



د. برهان زريق

المشروع الحضري العربي الإسلامي



المشروع الحضاري العربي الاسلامي

د. برهان خليل زريق

فصل تمهيدي

جذور النهضة العربية الأولى وإرثها

مُتَكَلِّمًا

يكاد يكون عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر أكثر من تعرض لمسألة شرعية الدولة ، فقد حدد أنواع ثلاثة للشرعية : شرعية التراث والتقاليد ، شرعية الزعامة الكارزمية ، شرعية العقلانية القانونية^١ .

ولقد طور ديفيد أوستون الثلاثية السابقة محدداً ثلاثية أخرى تقوم على الزعامة الشخصية ، الأيدلوجيا ، الشرعية النبوية^٢ .

وقد أسمى ماكس وايبير هذا المكون الأخير بالعقلانية القانونية التي تعني تحديداً واضحاً ومفصلاً للحقوق والواجبات .

ولاننسى ثلاثية ابن خلدون القائمة على الطبيعة والتنظيم والشرع .

أما ريمون بولان فيركز على الشرعية الحضارية ، فيعتبرها منطلقاً وأساساً لحياتنا . يقول المذكور: الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها ، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات^٣ .

واستطراداً فالقول الأخير يذكرنا بالعلم الناشئ باسم Stateology ، وموضوعه أساس الدولة وغايتها^٤ . But . ومجالاتها^٤ ، ولاننسى أن الحضارة أساساً وغاية مهمة في هذا العلم .

^١ Max weber : The theory of social and economic organization

Translated by a. Henderson and Talcott parrons , edited with introduction
by Talcott parrons New york : Oxford university press (1997)

^٢ David Easton : A systems analysis of political life (New york Wiley , 965)

^٣ ريمون بولان : الأخلاق والسياسة ، ترجمة د. عادل العوا ، دمشق ، دار طلاس ، ٩٨٦ ، ص ٣٠١

ماذا عن الشرعية السياسية الراهنة في وطننا العربي ؟
يجزم العالم الأمريكي هيدسون بأن ، الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في
العالم العربي .^٥

وفقدان هذه المادة السياسية التي لاغنى عنها يفسر إلى حد كبير الطبيعة المستقلة ،
والطابع التسلسلي المترجح لكل السلطات العربية الراهنة ، وعلى السياسيين العرب
أن يتحركوا في بيئة سياسية ، شرعية الحكام والأنظمة فيها معدومة ، وفي أفضل
الحالات نادرة .^٦

يقول أحد المفكرين العرب : الوطن العربي ، بامتداده من المحيط إلى الخليج – تحكمه
أنظمة خائفة ، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها ، وبين
بعضها الآخر ، وبين قوة أو أكثر من القوى الخارجية .^٧

ويقول مفكر عربي آخر : حالة الشك والخوف والذعر هذه هي تعبير درامي كئيب عن
أهم الأزمات التي تواجه الأنظمة العربية ، وهي أزمة الشرعية .^٨

وهنا نذكر استطراداً بقول بوذا الدائع الصيت : تستطيع الأمة أن تعيش بدون سلاح
ولكنها لا تستطيع العيش بدون ثقة بينها وبين الحاكم .

ويتابع الفكر العربي نقد الظاهرة السياسية ، فيقول أحدهم : صحيح أن مجتمعاتنا
التاريخية عرفت اضطرابات عميقة نتيجة سوء السياسة ، لكن ما نعانیه اليوم يكاد يهدد
وجودها ذاته في ظل الدولة المسخ التي ليست إسلامية ، وليست قومية ، وليست
ليبرالية عربية ، إنها القوة التي تريد أن تفترس المجتمع الأهلي .

^٤ د . محمد عصفور : الضبط الإداري ، القاهرة كلية الحقوق ، الدراسات العليا : ٩٦٧ ص ٧٥

^٥ د . غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،
ط ١ ٩٨٧ ص ٢٥

^٦ Mikael Hodson : Arabs politics : the search for legitimacy

London , New haven , conn . yale university press , 1977 p. 2

^٧ د . سعد الدين ابراهيم : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم
العربية ، المستقبل العربي ، السنة ٦ ، العدد ٦٢ نيسان ٩٨٤ ، ص ٩٣

^٨ رضوان السيد : الإسلام المعاصر ، نظرات في الحاضر والمستقبل ، بيروت دار العلوم ٩٨٦
ص ٣ .

وبضيف مفكر عربي القول : لقد تم استبعاد أية نظرية أخلاقية للدولة ، بينما قوة الدولة الحقيقية تنبع من تحول الدولة إلى فكرة ، وهذا التحول يؤسس شرعيتها ، ويسمح لها بالمرور دون أذى بأصناف الهزائم العسكرية ، وأزمات الاستخلاف وأزمة الفقر والعوز^٩ .

ماذا عن شرعية سلم القيم ونسقه ، ولإسيما القيم الأخلاقية في نهضتنا المرتجاة؟؟ يقول الدكتور وجيه كوثراني : المطلوب تجديد حضاري أخلاقي ..

في مرحلة قديمة في التاريخ الإسلامي أصبح العلم والعمل في النظام الحرفي والتعليمي الإسلامي فرضاً عبادياً أقرب إلى أداء الصلاة ، وكان نظام الحسبة الذي هو مراقبة السوق والمجتمع على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة كفاية^{١٠} .

وحقيقة الأمر أن القيم في أية أمة ، جزء من مشروعها الحضاري ، وفي غيبة هذا المشروع الحضاري لا بد أن نتوقع خللاً دائماً في بناء القيم على المستوى العام والخاص سواء أعلق الأمر بقيم السلوك الفردي أم بالأداء العام^{١١} .

وبكل صراحة فخيرنا الحضاري لم يحسم على المستوى العام ، وبالتالي ، فهذا المشروع لم تتضح ملامحه بعد ، حتى نكاد في بعض الأحيان ، كما لو كنا مانزال نبحت عن طريقنا ، ونرجو أن نكون على ثقة في كفاءة ماتملك في سبيل الخلاص المنشود .

فالنهضة الحقيقية لا تقوم إلا على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع ، ويتصل بينابيعه وجذوره ، فالحضارة الغربية مثلاً مازالت موصولة بينابيعها الثلاثة اليونانية – الرومانية – المسيحية في الحقوق والسياسة والتقاليد والفكر والفن^{١٢} .

كذلك الحال بالنسبة للهند واليابان والصين ، حيث الهندوكية والكونفوشيوسية ، وإن خصوصية كل مجتمع لا بد وأن تنعكس بشكل أو بآخر على مشروعه الحضاري ،

^٩ د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي ، المرجع السابق ص ٢٦

^{١٠} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي ، المستقبل

العربي عدد ١٣٧ ، ١٣٧/٧ ، ص ٣٠

^{١١} د. فهمي الهويدي : أزمة الوعي الديني ، صنعاء ، دار الحكمة ٩٨٨ ، ص ٤٣

^{١٢} المرجع السابق ص ٤٣

وأي إخلال بهذه القاعدة بالاستعارة أو التزوير أو الترفيع ، لابد أن يشكك في جدوى ذلك المشروع ، وقدرته في التعبير عن الواقع الذي يتعامل معه ، وبكلمة أخرى – قد يراها آخرون مؤلمة – فمشروعنا الحضاري لا قيام له إلا بالعروبة قاعدة مرتجاة وأملاً منشوداً ، على أن ينفجر هذا الواقع بشرارة الإسلام ، وبالتالي فإننا نستطيع أن نخوض بقيم الإسلام كل تقدم ، إذا أحسنا استثمار تلك القيم ، والأمر لا يحتاج لأكثر من حسم في الإختيار ، وجدية في الإلتزام ، وإدراك لسنن الله في التغيير وصناعة التقدم ...

ذلك أن التدين الحق لا يمكن أن يتعايش مع التخلف ، ونفسي التخلف على النحو الذي نلمسه يعني أن ثمة خطأ في تعاملنا مع الظاهرة الدينية ، والأزمة ليست في الإيمان ، وإنما في الخطأ في فهمه ، وبالتالي يجب أن نوظف القيم الدينية لتكون ركائز للتقدم والنهضة والتحرر لا لتصبح سبيلاً إلى تكريس التخلف والتحجر والتقهقر .

إنها لخطيئة لاتغتفر ، أن يتجه البعض في العالم إلى توسيع نطاق القاعدة الإيمانية لتشمل التنمية والتحرر، في حين تنطلق بعض الأصوات لدينا إلى تقليص تلك القاعدة وتقويضها وتقويضها من كافة عناصر الحياة والفاعلية ، كيما يظل الإيمان في محيط القلب والقيم الخلقية الفردية^{١٣}

وحقيقة الأمر أن مقولة تحويل الإيمان إلى طريقة للعمل التي وصف بها جارودي دعوة الأب كوينتز هي صياغة جديدة وطريقة جديدة ينظر بها إلى الحياة .

وإن ما أكده فقهاء أمتنا طوال أربعة عشر قرناً أن الإسلام قدم للبشرية نظاماً كاملاً للحياة ، وحدد العلاقة بين الإنسان والله إضافةً إلى علاقة الإنسان بالإنسان .

ونحن مع الدكتور محمد الذوايدي ، بأن الدين المسيحي في الغرب ، بقي ظاهرة دينية صرفة مستقلة عن ظاهرة اللغة والحياة والتراث ، بعكس الحال بالنسبة للدين الإسلامي الذي تغلغل في الأمة العربية وتاريخها وفولكلورها وزفيرها الشعبي وموروثها الفكري ، وملامحها التاريخية وأساطيرها الشعبية وأريجها الروحي ومحوريتها الأخلاقية ، هذه المقولات التي تشكل قوام الحضارة العربية الإسلامية .

^{١٣} المرجع السابق ، ص ٤٤

إن انتزاع الإسلام من حياتنا عملية جراحية ، تنتزع القلب والفؤاد والضمير والإرادة من هذه الأمة ، ومالنا إلا أن نشير إلى ثمرات التغريب الكاركتيري في تركيا ، وما آل إليه الأمر أخيراً من عودة الروح إلى الجسد بعد غياب طويل .

يقول الدكتور ثروت بدوي : كيف بنا نقسم الإنسان إلى قسمين ، فنقول له تدين ، وأنت في المجتمع المدني ، ثم كن جسداً سياسياً محضاً ، وأنت في الظاهرة الحاكمة^{١٤} .

ويقول الدكتور نعيم اليافي : إن المجتمع العربي – شئنا أم أبينا – مجتمع تراثي تلعب فيه الظاهرة الدينية دوراً هاماً في صياغته وفي مبادئه ، ومن الصعب أو المستحيل ماضياً وحاضراً على الأقل أن تلعب هذا الدور الآن ، فنتجاهله ونرفضه أو نؤسس وعياً آخر نقيضه^{١٥} .

والمجال لا يتسع لبيان دور الظاهرة الدينية في حياتنا ، ولكننا نجد من الضرورة عرض وجهة نظر الدكتور كوثراني ، يقول المذكور : في التجربة الإسلامية المعاصرة إذا لم نستوعب تجارب التاريخ العالمي ، ولم نستوعب تجارب التاريخ العربي الإسلامي قديمه وحديثه ومعاصرة سنبقى عاجزين عن إيجاد البديل الإسلامي الحضاري^{١٦}

لن نحسب حساب للأيديولوجيا إلا بالقدر المتعلق بالأمة ، ولهذا فسيكون هاجسنا الكلام عن الحاضنة الأم مطلب الوحدة باعتباره مطلب المطالب وأيديولوجيا الإيديولوجيات ، مؤكداً ما قاله مايكل هدسون بأن الاستعمال الكثيف للأيدلوجيا ، قد يخبي في الواقع هشاشة الشرعية المؤسسية في الدولة^{١٧} ، وإن في الأيدلوجيا المطبقة عربياً قدر لا بأس به من الشرعية السطحية الموظفة في خدمة هتك الحرمات والمس المنظم بحقوق الإنسان ، وحرمان فئات واسعة من المجتمع من خيراته ، وقد تكون البلدان العربية حالياً في مرحلة تتميز بأزمة الأيديولوجيات^{١٨} .

^{١٤} كتابه : النظم السياسية ، القاهرة ٩٦٧ دار النهضة العربية ، ص ٦٩

^{١٥} د. نعيم اليافي - حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة - مركز النماء الحضاري ، حلب ١٤ / سنة ٢٠٠٠ ص ١٤

^{١٦} د. وجيه كوثراني : المرجع السابق ، ص ٢٣

^{١٧} د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ٢٣

^{١٨} د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ٢٣

وقد شبه ماركس الأيدلوجيات بالغرفة السوداء ، حيث يتم تظهير الصورة الفوتوغرافية (وقرنية العين) ، وتظهر فيها الأمور رأساً على عقب^{١٩} .

ومن نافل القول إن وكدنا سينصب على المكون البنيوي (العقلانية القانونية) الذي يعني التحديد الواقعي والضروري للحقوق والواجبات ، وإن أفضل تعبير عن هذا المكون النظام الديمقراطي الحر ، هذا فضلاً عن اتسام هذا المكون بالممارسة العقلية في المؤسسات ، ولن يرضى الشعب العربي بديلاً عن الديمقراطية للحكم ، فالديمقراطية وحدها التي تمكنه من التعبير عن وجدانه وإرادته ومصيره .
والديمقراطية تعني الشرعية السياسية والمشاركة بالسلطة^{٢٠} ، كما تعني العدالة الاجتماعية المسؤولة .

وفي نظري العدالة الاجتماعية والتقدم توأم للديمقراطية على قاعدة الحرية الأم التي تشكل الأساس كما سنرى .

واستطراداً فقد عرّفت الديمقراطية بأنها تقنية الحرية ، كما عرفت الحرية بأنها مجهود الروح والضمير وملاك أمر الوجدان ونبض الوجود الذاتي للإنسان .
ولعدم وجود شرعية شعبية عربية كاسحة " فالشرعية المطلوبة جبهة وطنية ديمقراطية واسعة تضم جميع المؤمنين بالديمقراطية وحقوق الإنسان وكرامته والحرريات الأساسية في جميع أقطار الوطن العربي ، من أحزاب سياسية ونقابات واتحادات وهيئات وجمعيات وطلاب وعمال وفلاحين وكسبة"^{٢١} .

وفي نظرنا إن وضوح المشروع النهضوي الجديد يتطلب العودة إلى الروحية الفكرية التي شاعت في عصر النهضة الأولى ، وإلى إعادة وصل ما انقطع في مسار تطور الفكر العربي واستحياء طرائق مقارنة الفكر النهضوي للقضايا والإشكاليات التي واجهها ، وذلك لضمان تقييم المستقبل ، وليس من أجل الرجوع إلى الوراء ، أي

^{١٩} د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ٦٨

^{٢٠} د. سعد الدين ابراهيم : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية مجلة المستقبل العربي السنة ٦/ العدد ٦٢/ نيسان ١٩٨٤ ص ١١٨ .

^{٢١} حسن جميل : حقوق الإنسان في الوطن العربي ، سلسلة الثقافة القومية ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ٩٨٦ ص ١٧٦

العودة إلى روحية التسامح والانفتاح والتعددية واستيحاء مقاربات قامت على الإيمان
بحتمية التطور ونسبية الحقيقة .

وإذا كنا نعيب حالياً على الظاهرة الحاكمة العربية ، فالعصر الحديث يطالعنا بشرعية
السياسة ، ونخبويتها وقيادتها للأمة ، حيث تقدمت هذه الظاهرة الصفوف ، وأصبحت
إطار الجماعة ، وبؤرة همومها ، ومركز إنضاج مصيرها وتقدمها وقراراتها ،
ولاعجب أن أصبحت مصدراً للقيم ، كما يقول عالم الاجتماع الأمريكي أوستن :

^{٢٢} authoritative allocation of values

وهكذا سيكون وكندا إضاءة هذه النقطة واعتبارها مسألة أساسية من مسائل بحثنا
وبصورة عامة ، فإن النقاط السابقة ستكون مواضيع بحثنا إضافة إلى المحاور
والمفاصل الكبيرة الآتية مستوى الدولة - مستوى المجتمع - مستوى الثقافة .
هذه ديناميات ونوايخ ومفاتيح هذا الكتاب ، عدا الفرعيات والجزئيات المبنوثة في
تضاعيفه والله المستعان واليقين والمرجى .

البحث الأول

الجزء التاريخي للفكر العربي الحديث

" مسألة الفيزياء الاجتماعية لحقبة النهضة وامتدادها التاريخي "

ونقصد هنا بالفيزياء الاجتماعية جماع بنى وهياكل الأمة ونسيجها وقواها
الاجتماعية بما في ذلك العامل الاقتصادي الذي يشكل إحدى حلقات هذا البناء ،
دون أن يعني الأمر إسقاطه من الاعتبار أو تغوله وقدرته على تكوين بوصلة
المجتمع ^{٢٣} .

وإذا استعرضنا الأنماط (attitude) أو الأنساق الفكرية التي سادت في الحضارة
العربية الإسلامية ، استطعنا أن نسجلها في الآتي :

^{٢٢} د . محمود مصطفى اسماعيل : دراسة في العلوم السياسية ، مكتبة الإمارات ، العين ٩٨٦
ص ٧١

^{٢٣} د . طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص ٢١ ، وقد عكست
رؤيته دور البنى الاقتصادية ، ومدى تأثيرها على بنى الفكر الإسلامي ورسم اتجاهاته .

١- النمط الأول : وهذا النمط يتخذ من قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد ونسيجه وبناءه وفيزيائه ، ويعتقد أن الإسلام جامع مانع حوى كل شيء ، ومالنا إلا أن نتعمقه لنجد فيه ضاللتنا المنشودة ، ويتابع هذا الفريق القول : الإسلام جمع فأوعى ، ومالنا إلا أن نطرق بابيه 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 ، وهناك نسق في هذا الفريق أقل تشدداً يسمح بالرأي (الرأي والقياس الفقهي) دون الرأي الفكري أو الفلسفي^{٢٤} .

٢- نمط يشارك النمط الأول بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة ، ولكنه يستعين بالمؤثرات الفكرية غير الإسلامية بما يتفق مع الإسلام ، بمعنى أنه يعيد صياغة الوافد في بوتقة الإسلام وضمه إلى نسيجه على ضوء توافق المنقول مع المعقول ، وطبعاً يستمر التفاعل والتجاذب بين العنصرين إلى أن يمتزجا نهائياً أو ينفصلا ، وقد برزت الحاجة إلى هذا النمط من الفكر (المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين) ، 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 والنظر^{٢٥} .

٣- النمط الثالث : وقد انجذب هذا الفريق إلى مؤثرات خارجية ذات طابع عرفاني باطني سري ، أو طابع دهري إلحادي استمده من ديانات وثنية أو ثنوية . وهذه المؤثرات إجمالاً تقوم بينها وبين الإسلام الأصولي علاقة تصادم ونقض ورفض ، ولم يقلل من تباعدها مع النمطين السابقين اتخاذ بعضها طابعاً دينياً وجانباً عميقاً كالباطنية^{٢٦} .

^{٢٤} د . محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت ط ٢ ، ٩٩٩ ، ص ٢٥ و ٢١

^{٢٥} المرجع السابق ص ٢٨

^{٢٦} المرجع السابق ص ٢٨ و ٢٩

واستطراداً فالذي سمعناه عن التكفير في تاريخنا كان تكفيراً فكرياً لا فقهيّاً ، وما رأيناه لدى بعض الفقهاء (ابن تيمية) ، فقد كان موقفاً سياسياً أكثر منه حكماً فقهيّاً يطبق حد الردة على كل فرد من أولئك .

وهنا لابد من التأكيد على الملاحظات الآتية :

إن هذه الأنماط الفكرية استيقظت مع مطلع النهضة الحديثة ، فتجددت وانطلقت ضمن أطرها المتميزة ، وحسب قانونها الموروث في التفاعل والتصارع والقبول^{٢٧} والتكيف مع مؤثرات العصر وتتنازى مع تلك الأنماط ثلاثة أنماط في البيئات الجغرافية^{٢٨}

فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والناحية ، وقد مثلت في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي .

ونشأت التوفيقية في العواصم والأمصار والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية المختلطة .

وفي البيئات التوفيقية ينشط الفكر الذي يتركز في عملية التوفيق بين الأصل والوافت ليندمج في البوتقة الإسلامية ، كما فعلت هذه التوفيقية عنصر الحيوية العقلية في الإيمان الإسلامي ، لكنها لا تمتلك قوة الصمود تجاه الأجنبي ، كما نلاحظه عند النمط الأول .

أما النمط الفكري الثالث فينمو 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 ، وتحديداً ضد الحكم العربي زمن السيادة العربية وضد الحكم السني زمن السلاجقة والأتراك .

^{٢٧} المرجع السابق ص ٢٩ و ٣٠

^{٢٨} المرجع السابق ص ٣٥

وإذا كانت أحكام الغزالي لم تصل إلى حد العقيدة ضد الفلسفة ، ولم تقطع الطريق على إحياء الإسلام توفيقياً في المستقبل ، فإن اتجاه التاريخ الإسلامي نحو المحافظة والتشدد زمن الغزو الصليبي والمغولي ، ثم السيطرة العثمانية هو الذي مكن أصولية الغزالي أن تنتصر ، وأن تتحول فيما بعد من سنية شبه توفيقية إلى سنية خالصة على يد ابن تيمية ، حيث بلغ به الأمر إلى رفض الفلسفة – كما فعل الغزالي - ومهاجمة علم محايد كعلم المنطق ، ولم يسلم علم الكلام من كراهيته له حتى أنه كَفَّر فرقة سنية مشهورة هي الأشاعرة^{٢٩} .

ويمكن تلخيص مآلناه ، والقول إن الحضارة العربية الإسلامية تبدو في بعض حقبها حضارة مثالثة 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 بشكل حدي إلى تيارين متناقضين سلفي ورفض ، وتتخذ في ذلك صفة المحافظة والتشدد ، فتصبح حضارة شبه حدية لا يظهر فيها غير صورة واحدة قادرة على الاستيعاب والاستبصار في حين تكون التوفيقية هي العلامة الفارقة وحضورها يعطي الحضارة العربية طابع التفتح المرن ، وغيابها كما في الحال الثانية يؤدي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلبة

وهذا التجاذب يمكن رده إلى قانون عام مرتبط بالتطور التاريخي للتكوين الاجتماعي الاقتصادي في الدولة الإسلامية ، ففي القرون الأولى تميزت الحضارة العربية اقتصادياً بدور تجاري بحري وبري نشط وحيوي بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً ، وتطورت زراعتها وصناعاتها وأساطيلها وطرقها وثغورها التجارية الواسعة التطور^{٣٠} ، 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 إطار ثقافة نامية

^{٢٩} المرجع السابق ص ٤١

^{٣٠} المرجع السابق ص ٤١

سادها تقدير القيم التجارية ، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الاجتماعي الأمثل^{٣١} .

وقد صور لنا الفقيه هوريو أهمية دور التجارة في التطور التاريخي ، وأظهر أن كافة صور الازدهار تترد إلى هذا النشاط المتفتح^{٣٢} .

هذا النظام التجاري المتحرك الذي زامن ازدهار ، فترة سيادة العنصرين المتحضرين العربي والفرسي مثل القاعدة المادية الاجتماعية للنهضة الفعلية الثقافية التي بلغت ذروتها في حركة المعتزلة التوفيقية التي يمكن اعتبارها الأيديولوجيا المعبرة عن عالمية النظام التجاري الإسلامي في تسامحه وديناميته وتفاعله وآفاقه الحضارية الإنسانية الرحبة^{٣٣} .

مشيرين إلى أن المعتزلة دافعوا عن الإرادة الإنسانية الحرة – مبدأ العدل الإلهي – وهي حرية الفرد المستقل بإنتاجه والمسؤول عن نشاطه^{٣٤} ، لكن سيادة العناصر الرعوية المحاربة وحلولها في مركز السيطرة محل العرب والفرس ، مما أدى إلى أن النظام التجاري أخذ بالانحلال ، وجعل العناصر البدوية تتقدم إلى الأطراف التجارية ومراكزها ومكن السلاجقة ، ثم المماليك من السيطرة على الأرض الزراعية ، وتحويلها إلى شبه إقطاعية عسكرية مع ما صاحب ذلك من تعصب وعنف ، وذلك أبرز ماتميز به التاريخ الإسلامي في قرونه الأخيرة^{٣٥} .

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

^{٣١} أندريه هوريو : القانون الدستوري والمؤسسات السياسية – بيروت – المؤسسة الأهلية للتوزيع

والنشر ٩٧٤ ، ط ١ ، ج ١ ص ٧٥ B.leuis : the arab in history . 5thed .p. 51

^{٣٢} أعتقد أن الوعي بهذه المرحلة وبهذا النشاط وبوظيفة الإسلام في العالم عبر عنه بدراية وفهم ودقة الإمام أبو حنيفة في كتابه العالم والمتعلم .

^{٣٣} عبد الله العروي : الأيديولوجيا العربية المعاصرة الترجمة العربية ، ص ١٣٧

^{٣٤} د. طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٣١٩

^{٣٥} B.leuis : the arab in history . 5thed .p. 148

الفكر العربي الإسلامي في مطلع العصر الحديث

عادت الأنماط الفكرية الثلاثة إلى الظهور ، كل في بيئته التاريخية الطبيعية (مع بعض التغيرات التي اقتضاها العصر) ، حيث بدأت ردة الفعل أولاً من جانب البيئات السلفية ، لأنها كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذٍ من حيوية الإسلام ، فظهرت حركة الشيخ محمد عبد الوهاب في الجزيرة العربية سنة ١٧٤٤ م ، ثم تلتها حركة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢-١٨٤٧م) ، فالحركة المهديّة (١٨٨١-١٨٩٨ م) ، ثم الحركة السنوسية في ليبيا (١٩١٢-١٩٢٥) ، وقد تميزت هذه الحركات بصمودها المشرف ضد الغرب ، لكنها أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث والاستيعاب لعناصر القوة المعنوية المادية للحضارة العربية^{٣٦} .

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 العالم^{٣٧} .

ونشير إلى أن العرب كانوا توفيقيين أقوياء في الماضي ، حيث ارتكزوا على قاعدة صلبة من حضارتنا ، أما حديثاً فقد التقوا مع الحضارة الغربية من موقع الضعف وعدم الإتفاق على مقولاتهم وعدم النفاذ إلى جوهر القوة المادية والمعنوية لدى الغرب .

و يستمر الغرب في طرح مجلوباته العديدة ، وتستمر التوفيقية بالاستجابة ، مشيرين إلى أن العلمانية والماركسية بقيتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً إلى حد كبير ضمن الأقليات ، وفي حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة^{٣٨} .

هذه الأسباب ولدت نوعاً من التطابق في الذهن العربي المسلم بين التيار العصري الجديد برافديه العلماني والماركسية ، وبين النمط الفكري الثالث من أنماط الفكر

^{٣٦} محمد البهي : الفكر الإسلامي وتطوره ص ٧٥

^{٣٧} محمد جابر الأنصاري المرجع السابق ص ٤٧

^{٣٨} د . الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ص ٥١ محمد البهي ص ٤ وانظر محمد سيد رصاص : مابعد موسكو ، سلسلة تجديد الماركسية ، دار الينابيع ، دمشق ١٩٩٦ ص ٩٠ ومابعدھا .

القديم ، وهو تيار الرفضية والبدعة والإلحاد ، فلقد جاء الفكر الرفض الجديد من حضارة علمانية غير إسلامية ، ذات منزع عقلي انتقادي متحرر تجاه الدين والتقليد ، وارتبط في البيئة العربية المسلمة بعناصر غير إسلامية أو غير سنية على الأقل ، واتخذ في مراحل الأولى موقف النقض الصريح للإسلام ، فكان أشد وطناً من الرفضية القديمة التي حافظت على انتمائها الإسلامي بطريقتها الخاصة ، وكان لامناص من استيقاظ الحاسة التاريخية الجماعية ، وحصول التطابق في التصور الجماعي للأمة بين منزع التحديث الجذري الخالص المناهض للإسلام ، وبين تيار البدعة والإلحاد ، خاصة وأن التيار الرفضي الجديد جوبه أيضاً بالتيارين القديمين المتجددين ذاتهما السلفية والتوفيقية ، وأصبح في حكم المجمع عليه – للأسوأ وللأحسن – أن يخضع لقانون الصراع الفكري المثلث الجوانب في الحضارة العربية الإسلامية .

ولم تستطع توافقية محمد عبده الصمود تجاه الغرب الذي استطاع السيطرة على المشرق العربي وأن يصفى الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً ولأول مرة في التاريخ^{٣٩} .

وقد أصدر طه حسين عام ١٩٢٦ كتابه الشعر الجاهلي مستخدماً منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي ، وذلك بنقد النص الديني من وجهة نظر البحث العلمي . وكتب اسماعيل مظهر في المقتطف يدعو إلى نقض العقلية الغيبية الممزوجة بشيء من العلم والتي تميز في نظره الحضارة الإسلامية .

وفي عام ٩٣١ ينشر الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي ملحمة ثورة من الجحيم في مجلة الزهور (بيروت) المتضمنة تشكيكاً بالعدل بمفهومه الديني وفي مفهوم الثواب والعقاب والعمل الصالح^{٤٠} .

و لا حاجة للقول بأن الغرب كان مراوغاً خداعاً سواء من الناحية السياسية (أمثال مشروع الشريف حسين) ، أم من ناحية مقاومته لأية حركة تحديثية تصنعية جديدة في الوطن العربي^{٤١} وإلى بذر الشك في نفوس الذين قصدوه^{٤٢} ، حيث اتضح أن له

^{٣٩} د . الأنصاري ، المرجع السابق ص ٥٤

^{٤٠} محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر الكتاب الثاني ص ٥٧

^{٤١} اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي ص ١١٥

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 الديمقراطية الإصلاحية بميزاتها الفكرية لم يتحول إلى تيار اجتماعي فاعل ، ولم يشكل مقاومة ضد الغرب السياسي آخذاً حضارته بيد ليقاوم استعمارها باليد الأخرى ، هذا الموقف المهادن للغرب التائر فقط على التراث .
وقد لاحظ المؤرخون اضمحلال نفوذ هذا التيار باضمحلال نفوذ الغرب ، أي بارتباطه قوة وضعفاً بالغرب^{٤٣} .

