الهاتف الآلي بين جميع الدول العربية، وفيما لو ركبت خطوط الهاتف الحار بين رؤساء الدول العربية، وإنها لوصمة تاريخية لنا، أن واشنطن وموسكو كانتا في حرب حزينان تتهافتان في كل لحظة تريدانها حول مصيرنا، بينما يعجز حتى رؤساء دولنا المشتركة في القتال عن التخاطب مع بعضهم البعض.

ولعل مثل هذه الوجهة الإنمائية للتعاون العربي تحمل بعض دولنا ذات الفائض الرأسمالي، على أن تحول رساميلها الفائضة من حقل الاستثمار المصري في الخارجي إلى حقل الاستثمار الذري، الذي يحدث تغييرات بنيوية إنمائية ثورية تكون في الأمد الطويل أرفع مردوداً من الناحية المالية الصرفة من الاستثمارات المصرفية وأية استثمارات أخرى، ونعطي مثلاً واحداً عليها في المشروع الذي يضعه بعض علماء الذرة الآن لبناء حواضر ذرية زراعية- صناعية في العالم الثالث، وهو مشروع لا علاقة له بالمشروع الذي اقترحه "سترويس" على "ايزنهاور" على أثر حرب حزينان.

وتختار مواقع هذه الحواضر ما بين البحار والصحارى، وتستوعب الواحدة منها مئة ألف من العمال والمزارعين وعائلاتهم، وتصدر منتوجات زراعية وصناعية

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 161.

لخمسة ملايين، وتنتج أسمدة كيماوية وأغذية لخمسين مليوناً، ويكلف بناء الواحدة منها مليار دولار¹.

إن الأرصدة العربية الخارجية تقدر بأكثر من أربعة مليارات من الدولارات، فلو استثمر نصفها في بناء اثنين من هذه الحواضر واحدة في الخليج العربي، والثانية في الجنوب العربي، لتغير وجه الطبيعة وأشرق وجه الحياة في الجزيرة العربية كلها، ودفع الخطر الذي يهدد اقتصادها لدى استنفاد البترول، أو هبوط قيمته².

ونود لو يكون للجامعة العربية وجهة جديدة، وتنظيم جديد يدخلها عهداً جديداً هو عهد التفاعل المسؤول والتكافؤ العادل، والتكامل العقلاني، بحيث تنتشر الثقة بين جميع أعضائها، ويترسخ لديهم اليقين بأن تشاركتهم المتبادل والخلاق في فعاليتها هو للخير العربي العام وللخير الخاص لكل عضو من أعضاء الأسرة العربية.

ونقول هذا، ونحن نعرف أن أراضينا محتلة من قبل العدو، وأنا معرضون لغزوات وغارات جديدة في كل لحظة، وإن هذا الوضع يقضي علينا جميعاً في كل دولة عربية بأن نعبئ مواردنا الإنسانية والاقتصادية والدفاعية، وأن نحشد جميع طاقاتنا الداخلية والخارجية في عملية تنظيم وتحديث الخطة العربية المشتركة لإزالة آثار العدوان وأسبابه.

ولكن يبدو لنا أن تعميق مكاسب الثورة، وتحديث نخبة القيادة وبنياتها السياسية تحديثاً ديموقراطياً هو أيضاً وجه أساسي من وجوه هذه التعبئة التي تجعل المشاركة فيها على مختلف المستويات مشاركة أكثر طوعية وأكثر اختيارية.

¹ -The New York Times, March 10,1968, p74.

² - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص162.

ولنذكر دائماً وأبداً الحقيقة المبدئية الثورية الأولية، وهي أن الكينونة هي حركة
السيرورة المتجددة، ولنجاهه بهذه الحقيقة نكبة الخامس من حزيران، ونصمد
لعواقبها الداخلية والخارجية، فتبدو لنا النكبة بضوئها المتحدي الذي يستفزنا
لانطلاق تاريخي جديد، نحقق فيه ما عجزنا عن تحقيقه في انطلاقاتنا السابقة،
ويتضح لنا أنها ليست التحدي الأول ولا الأخير الذي يواجهه شعبنا العربي وهو
الشعب الذي عانى عملية صنع الحضارة طيلة خمسة آلاف عام، واستجاب
استجابة ظافرة لتحدي تاريخي بعد الآخر، فلا بد له أن يخرج من التحدي الجديد
بانطلاق جديد، وينصر جديد .

التحديث التربوي

التربية هي مفتاح باب التحديث والإنماء والتحديث التربوي يتصل بالبنية الإنسانية الأساسية للمجتمع، وتحديثها هو غاية التحديث القيمي والقيادي والسياسي، وما لم يتناولها التحديث، فإنه يظل ظاهرياً كما هو الحال الآن في أكثر الدول النامية.

لقد كنا نحن العرب أولياء هذا المفتاح، لأننا كنا أول من حمل رسالة تحضير الإنسان بالكلمة أي المعرفة، وكنا أول من رأى هذا المفتاح حقاً لكل إنسان يوم ابتدئنا الأبجدية، فكانت الثورة التاريخية الأولى في سبيل إشاعة المعرفة وتعميم التربية، وحققنا ثورتنا التربوية الثانية حين أصبحنا نرسل الكتب السماوية إلى الإنسانية كلها، أي رواد خلق كل إنسان خلقاً روحياً جديداً بتربيته على الحياة وفقاً للحقيقة وتدريبه على التفاني في سبيل الخير، وإعداده لافتداء الحقيقة والخير بالحياة¹.

لقد تولينا رسالة تحضير الإنسان أي تربيته بالكلمة المبدعة في طور بعد الآخر من أطوار تاريخنا منذ خمسة آلاف عام حتى العصر الحديث، فكانت الكلمة المبدعة في فترات خلقنا الحضاري رؤياً خلاقة، أو حكمة خلاقة، أو حكماً خلاقاً، أو

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 165.

شريعة خلاقة، أو فناً خلاقاً، أو إرادة خلاقة، إلى أن تحولنا من إبداع الكلمة إلى اجترارها، ومن خلق المعرفة إلى تكرارها، ومن اجتهاد الشريعة إلى تقليدها .
ولا تتجلى لنا أبعاد التحدي الفعلية إلا إذا وعينا التغير النوعي الأساسي الذي اعتري عملية الخلق الحضاري في فترة ركودنا، والذي حول الإنسان من إبداع الكلمات إلى إبداع الأشياء، ومن نظم الرؤى العقلية إلى وضع النظريات العلمية، ومن صياغة القوانين التجريدية إلى اكتشاف القوانين الضرورية الطبيعية، والاجتماعية، ومن فن الجهد اليدوي إلى فن الجهد الآلي أو التكنولوجي، فمن التكنولوجيا المسيرة إلى التكنولوجيا الأتوماتيكية والالكترونية والصاروخية، فتحقق بذلك من التغيرات الحضارية كيفاً وكماً في الخمسين سنة الأخيرة لوحدها أكثر مما تحقق في المائتي ألف عام التي سبقتها من التاريخ البشري، وارتفعت قدرة الإنسان الإنتاجية ما بين عامي/1860 و1960/ من معدل 27 إلى 138 أي أكثر من ست مرات¹، واختزلت بفضل الثورة العلمية الالكترونية الجديدة قدرة الإنسان التعليمية اختزالاً معجزاً يكفل الاستعاضة عن الألف مليار إشارة كتابية التي تحويها ملايين الكتب والوثائق الموزعة بين مكتبات العالم ببضعة أو دفعة الكترونية تستطيع أن تختزن كل هذه الإشارات، وأن تنقل هذه المعارف الإنسانية لكل من يريدتها في أي مكان من العالم².

1-Fourastie Jean: Le grand espoir du XXè siècle, Gallimard,paris,1963, p41.

2 -Jean-Jacques Servan – Schreiber: Le defi American, de mond, Paris, 1967, p107.

وهذا التغيير الخارق في نوع الخلق الحضاري ومعدله هو ما نتحدثنا به الحضارة الحديثة أكثر من أي شيء آخر، والمعنى الحقيقي للإنماء في نظرنا أو للتحرر من التخلف هو أن نتوصل للمشاركة في هذا النوع الجديد وهذا المعدل الجديد للإبداع الحضاري، الذي لا يتوقف عند حد بل يتقدم تقدماً لا نهائياً.

والهدف الحقيقي للتربية هو هندسة الإنسان الذي يستطيع أن يتكيف تكيفاً متواصلاً مع هذا التغيير المتواصل، وبذلك تتحول التربية من حركة تعليمية لإحياء الماضي إلى ثورة إعدادية لمواجهة المستقبل، ويصبح على الإنسان أن يبتكر ليبقى، وتصبح التربية الإبداعية لا ترفاً ذهنياً بل ضرورة وجودية¹.

إن أحدث ثورة يعيشها الإنسان في النصف الثاني من القرن العشرين بدون أن يعيها وعياً كافياً هي الثورة الإبداعية، والتقدم الحقيقي الآن هو سباق مع هذه الثورة، وكل ما أنجزته هذه الثورة حتى الآن سيبدو باهتاً بالنسبة لما ينتظر منها أن تحققه.

وإذا كان بوسعنا أن نتنبأ ببعض المبتكرات المتوقعة، فالفضل في ذلك لما وضعته هذه الثورة نفسها تحت تصرف الإنسان من أدوات التنبؤ العلمي، إننا في حالة انتقال الآن من الطائرات النفاثة التي تقطع المحيط بسبع ساعات إلى الطائرات الما فوق صوتية التي تجتازه بساعتين، ولكننا سنقفز منها بعد سنوات إلى الطائرات الصاروخية التي تلتهم نفس المسافة بعشرين دقيقة، وما هذا سوى واحد من مئة ابتكار سيطلع علينا بها التقدم التكنولوجي نجد لائحتها الكاملة في كتاب العالم.

¹ -John W. Gardner- Self-Renewal: The Individual and the Innovative Society New York, 1964, p7.

ويكفي أن ننوه هنا، بإمكان التوسع في استخدام الطاقة الشمسية والسيطرة على الأحوال المناخية، والتوسع في زراعة المناطق الحارة وتحريجها، وضبط الآفات الوراثية، واختراع وسائل ومؤسسات جديدة لتعليم الكبار، وتعميم استعمال الأوتوماتكية والسبرنية في الإدارة والإنتاج، وإيجاد أدوية جديدة ناجعة للتغلب على التعب وإنعاش الذهن وإذكاء النفس، واعتماد وسائل ومؤسسات جديدة لتربية الأطفال، وصيغ كيميائية لتحسين الذاكرة، ووسائل ميكانيكية وآلية لتعزيز قدرة العقل التحليلية، وتوجيه إذاعات صوتية وتلفزيونية من الكواكب إلى المنازل، واختراع وسائل وآلات جديدة للإسراع في تعليم اللغات، واحتمال خلق مناعة في الجسم الإنساني ضد جميع الأوبئة¹، ولا يهمننا في هذه الابتكارات عددها بقدر ما تهمننا دلالتها على تنظيم عقلائي حديث للفعالية الإنسانية يعتبر فيه عامل الإبداع عامل التقدم وعامل الربح الأول، وتعتبر التربية فيه صاحبة الفضل الأول في تحقيق التنظيم وفي تحريك الإبداع².

إن هذه الثورة الإبداعية هي الآن احتكار الأقلية الإنسانية في النصف الشمالي من الكرة الأرضية، بل هي في ذروتها احتكار حفنة من هذه الأقلية في النصف الشمالي من القارة الأمريكية، وليس المهم في هذا الأقلية ضخامة الموارد أو الرساميل أو الآلات أو اليد العاملة أو السوق، ولكن الأهم من كل ذلك هو السبق إلى ذلك النسق من التنظيم الذي يزيد سرعة الابتكار اطراداً، فيزيد الهوة بين

¹ -Herman Kahn and Anthony J. Wiener: The year 2000, A framework for speculation on the next thirty-three years, Publisher: Collier Macmillan, New York , p51-57.

² - المرجع السابق الذكر ص 51 و 82.

القلة والكثرة استفحالاً، والسرعة المكتسبة، أياً كان دور الأدوات التي تصطنع فيها، هي قبل كل شيء إعجاز العقل الإنساني المبدع.

هذا المعدل لسير الإنسان الإبداعي، هي التي تتحدانا في تطلعنا لتجاوز التخلف إلى التقدم، لأننا لن نكون متقدمين بعد اليوم إلا بقدر ما نكون مبدعين، ولن يتوقف إنمآؤنا على ما نستطيع أن نوفر له من موارد إنسانية ومالية وطبيعية بقدر ما سيتوقف على قدرتنا على أن ننظم هذه الموارد تنظيماً علمياً، وعلى أن نعبئها تعبئة إبداعية، وما دامت التربية هي محور هذه التعبئة، فلا بد أن تكون تربية إبداعية لتتفق مع أحداث مستلزمات العملية الإنمائية.

ولعلنا لا نحتاج إلى لتقديم الأدلة على أن التربية هي محور العملية الإنمائية، وللتذكير بأن النظرة الراجعة إليها الآن هي أنها الصناعة الإنسانية المفضلة، وعلى أن التثمين فيها هو تثمين إنتاجي لا تثمين استهلاكي، فأبحاث "هريسن" و"مايرز" و"فيزييه" في هذا الصدد معروفة، ومن أطرف ما قيل حولها هو أن الإنسان ينفق على تربيته الذاتية ما بين الثامنة عشرة والرابعة والستين اثني عشر ألف وخمسمائة دولار يجني منها مردوداً مقداره مئة ألف دولار، فأدى ذلك إلى إطلاق شعار «التربية الجامعية تساوي مئة ألف دولار».

ويعني هذا¹ أن التثمين في التربية أو في الإنسان هو اقتصادياً أفضل أنواع التثمين². ولقد عبر أحد حكماء الصين عن هذا المعنى منذ خمسة وعشرين قرناً حين قال:

¹ John Savill Vaizey: Économie de l' education, les editions, November, Paris,1959, p49.

² - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 169.

وإذا أردت مشروعاً تحصده بعد عام فازرع قمحاً
وإذا أردت الحصاد بعد عشرة أعوام فأغرس شجرة
وإذا أردت حصاد منة عام فعلم الشعب
فالحبوب التي تزرعها مرة تحصدها مرة
والشجرة التي تغرسها تقطفها عشر مرات
وإذا علمت الشعب حصدت منة مرة

وأجمل المعنى نفسه في كلمات قال فيها :

إذا أعطيت البرء سملة تغذى بها مرة واحدة
وإذا علمته الصيد تغذى لك حياته¹

وتناول المفكر الفرنسي "جان لاكروا" تحول دور التربية من التركيز على الإنتاج إلى التركيز على الإبداع، فقال:

((إن التربية هي تمييز في الرأسمال الإنساني، والرأسمال الإنساني هو الثروة الوطنية الرئيسية... ومردود التربية على الصعيدين الفردي والاجتماعي هو على الأقل معادل لمردود الرأسمال المادي، ولربما ذهب الرأسمال المادي هدرًا إذا لم يوجد أناس مديون يحسنون التصرف به.

ولنضيف لذلك أن القدرة الإبداعية أصبحت من الآن فصاعداً أشد أهمية للنمو الاقتصادي من القدرة على التكنيز أو الادخار، ولذلك فإن أفضل ما نفعله لصنع رجال الغد هو أن نخلق جواً ملائماً بواسطة التثميرات الفكرية العامة))¹.

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص85.

نحن مدعوون إذلاً لا لأن نترى ولا لأن نمو، لكي نستعيد منزلتنا الحضارية الريدادية، بل لأن نترى تربية إبداعية، ولأن نمو نمواً إبداعياً، أي أن علينا أن نجتاز مرة واحدة الهوة بين الأمية والإبداع، الأمية الكمية لأن أكثر أبناء شعبنا العربي ما يزالون أميين، والأمية النوعية لأن أكثر الذين تعلموا لم يربوا تربية إبداعية، أو لم يتح لهم بعد أن يثمروا معرفتهم تثميراً إبداعياً، ولعلنا إذا ما تذكرنا هذه الحقيقة، لا نعجب للنكبة الثالثة التي نزلت بنا في الخامس من حزيران.

فالحرب سواء أحببناها أو كرهناها هي لحظة الحسم التي تكشف حقيقة الوجود الذاتي، والحرب الحديثة سواء أكانت نظامية أم شعبية هي الذروة التدميرية للتنظيم العقلاني الحديث، وقد تكون للهزيمة في الحرب أسبابها الكثيرة البعيدة والقريبة، ولكن سببها الرئيسي في العصر الذي نعيش فيه هو التخلف في معراج التنظيم، وقد كنا في الخامس من حزيران كما نحن الآن أكثر من العدو عدداً وجنوداً وموارد ومساحات، ولكنه كان أحسن سياسة وقيادة وتنظيماً وتواصلأً واستراتيجية وحركة وفداء، فانتصر التفوق التنظيمي والنوعي على التفوق الكمي العشوائي.

وكان تنظيم العدو محكماً كل الإحكام، ولكن إحكامه لم يقض على روح المبادرة ما بين أعلى القيادة وأدنى القاعدة، ولكن حالة تنظيمنا، في حالتنا السلم والحرب، تقضي على هذه الروح، ولذلك، ما إن فوجئنا بخطة استراتيجية غير متوقعة، أو غير مباشرة كما يسميها الخبراء حتى² انهار البناء العسكري بين عشية وضحاها.

¹ -Jean Iocroix: cahiers universitaires catholiques, 1962, p139.

² - ج.ل. ليدل هارت: الاستراتيجية وتاريخها في العالم، ترجمة هيثم الأيوبي، دار الطليعة، بيروت، 1967، ص43.

وكما ذكر المفكر الايطالي "اسحق دوتشر" في مقالته الرائعة عن الحرب الاسرائيلية- العربية في مجلة الأزمنة الحديثة، فإن نكبتنا العسكرية لم تكن لتبلغ ما بلغته لو أن جيوشنا تربي في ضباطها وجنودها عادة الاعتماد على المبادرة الفردية، ولو ربوا مثل هذه التربية لاستطاعوا اتخاذ الاحتياطات الأولية بدون انتظار نزول الأوامر من فوق¹.

وما روح المبادرة التي نفتقدها في جميع بنياتنا العسكرية والمدنية سوى وجه من وجوه روح الإبداع التي يتحدانا بها التحضر العصري، ولذلك، فإن هزيمة الخامس من حزيران لا تستثير مشكلاتنا السياسية والدفاعية والاقتصادية والتربوية فحسب، ولكنها تطرح مجدداً بكل صخب معضلتنا الكيانية الأولى، وهي معضلة تحويل العربي المعاصر من كائن مقلد إلى إنسان مبدع.

والتربية هي المسؤولة الأولى عن مواجهة المعضلة الكيانية، وعن إعطاء ردنا التاريخي العميق على تحدي النكبة، الذي لا نبالغ إذا قلنا بأنه يستدعي أول ما يستدعي ثورة تربوية.

ولسنا أول من يجابه انتكاساً تاريخياً بثورة تربوية، فالولايات المتحدة واجهت تحدي "السبوتيك" بثورة تربوية، وفرنسا ردت على انتصار ألمانيا العسكري عليها عام 1870 بثورة تربوية، والثورة السوفياتية عام 1917 كانت ثورة تربوية بقدر ما كانت ثورة ايديولوجية، والثورة الثقافية التي نسمع عنها الكثير في الصين هي في جوهرها ثورة تربوية، والمحاربون الفيتناميون الأشداء هم وليدو ثورة تربوية تدريبية².

¹ -Isaace Deutscher: sur la guerre israelo-arabe, les temps modernes, November, 1967, p80.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 172.

فالعربي قد أبداع في الخمسة آلاف عام الأخيرة من التاريخ الإنساني ست حضارات على الأقل، إذا اعتمدنا التصنيف الحضاري، الذي وضعه "ارنولد توينبي"¹.

والتجربة العربية الحضارية التي امتدت فترة الخلق فيها سبعة قرون منذ الرسول محمد بن عبد الله ﷺ حتى عبد الرحمن ابن خلدون هي أيضاً تجربة حضارية إبداعية، وإن اختلفت مزاياها الإبداعية، كما بين ذلك كروبيير في دراسته العلمية المقارنة لطاقة الحضارة الإبداعية، عن مزايا غيرها من الحضارات².

وحقيقة الأمر هي أن مستلزمات الإبداع الحضاري هي الآن غير ما كانت عليه بالأمس، وستكون في الغد غير ما هي عليه اليوم، وسيتكيف العربي مع مستلزمات اليوم والغد كما تكيف مع مستلزمات الأمس، وسيتعلم من اختباره واختبارات الآخرين الحضارية، ومن محنه ومحن الآخرين الكيانية، إن الإنسان المبدع هو إنسان الثورة التربوية الدائمة أي الإنسان الذي يستطيع أن يتكيف تكيفاً تربوياً خلافاً متواصلاً مع مستلزمات الحق الحضاري، ونحن في هذا مع برنت في بحثه الأنثروبولوجي «للإبداع كقاعدة للتغير الثقافي» الذي لا يميز فيه من حيث الطاقة

¹ -Arnold Toynbee: A study of history, oxford university press,1956, p133.

² -Pitirim Aleksandrovic Sorokin: Social Philosophies of an Age of Crisis the Beacon Press, 1950 , p159.

الإبداعية بين إنسان وآخر أو بين جنس وآخر، ولكن هناك أحوالاً اجتماعية تذكي الطاقة الإبداعية عند البعض وتخمدها لدى البعض الآخر¹.

ولذلك فإننا لا نستطيع أن نبلغ التربية الإبداعية وأن نحقق النمو الإبداعي إلا إذا تناولناهما في سياقهما الاجتماعي الشامل، وإذا استكشفنا الأحوال الاجتماعية قبل أن نحدد المنهجية التربوية التي تصنع الإنسان المبدع، والأحوال الاجتماعية هي أحوال قيمية وقيادية وبنوية بقدر ما هي أحوال اقتصادية وبيئية، ولذلك اشتركت أكثر العلوم الإنسانية والاجتماعية في استطلاع الأحوال الملائمة للإبداع².

واستطلعها "توينبي" من زاوية فلسفة الحضارة، وأكد أن الخلق الحضاري يتوقف على وجود نخبة قيادية خلاقة³، واستطلعها ماكس فبر من زاوية علم الاجتماع الديني، فبيّن أن البروتستنتية الكلفينية هي التي بشرت بالقيم الفردية التي أطلقت الروح الإبداعية للإنسان الحديث⁴.

¹ -H. G. Barnett: The Basis of Cultural Change, New York: McGraw-Hill Book Company, 1953 , p1.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص173.

³ - المرجع السابق، الذكر ص112.

⁴ -The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated by Talcott Parsons , New York, 1952.

واستطلعها "جوزيف شمبتر" من زاوية علم الاقتصاد، فصاغ نظرية الرواد الاقتصاديين الذين يشقون طريق المجتمع إلى الإنماء والإبداع¹، واستطلعها "دانيال لرنر" من زاوية التحديث الاجتماعي المتواصل الإنبائي، فوضع الاقتدائية أو قابلية التصدير شرطاً للتقدم والإبداع².

وتناولها "دافيد ماكيلند" من زاوية علم النفس الإنمائي، فرأى الروح الإنجازية الينبوع الدافع بالإنماء والإبداع³، وبحثها "كارل دوتش" من زاوية علم السياسة، فذكر أن النظام السياسي الغربي يقوم على قواعد ثلاث رئيسية تستحث الإبداع، وهي قاعدة حكم الأكثرية، وحماية الأقليات، وتجسيد اختلاف الرأي تجسيداً مؤسسياً⁴، ونظر إليها المفكر الباكستاني "محمد إقبال" من زاوية الإسلام، فأعلن أن الإنسان المبدع هو خليفة الله على الأرض⁵.

¹ –Joseph a.shumpeter: The theory of economic development, oxford university press, New York, 1961.

² –Daniel Lerner: The passing of traditional society, modernizing Middle East, Free Press of Glencoe, New York, 1962.

³ –David C. McClelland: The Achieving Society, Princeton, New Jersey 1961.

⁴ –Karl W. Deutsch: The nerves of government, models of political communication and control , Free Press of Glencoe , 1963, p254.

⁵ –Sir Dr. Muhammad Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam , Published by Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, India ,1988.

ويقابل آراء هؤلاء العلماء والمفكرين الرأي الماركسي، الذي يعتبر أن استعادة الإنسان لذاته الخلاقة تتوقف على تحريره من التشيؤ الذي يصيبه في ظل النظام الرأسمالي، وعلى انقاذه من التخلف الذي يعانیه في ظل النظام الاستعماري¹.

ولقد وضعت «مؤسسة التربية الإبداعية» في الولايات المتحدة لائحة بألف وخمسمئة بحث حول مختلف وجوه الإبداع نشرت ما بين عامي 1965 و1966، ونشرت أبحاث أخرى منذ ذلك الحين حتى الآن يقدر عددها بألف وخمسين² وتتجه هذه الأبحاث التي يكاد يتألف منها «علم الإبداع» نحو الحقول الرئيسية التالية:

- 1- الفروق بين المبدعين على مختلف مستوياتهم في الوظيفة الإدراكية، والبنية الشخصية وأطوار الحياة.
- 2- العوامل التي تعطل التفكير الإبداعي.
- 3- المقارنة بين الإبداع الفردي والجماعي.
- 4- تحليل العلاقات بين الإبداع والذكاء والإنجاز.
- 5- تقسيم البرامج التي تشجذ السلوك الإبداعي.

¹ -K.G.Saidain: Iqbal 's Educational Philosophy, Published by Sh. Muhammad Ashraf, Lahore , 1954.

² -Thomas perry thornton: The third world in soviet perspective, studies by soviet writers of the developing areas, Princeton, new jersey, 1964.

6- المتغيرات البيئية التي تؤثر في الإبداع¹.

وتتميز هذه الأبحاث تمييزاً تاماً بين المدلول النوعي للإبداع innovation أو الخلقية creativity والمدلول الكمي للإنتاجية productivity² أو الاختراع³ invention.

وتنقلنا من التصورات الشائعة حول حفنة العباقر المبدعين، لمحاولة استكشاف قابلية الإبداع بضوء هذا النهج الجديد التجريبي في البحث كحالة أو كطاقة أو كعملية نفسية تتطلب الاكتشاف أكثر مما يبدو كملكة عضوية تتقبل التحديد⁴.

إنها حالة تعبر عنها القدرة على ابتكار أفكار جديدة أو على اقتراح حلول جديدة للمعضلات أو على اتخاذ مواقف جديدة من الطبيعة أو الحياة أو المجتمع، ولكن تصور الفكرة الجديدة كما يؤكد "برنت": ((ليس ظاهرة محددة وموحدة، بل هو نتيجة تلاق خاص بين مجموعة عمليات نفسية لا يمكن اعتبار أية منها إذا أخذت

¹ -Sidney j.barnes and Eugene. abruelle: The literature of creativity, the journal of creative behavior, January, 1967, P.52.

² - المرجع السابق ونفس الصحيفة.

³ -François Schaller: Essai critique sur la notion de productivité , Genève Librairie Droz, 1966.

⁴ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص175.

منفردة خاصة لنمط الفكر القادر على الجدة.. فليس هناك ملكة إبداعية، وليس هناك أداة خلاقية يملكها بعض الناس ولا يملكها آخرون¹.

وأقصى ما يمكن أن تحدد به هذه العمليات النفسية هو أنها تعبر عن وجودها خلال حساسية خاصة تجاه العضلات، وتساؤل عن المسلمات بدل تقبلها تقبلاً أعمى، وإرهاق لتناقضات المعرفة ونواقصها واختلالها.. وقدرة على تبين مواطن التناقض والنقص والاختلال، وعلى اقتراح الافتراضات أو الأفكار أو النظريات أو الحلول الجديدة وإبلاغها للآخرين².

ويظهر التقاء هذه العمليات النفسية في القدرة على إعادة تنظيم المعارف أو المعطيات المنتقدة تنظيمياً بنيوياً جديداً أي في القدرة كما يقول "جيزلين" على (إعادة تنظيم كون الفهم تنظيمياً بنيوياً جديداً)³.

وهذه القدرة على التجديد التنظيمي البنيوي هي في اعتقادنا أهم خصائص الطاقة الإبداعية سواء أكان ذلك في حقول المعرفة الدينية أو الفلسفية أو الفنية أو

¹ -Jacob Schmookler: Invention and Economic Growth, Harvard University Press, Cambridge , 1966.

² - المرجع السابق السابق، ص1.

³ -E. paul Torrance: Scientific Views of Creativity and Factors Affecting Its Growth , Reprinted by permission of Daedalus , 1965, p663.

العلمية أو التطبيقية أو في مختلف حقول الحياة، ولا يكون الابتكار نوعياً إلا إذا حدث مثل هذا التجديد¹.

ويبرز دور الخيال في هذا التجديد التنظيمي بروزاً واضحاً، وعاء الغزالي من قبل حين وصف قوة التخيل بأنها تفتش عما في خزانة الصور وخزانة المعاني وتعمل فيهما بالتركيب والتفصيل².

ويحيط الفكر العلمي الحديث بكل ما في خزانة الصور والمعاني، ولكنه يرصد أيضاً كل ما في خزانة الظواهر والوقائع، ولا يتوقف أبداً عن إعادة تركيبها بافتراضات ونظريات جديدة تزكيها التجربة، فتبدو معجزته الإبداعية قبل كل شيء معجزة تصورية تنظيمية منهجية³.