فهو في طور الاحتضار ، وهذا الاختلال في المعادلة يجعلنا ندرك المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كرومر^{٤٤} ، وانتقل تأثير هذه المعادلة على لطفي السيد وسعد زغلول وطه حسين واسماعيل مظهر ، في فترة ما بين ١٩٢٥-١٩٣٠ ، 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 التاريخي^{٤٥} .

وفي ظل هذا الاتجاه أخذت مجلة (المصور) ١٩٢٧ - ١٩٣٠ التي ساهم فيها كتاب الفكر الحر ، وانتشرت على نطاق واسع في العالم العربي تعرض تاريخ الدين كما لو أنه مجموعة من الأساطير .

وقريب من ذلك ماكتبه الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي ، وماطره محمد حسين هيكل واسماعيل مظهر وطه حسين ومنصور فهمي .

فمنصور فهمي كتب اطروحته في فرنسا عام ١٩١٣ عن حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها بإشراف المستشرق اليهودي ليفي برونل .

^{٤٢} يراجع نص القصيدة من مجلة الزهور مجموعة ١ عدد لعام ١٩٣١ ص ٦٤١

^{٤٣} عبد الرحمن الرافي : في أعقاب الثورة المصرية ط٢ ص ٢٩٤

^{٤٤} محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، القاهرة ، دار الإرشاد ، ١٩٧٠ ،

ج ١ ، ص ٢٨٦

^{٤٥} H.A.R gibb : ed .Whither islam 1932 p.336

وبموازاة ذلك التيار العلماني العقلاني كانت بواكير الإتجاه الماركسي تبدأ بالظهور بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧ .

وبدأ التفكير القومي العربي يكتسب لأول مرة مفهوماً علمانياً على يد المفكر ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨ م) .

لقد مرت هذه الثورة العقلانية الانتقادية في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بالسرعة دون أن تثمر شأن النهضة العقلية التي مرت بأدوار نضج واستقرار واستمرار^{٤٦} .

ولعل أعظم نقد قدم حول هذا التيار في أن البذر العقلي الثوري ألقى في غير منبته ، فإذا الأرض العربية تهضمه دون أن تتمخض عنه أو تبعث الحياة فيه^{٤٧} .

ملاحظة بسيطة أביها دون أي تعصب ، وهي ماسبب كون رجالات النهضة الثانية لم يضاهاوا روحياً رجال النهضة الأولى ، ولماذا لم تنتج حضارتنا حالياً رجالات مثل الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفارسي وغيرهم ؟.

أعتقد أن جيل النهضة الأولى كانوا أقرب إلى حضارتنا الأم روحياً ، أما بعد أن ابتعدنا عن حضارتنا ، افتقدنا جوهر هذه الحضارة ، وركضنا كثيراً وراء التكنولوجيا على حساب الروح .

أنا لا أقول بعدم الأخذ بمعطيات العقل ، ولكن لنتذكر مقولة ابن نبي الشهيرة بأن الانطلاق الحضاري يبدأ بالتخلي بالروح ethos ، أما في حال سيطرة العقل فالأمة تراوح مكانها ، ثم تنحدر في حال سيطرة الغرائز .

فما صدى هذه التحولات على صعيد الفكر ؟؟

- تحول محمد حسنين هيكل عن الدعوة في الأدب الوطني الفرعوني إلى بعث النهضة المنشودة على أساس عصر البعثة المحمدية^{٤٨} .
- أصدر طه حسين كتابه على هامش السيرة^{٤٩} ، ونفخ فيه نفحة اسطورية ، رومانسية إيمانية ، حيث قدم لهذا الكتاب بقوله : إن العقل ليس كل شيء وإن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء من العقل .

^{٤٦} مجلة الرسالة : مجموعة ٤ قسم ١ عدد ١٥٢ تاريخ ١٩٣٦/٦/١

^{٤٧} محمد حسين هيكل : من منزل الوحي ط٢ ، المقدمة ص٢٢

^{٤٨} محمد حسين هيكل : من منزل الوحي ط٢ ص ٢٥ وانظر الأنصاري ص ٧٥

- انتقل توفيق الحكيم في مسرحياته الذهنية الفلسفية إلى تأليف مسرحية (محمد رسول البشر) ثم كتاب " يوميات نائب في الأرياف " سنة ١٩٣٧ ، حيث أبرز فيه التهكم ضد تطبيق تشريع نابليون في الصعيد العربي^{٤٩} .
أما التغيير الكبير ، فنجدته عند منصور فهمي ، فقد ابتدأ بمعارضة كتاب طه حسين " مستقبل الثقافة في مصر " بما يقرب من لهجة المناجاة الدينية ، حيث يقول : (سبحانك اللهم أي السبيلين لنا فيه هدى وتوفيق ؟ إنني أسمع من أعماق قلبي صوتاً مدوياً يشق 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 ماورثناه من عادات ومحن وظروف وصروف غير ما ورث الغرب ، أفتمكن مكنوناتنا غير مكنوناته لسنا من الغرب في شيء ، وإنها لكبيرة أن ننتهج في كل شيء سبل الغربيين^{٥٠}) .

وعلى صعيد المجالات الثقافية توقفت مجلة المصور ٩٣٠ (المتشككة) ، وأصدر الأزهر مجلة (نور الإسلام) ، وترأس تحريرها محمد الخضر حسين ، ثم محمد فريد وجدي ، وفي عام ١٩٣٢ أصدر الزيات مجلة الرسالة لتوفق بين التراث والعصر ، ثم أصدر أحمد أمين مجلة الثقافة عام ١٩٣٩ على النهج ذاته ، ومرت السياسة الأسبوعية بتطورات تعبر عن هذا التحول^{٥١} .

وفي الفترة بين ١٩٣٣ - ١٩٣٩ نشهد في مصر تياراً فكرياً عربياً قومياً ، يعارض الفرعونية ، ولايندرج في الجامعة الإسلامية (الإخوان) ، وإن ارتبط بالتيار الإسلامي ، وذا التيار يمثل بدايات الاتجاه العربي للثورة (الناصرية) ، ويلتقي بفكر البعث في التوفيق بين العروبة والإسلام ومن رجالاته : محمد علي علوية - عبد الرحمن عزام - احمد زكي باشا - احمد حسن الزيات - محي

^{٤٩} على هامش السيرة ح ١ ، ط ١ المقدمة

^{٥٠} الأنصاري ص ٧٧

^{٥١} أنور الجندي : المعارك الأدبية (منصور فهمي) ص ٧٧

^{٥٢} محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ح ٢ ص ١٥٨

الدين الخطيب - فتحي رضوان - زكي مبارك - ابراهيم 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 عما إذا كان هنالك أصرة ، بين هذا الطيف والطيف
الحديث الذي ساد حياتنا إبان النهضة العربية الأولى المجيدة .

ولاشك فإن 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 بصفاتها مرتسمات للزمن وظروفه وأحواله ، وهنا نجد أنفسنا حيال
مناقشة المقولة المدللة بأن الأمة ليست عنصراً جوهرياً ثابتاً ، وفي النهاية نريد
أن تبقى الصلة بين ماضي الأمة وحاضرها ، فما هي هذه المقولة؟ ملفتين
الانتباه إلى نقطة أساسية ، وهي ضرورة فهمنا - قبل كل شيء - لذاتنا وتراثنا
وحضارتنا ، وإن الانطلاق من جماع هذه المقولات ، كما فعلنا ذلك في العصر
الأموي والعباسي .

ونحن عندما نفعل ذلك نتخلص من كثير من الإشكالات التي نتقاذها اليوم ، والتي
سببها التقليد .

فعلى سبيل المثال فقد خضعنا إلى مقولة تقليد الغرب بشكل أعمى تحت ذريعة أنه
يجب دراسة الكون والعالم والحياة ، ولكن هل تفتقر ثقافتنا وحضارتنا إلى ذلك؟؟
ماذا يعني انصراف خالد بن يزيد الأموي عن الخلافة ، وتوجهه إلى علم الكيمياء
خلال سنين عديدة من قيام الدولة الإسلامية ، في حين أن أوروبا لم تشهد ذلك إلا
عبر قرون من معرفتها للمسيحية .

القرآن في حضارتنا يعني القرآن المسطور والقرآن المقروء (آيات الله وخلق
ونواميسه) ، أليست معرفة تلك الآيات تعني من حيث النتيجة العلمانية الإسلامية
الذاتية؟؟ فلماذا إذاً نقلد ، ونتبع صماً عمياً بكمأ .

المبحث الثاني

تفويهم وتقدير

الإسلام في جوهره وطبيعته الذاتية يدعو إلى الانفتاح والتسامح والاعتراف بالغير ، وبالتعددية واحترام الإنسان في روحه وقيمه وضميره وملكاته الوجدانية .
وليس موضوعنا إثبات هذه الركائز في الاجتماع^{٥٣} والأنسنة والشرط البشري الإسلامي ، لكننا سنقتصر على لفت الانتباه إلى الصحيفة وما تضمنته من قيم للاجتماع الإنساني ، واحترام الفرد في ذاته وكيانه .

لقد احترم هذا المدمك الحضاري اليهود ، وأقام معهم كياناً سياسياً يقوم على الندية والمساواة ، ولو نجحت هذه التجربة لتغير وجه الحياة ، ولحصدنا الثمار اللبنة من تعاون الديانتين الإسلامية واليهودية ، ولكن الرياح جرت على غير ما تشتهي السفن ، وذقنا الثمار المرة التي نحصدها حالياً في فلسطين ، بسبب غدر اليهود وخيانتهم للرسول الأعظم^{٥٤} .

والأمر على خلافه بالنسبة للعلاقة مع المسيحيين ، إذ لم تكن المسيحية غريبة عن العرب ، بل عرفوها عن طريق الشام والملكانيين والسريان ، بل عن طريق اليمن والبحرين واليمامة ، بالإضافة إلى مسيحية مدينية ومهنية في مكة والطائف والحجر . ولم تكن المسيحية في الداخل العربي قوة سياسية يحسب حسابها ، لهذا لم يتصارع معها النبي ، بل لم يعرفها الإسلام كمجموعة بشرية إلا في أواخر حياة الرسول عندما اتصل به المسيحيون النجرانيون ، وعاهدته بعض المستقرات المسيحية على أطراف الجزيرة من ناحية الشام^{٥٥} .

ولهذا كان موقف القرآن إيجابياً من الناحيتين : السياسية والسلوكية .

^{٥٣} يراجع تجذير الإسلام للاجتماع البشري د. عصمت سيف الدولة : عن العروبة والإسلام ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١ ، ص ٦٨

^{٥٤} مغازي الواقدي ١١١٨/٣

^{٥٥} رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام ، ط ١ ، ٩٨٤ ، دار التنوير للطباعة والنشر ص ١٨٧ وفيه استشهاد بسورة الروم وسورة المائدة ١٢/١ وقوله تعالى : (وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) (المائدة: من الآية ٨٢)

وإذا مضينا إلى العصر الأموي لمسنا مدى حرية المسيحيين في دينهم وثقافتهم وأمنهم ومشاركتهم الحضارية ، حتى أن أحد الخلفاء الأمويين بنى لأمه المسيحية المتوفاة كنيسة^{٥٦} .

وإذا شارفنا العصر العباسي وجدنا الفقيه الكبير الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) يصوغ نظرية عامة عن وظيفة الإسلام في العالم يقول الإمام المذكور :

إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة ، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً ، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة ومختلفة ، ولذلك قال الله تعالى : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) (المائدة: من الآية ٤٨) (أي في الشريعة) وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين (وهو التوحيد) ، وأن لا يفرقوا لأنه يجعل دينهم واحداً ، فالدين لم يبدل ، والشرائع قد غيرت وبدلت^{٥٧} .

وقد مضى أتباع أبي حنيفة قدماً في هذا السبيل ، فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط ، هذا مع العلم أن هنالك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط^{٥٨} .

وفي رأينا إن تلك التضاريس أو الفيزياء الفكرية لأمتنا في العصر الوسيط تتطوي على النظام العام الفكري للأمة ، وقد احتوى هذا النظام على قطبين أساسيين : القطب العربي – القطب الإسلامي ، ولا حاجة للقول إن كل جماعة بشرية لها نظامها العام بدءاً من أبسط جماعة بشرية (قبائل الأسكيمو) حتى أرقى الدول المتحضرة ، فالنظام العام هو ذلك المعدل constant الفكري والاقتصادي الاجتماعي لقيام الجماعة^{٥٩} والذود عنها ، فالصابئة واليهود والمسيحيين في نظر الإسلام - كونهم من أهل الاستقرار والتماسك - هم جزء لا يتجزأ من النظام العام .

^{٥٦} د. فيليب حتى ، ود. أدوارد جرجي ، ود. جبرائيل جبور : تاريخ العرب ، دار غندور للطباعة والنشر بيروت ط٧ ، ٩٨٦ ص ٣١١

^{٥٧} العالم والمتعلم للإمام أبي حنيفة نشر الكوثراني القاهرة ، ١٣٦٨ هـ ص ٩

^{٥٨} رضوان السيد : المرجع السابق ص ١٢٢

^{٥٩} د . محمد عصفور : الضبط الإداري ، كلية الحقوق ، الدراسات العليا سنة ٩٧٠ ، ص ٣٨

أما الرفضة فقد رفضت وقاومت العروبة والإسلام ، وعلى هذا الأساس كان عدم اعتبارهم في المعادلة الاجتماعية ، لأنهم ابتدؤا بالخروج على هذا التماسك الاجتماعي ، والثورة عليه ، وإن كنا نشير إلى نقطة أساسية ، وهي أن النظام العام ذو سمة دينامية حركية ، وحركته هذه ترفض الانقسام راهنياً في جسم الأمة من موقع المواطنة للجميع ، ومن موقع اتساع أرض الوطن لحياة ومستقبل ورفاه الجميع ، لكننا نلفت الانتباه ، إلى نقطة أساسية تتعلق بالتوفيقية ، تلك الصيغة الفكرية والاجتماعية والسياسية التي عرفناها في العصر العباسي الأول بقيادة قريش ، لكننا لمسنا نقداً لهذه الصيغة الاجتماعية من قبل الدكتور محمد جابر الأنصاري^{٦٠} والدكتور ماهر الشريف^{٦١} .

فالدكتور الأنصاري درس هذه البنية التوفيقية في الحضارة العربية الإسلامية ، وأشار إلى عنصرها المتفاعلين وإلى هذا الصراع غير المقترن بالجسم ، وحدد عناصر هذه التوفيقية بخلافة قريش ، ثم العناصر والقوى الاجتماعية التي أيدتها ، كالمعتزلة مثلاً .

ولقد رصد هذه الصيغة التوفيقية حديثاً في ظاهرة الإمام الشيخ محمد عبده ، ثم (سياسياً) في الناصرية .

ولقد انبرى الدكتور ماهر الشريف لتأكيد ما سبق قوله مضيفاً بأن الإقرار بتكرار هذه التوفيقية يعني وجود جوهر ثابت لتاريخنا لا يحول ولا يزول ، مع العلم بأن عبارة الحسم واللاحس ، ووجود الجوهر هي مفاهيم أسقطت تمحلاً وابتساراً على ثقافتنا . إن المجتمع العربي الإسلامي في العصر العباسي الأول كان متوتراً مشدوداً نحو الانطلاق والتلاحم ، ثم اخذ ينهار وتضعف قواه ، ويتلقى الضربات من الخارج ، هنا برزت الروح الدينية في الشعب بكامله للدفاع عن الأمة ، كيف لا ، والدين موضع حماس الأمة حسب قول ماركس^{٦٢} .

^{٦٠} كتابه الفكر العربي وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٩٩٩ ط٣ ص ٣ وما بعدها .

^{٦١} د . ماهر الشريف : رهانات النهضة في الفكر العربي ص ٢٦٦ وما بعدها .

^{٦٢} رفعت السيد : مقال بعنوان الإسلام السياسي ، مجلة قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ٩٨٩ ، ص ٢٥

وتؤكد الدراسات الوثيقة أن المجتمع الإسرائيلي مثلاً اشدت فيه حمياً الحماس الديني المتعصب بعد حرب ٩٦٧ ، مع أنه هو المعتدي المعتصب .

ثم إننا لو أقرنا بوجود هذه الثنائية في الفكر العربي لتعذر علينا فهم نشوء هذا الحشد من الفرق الدينية المختلفة كالخوارج والشيعة والزيدية والمرجئة ، وغير ذلك ملفتين الانتباه إلى نقطة هامة ، وهي أن جوهر الإسلام يقوم على التضامن والتكافل في الوجود والإنسان والمجتمع .

وناقش الدكتور الشريف مسألة الحسم واللا حسم في الناصرية ، فقال : ظل عبد الناصر يعاني من الازدواجية والتأرجح ، بين الراديكالية والمحافظة حتى المرحلة الأخيرة من حكمه ، حيث صار يتخلق اعتباراً من عام ١٩٦٤ جنين جدلي ، كان يؤشر إلى إمكانية الحسم ، وهو الجنين الذي قتلته في مهده حرب حزيران ١٩٦٧ التي وجهت ضربة قاسية إلى الناصرية ، وهي على وشك أن تخرج من ورطتها ، وتتحول إلى ما يشبه الثورة الجذرية^{٦٣} .

والواقع فالناصرية منذ ولادتها ذات رؤية واضحة وجليّة للأمر ، حيث طرحت في باكورة أمرها المبادئ الستة ، وأخذت تطورها في خط تصاعدي حتى هزيمة حزيران دون نكوص وارتداد على حساب العمال والفلاحين .

والسؤال المطروح : هل نعني بالثورة ، إعلان دولة البروليتاريا ، وهل تستطيع هذه البروليتاريا حكم البلاد في تكوينها الهش البسيط .

ثم لنا أن نتساءل عن هذا الجوهر الثابت في التاريخ العربي الإسلامي^{٦٤} .

أجل قد تتشابه الظواهر في التاريخ دون أن تتطابق ، وإلا تعذر علينا الحديث عن وحدة الأمة وروحها وبنيتها وظواهرها

لماذا ندرس التاريخ ونمخض أحداثه ، ولماذا نتمسك بوحدة الأمة وماضيها ، أليس ذلك بسبب وجود قوانين قد تتشابه في روحها البعيدة العميقة .

^{٦٣} الدكتور ماهر الشريف ص ٢٦٧

^{٦٤} د . الشريف : المرجع السابق ص ٢٦٨

نقول مثلاً إن العنصر الديني يقوى في حالة الصراع مع العدو ، ونحن نعيش هذا المبدأ راهنياً مع الصهيونية وأمريكا ، وغير ذلك كما لمسناه في الحروب مع التتار والمغول والصليبيين .

إن النظام الفكري يقوم على عناصر ثابتة وأخرى متحركة ، كالنظام الديني القائم مثلاً على وحدانية الله ، فهل ندلل بخطأ هذا الاعتقاد ، ونعيب أخيراً هذا الفكر الثابت .
الخلاصة : إننا لا ندلل بذلك الجوهر الثابت الذي يعيد إنتاج نفسه ، وفي الوقت نفسه لا نستطيع تجاوز تلك الفيزياء الاجتماعية التي تضغط بثقلها وتنيخ بكلها على حياتنا .

إن ماضيها مخزون نفسي وعقلي وتربوي فيه الصالح والطالح ، وبذلك فلا نستطيع الفكاك الكامل إلا من سيئه ، وما لنا إلا أن نتفحص جيداً تجربتنا ، ثم نوظف ذلك في مستقبلنا .

أما التراث الديني (الفقهي) فشأنه شأن آخر ، فمبادئه ثابتة ومضمونه متغير ومتحرك من صنع الإنسان ، أما العقيدة الدينية فهي وضع إلهي لا يتغير أو يتبدل .

الفصل الثاني

- حقبة النهضة والتنوير -

تعتبر حقبة النهضة حلقة هامة في تاريخ أمتنا ، ففي هذه الحقبة أخذت الأمة تتكوى جراحها وتلمم قطرات دموعها وحيات عرقها ، وتتنظر إلى نفسها وما حولها تفكر وتتدبر .

لقد استجمعت أمتنا قواها فالتفت حول قادتها الروحيين والزمنيين ، فاستبصرت كافة قضاياها ، 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 نلمم نوب قرائح هذه الأمة التي توترت ، فأنتجت الشيء الكثير ، ونحن معنون ومدعوون إلى إلقاء الضوء على هذا العطاء في النقاط الآتية :

البحث الأول

- متى ابتداء عصر التنوير والنهضة -

يرى الدكتور شاکر مصطفى أن السمة الثابتة 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 - أو مضت كإيماضه البرق مدة ، ثم انطفأت إلى غير رجعة^{٦٥} .

هذه المقولة تؤكد ناحية أساسية ، وهي استمرارية التاريخ العربي ، وإذا قلنا باستمرارية التاريخ العربي ، فهذا يعني أن هذا التاريخ له وجوده واستقلاليته وقدراته الذاتية على النهوض والاستمرارية .

كيف نقبل أن غزوة نابليون لمصر كانت سبب النهضة؟؟

أجل إننا قد ندلل بأن كل ما نشأ في الدولة هو تحديث براني ، أما الحداثة الحقيقية فتنبع من داخل الأمة ،؟؟ وجدانها وقواها الصميمة الذاتية فكيف إذن نقبل أن مدافع نابليون أيقظت النائم؟

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 :

وفي النتيجة فهذا التقدير يقر في الأذهان فكرة صادقة تماماً وهي أن الأزمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون بالذات ، لأمع مدافع نابليون التي يقال عنها أنها أيقظت مصر ، والعالم العربي من السبات العميق^{٦٦} .

^{٦٥} مقالة د. شاکر مصطفى الموسوم بعنوان التاريخ العربي نشر في البحث العدد ٤٧٣ تشرين الثاني ٩٥٠ ونشره مركز دراسات الوحدة العربية : قراءات في الفكر العربي ، الكتاب الثالث ط١ ، سنة ١٩٩٤ ص ١٠٢

^{٦٦} فهمي جدعان : أسس التقدم المرجع السابق ص ٩

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 والطبيعة مكانة مرموقة وصحيحة .

المرحلة الثانية : وقد توقف فيها التوسع الحضاري ، وبدت فيها صورة الدنيا والآخرة متكاملة 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 حيث اختلفت الصورة التي خطها الماوردي ، لكي تتجه الأمور شيئاً فشيئاً - وبدءاً من القرن السادس الهجري - 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 عملياً عن الأسباب الواقعية 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 وتنميته - إلى جانب ابن خلدون الرائد - هذه الواقعة الثقافية الضخمة التي رافقت استعمار الغرب للشرق : واقعة الاتصال بالمدنية الغربية ، التي خلقت حالة من التوتر الثقافي والعقلي النامي باطراد ، وصراعاً مازال فيه البحث عن الذات ، وتحديد الهوية الشاغل الأكبر لأيامنا الراهنة هذه ^{٦٧} .

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

^{٦٧} فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٠

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

فيما يلي أهم الثورات التي اشتعلت في وجه العثمانيين :

- حركة محمد عبد الوهاب في الحجاز سنة ١٧٠٣ ميلادية
- حركة فخر الدين ، وتأسيسه دوله في لبنان وشمال فلسطين .
- استقلال لواء بغداد تحت حكم حسن باشا للفترة بين ١٧٠٦ - ١٧٤٧ م
- اتحاد أُلوية بغداد ، البصرة ، الموصل ، في ظل نوع من الاستقلال بين ١٧٨٠ م - ١٨٠٢ م
- إعلان قائد الجليل في القرن الثامن عشر استقلاله .
- قضاء علي بك الكبير على المماليك ليصبح شيخ البلد في مصر .
- الحركة المهدية في السودان^{٦٨}

ثم هل ننسى ذلك الدور المتعاضم الذي أخذ يلعبه العلماء ومشايخ الأزهر في مقاومة طغيان المماليك ، وتلك الإضرابات 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 و إلى أوائل أيام حكمه .

^{٦٨} د. محمد عمارة العرب يستيقظون ، فجر اليقظة القومية ببيروت ، دار الوحدة ط٢ ، سنة ١٩٨١ ص ٨٥ وانظر البرت حوراني الفكر العربي في النهضة ببيروت سنة ١٩٦٨ دار النهار للنشر ١٩٦٨ ص ٥٩

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

فالطروش مثلاً ٤٥٠-٥٤٠ هـ يعلن :

أن الإنسان " أعز جواهر الدنيا وأعلاها قدراً وأشرفها منزلةً "، ويعلن أيضاً :
أعز أعلق الدنيا وأعما بركة هو من خلق الله تعالى الدارين ، دار الدنيا ودار الآخرة .

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

نشير بالمناسبة إلى نقطة جوهرية هي أن منطق الهويات لأرسطو لم يكن هو السائد في الفكر العربي ، وإنما كان المنطق الرواقي ، منطق الحدث والعرض والشخص ، فكان له مكانة مرموقة^{٦٩}

وقد جسد المرتضى الحسيني الزبيدي (١٧٣٢-١٧٩١م) صاحب 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 ذاتها .

وهناك ملاحظة بسيطة جدية بالتنويه ، وهي إذا 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 (١٨١٠-١٨٩٠م) ، والمصلح الشيخ محمود قياد (١٨١٣-١٨٦١م) وحقبة المدرسة الحربية وجامع الزيتونة؟؟ .

^{٦٩} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٠٩ ، عند مفكري الإسلام ، بيروت ، المؤسسة العربية

ولعل من المفيد استذكار الرواية التي يرددها الكثير من الباحثين نقلاً عن الجبرتي المتضمنة أن أحمد باشا وصل إلى مصر سنة ١١٦٣ هـ ليكون واليها ، وكان له رغبة في العلوم الرياضية ، فاجتمع في القلعة مع العلماء وحدثهما عن أهمية الرياضيات .

وأثناء الحملة أخذ الفضلاء يتقاطرون على علمائها ، فيها هو الشيخ حسن العطار ١٧٦٦- ١٨٣٥ م يتصل بعلماء الحملة ، ويطلع على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية ، وعلى بعض تجاربهم العلمية وقوله :

إن بلادنا لا بد أن تغير أحوالها ، ويتجدد فيها من المعارف ، ما ليس فيها ^{٧٠} . 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 تلاحق أو غزو حضاري تعد بداية النهضة ، أو نقطة ارتطامها وتحولها ، فقد أشعلت لهيبها ، وأزكت أوارها على مدى أجيال ، ومن سوء حظ العرب والمسلمين عامة أن كان لقاؤهم بالغرب وحضارته منذ البواكير فاجعاً ومؤلماً أوقعهم في مأزق مازالوا يكابدون عقابله حتى الوقت الحاضر ، لسبب بسيط هو أنه اقترن لديهم بالتقدم ، مثلما اقترن بالاستعمار ، أي اقترن بالوجود مثلما اقترن بالإلغاء والاضمحلال . وتابعت المنطقة العربية اعمالها وهاجسها في التقدم والعمران ، وعطائها واشتعالها .

وتابع د . اليافي القول : على امتداد قرن كامل المؤثرات المعنوية والثقافية إلى جانب المؤثرات المادية تنثال على الساحة ، وتتدفق ، وتحمل مع انثيالها ، وتدفعها وجهات نظرها إزاء إشكالية التقدم والتخلف ، ومن جملتها مسائل النهوض والإصلاح والتمدن ^{٧١} والترقي ، وعلاقة ذلك كله بالدين ، فعكف عليها هؤلاء

^{٧٠} علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج ١ ص ٣٨

^{٧١} د. نعيم اليافي : حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب

ط ٢ ، ٢٠٠٠ ص ٣١

المصلحون يقرؤونها ، ويعجبون منها ، ويتأثرون بها ويحاولون أن يقرنوا مبادئها إلى مبادئ الإسلام ، أو يقرأوا إسلامهم في ضوءها^{٧٢}.

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 المحافظة هذه المراحل إلى :^{٧٣}

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 بنهاية الحرب العالمية الأولى ، وانتهت بنهاية الحرب العالمية الثانية ، فقد سيطر الغرب مباشرة على وطننا العربي كله مستغلاً خيراته ومحتكراً أسواقه مجزئاً كيانه إلى دول مسخ ارتبطت كلية بالغرب ، ونجم عن ذلك محاربة اللغة العربية والشريعة الإسلامية و الاستيلاء 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.

المرحلة الرابعة : افتتحت في بداية القرن الحادي والعشرين ، وتتميز بضرورة الاهتمام في مواكبة العصر الحديث في أنظمة التربية والتعليم والبحث العلمي – المنهجية العلمية في التفكير – العمل والتنمية – مواصلة إحياء التراث العربي

^{٧٢} د . اليافي : المرجع السابق ص ٣٩ وانظر البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ١٤٤ ، بيروت ، دار النهضة .

^{٧٣} مداخلته في المشروع الحضاري العربي بين التراث والحضارة ، مؤسسه عيد الحميد شومان ص

الإسلامي - الإفادة من الثورة المعرفية العلمية - العمل على التحول إلى الديمقراطية - الوحدة العربية - تحديد وبلورة القوى الاجتماعية التي تقوم بذلك .

المبحث الثاني

خصائص عصر النهضة والتنوير

مفاهيم عدة أطلقت على هذه الحقبة : الإصلاح - التحسين - الفوز - الفلاح - الترقى - التقدم - حركة - إصلاح - نهضة - تنوير^{٧٤} بيد أن أكثر المفاهيم والمصطلحات رواجاً هي : حركة - إصلاح - نهضة ، 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 أفرادها عليه أو تصالحو للدعوة إليه^{٧٥}

قد نقول إن ثلاث أجيال من أجيال الحركة التأموا في نطاقها ، وكانوا أساتذة ومديرين ، وذلك هو حال الأفغاني ومحمد عبدو ورشيد رضا . الأول أستاذ الثاني ، والثاني أستاذ الثالث ، 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 ، وفي الإحساس بعظم المسؤولية ، ومحاولة إنجاز ما يمكن إنجازه في ضوء هذه المسؤولية^{٧٦} .