وإذا اعتبرنا الإنماء بمعناه الإنساني إعادة تركيب البنيات، تجلت لنا العملية الإنمائية بكليتها كعملية إبداعية، وظهرت لنا العلاقة الضرورية بين التربية الإبداعية والعملية الإنمائية، واتضح لنا أن أهم القيم التي تشجذ الإبداع فتجعل الإنماء هي الحرية، والحركية، والتنافس، والإفادة، والانضباطية، والإثابة، والتجاوب⁴.

¹ -Calvin W. Taylor: Creativity: Progress and Potential McGraw-Hill, New York, 1964 , p6.

² - المرجع السابق، ص9.

³ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص176.

⁴ - المرجع السابق، في الحاشية رقم 4، ص9.

والتربية الإبداعية هي تلك التي تعتمد أو تحرك الحوافز والأساليب والبرامج التي تؤدي إلى تعزيز هذه القيم في نفس الإنسان وفي حياة المجتمع، ولا نعني بها التربية المدرسية وحدها، بل ذلك التعهد المتواصل لنفس الإنسان من لحظة ولادته للحظة وفاته، أي ذلك التطبيق الحديث لقول الرسول: أطلب العلم من المهد إلى اللحد، تطبيقاً خلاقاً عبر جميع المؤسسات المجتمعية، فجميع هذه المؤسسات مسؤولة عن التعاون في توفير المناخ الملائم للجهد الإبداعي وما التربية المدرسية سوى حلقة من حلقات التربية العائلية والإعلامية والدينية والمدنية والفنية والمهنية والعسكرية والمابعد مدرسية والقيادية التي يجب أن تتربط كلها في سلسلة إبداعية متكاملة.

وإذا أخذنا التربية الإبداعية بمعناها المدرسي، تجلت لنا مسؤولية المدرسة الريادية في أن تكون النموذج الإبداعي المصغر للمجتمع الإبداعي الأكبر، وظهرت لنا مقومات المدرسية الإبداعية في الإدارة المبدعة والمعلم المبدع والطالب المبدع.

فالإدارة المبدعة والعلم المبدع هما وحدهما اللذان يمكن أن يعينا بإذكاء الطاقة الإبداعية لدى الطلاب، وبأن يكتشفا القابليات الفردية المختلفة لدى كل منهم، وبأن يدفعنا القابلية الإبداعية الممتازة نحو أقصى ما يمكن من إنجازية، وهما وحدهما اللذان يستطيعان أن يقدرتا تأكيدات علم النفس بأن طاقة الإنسان الإبداعية قابلة للتغير والزيادة كمياً ونوعاً، ويستطيعان أن يفقها ما قد يقترن به الظهور المبكر للطاقة الإبداعية من عوارض الغرابة والمخالفة والتمرد، فيتوليا صاحب هذه العوارض بالتعهد المحب للخلاق لا بالكبت المبغض القتال، وهما وحدهما اللذان يحفلان بتطبيق المقاييس والاختبارات التي وضعت للإبداع، والتي تختلف كل الاختلاف عن مقاييس الذكاء وعن امتحانات النجاح التقليدية.

ويمكننا أن نجمل صفات المعلم المبدع بالقدرة على التحليل والتركيب والحدس والانضباط الذاتي وطلب الكمال والنزعة إلى النقد الذاتي وإلى الصمود في وجه الضغط الخارجي¹.

ولا تستطيع المدرسة أن تكون إبداعية إلا إذا سادت فيها الروح العلمية على جميع مستوياتها من روضة الأطفال حتى الجامعة، والبحث العلمي بمختلف أنواعه ودرجاته هو المستلزم الحديث الأول للإبداع.

وتستلقت النظر الروح العلمية الإنجازية التي تحاول التربية الصينية أن تفرسها في النشء منذ رياض الأطفال، وتنتشر هذه الروح بواسطة الكتب والألعاب والقصص والأغاني والقصائد التي تعزز الحافز الإنجازي، والترقي الذاتي، والسلوك التنافسي، وتؤكد مبادئ الاشتراكية والسيطرة على الطبيعة، والجهد الخلاق والعلم، وتضع أمام الطفل معايير ونماذج للتفوق تستحثه لبلوغها.

ويسترعي الانتباه أيضاً الإصلاح الذي أدخله خروتشيف على النظام التربوي السوفياتي، الذي يجعل من المدرسة خلية علمية حياتية، وما انطوى عليه هذا الإصلاح من دعوة للمعلم لتشجيع روح المبادرة الفردية لدى الطالب، والسماح له بتجاوز النصوص المقررة، والاهتمام بالأسئلة التي يطرحها، والتوقف لدى العضلات التي تستثير اهتمامه².

¹ - عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، مكتبة وهبة، القاهرة، 1963، ص294.

² - عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص357-377.

ولا نحتاج للتذكير بأن التربية العربية المعاصرة ما تزال دون المستوى الإبداعي المنشود، ويكفي إلقاء نظرة على أحوال أكثر المدارس العربية، لتبين أنها تربي لنا أجيالاً مقلدة لا أجيالاً مبدعة¹، وإن التربية التي تقدمها لنا مضطربة وغير منسجمة مع متطلبات التقدم الإنمائي.

وإن القيم التي تغرسها في النفوس ما تزال قيماً تقليدية لا قيماً عصرية² وقد يبدو من إلحاحنا على الإبداع أننا نرى وجه الإنسان المتغير ولا نرى وجهه المستديم، وإننا نعجب بالإنجازات الإيجابية للتحضر الحديث ونتجاهل مآسيه السلبية، وإننا ندعو العرب لنهج تربيوي إبداعي بدون أن نقدر ثمنه البالغ الذي لا يستطيعون دفعه، ولكن الحقيقة هي أننا نرى وجه الإنسان المستديم في نور الله الذي صنع الإنسان دون سائر الكائنات من روحه ليكون مبدعاً، ونرى أن تجاوز التحضر الحديث لا يتم إلا عبر قاعدته التنظيمية الإبداعية، التي لا يستطيع أن يوجهها وجهة إنسانية ووجهة ثقافية أفضل إلا من امتلكها امتلاكاً كاملاً، أو من اهتدى - لقاعدة أحسن منها فعالية.

ونعتقد أن العرب لا تنقصهم القابلية للإبداع، ولا يفتقرون إلى ثمنه، ولكنهم يفتقرون أكثر من ذلك لتثمين مواردهم الإنسانية والمالية تثميراً إبداعياً، وأهم مستلزم من مستلزمات هذا التثمين الإبداعي للموارد العربية الإنسانية والمالية هو التخطيط بصورة عامة والتخطيط بصورة عامة والتخطيط التربوي بصورة خاصة، فالتخطيط هو الطريق العقلاني للانتقال الأساسي والسريع من التربية العربية التقليدية إلى تربية حديثة إبداعية، ولا بد أن يقترن اعتماد التخطيط بوعي

¹ - عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص 615.

² - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 178.

شعبي لخطورته، ومشاركة شعبية في وضعه وتنفيذه، فليس هناك من تخطيط يمس أعمال الإنسان ويتناول جميع وجوده حياة المواطن كالتخطيط التربوي.

فلا بد أن يكون الإنسان واعياً له وأن يكون المواطن مشاركاً فيه ليستقيم له

النجاح¹.

وإذا وضعنا التخطيط التربوي في سياقه الإنساني الواسع، لبدا لنا أنه التعبير عما يريد أي مجتمع أن يكون عليه مستقبلاً، ولظهرت لنا التربية حينئذ أوثق اتصالاً ببنية المجتمع وقيمه من أي حقل آخر من حقول النشاط الاجتماعي والاقتصادي²، ويعني هذا أن التوعية بالتخطيط التربوي هي أيضاً في معناها الواسع توعية بما يجب أن تصير إليه بنية المجتمع وقيمه، ولذلك يتحتم أن تتشارك علوم السياسة والنفوس والاجتماع والتواصل الإنبائي في دراستها بالإضافة إلى علمي التربية والاقتصاد، اللذين يقع التخطيط التربوي بمعناه الغني الضيق في حيز اختصاصهما.

ولا تقتصر الحاجة للتعاون بين العلوم الاجتماعية على دراسة التوعية بالتخطيط التربوي، ولكنها تمتد أيضاً إلى جميع وجوه التخطيط التربوي، وتبرز الفلسفة الزائدة الآن للتخطيط التربوي هذه الحاجة على وجه لا يحتمل اللبس، لأن هذه الفلسفة تدلنا على أن التخطيط التربوي هو عملية مستمرة ومنهجية تستهدف تطبيق وتنسيق طرق البحث الاجتماعي، ومبادئ وأساليب التربية والإدارة

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 179.

² - James S. Coleman: Education And Political Development, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, p264-426.

والاقتصاد والمالية، على أن يجري هذا التطبيق بمشاركة الرأي العام ومؤازرته، وذلك عن طريق القطاعين العام والخاص، وعلى أن تكون الغاية تأمين التربية الصالحة للشعب بكامله وفقاً لأهداف واضحة ولمراحل محددة، وعلى أن تتاح لكل فرد الفرصة لإنماء قابلياته وللإسهام الفعال في إنماء وطنه إنماء اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً¹.

ويتأكد هذا الاتجاه التعاوني بين العلوم الاجتماعية في مقارنة التخطيط التربوي بالاختبارات، التي يقوم بها المخططون التربويون في مختلف بلاد العالم، وفي مقدمتهم خبراء المعهد الدولي للتخطيط التربوي في باريس، ويعبر عن نتائج اختباراتهم في هذا الصدد مدير المعهد السيد "فيليب كوم" في قوله: ((إننا بقدر ما نزداد علماً بالتخطيط التربوي وبمعضلات الإنماء التربوي، بقدر ما تواجهنا أسئلة جديدة لا نستطيع أن نجيب عليها، وأنه لأمر ذو مغزى بعيد أن هذه الأسئلة تتحول من حقل العالم الاقتصادي إلى حقل علماء السياسة والإدارة وعلم النفس وتنصب في حقل عالم التربية...))².

إن التخطيط التربوي كالتخطيط العلمي الحديث بمختلف وجوهه هو أمر جديد في التاريخ الإنساني، وهو يمثل ثورة منهجية في تفكير الإنسان وسلوكه، والثورة أياً كانت لا يمكن أن تحدث في فراغ بل في سياق إنساني معين، ولا بد أن يكون هذا السياق ملائماً للتخطيط حتى يستقيم أمره، وكلما ازدادت اختباراتنا التخطيطية التربوية وغيرها .

¹ - المرجع السابق، ص 51.

² - Philip H. Coombs: The International Institute for Educational Planning international review education, 1966, No3, p344.

كلما ظهرت لنا أهمية الصعوبات الاجتماعية والسياسية التي تعترض سبيل التخطيط¹.

وذكرنا بعض المعنيين بالتخطيط التربوي كالسيد "دوتراد افونسكا" بأن: ((الصعوبة الرئيسية التي تواجه التخطيط التربوي هي صعوبة سياسية، فالتغيرات السياسية تعطل التخطيط وقد توقفه إيقافاً تاماً)).

ويمكننا أن نلاحظ أن هذا التنبه لأهمية العوامل السياسية والاجتماعية في التخطيط التربوي هو مظهر من مظاهر التنبه لأهمية هذه العوامل في العملية الإنمائية بكاملها، فليس بين المعنيين بالإنماء أو التخطيط اليوم من يصور العملية الإنمائية بأنها عملية اقتصادية صرفة أو أنها عملية تربوية صرفة، لأن التعمق في فهم الإنماء بضوء التجارب التي تجري كل يوم في مختلف بلاد العالم يدلنا على أننا تجاه عملية إنسانية شاملة تستهدف تغيير فكر الإنسان وحياته سواء أكان ذلك بوصفه ذاتاً فردياً أم ذاتاً اجتماعية.

ويستثير هذا بالضرورة مجموعة أسئلة فلسفية وسياسية ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالتوعية بالتخطيط التربوي وبالتوعية اللازمة بهذا التخطيط وأهمها الأسئلة التالية²:

1- ما هو الإنسان، وهل هو كائن قابل للتغيير، وما هو نوع التغيير الذي يجب أن يحدث في بنية وعيه لكي يتقبل مسلمات التخطيط ووسائله وأهدافه؟.

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص 180 .

² - المرجع السابق، ص 181 .

2- ما هي الايديولوجية الأفضل لتحقيق التغيير الأفضل، والتوصل للتخطيط الأفضل؟.

3- ما هو نظام الحكم الأفضل لتحقيق التخطيط التربوي بصورة خاصة والتخطيط الإنمائي بصورة عامة؟.

فالإنسان من حيث هو إنسان كائن قابل للتغيير، وهو على درجة من العقلانية تمكنه من تحقيق التغيير الإرادي الواعي والمنظم، ولا بد أن يكون أو يود أن ينهج التخطيط بصورة عامة والتخطيط التربوي بصورة خاصة، وحيث لا يسود مثل هذا المفهوم للإنسان، سواء أكان ذلك في فلسفة الحكم، أم في سياسته، أم في عقلية القائمين عليه أي في عقلية صانعي القرارات، السياسيين منهم والإداريين، فإن الجهد التخطيطي هو حينئذ جهد محال.

ولذلك تختلف وظيفة التوعية بالتخطيط وفقاً لاختلاف أحوال المجتمعات التي تقوم فيها التوعية، فالمجتمعات المتقدمة التي تسود فيها الحضارة الحديثة، غربية كانت أم شرقية، ليبرالية كانت أو اشتراكية أو ماركسية يسودها قاسم مشترك أعظم من التفكير العقلاني يؤمن المناخ الملائم للتوعية التخطيطية، ولكن المجتمعات المتخلفة أو النامية تسود فيها قيم تقليدية تعوق التفكير العقلاني التخطيطي، وتجعل من التوعية التخطيطية فيها أشبه شيء بعملية إحداث ثورة قيمية أي عملية استبدال للقيم التقليدية بالقيم الحديثة، التي لا يمكن للإنسان أن يتحرك بدونها في طريق أي تخطيط¹.

ويشتد الوعي لدى المفكرين والمخططين التربويين العرب بأهمية اعتناق القيم الحديثة لنجاح التخطيط التربوي، فيقول "الدكتور عبد العزيز القوصي" في

¹- د . صعب: تحديث العقل العربي، ص183.

محاضرة عن التربية والتخطيط إن: ((الحل الوحيد لتغيير أحوال جماعة من الناس وتحسين ظروف هذه الجماعة هو أن تقوم هذه الجماعة نفسها بإحداث تغيير جوهري في عقول أفرادها وأنفسهم))، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11.

ويحدد "الدكتور عبد الله عبد الدايم" التغيير العقلي اللازم للتخطيط فيقول: ((إن مهمة التخطيط لا يمكن أن تصل إلى مستقرها إذا لم يقدّم جهد كاف من أجل إشاعة الوعي التخطيطي، وتغيير العقلية السائدة، عقلية الارتجال والعمل اليومي الموجه بوطأة الحاجات الراهنة))¹.

ويتحدث الأستاذ "رينيه حبشي" عن العوائق النفسية والاجتماعية للتخطيط، فيؤكد أن المتطلب النفسي الرئيسي للتخطيط، هو تحرير طاقات الإيمان والعقل من طغيان الغرائز الغامضة، تحريراً يؤدي بالإنسان إلى معرفة ذاته معرفة حقيقية، ينتج عنها وثبة حقيقية وتغيير جذري في نفسه ومجرى حياته².

ويتناول "الأستاذ أحمد القادري" الصفات التي يجب أن تتوفر في المخطط فيحدد بأنها: ((..القدرة على تكوين الصورة الكلية، أن يحسن العمل المشترك، كذلك القدرة على التفكير الموضوعي والاستناد إلى نتائج العلوم الإنسانية، كذلك القدرة على التوفيق بين مختلف المدارس والأخذ من كل مدرسة بجوهرها الفكري، التعود على التفكير الكمي والكيفي من خلال ما هو موجود بالفعل والترجمة الكمية والكيفية لكل مطلب، الاتصال المستمر بالميدان وتقبل النقد بل طلب هذا النقد عند الضرورة مع دراسته، الاتصال فلسفة اجتماعية وسياسية وعقيدة

¹ - المرجع السابق، عدد تشرين الثاني، 1965، ص 98-99.

² - المرجع السابق، عدد تموز، 1964، ص 37.

تجعله يؤمن في أهمية التخطيط وفائدته، القدرة على الفهم الحقيقي للذات وللغير وإدراك العوامل الأساسية الراهنة المؤثرة في العالم الذي نحياه¹.

فالتربية هي أداة رئيسية، إن لم يكن الأداة الرئيسية لنقل القيم من جيل إلى جيل، والتربية الناقلة للقيم التقليدية هي بالضرورة تربية معيقة للتخطيط، وما نقوله عن التربية المدرسية ينطبق أيضاً على التربية الإنبائية، التي نستعمل فيها مختلف وسائل الإعلام، فإذا كانت هذه الوسائل قائمة في خدمة القيم التقليدية، فكيف نستطيع أن نصطنعها في سبيل تحقيق توعية حديثة أي توعية تخطيطية عقلانية؟.

إن سبيلنا الوحيد للخروج من هذه الحلقة المفرغة هو أن نفترض أن في المجتمع السائر في طريق النمو نخبة قيادية ملتزمة التزاماً عميقاً بالقيم الحديثة التي يقتضيها التخطيط، وذلك بتأثير تواصلها وتفاعلها مع ثقافات وايدولوجيات واختبارات المجتمعات، وأهم القيم التي يجب أن نؤمن بها إيماناً عميقاً الإنسان والعقل، والتقدم، والمنهجية العلمية، والتنبؤ العلمي.

وهذه النخبة الملتزمة بهذه القيم هي المدعوة للقيام بالدور القيادي والريادي في التوعية التخطيطية، سواء أكانت داخل الحكم والإدارة أو خارجها².
وحيث لا تتوفر مثل هذه النخبة القيادية الريادية، فإن من العبث التحدث عن تخطيط أو توعية تخطيطية بأي شكل من أشكالها.

¹ - المرجع السابق، عدد حزيران، 1963، ص39، راجع أيضاً توصيات الدورة الخامسة لمؤتمر التعليم العام في جنيف بين 12 و13 تموز، 1952، التي تدعو للنظر في ميدان التربية كله (على ضوء القيم الجديدة التي ظهرت في العالم الحديث ذي الاتجاه التكنولوجي الصناعي والذي يغلب عليه طابع التغير السريع)، المرجع السابق، ص106.

² - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص185.

إن مفهوم الرواد الاقتصاديين، الذي وضعه "شومبتر" «عالم أمريكي في الاقتصاد والعلوم السياسية»¹، يجب أن يتسع ليشمل الرواد السياسيين والاجتماعيين والإداريين والتربويين، فجميع هؤلاء مسؤولون عن التخطيط التربوي وعن التوعية به لا الرواد التربويون وحدهم، فالرواد التربويون لا يستطيعون منفردين أن يصوغوا خطة واقعية أو أن ينفذوها، فلا بد لذلك من مشاركة واسعة ومن مؤازرة جميع الفرقاء المعنيين بالأمر، أي المعلمين والإداريين والباحثين العلميين والقادة السياسيين، وإذا لم تتضافر جهود جميع هؤلاء تعذر تنفيذ الخطة التربوية مهما كانت كاملة من حيث صياغتها النظرية.

والواقع هو أنه ليس هناك مخطط تربوي واحد يتربع في أريكة السلطة، بل إن جميع الذين يشاركون في مسؤولية العمل اليومي في سبيل بلوغ المقاصد التربوية، إن جميع هؤلاء هم إلى حد ما مخططون تربويون².

إن هؤلاء الرواد الإنمائيين هم الذين يتحملون في الدولة السائرة في طريق النمو مسؤولية التوعية بالتخطيط الإنمائي بصورة عامة والتخطيط التربوي بصورة خاصة، وتختلف الطرق التي تمكنهم أن يسلكها باختلاف نظم الحكم واختلاف البنيات التنظيمية في الدول التي تحتاج إلى مثل هذه التوعية، ولكن هنالك قاعدة إنسانية مشتركة للتخطيط تستوي الحاجة إليها في جميع المجتمعات السائرة في طريق النمو، مهما اختلفت أحوالها وتعددت نظم حكمها، ويعود الفضل في التأكيد على هذه القاعدة إلى علماء الاجتماع الذين تناولوا العلاقة بين التحديث ووسائل

¹ - Joseph A. Schumpeter: Economic Theory and Entrepreneurial History in Wohl, R. R, Change and the entrepreneur.

² -Problems and strategies of educational planning, p8.

التواصل، وفي مقدمتهم دانيال لرنر، في كتابه تهافت المجتمع التقليدي أو التحديث في الشرق الأوسط.

يصف "لرنر" «عالم اجتماع أمريكي» في هذا الكتاب الشخصية القابلة للتحديث بضوء تجربة المجتمعات العصرية في الدول المتقدمة، وبما أن الشخصية القابلة للتحديث هي في نظرنا الشخصية القابلة للتخطيط أو الداعية له، فإننا نعتبر تحديد لرنر لهذه الشخصية ذا فائدة لنا في بحثنا، ونعتبر أن الغاية الحقيقية للتوعية التخطيطية هي الإسهام في إيجاد هذه الشخصية¹.

إن الإنسان القابل للتحديث في نظر لرنر هو الإنسان الحركي المنفتح للآخرين والمتطلع لأن يحقق من التقدم لنفسه ولمجتمعه ما حققه لأنفسهم ومجتمعهم أولئك الذين سبقوه في مضمار التقدم، والخاصة الرئيسية لهذا الإنسان هي الحركية والفعالية والانفتاحية أو الإقتدائية أو التصيرية تجاه الآخرين، التي يسميها بالانكليزية، ويعرف هذه الخاصية بأنها: ((قابلية الإنسان لأن يرى نفسه في وضع الآخرين، فهذه القابلية ضرورية لجميع الذين يريدون أن يتحرروا من أحوالهم التقليدية. وهذه القابلية هي الصفة الرئيسية للشخصية الإنسانية في المجتمع الحديث الذي يمتاز بأنه صناعي وحضري ومتعلم ومشارك))².

وإذا كانت جميع هذه الخصائص التي يخلعها "لرنر" على الإنسان الحديث وعلى المجتمع الحديث ذات علاقة بالتخطيط، فإن خاصة المشاركة هي التي تعيننا هنا

¹- د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص186.

²- Daniel Lerner: The passing of traditional society, modernizing Middle East, Free Press of Glencoe, New York , 1962. p50.

بالدرجة الأولى، لأن التخطيط التربوي لا يمكن أن يستقيم بدون معاونة -المواطن المشارك- في وضعه أو تنفيذه، والمعنيون بالتخطيط التربوي مجتمعون على أن: ((أهم عوامل النجاح الخطة التربوية إسهام الرأي العام إسهاماً فعالاً في وضعها وإدراك مقاصدها وفي متابعة تنفيذها، ومن بديهيّات المذاهب في التخطيط التربوي القول بالدور الكبير الذي يلعبه الوعي التخطيطي لدى الجمهور ولدى المربين والمعلمين والأمهات والآباء وسائر المعنيين بالتربية ونتائجها، ومن كبريات العوائق التي تقف في وجه نجاح الخطة التربوية ضعف الوعي التخطيطي وعدم إدراك الرأي العام لأغراض الخطة ولمراحلها وللتدابير المختلفة التي تلجأ إليها))¹.

إن عملية توعية المواطن بالتخطيط هي إذاً جزء من عملية إيجاد المواطن القابل لتحديث مجتمعه والوعي لحقوقه وواجباته في هذا المجتمع والمشارك في مختلف النشاطات التي تستدعيها عضويته فيه².

وإذا كانت هذه التوعية قاعدة أساسية وعمامة لبناء الدولة السائرة في طريق النمو بناء حديثاً، فإن طريق التوعية فيما يتعلق بالتخطيط التربوي تختلف بين الدول التي اعتمدت الخطة التربوية والدول التي لم تعتمدها بعد.

ففي الحالة الأولى تتركز التوعية حول التبشير بالتخطيط التربوي والتعريف بالخطة، وبيان الفوائد التي ستحققها والأهداف التي يرجى أن تبلغها.

¹ - الدكتور عبد الله الدايم: دور التخطيط التربوي في علاج مشكلات التربية في البلاد العربية، دار العلم للملايين، بيروت 1966، ص534.

² - Gabriel Abraham Almond and Sidney Verba: The Civic Culture Political Attitudes and Democracy in fine nation, Princeton university press, Princeton New jersey, 1963.

وتتوجه التوعية حينئذ بصورة خاصة إلى جميع أولئك الذين ستؤثر الخطة في أحوالهم وأوضاعهم، أما في الدول التي تعتمد التخطيط التربوي، فإن عملية التوعية تستهدف إقناع الرأي، وإقناع المسؤولين في الحقل التربوي وسواء من الحقول التي تتصل بالتربية بضرورة انتهاج سياسة التخطيط التربوي وبينما يلعب في الحالة الأولى المسؤولون عن وضع الخطة التربوي وتنفيذها الدور الأول في التعريف بها، وفي العمل للفوز بتعاون جميع المعنيين في تنفيذها، فإن الدور الأول في التوعية في الحالة الثانية يقع على الذين سميناهم رواد الإنماء أو رواد التخطيط في المجتمع السائر في طريق النمو¹.

وتلتقي مهام الفريقين في الحالين في المحتويات أو المواد العامة للتوعية التي يجب أن تقدم للمواطنين، وتلتقي كما تفترق بالوسائل التي يحسن اصطناعها، أما فيما يتعلق بالمواد العامة المشتركة، فيحسن أن نتناول الموضوعات والقضايا التالية:

- 1- أهمية التربية في تكوين الإنسان من حيث هو إنسان.
- 2- أهمية التربية في بناء الأمة في الدولة السائرة في طريق النمو.
- 3- أهمية التربية في تحقيق الإنماء الاقتصادي والاجتماعي.
- 4- أهمية التربية كتوظيف تثيري إنتاجي في الرأسمال الإنساني.
- 5- أهمية التربية في تعزيز أواصر التفاهم بين الشعوب.

¹ - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص 187.

ويجب أن تقترن هذه المحتويات والمعلومات العامة عن التربية بمجموعة ثانية من المعلومات حول ضرورة التخطيط في التربية، ويحسن أن تتناول هذه المعلومات الموضوعات والقضايا التالية:

- 1- ماهية الموضوعات.
 - 2- أهمية التخطيط كمسلم تنظيمي تنبؤي حديث تتفق جميع الأيديولوجيات الحديثة على مبادئه وإن اختلف حول مداه.
 - 3- إمكان التخطيط بضوء معطيات العلم الحديث.
 - 4- المستلزمات العلمية والفنية والاجتماعية والسياسية والمالية للتخطيط.
 - 5- الأهمية الخاصة التي يشغلها التخطيط التربوي بين سائر وجوه التخطيط الأخرى لمحورياته في عملية صنع المجتمع الجديد أو المواطن الجديد أو الإنسان الجديد.
- وتعطي معلومات إضافية في حالة وجود الخطة التربوية، سواء أكانت خطة قائمة بذاتها أم كانت جزءاً من الخطة العامة، وتتناول هذه المعلومات الموضوعات التالية:

- 1- التعريف بالخطة المعتمدة كخطة قائمة بذاتها أو في سياق الخطة الإنمائية العامة.
- 2- الآثار المرتقبة لهذه الخطة في الحقول التربوية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية.
- 3- علاقة الخطة بالسياسة العامة المعتمدة لتحديث المجتمع وبناء الأمة.

- 4- علاقة الخطة بالسعي لتوفير الفرص التربوية المتكافئة لجميع المواطنين.
 - 5- علاقة الخطة بسياسة تدريب الموارد الإنسانية اللازمة لتأمين الاستخدام الكامل والتحرر من أي شكل من أشكال البطالة.
 - 6- التعريف بالأعباء المالية التي تفرضها الخطة وبيان كيفية تشارك جميع المكلفين تشاركاً عادلاً في تحملها.
 - 7- بيان الدور الذي تقوم به المنظمات الدولية أو الدول الصديقة في وضع الخطة أو تنفيذها أو تحمل نفقاتها، وذلك لتعزيزاً لفكرة التعاون الدولي بصورة عامة ولفكرة التعاون الدولي التربوي بصورة خاصة¹.
- وفي حالة وجود قطاع تربوي خاص واسع النطاق، فلا بد أن تتناول التوعية أهمية التخطيط لمؤسسات هذا القطاع وأهمية انسجام الخطط الخاصة لهذه المؤسسات مع بعضها البعض ومع الخطة التربوية العامة التي تضعها الدولة، فتركز بذلك حملة التوعية حول الموضوعات التالية:

- 1- واجبات الدولة الحديثة تجاه المواطنين.
- 2- التخطيط بصورة عامة والتخطيط التربوي بصورة خاصة كواجب من واجبات الدولة الحديثة.
- 3- أهمية تعاون هيئات القطاع الخاص لتذكير الدولة بهذا الواجب وحملها على الأخذ به.

¹- د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 189.

4- التعريف الواسع النطاق بحقائق الوضع التربوي التي تجعل من التخطيط ضرورة وطنية.

5- بيان عجز المؤسسات الخاصة عن الاضطلاع بالتربية وبيان الأضرار التي تنتج عن اعتمادها لخطط تربوية منفصلة ومتناقضة.

6- بيان الإنجازات التربوية التي حققتها دول أخرى بواسطة التخطيط التربوي.

7- بيان نتائج التخطيط المرتقبة من حيث التقدم التربوي.

8- بيان اتجاه المنظمات الدولية نحو تشجيع التخطيط التربوي، والتأكيد على ارتباط مساعداتها ومساعدات الدول الصديقة في حقل التربية بوجود خطة تربوية سليمة أو وجود مشاريع تربوية مدروسة تتفق مع معطيات العلم ومع الحاجة التربوية الوطنية المتجددة¹.