والأمر نفسه بالنسبة لمصطلح إصلاح فقد استخدمت هذه الكلمة في أدبيات القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين^{٧٧} .

^{٧٤} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٥ - د . نعيم اليافي : حركة الإصلاح الديني ص ١١
^{٧٥} ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٤٦ - د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٠ ، اليافي : حركة الإصلاح الديني ص ١١ - محمد كامل الخطيب ، القديم والجديد - الإصلاح والنهضة .

^{٧٦} د . نعيم اليافي : حركة الإصلاح الديني ص ١٢

^{٧٧} محمد كامل الخطيب : القديم والجديد ، دمشق ٩٨٨

واستعمل إلى جانبها كلمتان أخريان هما كلمة تجديد ، وأخرى هي كلمة ثورة ، وبصورة عامة ، فإن مفردات (الإصلاح ، التجديد ، التطوير ، الثورة) كانت تتلاقى أو تترادف أو تتماهى في فكر حركة الإصلاح ، وفي كتابات أعلامها ومقاصدهم ، وفي المباحث التي درست هذا الفكر على السواء ^{٧٨} .

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 أراده رجال النهضة ، وما زالوا يريدونه ويكابذونه ويناضلون من أجله ، وسواءً اقتصرنا على تضيق رقعته مكان النهضة " مصر " أو زمانها " الثلث 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 " المكاني والزمني " ، ما دمنا قد اتفقنا على الإطار العام الذي عدت في نطاقه حركة الإصلاح في عصر النهضة ^{٧٩} .

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

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 الإسلامي المعاصر نشأت واستقرت بين الأربعينات والثمانينات من القرن العشرين أولها رؤية المسلمين الإسلام غريباً في هذا العالم يهدده الذوبان والزوال ^{٨٠} . ونحن بدورنا نفضل استعمال كلمة نهضة وتنوير ، ذلك لأن النهضة تفيد التحرك والانطلاق ، وهذا الأمر لا يتم إلا لشخص موجود وكائن قائم .

^{٧٨} د . نعيم اليافي : حركة الإصلاح الديني ص ٢٣

^{٧٩} كتابه الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ ، بيروت ، دار النهار للنشر ٩٧٧ ، ط ١

^{٨٠} مداخلته في المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة ص ٤٠٩

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

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

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 عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالضاد ، خلال النصف الثاني منه ، يشعرون بقوتها ، فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعمّا يمكنهم أن يأخذه من الغرب لإحياء مجتمعهم ، كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظلون عرباً ويظلون 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 مصر " الصادر في عام ١٩٣٨ ، باعتباره آخر المعبرين عن هذا الفكر ^{٨١} .

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 الإصلاح الديني المصلح جمال الدين الأفغاني: الإسلام دين العقل لا يمكنه أن

^{٨١} البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ ، بيروت ، دار النهار ، ٩٧٣

يتعارض مع الحقائق العلمية ، إنه لا بد من الرجوع إلى تأويل النص الديني ، على قاعدة الاجتهاد ، في كل ما يظهر فيه تعارض بين الدين والعلم .
وقوله : عن الجهل وتفشي الجمود في كثير من المرتدين برداء العلماء ، حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ، والقرآن بريء مما يقولون :

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 ، إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق ، كامنة في الخفاء . لم تخرج لحيز الوجود^{٨٢} .
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^{٨٣} .

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 الإفرنج من عادات يوافق العرب ، ولا كل ما عند العرب من ذلك يوافق الإفرنج .

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 مضر^{٨٤} .

لقد تبني التياران مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون والاعتناع بأن الإصلاح أو التغيير والتحديث يجب أن يتم بالتدرج لا عن طريق الطفرة ، وأن لا

^{٨٢} محمد باشا المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، بيروت المطبعة العلمية ١٩٣١ - جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة ط١ ، ص ٢٠ ، (خاطرات في التربية والتعليم)
^{٨٣} ماهر الشريف : رهانات النهضة في الفكر العربي ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي سنة ٢٠٠٠

^{٨٤} يوسف فزما خوري : رجل سابق لعصره - المعلم بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣ م ، المعهد الملكي للدراسات الدينية ، عمان ، منشورات وتوزيع بيسان ، بيروت ١٩٩٥

يكون فوقياً وأن تكون له صفة مجتمعية شاملة ، بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة وقضايا اللغة العربية والتعليم وطرائق حياة الناس وأخلاقهم^{٨٥} .

هذا ومن الممكن ردّ خصائص هذه النهضة إلى ما يلي :

١- على الرغم من إرهابات الإصلاح التي يمكن أن نعثر عليها قبل 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 كان لقاؤهم بالغرب وحضارته مند البداية فاجعاً ومؤلماً أوقعهم في مأزق مازالوا يكابدون عقابيله حتى الوقت الحاضر ، لسبب بسيط هو أنه اقترن لديهم بالتقدم في الوقت الذي اقترن بالاستعمار، أي اقترن بالوجود مثلما اقترن بالإلغاء^{٨٦} .

وعلى امتداد قرن كامل كانت المؤثرات المعنوية – الفكرية والثقافية _ إلى جانب المؤثرات المادية تنثال على الساحة ، وتتدفق ، وتحمل مع انثيالها وتدفعها وجهات نظرها إزاء إشكالية التقدم والتخلف ، ومن جعلتها مسائل النهوض والإصلاح والتقدم والترقي ، وعلاقة ذلك بالثورة والدين ، فعكف عليها هؤلاء المصلحون يبرؤونها و يعبون 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 يترجموها^{٨٧} .

٢- ويمكن أن نفرع على هذا المؤثر الغربي الوافد حركة الإصلاح البروتستانتية التي قادها لوثر في وقت مبكر ، واطلع عليها الأفغاني وسواه ، وحاول أن يتمثلها ويحذو حذوها ، وإذا ما أغفلنا جوانب كثيرة من التباين بين الحركتين حركة الإصلاح الديني لدينا وحركة الإصلاح البروتستانتية ، فإن الإطار العام الذي عملت فيه الحركتان

^{٨٥} د. ماهر الشريف : المرجع السابق ص ٢١

^{٨٦} رفيف خوري : الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه ، دار الكشوف ،

بيروت ٩٤٤ – تشارلز آدم : الإسلام والتجديد في عصر النهضة ص ١٤٤

^{٨٧} ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٤٤

يكاد يكون واحداً ، فكيف إذا أضفنا إليه إطلاع أصحابنا عليه وإعجابهم به وبأطروحات صاحبه .

٣- 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 والإسلامي ، وتأثر بها المصلحون ، أو وجدوا أنفسهم يستلهمونها ، ويقيسون حركتهم عليها ، من هذه المحاولات نذكر موقف المعتزلة من العقل ، والأشعرية في بعض جوانبها وأطروحاتها ، ومدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في الرجوع إلى النص وتجاوز التصوف والتقليد والنزعة الرشدية لدى صاحبها وسواه ، والتي أحدثت ثورة منقطعة عما قبلها وعما بعدها ، وتوجهات ابن خلدون في التحليل الاجتماعي وتعليل قيام الدولة وسقوطها^{٨٨} .

لقد قرأ المصلحون ذلك ، كما قرأوا تراث الأمة فشددتهم ، 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 وربّه 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 قِبَل خصومهم بالوهابيين ، إشارة إلى خروجهم على الدين كما تفهمه العامة^{٨٩} .

^{٨٨} د. اليافي : الإصلاح الديني ، ص ٤٠

^{٨٩} محمد كامل الخطيب : الإصلاح والنهضة ص ٣٧٠ ، د. فهمي الجدعان : أسس التقدم ص ٤٢٠

البحث الثالث

أسس الإصلاح في عصر النهضة

أسس الإصلاح الديني

نقصد بالأسس مجموعة المواقف والقضايا والمقاصد والغايات والوسائل والطرائق التي أقام عليها المصلحون نظريتهم الإصلاحية في الرقي والتقدم . بمعنى أننا لا نميز بين الغايات والوسائل ، ولا بين المقاصد والإجراءات باعتبارها جميعاً إطار العمل الذي جالوا في نطاقه ، وسنرتب هذه الأسس بشكل دائرة تبدأ من الرؤية والتصور والمفهوم ، وتنتهي إلى الطموح والغاية ، وما بينهما دولا ب دائري يمكن أن يتقدم أو يتأخر ، فذلك لا يهم مادامت جميعها وجوهاً متعددة لقضايا الحركة وأرائها .

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 .

الفرع الأول

عرض عام لأهم رجالات النهضة وأفكارهم وتصوراتهم

تكلّمنا سابقاً عن النهضة ، وقلنا إن هنالك عوامل ذاتية تحركت ضمناً في الأمة ، وإن مدافع نابليون كان لها تأثير محدود ، ولم تغير شيئاً من الأوضاع الثقافية السائدة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر التي يعطينا فكرة وافية عنها المفكر عبد الرحمن الجبرتي في كتابه المشهور (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) .

لقد كانت السيادة الثقافية - في مصر مثلاً - لشيوخ الأزهر والنزعات الصوفية والأنماط الخرافية .

يروى الجبرتي عدداً كثيراً من الحوادث التي تدل على ذلك كادعاء أحدهم النبوة واعتقاد الناس أن القيامة قائمة في يوم محدد^{٩٠} .

^{٩٠} د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٠٤

ومع ذلك فإن مظاهر التفكير النقدي النابعة من المفهوم الذاتي لحضارتنا لم تكن غائبة ، كما نراها عند الشيخ العمدة الشاعر الصالح حسن البدري الحجازي " توفي سنة ١١٣١ هـ " ^{٩١} .

وقد أشرنا سابقاً إلى المرتضى الزبيدي ، ورفضه التفكير البدعي ، وقلنا إن مظاهر التفكير النقدي كانت محدودة ، كما أشرنا إلى دور محمد علي وإلى البعثات العلمية التي أرسلها ، وأخيراً أشرنا إلى خير الدين التونسي ، والعصبة التي كان يمثلها.

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 ، ذلك أن حضارتنا - من خلال التراكم والتدافع والإثراء والتفاعل - تمكنت أن تبنى كليات التاريخ والعمران (ابن خلدون) ، وقبله أنجز الشافعي ، كلياته في الأخلاق وأحكام التشريع والفقهاء " كما أتى أرسطو بكليات الذهن والتفكير " ، ونجد في الفقه كليات الشاطبي ، ثم كليات الجويني وابن عبد السلام والغزالي وغيرهم ^{٩٢} .

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

على ضوء ذلك نفهم المفكر التونسي أحمد أبو الضياف ١٨٠٤-١٨٧٦ م الذي يعتقد أن الحكم هو من فروض الكفاية راجع لاختيار أهل الحل والعقد ، وقد عرض للحكم المطلق الذي يعارضه الشرع ^{٩٣} .

^{٩١} الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار

^{٩٢} عبد المجيد الصغير : الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ٩٩٤ دار المنتخب العربي ، بيروت ص ١٦٨

^{٩٣} د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص ١٢٣

وقد عرض أيضاً للظلم المفسد لل عمران ، وأبان أن شدة الملك الفهري تقضي على بعض الكمالات البشرية^{٩٤} ، مثل الشجاعة وإبائه الضيم والمروءة وحب الوطن والغيرة^{٩٥} ، والعدل عنده هو العدل المرتب ، والترتيب لا يكون إلا بالقوانين . وهو يرى أنه في أمور العمران ينبغي تقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني^{٩٦} ، ويحذر من الحكم بالمشيئة ، ويذكر بقول ابن خلدون إن الدولة يجب أن تكون طالبة (مالها) ومطلوبة (ما عليها)^{٩٧} . ويتساءل عما يدفع الأمم إلى التقدم ، فيجيب : القوة العمرانية والعرفانية المدعومتان بالعدل والأمن والقانون .

وركز محمد بيرم التونسي ١٨٤٠- ١٨٨٩ م في كتابه (صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار) على النتائج السيئة العميقة لدور الرشوة في تصدع العمران^{٩٨} . لقد ذكرنا كثيراً جمال الدين الأفغاني ودوره الكبير في إزكاء 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 مدارها^{٩٩} 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 صعودها وهبوطها ، وعن طبائع الحوادث العظيمة وخواصها ، ما ينشأ عنها من التغيير والتبديل ، وما يتبع ذلك من نشأة الأمم أو فناء بعضها أو اندراس أثرها ، أجل ألا تكمن وراء هذا العلم فكرة غياب استقلال قدرة البشر في تصريف الأحداث ، وبأن أحداث التاريخ هي في قبضة ومدبر الكائنات ومصرف الحوادث^{١٠٠} ونوه بمعادلة القوة والعلم كعقيدتين لمعادلة أخرى هي الضعف والجهل^{١٠١}

^{٩٤} إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تونس ٩٦٣ ح ١ ص ٦

^{٩٥} المرجع السابق ص ٢١

^{٩٦} المرجع السابق ص ٥٧

^{٩٧} المرجع السابق ص ٧١

^{٩٨} ط ١ ، المطبعة الإسلامية بمصر سنة ١٣٠٢ هـ ج ٣ ص ٢١٩

^{٩٩} الرد على الدهريين ، الأعمال الكاملة ص ١٨٢

^{١٠٠} رسالة في القضاء والقدر ص ١٨٢

^{١٠١} خاطرات (المسألة الشرقية) ص ٢٢٩

و 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 والغطرسة^{١٠٢} ، 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^{١٠٣} .

ويشير إلى أنه لا حياة للدولة إلا برجل قوي عادل يوفر الأمن لأهلها على غير التفرد بالقوة والسلطان ، ويردد رأي ابن خلدون فيقول : الدول لا تتكون إلا بقوتين النصررة والعصبية وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة السلمية وطلب الغلب^{١٠٤} .

ولا يغفل عن عامل أشار إليه ابن خلدون في خراب العمران هو الانغماس في السفه والترف والبدخ والسرف^{١٠٥}

ويدلل بنقطة جوهرية : هي تحلي المسلمين بأخلاق وفضائل رفعتهم إلى شاهق الوجود ، وما علينا إلا أن نرجع إلى قلوبنا ، ونعمق مداركنا ونسبر أخلاقنا^{١٠٦} .
وعلى كلٍ نذكر بما قاله عبد القادر المغربي : إن جمال الدين يمثل بعث ابن خلدون ونشوره من قبره^{١٠٧} .

^{١٠٢} المسألة الشرقية ص ٢٢٣

^{١٠٣} المسألة الشرقية ص ٢٢٣

^{١٠٤} خاطرات (عصبية الجنس وعصبية الدين) ص ٣١٣

^{١٠٥} خاطرات (بين العرب والأتراك) ص ٢٢٤

^{١٠٦} خاطرات (سنن الله في الأمم) ص ٣٣٨ والعروة الوثقى .

^{١٠٧} المغربي : جمال الدين الأفغاني ، ذكريات وأحاديث ص ٢٥

وأشار جمال الدين إلى أن العلم الحقيقي هو الذي أشارت إليه الآية : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ
لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)
(البقرة: من الآية ٣٠) ١٠٨

وعند جمال الدين التمدن الحقيقي الإنساني هو للأخلاقي ، وبذلك فالغرب لا يتقدم
علينا^{١٠٩} .

وعلى الرغم من أن المفكر أحمد ضيا دافع عن الإسلام ، وعن الأصالة الشرقية ،
فإنه كان يؤمن بالعقلية الوضعية التي نادى بها كونت^{١١٠}

وكان من عادة الرياض المصرية أن تفسح مجالاً واسعاً لمقالات التمدن والحضارة
العربية متأثرة بآراء ابن خلدون والماوردي ، وكانت تعرض بالمدنية الغربية^{١١١} .

وعلى هذا فقد نشر الشيخ علي يوسف في هذه المجلة عام ١٨٨٨ م مقالاً بعنوان
التمدن دهري ، ذكر فيه أن المدنية دائمة مستمرة تابعة لوجود الإنسان مرتقيه
بارتقائه .

ويتساءل ماهي المدنية : هي الكمال للمجتمع الإنساني ، أو هي تمام نظام الهيئة
الاجتماعية^{١١٢} ، وينتهي إلى دعم النظرية الداروينية ، ولكنه في الوقت نفسه ينكر
أن يكون هذا التحسن المتدرج في الموجودات وفي الإنسان من فعل الطبيعة ، كل
ذاك من مراد الله ، وبذلك فالداروينية عنده إسلامية^{١١٣}

وفي النهاية لا محيص من التسليم بأن المدنية دهريّة دائمة بدوام الإنسان مترقية
بترقيته عاملة فيه عمل الحكيم المدني^{١١٤}

هذا الموقف ارتداد عن فلسفة ابن خلدون ، ومغلف بالوضعية الفرنسية ، لكن ليس
بشكل مطلق ، فقد أخذ بالنظرية الدينية الإسلامية التي تنادي بالتقدم الإلهي

١٠٨ خاطرات (الحرب والسلام) ص ٤٣١

١٠٩ د. فهمي جدعان ص ١٦٧

١١٠ المرجع السابق ص ١٦٧

١١١ المرجع السابق ص ١٦٨

١١٢ الشيخ علي يوسف التمدن دهري (الرياض المصرية ، نوفمبر ١٨٨٨ ص ١٣٦)

١١٣ د . فهمي جدعان المرجع السابق ص ١٧٠

١١٤ المرجع السابق ص ١٤١

المستمر^{١١٥} علماً أن تركيزه على فساد الأخلاق هو استئناف لنظرية ابن خلدون ،
وهكذا يكون المذكور قد قدم تركيباً يأخذ بالإسلام وبالوضعية وفلسفة التاريخ^{١١٦} .
ويأخذ عبد الله النديم ١٨٤٥ - ١٨٩٧ بالتركيبة السابقة (الإسلام والفكر الغربي)
منكراً 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^{١١٧}

أما علي مبارك ١٨٢٤ - ١٨٩٣ فينتفق مع خير الدين التونسي بأن العلم والعدل هما
أساس التقدم ، وإن الجهل والظلم هما أصل التقهقر ، وأضاف إلى ذلك سبباً آخر هو
إقدام المأمون إلى شراء المماليك وتقليدهم المناصب العليا التي أصبحوا معها
أصحاب العقل والعقد .

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 واكسيولوجياً
على قيمة المدنية ، وعلى القيم الاجتماعية الأخلاقية ، أو على القيم الاقتصادية ، أما
المركبات الشمولية المتكاملة القائمة على تعدد الأسس فلم تظهر إلا مؤخراً ، فمن
هؤلاء الذين قاربوا ذلك؟؟ .

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 (١٨٤٩-١٩٠٥م)^{١١٨} أبرز المؤلفات الكلامية
الحديثة على الإطلاق فقد أشار إلى أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة

^{١١٥} د . فهمي جدعان ص ١٧٢

^{١١٦} عبد الله النديم : سلافة النديم ج ٢ ، القاهرة ١٩٠١

^{١١٧} عبد الله النديم : سلافة النديم ج ٢ ، القاهرة ١٩٠١

^{١١٨} محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود العقاد القاهرة ١٩٠٥

العقل ، فالإنسان ليس عقلاً فحسب ، وإنما فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم ، فبفضل العقيدة ، يمكن للعيون أن تبكي وللزفرات أن تصعد وللقلوب أن تخشع^{١١٩} .

ومبدأ التوحيد ذو فاعليات متعددة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمدني ، فالتوحيد طاقة محررة تجنب جذور الفتنة بكل صورها ، أي تظهر العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة ، والتوحيد يعني رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود ، ويعني تقرير المساواة بين الناس ورد التفاوت إلى عقولهم وإلى عملهم العقلي الخالص^{١٢٠} . فالتابع العقلاني لأسس الإيمان عند الإمام ، وتقديم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض ، والاعتبار بالوقائع التاريخية والطبيعية الوضعية من أجل استنباط سنن الكون وقوانينه ، ومحو كل أثر للعبودية لغير الله^{١٢١} .

والخلاصة عند الإمام ، هي أن العقل هو الأساس لأنه ينبوع اليقين .

ولعل المفكر السوري حسين الطرابلسي ١٨٤٥-١٩٠٩ هو الذي تصدى لمجابهة العلم الحديث ، ومن أشهر نظرياته في القرن التاسع عشر ، نظرية النشوء الدارونية .

لقد وطد المذكور العزم على أمرين أساسيين ، الأول التصدي للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب صوناً لعقيدة التوحيد الإسلامية ، والثاني بيان أن العقائد التي انطوى عليها هذا التوحيد اللاعقلاني كالمعجزات مثلاً ، فهي ابتداءً من النظريات العلمية الحديثة ، جائزة عقلاً ، والقول هنا عقلاً ، مرادف للقول لعلماء .

ويصرح الجسر 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 الصحيح^{١٢٢} .

^{١١٩} محمد عبده : رسالة التوحيد ، ط٤ ، دار المعارف بمصر ٩٧١ ص ٥٩

^{١٢٠} د . فهمي جدعان ص ٢٠٢

^{١٢١} د . فهمي جدعان ص ٢٠٣

^{١٢٢} حسين الجسر : الرسالة المحمدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية ، بيروت ١٣٠٦ هـ

ويشير إلى نقطة جوهرية ، هي أن مباحث العلوم الكونية ليست من مقاصد الشريعة الإسلامية ، وإنما أجمل ما فيها أنها تهدف إلى الدلالة على الخالق وحكمته ^{١٢٣} و هو عين ما ذهب إليه محمد عبده حين قرر أن ما جاء من كلام الأنبياء من أمر علوم الفلك والأرض إلى الغوص لإدراك أسرارهِ وبدائعه ^{١٢٤} .

هذه النزعة التي تبناها الجسر (اتفاق مضمون الآيات القرآنية مع مكتشفات العلم الحديث) هو وعدد من رواد الفكر المحدثين الذين تعانق لديهم العلم والفلسفة 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 ، واخذوا عن الفلسفة أدلتها التقليدية على وجود الله ، تلك الأمثلة المستنبطة من الحركة ومن مفاهيم الإمكان والجواز والوجوب والعلة الفاعلة ، وربطوا هذا كله بالمقررات الدينية الاعتقادية ، وهكذا فإن العلم الحديث والعقل السليم أبدعا من جديد مبادئ الإيمان وأسس الاعتقاد .

هذا ونشير إلى ثلاثة مفكرين ساروا في هذا الطريق :

الأول هو الشيخ طنطاوي جوهرى ١٨٧٠-١٩٤١ فقد حث المذكور على العلوم ، وخاصة على الفلك والبيولوجيا ، وذلك بسبب دلالات هذه من مسألة توحيد الخالق وفي أعمال الحياة ^{١٢٥} .

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 المدهشة ^{١٢٦} .

والمفكر الثاني هو العالم الدمشقي محمد جمال الدين القاسمي (١٨٩٦-١٩١٤م) صاحب الكتاب المشهور دلائل التوحيد ، حيث نجد لديه دليل للشعور النظري بالخالق إلى جانب دليل العناية ودليل الاختراع الرشدي ودليل العلة الأولى ودليل

^{١٢٣} د . فهمي جدعان ص ٢٣٠

^{١٢٤} محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٢٣

^{١٢٥} طنطاوي جوهرى : نهضة الأمة وحياتها ، القاهرة ، مطبعة اللواء ١٩٠٨ ص ٤٣

^{١٢٦} المرجع السابق ص ٣٩

الإحكام والإتقان (الدليل الغائب) ودليل الترقى أو التفاوت في مراتب الموجودات الأفلاطوني ، ودليل عشق الموجودات للكمال الأفلاطوني – الأرسطي والدليل البشري الاجتماعي^{١٢٧} .

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 الأجل^{١٢٨} .

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 الألوسي ١٢٧٣ - ١٣٤٢ هـ صاحب التفسير الذائع الصيت (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) ، وضعه من أجل فهم معنوي ، روعي للقرآن مرتبط بالغة وبعيد عن التفسير الروحاني عند الباطنية .

والمحاولة التي قام بها محمد عزيز الحباني 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 الواحد^{١٢٩} والشهادة تتمثل في وعي الشخص لذاته ووعياً 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 التعالى والكمال والعمل وفق مشيئة الله ، لذلك فإن جوهر الشهادة يجسد المراقبة الديمقراطية المباشرة على سير الأمور العامة^{١٣٠} .

وللشهادة مضمون أخلاقي يدفع إلى مخافة الله ، هكذا ضميره يمثل الصفاء والحيوية عاكساً الحضور الكلي الإلهي هادفاً باستمرار إلى التجاوز وإلى التطلع الدائم نحو

^{١٢٧} محمد جمال الدين القاسمي : دلالات التوحيد ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٠٨ ص ١٣

^{١٢٨} دلالات التوحيد ص ٩٥

^{١٢٩} المطبعة المصرية بولاق ، مصر المحمية ، ط ١ ، ١٣٠١ هـ

^{١٣٠} المرجع السابق ص ٥٢

نهضة جديدة لا يقف في وجهها كهنوت وهي ما اصطلح عليه بالأخلاق الدينية الإسلامية ، فالقلب هو مركز الحياة الباطنية ^{١٣١} .

وفي رأيه إن الإيمان يقوم على الحب لا التفكير المنطقي ^{١٣٢}

أما تجربة عثمان أمين التي عبر عنها بالفلسفة الجوانية ، فهي في قوة الوعي الديني الباطني ^{١٣٣} فنحن لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية بالأدوات العلمية ، يقول أنشتاين : 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 إلى حال الفعالية الحية الخارجية .

أما محمد فريد وجدي فيرى أن المستقبل للإسلام لا على أساس كثرة أهله ، وخصب أراضيه ، وإنما لأنه الحق والنور الصريح والكلمة العليا ^{١٣٤} .

ودعا الكاتب الفلسطيني إسعاف النشاشيبي إلى الجمع بين القلب العربي والعقل الأوروبي ، أي بين الحضارة العربية وما أبدعه الغرب من مدنية النظام والعلم والفن والقوة ^{١٣٥} .

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 الجوهريّة ^{١٣٦} .

وإذا انتقلنا إلى دائرة الفعل (السياسية) تكلمنا على أبي الهدى الصيادي (١٨٤٩- ١٩٠٩ هـ) الذي كان من أبرز الشخصيات المؤيدة لعبد الحميد ، وهو يحتل عقلية محافظة تعارض الثائر جمال الدين ، وهو أبرز ما يمكن التكلم عنه في دائرة الفعل ، في سبيل دفع الإسلام وإيقاظه ، لاسيما إذا علمنا أنه وراء الجامعة الإسلامية .

^{١٣١} المرجع السابق ص ٦١

^{١٣٢} المرجع السابق ص ٧٣

^{١٣٣} عثمان أمين : الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، سنة ٩٦٤ ص ١١٣

^{١٣٤} محمد فريد : كيف يكون المستقبل للمسلمين : المنار ١٧/ ، ١٩٠٢ ص ٦٥٦

^{١٣٥} كتابه : قلب عربي وعقل أوروبي ، القدس ، ١٣٤٢ هـ ، المكتبة السلفية بمصر ص ١٢

^{١٣٦} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٣٣٨

ويمكن القول إن الأسباب العميقة لنشوء هذه الجامعة يكمن في الدعوة لتماسك وقوف الشعوب الإسلامية أمام الجشع الأوربي الزاحف^{١٣٧}

هذه الموالاتة لم تكن إلا تمسكاً بخليفة المسلمين ، حتى أن مؤيديها في مصر لم يكونوا جميعاً مؤيدين للنفوذ التركي^{١٣٨}

فالزعيم مصطفى كامل مثلاً لم ينكر الرابطة العثمانية ، ولكن اتخذها وسيلة لمناواة الإنكليز^{١٣٩} ، فقد دعا الله تعالى أن يهب الدولة العلية القوة الأبدية والنصر السرمدى ، وعلى المسلمين أن يلتقوا أجمعين حول راية الخلافة الإسلامية المقدسة ، وأن يعززوها ، والدين والوطنية في رأيه توأمان^{١٤٠} .

وقد ساعد على التفاف المسلمين مهاجمة كرومر المستمرة للإسلام ، ومهاجمة دول أوربا ، وهذا ما دفعه إلى أن يجيب أخ كرومر عام ١٨٩٥ بأنه مصري عثماني^{١٤١} . أما الشيخ محمد عبده فدعا من بيروت سنة ١٨٨٦ م للمحافظة على الدولة العلية العثمانية الثالثة العقيدة بعد الله والرسول ، فليس للمسلمين سلطان سواها ، ونحن على هذه العقيدة نحيا ونموت .

ونظراً لمكانته الخاصة في حركة النهضة - ويمكن القول أنه أهم رجالاتها - أتيح له أن يكون مفكراً نظامياً أكثر من أستاذه جمال الدين ، وأن يترك في الفكر الإسلامي تأثيراً أبعد مدى ، لذلك سنفرد له مكاناً خاصاً من الاهتمام والدراسة .

ولد عام ١٨٤٩ م في قرية مصرية على ضفاف الدلتا ومن عائلة تشتهر بالعلم والتقوى^{١٤٢} ودرس في الأزهر بين ١٨٦٩ و١٨٧٧ واستهوته بشكل خاص دروس المنطق والفلسفة واللاهوت الصوفي .

^{١٣٧} محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ج ١ ، دار الإرشاد للطباعة

والنشر بيروت ٩٧٠

^{١٣٨} المرجع السابق ص ٩

^{١٣٩} المرجع السابق ص ٦٠

^{١٤٠} المرجع السابق ص ٦١

^{١٤١} المرجع السابق ص ٦١

^{١٤٢} البرت حوراني ص ١٦٤

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 المدنية الأوروبية ، وأول درس ألقاه في تاريخ العلوم مقدمة ابن خلدون .

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 ١٨٨٠م ، 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 وهناك شارك في إصدار مجلة العروة الوثقى ، وسافر إلى تونس آملاً أن يلتحق بالمهدي في السودان .

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

عاد إلى مصر وعين قاضياً إبعاداً له عن التأثير في الشباب ، ثم عين مفتياً للديار المصرية عام ١٨٩٩ م ، فكانت فتاواه تتسم بالاتفاق مع روح العصر ، وعين عضواً في المجلس التشريعي الذي أنشئ عام ١٨٨٣ م ، 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 الأوربي المعاصر على نطاق واسع ، مثل كتاب اميل لروسو وكتاب التربية لسيفر وروايات تولستوي وكتاب حياة يسوع لشتراوس

وتأليف ريتان ، وكان يزور أوروبا لتجديد نفسه ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي^{١٤٣}.

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 ، وطبعاً فهو يؤمن بأن الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم والقوانين المزروعة في غير أرضها لا توتي الثمر الحي ، وذلك بالنسبة لوجود نوعين من المدارس : المدارس الدينية والمدارس العصرية اللتين لا صلة بينهما ، وفي رأيه إن المتهجن على خطأ ، فالدينية يسودها التقليد والجمود ، والمدارس التغريبية كانت تسعى لجذب الطلاب إلى دين الأساتذة ، 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 سؤاله 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 .

فكونت (زعيم الوضعية) يؤمن بأن النظام الجديد للمعتقدات يقضي بتطبيق الأساليب العقلية على المجتمع ، فتجعل منه نظاماً عقلياً للخلقية الاجتماعية ، 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 العربية^{١٤٤}.

^{١٤٣} المرجع السابق ص ١٦٨

وقد حكى عنه الكثير حتى قيل إنه لا يقوم بواجباته الدينية ، وكتب عنه رشيد رضا : إن عبده يتبع التقليد الأساسي للتقوى 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 .

لكنه لم يتعرض إلى مسألة خلق القرآن الكريم للحفاظ على وحدة الأمة فالمسألة الأساسية عنده العلم والدين ، لكنه كان لا يؤمن بالمادية اللبيرالية بأن الإنسان - على حد رأي رينان - ذروة الكون ، أو كقول سينسر سلطة مجهولة تتجلى في قوى الطبيعة ، وفي مختلف تحولاتها ، وتشكل الحقيقة الأساسية الكامنة وراء جميع أشكال الدين^{١٤٥} .

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 انطون .

تابع نهج الأفغاني وخير الدين والطهطاوي ، 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 عشر^{١٤٦} .

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 خيرات الدنيا والانتفاع بها بالاعتدال ، ودعا إلى التصوف الحقيقي البعيد عن الاعتقاد بكرامة الأولياء وبأنهم وسطاء بين الإنسان والله .

ولقد اعتبر المصلحة أساس الاستنباط متأثراً بالمذهب المالكي ، ولكنه كان يؤمن بمذهب إسلامي يختاره من كافة المذاهب .

^{١٤٤} المرجع السابق ص ١٧٧

^{١٤٥} المرجع السابق ص ١٧٨

^{١٤٦} المرجع السابق ص ١٧٨

كان يعتقد أن الوحدة ضرورية في الحياة السياسية ، وأعظم وحدة هي الوحدة الدينية ، وإن انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين^{١٤٧} .

وكان يكره الأتراك فقد قال : إن كل مصري يكره الأتراك ويبغض مكرهم ، كما كان يكره الإنكليز^{١٤٨} ، ويؤمن بأن المستبد العادل يستطيع أن يعمل من أجلنا في مدة خمسة عشر عاماً ما لا نستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً ، لكن هذا لم يكن يعني تأييده للحكم المطلق^{١٤٩} .

لقد بدا له أن القوميون العقائديين على خطأ في اعتقادهم أن للاستقلال طريقاً مختصرة ، فقد قال عن عرابي : لم يكن يخطر بباله أن يطلب إصلاح أمة ، وإنما الذي أحاط بفكره هو الخوف على مركزه من الجركس ، وعندما انتعشت الروح القومية من جديد بزعامة مصطفى كامل ، قال إن أساليبه لا تؤدي إلى نتيجة قط ، وإذا أدت فإلى نتائج زائلة ، ومع ذلك فسرعان ما عاد عام ١٩١٩ م يكتب في مسألة القومية العربية^{١٥٠} ، كما كتب قبل ذلك في مسألة الشورى^{١٥١} .

أما الدائرة الثانية من دروب الفعل ، فهي الدائرة العربية ، التي تأخرت نسبياً لأن رموزها التقوا بادئ ذي بدء حول الرابطة الإسلامية ، فها هو الزعيم مصطفى كامل يصبح من أقوى الداعين للعروبة ، وهو 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 .

^{١٤٧} المرجع السابق ص ١٨٣

^{١٤٨} المرجع السابق ص ١٨٧

^{١٤٩} المرجع السابق ، ص ١٩٢

^{١٥٠} المسألة العربية : المنار ، مجلد ٢٠ ، ٩١٩ ،

^{١٥١} محمد رشيد رضا : في الحاكمين والمحكومين ، المنار ، ١٠/٢/٩٠٩ ص ١٠٩

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 العرب^{١٥٢} لقد كان محمد كرد علي حريصاً على الشخصية العربية ، وعلى أصالتها وضرورة إغنائها ، وقد أعجب بكتاب ديمولان المتعلق بسر تقدم السكسون ، وفي رأيه إن الإسلام دين وحضارة^{١٥٣} .

كان أديب اسحق (١٨٥٦-١٨٨٤م) ، قد دعا إلى قيام نفر من أولي العزم تهزهم الغيرة والحمية على جمع الكلمة العربية.

لقد استطاع الزهراوي (١٨٧١-١٩١٦م) 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 لايعرف الكلل والحدود^{١٥٤} .

كان السؤال الأساسي الذي أجهد فكره وضميره ، ماهي التربية السياسية التي ينبغي أن تكون للجماعة العربية في العهد الجديد^{١٥٥}

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 أوربا هي الروح الرومانية لا الروح المسيحية .

فقد ربط - هو ورفيق العظم - حركة الإصلاح السياسي بدائرة الجنسية ، ومع هذا فهما لم يجافيا أو ينكرا الرابطة الدينية^{١٥٦}

^{١٥٢} محمد كرد علي : المنار ١٠/٢/٩٠٩/١٠٩ ص ١٠٩ - القديم والحديث ، القاهرة ٩٢٥ ، ط ١ ص ٢٤

^{١٥٣} محمد كرد علي : القديم والحديث ، القاهرة ٩٢٥ ، ط ٢ ص ٤٢ - محمد كرد علي ، غرائب العرب ، المطبعة الرحبانية بمصر ، ط ١ ٩٣٣ ص ٣٠٣

^{١٥٤} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٣٠٣

^{١٥٥} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٣١٣ وانظر عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية ٥ ، ص ٣٢٠

^{١٥٦} عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية ، ٥ ، ص ٣٢١

لقد أدليا برأيهما (الزهراوي والعظم) قبل الانقلاب الدستوري ١٩٠٨ أي عام ١٩٠٧، ذلك أنه في الوقت الذي كانت جمعية الاتحاد تهيب نفسها لاستلام السلطة كانت الأقطار العربية تشهد حركة قومية تنشد تحقيق مطالب عربية على رأسها اللامركزية الإدارية ، وقد جسدت هذه المطالب عدة جمعيات وقواد أهمها حزب اللامركزية الإدارية عام ١٩١٣ م ، وكان من أبرز هذه الحركة رفيق العظم والزهراوي ورشيد رضا ، وعدد من السوريين المقيمين في مصر^{١٥٧} .

وتجدر الإشارة إلى ما يمثله المؤتمر العربي الذي انعقد في قاعة الجمعية الجغرافية الفرنسية بباريس سنة ٩١٣ من أهمية في تاريخ الحركة السياسية العربية قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى ، فقد أكد هذا المؤتمر على ما يلي :

١- إن العرب أمة واحدة مستقلة ذات ماضٍ خالد ومستقبل زاهر .

٢- إن حل 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 ومسلماً^{١٥٨} ؟ .

وينوه بنقطة هامة هي أن بعضهم انتزعوا الإسلام من أرض الواقع ، وحولوه إلى قواعد ومثل عامة مجردة لا صلة لها بالحياة ، فامتزج بالمحيط العالمي الخيالي ، وتكبل بقيود الصوفية الرمزية ، وأثقل بأوزار الكهنوتية ، وقد ساعد الحكم العثماني على تقوية هذا الاتجاه^{١٥٩}

لقد جعل البزاز من الإسلام ديناً عربياً خالصاً^{١٦٠} ، فالإسلام عنده دين وحضارة وفلسفة حياة ، والعرب هم العمود الفقري للإسلام ، باعتباره يعكس النفس العربية..

لكن المذكور انتهى عام ١٩٥٣ إلى تقرير مشروع الوحدة الإسلامية شريطة أن يسبق ذلك تحقيق الأهداف القومية العربية^{١٦١}

^{١٥٧} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٢٧٩ وانظر تطور الفكر القومي العربي ، مقال د . عماد

عبد السلام رؤوف ص ١٢٨

^{١٥٨} عبد الرحمن البزاز : في روح الإسلام ، ط ١ ، مطبعة العاني بغداد ، ٩٥٩ ص ١٦٥

^{١٥٩} عبد الرحمن البزاز : الجذور التاريخية للقومية العربية ط ١ ، بيروت ، دار العلم للملايين

ص ١٤

^{١٦٠} عبد الرحمن البزاز من وحي العروبة ، دار القلم ، القاهرة ، ط ٢ ، ٩٦٣ ص ٣٤

^{١٦١} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٢٨٤

وهذا ما ذهب إليه المؤرخ عبد العزيز الدوري ، فقد قرر أن الإسلام رسالة عربية ، وأن الرسالة الحضارية الإنسانية لم تكن إلا في أوج ازدهار الثقافة العربية ونضجها وتعبيراً عن روحها المفتوحة^{١٦٢} .

لقد ألقى بطرس البستاني سنة ١٨٥٩ محاضرة نوه بالكيان العربي ، وبأنه ينتمي إلى الثقافة العربية .

وفي قصيده شعرية مشهورة ناشد ابراهيم اليازجي ابن ناصيف العرب أن يتذكروا عظمتهم وأن يستيقظوا ، كما أن الجمعية السرية التي كان أحد أعضائها أشادت خلال عام ١٨٧٥ بالعزة العربية ، ورفضت دعوى السلطان بالخلافة لأن ذلك حق عربي ..

ولعل جرجي زيدان أكثر الذين عملوا على إحياء وعي العرب لماضيهم سواء بتواريخه أو بسلسلة رواياته التاريخية ، حيث قدم لوحات رومانطيقية عن الماضي. ولعل حلم المسيحيين بالحل القومي أي بأمة منفصلة عن الدين ، وقائمة على المساواة مع المسلمين ، وهذا ما اختاره نجيب العازوري ، فقد أسس عصبة الوطن العربي ، وأصدر في باريس عام ٩٠٧ م مجلة الاستقلال العربي .

وفي كتابه الصادر باللغة الفرنسية ١٩٠٥ بعنوان يقظة الأمة العربية يقول : هناك أمة عربية تضم المسلمين والمسيحيين وإن هؤلاء لا يقلون عروبة عن المسلمين ، ومن الضروري أن تقوم كنيسة كاثولوكية 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 .

لكنه يقع في خطأ هو أن إنشاء المستعمرات والمصارف اليهودية يؤدي إلى تقوية القومية ، بفضل مصالح أقطاب المال في العالم^{١٦٣} .

^{١٦٢} المرجع السابق ص ٢٨٥

^{١٦٣} المرجع السابق ص ٣٣٣

وفي عام ١٩١٢ قام عدد - بعضهم من السوريين القاطنين في القاهرة - بتأسيس حزب هو حزب اللامركزية الإدارية العثمانية ، حيث طالب بأن تصبح العربية اللغة الرسمية في الولايات العثمانية ، وفي عام ١٩١٣ قام فريق بتوجيه رسالة إلى هذا الحزب بعقد مؤتمر عربي في باريس اشترك فيه حوالي ٢٥ 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 المدنية الحديثة ، وتأملوا مساعدة تأتي من أوروبا ، وأظهروا أن الخطر الداخل ليس من أوروبا ، كما أبدوا الولاء للإمبراطورية ، وأكدوا أن قوة الحكومة في ديمقراطيتها إذا كانت متعددة القوميات .

كما أكدوا أن اللغة العربية يجب أن تكون في دوائر الحكومة المحلية^{١٦٤} ، ولقد درست حكومة تركيا الفتاة مقررات المؤتمر ، لكنها لم تعره أي اهتمام .

ووجهوا عام ١٩١١ م 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 ١٩٠٨ كثرت الجمعيات السرية : القحطانية ١٩٠٩ ، وقد أسسها ضباط من الجيش على رأسهم عزيز المصري ، وجمعية الفتاة أسسها في باريس ١٩١١ طلاب سوريون ، ثم جمعية العهد ، وقد أسسها من الضباط عزيز علي المصري سنة ١٩١٤

وفي غضون نصف جيل أي من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٢ 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 إنه ليس من مكان أفضل لدراسة هذه الخبرة من صفحات المنار المليئة بالأفكار .

^{١٦٤} المرجع السابق ص ٣٣٨

وكان الغرض من تفكير رشيد رضا إعادة بناء الدولة الإسلامية الحقة معتبراً كل تضامن غير التضامن الإسلامي ناقص ، لذلك عارض ابن خلدون مدلاً بأن التضامن على أساس قومي هو تضامن تافه^{١٦٥} .

ولكن المذكور وصديقه شكيب أرسلان فكرا قبل كل شيء بالإسلام العربي ونظرا إلى المسلمين الآخرين كمقلدين للعرب على حد تعبير أرسلان نفسه .

لقد كان التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل تحقيقه دون العرب^{١٦٦} ، 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 إذا وجد إلى ذلك سبيلاً ، فضلاً عن ذلك لا يمكن أن تقوم وحدة إن لم تكن على أساس وحدة اللغة ، وواجب كل مسلم أن يتكلم اللغة العربية ، وهذه اللغة ليست خاصة بجبل العرب ، بل هي لغة المسلمين كافة^{١٦٧} .

فالعرب هم حراس الأماكن المقدسة ، لذلك فيهم المؤهلون لزعامه الإسلام ، وكتاب كردعلي في الإسلام والمدنية العربية ، إنما هو دفاع عن المساهمة العربية في المدنية الإسلامية والأوربية ...

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 عصابة الأتراك والعرب دون ضابط ، حتى آل إلى خراب الإسلام^{١٦٨} ويستمر رشيد رضا في قوله : إسلامي مقارن في التاريخ لعروبتني ... قلت إنني عربي مسلم ، فأنا أخ في الدين لألوف الألوف من المسلمين العرب وغير العرب وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين^{١٦٩}

^{١٦٥} المرجع السابق ص ٣٢٧

^{١٦٦} المرجع السابق ص ٣٥٧

^{١٦٧} المرجع السابق ص ٣٥٨

^{١٦٨} المرجع السابق ص ٣٥٩

^{١٦٩} المرجع السابق ص ٣٥٩

كانت عقيدة رشيد رضا منذ البدء تتطوي على الشعور العربي ، إلا أن هذا الشعور لم يدفع به إلى حمل لواء الدعوة إلى الاستقلال القومي العربي إلا تدريجياً ، فقبل سنة ١٩٠٨ وبالرغم من كونه كمحمد عبده من أنصار السلطة المخلصين وللاعتبارات ذاتها ، 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 القومي^{١٧٠} .

ونستطيع القول إنه كان ينتمي إلى ذلك الجناح من الحركة القومية المستعد للتعاون مع بريطانيا من أجل الاستقلال ، وقد أعطت بريطانيا تعهداً لسبعة أشخاص من العرب كان منهم ، لكن شكوكه أخذت أثناء ذلك تتزايد ، لاسيما بعد الحرب ، حيث ازدادت هذه الشكوك خاصة بعد أن احتلت سوريا ، حيث اشترك اشتراكاً فعلياً في حركة المقاومة الجديدة ، للحكم الفرنسي بوصفه رئيساً للمؤتمر السوري الذي عرض عرش سوريا على فيصل في عام ١٩٢٠ ، وعضواً في المؤتمر السوري الفلسطيني المنعقد في صيف عام ١٩٢١ ، وعضواً في اللجنة التي أنشأها المؤتمر في القاهرة .

لقد غدا الآن يرى في انكلترا عدواً للإسلام ، وهكذا اعترف لصديقه شكيب أرسلان أنه بالرغم من تحقير الأتراك للعرب إلا أنه يفضلهم على حكم الأوربيين ، وكان يرى أن الأسرة الهاشمية كارثة حلت بالإسلام^{١٧١} ، حيث أفسحوا المجال لسيطرة انكلترا على البلدان العربية والإسلامية .

وبصورة عامة فقد كان للإسلام أولوية على العرب ، وهي أولوية تقضي أن تكون شرائع الإسلام الخلقية ملزمة للدولة القومية .

فالأمة ليست مطلقاً بحد ذاته ، بل يمكنها أن تعمل وفقاً لشرعية مستمدة من شيء يتعدى مصالحها الخاصة .

^{١٧٠} المرجع السابق ص ٣٦٩

^{١٧١} المرجع السابق ص ٣٦٩

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 أفريقيا لمؤسسها مصالي الحاج ، ومع جمعية الدستور في تونس والجماعات القومية الأولى في مراکش ، وكان حبل الوصل قائماً بين هذه الحركات وبين التيار الرئيسي للشعور القومي العربي في الشرق ، وقد ظل القوميون يجلبونه حتى وفاته كرجل عقيدة سياسية وكأديب عربي كبير ، حيث تميزت خطبه بالتشديد على الإسلام ، وعلى الطابع الإسلامي للقومية العربية^{١٧٢} .

أما عبد الرحمن البزاز فكان يقول إنه لا تناقض بين الإسلام والقومية العربية ، وإن كان هنالك تناقض فمرده المفهوم الأوربي 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 مطويماً في طبيعة العرب ، وما مثله العليا إلا مثل الخلقية العربية الطبيعية ، وليست الشورى إلا ديمقراطية العرب الطبيعية ذاتها .

ولم يكن انتشار الإسلام سوى الوسيلة التي قام بها العرب بمساهماتهم العظيمة في التاريخ ، واللغة العربية هي روح الأمة ، أما العرب المسيحيون فهم جزء من الأمة وبوسعهم أن يعتزوا بهذه الأمة أسوة بالعرب المسلمين أنفسهم^{١٧٣} .

وهذا ما نجده عند قسطنطين زريق - وهو مسيحي أرسوذكسي من دمشق- وأستاذ في جامعة بيروت الأميركية 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 .

^{١٧٢} المرجع السابق ص ٣٦٦

^{١٧٣} المرجع السابق ص ٣٦٩

إن المجتمع العربي يستمد وحيه ومبادئه من الدين ، وهذا الدين لا يمكن أن يكون إلا الإسلام .

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 منسئ الحضارة العربية ، وموحد الشعب العربي ، ورجل العقيدة الذي يستمد منه هذا الشعب الإسلام^{١٧٤} .

ونجد تفصيلاً أكثر من ذلك عند شاب عربي من حلب هو ادمون 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 الأول^{١٧٥} ، وسوريا وحدة ، وإن 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 .

ويمكن للجزيرة العربية أن تنضم إلى هذه الوحدة ، 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 الوحيدة^{١٧٦} .

ومن المفكرين القوميين الذين أعطوا القومية العربية الشيء الكثير ساطع الحصري ، فهو من أصل سوري على صلة قريبي بأسرة الأشراف في حلب تربي في اسطنبول ونشأ تركيا 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 .

وبعد إخفاق انقلاب رشيد علي وضع سلسلة من الأبحاث حول النظرية القومية والدفاع عن القومية العربية ، وهذه الأفكار تنتمي إلى عهد سابق ، فهي تعبير نهائي

^{١٧٤} المرجع السابق ص ٣٦٩

^{١٧٥} المرجع السابق ص ٣٧٠

^{١٧٦} المرجع السابق ص ٣٧١

للفكرة القومية التي برزت خلال الأعوام اللاحقة لعام ١٩٠٨م، والتي سيطرت على الحياة السياسية في سوريا والعراق حتى عام ١٩٤٥، وهذه نظرية تمتد بجذورها إلى الفكر الإنكليزي والفرنسي والألماني^{١٧٧}.

تساءل ماهي الأمة؟؟ .. خلافاً 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 بآبائنا خلدون.. فالدين وحده لا ينشئ جماعة سياسية، بل يقوى الجماعة التي تكون قد نشأت، أما الأمة العربية فقد نشأت قبل الإسلام، والمسيحيون الناطقون بالضاد عرب دون أن يتخلوا عن دينهم^{١٧٨}.

طلائع العلمانية (الشميل وفرح انطون) :

نقل الإمام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة في أوروبا، وطبقوها في مجتمعهم، فكان لذلك تأثير أقوى بكثير مما توقع هو نفسه.

فقد أدت صياغة مبادئ المجتمع الإسلامي صياغة جديدة إلى مجتمع قومي علماني يكون الإسلام فيه مقبولاً ومحترماً، لابل مساعداً على شد الروابط العاطفية بين المواطنين، دون أن يكون مصدراً لقواعد الشرعية والسياسية.

وفي الوقت نفسه فقد نادى بفكرة مماثلة، فريق من الكتاب المسيحيين السوريين^{١٧٩}، من هؤلاء الشدياق والبستاني وظهرت مدرسة من الكتاب الذين فتح نمو الصحافة العربية مجالاً جديداً لمواهبهم، ولعل المجلة الأولى التي صدرت هي مجلة الجنان على يد محررها بطرس البستاني، وقد أصدر اللبنانيون أيضاً مجلة المقتطف عام ١٨٧٦، ثم الهلال " مؤسسها جرجي زيدان " التي ظهرت عام ١٨٩٢.

كان هناك بعض الكتاب اللبنانيين والسوريين الذين حاولوا صياغة نظرتهم إلى المجتمع بطريقة منظمة، من هؤلاء فرنسيس مراث (٨٣٦-٨٧٣)، حيث ترك لنا عدة مؤلفات أهمها " غاية الحق " وهي قصة تدور حول إقامة مملكة المدنية والحرية

^{١٧٧} المرجع السابق ص ٣٧٢

^{١٧٨} المرجع السابق ص ٣٧٤

^{١٧٩} المرجع السابق ص ٢٩٤

، وكانت أفكار هذا الكتاب هي الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت : السلم – الحرية – المساواة^{١٨٠}

وقد نادى الشمبل بفصل الدين عن الحياة السياسية ، لأنه مصدر شقاق لا بحد ذاته ، بل لأن رؤساء الدين هم الذين يبدؤون ذلك ، وإن أوروبا لم تصبح قوية إلا عندما حطمت سلطتهم^{١٨١} .

ولقد رد على كرومر هجومه على الإسلام بحرية وحرارة مما يصعب على مسيحي عربي ذلك ، لكن ذلك لا يعني استبدال التضامن الديني بالتضامن القومي المتعصب . وهو أول من نشر بالعربية فكرة الاشتراكية ، ولعل مفهوم هذه الاشتراكية ، لديه هو وضع حد لتدخل الدولة وبالنتيجة فقد كان ليبرالياً .

أما فرح انطون (١٨٧٤-١٩٢٢) ، فقد كان صديقاً لمحمد عبده ورشيد رضا ، ولكن آراءه حول تقدم أوروبا حملت محمد عبده لوضع دراسة في الإسلام والمسيحية ، كما حملت الشمبل على نشر أفكاره عن المجتمع والحكم ، مما أدى إلى قطع علاقته مع محمد عبده وقطع العلاقة بين فرح انطون ورشيد رضا .

وأهم ما كتبه فرح انطون هو دراسته عن المدرسة ، متأثراً بذلك بمعلمه رينان فهو يرى أن هنالك العقل والقلب لكل منهما قواعد .. ، ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه ، ولقد أهدى كتابه إلى البيت الجديد في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين ، ثم أبان سبب اختياره ابن رشد ، وذلك من أجل تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق ، وغسل القلوب وجمع الكلمة^{١٨٢}

لقد كان فرح انطون – كالمشميل وسواه من كتّاب عصره اللبنانيين - ، يتوخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسيحيون والمسلمون على قدم المساواة .

والأديان كلها دين واحد ، أما الشرائع الدينية فلا قيمة لها بحد ذاتها ، فما هي إلا وسائل لغاية واحدة ، أما الطبيعة البشرية فهي واحدة ، والشيء نفسه بالنسبة للحقوق والواجبات البشرية .

^{١٨٠} المرجع السابق ص ٢٩٧

^{١٨١} المرجع السابق ص ٣٠٠

^{١٨٢} المرجع السابق ص ٣٠٤

أما الدولة فيجب أن تقوم على الحرية والمساواة وتوخي السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلام بين الأمم .

ويتضح أن أفكاره قريبة من أفكار محمد عبده ، ولكن الأخير يرى أن الإسلام وحده الذي يتمتع بذلك ، وبالتالي كان يرى أن الدولة يجب أن تتمتع بحرية كبيرة في إطار التشريع الإسلامي فضلاً عن أنه يرى ضرورة المشاركة بين السلطتين المدنية والدينية .

كما يرى أن غير المسلمين يتمتعون بمساواة تامة مع المسلمين ضمن الدولة الإسلامية^{١٨٣} .

وهكذا كان رد عبده على فرح انطون في مسألة مفادها أن الإسلام احتضن العلم أكثر من المسيحية .

ويرى فرح انطون أن الوحدة تقوم على الوحدة المدنية وعلى العلم ، فلا تقدم ولا عدل ولا تسامح ولا أمن ولا حرية ولا علم ولا فلسفة إلا بفصل السلطة الدينية عن الدولة .

ويرى محمد عبده أن هذا الفصل غير مجد ، فالإنسان مؤلف من جسد وروح لا انفصال بينهما ، فكيف يمكن فصل السلطات التي تمثلهما؟^{١٨٤}

يجيب فرح انطون بأن الحاكم لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة ومعتقداته الشخصية ، ونحن المسيحيين الحقيقيين ، ديننا لم يتدخل في السياسية ، ولسنا مسؤولين عن أعمال المسيحية الغربية ، وإن ولاءنا للشرق ، وقد عشنا دوماً أوفياء للسلطان ، لكنه هذه المرة يفسر المشاركة بأنها ليست البطيركية ، لكنها المساواة في الوطن^{١٨٥} .

وبصورة عامة فالعلمانية كانت تعني إعلاء شأن الحضارة الحديثة ، والتقليل من الفكر القبيح ، وبهذا المعنى ، فهي لا تصطدم بالإسلام ، بل كانت تتطلب تجديد العقل العربي ، وإقناعه بالفكر المستنير والديمقراطي وفصل الدين عن الدولة .

^{١٨٣} المرجع السابق ص ٣٠٧

^{١٨٤} المرجع السابق ص ٣٠٩

^{١٨٥} المرجع السابق ص ٣١٠

بيد أن الدائرة الأخرى (دائرة المتدينين) انطلقت مع العلمانيين أو التغريبيين من الدائرة الصماء ، وفي الوقت نفسه خرجت من دائرة العروبة و الإسلام وأصالتها. وقد عرضنا سابقاً لتراجم بعد الشخصيات العلمانية ، وفي الوقت نفسه تابعنا ارتداد بعضهم مثل اسماعيل مظهر ومنصور فهمي وحسين هيكل ، وإلى حد ما طه حسين .

ويحلل د . فهمي جدعان^{١٨٦} ظاهرة التغريب العربي ، ويردها إلى ثلاثة مفاهيم أو مواقف رئيسية : التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة ، أي بمعنى نبذ الشرق والعرب و الإسلام ، واللاحق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها ومسيئاتها ، وأبرز من قبل هذا الاتجاه أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ومحمود عزمي - الذين ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم " القومية المصرية أو الفرعونية " المعادي صراحة لكل انتماء عربي وإسلامي وشرقي تاريخي أو ديني أو أدبي .

ثانيهما : الليبرالية ، بحيث تحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة ، وتتنظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية منفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص ، وممثل هذه النزعة اسماعيل مظهر وطه حسين ، حيث طبق طه حسين المنهج الديكارتى والنقد العلمي على الأدب العربي الجاهلي ، وقرأه قراءة متحررة من كل معطى ديني سابق .

أما شبلي شميل وسلامة موسى واسماعيل مظهر ، فقد ارتبطت الليبرالية العلمية عندهم بتبني الداروينية ، أو مذهب النشوء والارتقاء والترويج لها ترويجاً واسعاً^{١٨٧} ثالثهما : العلمنة ، وقد تبلورت في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على القانون الوضعي ، وتأسيس الدولة على قواعد عصرية غربية ، وليس للدين الإسلامي أي دور فيها .

أما الدلالة السياسية للتغريب فتكمن في الدعوة إلى الخروج عن الدائرة العربية والإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل ، وهذا الخروج لا يتبلر في مجرد الدعوة إلى إحياء قوميات قديمة دراسة محنطه فحسب ، وإنما يتبلر في التبني للقيم الأخلاقية

^{١٨٦} أسس التقدم ص ٣٢٢ وما بعدها

^{١٨٧} د . فهمي جدعان ص ٣٢٤

والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية ، وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوروبا والتبعية لها^{١٨٨} .

ولاشك أن أنماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها بعض الأوساط الدينية في مصر قد دفعت التغريبيين إلى هذا الخروج من الدائرة العربية الإسلامية ، لكن هذا لم يكن هو السبب الحقيقي أو الوحيد ، فإن الأوساط التي خرج منها التغريبيون هي الأوساط البرجوازية المصرية المرتبطة بالاستعمار البريطاني ، والأوساط الدينية الإسلامية المتسمة ضد مجموعة من القيم الإسلامية الدينية ، التي كفت عن الفاعلية ، والتلذذ على الغربيين ، والعناصر التي ربتها الإدارة الإنكليزية في عملية التحلل والانسلاخ من الدائرة العربية الإسلامية^{١٨٩} .

والذي يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين هذا الانقياد الكامل والاستسلام العجيب للقيم الغربية ، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية إزاء هذه القيم ، فلقد اشتعلت رؤوسهم ذكاء ونقداً للمدنية العربية الإسلامية ، بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً إزاء المدنية الغربية التي كانت تلاقي في عقر دارها ، انتقادات لا ترحم^{١٩٠} .