وتختلف وسائل التوعية كما تختلف موضوعاتها بين الدول التي اعتمدت التخطيط التربوي والدول التي لم تعتمده بعد، وتساعدنا الاختبارات التخطيطية التي جرت حتى الآن في الدول المخططة على استطلاع هذه الوسائل، ولكن الأمر يختلف كل الاختلاف في الدول التي لم تصطنع بعد التخطيط، فبينما نقتصر في الحالة الأولى على البحث في الوسائل الدعاوية الأحسن تطبيقاً، يتوجب علينا في الحالة الثانية أن نتقصى الوسائل البنوية التي يمكن أن تؤدي إلى تغيير موقف المجتمع وموقف الدولة لا من التخطيط التربوي فحسب، بل من التخطيط من حيث هو، ونجد أنفسنا في الحالين تجاه بحث في غاية الدقة، لأن الدراسة العلمية المقارنة للخطط التي وضعتها الدول السائرة في طريق النمو تظهر لنا أن هذه

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 190.

الخطط جسدت آمالاً وتطلعات مما انتهت إلى إنجازات وتحقيقات، وقد ألف البنك الدولي للإنماء والتعمير لجنة لدراسة الخطط الإنمائية، التي وضعت في فئة بلد في أميركا وآسيا وإفريقيا منذ عام 1958، ونشرت نتائج هذه الدراسة في كتاب "ألبرت واترستن" حول التخطيط الإنمائي¹، ودلت هذه الدراسة على أن: ((التخطيط استحث نمو عدة بلاد، ولكن تاريخ ما بعد الحرب أظهر أن أكثر خطط الإنماء انتهت إلى الإخفاق لا إلى النجاح، وإذا ألقينا النظر على مجموعة البلاد السائرة في طريق النمو ذات الاقتصاد السوقي والتي يتوفر لها قطاع خاص ذو أهمية، فإننا نجد أن الخطط الناجمة اقتصر على بلد أو اثنين))².

ولا يسعنا هنا أن نتوقف لدى جميع أسباب الإخفاق التي تبنيها هذه الدراسة، وبهمننا معناها الإنذاري، إذ أنها تقرع ناقوس الخطر للمعنيين بالتوعية الإنمائية بصورة عامة والتوعية التخطيطية بصورة خاصة.

وبهمننا منها أيضاً الأسباب التي يفسر بها هذا الإخفاق، والتي تتصل اتصالاً مباشراً بالتوعية، وفي مقدمتها السبب السياسي، فهو في نظر واضعي الدراسة السبب الرئيسي في الإخفاق، فالسلطات العامة لا تسند عملية التخطيط مساندة

¹ -Gabriel Almond and Sidney Verba. The Civic Culture or The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton university press, Princeton New Jersey, 1963.

² -Albert Waterston: Development Planning, Lessons of Experience, Baltimore, 1965.

التخطيط مساندة كافية، ويظهر هذا التقاس في صور متعددة وأهمها فقدان النظام الذي تفترضه الخطط والافتقار إلى السياسات اللازمة لتنفيذها¹.

وسياسة التوعية بالخطوة هي إحدى السياسات التي تتقاس الدول المخططة في أخذها جدياً، وما دام التخطيط هو أولاً وظيفة الدولة، فإن التوعية هي أيضاً في الدرجة الأولى وظيفة الدولة، ولا تقوم الدولة بهذه الوظيفة على الوجه الصحيح إلا إذا كان الحكم القائم مستنداً إلى حزب سياسي، أو تآلف من الأحزاب السياسية، يلتزم التزاماً حقيقياً بالإنماء والتخطيط، فيصبح هذا الحزب بالتعاون مع السلطة الأداة الرئيسية للتوعية الإنمائية والتخطيطية وقد خلص "ماسون mason" إلى مثل هذه النتيجة من دراسته المقارنة للاختبارات التخطيطية لدول شرقي آسيا، فأكد أن العبرة الرئيسية التي استخرجها من تجارب الفلبين واندونيسيا والباكستان والهند هي أن: ((أول الشروط الضرورية لتنفيذ خطة اقتصادية في نظام ديموقراطي هو وجود حزب سياسي منظم تحت رئاسة قوية الإيمان بمبدأ التنمية...)).

فوجود مثل هذا الحزب لازم لتحقيق الوعي بالتخطيط على الصعيدين الرسمي والشعبي، والمقارنة بين دور الحزب في الهند والباكستان ذات دلالة خاصة، فقد لعب حزب المؤتمر الهندي دوراً إيجابياً فعالاً في التوعية الإنمائية بينما لم توجد في الباكستان أحزاب مماثلة تستطيع أن تقوم بنفس الدور، مع أن الكفاءة الفنية في الإعداد للتخطيط كانت في الباكستان مساوية لمثلها في الهند، فإن فقدان التأييد السياسي المنظم من جهة قد أثار قليلاً من التفهم أو الحماس لمنهج

¹ -Albert Waterston: Development Planning, Lessons of Experience, Baltimore, 1965.

التممية، في حين أنه من الجهة الأخرى سمح، إلى حد أكبر مما في الهند، بقبول مشاريع لم تخضع لعملية التخطيط.

ففي التخطيط الديموقراطي لا يوجد بديل ذو قيمة عن الزعامة السياسية القوية التي تركز جهودها لدعم التتمية¹.

ويزكي هذا الرأي الفرق بين مصير الخطة الأولى والخطة الثانية في باكستان نفسها، فالخطة الأولى التي وضعت لعام 1953-1958 لم يقيض لها ما يلزمها من التأييد الحكومي والشعبي، ولم يكن هذا التأييد ممكناً بسبب اضطراب الأحوال السياسية، ولكن الخطة الثانية التي اعتمدت عام 1958، أتيح لها، بعد أن تولى الرئيس أيوب خان الحكم، تأييد قوي ومستمر فتجاوزت بنجاحها الأهداف المرسومة لها².

وتبدو عملية التوعية أصعب في الدول المتعددة الأحزاب منها في الدولة ذات الحزب الواحد، ذلك أن تعدد الأحزاب يترك حرية التنافس بين مؤيدي التخطيط ومعارضيه، ويفسح المجال للمصالح الخاصة المناوئة للتخطيط لأن تنظم حملات إعلامية ضده، ولأن تعبئ جهودها لمقاومته، ولذلك تحتاج الدولة في مثل هذه الحالة إلى توسيع حملة التوعية لتستطيع التغلب على هذه المقاومة، أو لحمل المناوئين على تغيير موقفهم والتعاون معها.

¹ - المرجع السابق، ص 95.

² - Edward S. Mason: Economic Planning in Underdeveloped Fordham University Press, 1958, New York, 1958.

هذا النص مأخوذ من الترجمة العربية بقلم عبد الغني الدالي ومراجعة الدكتور محمد دياب، وهي، التخطيط الاقتصادي في المناطق المختلفة النمو، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966، ص 138.

ويتحدث "مينو meynaud" عن الحكمة السياسية، التي يجب أن تتحلّى بها الحكومة في مثل هذه الحال، فيقول: ((لا يستقيم التخطيط الديمقراطي إلا إذا وجدت حكومة قوية قادرة على إعداد الخطة وعلى بلوغ ما هو أهم من ذلك: تنفيذ الخطة، وإذا كان من الضروري أن تكون القوى السياسية محبذة للخطة، فإن هذا التحبذ لا يكفي، ولا بد أن تعمل السلطة لكسب مؤازرة أو على الأقل لنيل تأييد الفئات المترددة أو العناصر المناوئة، ولا تفتقر السلطة إلى الوسائل التي تستطيع أن تستعملها للتأثير على هذه الفئات، ولكنها تفتقر إلى إرادة اصطناع هذه الوسائل.

وإذا نظرنا إلى التخطيط من هذه الزاوية، تبين لنا أن مصير التخطيط الديمقراطي رهن، في الدرجة الأولى، بقدرة القادة السياسيين على التحرر من المصالح الاقتصادية المهيمنة¹)).

وإذا كانت هذه الملاحظات متعلقة بالتخطيط بوجه عام، إلا أنها تنطبق بالضرورة على التخطيط التربوي، وقد أوصت أكثر المؤتمرات الدولية التربوية بأن يكون التخطيط التربوي جزءاً من التخطيط العام الاقتصادي والاجتماعي، وفي مقدمتها الدورة الخامسة والعشرين للأونيسكو والمكتب الدولي للتربية المنعقدة في جنيف في 2 تموز عام 1962، التي جاء في توصياتها أن (..البلاد التي يوجد فيها تخطيط لكل نشاطات الدولة، يجب أن يدخل التخطيط التربوي في الخطة العامة للدولة، أو في البرنامج محلها اللائق الذي يتناسب مع أهمية الدور الذي يمكن أن تؤديه في التنمية

¹ - المرجع السابق، ص 154.

المتكاملة للبلد)¹، وسواء أكانت الخطة التربوية جزءاً من الخطة العامة أم كانت مستقلة، فإن مصيرها رهن بمصير السياسة العامة للتخطيط التي تنتهجها الدولة².

وإذا أردنا أن نحصر البحث بالتجارب التخطيطية التربوية، فإننا نلاحظ من دراسة التخطيط التربوي في الدول العربية (.إن على رأس الصعوبات التي يواجهها هذا التخطيط ضعف الوعي التخطيطي لدى الجماهير الكبرى من الناس ولاسيما المربين والآباء والمعنيين بالتربية عامة)³.

ويمكننا أن نتبع مجمل الصعوبات التي يواجهها التخطيط التربوي العربي في مختلف الأبحاث التي ظهرت حول هذا الموضوع في (صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية)⁴.

وتحاول الدول العربية أن تعزز الوعي التربوي والتخطيطي بوسائل مختلفة كمراكز تنمية المجتمع في الكويت¹، ومراكز التنمية في المملكة العربية السعودية وتولي الجمهورية العربية المتحدة الإعلام بالتخطيط التربوي عناية خاصة.

¹ - المرجع السابق الذكر، ص95.

Albert Waterston: Development Planning, Lessons of Experience, Baltimore, 1965.

يراجع أيضاً كتاب:

Albert Waterston: Planning in Pakistan the economic development institute, international bank for reconstruction and development, the john Hopkins press, Baltimore, 1963.

² - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص191.

³ -Jean Meynaud: Planification et politique, Études de science politique, 6 Lausanne, 1963, p149.

⁴ - صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية، حزيران، 1963، ص109.

وذلك لأن القائمين على التخطيط التربوي فيها يعتقدون أن الإعلام بالتخطيط التربوي بما يتضمنه هذه الإعلام من التعريف والتبصير وإيقاظ الوعي وبعث الاهتمام والإيقاظ والتدريب على وسائل التنفيذ والتقويم...هو الوسيلة الناجعة التي تضمن صحة تنفيذ المشروعات التربوية ونجاحها في تحقيق أهدافها، وهو بالإضافة إلى هذا كثيراً ما يكون عاملاً من العوامل التي تمكن الميدانيين من تعديل المشروعات التربوية وتصحيحها، وذلك عندما يثبت التطبيق الواقعي وتثبت التجربة العلمية حاجة هذه المشروعات إلى التعديل والتصحيح².

ويعتمد في الإعلام التخطيطي على إدارة التدريب في وزارة التربية والتعليم وما يتصل بها من مراكز التدريب وأقسامه في جميع المحافظات، وتقوم هذه الإدارة بنشاطها بالتعاون مع مجلس الخدمات وإدارة البحوث الفنية وإدارات التعليم والتفتيش وكليات التربية، وتنظم مؤتمرات وحلقات دراسية واجتماعات لهيئات التدريس والإدارة والتوجيه وللمربين لتوعيتهم بالخطة التربوية وبمختلف وجوه مسؤولياتهم التربوية والتخطيطية.

ولكنه على الرغم من الجهود الضخمة التي بذلت في سبيل الإعلام بالتخطيط التربوي في الجمهورية العربية المتحدة، لا يزال هذا الإعلام غير مكتمل، ولا تزال

¹ - الدكتور عبد الله الدايم: دور التخطيط التربوي في علاج مشكلات التربية في البلاد العربية الذكر، ص 534-535.

² - تراجع بصورة خاصة الأعداد التالية: حزيان وكانون الأول عام 1963 وتموز 1966.

هناك ثغرات تتعلق بمراحله التي يتم فيها ووسائله التي يتحقق عن طريقها في كل
مراحله¹.

ويرى "الأستاذ أبو العزم" أن هذه الثغرات يمكن أن تستدرك باعتماد خطة
شاملة للتوعية بالتخطيط التربوي تنفذ على أربع مراحل:

الأولى قبل التخطيط التربوي، والثانية في أثناء التخطيط، والثالثة بعد الانتهاء
منه، والرابعة في أثناء التنفيذ وبعده، وتهيأ النفوس في المرحلة الأولى، نفوس
القيمين على التربية والتخطيط ونفوس سائر المواطنين لتقبل الخطة التربوية،
وتكون هذه التهيئة بتصوير المشكلات التربوية، وبيان كيفية مواجهة الخطة لها،
وتستخدم في هذه التهيئة الصحف والمجلات والإذاعة والتلفزيون والمسرح
والسينما والاجتماعات والمؤتمرات والندوات الخاصة والعامة، ويشرك في المرحلة
الثانية العاملون في الحقل التربوي في اللجان والمجالس والأجهزة العاملة في
التخطيط، فتكون في هذه المشاركة توعية لهم وللمتصلين بهم، ويقوم المخططون
بزيارات ميدانية للمدارس والمعاهد والإدارات التعليمية في العاصمة والمحافظات²
وتتظم استفتاءات للمواطنين في العاصمة والمحافظات لتقصي آرائهم في الخطة،
ويجري في المرحلة الثالثة التدريب على أساليب تطبيق مشروعات الخطة وطرق
تنفيذها، كما يجري التمرين على استخدام ما يلزم من الوسائل والأدوات وعلى
إنتاج ما يستطاع إنتاجه محلياً من هذه الوسائل والأدوات، ولذلك فإنها تعتبر
مرحلة تخطيطية محورية يشغل الإعلام فيها دوراً رئيسياً، وينفذ بوسائل كثيرة

¹ - راجع مقالة الأستاذ رشيد الحصان عن هذه المراكز، في عدد تموز 1966، من صحيفة
التخطيط التربوي في البلاد العربية.

² - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 195.

أهمها نشر مشروعات التخطيط التربوي على أوسع نطاق ممكن، والمناقشات المحلية، والمؤتمرات والحلقات الدراسية، والاجتماعات الخاصة بعد المؤتمرات والحلقات، والنشاط الصحفي والإذاعي، ويتناول الإعلام في المرحلة الرابعة المشكلات والصعوبات التي تظهر أثناء سير العمل، ويطبّق بالزيارات الميدانية التي يقوم بها المسؤولون عن التخطيط والاجتماعات التي يعقدونها أثناء هذه الزيارات لمراجعة نتائج التنفيذ، ورصد العبر والدروس، التي يمكن أن تستفاد من التنفيذ.