ولنضرب مثلاً على ذلك في طه حسين ، فبينما هو يصطنع المنهج الديكارتي في دراسته للشعر الجاهلي - وهو منهج رصين - فإنه في مقترحاته الثقافية لمستقبل مصر يخون هذا المنهج ، فهو يتنكر للثقافة التاريخية لا من أجل أن ينهج نهجاً ديكارتيًا ، ولكن من أجل أن يستبدل بها مرة واحدة - وبلا فحص - معطيات الغرب التي لا حضور لها أمام الوجدان والفكر المصريين^{١٩١} .

ويمكن أن نعزو غياب هذا التوازن إلى أحد أمرين : فهو إما أن يكون نتيجة هزيمة ثقافية نفسية ولدتها الهزيمة السياسية ، وإما أن تجربة هؤلاء المفكرين كانت كاملة في وجه ناقصة في وجه الآخر ، فهي كاملة من حيث أنهم قد عانوا معاناة كافية حالة الانحطاط في المدنية العربية ، فكان من الطبيعي أن ينفروا منها ، وهي ناقصة ، من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة ، وفي حدود ضيقة

^{١٨٨} د . فهمي جدعان ص ٣٢٤

^{١٨٩} د . فهمي جدعان ص ٣٤٥

^{١٩٠} د . فهمي جدعان ص ٣٢٥

^{١٩١} د . فهمي جدعان ص ٣٢٥

لا تكفي لتعريفهم على جميع هذه المدنية ، فضلاً عن أنهم عرفوا هذه المدنية وهي في أوجه تقدمها .

ولاشك أن المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية كانوا يفتقرون إلى قوة في النفوس ، ونافذ في الرؤية وبعد النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن^{١٩٢}

أما الذين وقفوا في الطرف الآخر من الحلبة ، فقد كانوا يفتقرون أيضاً إلى هذه الصفات ، ذلك أن استسلامهم الكامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية ولمفاهيم دينية كفت عن الفاعلية والتأثير ولمناهج وفتت عند الأقدمين ، لم يكن من شأنه إلا أن يدفع المحدثين إلى أن يديروا ظهورهم لهذه المفاهيم^{١٩٣} .

وتأتي نصيحة أحدهم رفع عقيرته ليقول : لا للانكماش للماضي ، لا للانغماس في الغرب نعم للاستجابة الخلاقة^{١٩٤} .

الفرع الثاني

- مسألة الأنا والوعي بالتاريخ -

الوعي التاريخي هو وعي بمسار الأنا في التاريخ ، هو إحساس بالذات المتميزة عن الآخر ، إحساس بالهوية قبل الإحساس بالتغاير ، وهو تمايز طبيعي مبدئي ، يثبت وجود الأنا قبل وجود الآخر ، وفي المنطق السوري ألف تساوي ألف قبل أن تكون غير باء^{١٩٥} .

وهذا الوعي التاريخي بالأنا هو أساس الوعي الحضاري ، فالتاريخ هو مسار الحضارة في الزمان ، وهو تفاعل الحضارة مع الزمان ، الحضارة بنية التاريخ ، والتاريخ مسار الحضارة والحضارة حاضر التاريخ ، والتاريخ ماضي الحضارة ، الحضارة آخر رحلة من تطور التاريخ ، والتاريخ هو مسار الحضارة كلها^{١٩٦} .

^{١٩٢} المرجع السابق ص ٣٢٥

^{١٩٣} المرجع السابق ص ٣٢٦

^{١٩٤} د . أحمد صدقي الدجاني : عبارة يكررها كثيراً في أدبياته

^{١٩٥} د . حسن حنفي في الثقافة السياسية ، دمشق منشورات دار علاء الدين ، ٩٨٨ ص ٢٩

^{١٩٦} المرجع السابق ص ٢٩

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

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

وحتى القرن الماضي ، عصر بناء الدولة المصرية الحديثة وعندما أراد محمد علي إنشاء دولة قوية في مصر تكون مركزاً جديداً للخلافة كان التاريخ الهجري هو الشائع في مطبعة بولاق ، وكان الوعي التاريخي العربي الإسلامي مازال حاضراً في وعي المفكرين والأدباء .

لم توجد دولة منفتحة على الغرب قدر دولة محمد علي ، ومع ذلك لم يتحول الوعي التاريخي للأنا إلى الوعي التاريخي بالآخر إحساساً بالتمايز ، وربما لوجود صراع بين دولة الخلافة والاستعمار الغربي الجديد الذي بلغ الذروة في القرن الماضي .

ومنذ بداية هذا القرن ، وعلى وجه التحديد منذ خسارة تركيا الحرب الأولى ١٩١٤-١٩١٨ بدأ التداخل بين وعي الأنا ووعي الآخر ، وبدأ يظهر على الصفحات الأولى للكتب وعلى أغلفتها التاريخان الهجري والميلادي ، نظراً لانهزام تركيا وبداية الاستعمار الغربي الحديث . وكان التلاميذ في المدارس يكتبون التاريخ الهجري على اليمين والتاريخ الميلادي على اليسار حتى الحرب الثانية وقبيل الثورات العربية الأخيرة .

ثم انزوى التاريخ الهجري كليةً أو كاد في مصر والشام والمغرب أهم ثلاثة مراكز حضارية ، وساد التاريخ الميلادي مما يكشف عن بداية الاغتراب اغتراب الأنا في الآخر ، والتخلي عن المسار التاريخي للأنا والدخول في المسار التاريخي للآخر ، أما في المناطق الحضارية التقليدية في شبه الجزيرة العربية فما زال التاريخان

مستعملين ويرتبطان معاً بكلمة الموافق ، ولكن البداية بالميلادي الذي يوافق بالهجري ، البداية بالآخر ثم بالأنا ، فالآخر هو الذي يحدد مسار الأنا أولاً ثم تتعكف الأنا على ذاتها كي تكتشف مسارها الخاص ، الآخر هو المركز والأنا هو المحيط ، اغتربت الأنا في الآخر ثم همشت نفسها بنفسها ، ومن يدري فربما بمزيد من الحداثة ، وعندما تلحق المناطق الحضارية التقليدية في شبه الجزيرة العربية بالمناطق الحضارية الأكثر حداثة في مصر والشام والمغرب قد يختفي التاريخ الهجري ويسود التاريخ الميلادي ، وتصبح الحضارة العربية العالمية جزءاً من الحضارة الغربية وتسير في مسارها .

وتكون النتيجة الاغتراب الكلي للأنا في الآخر ، وترك الأنا مسارها التاريخي الخاص وتخرج عن ذاتها ، وتضيع هويتها التاريخية ، وتلبس ثوب غيرها ، وتسكن في غير مسكنها ، فتضيع خصوصيتها ، ومن ناحية أخرى يقوى مسار الآخر الذي تصب فيه كل الحضارات ، وتصبح كل الحضارات هوامش له ، فروعاً صغيرة تصب في النهر العظيم .

وبدلاً من التحرر تستمر التبعية ، وبدلاً من استقلال المحيط عن المركز يصبح جوانب هامشية فيه ، وبدلاً من أن تتعدد المراكز يقوى المركز الأوحد في عالم ذي قطب واحد ، فتتفق الحضارة والسياسة ويتطابق الماضي مع الحاضر ، مصير واحد لا فكاك منه وكأنه قدر تاريخي للجميع .

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

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

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

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

وعي الأنا العربي الإسلامي مر بمرحلتين سابقتين في الماضي وهو على أعتاب مرحلة الثالثة ، الأولى هي المرحلة الزاهرة التي تكونت فيها الحضارة الإسلامية منذ القرن الأول حتى القرن السابع الهجري . نشأت وتطورت وبلغت الذروة في القرن الرابع ، عصر ابن سينا وأبي حيان التوحيدي والبيروني والمتنبي كانت منفتحة على الحضارات الأخرى ، الهندية والفارسية شرقاً ، واليونانية والرومانية غرباً ، والتركية شمالاً والزنجية جنوباً ، كانت متعددة الاتجاهات مدارس فقهية أربعاً ، اتجاهات فلسفية عقلية وإشراقية ، طرقاً صوفية كثيرة ، وفرقاً كلامية يحاور بعضها بعضاً ، وبلغت حرية الفكر والتعددية الذروة ، ثم جاء الغزالي وفضل الحسم والقضاء على التعددية باسم العقيدة الواحدة ، الأشعرية ، للسلطان ، والتصوف العملي للجماهير ، وكفّر الفلاسفة والباطنية والمعتزلة حتى تقوى الدولة في مواجهة الأعداء في الخارج ، وكانت الحروب الصليبية قد بدأت فبدأت المرحلة الأولى من الأقبول ، وكرر القرنان السادس والسابع ما أبدعته القرون الأولى ، وحاول ابن رشد في المغرب في القرن السادس إحياء العقل والاجتهاد من جديد ، ولكن بعد المسافة ونهاية المرحلة الأولى وسيطرة الفقهاء لم تحوّل الرشدية إلى حركة في التاريخ ، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ للحضارة العربية ، بداية وتطوراً ونهاية

واضعاً قانوناً للتاريخ ، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد ، يفسر به قيام الدول وسقوطها .

ثم جاءت المرحلة الثانية بعد ابن خلدون من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر ، سبعة قرون أخرى تشرح فيه الحضارة ما أنتجت من قبل في الفترة الأولى ، فإذا توقف العقل انشغلت الذاكرة ودونت الموسوعات الكبرى في مصر والشام وتركيا كما يجتر جمل الصحراء وهو بارك ما أكله من قبل وهو واقف ، كان هذا في العصر التركي المملوكي وفي نهايته بدأت حركات الإصلاح في المائتي سنة الأخيرة لتضع حداً لهذا التوقف والركود ، تقارن وعي الأنا بوعي الآخر بعد أن بدأ التداخل بينهما ، ويضع شكيب أرسلان السؤال : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ويسأل الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟

ويحاول الأفغاني وإقبال والكواكبي وأديب اسحاق ومحمد عبده وضع فلسفة جديدة في التاريخ تقوم على النهضة وليس على الإنهيار، دون أن تبرز شخصية في وزن ابن خلدون لتنتهي هذه الفترة الثانية في القرن الرابع عشر ، وتبدأ فترة جديدة تالفة في القرن الخامس عشر . فنحن الآن في نهاية الفترة الثانية وبدايات الفترة الثالثة التي تحاول للحاق بالفترة الأولى فترة الإبداع والازدهار ، العصر الذهبي الثاني .

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

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

العلمية التجريبية في القرن الرابع عشر ، قرنان للتبشير ، وقرنان في العصر الوسيط المتقدم ، وقرنان في العصر الوسيط المتأخر ، ونشأ ذلك كله تحت أثر الفلسفة الإسلامية وترجماتها عبر العبرية إلى اللاتينية ، وكان أرسطو هو نموذجها . ثم بدأت الفترة الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين وهو ما يسمى بالعصور الحديثة ، ابتداءً من الإصلاح الديني في الخامس عشر والنهضة في السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر والوضعية في التاسع عشر ، ثم الوجودية والبنوية والتفكيكية في القرن العشرين ، وفي نهايته تبرز الأزمة ما بعد الحدائة والتنوير السالب ، وتتكشف نهاية المرحلة الثالثة في القرن القادم دون ما بداية جديدة في الأفق .

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

والآن يسير المساران في اتجاهين مختلفين : مسار الأنا ينهي الفترة الثانية فترة الركود ويبدأ فترة ثلاثة فترة النهضة الثانية ، ومسار الآخر ينهي الفترة الثالثة فترة النهضة الحديثة دون أن يبدأ فترة رابعة ، مازالت ملامحها بعيدة في المجهول . نحن إذن لسنا في نهاية القرن العشرين وعلى مشارف القرن الواحد والعشرين ، بل في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر منذ ستة عشر عاماً ، وعي الآخر في نهاية فترة دون بداية فترة أخرى ، ووعي الأنا في نهاية فترة وبداية فترة أخرى ، وعي الآخر في غروب ووعي الأنا في شروق .

لماذا لا نتنبأ والعلماء ورثة الأنبياء ؟

البحث الرابع

أسباب انتكاس النهضة

" السجال المتجدد حول هذه الأسباب "

كما قلنا هنالك اهتمام زائد وملحوظ حول النهضة وحرثها والحفر في طبقاتها ومعرفة الأسباب التي دعت إلى إخفاقها لاسيما أن المسائل التي طرحها رواد النهضة لمّا تتحقق

وقد عبر عصام محفوظ 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 استيحاء التراث ، لذا يحملهم فشل العصر وخسارة الأصالة معاً ، في حين يرى البعض الآخر أن فشل طروحات الرواد يعود إلى الأجيال التي أعقبتهم ، والتي لم تكن في مستوى المهمة التي حملها أولئك الرواد تحت شعار عصرنة العالم العربي .

فإذا كان ثمة مسؤول فنحن المسؤولون 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 مباشرة^{١٩٧}

هكذا يرجع "بهاء طاهر" أسباب النكسة إلى ما يسميه التراجع الثقافي الذي نجم من تغيير موقع المثقفين بعد انتصار ثورة يوليو ١٩٥٢

وهذا هو السيد جابر عصفور يحمل ثورة يوليو مسؤولية رئيسية لتلك الانتكاسة ، وفي رأيه إن أجيال التنوير لم ينقطع عطاؤهم حتى نهاية الأربعينيات ، حيث بدأت محنة التنوير ، ودخل زمن انحساره مع قيام الدولة التسلطية^{١٩٨}

^{١٩٧} بهاء طاهر : أبناء رفاة ، الثقافة والحريّة ، كتاب الهلال : العدد ٥١٤ أكتوبر ١٩٩٣

^{١٩٨} جابر عصفور : على دفتر التنوير ، بيروت - الدار البيضاء المركز الثقافي العربي ٩٩٤

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 الإنساني ومبدأ الاعتماد المتبادل ، رغم أنه من أكبر المعارضين للاستعمار ، وعزز ذلك بموقف قاسم أمين في تحرير المرأة^{١٩٩} ، حيث يقول فيه : لا نجد عقبة في طريقنا إلى السعادة أصعب ، اجتيازاً من شدة تمسكنا بعبادات من سلفنا ، من غير أن نميز بين تلك العادات مالها وما عليها 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 تقلب مستمر ، ونحن ننظر إلى ما يقع فيه بعين شاحصة وفكرة حائرة ونفس ذاهبة لا تدري ما تصنع^{٢٠٠}.

فإذا توفقنا - 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 يدلل بدولة علمانية ، بل دعا إلى وجود تشريعات تستوحي من الدين الإسلامي بما يراعي القواعد العمومية التي شرعها وندب إليها الرسول^{٢٠١}.

هذه الروحية تخلت عن مكانها شيئاً فشيئاً منذ مطلع عشرينيات القرن الماضي لروحية أخرى تميزت بالواحدية والانغلاق والتشبث 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 الإيديولوجية ، ومن أبرز هؤلاء ساطع

^{١٩٩} د. ماهر الشريف ، المرجع السابق الذكر ص ٢٦

^{٢٠٠} قاسم أمين : تحرير المرأة ، القاهرة ، المكتبة الشرقية ، ط٢ دون تاريخ

^{٢٠١} د. ماهر الشريف ، المرجع السابق ص ٢٧

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 الاقتصادية والاجتماعية ، بينما ركز فريق على إخفاق المشروع الثقافي ، وفي مطلع هؤلاء المفكر العربي عبد الله العروي في مؤلفه أزمة المثقفين العرب ٢٠٢

وقد دعا الأستاذ اسماعيل 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 الحضاري ٢٠٣ .

ولكن يا للأسف - القول للأستاذ اسماعيل عبد الله - انشغلنا بعد الاستقلال السياسي بالصراع على السلطة وبالأساليب غير المشروعة 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 المجتمع ٢٠٤ .

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

لكن هل نرد كل شيء إلى الحاكم ونعفي أنفسنا من المسؤولية ، وماهي نسبة هذه المسؤولية ؟؟ .

يرى بعضهم أن المنطقة العربية شهدت منذ مطلع عشرينات القرن الماضي تحولاً في علاقة كل من الثقافة والسياسية والفكر والإيديولوجيا والحداثة والتحديث ، وإن السياسية أخذت تهيمن هيمنة كاملة على الثقافة ، وصار الفكر ينحصر انحصاراً

٢٠٢ د. ماهر الشريف ص ٢٧

٢٠٣ د. ماهر الشريف ، رهانات النهضة المرجع السابق ص ٢٣

٢٠٤ نحو نهضة عربية ثانية ، الضرورات والمتطلبات ، المستقبل العربي ، بيروت العدد ١٦١

تموز ٩٩٢ ص ٤

كلياً في أسار الإيديولوجيا ، وتسارع الركض وراء التحديث على ترسيخ قيم
الحدث ، وساهم هذا التحول في انتكاسة التتوير^{٢٠٥}
فالأضطراب إذن عميق الجذور ، ولا يمكن رده إلى ثورة ٢٣ يوليو ، وحسبي
تفنيذ هذا الرأي بهذه الكلمة البسيطة مقارنة لموضوعنا الأساسي الذي يحثنا إلى
معالجة قضايا الأمة دون الوقوع في أسار أفضاص الأيديولوجيا ..
ولهذا فإننا نرى أن انتكاسة النهضة – وما تلاها من إخفاقات - يرتد إلى الأمور
الآتية :

١- إن ثورة ٢٣ يوليو بالمعيار الفكري العام – وبعد إزاحة غطائها الإيديولوجي
– هي حركة توفيقية تنطلق من التوفيقية الأم (العربية – الدينية – الفلسفية)
، وتمثل رافدها السياسي الاجتماعي ، فهي مركب وسطي تصالحي وتطوري
،^{٢٠٦} وسقوط 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
.
٢- 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 التيار^{٢٠٧} .

٣- إن العلمانية والماركسية بقيتا 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

^{٢٠٥} د. ماهر شريف ، المرجع السابق ص ٢٨

^{٢٠٦} د. محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٨٩

^{٢٠٧} د. محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٥٠

ارتبطت العلمانية سياسياً وإيديولوجياً بالغرب الرأسمالي ، كما ارتبطت
الماركسية بالمعسكر الشيوعي^{٢٠٨}

كانت قوة التحدي الأوربي 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 ١٩١٨ 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 في الاقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدراً للمواد
الخام وسوقاً استهلاكية لمنتجاته وممراً استراتيجياً لطرقه التجارية^{٢٠٩} .

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 ١٩٠٨ إن الإسلام مات أو يحتضر ، فكيف نقول
إذن إن سبب الموت هو ثورة ٢٣ يوليو والمنطقة متوفاة سنة ١٩٠٨ ، أليس
التدهور كامناً في الجوهر الاجتماعي ، وإن ثورة ٢٣ يوليو لعبت دوراً كبيراً
لإعادة هذا الجوهر .

لقد حارب الغرب الوحدة العربية ، كما لم يسمح 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 أنه
كان مخدوعاً .

ومن جهة أخرى يفسر لنا هذا الاختلال النبوي للحضارة العربية في تلك الفترة ،
وفي ذلك يقول الدكتور زريق : إن الأمة العربية مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر
بعضها تفكيراً لاتينياً ، والآخر أنكلوساكسونياً ويحيا فريق ثالث حياة شرقية

^{٢٠٨} د . محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٥٣

^{٢٠٩} تراجع أفكار الحصري بشأن علمانية العروبة في محاضرات في نشوء الفكرة القومية ،

القاهرة ٩٥١ ص ٢٤٠ و٢١٦ و١٥٦ و١٨٥ و٢٠٦

محافظة والآخر حياة غربية ويسلك بعض جماعاتها سلوكاً دينياً والآخر سلوكاً علمانياً^{٢١٠}

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 الليبرالية^{٢١١}

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 وقيماً 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 مجتمعنا تبدأ حوالي ١٩٣٠ ، وليس بعد ١٩٣٩ كما يتردد لدى بعض الباحثين ، وإن صعود الموجه التغريبية سياسياً وفكرياً كان في الفترة بين ١٩١٨م- ١٩٣٠م دون استجابة عربية مضادة ترقى إلى مستوى مجابتهها بنجاحة وقوة .

وإذا اتخذنا الفكر ميداناً لرصد المقاومة بعد ١٩٣٠ أمكننا أن نسجل سابقة محمد حسين هيكل في كتابه " محمد " ، ثم انتقل الأمر إلى طه حسين واسماعيل مظهر ومنصور فهمي وحسين هيكل ، وإلى حد ما إلى طه حسين نفسه^{٢١٢}

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

^{٢١٠} د. جابر الأنصاري المرجع السابق ص ٦٨

^{٢١١} د. جابر الأنصاري ص ٧٠ و د. البرت حوراني ص ٤٠٧

^{٢١٢} د. فهمي جدعان ص ٣٢٣ و د. البرت حوراني ص ٤٠٧

الأمر مرده إلى هزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية ، وحين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا إلا لفترة قصيرة^{٢١٣} .

ويجب أن نضيف إلى كل ذلك تراجع المبادئ التنويرية 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 والخاص^{٢١٤} .

إن الكتاب لم يتراجع في ظل ثورة ٢٣ يوليو ، بل إن هذه الثورة هي التي اعتمدت التنمية الثقافية إلى جانب التنمية الاجتماعية وغيرها ، ولعلنا نذكر تبنيها لطباعة الألف كتاب من أمهات كتب التراث التي بيعت بدراهم معدودات ، فضلاً عن ذلك فلم نسمع أنها منعت طباعة كتاب من الكتب .

ففي سنة ١٩٦١ صدر كتاب تجديفي للكاتب مصطفى محمود ، وكنت حريصاً على قراءته ، وقد فتشت في كل مكتبات القاهرة بنفسي بحثاً عنه ، لكن دون جدوى لأن ذلك كان مخالفة للأداب العامة ، وتبين لي أنه لم يمنع إلا هذا الكتاب . إن الشعب الذي وقف وقفته الماجدة عام ١٩٥٦ لم يكن مقهوراً ومذلوماً ، والأمر نفسه قبل عام ١٩٦٧ وبعدها ، فحركات الطلاب وما تلاها من صدور بيان ٣٠ مارس والاستعداد انتقاماً لנקسة ١٩٦٧ ، وما قدمه الشعب المصري لا يدل إلا على سياسة " ارفع رأسك يا أخي " .

وسنقف عند هذا الحد من القول كي لانفسد الكتاب بالغطاء الإيديولوجي ، لكننا نقول : إن الثورة التي تأصلت من كل مكان في الأرض المصرية لم تكن لتمسح مواطنيها ، وإن صرخات الأسي يوم وفاة المرحوم عبد الناصر لم تصدر إلا عن القلوب المكلمة الجريحة .

^{٢١٣} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٣٢٣

^{٢١٤} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٥٤٦

البعض الخامس

تقييم عام لحركة 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 كافة التيارات التي نجحت في الغرب : الليبرالية والعلمانية والقومية بكافة أشكالها بالإضافة إلى الاشتراكية والجماعية بثتى صورها ^{٢١٥}

وكانت الوجهة الإسلامية مستمرة الحضور، لكنها كانت تتردد أمام دروب متعددة يتجاذبها أطراف الماضي وأحوال الحاضر وآمال المستقبل ، وتتأرجح 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 .

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 قادها إلى المواقع الدفاعية والتبريرية .

ولكن وراء هذه العراقيل والتمبيطات ظلت المشكلة الرئيسية مشكلة التقدم تؤرق أذهان هؤلاء ، وتدفعهم إلى بيان حدود هذا التقدم المطلوب ^{٢١٦} .

^{٢١٥} البرت حوراني : الفكر في عصر النهضة ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٦٨ - مجيد الخدوري :

الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، بيروت ١٩٦٨

^{٢١٦} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ١٨٠

وقد انعقد الإجماع على ذلك في المرحلة المتأخرة المتفهمة من حياة الدولة العثمانية بعد الانقلاب العثماني ، ومثل ذلك مفكرون كثيرون ظهوروا في كافة أقطار العالم العربي .

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 ذاك من جوانب الحياة الفردية والجماعية للأمة .

أجل لقد اتخذت هذه الفعالية في الماضي صورة الفعالية العقيدية الخالصة ، فأنشأت الفرق الكلامية ، كما أنتجت الفعالية الفقهية العلمية الخالصة ، وحيناً ثالثاً اتخذت طابع النظر العقلي والفلسفي ، وهذا هو الحال بالنسبة للمفكرين المحدثين . وإذا كان هنالك من وصف يصدق عليهم ، فهم مفكرون تاريخيون واجتماعيون لم يكونوا بمنجاة من الضعف البشري ، ومن الظروف التاريخية والاجتماعية ، بالإضافة إلى الإرث الثقافي وتباين مشاربه ونزعاته وتضارب تجاربه وخبراته ، فضلاً عن الآراء الخالصة ، كل ذلك زاد من إمكانية الوقوع في المحاذير والمخاطر .

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

ومع ذلك فهؤلاء المثقفون ينتمون إلى أفق روحي متجانس في جوهره ، ويمتحنون عن 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 في العصور الحديثة أداروا التقدم على أساس أحادي ، فبعضهم أولى أهمية للعقيدة المشتقة من التوحيد ، وبعضهم أعطى الأهمية للفاعل السياسي المستجيب لضرورة وجود السلطة الوازنة ، 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 في وقت متأخر قريب منا أو معاصر لنا تماماً^{٢١٧}

هكذا نجد التباين في التفكير والنزعة والمنطلق ، فمثلاً إذا كان الإمام محمد عبده أدرك أن التوحيد المحرر الحي هو زورق النجاة ، وإذا كان الأفغاني فيلسوفاً ينظر في الدين وغير الدين^{٢١٨} ، فإن بعض المصلحين مثل حسين الجسر مثلاً اعتقد - على طريقة الشعراي في أول كتاب فقه له عام ١٣٠٥ هـ - أن تدبير الكون منوط بالقطب والإمامين والأوتاد والأبدال ، حيث لو فقد واحد منهم لاختل نظام العالم^{٢١٩} .

ويبدو أن الانقسام والتوقع ونفي الآخر أخذ السمة العالمية بعد الحرب العالمية الأولى ، وقد انعكس ذلك جلياً على المنطقة .

لنأخذ 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 رأيناه ، أما الإسلام السياسي - ممثلاً في جماعة الإخوان المسلمين - فيمثل قطيعة فكرية مع جماعة الإصلاح والتجديد^{٢٢٠} .

ثم أن رواد النهضة لم يشكلوا تياراً واحداً متجانساً متماسكاً يمثل قوة نهوض صلبة قادرة على إحياء وإيقاظ نهضة كاملة تواجه حضارة الغرب التي حاولت اقتلاع أمتنا 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

^{٢١٧} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ١٨٣

^{٢١٨} مصطفى عبد الرازق : في تصدير لكتاب عبد السلام مذكور : جمال الدين الأفغاني : باعث النهضة في الشرق ، القاهرة ، ٩٣٧ ص ١٧

^{٢١٩} الشيخ حسين الجسر : نزهة الفكر في مناقب مولانا العارف بالله تعالى قطب زمانه الشيخ محمد الجسر الطبعة الأوربية ، بيروت ١٣٠٦ هـ ص ٢١٠

^{٢٢٠} مجلة الطريق ، بيروت عدد ١ عام ٩٩١ ، ص ٨ وانظر د. ماهر الشريف : رهانات النهضة

على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه ، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية ^{٢٢١} .

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 تتخرج من الخروج على هذه الإشكالية ، وتوجه إليها نقداً راديكالياً بلا خوف ولا وجل ، ويدعو بعضهم مثلاً إلى رؤية العالم من منظور عام ١٣٦١ للهجرة لا منظور عام ١٩٤٩ للميلاد ، ممهداً بذلك الطريق إلى مفهوم الموقف الحضاري الذي تستبدل فيه إشكالية الحضارة العربية الإسلامية بإشكالية التمدن الغربي ^{٢٢٢} .

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 الثروة في الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ، كل ذلك مؤسس على مجموعة من التنظيمات الإدارية التي يتولد عنها الأمن فالأمل ، فإتقان العمل ^{٢٢٣} .

واستمر هذا الفهم خلال النصف الأول من القرن العشرين ، حيث أكد - على سبيل المثال - عبد الرحمن شهبندر أن المدنية حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتديبير الممالك ^{٢٢٤} .

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 ١٨٦٥ - ١٩٢٥ أبرز من أولى قضية المدنية اهتمامه الخاص في كتابه البيان في التمدن وأسباب العمران فالتقدم المدني الإنساني مرهون عنده

^{٢٢١} خير الدين التونسي : أقوم المسالك ص ١٠٥

^{٢٢٢} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٣٨٨

^{٢٢٣} أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ١٢٨٣ هـ ص ٥

^{٢٢٤} عبد الرحمن شاه بندر : القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، مطبعة المقتطف في

المقطم ١٩٣٦ ص ١

بحجم الثروة والعلوم والعمران والقوة السياسية والروابط الاجتماعية والتعاقد في هيئة الاجتماع^{٢٢٥}.

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 العربي أو 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 التمدن^{٢٢٦}.

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

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 ، وإن 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 منتجاتها^{٢٢٧}.

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 الخمسينيات من القرن العشرين نضجها ، ولم تعد تحتاج إلا إلى الانخراط في تجارب مجتمعية مشخصة

^{٢٢٥} رفيق العظم : البيان في التمدن وأسباب العمران ، القاهرة ، ١٨٨٧

^{٢٢٦} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٣٣٩

^{٢٢٧} مالك بن نبي : شروط النهضة ص ٥٥

تختبر مدى صلاحياتها في إحراز التقدم ، وتكشف عن مدى الاستجابة العملية لحاجات مجتمع حديث يتحرك بقوانين الواقع .

ويرى الدكتور ماهر الشريف أن التيار الديني بمنطلقه السلفي ، ولجونه إلى منطق الماضي الراكد مهد السبل أمام ظهور الإسلام السياسي ، كذلك فالفكر التغريبي دعا إلى النموذج الأوربي^{٢٢٨} .

ويرى بعض المفكرين أن حركة النهضة هي حركة فكر البرجوازية الكولونيالية التي مهدت للإسلام السياسي^{٢٢٩} .

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 دون أن يكون هنالك قطع مع الجذور الأصلية ، ومن هذا التكيف نبت مفهوم الأصالة ، ومفهوم الإصلاح^{٢٣٠} .

وقريب من ذلك فكر سمير أمين ، ففي رأيه إن فكر النهضة لم يخرج عن القضية المركزية الميتافيزيقية الخراجية ، وهي التوفيق بين العقل والإيمان ، مما جعلها تفشل في تحديث العقل العربي^{٢٣١} .

وقد تبنى هذا البناء دفعة واحدة النموذج الأوربي في جميع أبعاده وقيمه ، وطمح إلى تأسيس حقوق اجتماعية للطبقة البرجوازية على مثال الغرب^{٢٣٢}

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 والغرب المتحضر ، وقد ولدت ثنائيات أخرى ، مثل التراث والتحديث ،

^{٢٢٨} كتابه رهان النهضة ، ص ٣٧٠ ، العروي : العرب والفكر التاريخي ، بيروت - الدار البيضاء ، المركز الثقافي ط ٣ ، ص ٢٠

^{٢٢٩} ريفي خوري : الفكر العربي الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي ، بيروت منشورات ، دار الكتب ١٩٤٣

^{٢٣٠} مهدي عامل : مناقشات ، وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني ، الأعمال الكاملة ، بيروت دار الفارابي ١٩٩٠

^{٢٣١} سمير أمين : في تقديمه كتاب فهمه شرف الدين : الثقافة والأيدولوجيا في العالم العربي ٩٦٠ - ٩٩٠ ، بيروت دار الآداب ، ١٩٩٣ ، ص ١٥

^{٢٣٢} سمير أمين : نحو نظرية للثقافة ، نقد التمركز الأوربي ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٩٣ ص ١٥

النقل والعقل ، الأصالة والمعاصرة ، وقد شكل ذلك إيديولوجيا توفيقية هي في الحقيقة تغليب لظرف الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر^{٢٣٣} .
والواقع أن حركة النهضة ذات طابع اجتماعي تنويري ، ويصعب تفسير فكرها بفكرة واضحة المعالم والقسمات لاسيما أن البرجوازية لما 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 والعقد^{٢٣٤} .
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 :

١- لا نجد أنفسنا يوماً 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 .

٢- إن الحلول المطروحة والتصورات المقترحة قد ارتبطت ارتباطاً بالظروف السياسية والاجتماعية والثقافية ، وهذا ما يفسر المنحنى التطوري لوجه الفكر المعبر عنها ، وهو منحنى يسمح لنا بالحكم بصورة أفضل على ما آلت إليه الفعاليات الفكرية هذه في نهاية المطاف مما يسمح بصياغة توقعات للمستقبل .

٣- 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 ترفد الدليل العقلي ، أو تستقل عنه ، وأما الدين

^{٢٣٣} محمود أمين العالم : قضايا فكرية ، القاهرة العدد ١٥ و١٦ ، ٩٩٥ ص ٩

^{٢٣٤} رثيف خوري : الفكر العربي الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي

، بيروت منشورات ، دار الكشوف ٩٢٣

نفسه فقد أصبح ذا وظيفة اجتماعية واضحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة أيضاً ..

لكن مشكلة رواد هذا التطور 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 بال في عالم يلزم أهله بإعادة النظر في أنماط المعرفة والعقل الموروث .

أما الذين يؤسوا من هذه الأنماط الجديدة ، فقد جروا التوحيد إلى متاهة التجارب الذاتية الخاصة والإلهامات الوجدانية المحضة 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 ماتزال 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 النفسية والاجتماعية ينبغي أن تمثل مكانة بارزة لها لا في دراسة الإيمان وطبيعته ، وإنما في موضوع دعوة المفكرين ، لأن عملية الشجب والتكفير والتعالي عملية عقيمة منفرة .^{٢٣٥}

٤- لقد انتهى الأمر لدى مفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حداً لحالة الانفصال النكد بين الحياة السياسية الاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية ، وحمل الإسلام إلى موقع السلطة الوازعة والسلطة المشرعة في المجتمع ومؤسساته ، وقد اتخذت هذه الرغبة لدى الأطراف الدينية السياسية صورة راديكالية ، لكن هذه المحاولات كشفت صراحة عن الأخطاء الجسيمة التي تحف بهذا المطلب ،

^{٢٣٥} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٥٤٤

وعن الهوة التي تفصل المثال عن الواقع ، وعززت الاعتقاد بأن سلوك الطريق القصيرة التي تخطها الرغبات المثالية قد لا يكون أفضل السبل من الوصول إلى الشجرة الملعونة واقتطافها .

٥- إن المبادئ التي يستلهمها الأساس القيمي للتقدم عند مفكري الإسلام المحدثين : الأصالة الإنسانية المثالية بلغت من السمو درجة قل نظيرها في الأزمنة الحديثة ، ولعل الشعور بالخطر الذي يتعرض له الغرب – وإن الشرق لن يلبث التعرض له – هو الذي دفع المفكرين إلى ذلك ، كما يمكن القول إن البحث الطويل عن الذات بعد الضياع والتخلف^{٢٣٦} كان عامل دفع أيضاً ، والفضية الأساسية تكمن في هذه المبادئ نفسها ، وفي قدرتها على تحقيق التقدم في عالم يلزم فيه مجابهة التحديات الآتية :

- ١- تعدد الطفرات والتسارع في الحركة والتغيير في كافة القطاعات .
- ٢- تراجع المبادئ التنويرية التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة ، وسيادة سياسة المصالح واللذات الذاتية .
- ٣- عجز المثالية عن التعامل مع واقع بات محكوماً بالمادة وفي الحقيقة إن الإنسان – من وجهة النظرة الدينية – أدركه التعصب والفساد^{٢٣٧} ، من وجهتين على الأقل ليتخلى عن نشد الخير العام ، وبات يرد كل خير إلى دائرة وجوده الخاصة .

لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعدل والخير العام ، وإن قوة الوازع الخارجي المادي أصبحت أجدر أن تتبع أي ، أي أصبح القانون لا التقوى الذاتية هي الأصل ، أما حكم التقوى والقصد الخلفي 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

^{٢٣٦} المرجع السابق ص ٥٤٦

^{٢٣٧} المرجع السابق ص ٥٤٦

الإسلامية الحديثة ، لكن الصيغ التي اقترحها المفكرون حافلة بالصعوبات ، وإن الدعوة لبناء حضارة أصيلة متميزة هي دعوة تدخل من باب الدعاوى الخطابية أكثر من دخولها من باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر .
ذلك لأن المدنية الحديثة قد فرضت معطياتها على كل أركان المعمورة ، والتتكب عنها معناه الاستسلام غير المشروط على مستوى القوى الكونية الفاعلة ، وبالتالي التعرض لخطر الإمحاء من لوح الوجود الحي ، أما حل الإشكال باللجوء إلى ثنائية القيم المادية والروحية ، والدعوة إلى نبذ القيم المادية الغربية ، فهو حل يصلح 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
أن :

١- الإسلام ثقافة وحضارة -٢- القومية العربية انتماء تاريخياً
٢- العدالة (بأفاقها العصرية أي العدالة الاجتماعية والاقتصادية) حل إنساني لقضايا الفوضى والظلم والاستغلال وحالة إنسانية وضرورة وفكرة ونقطة انطلاق .

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

١- الأصول الإسلامية ثقافة وحضارة .

٢- القومية العربية انتماء تاريخياً .

٣- الحرية الإنسانية أساساً للفعل السياسي أو لنقل الديمقراطية الحرة ، أي تلك الحرية التي هضمت الديمقراطية وتمثلتها ووازنت بين منطلقها وبين قيم الحرية^{٢٣٨} .

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

٥- المقاربة الإسلامية ، حيث نمو المجتمع وتطوره ، في إطار الحرية الاجتماعية والديمقراطية 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 ابراهيم أنه أول المسلمين.

تقديرنا وتقويمنا لحركة النهضة

ماهو تقديرنا لهذا المشروع النهضوي الذي بدأ بمحمد علي وانتهى بالحقبة السياسية الثانية التي دشنها ورعاها المرحوم عبد الناصر ؟ .

قبل أن نجيب على هذا السؤال لابد من أن نعرض لمسألة أولية ، وهي ، ما إذا كانت حركة التاريخ هي 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 .

^{٢٣٨} د . فهمي جدعان : المرجع السابق ص ٥٥٠

ومن المتفائلين أيضاً ماركس في التطور الاقتصادي ، وداروين المتفائل من الناحية البيولوجية والطبيعية .

بيد أن هنالك نقرأ من المفكرين المتشائمين أمثال شينجلر^{٢٣٩} ، ركزوا على الجانب الأخلاقي مقابل تعويل المتفائلين على الجانب العقلي .

لن نعرض رأي ابن خلدون في تطور العمران ، ومروره بأربع مراحل :

(البداوة - التحضر - الترف - التدهور) ، كما لن ننسى رأي توينبي الهام في التحدي challenge والاستجابة reponse ، وخاصة قوله بأن انهيار الحضارات لا يشكل أزمة انفصال بينهما ، لأن عناصر الحضارات السابقة تنضم إلى اللاحقة .^{٢٤٠}

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 (الأقول)^{٢٤١} .

هل كان مجتمعنا العربي ينمو خلال النهضتين السالفتي الذكر^{٢٤٢} ، أم أن هنالك تخلفاً وتراجعاً ، وماهي الأعطاب والعاهات التي انتابت مسيرتنا ، في النهضتين ، 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 ست حضارات عالمية ، بينما لم بين اليونان سوى حضارة واحدة كانت

^{٢٣٩} شرح ذلك بالتفصيل - شايف عكاشة : الصراع الحضاري في العالم الإسلامي ، دمشق ٦٨٦ ، ص ٨٥

^{٢٤٠} المرجع السابق ص ٨٩

^{٢٤١} مالك بن نبي : شروط النهضة ، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين ٩٦٦ ، القاهرة

، دار الفكر العربي ص ١٠٥

^{٢٤٢} العبارة للمفكر الراحل ياسين الحافظ

كالشهاب سرعان ما اختفت ، الفرق بين النهاية العظمى والنهاية الصغرى لحضارتنا يبدو قوياً في بعض الأحيان ، حتى يخيل للناظر أننا نموت ، والحقيقة إننا نعرف الضعف ، لكن لانعرف الموت ^{٢٤٣} .

لكن السؤال الهام هو : هل يصح وضع أسس المشروع النهضوي أثناء فترة تكسرها الأخير (سقوط بغداد) ؟

في الحقيقة إن المشاريع الحضارية النهضوية الكبرى توضح عادة حال الكبوة لا حال الصعود ، وقد ضرب لنا الدكتور عبد الإله بلعزيز ثلاث أمثلة على ذلك ، أولها المشروع الفكري السياسي الحضاري الذي نقل أوربا من العصور الوسطى إلى المدنية الحديثة ^{٢٤٤} .

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 التي انطلقت في الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، ولحظة الاستئناف والتطوير - بعد انقطاع - التي ابتدأت في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين .

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 الولادة ^{٢٤٥} .

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 الانحطاط ^{٢٤٦} .

^{٢٤٣} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ط ١ ، ٢٠٠١ ، بيروت ، المقدمة ص ١١ و١٠ والقول للدكتور شاکر مصطفى

^{٢٤٤} المرجع السابق ص ١١

^{٢٤٥} المرجع السابق ص ١٢

^{٢٤٦} المرجع السابق ص ١٥

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 ، ويختلف
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 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 استئناف 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 المكابرين^{٢٤٧} .
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
ديمقراطي هام تشهده في حركة حقوق الإنسان العربية المتعاضمة وماتفرع 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

^{٢٤٧} المرجع السابق ص ١٧

والأمن الوطني وإن إلغاء دور الدولة الاقتصادي يطلق الوحشية الرأسمالية من كل عقل^{٢٤٨}

والنهضة العربية أخفت في إلحاق الهزيمة بالمشروع الصهيوني ، لكنها كرست 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 تستعصي على التجاهل ، ... ومع ذلك فلا يمكن إغفؤنا من كل مسؤولية ذاتية .

لقد ضرب مشروع محمد علي بالقوة العسكرية حيث تدخلت انكلترا وفرنسا مع عدوهما الدولة العثمانية لإجهاضه بالعنف المسلح ، وضرب المشروع التوحيدي الأول - إبان الثورة العربية للشريف حسين عام ١٩١٦ - الهادف إلى استقلال العرب عن الترك ، ثم ضرب المشروع الناصري في حرب السويس ، وفي حرب حزيران ١٩٦٧ ، وأقدمت اسرائيل عام ١٩٨١ 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 تناسب بين الأحلام التي كانت تراوده والأوضاع الاجتماعية في مصر ...

ولقد استأنف 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 بكارزما عبد الناصر، الأمر الذي ضاعت معه المؤسسات ، وانتهت بانتهاه الكارزما وبالتالي فإن المشروع الديمقراطي لم يكتمل على يديه ،

^{٢٤٨} المرجع السابق ص ٢٠

وأكثر وضوحاً وتبيناً الجانب السياسي في المشروع الديمقراطي الذي تقزم بفعل قوة الجانب الاجتماعي^{٢٤٩} .

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 ابي الضياف وخير الدين التونسي ، وجيل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، ثم جيل الكواكبي ومحمد رشيد رضا ومحمد بلحسن الحموي^{٢٥٠} .

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 النهضوي 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 .
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 اتخذه مركز دراسات الوحدة العربية - مشروع استشراف الوطن العربي - ، حيث شدد على جملة خيارات استراتيجية أهمها إطلاق مشروع حضاري نهضوي عربي جديد ، وإقامة هذا المشروع

^{٢٤٩} المرجع السابق ص ٢٥

^{٢٥٠} وربما كان منهم حسين المرصفي ، وقاسم أمين والطاهر الحداد وعلي عبد الرازق وعبد الحميد

بن باديس الخ....

على مقتضى التضامن والتكافل والترابط بين أهدافه على نحو لا تخضع لأي نوع من أنواع المساومة أو المقايضة أو حتى المفاضلة بينها^{٢٥١} 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 المتبادل 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 هذا المشروع هو الدفاع عن الدولة الحديثة ، دولة العدل والحرية ونقد السلطة الدينية والاستبداد السياسي والدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والديني^{٢٥٢}

ولعل أهم ما بلغه هذا المشروع الفكري النهضوي مع محمد عبده في توليد مصالحتات فكرية تاريخية استدعتها تلك الحقبة من التاريخ العربي ، وحملت عليها مخاطر الانشقاق في الوعي العربي بين التيارين الإحيائي والحدائي ، حيث أوجدت لحظة محمد عبده تسوية تركيبية ، تسوية بين العلم والإيمان ، الإسلام والعصر وتوليفه بين منظومة مفاهيم السياسة الشرعية ، وبين مفاهيم الفكر السياسي الحديث .

ولقد استطاع محمد عبده أن يصهر صيغته في تركيبية جدلية ، ولم تكن هذه التسوية مجرد توفيق تليفي ، ولكن لحظة محمد عبده كانت قصيرة ، فقد أصبح ميراثه الفكري - بعد رحيله - ميراثاً للانقسام ، فمن جيبته خرج رشيد رضا ولطفي السيد سالكين مسلكين متعارضين ، حيث انتقل لطفي السيد للدفاع دون قيد عن الدولة الحديثة ، وارتكس رشيد رضا ليدافع عن دولة الخلافة^{٢٥٣}

^{٢٥١} خير الدين حسيب : التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي : مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي التقرير النهائي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٨

^{٢٥٢} محمد عبده : الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عماره ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ٩٧٢-٩٧٣

^{٢٥٣} د . بلعزیز : المرجع السابق ص ٢٨

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 وتحنطه من قبل المؤسسات السياسية^{٢٥٤} .

ولقد انتهى الفكر الإصلاحى الإسلامى الاجتهادى : فكر الأفغانى وعبد و رشيد رضا إلى أدب سياسى حزبى مع تيار المؤسسة الحزبية الإخوانية ، منظومة الفكر السياسى العربى والناقد للاستبداد والداعى إلى الحرية مع الشدياق والتونسي والكواكبي وقاسم أمين .. إلى أدب سياسى متغرب ومتصالح مع الاستعمار (الأحرار الدستوريين ولطفى السيد وطه حسين) .

وسينتهى الفكر القومى العربى والفكر الماركسى العربى إلى المصير نفسه ، إذ المسافة واسعة بين ساطع الحصرى وقسطنطين زريق وياسين الحافظ ومحمد عزة دروزه وعفلق وعصمت سيف الدولة ، وبين السلطة القومية ... وهى عينها المسافة بين فكر سمير أمين ومهدى عامل وفواز طرابلسى ، واسماعيل صبرى عبد الله وبين الأحزاب الشيوعية فى الوطن العربى .

واستمر الارتداد ، ارتد فكر الحاكمية مع سيد قطب وما أعقبه من خطابات التكفير 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 ، والسعى لتحقيق المطالب الأخرى ، والأمر نفسه بالنسبة لمطلب الوحدة ، أى يجب على هذين المطلبين أن يحققا المناخ للمطالب الأخرى .

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

^{٢٥٤} بلعزیز : المرجع السابق ص ٢٨

السورية ، أما في إطار المشروع النهضوي العربي ، فالوجهة نحو صيغة الوحدة الاتحادية أو اللامركزية^{٢٥٥} .

ويتصل بذلك فكرة النظرة إلى القطرية ، فقد كان ينظر إليها على أنها تضاد وتناقض ماهوي مع الوحدة ، أما الآن فينظر إلى القطرية على أنها أمراً واقعاً لاسيبل إلى إلغائه بالينبغيات الإرادية ، وذلك بتطور العلاقة الأفقية بين الدول القطرية على أن يراعى التدرج في الأمر والظروف ، فالواقعية تعني احترام الواقع دون الوقوع أمام دعاواه^{٢٥٦} .

الفصل الثالث

التطور ضرورة وحتمية وتقدم وحيابة

الناس الغوات الموات الهمل هم وحدهم الذين ينادون بالجمود والتكلس والارتداد ، وسنة الله في الاجتماع والواقع والحياة أخذة لاريب فيها بالتطور والإنسان -كل إنسان- مدعو للاستجابة للتكامل ، وإلا ليس أمامه إلا الموت....
إن كثيراً من الحيوانات مسلحة بأحاسيس تشتم بها الأخطار وتتوقعها وتتجنبها... ، فالتطور والتغيير فطرة وضرورة حتمية للأمة .

فهو - ولاشك- لصيق بالإنسان وحالاته الروحية والنفسية ، وخير من صور لنا هذه الحقيقة ، القرآن الكريم بقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الرعد: من الآية ١١)

وعلى هذه الخطى نجد هذا التصوير الرائع السرمدى الدقيق في جوهر الحياة والزمن ، قال الرسول 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)^{٢٥٧} .

^{٢٥٥} ساطع الحصري : الأعمال القومية لساطع الحصري ، سلسلة التراث القومي ، ط٢ ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠ ص ١٠١ وكان المذكور يقول بالوحدة الاتحادية.

^{٢٥٦} عبد الإله بلعزيز : إشكالية الوحدة العربية : خطاب الرعية ، خطاب الممكن ، الدار البيضاء ، ١٩٩١

^{٢٥٧} مالك بن نبي : شروط النهضة ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، القاهرة دار الفكر ١٩٦٩ ، ط٣ ص ٢١

لا خلاف على التطور ، وإنما على شكله وطريقه وأسلوبه ودرجته وعوامله .
ويبدو بصورة عامة وغالبية أن العقل الغربي يأخذ بالتطور ابتداءً وسبباً في المادة
وفي البناء التحتي للظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ^{٢٥٨} .
فكونت 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 السوسولوجيا 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 ^{٢٥٩}
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 حقيقي ^{٢٦٠}
ويقول ميشيل ده بري : إذا أردت أن تلتمس السياسة ، فالتمسها في الأيديولوجيا ،
وإذا أردت أن تلتمس الإيديولوجيا ، فالتمسها بالدين ، وإذا أردت أن تلتمس الدين
فالتمسها في الفيزياء الاجتماعية ^{٢٦١} .
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 أعني بأعاني الشعب ولا تهمني السياسة .
وكثير من المفكرين تكلموا عن التطور ، وقد أوجزنا في ذكر أنظارهم ، وإن كنا
نختصر ذلك فيما يلي :

^{٢٥٨} يرى شوبنهاور إن المجتمع الإنساني ليس كمجتمع النمل محكوم بالجمود والظروف المادية ، بل
محكوم بالإرادة الإنسانية ، انظر جان وليام لايبار : السلطة السياسية ، ترجمة الياس حنا الياس ،
بيروت ، باريس ، ١٩٨٣ ، ط٣ ، منشورات عويدات ص ٨٤

^{٢٥٩} كتابه الأخلاق والسياسة ترجمة الدكتور عادل عوا ، دمشق دار طلاس ١٩٨٦ ص ٣٠١

^{٢٦٠} لايبار : السلطة السياسية ص ٨٢

^{٢٦١} ريجيس دوبريه : نقد العقد السياسي دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص ١٧٣

١- القول بالتطور استجابة لنضج الظروف واستوائها وتلقائيتها ، والخطر كل الخطر في ليّ عنقها وتجاوزها ، وفرض حل إرادوي يغفلها ويتغافل عنها .
٢- إيلاء دور هام للإرادة الإنسانية في اقتحام الظروف وإنضاجها وتوجيهها وتعجيلها ...، ولا نستطيع بهذه السرعة تفضيل منهج على آخر ، فذلك رهين بكل حال على حدتها 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 يدخل التاريخ ، هذا الفاعل إلى صعود الخط البياني ، ثم يدخل العقل فيكون التوازن ، ثم تدخل الغريزة فيكون الانحدار^{٢٦٢} .

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن العقيدة (الشريعة) في الدولة الإسلامية هي الأصل بينما نرى الغنيمة (المصلحة) هي الأساس في الدولة الأوربية ويتابع قوله: الدولة في أوروبا هي فوق (البنية الفوقية) ، والمجتمع هو التحت (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^{٢٦٣}

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

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

بيد أن التثوير لا يغني عن التنوير، فهو طريق استثنائي ، ضروري ، والضرورة تقدر بقدرها ، والأصل أن نودع السيادة في الإرادة العامة للشعب ، فكل إنسان -حتى يورق ويعطي أكله وكماله - يملك قدرأ من السيادة ، وهذا هو قانون

^{٢٦٢} مالك بن نبي : المرجع السابق ، ص ٩١

^{٢٦٣} وليد نويهض : الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ١٩٤٤، ط١، ص١٣٣ وما بعدها

أخلاقي قبل أن يكون سياسياً ، والشعب الاجتماعي يجب أن يساوي الشعب السياسي .

وهذا ما عبر عنه الرسول بقوله : (لا تجتمع أمتي على خطأ ، لا تجتمع أمتي على ضلال) .

وتجدر الإشارة إلى أن حديثنا عن التنوير الذي لا يعني عن التنوير ، ليس هو رأي ذاتي أو شخصي أو حكم تقويمي، بل هو حكم تقرييري ، مفروض ويفرض ذاته على الحياة ونواميس التاريخ سواء أقبلنا بذلك أم لم نقبل .

لقد نشأ التنوير 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 التنوير وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التنوير ، الحسن والفتح العقليان ، مقاصد الشريعة والمصالح العامة ، العقل مناط التكليف ... الخ ، في حين كان الإصلاح الديني معارضاً للدولة كما هو الحال عند الأفغاني ، وحسن البنا ، وكان التنوير العلمي العلماني على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية ، وما زال النمط سائداً عند التنويريين الجدد ، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يضع أشكال الصلة بين المثقف والسلطة ، بين الثقافة والدولة .

كما تمت صياغة التنوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي : الدستور والنظام البرلماني والتعددية الحزبية ، وحرية الصحافة ، والتعليم لا فرق بين ذكور وإناث ، وحكم العقل ، وتم تعريب روسو وفولتير ومونتسكيو ، ابن خلدون الغرب .

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

لم يتحول التنوير إلى تنوير ولم يتحول العقل إلى ثورة ، ظل فكراً عقلاً 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

والتنوير، وجموع الشعب الفقيرة خارج الحكم ، تعيش في موروثها القديم وتمسك به .

ونجح التنوير في اندلاع ثورة ١٩١٩ باسم الحرية والدستور، الحق فوق القوة ، والأمة فوق الحكومة وعاشت مصر أزهى فترات الليبرالية بعد أن تأسس أول برلمان فيها ، ثم جاءت ثورة ١٩٥٢ لتضع نهاية لليبرالية والتنوير بعد أن كانا أكبر دعامة للرأسمالية الزراعية ، وبدأ التنوير خلافاً للتنوير ، 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 كل مراحل حتى التعليم الجامعي ، وأنشئ القطاع العام منعاً للاستغلال والاحتكار من القطاع الخاص ، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية وأعيد توسع 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 التنوير، وتنازل الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم الفوقي وثقة بالقيادة الثورية .

وبعد اختفاء عبد الناصر في ١٩٧٠ ، وحدثت الثورة المضادة ابتداءً من ١٩٧١ حتى ١٩٧٤ بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣ خسرت الناس التنوير قبل ١٩٥٢ والتنوير بعدها ، وارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسينيين .

هل يمكن إذاً الانتقال من التنوير إلى التنوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق إحداث ثورة في الفكر تجمع تنوير العقل وتنوير الواقع ؟ لانتتم 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 التنوير أو التنوير من الخارج...

هل يمكن إحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التنوير بسند من التنوير حتى لا يكون التنوير في جانب العقول ، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهديب 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 " ^{٢٦٤} هل يجب أن يكون التطور طليقاً من كل قيد أم ينطلق من روح الأصل الحضاري ومن داخله؟؟

إن الشخص الذي لا يكون له ذات وإرادة وشخصية وكيان لا يمكن أن يكون إلا إمعة مقلد يحمل الأحجار ولا يستطيع أن يبدع ، قال الرسول ﷺ : لا تكن إمعة...

الفصل الرابع

- الأصالة والمعاصرة -

تواجه أمتنا العربية مسألة المحاكاة والتقليد من جهة ، ووعينا بالعلاقة التضامنية ، بين الإصلاح الثقافي والتنمية الاجتماعية ، من جهة أخرى ، وهذا ما يعبر عنه بغياب الرؤية الأصيلة في التعامل مع الأشياء وتناولها ومعانقة مسائل الأمة ، وذلك بالإغتراب عن جوهرها ومعدنها الأصيل .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه ، هو ما قيمة هذه الرؤية إذا كانت الأمة هشة صغراً أصغر لاتقوى على الانطلاق ، ألسنا إذن حيال وعي غير مطابق معاند يصعب عليه التجاوب مع هذه الأفكار .

بيد أنه يمكننا القول إن كافة الانطلاقات والمخاضات الإنسانية الكبرى انطلقت من الأمة وجنورها العميقة الصلبة ، كما حصل ذلك حديثاً في ثورة اليابان والهند والصين ، فهذه الثورات انطلقت من أصالة الأمة وتراثها وأصالتها وشخصيتها .. وهذا البحث قد يضطرنا إلى الحفر في تفاصيل وتلايف معقدة ، بيد أننا سنحاول الإيجاز.. في الموضوع حسبما تمليه طبيعة البحث وظروفه .

^{٢٦٤} حسن حنفي : في الثقافة السياسية ، دمشق ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، ٩٩٧

الأصالة بإيجاز تعني التزام ثقافة الأمة بأصول تشكل بنيتها الداخلية الهيكلية التي يلتف حولها ، ويرتكز إليها الجسم الثقافي العام ، وتتعين هذه الأصول بجملة من المفاهيم المحورية والقيم الأساسية التي تميز ثقافة ما من غيرها من الثقافات ، أما أصالة الوعي ، فتعني أن الإنسان ينطلق في فهمه وتحليله للأشياء من رؤية تعبر عن ذاته وهويته وتجربته العلمية ، بدلاً من تبني أطروحات لا ترتبط بهويته وتجربته وخبرته وتراثه^{٢٦٥} .

والأصالة بهذا المعنى تناقض الاغتراب والاستلاب الفكري ، قال تعالى : (وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (لأعراف ١٧٥ - ١٧٦) الأصالة في سياق الثقافة العربية تعني البحث عن أصول هذه الثقافة التي أعطتها وجهتها وبنيتها المتميزة واعتماد تلك الأصول لتحديد مواضع القصور والانحراف في السلوك الثقافي .

إن طرح الأصالة في سياقها العربي سيقودنا حتماً إلى تلمس القيم الكلية التي دفعت العربي من صحرائه النائية في مسار خارجي نحو شعوب وأقاليم مغايرة حاملاً إليهم رسالة توحيد في مجتمع مدني عالمي ووحدهم على اختلاف عروقهم وملهم ونحلهم في ميثاق أخلاقي يؤكد كرامة الإنسان وحرية وفاعليته في المجتمع والتاريخ^{٢٦٦} .

الأصالة العربية تعني ضرورة الانطلاق من قيم الإسلام الكلية وتصوراته الإنسانية وتوجهاته العالمية ، في جهد لإصلاح المجتمع العربي وتنمية قدراته الإبداعية ، وإعادة ترتيب بيئته السياسي ليستوي في ذلك المسلم وغير المسلم .

^{٢٦٥} د. لؤي صافي : المثقف والنهضة وجدلية الأصالة والعالمية والنهوض، مجلة الاجتهاد ، دار

الاجتهاد، بيروت سنة ٢٣، ٥٣ و٥٢ لعام ٢٠٠٢ ص ٢٦٥

^{٢٦٦} المرجع السابق ص ٢٦٦

فالمعاني الكلية الثاوية في رسالة الإسلام - وريثة الرسالات السماوية ورائدة التيارات الإنسانية والتحريرية اللاحقة - تتطلب التزاماً عقدياً لاعتمادها في عملية التنظيم الاجتماعي في المجتمع الإنساني^{٢٦٧}.

بيد أن أصالة المثقف لا تقف عند التزامه بالأصول الإسلامية للوعي الحضاري التاريخي للشعوب المسلمة بدءاً بالشعوب العربية ، بل تتبع أمتنا في ارتباط الوعي بالتجربة التاريخية للذات ، أي بوعي المثقف للسياق التاريخي والجغرافي الذي يعيشه .