ويتربّط على الأحاديث التي تدور في هذه الزيارات، وعلى المناقشات التي تثار، وعلى الأدلاء بالآراء ووجهات النظر المتنوعة، أن يتكامل الإعلام بمشروعات التخطيط ويزداد بصر الميدانيين بطرق تنفيذها وعلاج مشكلاتها¹. وتشغل المشاركة في وضع الخطة التربوية وغير التربوية أو في التشاور قبل وضعها دوراً رئيسياً في التوعية التخطيطية، وتحرص الدول المخططة على اختلاف مناهجها التخطيطية على جعل هذه المشاركة على أوسع نطاق ممكن.

وتتخذ المشاركة أشكالاً مؤسسية مختلفة وفقاً لأحوال كل دولة من الدول، وقد اتخذت في فرنسا شكل اشراك ممثلي الهيئات الخاصة في لجان للتخطيط دعيت «لجان التحديث»، وتعود فكرة هذه اللجان التي يبلغ عددها خمساً وعشرين إلى أب التخطيط الفرنسي "جان مونييه".

وتتألف كل منها إلى من ثلاثين إلى خمسين عضواً تعينه الحكومة بناء على اقتراح المفوضية العامة للخطة².

¹ - راجع مقالة الأستاذ ابراهيم بن عبد الكريم الخياط من هذه المراكز في المرجع السابق.

² - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 196.

ويتطوع هؤلاء في وضع الخطة، ويمثلون إدارات الدولة المعينة، ونقابات أرباب العمل والعمال والجامعات، ويتشاور هؤلاء في الخطة ويتخذون قراراتهم بدون أن يحتاجوا إلى التصويت عليها، ولا ينقسم المشاورون إلى غالب ومغلوب، ولكنهم يحاولون أن يكونوا رؤية مشتركة للمستقبل الاجتماعي والاقتصادي على هدى الهدف الوطني العام للإنماء، وكانت غاية "مونييه" الأولى من تأليف هذه اللجان تحقيق تعبئة حقيقية للكفاءات، وكانت هذه التعبئة ضرورية لأن المعلومات الإحصائية المتوفرة كانت قليلة إلى حد يجعل من المتعذر تكليف نخبة صغيرة من الاختصاصيين بوضع الخطة، ولكنه كان مقتنعاً أيضاً بأن تعاون المعنيين بتنفيذ الخطة في وضعها يحملهم على أن يعتبروا الخطة خططهم، فلا تحتاج الحكومة لأن تشدد الضغط عليهم ليساعدوا في التنفيذ، وأثبتت التجربة صحة هذا التوقع¹.

وتشرك الحكومة اليوغسلافية ممثلين عن الهيئات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية في المشاورات التي تسبق اعتماد الخطة التربوية. وتجري هذه المشاورات بعد وضع خطة إنمائية نموذجية أساسها الخط المرجح لسير النمو، وتلي وضع هذه الخطة مناقشات حول المشكلات المدرسية الثانوية والجامعية يدعى إلى الاشتراك فيها ممثلو مختلف الهيئات، وتحدد بضوئها أهداف التعليم، وتتخذ الخطة المؤدية إلى بلوغ هذه الأهداف².

¹ - محمد عبد الحميد أبو العزم مدير التخطيط المساعد في وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية المتحدة، الإعلام بالتخطيط التربوي، صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية، حزيران، 1963، ص14.

² - المرجع السابق، ص15.

وتأتي وسائل التواصل الإنبائي الحديثة في طليعة الوسائل التي تصطنع في التوعية التخطيطية، فيقدر ما تكون وسائل التواصل الإنبائي واسعة الانتشار، ويقدر ما يكون المستوى التربوي عالياً، ويقدر ما تكون نسبة المتعلمين مرتفعة بقدر ما تسهل مهمة القائمين بالتوعية، ومهما بالغ الباحث في تقدير أهمية وسائل الأنباء الحديثة في إيجاد توعية إنمائية أو تخطيطية، فإنه قد لا يوفيها حقها من التقدير¹.

إن بوسعنا على الأقل أن نؤكد ما يلي: إذا لم تتوفر وسائل الأنباء القوية والسريعة... فإنه ليستحيل تخطيط الإنماء الاقتصادي والاجتماعي الوطني وفقاً للجدول الذي يوضع له في أيامنا هذه².

إن النبأ هو رسالة متبادلة بين المخطط والمخطط له، والمواطن المطلع اطلاعاً منتظماً ومتواصل على أنباء هو أشد تقديراً لها وأحسن استعداداً للتجاوب معها من المواطن غير المطلع، ويتقدم التواصل الإنبائي تقدماً مطرداً يجعل الرسالة المتبادلة رسالة مكتوبة بواسطة الصحيفة أو الكتاب، أو رسالة مسموعة بواسطة الراديو، أو رسالة مرئية بواسطة التلفزيون، ولذلك يحسن أن تنشر مقالات في الصحف، وأن تعقد حلقات على الراديو والتلفزيون للتعريف بالخطة التربوية، ومناقشة معضلاتها، والتبشير بإنجازاتها، ويحسن أن يتبع منطقي في عرض الخطة التربوية، فيبدأ باطلاع المواطنين عليها، ثم تعطى لهم التفاصيل الإضافية حولها لتعريفهم بقواعد القرار المتخذ بشأنها، ثم تقدم لهم حجج مؤيديها

1- د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 197.

2- محمد عبد الحميد أبو العزم: الإعلام بالتخطيط التربوي، صحيفة التخطيط التربوي في

البلاد العربية، حزيران، 1963، ص 22.

ومعارضيتها لمساعدتهم على تكوين الرأي حولها، ثم تسرد المعلومات المكملّة لتعزير هذا الرأي، ثم يعبر عن الاتفاق على القرار المتخذ¹.

ويرتاب بعض الباحثين في قدرة وسائل الأنباء على تغيير موقف المواطن في الدول المتقدمة، وذلك لأنه بلغ درجة من الوعي تسمح له بأن يتخذ منها موقفاً انتقائياً، فيختار من أخبارها وتعليقاتها وبرامجها ما يوافق هواه، ويصدف أن لا يتفق مع رأيه، ولكن الوضع يختلف في البلاد السائرة في طريق النمو، حيث يخلق التواصل الإنمائي أواصر جديدة بين المواطنين لم يكن لهم عهد بها من قبل، ولذلك يجب أن تعزز وسائل الأخبار والمناقشات التي تمكن الأمة من تفهم الحاجة إلى التخطيط والإجماع عليه²، وينبغي لها أن توصل لجميع أرجاء البلد الأهداف المتفق عليها، والقرارات الوطنية وتقارير التقدم التخطيطي، والسرعة جوهر الرسالة الإنبائية، ويستحيل تحقيق جهد وطني فعّال بدونها³، وتتوسع الدول السائرة في طريق النمو في اصطناع وسائل التواصل الإنبائي في سبيل أغراض تربوية، فتستعمل تيلاند الراديو لتعليم الموسيقى واللغة الانكليزية، وتعزز محطة دلهي الجديدة للتلفزيون دروس الجغرافيا بعرض الخرائط، وينقل مدرسو الطبيعيات في اسطنبول بواسطة التلفزيون لتلامذتهم دروس الطبيعيات كما يلقيها كبار أساتذة الطبيعيات في العالم.

¹ - Pierre Masse: Le Plan ou l'Anti-hazard, Gallimard , paris, 1965.

² - د . صعب: تحديث العقل العربي، ص198.

³ - هرتاس هاس: كيف توضع أهداف التعليم في يوغسلافيا، ترجمة وتلخيص أحمد رستم في صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية، تشرين الثاني، 1965، ص44.

وأُنشئت في التشيلي عام 1942 مدرسة إذاعية لتدريب الكبار وتعليمهم، وتوجه الإذاعة في مراكش ثلاث مرات في اليوم دروساً تلقي على 2200 صف مؤلفة من 140000 طالب، وتستخدم الإذاعات في مختلف البلدان في حملات تعليم الأميين، وقد نجحت هذه التجارب وغيرها في تحقيق الأغراض التربوية المنشودة منها، ولذلك فإنها تعطينا البرهان المحسوس على فعالية اصطناع وسائل الأنباء في تحقيق التوعية بالتخطيط التربوي، ولذلك يحسن بالمخططين أن يستعملوا هذه الوسائل لأقصى حد ممكن في سبيل التعريف بخطةهم.

وقد استطاعت الدول السائرة في طريق النمو، كما يقول "روبرت لفرنك" أن: ((تتحرر من المسافات بالوثوب من طور المركبة.. إلى طور الطائرة، فلا داعي لمطالبة هذه البلاد بأن تحج إلى محراب الثقافة الذي اجتازته الدول الأوروبية في قرون، والأولى بها أن تحرق المراحل، وأن تحارب الجهل والامية بأساليب اليوم وطرقه، بالأساليب التي توفرت لسقراط ومونتي وروسو وجول فري))¹.

وإذا كانت الدول الآخذة بالتخطيط مدعوة للاختيار بين أسلوب للتوعية التخطيطية وأسلوب آخر بضوء أحوالها وحاجاتها، فإن الدول التي لم تأخذ بعد بالتخطيط التربوي مدعوة إلى الاختيار بين الأسلوب للحكم وأسلوب للتقدم وأسلوب آخر، ولذلك تتخذ التوعية بالتخطيط فيها أبعاداً أخطر وأعمق من التي تتخذها في الدول التي اعتمدت التخطيط.

وإذا كان الإعراض عن التخطيط وليد العجز الناجم عن التخلف وجب على المنظمات الدولية المعنية بالتخطيط التربوي أن تبادر إلى مساعدة الدولة المعنية على استدراك

¹ -Wilbur Schramm: L'Information et le développement national, Unesco, 1966.

هذا العجز، وأما إذا الإعراض على القوى وليد مقاومة المصالح الخاصة التي تخشى التخطيط، فإن على القوى المؤيدة للتخطيط أن تعبئ جهودها لتوعية الرأي العام ليقوم بضغط على السلطة يوازن ضغط المصالح المناوئة للتخطيط ويرجح عليه. وليس من اليسير تعيين حدود هذا الضغط، لأن قضية التخطيط هي جزء من قضية الإنماء، والإنمائيون مختلفون حول ما إذا كان بالإمكان تغيير موقف المقاومين للإنماء والتخطيط تغييراً اقناعياً سلمياً أو تغييراً قسرياً عنيفاً¹.

وأكثر ما يجري في العالم الثالث يدل على رجحان الطريق القسري العنفي على الطريق الإقناعي السلمي²، فالبلاد السائرة في طريق النمو تحتاج إلى الديمقراطية الحقيقية في الطور المبكر من نشوؤها لتقضي على العقبات التي تعوق نموها الاقتصادي، ولكن الديمقراطية السياسية تجعل من العسير على الحكومات أن تستبقي مستوى الاستهلاك في الدرجة اللازمة للنمو السريع، ولذلك فإن النزعة إلى قيام الديكتاتوريات الحركية، في أكثر البلاد السائرة في طريق النمو يجب أن ينظر

¹- د . حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص180

² Wilbur schramm: communication development and the development process. in communications and political development, New Jersy, 1963, p39.

إليها بضوء هذه المعضلة السياسية الأساسية¹ ويبدو الطريق الديكتاتوري الطريق الأسرع أو «قادومية» التخطيط، ولكن الطريق الديمقراطي هو الطريق الأسلم².

ويتحتم على دعاة التخطيط التربوي الذين يفضلون الطريق الإقناعي للتوعية على الطريق القسري أن يرافقوا التوعية بالتخطيط التربوي بالتوعية بحقيقة الديمقراطية، فالديموقراطية الحقبة هي حركة صيرورة بقدر ما هي نظام حكم، وقد أفضت هذه الحركة إلى الديمقراطية المعاصرة التي خولت السلطة للجماهير المحرومة، فجعلت بذلك من السلطة بالضرورة أداة خلق مجتمع جديد³، ولا تستطيع السلطة أن تقوم بهذه الوظيفة الجديدة إلا بالتخطيط، الذي يكون فيه للتخطيط التربوي الفعل الأعمق في صنع المجتمع الجديد⁴.

¹ - المرجع السابق الذكر:

Wilbur Schramm: L'Information et le développement national, Unesco, 1966, p210.

² - Laura Randall: Economic Development, Evolution or Revolution Boston, D. C. Heath, 1964.

³ - John H. Kautsky: Political Change in Underdeveloped Countries, Nationalism and Communism, New York, London, 1962.

⁴ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص201.

النحديث الإعلامي

سنناول في هذا الفصل علاقة الإعلام بالتحديث والإنماء، وتطالعنا في

مستهل البحث الأسئلة التالية:

- من هو القائل؟.
- ماذا يقول؟.
- ما هي أداة قوله؟.
- لمن يوجه القول؟.
- ما هو مفعول قوله؟.

هذا ويمكننا أن نصف الإنماء بأنه إعلام، والإعلام بأنه إنماء، فالإنماء هو قبل كل شيء علم بالتقدم وإعلام به لاستفزاز الاقتداء به، واستفزاز القوي من الطاقات في سبيله أجله وتغيير أي إرادة التقدم أو إرادة التصير «كما يسميها لرنر» لدى كل إنسان، فكل إنسان يرى صورة ذاته الأفضل في الإنسان المتقدم عليه، كما يرى المجتمع «كما ذكرنا كارل ماركس» صورة غده في المجتمع المتقدم عليه¹، ولكن العلم بهذا التقدم هو الحافز الأول للسير في طريقه، وبقدر ما يتسع هذا العلم ليبلغ كل إنسان بقدر ما يتعزز السير في طريق التقدم والإنماء.

ووسائل الإعلام الحديثة هي وسائل تعميم العلم بالتقدم بين جميع الناس، والتلازم بين الإنماء والإعلام هو في معناه الحضاري الحديث تلازم بين الثورة

¹ -Kerr – Dunlop – Harbison – Myers: industrialism in Economic Growth , Harvard university press, 1960, p22.

الإنمائية التي تتطلع لمشاركة كل إنسان في التقدم والثورة الإعلامية التي لولاها لما كان هذا التطلع ولا هذا التشارك في حيز الإمكان¹.

وهذا التلازم الثوري بين الإنماء والإعلام يعطي الأسئلة الخمسة التي بدأنا بطرحها أهمية خاصة، وذلك لأنه يضع الإنماء والإعلام في سياقهما الإنساني الصحيح، فالسياق الإنساني الصحيح للإنماء هو تحويل الثلاثة بلايين من البشر الذين يعمررون الأرض، إلى ثلاثة مواطنين لمدينة إنسانية متقدمة.

ووسائل الإعلام الحديثة هي التي حققت المعجزة التواصلية التي أتاحت لنا هذه النظرة الإنسانية الشاملة للتخلف والتقدم، ويعود إليها الفضل الأول في إيجاد الوعي الإنمائي الإنساني.