فعلى المثقف أن يعي حدوده الزمانية والمكانية ، وعليه أن ينطلق في تحليله لمشكلات مجتمعه وجيله من الطرف التاريخي الذي يعيشه هو ، وتعيشه أمته ، فالمثقف الذي يعتمد حلولاً جاهزة يسترجعها في فترة تاريخية سابقة ، أو يستعيرها من تجربة مجتمع مغاير ، مثقف لم يرتق بعد إلى مستوى الأصالة الفكرية والثقافية ، لذلك فهو عاجز عن الإسهام في نهوض جماعته وأتمته .

الأصالة الثقافية تتطلب إذن استحضار العناصر الكلية في التراث الثقافي والمثقف الأصيل قادر من خلال هذا الاستحضار لتلك الطلبات على تجاوز خصوصيات ثقافية ، وإعادة تشكيلها وفق الكليات العربية الإسلامية ، وبالتالي تحديدها دون إضاعة هويتها أو إنكار تاريخها وتراثها المميز لها ، وبالتالي فإن الأصالة والتجديد ليسا مفهومين متقابلين ، بل هما مفهومان متكاملان ، فلا تجديد دون أصالة تربط الحاضر بالماضي ، وتبني المستقبل على إنجازات السلف^{٢٦٨}

إن المهمة الأساسية التي تواجه المثقف - وهو يسعى إلى النهوض بأتمته - تتحدد بتمييز العام من الخاص ، والكلي من الجزئي ، وإعادة بناء المستقبل على أساس الكليات المعيارية التي تتبع من الإطار التصوري الإسلامي الذي شكل الأصول الثقافية للمجتمع العربي ، وإن تعثر جهود الإصلاح والتنمية في العالمين العربي والإسلامي ناجم عن إصرار شريحة كبيرة من المثقفين إسلاميين وحدائيين على استعادة نماذج ناجمة من ماضٍ إسلامي عربي وحاضر غربي^{٢٦٩} .

^{٢٦٧} المرجع السابق ص ٢٤٦

^{٢٦٨} المرجع السابق ص ٢٦٧

^{٢٦٩} المرجع السابق ص ٢٦٧

وهذه الصورة المرسومة للأصالة تميزها من التقليد ، ومع هذا فإننا نرى مفكراً عربياً مرموقاً كرس قدراته الفكرية لدراسة التراث الإسلامي يساوي بين التقليدي والأصيل في سياق تحليله الازدواج الثقافي في المجتمعات النامية ، فيقول أصبحت مجتمعاتنا تعاني من ازدواجية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية ، وتتمثل في وجود قطاعين أحدهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبطة به ارتباطاً تبعية وثانيهما تقليدي أو أصلي أو أصيل^{٢٧٠}

وهكذا انتهى الحاضر إلى ما انتهى إليه طه حسين في القول بأنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم حرية الاختيار بين أن نأخذ وبين أن نترك النموذج الغربي الذي فرض نفسه كنموذج عالمي حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له قبل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماماً ، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية الخ ..^{٢٧١}

نعم يمتلك المثقف العربي الإسلامي الخيار في تطوير نموذج اجتماعي حضاري ينطلق من قيم الإسلام الكلية ، ويعيد بناء مستقبل حضاري بتنزيل تلك القيم على الواقع الاجتماعي المستجد مستفيداً من تجارب وخبرات الحضارة الغربية الحديثة. لقد أصبحت الحضارة الغربية اليوم عاجزة عن إعادة توليد الأشكال الثقافية التي أدت إلى نهوضها ، لذلك فإن المجتمع المدني العالمي الذي ينطوي على سر هيمنة الحضارة الغربية مهدد بالسقوط بعد ما تمكنت جهوده العلمية الطويلة من زعزعة أساسه الديني مالم يتقدم المثقف المسلم بأطروحات ورؤى جديدة تعيد ربط العقل الحضاري بأساسه الأخلاقي والتجربة الإنسانية بأساسها المعياري^{٢٧٢} .

بعد هذه المقدمة نقول إن التجديد الثقافي والفكري على الصعيد المعرفي العربي والإسلامي ، لا يعني استجداب قيم جديدة لا أصول لها ، أو لا تتناغم والأصول

^{٢٧٠} د . محمد عابد الجابري : المثقفون في الحضارة العربية ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ٥٩٥ ص ١٣ - وانظر د. لؤي صافي - المرجع السابق ص ٢٦٧

^{٢٧١} د . الجابري : ص ١٣

^{٢٧٢} د . لؤي صافي : ص ٢٦٨

الفكرية والعقائدية لذلك الفضاء ، بل إن التجديد الثقافي الذي نبغيه ليس مفصلاً عن المشروع الإسلامي في الحقل الثقافي والفكري :

١- تجديد الفهم للدين بثوابته ومتغيراته ، فالتجديد لا يتجه إلى الدين كنوطة من العقائد والأخلاق ، وإنما يتجه بفهم جديد ومعاصر إلى الأصول والقيم الكبرى التي صنعت الحقب التاريخية المجيدة والتي تحولت إلى حقب نموذجية .

وبمعنى أوضح إعادة تفسير مفاهيم النموذج الأصلي على ضوء معطيات العصر القائم وتفجير وإظهار ما يحتويه من إمكانات وتنوعات وطاقات

٢٧٣

يقول الدكتور برهان غليون : لا يعني التجدد حصول تغيرات إيجابية على المنظومة الفكرية أو الاجتماعية ، بل يعني تبدل فاعليتها ، ويشمل التنظيم ثلاثة مستويات :

٢- تنظيم القيم والأفكار والمعاني ، أي موضوعات التبادل والتداول بين الناس ، وتنظيم السلطة المعنوية الداخلية التي تشكل أساس القواعد التي تضبط حركة تداول القيم من معانٍ ومفاهيم ورموز ، وتنظيم إدارة أو تجسيد القواعد في مؤسسات فاعلة ، أي مناسبة لتحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها المنظومة ، فالمؤسسة تستند إلى ركيزتين : القاعدة ، أي قاعدة العمل والهدف ٢٧٤ .

وبهذا فإن عمل التجديد الثقافي تقدم ربحاً فكرياً ومعنوياً إلى الإنسان ، لأنها تبلور أمامه طرق النمو وأفاق التطور دون أن تحدث له مشاكل نفسية أو تاريخية ، وإلى هذا كان الواقع التاريخي لحياة المجتمعات العربية والإسلامية قاطبة ، مليء بعمليات الاجتهاد والتجديد .

ولذلك فهو واقع تاريخي تضمن الكثير من المدارس الاجتهادية والتجديدية ، وقد لاحظ الفيلسوف إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني أنه وجد في القرن الأول وحتى

^{٢٧٣} محمد محفوظ : الفكر الإسلامي المعاصر ، ورهانات المستقبل ، المركز الثقافي العربي ،

الدار البيضاء ، ط ١ ١٩٩٩ ، ص ٨٢

^{٢٧٤} المصدر السابق : ٣٢٩

القرن الرابع الهجري ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية كانت ثمرة لجهود جديدة ، اتجهت إلى الإجابة عن تطورات الزمن انطلاقاً من القاعدة الإسلامية . ولهذا ينبغي أن يرتبط مفهوم التجديد الثقافي ارتباطاً عضوياً بمفهوم الإبداع الفكري ، أي بما يسمح لمنظومة فكرية أن تستعيد فاعليتها وقدراتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة^{٢٧٥} .

التجديد الثقافي شرط البعث الحضاري : إن الخروج من دائرة التخلف التي تلف العالم العربي والإسلامي ، لا يتحقق دون التجديد في النظام الثقافي والفكري السائد في العالم العربي والإسلامي ، لأن التخلف أصاب هذا النظام ، وأصبحت هناك أنماط ثقافية وفكرية تحول دون النهضة والتجديد .

فالجُمود الثقافي وضعف الحيوية الفكرية واضطراب المنهجية الفكرية وتوافر عوامل وأدوات الاغتراب الثقافي كلها عوامل متوفرة في الحياة الثقافية للعالم العربي ، ومن هنا فإن تطلعات النهضة الحضارية تبقى أمالاً جوفاء لأن التجديد لم يطل الحياة الثقافية ، وأنه لا خروج من دائرة التخلف دون الخروج من دائرة الجمود والترهل والالتكالية .

ولا يمكن أن تتحقق تطلعات الأمة في الوثوب الحضاري دون التجديد ، وإذا أردنا أن نكون أمة رقماً صعباً ومؤثراً ، فنحن بحاجة للتجديد الذي يصل الموهب ويبلور الطاقات ، ويستوعب الإمكانيات ويوظفها بشكل حسن وسليم .

فالاستلاب الثقافي والمسح الفكري أقسى وأوَعَر عقبة أمام النهوض الحضاري ، لأنه يلغي مقاليد كل فكرة ، ويمنع عملية التفاعل الخلاق ، وأخطر أثر يصنعه الاستلاب الثقافي أنه يزيل القدرة الذاتية التي تدافع عن قيم الأمة وأصالتها ، وبالتالي تصبح الأمة عرضة لكل تيار ومدرسة ، والأرضية الحقيقية التي تثري حالة الجمود والتكلس الفكري والرتابة العقلية .

أولويات التجديد الثقافي -

إن الاستجابة للواقع يجب أن تخضع إلى سلم الأولويات وقانون الأهم ، وهنا لا نستطيع تقديم برنامجاً تفضيلاً ، وإنما رسم الخطوط الكبرى ، وهي أولاً التأصيل

المنهجي ، الذي هو فعالية إنسانية تستهدف تحقيق غاية وهدف ، ولكي تتحقق هذه الغاية لابد من اختيار المنهج الموصل إلى تلك ، فالمنهجية هي اختيار المنهج الموصل إلى تلك ، وهي اختزال الخطط والاستراتيجيات التي تسير وفقها الحضارة ، وتهتدي على أضوائها وهداها الخطوات والمواقف . نعيش في حضارة محكومة بالبرمجة ، تسعى بتخطيط وتوجيه مدروس ، إذاً فمهمة التجديد الثقافي هي عملية التأسيس المنهجي التي مهمتها إعادة قراءة تجربة الذات في الماضي ، وصولاً إلى استيعاب محركات الحضارة الفعلية .

والتأسيس المنهجي يأخذ بجميع مقومات ماضي الأمة وقيمها الأصيلة وتراث الإنسانية ، والرؤية المنهجية أصبحت علماً يستخدم جميع نتائج العلوم ، ويختزلها في دائرة واحدة لكشف علاقات القوانين السارية .

والتأسيس لا يعني اللهاث وراء المستجد ، وإنما يعني إيجاد منهجية فكرية واضحة تتحرك ذاتياً وبشكل دينامي نحو متابعة الجديد الفكري ، وبهذا تتم عملية الاستيعاب والتجاوز للحركة الثقافية الجديدة حيث عناصرها الإيجابية ، بالإضافة إلى تجاوز عناصرها السلبية .

ووجود منهج فكري يوفر الجهود ويختصر الطريق ، ويمكننا من اجتياز التجديدات الثقافية والعلمية الراهنة ، فالمنهجية الواضحة تجعل كل المفردات الثقافية في سياق واحد منتظمة أجزاؤه ومتكاملة عناصره بداياته ترمز إلى نهاياته ونهاياته تؤكد بداياته .

ولو تأملنا تجربة اليابان لرأيناها في سنوات قليلة استطاعت بالعلم والمنهجية العلمية الصادقة أن تصبح من أهم الدول المتقدمة اقتصادياً واجتماعياً وعلمياً (ثورة ميجي) ، وإن غياب الإطار المرجعي لمجموع المفردات الثقافية المتداولة في الساحة يؤدي إلى تشتت الجهود وعدم قدرة الثقافة - كمجموعة من المناشط - على تحقيق تطلعاتها العليا ، والقناعة بأصول الثقافة العربية والإسلامية لصياغة الحلول والمواجهات المنضبطة بضوابط تلك الأصول .

والمنهجية في الوقت ذاته تقودنا إلى معالجة مشاكل الواقع المستجدة ، فهي جهد فكري متواصل لفهم النص الشرعي في الزمان والمكان وفهم الواقع النسبي المتغير باستمرار .

ثانياً : صنع البديل الحضاري : والثقافة أوجدت في الساحة مجموعة من التصورات والقناعات الفكرية وأضحى لهذه القناعات تأثيرها على الإنسان ، وبعضها الآخر يوجه السياقات التعليمية الإعلامية و السياسية الخ .

وهذه الأفكار والثقافات بحاجة لأن تتأمل واقعها الفلسفي وامتداداتها المعرفية وتعرضها على ثوابتنا العقيدية للعمل على هضم وتأصيل المناسب منها ، ومن هنا تأتي أهمية البديل الحضاري الذي يؤدي إلى خلق مناخ يشعر فيه الإنسان بضرب من التواصل الفعال بينه وبين الثقافات الإنسانية .

البديل الحضاري لا يتكون بقرار ولا ينهض من العدم ، وإنما عبارة عن عملية تاريخية متغيرة وخاضعة لعوامل عدة ينبغي أن تتكامل وتتفاعل مع بعضها حتى تتأسس النواة الأولى للمشروع البديل الحضاري ، ويبدأ البديل حينما يكون المشروع الفكري المطروح استجابة صحيحة للواقع المعاكس .

والواقع لا يمكن تغييره بجمل من الشعارات المجردة ، بل يجب توفر قوى اجتماعية تحمل على عاتقها تنزيل هذه الشعارات على واقع ملموس ، ومن أكبر الأخطاء التي وقع فيها الفكر العربي والإسلامي أنه دعا إلى التغيير، لكنه لم يشخص البدائل التي تريد أن تسود حياة المسلم^{٢٧٦} .

ومن الأهمية لبلورة البديل الحضاري التركيز على صنع البديل ، على التوظيف المتعدد في إطار استمرار السياق التاريخي والحضاري العام الذي يشمل أو يندرج فيه ، وهذا يعني أن كل نموذج سواء أكان منظومة فكرية أو اجتماعية هو نمط أول يمكن أن تعمل فيه طبقات وأشكال متعددة تحتفظ بالهيكل العام ، ولكنها تنوع وظائفها أو فيما يمكن أن تقوم به من وظائف حسب الحاجات والتوظيفات المطلوبة ، وهذا لا يعني إسقاط قيم العصر على الأصول العقيدية والفكرية ، وإنما يعني أن فهم العصر له مدخل أساسي في فهم وإدراك آفاق هذه الأصول .

وللقيم الإنسانية والعقلية دور في فهم أصول فكرنا وقيمتنا الكبرى ، لهذا فنحن لانفهم التجديد الثقافي والفكري وفق منظور أنه جزء من عملية التماهي بين معاني الفكر العربي والإسلامي ، وبين معاني الفكر العربي الحديث ، كما أنه لا يعني

^{٢٧٦} المرجع السابق ص ٩٧

العمل على مطابقة قيمنا مع القيم المنتمية إلى المنظومة الغربية ، وإنما التجديد يعني العمل على إزالة رواسب التخلف والانحطاط في أفهام الناس ، بحيث نفهم قيم الدين ومبادئه كما فهمه الإنسان المسلم في الصدر الأول للإسلام ، فهو تجديد في فهم الناس بما يشكل من قاعدة تصورية وقيم كبرى ثابتة^{٢٧٧} ، أي أعمال قواعد التغيير المعهودة لامتياح المعاني الكبرى الكافية في المبادئ والأصول .

ثالثاً: الفاعلية : لا ريب أن وجود حواجز نفسية وتاريخية وركام ثقافي مغاير يمنع أو يحد من فاعلية القيم الأصلية في الحركة الاجتماعية ، فالقيم التي صنعت الحقبة التاريخية المجيدة في قضاينا العربي الإسلامي ، هي القيم التي في متناول أيدينا اليوم ، ولكن اختلاف الناس وطريقة تفاعلهم مع القيم من جهة ، ووجود ركام تاريخي على جوهر القيم ، من جهة ثانية ، هو الذي يمنع عملية التفاعل الطبيعية بين إنسان هذا العصر والقيم الإسلامية الكبرى التي صنعت تلك الحقبة المرجعية . ومن هنا تتأكد ضرورة : ١- تغيير الإنسان وإزالة ركام التخلف والانحطاط عنه ، وغشاة النظر وضبابية الرؤية التي تمنعه من التفاعل المطلوب مع تلك القيم ، حيث لو عاد إنساناً في وضوح رؤيته وصفاء سريرته ، كما كان إنساناً بالأمس لعملت تلك القيم عملها ، كما ودفعت هذا الإنسان إلى اقتحامه الصعاب .

٢- تنقية الفضاء المعرفي والفكري من الزوائد التي اعتبرت قسراً جزءاً من المنظومة العقيدية والمعرفية ، بمعنى أننا يجب أن نفرق بين القيم الأساسية التي تدعو الناس إلى التمسك والتفاعل الإيجابي معها ، وبين الأعراف والتقاليد والاجتهادات البشرية التي مهما ارتقت في مستواها ، فمن الخطأ أن نجعلها في مصاف تلك القيم والمبادئ .

والرؤية المنهجية أصبحت علماً يستخدم جمع نتائج العلوم ، ويختزلها في دائرة واحدة لكشف علاقات القوانين السارية ، والتأصيل لا يعني اللهاث وراء المستجد ، وإنما يعني إيجاد منهجية فكرية واضحة تتحرك ذاتياً وبشكل دينامي نحو متابعة الجديد الفكري .

^{٢٧٧} مباحث في منهجه الفكر الإسلامي : عبد المجيد عمر النجار دار الغرب الإسلامي لبنان ص ١٨١

مجلة الاجتهاد ، العدد ١٠ و ١١ السنة ٣ عام ١٩٩١ .

إن تنقية أفكارنا الأصلية من الزوائد هو الذي يساعد على التفاعل مع القيم الأصلية ، إذن يجب أن نفرق بين القيم المطلقة الخالدة ، وبين الاجتهاد البشري ، ويبقى هذا الاجتهاد في إطار الاحترام والتقدير ، بحيث لا يرقى إلى مستوى التقديس المطلق – الإسلام المعياري^{٢٧٨} .

فالتجديد الثقافي المطلوب لا يعني خلق منظومة فكرية جديدة لا تمت بصلة إلى القيم الإسلامية الكبرى ، وإنما يعني إزالة ركام التخلف والانحطاط من موقعين أساسيين :

موقع الإنسان المسلم الذي تأثر بشكل أو بآخر بعصور التخلف ، وموقع القيم التي شابها بعض الزوائد التي اعتبرت بعد فترة زمنية تاريخية بأنها جزء من القيم .

ثالثاً : الإبداع : يتضح مما تقدم أن التجديد الثقافي يتجه إلى إفادة المجتمع الإنساني بتلبية حاجاته النظرية والإجابة عن كل تساؤلاته ومشكلاته الفكرية ، ومن هنا يصبح التجديد ضرورة حضارية باعتبار أن الإنسان لا يمكنه مواكبة تطورات العصر إلا بعملية التجديد الثقافي الذي يدفع الإنسان نحو الإمساك بالقضايا الجوهرية التي تحكم الراهن ، وتجب على تساؤلاته المصيرية^{٢٧٩} .

لكن ماذا بالنسبة للمعاصرة؟؟

إن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح – عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي – من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ، ومظاهر الزمنى والتقدم فيها ، بل طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث ، والسؤال الذي انتشر ، وذاع بالصيغة الآتية :

^{٢٧٨} محفوظ ص ٨٤

^{٢٧٩} محفوظ ص ٨٥

لماذا تأخرنا " نحن العرب " نحن المسلمين ، نحن الشرق ، وتقدم غيرنا (أوربا المسيحية - الغربية) ، وبالتالي ، كيف نلحق بالركب - ركب الحضارة الحديثة. ٢٨٠ .

في الواقع إن هذه المسألة تطرح نفسها بصورة أقوى وأشد بعد أن تفجرت الثورة العلمية - بما تفجرت به وعنه - من نتائج بالغة النتائج والتأثير، وأنتجت هذه الثورة العلمية والتكنولوجية ما أنتجته بمقياس فلكي ، لاسيما إذا ما قورن الأمر بالثورة الصناعية التي استغرقت ثلاثة قرون ، وبالثورة الزراعية التي استغرقت ما لا يقل عن عشرة آلاف سنة .

لقد بدأت هذه الثورة العلمية بتفتيت الذرة والإطلال على نهائية الصفر ، ثم استطاعت عبور الفضاء الخارجي ، وملامسة لانهاية الكون ، مروراً بلانهاية تداخل العلوم والفنون ، وما فتئت هذه الثورة تطالعنا كل يوم بالجديد ، مما يبهر العقول والقلوب .

وكان أبرز نتائج هذه الثورة أنها تمخضت عن ثورة المواصلات الساحرة التي وضعت الإنسان أمام مفهوم جديد للزمان والمكان ، وجعلته أكبر قدرة على الإفادة من وقته ، فقربت المسافات والشعوب ، إلا أنها أقامت الصواريخ إلى جانب الطائرات النفاثة ، وطورت الصواريخ إلى صواريخ عابرة للقارات وصواريخ حاملة للرؤوس النووية ، ثم إلى قاذفات استراتيجية نووية قادرة على تدمير العالم .

وما تمخضت عنه الثورة العلمية - فيما تمخضت - ثورة المعلومات ورمزها وقوامها الكمبيوتر ، تلك الثورة التي تثير الدهشة والخيال بسبب ما يمكن أن تنجزه من خزن ما لا يحصى من المعلومات ، ثم استعادتها بسرعة فائقة إضافة إلى عمليات التحليل والتركيب بما يجاوز حدود العقل .

هذا التأثير شمولي يتناول الإنسان والعالم ، ولا يمكن أن يفلت منه أمر من الأمور سياسياً كان أم اجتماعياً أم فكرياً ، مما جعل النهج العصري أمراً محتماً لا تراجع

٢٨٠ محمد جابر الأنصاري : إشكالات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

ط ١٩٨٩ بيروت ص ٢٠

عن معطياته ، ولا نكوث عن عقلانيته ، ولا انعزال بعد ذلك لجماعة ، ولا اكتفاء ذاتياً لها ، ولا خروج عن الركب اللهم في حال الوقوف على هامش التاريخ ، وبالتالي فهذا يفسر طرح موضوع المعاصرة بقوة على وجداننا وضميرنا وحياتنا ومستقبلنا .

هل يجب أن نغمس – بالغرب – انغماساً كلياً يخرجنا عن الذات والفاعلية الخاصة ويلحقنا ميكانيكياً كالإمعان به ، وبالعكس هل يجب أن ننكفئ إلى الماضي بعجره وبجره ونقبع في كهوفه وزواياه .

أعتقد أنه لا هذا ولا ذلك ، فلا للانغماس ، ولا للارتكاس ، ونعم لاستجابتنا الحضارية الخلاقة نأخذ من الغرب ، من خلال رؤيتنا الأصيلة للأمور ، وتقديرنا على ضوء مصلحتنا وظروفنا .

وبيان ذلك أننا من خلال انتظامنا بترائنا ووجودنا ومصيرنا ، وحضارتنا نعالج هذا السؤال من خلال طرحنا وفهمنا للسؤال النهضوي العريض : كيف حل الفكر الأوربي هذه الإشكالية أثناء سيرورته ونهضته وتألقه؟؟

واضح أن الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة راجع إما إلى التراث أو إلى تحديات العصر أو إليهما معاً ، فمنذ بيكون وديكارت والفكر الأوربي يعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال ، من النظر وإعادة النظر من النقد وإعادة النقد ، فالانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال به ، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه ، وما أن تستقر الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود أمام ردود الفعل التي تثيرها ، حتى تتحول إلى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد إعادة قراءته وترتيب العلاقة بين أجزائه ، ومن ثم البحث عن الجديد في أحشائه ، والعمل على إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومه بصورة تجعل الواحد يغني الآخر ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه . كان الفكر الأوربي ولا يزال يتجدد من داخل تراثه ، وفي الوقت نفسه يعمل على تجديد هذا التراث بإعادة بناء موادّه القديمة وإغنائه بمواد جديدة^{٢٨١} .

^{٢٨١} د . الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص ٣٥

لقد رتب الأوروبيون - بالضرورة - التاريخ الثقافي حسب القرون ، وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة ، أو بجملة خاصيات تجعل منها وحدة ثقافية ، لا منفردة ولا معزولة ، بل حلقة في سلسلة متصلة ، السابق منها يفسر اللاحق ويؤسسه ، واللاحق منها يغني السابق ويوضحه هكذا عملوا على سد الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي ، مبرزين فيه ما يستجيب لاهتماماتهم ، مهتمين ما لا يستجيب ، مستعملين المقص لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته لجعل العقل يسود التاريخ ، وجعل التاريخ يحرك العقل ، هدفهم في كل ذلك هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً ترتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً ، بحيث يسهل الفصل فيه بين الحاضر والماضي

٢٨٢

بهذه الطريقة تخلص الأوروبيون من ثقل ماضيهم ، فأصبح هذا الأخير يحمل نفسه بنفسه لا يتقل عليهم ولا يشدهم إليه ، بل يسندهم ويدفع بهم إلى الأمام ، والمهم في هذه الاستمرارية ووظيفتها على صعيد الوعي ، فقد نظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل التطلع إلى ما قبل ليحل محل ما بعد .^{٢٨٣}

ما نسميه ، تحديات العصر ، فهي تحديات بالنسبة إليهم ليست آتية من خارج ، بل بنت حاضرهم ونتاج تطورهم ، فالعصر لا يتحداهم لأنه عصرهم ، بل بالعكس ، هم يسابقونه ويستبشرون آفاق المستقبل ، يعيشون آفاقه ومستجداته ، فيأخذوا في تكيف حاضرهم ، وبالتالي يكيفون ما بقي معهم من ماضيهم وتراثهم مع متطلبات الغد الذي ينظرون إليه على أنه آت لا ريب فيه ، فالتراث في وعيهم لا يدخل في اصطدام مع العصر والمستقبل ، بل لأنهم أعادوا ويعيدوا ترتيبه في الزمان ، والزمان عندهم في خط صاعد لا محال ، للكر والفر للإقبال والإدبار ، تلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوربي الحديث والمعاصر ، والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان : التاريخانية تجعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ، ويحركه على صعيد

^{٢٨٢} المرجع السابق ص ٣٦

^{٢٨٣} المرجع السابق ص ٣٦

الممارسة ، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر ،
ويحملة على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه^{٢٨٤}
والذي يبدو ، أن العلاقة بين تراثنا والفكر المعاصر مقطوعة ، لا يربطهما جسر
ولا يوصلهما خيط لذلك ، فنحن مطالبون بإعادة كتابة تاريخنا وإحياء الزمنية
والتاريخية بين مفاصله .

فتاريخنا الثقافي مجرد اجتزاء وتكرار وإعادة إنتاج بشكل رديء للتاريخ الثقافي
الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها ، وفي حدود
الإمكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة لهم .

فلو أخذنا مثلاً بسيطاً وسريعاً هو محنة العلماء ، وصراع هؤلاء بشكل بارز مع
السلطة السياسية ، لاستطعنا القول إن السياسة أثرت كثيراً على محصول النتائج
العملي ، وعدم انطلاقه كلياً ضمن إطار المحاور المعرفية العقلية والعلمية ،
والتاريخ الثقافي العربي هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن
بعض ، إنه تاريخ زمنه راكد ومنحرف لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن
كلية الفكر العربي ، ولا عن صراعاته ومراحل تطوره ، بل يقدم لنا معرضاً أو
سوقاً لبضاعته الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً ، وبالنتيجة تتداخل الأزمنة
الثقافية في هذا التراث ، وفي وعينا ، الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ، ويجعل
حلقات الماضي تتراءى كمشاهد متزامنة ، وليس كمراحل متعاقبة ، هكذا يتحول
حاضرنا إلى معرض لمعطيات ماضينا ، فنعيش ماضينا في حاضرنا .

وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية يتسم كذلك بتداخل الزمان
والمكان فيه ، فهو يرتبط في وعينا بالمكان أكثر من ارتباطه بالزمان ، فهو تاريخ
الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة ، بما يجعل
منه جزءاً ثقافية^{٢٨٥}

وأخيراً هناك اضطراب بين تاريخنا الثقافي والتاريخ العالمي ، فتاريخنا الثقافي –
بالنسبة للتاريخ الثقافي الأوربي – ليس مجرد همزة وصل ووسيلة ، بل له دور

^{٢٨٤} المرجع السابق ص ٣٧

^{٢٨٥} د. الجابري : إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص ٣٩

المؤسس الفاعل الذي ساهم في الحضارة العالمية مساهمة الخلاق المبدع المنشئ لا المنفعل السلبي العاطل ميكانيكياً ، الناقل الذي اكتفى بنقل حضارة اليونان والاحتفاظ بها إلى من قام بكفاءة بدور الإبداع .
والخلاصة يجب إعادة كتابة تاريخنا الثقافي ، وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة والتاريخ الثقافي العالمي بروح علمية نقدية .

الفصل الخامس

- العهد الاجتماعي الجديد ومقوماته -

مقدمة :

عرضنا سابقاً للطروحات التي قدمها مفكر النهضة ، وهي طروحات حية نابضة بالفعالية والنجاعة وكافية لإحداث الانقلاب الفكري فيما لو وجدت القبول والأرض الصالحة ، بل بقيت رسيماً وجنيناً تحتاج إلى قوى اجتماعية حاملة لتقبلها واعتناقها..

وكان الاستقلال وإشادة الدولة الوطنية رهاناً قياسيماً لحدوث مواعمات وملاءمات بين قوى الديمقراطية والحرية وسيادة القانون وشرعية القضاء ، وغير ذلك من الأوليات وبين القوى القطرية النابذة لذلك .

وأهم هذا الخلاف الذي وجدناه على الأرض العربية بين اعتبار الديمقراطية الحرة أساساً للتقدم أو اعتبار التقدم أساساً لذلك .

فالفارق عظيم جداً بين اعتبار الحريات العامة أساس التقدم ، وبين اعتبار الحرية الاجتماعية (الاقتصادية) أساساً لذلك ، وما يوضحه المثال لا يوضحه المقال :
تنص المادة ٢٩ من دستور الاتحاد السوفيتي على اعتبار الحرية الاجتماعية أساس المجتمع وتقتضي بالسير في منح وإنجاز الحرية العامة على ضوء هذا التقدم في إنجاز الحرية الاجتماعية ، في حين أن دساتير الغرب تعتمد الحريات العامة أساساً للتقدم .