ويكفي لإدراك المعنى الثوري لهذا التطلع أن نتذكر أن الهوة الحسابية بين التخلف والتقدم هي المسافة بين الحد الأدنى لمتوسط دخل الفرد المتخلف الذي لا يتجاوز الخمسين دولاراً والحد الأعلى لمتوسط دخل الفرد المتقدم الذي يتجاوز الثلاثة آلاف وخمسمئة دولار، وإذا لم يكن وجود مثل هذه الهوة جديداً كل الجدة، إلا أن الجديد هو أن في متناولنا لأول مرة في التاريخ الإنساني وسائل إعلام تجعل حقيقة هذه الهوة معروفة لدى كل إنسان، وتجعل وعيه لها حافزاً من حوافز سلوكه الفردي والجماعي، وتجعل هذا الوعي معطى حقيقياً من معطيات العلاقات الإنسانية والعلاقات الدولية التي لا تستطيع لا الدول المتقدمة ولا الدول المتخلفة أن تتجاهله أو أن تتجاوزته².

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 209.

² - المرجع السابق، ص 210.

وما ينطبق على العلاقات الإنسانية على الصعيد الدولي ينطبق على العلاقات الإنسانية على الصعيد الوطني، فقد انقضى الوقت الذي تستطيع فيه أية دولة أو أية أمة أن تعيش، وهي كما كان يقول أفلاطون مدينتان: مدينة الأقلية المنعمة ومدينة الأكثرية المحرومة.

ومعنى الإنماء أن تصبح الدولة بجميع مواطنيها مدينة منعمن لا مدينة محرومين، فالثورة التي ينشدها الإنماء هي ثورة المشاركة في التقدم والحبوح لا ثورة المشاركة في التخلف والحرمان، إنها ثورة الرامية لتصيير جميع مواطني الدولة مواطنين متقدمين بدل أن يكون أقلهم متقدمين وأكثرهم متخلفين.

وإذا حاولنا أن نجيب بضوء هذا المفهوم الثوري العام للإنماء والإعلام على أسئلتنا الخمسة، كان الجواب على السؤال الأول هو أن القائل بالإنماء ويرى الإنسان، أي كل إنسان، لأن الإنماء يستهدف تقدم كل إنسان، ويرى تقدم كل إنسان متوقفاً على تقدم الإنسان الآخر.

إن نجاح هذه السياسة لا يتوقف على جهود الدولة وحدها، بل على التعاون بين الشعب والدولة، وعلى انبثاق هذا التعاون من مفهوم إنساني شامل للإنماء بمختلف حقوله التربوية والاجتماعية والصحية والاقتصادية والسياسية وعلى تشارك القطاعين العام والخاص في وضع أهداف التخطيط والعمل لتنفيذها.

ويعني هذا المفهوم الإنساني الشامل للإنماء، إنه مسؤولية إعلامي، صحافياً كان أو إذاعياً أو تلفزيونياً، كما هو مسؤولية الاقتصادي، بل إن مسؤولية الإعلامي عنه تفوق مسؤولية الاقتصادي، لأنه أقدر منه بتواصله مع جمهور المواطنين على إشاعة الوعي الإنمائي العام، ولعل تغافلنا عن هذه الحقيقة هو الذي يجعلنا

نتصور الإنماء سياسة اقتصادية تعني جمعية التجار أو جمعية الصناعيين أو اتحاد المزارعين أو جمعية أصحاب المصارف وحدها، ولو رأيناه على حقيقته سياسة وطنية لأدركنا أن نقابتي أصحاب الصحف والمحرفين هما في طليعة الهيئات المسؤولة عن الإنماء¹.

ويؤلف الإعلاميون الواعون لمسؤولية الإعلام الإنمائية مع السياسيين الواعين لمسؤولية السياسة الإنمائية، والإداريين الواعين لمسؤولية الإدارة الإنمائية، والمربين الواعين لمسؤولية التربية الإنمائية، والاقتصاديين الواعين لمسؤولية الاقتصاد الإنمائية، والعمال الواعين لمسؤولية العمل الإنمائي، والمزارعين الواعين لمسؤولية الزراعة الإنمائية، والباحثين الواعين لمسؤولية الزراعة الإنمائية، والباحثين الواعين لمسؤولية البحث العلمي الإنمائي، يقومون في العملية الإنمائية بأدوار قيادية متكاملة بحيث لا يستقيم الإنماء، إلا إذا انتظم التعاون بين جميع القائمين بهذه الأدوار.

وهؤلاء الرواد الإنمائيون هم الذين يحملون رسالة الإنماء إلى سائر المواطنين كل في فلك اختصاصه ووجودهم هو الحدث الإعلامي الأهم بالنسبة لجميع المواطنين، إنه الإنماء مجسداً تجسيدا حياً في قيادة رسولية، وهذا التجسيد القيادي الحي هو الذي يحمل المواطنين على الشعور بأن من يتحدث إليهم عن الإنماء يعني ما يقول، ويظهر هذا مغزى سؤالنا الأول عن القائل، فإذا كان القائل

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 212.

الإعلامي ناطقاً إنمائياً رسمياً باسم وزارة غير إنمائية أو زعامة غير إنمائية، فإن قوله يذهب مع الريح مهما كان هو صادقاً في إنمائيته¹.

القائل إذاً هو الرائد الإنمائي الإعلامي المنتمي لقيادة ريادية إنمائية، والواعي لرسالة الإعلام الإنمائية، فماذا يقول؟ إن تحديد الجواب على هذا السؤال الثاني حول علاقة الإنماء بالإعلام يتوقف على طبيعة التطور الإنمائي الذي يجتازه المجتمع، فاللغة الإنمائية الإعلامية هي قبل كل شيء لغة إنسانية لأن غايتها توعية كل إنسان بحقائق الإنماء، وهي لغة وطنية لأن الإنماء هو لجميع أبناء الوطن الواحد، وهي لغة علمية، لأن الإنماء هو العلم في خدمة التقدم الإنساني والوطني، ولكن هذه اللغة الإنسانية الوطنية العلمية تختلف من حال لحال، فإذا كان المجتمع سائراً في طريق النمو، أي منتقلاً من حال التخلف إلى حال التقدم، كانت اللغة الأصلح له لغة المصارحة بحقائق التخلف، والمباشطة بمستلزمات التقدم، والمواثقة بالقدرة الذاتية على تجاوز التخلف إلى التقدم².

والمصارحة بحقائق التخلف هي المنطق النفسي الأول في طريق التقدم، ونجد مثلاً رائعاً عليها في خطبة ألقاها جوزيف ستالين في المؤتمر الأول للمدراء الصناعيين السوفييات عام 1931، قال فيها: (إن البعض يتساءلون عما إذا لم يكن بوسعنا أن نخفض بعض الشيء من سرعة سيرنا، وأن نبطئ حركتنا، والجواب هو كلا، إن هذا مستحيل)).

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 213.

² - المرجع السابق، ص 214.

إن من المستحيل علينا أن نخفف هذه السرعة، بل إن علينا أن نزيدها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، فتخفيف السرعة يعني التراجع إلى الوراء، والمتخلفون هم دائماً مهزومون، ونحن لا نريد أن نهزم، كلا لا نريد الهزيمة، وتاريخ روسيا القديمة هو تاريخ الهزائم التي نزلت بسبب تخلفها، هزمها الجميع من الخانات المغول، حتى البارونات اليابانيين بسبب تخلفها، تخلفها العسكري، وتخلفها الزراعي، وقد هزمت لأن هزيمتها كانت مريحة، ولأنه كان بالإمكان هزيمتها بدون خجل...

ولذلك يتوجب علينا أن لا نكون بعد الآن متخلفين...، إننا متأخرون عن الأمم المتقدمة ما بين خمسين ومئة عام، فعلىنا أن نستدرك هذه المسافة في عشر سنوات، وإذا لم نفعل ذلك، فإنهم سيقضون علينا¹، فالرائد الإنمائي الإعلامي هو الذي لا يقع فريسة انقلاب آيات التخلف إلى أعاجيب التقدم، ولمنه يفضل بروح علمية متواضعة وروح وطنية صادقة أن يصارحنا في مقالاته وأحاديثه الإذاعية والتلفزيونية بحقائق ما نحن فيه من تخلف سياسي يتجلى في الهوة المستفحلة بين النظام السياسي والجيل الجديد، وفي التوتر الطائفي بين المواطنين في الوظائف العامة، وفي عجز زعاماتنا السياسية بعد ربع قرن من تجربة الحكم الذاتي عن إحلال الولاء الوطني لدى أبناء الشعب محل الولاء الفئوي، وعن إعلاء القانون الوطني العام فوق القوانين والعادات الخاصة، وعن التوصل إلى مفهوم واحد لهويتنا الوطنية، وقصورها عن الانتظام الحزبي الوطني وإخفاقها في الالتزام

¹ -Joseph V. Stalin: We Do Not Want to be Beaten in Russian Literature since the Revolution, ed. Joshua Kunitz, New York, Boni & Gaer, 1948, p445-446.

الصحيح بمبدأ التناوب الطوعي والدستوري في الحكم، وما نحن فيه من تخلف اجتماعي يظهر في قيام مجتمعنا على التعايش الطائفي لا على التلاحم الوطني، وفي ارتباط الترقى الشخصي بالنفوذ والوساطة لا بالحق والكفاءة، وفي بقاء سوق العمل أشبه شيء بسوق للنخاسة يتحرك فيها الإنسان كسلعة وكأداة لا كذات إنسانية خلقة ولا كطاقرة روحية مبدعة، وما نحن فيه من تخلف تربوي يبدو في عجز مدارسنا عن استيعاب مئة ألف طفل في مطلع كل عام، وفي النسبة العالية للتلامذة، المتأخرين الذين يقضون عدة أعوام في الصف الواحد، وفي فقدان أية علاقة بين الإعداد الجامعي والحاجات الإنمائية، وفي طغيان روح التعلم على روح العلم، ورجحان روح النقل على روح البحث، وما نحن فيه من تخلف اقتصادي يبرز في إثارنا الربح العاجل على التقدم الطويل الأمد، وفي البون الهائل بين القطاعات الزراعية والصناعية والخدمية، وفي استغراق القطاع الزراعي لا على نسبة من اليد العاملة وهو أدنى القطاعات دخلاً، وفي سوء توزيع الدخل الوطني، وفي المعدل المنخفض للإنتاجية، والمعدل الضعيف للنمو العام، وفي تخلفنا الإداري الذي تظالنا به إدارات عامة وخاصة تعكس جميع وجوه التخلف السابقة بدل أن تكون رائدة تصحيحها¹.

ولعل من وراء جميع هذه الوجوه السياسية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية والإدارية للتخلف تخلفنا العقلي الذي يتجلى في عداوتنا للرقم أي للإحصاء أي للمنهجية العملية، والإنماء هو قياسات إحصائية للماضي والحاضر وتبنى عليها توقعات المستقبل وخططه².

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 216.

وهنا يبرز دور الإعلام بالتعاون مع التربية في تحقيق أخطر ما نحتاج إليه أعني التغيير الروحي والعقلي والسلوكي اللازم للإنماء، فهذا التغيير أهم لنا من الموارد الطبيعية والمالية، فالإنسان هو الرأسمال الإنمائي الأول، وفي الواقع فإن الإنسان لن يفيد من سائر أشكال الطاقة إلا بمقدار ما تتقدم الطاقة الروحية¹.

وأهم القيم التي يجب أن تتجسد في الطاقة الروحية الإنمائية هي في اعتقادنا الإيثارية والعقلانية والإنجازية والادخارية والإبداعية.

وهذه القيم المستحيلة إلى نزعات عفوية هي الحوافز الحقيقية على الإنماء والإنتاج لدى الفرد وفي المجتمع، وحيث لا تكون، فلا جدوى من الموارد الطبيعية أو المالية، هذه القيم هي نقيضة قيم المجتمع التقليدي الاستهلاكي، ويكفي أن نذكر كمثل واحد على البون الشاسع بين سلوكنا الاستهلاكي التخلفي وسلوك المتقدمين الإنتاجي، إن معدل الادخار لا يتجاوز عندنا التسعة بالمئة من الدخل الوطني بينما في اليابان ثمان وثلاثين بالمائة من الدخل الوطني، ويعني هذا أن اليابان توفر أكثر من ثلث دخلها في سبيل التثمين الإنتاجي، بينما نوفر نحن أقل من عشرة بالمائة، ونفق كل ما تبقى إنفاقاً استهلاكياً إسرافياً.

وللقدره على الادخار والتثمين الإنتاجي الطويل الأمد دلالتها على كل ما عداها من قيم، ويعطيان البرهان الساطع على أن تحويل البلد من حال التخلف إلى حال التقدم يتطلب قبل الموارد الطبيعية والمالية تحويل المواطن من كائن أناني إلى كائن ايثاري، ومن كائن غيبي إلى كائن عقلاني، ومن كائن اتكالي إلى كائن إنجازي، ومن كائن استهلاكي إلى كائن ادخاري، ومن كائن ببعائي إلى كائن إبداعي.

¹ - موريس الجميل: ابراهيم عبد العال والتعمير في لبنان، محاضرات الندوة اللبنانية، السنة

الخامسة عشرة، النشرة 11، 1961، بيروت، ص 18.

وطرق اليوم الفنية الإعلامية تشمل الصحافة والإذاعة والسينما والتلفزيون، وإذا اعتمدنا الإعلام بمعناه الاتصالي الأوسع ذكرنا الأدوات الطباعية والبرقية والسبرنية، فنحن مدعوون لاستخدامها كلها لتحقيق غاياتنا الإنمائية، ولا يجوز لنا أن نتخذ أي معيار لتفضيل أداة على الأخرى غير معيار الفعالية.

والغاية الأولى التي ننشدها من استخدامها هي غاية تغييرية قيمية وسلوكية، فهل تساعد وسائل الإعلام على بلوغ هذه الغاية؟ إننا نألف وسائل الإعلام الحديثة في حياتنا اليومية في المدن إلى حد ينسينا مدى تأثيرها في نفوسنا، ولنقدر هذا التأثير يحسن بنا أن نعود إلى ما كان عليه تأثير دخول أول مطبعة وأول صحيفة وأول إذاعة وأول تلفزيون في العالم العربي، فقد كانت المطبعة هي الرسالة الأولى للحضارة الحديثة في ربوعنا، ويعني هذا أن وسائل الإعلام هي أولاً طبيعة الثورة التحديثية في كل بيئة تقليدية، إنها أول إشعار لأبناء هذه البيئة بأنهم أصبحوا ينتمون للحضارة الحديثة، وبأن عليهم أن يفكروا تفكيراً حديثاً، وأن يسلكوا سلوكاً حديثاً ليكونوا على مستوى هذا الانتماء، وهي ثانياً رسالة الثورة التوحيدية بين أبناء الوطن الواحد، واللغة الواحدة والثقافة الواحدة، لأن التشارك في الخبر الواحد والإذاعة الواحدة والصورة الواحدة هو أيضاً تشارك في الوعي الواحد، وهي ثالثاً رسالة الثورة الديمقراطية لأنها تعمم بين الجماهير الأخبار والمعارف والمعلومات التي كانت في الماضي احتكاراً للأقلية، والتحديث والتوحيد والمشاركة الجماهيرية هي كلها من مستلزمات الإنماء الوطني.

ولعلنا نتوصل لتقدير هذا المفعول التحديثي والتوحيدي والديموقراطي لوسائل الإعلام إذا أتيج لنا أن نلاحظ الدهشة والضجة والفرحة التي ترافق دخول أول صحيفة أو أول راديو أو أول تلفزيون في قرية ما من القرى فمثل هذا الحدث هو

إيذاناً بخروج القرية من عالم ودخولها من عالم آخر، خروجها من عالم الانعزال ودخولها في عالم التواصل.

وقد درس الباحث الإعلامي الهندي "السيد راو" الفرق في النمو بين قرية هندية منعزلة وقرية أخرى شقت طريق بينها وبين مدينة مجاورة، فلاحظ أن الطريق أدت إلى توافد الناس على القرية، ووصول وخروج أهل القرية إلى المدينة وترحيبهم بأول مصنع أنشئ في قريتهم، وشاهد حياة أهل القرية تتغير تحت تأثير الأخبار التي تحملها إليهم وسائل الإعلام، وكن هذا التغير أول الأمر لصالح فئة قليلة من الأغنياء والمتنفذين، فلما رأى الآخرون ما حدث أخذوا يتبعون الأفكار الاقتصادية والاجتماعية الجديدة، وأصبح تقدمهم متوقفاً على مدى انتشار الإعلام فيما بينهم¹.

ولهذا الدور التحديثي والتوحيدي والديموقراطي لوسائل الإعلام ثلاثة أبعاد رئيسية: البعد التثقيفي والبعد التربوي، ولجميع هذه الأبعاد علاقتها المباشرة بالإنماء، لأن الأخبار التي قدمها الإعلام عن الإنماء والسياسة الإنمائية والخطة الإنمائية هي التي تثير وعي المواطن الإنمائي.

ولكن وسائل الإعلام تستعمل أيضاً لتنظيم حملات تثقيفية إنمائية في الحقول الصحية والزراعية والتربوية، ولدينا مثل عليها في البرنامج الإذاعي الزراعي الأردني الذي يذاع في الساعة السادسة والربع صباحاً²، والذي يجيب في الأسبوع

¹ -J.V.I.Rao: The role of information in economic and social change, report of a field study in two Indian villages, doctoral dissertation university of Minnesota, 1963.

² - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 219.

الواحد على ثلاثمئة سؤال يتلقاها من المزارعين مستفهمين عن أصول الزراعة الحديثة، وترمي بعض هذه الحملات إلى إيجاد المشاركة الإيجابية لدى المزارعين في اتخاذ القرارات المتعلقة بقرارهم، فتذاع عليهم الأخبار في نواد يجتمعون فيها، ويطلب منهم أن يناقشوا هذه الأخبار، وأن يخلصوا من مناقشاتهم إلى قرارات، وتتقدم الهند سائر البلاد في استعمال هذه النوادي، وتعتبرها مراكز رئيسية لاستعجال النمو الريفي، ويستعمل الراديو والتلفزيون على نطاق يتسع يوماً بعد يوم في التربية بصورة عامة وبمكافحة الأمية بصورة خاصة، فيحل المعلم الإذاعي والتلفزيوني محل المعلم في قاعة الدرس، فتتاح الفرصة لآلاف الطلاب الموزعين بين عشرات المدارس للإفادة من المعلم الممتاز الذي يكون لولا الراديو والتلفزيون احتكار مدرسة واحدة.

وتتوسع المملكة المغربية في استخدام الراديو والتلفزيون في التربية، فتوجه في اليوم الواحد ثلاثة دروس لألفين ومئتي فصل تتألف من مئة وأربعين ألف طالب، والتربية عن طريق التلفزيون أقل كلفة من التربية المدرسية.

ونظراً لأن حاجة الدول النامية هي للمعلمين المدربين تعطي الأولوية الآن لاستعمال التلفزيون في إعداد المعلمين.

وتساعدنا هذه الأسئلة على الإجابة على السؤال الرابع، وهو لمن يوجه القول؟ إن القول الإعلامي الإنمائي موجه من حيث المبدأ لجميع المواطنين، وللسينما والإذاعة والتلفزيون ميزتهما على الصحيفة في الدول النامية التي تنفث فيها الأمية، لأنها تخاطب المواطنين الأميين كما تخاطب المتعلمين، ولكن هذا الخطاب ما يزال محدوداً بسبب الفقر الذي يحول دون انتشار هذه الأدوات بين جميع المواطنين.

ولكن ثورة الترانزستور بدأت تتحدى الفقر في كهوفه ومقالعه ومخيماته، ومدى انتشار أدوات الإعلام بين المواطنين هو من معايير التقدم والتخلف، وتقترب الأونيسكو حداً أدنى من الاكتفاء الإعلامي لكل بلد يقضي بأن يكون لكل مئة من السكان عشر نسخ من الصحف اليومية، وخمس أجهزة راديو، ومقعدان سينمائيان، وتلفزيونان، وتقدر الأونيسكو أن هذا الحد الأدنى غير متوفر بعد في مائة بلد من البلدان المتخلفة التي يبلغ سكانها 70 بالمائة من سكان العالم، فنجد في الحقل الإعلامي هوة بين العالم المتقدم والعالم الثالث تعتبر من أخطر وجوه الهوة التخلفية بين العالمين، لأنها تتناول وسائل إصدار الإعلام كما تتناول وسائل تلقيه، فوكالات الأنباء العالمية هي احتكار للدول المتقدمة، وأخبار الصحف والإذاعات الأولى هي أخبار الدول الكبرى المتقدمة، وتقابل هذه الهوة الإعلامية بين العالمين، الهوة الإعلامية بين المتقدمين والمتخلفين داخل الدول النامية، فأكثر وسائل الإعلام فيها محصورة في المدن الكبرى، وتكاد تكون المدن الصغرى والقرى محرومة منها، ولهذا الهوة المزدوجة خطرها الكبير في تعويق الإنماء، ولذلك نرى معالجتها على الصعيد الدولي بتأسيس مؤسسة إعلامية للأمم المتحدة تستدرك تقصير وكالات الأنباء الخاصة في تتبع أخبار الدول النامية، ونحن نعاني من هذا ما نعاني بسبب التأثير الصهيوني في هذه الوكالات.

أما على الصعيد الوطني، فلا بد من تدخل الدولة لتدارك التخلف الإعلامي للمناطق المتأخرة.

وأما الجواب على السؤال الأخير حول مفعول قول القائل في الإنماء، فإنه يتوقف على مدى انتشار وسائل الإعلام بين المواطنين، ونحن ندعو لاشاعتها على أوسع نطاق ممكن، لأننا نستطيع أن نحدث بوسائل الإعلام التغييرات الإنمائية التي لم

تكن تحدث في الماضي إلا عن طريق الحرب أو الثورة، فالتلفزيون يحقق اليوم الوحدة بين أبناء الوطن الواحد التي لم يكن يحققها في الماضي سوى الجيش، وسيكون للتستار مفعول في توحيد العالم لم يكن يتحقق في الماضي إلا عن طريق الغزو.

وأقل ما يمكن أن يوصف به المفعول الإنمائي لوسائل الإعلام هو أنها بنشرها أخبار السياسة الإنمائية وتعريفها بأهدافها وتوعيتها بالإنجازات الإنمائية للدول المتقدمة تستطيع أن تخلق جواً وطنياً ملائماً للإنماء، وتستطيع أن تسهم في تكوين المواطن الجديد، الذي يشارك في السياسة¹ الإنمائية وفي الخطة الإنمائية مشاركة اختيارية صرفة، ويقوم بذلك مؤمناً بأن التقدم الخاص لكل فرد متوقف على التقدم العام للمجتمع القائل هو إذاً الرائد الإنمائي الإعلامي.

وهو يقول لنا الحقيقة حول وقائع تخلفنا ومتطلبات تقدمنا ويستعمل في قوله جميع أدوات الإعلام الحديثة ويوجه القول لجميع المواطنين ويفعل قوله فيهم فعلة في تعبئة نفوسهم تعبئة إنمائية.

إن الإنماء هو قبل كل شيء حركة الإنسان الخلاقة في سبيل التغيير أي في سبيل التقدم أي في سبيل التحضير أي في سبيل التحرر الحقيقي، ونحن على يقين بأن الإعلاميين حريصون كل الحرص على أن يكونوا اليوم كما كانوا بالأمس رواد مثل هذه الحركة في سبيل التحرر الحقيقي لكل مواطن ولكل أخ عربي بل لكل إنسان².

¹ - د. صعب: تحديث العقل العربي، ص 221.

² - المرجع السابق، ص 222.

لا حاجة للتأكيد بأن ثقافة أمتنا مركب يقوم على جزعين أو قطبين ثقافيين عريصين هما الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، ونجد هذا التركيب على مستوى الأخلاق، فإذا بأخلاق أمتنا مزيج من المروءة العربية والعمل الصالح الإسلامي¹.

لقد غمرت الثقافة الإسلامية وجودنا الثقافي، فإذا هي تحتل قسماً كبيراً من ملامحنا الثقافية ونظرتنا العامة للوجود، وقصصنا الشعبية وأريجنا الروحي ومنطقنا العام، ومنازعتنا الأخلاقية، وحسنا الجمالي، وشرفنا السلوكي وليس خطأ أن قسماً كبيراً من موسوعتنا الثقافية ارتقى بفضل العمل الصالح الإسلامي مرقى النظام «بلغة القانون» الثقافي...

سئل الرسول ﷺ عن أفضل عمل يقوم به المسلم فأجاب: ﴿بَذَلِ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ﴾، وهذا القول بالطبع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾ البقرة/208، والثقافة العربية الأم المحض بالأصل ثقافة اعتزاز بالنفس والكبرياء والعلو والترفع عن السفاسف، يقول الشاعر: ((إني لريب الدهر لا أتزعزع)).

¹ - د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،

فهل هناك مجال «في منظومة هذين الشاعرين» للانكفاء والتراجع والعجز وعدم الثقة بالنفس والنكوث والارتداد وغير ذلك من لغة القهقري والتراجع، والأخلاق الإسلامية «التي هي بدورها عربية» أخلاق بناء وعمران ورفد وعطاء، هل نذكر بخبر ذلك الصحابي الذي شعر بدنو أجله فطفق يتوضأ ويصلي ويلبس لباساً نظيفاً، ثم أخذ يقرأ القرآن، وأخيراً مد يده بيتسم مستقبلاً الملائكة التي أتت لتقبض الروح.

قال ﷺ: «إِنَّ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ، وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا»¹.

قال الحسن البصري: ((ما من يوم يأتي إلا يقول أنا خلق جديد)).

هكذا احتل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذروة سنام الأخلاق في الإسلام.

قال ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَاباً مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يَسْتَجَابُ لَكُمْ».

وقال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البقرة/11.

وقال: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

وقال: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ البقرة/148.

وقال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران/133.

قد وضع محمد علي حجر الأساس في المشروع النهضوي العربي الأول الذي عبرتها مفكرون كثيراً وسعت إليه الشعوب في أرجاء الوطن العربي¹ وكان المشروع

¹ - دراسات إسلامية: مجموعة مؤلفين أشرف، د. نقولا زيادة، بيروت دار الأندلس 1960، وقد جاء في الكتاب أن المسلمين ينقسمون كلياً في التاريخ بمعنى أن الإسلام لا يهمل الحياة الدنيا.

الذي صاغه "الطهطاوي والتونسي" هو المشروع النهضوي العربي في صيغته ومرحلته الأولى، وما فتئ الشعب العربي ومفكروه يوسعون القاعدة ويعلون البناء ويحكمون صنع الجدران، لبنة بعد لبنة وحجرة بعد حجرة.

لكن هل يمكن التقدم بمعناه الواسع، بل هل يمكن نجاح المشروع النهضوي دون النهوض بالإنسان الذي تصاغ من أجله مشاريع النهوض، ودون العناية به، وهو الأداة التي لا يتحقق المشروع إلا بها وعبرها؟؟.. وهذا ما يؤكد العرب في تجربتهم الأولى وسقوطهم في تجاربهم الحديثة². وهل يمكن نجاح المشروع التحديثي إذا لم يكن مشروعاً قومياً ووحيداً؟؟.

لقد وضع المشروع في إطار مصر وحدها، وكل المشاريع التحديثية الفطرية هي مشاريع محدودة الأفق والنتائج لأنها مشاريع لا تملك القوة لاختراق الحلقة المفرغة³.

وهل يمكن نجاح المشروع النهضوي بالتقدم إذا لم يكن مشروعاً اتصالياً، يقتبس عن الغرب ويواجه الغرب في آن واحد؟؟..

وهل يمكن التحديث في ظل القمه والارهاب؟؟ ألم يتبين تجربة محمد علي أنها عندما طوقت من الخارج لم تعد تملك مقومات الصمود؟؟.. ألم يوضح التونسي أن الاستبداد من أسباب تخلف العرب، وأن النهوض لا يكون إلا مع الحرية؟؟ ألم يقنعنا الكواكبي أن التخلف اللازم للاستبداد وأن الازدهار والتقدم ملازمان للحرية؟؟⁴.

1- د . معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، الكويت عدد115، تموز1987، ص137.

² - المرجع السابق، ص240.

³ - المرجع السابق، عدد115، تموز1987، ص137ص240.

⁴ - المرجع السابق، ص240.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

- 5..... مسألة التقدم في حضارتنا
- 7..... فكرة التقدم في العصر الوسيط
- 41..... الجذور التاريخية للفكر العربي الحديث
- 47..... الفكر العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث
- 53..... حقبة النهضة والتتوير (النهضة الأولى)
- 55..... متى ابتداء عصر التتوير والنهضة
- 63..... خصائص عصر النهضة والتتوير والتقدم
- 71..... أسس الإصلاح في عصر النهضة
- 73..... عرض عام لأهم رجالات النهضة وأفكارهم وتصوراتهم
- 103..... أسباب انتكاس النهضة (السجال المحتدم حول هذه الأسباب)
- 113..... تقويم عام لحركة النهضة
- 127..... تقديرنا وتقويمنا لحركة النهضة

139	التطور ضرورة وحتمية وتقدم وحياة
147	تاريخية فكرة التقدم في الغرب
147	(ومسألة استواء ونضج الفكرة)
165	تقويم وتقدير ونتائج وآفاق
169	أسس التقدم ومبادئه وفعالياته في راهنيتنا (مسألة إنجاز التقدم)
195	التحديث القيمي ومسألة منهج الحركة في القرآن
225	التحديث القيادي
233	التحديث البنوي
255	التحديث التربوي
301	التحديث الإعلامي
315	خاتمة