وفي نظرنا إن الحرية هي جهد الضمير والروح ، فهي قيمة أساسية ، بل قيمة القيم جميعاً .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : أليس من الواجب السير في الحرية الاجتماعية إلى جنب الحرية السياسية؟، أليست القوى الاجتماعية والاقتصادية هي المستفيدة نهائياً من هذه النظم؟، ثم أليست هذه النظم تغدو لاهثة باهتة وسطحية في آخر المطاف؟، ثم ما القول في النظم الاجتماعية (الصرف) كالاتحاد السوفيتي التي أماتت روح الإنسان وكرامته؟ ..

ومع كل تقويم واعتبار، فلو تفحصنا حرب العراق الأخيرة لوجدنا أن الشعوب الديمقراطية هي التي أفرزت الإنسان الحر الذي ساعد العراق ، ولوجدنا أن الدروع البشرية الحقة كانت من هذه الدول ، وهذا يدفعنا للتساؤل : لم لم تكن مثل هذه الدروع من نتاج ومحصول الدول العربية؟؟

ألم نجد أن السلطة العربية كانت شبحاً في هذا الصراع ، إذا لم نقل إن بعضها كان مع العدو ، والأمر نفسه بالنسبة للدول الإسلامية ، ومالنا إلا أن نستعرض ما حدث في مؤتمر القمة العربي ، ومن بعده مؤتمر القمة الإسلامي .

إن الحرية هي مركز الدائرة في فعالية الإنسان ، بل هي ملاك وقوام شخصيته ، وقطب جهوده ومنطلق حياته ، لذلك فالرهان الكبير في وثبته هي تجذير الحرية ، وروح التفسير والتقويم يجب أن ينطلق من تأسيس المجتمع على ذلك ، ويظهر المطلب الاجتماعي (المضمون الاجتماعي) مرتبطاً ومؤسساً على هذه الحرية الحقيقية الفعالة التي تكتسب كل مضمون بما في ذلك المضمون الاجتماعي . لذلك فإن الجهاز المفاهيمي " عقد اجتماعي " الذي يتردد في الحقل السياسي والاجتماعي ، والذي يحاول أن يدخل السلطة في هذا العقد ليس له أي مضمون للأسباب الآتية :

- 1- أظهرت الدراسات التي قام بها عالم الاجتماع دركهيم على المجتمعات البدائية أنه لاوجود لمثل هذا العقد ، والأمر نفسه بالنسبة للمجتمعات الحديثة.
- 2- تظهر الدراسات الدستورية افتقارنا لمثل هذا العقد ، أجل قد يكون هناك منح تنازلات دستورية كالدستور المنحة في إمارة الكويت ، ثم التنازلات التي وجدناها من الملوك في بريطانيا ، والتي انتهت بالنظام الدستوري الحالي ، ولكننا لا نجد تعاقبات دستورية بين السلطة والشعب .

٣- والاستثناء الوحيد الذي نراه تاريخياً هو العقد السياسي الذي تم علي يد محمد ﷺ بين الأنصار والمهاجرين من مكة والذي أبدع لنا مجتمع الصحافة^{٢٨٦}.

٤- إن العقد يقوم بين طرفين متساويين متعارضين متشادين ، لتحقيق المصلحة المشتركة في نقطة التقاء المصالح parie-parti ، فأين نحن من وجود مثل ذلك بالنسبة لطرف السلطة العربية ...

لذلك نذكر القارئ بإمام الحرمين في كتابه " غياث الأمم عند التباث الظلم " فقد أسقط في مشروعه الإنقاذيين – بسبب خلو الزمان وشغوره – رجال الدين والسلطة السياسية ، وأقام التأسيس على صاحب السلطة الحقيقي ألا وهو الشعب^{٢٨٧}

على هذا – ومع إعطائنا الأهمية البالغة للحرية – فلا نستطيع أن نسقط عنصر التقدم والبناء وإشاحة الوجه عن هذا الواقع المهلhel البائس القاطن للشعب العربي ، وضرورة بنائه :

فنحن نجد بلداً عربياً هائل الثروات غير قادر على اقناع شعبه على الانضواء في القوات المسلحة للدفاع عن ثرواته .

ونجد بلداً يدخل حرباً دامية ، وهو غير قادر تماماً على التعبئة العسكرية الشاملة.. ونجد بلداً غير قادر على تعبئة السكان بهدف الوصول إلى توازن ولو نسبي بين محدودية الموارد وتزايد السكان .

ونجد في بلدان عربية سلطات غير قادرة على وقف التخريب الاقتصادي ، ولا على انتقال الرساميل نحو المصارف الأجنبية .

ونجد سلطات عربية عاجزة عن اقناع الشباب بالتوجه نحو اعتناق التخصص المهني التكنولوجي .

^{٢٨٦} د. برهان زريق : الصحافة ، دستور المدنية ، أول دستور لحقوق الإنسان ، دمشق ، دار النمير

، دار ط ١ سنة ١٩٩٦

^{٢٨٧} الجويني : أمام الحرمين (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ) كتابه غياث الأمم في التباث الظلم ، تحقيق

عبد العظيم الديب ، ط ٢ ، مطبعة نهضة مصر ، ١٤٠١ هـ.

وباختصار نقول إن زرع غرسة الحرية يكون أفسى وأصعب في حقل بانر التربة ، والحرية تزكو باطراد في بلد زكت فيها الحياة .
ويجب أن نشير إلى أنه من غير المقبول والممكن الوقوف عند الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر، بل يجب التفكير ورصد التحولات العميقة التي طرأت على السياسة والدولة والنظام الدولي .

ومن منظور هذه التحولات يرى بعضهم أن التجمع الإقليمي في شكل اتحاد عربي فيدرالي كبير صارت تطرح على جدول الأعمال العربي باعتباره أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة ، فتنحيز الإرادة الإبداعية والإنتاجية للشعوب لم يعد ممكناً إلا على قاعدة بناء المجموعات الإقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى الاستراتيجية العالمية بصورة جذرية كما أن مشروع التحديث يتطلب قوى وإمكانات لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم في إطار تعاون إقليمي واسع^{٢٨٨} .

ويظهر العروى أهمية المضمون الحضاري للجماعة العربية ، وإن مفهوم الأمة مفهوم تاريخي يتعارض مع وجودها الجوهري المتعالي ، وهكذا فإن بناءها من جديد وتوظيف ما كان في الماضي لا يمكن أن يتم إلا على أسس جديدة تراعي التاريخ واللغة والثقافة على اعتبار أن مفهوم الأمة العربية لا يمكن أن يكون له اليوم - وبعد أن ضاعت فرصة بناء هذه الأمة بالمعنى السياسي - سوى مضمون لغوي ثقافي وتاريخي ، وهو مضمون لا يتناقض مع الدول القطرية ، بل يتزامن معه ويستلزمه ، كما أنه لا يتناقض مع مفهوم الدولة القطرية الجماعات الجهوية العربية إلا أن الفكر العربي لا يلحظ احتمال تبلور أمة أوربية مستندة إلى الاقتصاد والثقافة والمرجعية الديمقراطية ، وإن انعدام وجود دول عربية واحدة لا يعني تجنب التفكير في ضرورة إنشائها من جديد اعتماداً على معطيات قائمة جديدة^{٢٨٩} .

^{٢٨٨} د برهان غليون : الدولة ضد الأمة ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٤ ، ط ٢ ،

^{٢٨٩} في حوار مع الحياة " لندن " ١٩٩٩/٥/٢٦ ص ٢

وخلافاً للرأي السابق فضياع فرصة لا يعني ضياع أمة ، فالأمة العربية كما أكدنا مراراً وتكراراً تضعف لكنها لا تموت لاسيما إذا أدركنا أن هذه الأمة بنت سبع حضارات منها ست حضارات عالمية في حين أن الحضارة اليونانية - كالثهاب - بنت حضارة واحدة^{٢٩٠} ، ثم اختفى إشعاعها .

صحيح أنه يختلف التواتر بين النهايات العظمى والصغرى في تاريخنا ، ولكن هذا التاريخ يتميز باستمراره وعدم انقطاعه^{٢٩١} .

نحن لا نستطيع أن نهون من أهمية العنصر الثقافي ، أو كما يقول المفكر الوجودي ساطع الحصري : أعطني ثقافة أعطك الوحدة .

وكما يقول أحد المفكرين : دعني أعني بأعاني الأمة ، ولا تهمني سياستها . وأمتنا تملك رصيذاً ثقافياً يندر توفره لأمة في العالم ، ولكن هذه الثقافة توقفت ومطلوب من الأمة إعادة تجديدها وإحيائها .

والخلاصة فالعبرة المستقاة من الاحتلال الأخير للعراق ، أنه لا ثقة في السلطة العربية السياسية في بناء أي مشروع نهضوي ، بل على الأمة أن تعتمد على ذاتها وقدرتها ومستقبلها ، اللهم إلا إذا قامت سلطتها في ضميرها وإرادتها وأحاسيسها . ماهي مقومات هذه النهضة العربية الثالثة مسلحة مزودة بعبر ودروس النهضة الأولى التي كان شعارها التحرر من الاستعمار والهيمنة الأجنبية ، ومزودة أيضاً بعبير دروس النهضة الثانية التي كان شعارها تدعيم الاستقلال الوطني وتأسيس التنمية الاقتصادية^{٢٩٢} .

فيما يلي العرى الهامة في حلقات هذا المشروع :

^{٢٩٠} مقال د. شاکر مصطفى الموسوم بعنوان : ميزات التاريخ العربي ، مركز دراسات الوحدة

العربية سبق الإشارة إليه ص ١٠٣

^{٢٩١} المرجع السابق ص ٢٠٣

^{٢٩٢} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط١ سنة

٢٠٠١ ، مقال أحمد صدقي الدجاني ص ٩٥

الفصل السادس

النهضة العربية الراهنة (الثالثة) رهاناتها وأسسها

" عناصر المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي الجديد "

مقدمة :

النهضة حركة شعب بكامله ينتفض من أعماقه ، فيبني بصدق وأصالة وحادثة مجمل بنائه وتكوينه ، وعلى هذا فمن الخطأ حصر القضية في جانب دون الآخر ، فذلك ابتسار للنهضة ولي لعنفها واختزالها ، لكن النقطة التي لفتت انتباهنا هي أننا نرى من يطلق اسم النهضة العربية على النهضة الأولى التي ابتدأت في الثلث الأول من القرن التاسع عشر بينما يطلق تسمية المشروع النهضوي الحضاري العربي على يقظتنا الراهنة ، فما وراء هذا الخلاف في التسمية ؟ يرى الدكتور أحمد صدقي الدجاني^{٢٩٣} أن هذه التسمية تفيد الاستمرار والتطوير والانقطاع من جهة ثانية ، إنها مشروع حركة وتعبئة وتخطيط وتنفيذ في المقام الأول ويقول : إننا نفضله على المصطلح المنتشر في الغرب ، وهو الرؤية الاستراتيجية .

أما الدكتور السيد ياسين فيعرفه بأنه رؤية منسقة للعالم والكون والمجتمع والإنسان تصاغ على أساسها سياسات اقتصادية وثقافية متكاملة من شأنها إعادة تشكيل المجتمع وفق خطوط ترقى إلى مستوى التحدي الراهن الذي تمثله الثورة العلمية والتكنولوجية^{٢٩٤} .

وقد عرف رئيس تحرير مجلة شؤون عربية الحكم دروزه ، المشروع الحضاري العربي بقوله : هو ثمرة تفاعل أبنائها مع واقعها وسعيهم لتطوير هذا الواقع ، بلوغاً لأهداف قادوا ووضعوا تحقيقها نصب أعينهم ، وهذه البلورة تتم من خلال مسيرة جهاد ونضال وكفاح ، وتشهد حواراً متصلاً في المجتمع بين مختلف

^{٢٩٣} مقاله نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، سالف الذكر ص ٩٨ وما بعدها

^{٢٩٤} السيد ياسين : العولمة والطريق الثالث ، القاهرة ... للنشر والمعلومات ١٩٩٩

تياراته الفكرية وشرائحه الاجتماعية ، وتتعلق هذه الأهداف بحياة الناس وأخلاقهم في ضوء ما يعيشونه ويعانونه ويأملونه^{٢٩٥} .

فالمشروع الحضاري يأتي تعبيراً عن الذات والهوية القائمة على عقيدة ولسان وتاريخ وثقافة تختزنها ذاكرة تاريخية وأخرى أدبية ، وهو ينطلق من رؤية كونية دينية أو فلسفية مؤمنة أو دهرية ، ويتبلور من خلال الأمة ونضالها وكفاحها والتفاعل مع حقائق المكان والزمان والأحداث والشخوص ، وهو حصيلة إمعان النظر التاريخي الذي جماعه الأحوال المادية والأفكار والأحداث والشخوص ، وهو يعبر عن وعي الذات وعن العلاقة بالآخر ، فهو وعي في صياغته تعبوي فضلاً عن كونه تخطيطياً ، وهذا ما يميزه عن الطوبائية ، وهو بما يتصف به بأنه جامع مجمع أصيل معاصر أملاً ، ويبعث ثقة ويجذب بشراً ويقدم برنامج عمل وقواعد سلوك سياسية ، وهو في محصلته تصور لإعادة بناء مجمع في جوانبه المختلفة بحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق^{٢٩٦} ويكشف الصلة ، بل الأساس بين الحضارة والنهضة ، لكن كيف يمكن حدوث نهضة لا تعتمد على الحضارة^{٢٩٧} .

وفي الحقيقة ، لا يمكن لأي مشروع نهضوي أن يتحقق إلا في رحمه الطبيعي ، ألا وهو حضارة الأمة ، وهذا ما حدده ولخصه بدقة مين ده بولان بقوله : الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات^{٢٩٨} .

إن علم الدولة Statealogy يقول لنا إن على الدولة أن تحمل غاية تطورها وتحققها عبر مراحل ، وهذه الغاية هي التتطابق وتحقيق حضارتها فالحضاري هو الأساس والإطار العام الذي في إطاره تصنع الدولة برامجها وخططها وسلوكها ، والسياسي الذي لا يتأسس على الحضاري كالمريض المصاب بفقر الدم ، والذي عاقبته الفوت والموت .

^{٢٩٥} أورد هذا التعريف د. احمد صدقي الدجاني ، المرجع السابق ص ١٠٣

^{٢٩٦} د. احمد صدقي الدجاني ، مقاله في المرجع السالف الذكر ص ١٠٣

^{٢٩٧} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي - سالف الذكر ص ١٥٦

^{٢٩٨} كتابه الأخلاق والسياسة ، ترجمة د . عادل العوا ، دار طلاس ، دمشق ١٩٨٦ ص ٣٠١

هذا وقد أخرج ، مركز دراسات الوحدة العربية كتاباً بعنوان نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، حدد أهداف هذا المشروع ، وقد وجدت أسباباً عديدة تدفعنا للالتزام بهذه الأهداف لاسيما أنني أقدر وأقوم وأحترم مجموعة العقول التي تلتف حول هذا المركز ، والتي ساهمت في إخراج المشروع ، ودراستي ليست حرفية عن المشروع ، ولم تتبعه الفزة بالقزة ، بل اغتنتت بالدراسة التي قدمها ، وخالفتها في أشياء .

وفي الوقت نفسه فإنني أقدر بالغا ، وألفت انتباه المتقنين العرب إلى المشروع الثقافي الحضاري ، الذي أجرته مؤسسة عبد الحميد شومان في عمان الأردن ، حيث استشرفت فاستشفت البعد الجديد للنهضة في المرحلة التي تطل علينا في بداية القرن الحادي والعشرين ، مع بيان خصائص هذه المرحلة بعد أن أسهمت في تحليل ونقد وتفسير الحقب الثلاث^{٢٩٩} .

البعض الأول

- البيئة العالمية من منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي الجديد -

" التعريف بالنظام العالمي (العولمة) وتجديد ماهيته وطبيعته الذاتية "

ما هو التعريف بالنظام العالمي (العولمة) ؟؟

طبعا فالمدلول اللغوي لا يفي بالغاية المقصودة لسبب بسيط هو أن الحقيقة اللغوية شيء ، والحقيقة المفهومية شيء آخر ...

ذلك أن كل علم أو مجال فني قادر على أن يحدد الكلمات لحقله المعرفي، والقول بغير ذلك يعني حرمان هذا العلم من مهمته وهدفه وغايته وترك ذلك لعلم اللغة .

والأصل أن تقارب اللغة المفهوم ، فذلك أجدى للمفهوم ، ولكن قد ينشئ المفهوم المصطلحي دلالة خاصة يبتعد عن المدلول اللغوي وكثيراً ما نجد ذلك في اللغة الإنجليزية .

^{٢٩٩} نأخذ في اعتبارنا وتقديرنا المتميز والمرموق " المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة

، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ٢٠٠٢ ص ١٦٥ مداخل د. علي المحافظه " .

وفي جميع الحالات ، نحن في ميدان العلم ، ويجب أن نخضع لقوانينه ولغته التي يعتمدها ويصطلح عليها ، وإذا جانبنا الكلمات المستعملة : الكوكبية globalism - العالم - world - الكون - universe ، لاحظنا أن كلمة الكوكب تعني - لغة - جمع الأحجار ، ووضعها بشكل غير محدد^{٣٠٠} ، وهو أمر لا يتفق مع الدال المفهومي ...

لذلك نعتقد أن كلمة world أو كلمة universe أكثر تعبيراً من كلمة كوكب التي لا تعبر أكثر من العيش على سطح الكوكب ، أما الكلمتان الأخريان فتفيدان مشاركة البشرية .

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن مفهوم العولمة يعني السيطرة والهيمنة والقمع والإقصاء ، في حين أن مفهوم العالمية طموح للإرتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي ، ومن ثم فالعولمة احتواء ، والعالمية تفتح على ماهو إنساني وبشري^{٣٠١} .

ومع هذا فما زلنا حيال التحديد اللغوي ، ونحن نترقب الدلالة المفهومية التي تكشف الماهية الذاتية التي ينطوي عليها المفهوم .

ويبقى السؤال مطروحاً ، فما هو التعريف بهذه الظاهرة ؟؟

إذا عدنا إلى الأدبيات التي تكلمت عنها واجهنا سلباً متدفقاً من الأوصاف والمصطلحات :

- ثورة المعلومات - ثورة المواصلات والاتصالات - اتوستراد المعلوماتية - تسارع حركة التبادل التجاري العالمي وتضخم حجمها بأرقام فلكية - الشركات المتعددة الجنسيات العابرة للقارات- العالم قرية واحدة - السياحة المتجولة بكثافة في كل بقعة من بقاع العالم - التدفق الهائل للصور والأخبار والمعلومات والرسوم والأشكال - ال- interret - ال- filier وتكنولوجيا الأقمار الصناعية -

^{٣٠٠} د. جلال صادق العظم : الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية ، مجلة الطريق ،

بيروت ، العدد الرابع عام ١٩٩٧ ص ٤٦

^{٣٠١} مقاله الموسوم بعنوان العولمة والهوية الثقافية ، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٢٨ لعام

تساعد التشابك والترابط والتداخل والتعامل بين الدول والمجتمعات والثقافات الخ..^{٣٠٢}

لكن أليس ذلك التعداد يتعلق بأشراط العولمة ومظاهرها دون جوهرها ، ويبقى السؤال مطروحاً حول المقصود بتلك الظاهرة؟؟

لا جرم إن الاطمئنان لتعريف دقيق بالعولمة يبدو أمراً صعباً بسبب تعدد التعريفات المتأثرة غالباً بأحياز الباحثين^{٣٠٣} ، وهذا ما حدا بعضهم للتأكيد بأن هذه الظاهرة - ورغم ما تقدمه من آمال سافرة وخفية - صعبة الفهم ، وتخلق مناخاً من عدم التعيين uncertainty ، والخوف الذي يجعل البحث عن مقاربة ذات توجه دولي واضح أكثر عرضة للتردد^{٣٠٤}.

ولعل مرد هذه الصعوبة يكمن في أن مفهوم العولمة يظهر في أدبيات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التعبير في مجالات متعددة ، بمعنى أن العولمة ليست محض مفهوم مجرد أكثر منها عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسية والاقتصاد والثقافة والاتصال^{٣٠٥}.

هذه الآلية التحليلية لسبر العولمة تجعلنا نتأمل محاولة نظرية لافتة قام بها جيمس روزناو ، إذ أكد المذكور ما يلي^{٣٠٦}: يبدو مبكراً وضع تعريف كامل وجاهز يستوعب التنوع الضخم لمظاهر العولمة ، لأن ذلك المصطلح يقيم علاقة بين مستويات متعددة للتحليل : الاقتصاد ، السياسة ، الثقافة ، الايديولوجيا ، انتشار أسواق التحويل ، تماثل السلع المستهلكة .

^{٣٠٢} د . صادق جلال العظم : ماهي العولمة ؟ ص ٢٧

^{٣٠٣} السيد ياسين : مفهوم العولمة ، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ص ٤٤

^{٣٠٤} محمد جواد رضا : العرب في القرن الحادي والعشرين ، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٣٠ لعام ١٩٩٨

^{٣٠٥} السيد ياسين : مفهوم العولمة ، المرجع السابق ص ٦

^{٣٠٦} جيمس روزناو : ديناميكية العولمة ، نحو صياغة عملية ، قراءات استراتيجية ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٩٧

ويستطرد القول : إن إنجاز صيغة واحدة تصف هذه الفعاليات تبدو عملية صعبة ، وحتى لو تم تطوير هذا المفهوم ، فمن المشكوك فيه قبوله واستعماله بشكل واسع

..

لذلك فالمنهج المتبع لدى روزناو للتعريف بالعلومة ، هو التعامل مع المظاهر والمشكلات المرتبطة بها ، وهكذا يطرح المذكور الأسئلة الآتية : ماهي العوامل التي أدت إلى بروز المعلومة؟؟....

هل سبب ذلك انهيار نظام الدولة؟؟... هل تتضمن زيادة التجانس ، أم تعميق الفوارق والاختلافات؟؟؟

هل الهدف توحيد العالم ، أم فصل النظم المجتمعية بالحدود المصنوعة؟؟ .. هل تنطلق من مصدر واحد أم من مصادر متعددة؟؟ هل تنطلق من العوامل الاقتصادية والثقافية أم من الأزمة الأيكولوجية .. هل تتميز بوجود ثقافات عامة ، أم بوجود ثقافات محلية متعددة؟؟ هل القضية ملتبسة غامضة ، أم وليدة تحول بارز على المدى الطويل بين العام والخاص ، والمحلي والخارجي ، والمغلق والمفتوح؟؟ ... هل هي نتيجة اتساع الفجوة بين المستضعفين والمتجبرين؟؟.. هل تتطلب وجود حكومة عالمية؟؟

وفي الواقع إن أغلب الدارسين تعاملوا مع الموضوع بالآلية التحليلية التي تعانق تجلياتها ومظاهرها ، وعلى ضوء ذلك ، فقد أكد " باكفرو " أن هنالك أربع عمليات أساسية للعلومة هي : المنافسة بين القوى العظمى ، الابتكار الثقافي ، انتشار معلومة الإنتاج والتبادل والتحديث^{٣٠٧}.

وقريب من ذلك تأسيسها على ثلاث عمليات ، الأولى تتعلق بالانتشار الواسع للمعلومات ، والثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول ، أما الثالثة ، فهي زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات .

وفي نظر بعضهم إن المعلومة تنطوي على عنصر مكاني يقبع في خوف هذا المفهوم (الفضاء العالمي) وعلى بعد زمني ، هو حقبة ما بعد الدولة القومية

^{٣٠٧} السيد ياسين : مفهوم المعلومة ص ٦

التي أنتجها العصر الحديث إطاراً كيانياً لصياغة أهم وقائع التقدم ، فالعولمة ثورة جديدة في التاريخ ستكون قوتها هذه المرة المجموعة الإنسانية برمتها^{٣٠٨} .
ولقد عول بعضهم على الفاعل الحركي في الظاهرة عبر الحدود : بضائع ، خدمات ، أفراد ، أفكار ، ومعلومات ، نقود ، مؤسسات ، أشكال في السلوك والتطبيقات^{٣٠٩} .

ولقد حدد روزناو القنوات التي تنتقل تلك العناصر في ما يلي :

- ١- التفاعل الحواري الثقافي عن طريق ثقافة الاتصال .
- ٢- الاتصال المونولوجي أحادي الاتجاه .
- ٣- المنافسة والمحاكاة .
- ٤- تماثل المؤسسات .

أما الدكتور اسماعيل صبري عبد الله ، فقد عانق هذه الظاهرة بالأسلوب الوصفي التحليلي الأنف الذكر ، ولكنه تعامل مع عنصر كيانى جوهرى فيها هو أن علاقات العرض والطلب ليست مجرد آلية اقتصادية في العولمة ، بل عقيدة ايديولوجية ، تؤكد أن حرية السوق هي الأساس وأن الدولة شرطها^{٣١٠} .
ولقد أكد الاقتصادي عمر محي الدين أن العولمة ترعرت في رحم ومثتل النظام الاقتصادي القديم ، حيث بدأت بذورها في منتصف الستينات ، واتضحت توجهاتها في السبعينات ، ثم تسارعت وتاثرها في الثمانينات ، حيث تبلورت معالمها مع بداية التسعينات ، ومن ثم فإن هيكل النظام الاقتصادي الجديد يتسم بما يلي :

- ١- انهيار نظام بريتون وودز بإعلان الولايات المتحدة عام ١٩٧١ وقف تحويل الدولار إلى ذهب .

^{٣٠٨} جلال أمين : العولمة والدولة ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ، ص ٢٣ ، د .

عبد الإله بلقزيز : العولمة والهوية الثقافية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ص

٩١

^{٣٠٩} السيد ياسين : مفهوم العولمة ، ص ٧

^{٣١٠} قراءته لكتاب د محمد عابد الجابري ، العولمة ، راجع مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٢٩ ،

لعام ١٩٩٨ ص ٢٨

- ٢- عولمة النشاط الانتاجي .
 - ٣- عولمة النشاط المالي واندفاع أسواق المال .
 - ٤- تغيير مراكز القوى العالمية .
 - ٥- تغيير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية^{٣١١} .
- وفي سببه لتجليات العولمة ، يركز السيد ياسين على ما يلي :^{٣١٢}
- التجليات الاقتصادية ، كما تظهر في نمو وتعمق الاعتماد المتبادل بين الدول والاقتصادات القومية ، وفي وحدة الأسواق المالية ، وتعمق المبادلات التجارية في إطار نزعت عنه قواعد الحماية التجارية ، وهو الأمر الذي يتضح من آخر دورة للجات .
 - وهذه التجليات الاقتصادية تجد أليتها في مؤسسات متعددة ، مثل منظمة التجارة العالمية ، والتكتلات الاقتصادية العالمية ، ونشاط الشركات الدولية الاقتصادية كالبنك الدولي وغيره .
 - وتنهض بالنسبة للتجليات الاقتصادية للعولمة مشكلة الدولة القومية ، وتأثير العولمة على مسألة السيادة الوطنية ، ثم نظام حرية السوق ، وأخيراً المخاطر التي يمكن أن تتجم عن التنمية الوحيدة البعد^{٣١٣} .
 - أما التجليات السياسية لهذه الظاهرة فتبرز في سقوط الشمولية والسلطوية ، والنزوع إلى الديمقراطية السياسية ، واحترام حقوق الإنسان .
- وهناك عولمة اتصالية تبرز من خلال البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية ، وبصورة أكثر عمقاً من خلال شبكة الإنترنت التي تربط البشر في كل أنحاء المعمورة ، وتؤذن بقيام أكبر ثورة معرفية في تاريخ الإنسان^{٣١٤} .

^{٣١١} عمرو محي الدين : المحاور الأساسية لاقتصاديات التنمية ، وظاهرة العولمة (مخطوطة قيد النشر) ١٩٩٧

^{٣١٢} السيد ياسين : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة ، ح ٢ ، القاهرة المكتبة الأكاديمية ، ١٩٩٥

^{٣١٣} السيد ياسين : في مفهوم العولمة ، ص ١١

^{٣١٤} السيد ياسين : في مفهوم العولمة ، ص ١٢

ويرى السيد ياسين ضرورة التمييز بين أنماط مختلفة للعولمة ، فهناك العولمة المؤمركة ، وهناك عولمة " متأورية " تقاوم سيادة النمط الأمريكي ، وهناك عولمة على الطريقة الأسيوية ^{٣١٥} .

هكذا يتكلم الدكتور عبد الله عبد الدائم عما أسماه بالاتجاه الأخلاقي الماجن السائد في ظل العولمة والذي يعبر عن جوهر الديمقراطية الفاسدة السائدة فيها .

وفي نظر المذكور ، تتحدد عمد الحضارة الإنسانية في الآتي :

١- التضامن الإنساني - استلهام القيم الحضارية للثقافات الإنسانية - إشاعة المشاركة والتواجد والتراحم - الاضطلاع بالمسؤولية الخلقية .

- تقديرنا وتقويمنا للعولمة -

نعتمد أن الدراسة السابقة أكثر ما تناولت النظام العالمي من الوجهة الفنية ، أما من الوجهة السياسية ، فنصطدم بالعولمة ، وهي الظاهرة التي سبق تحديدها ، والتي تعني الهيمنة والسيطرة لاسيما بعد أن فلتت من عقالها ، وانسلخت عن أية قيمة أخلاقية بعد فعلتها الأخيرة في العراق .

والواقع أننا حيال ظاهرة وحشية بربرية داروينية لاهم لها إلا الاندفاع نحو المال rush gold ، وعبادة العجل الذهبي التي تحدث عنها القرآن الكريم .

وإذا أردنا أن نصف هذه الظاهرة بعبارة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان لا نجد أبلغ من تلك العبارة التي تحدث عنها الرسول العربي ﷺ ، والذي نقلها لنا عنه في حديث متواتر ^{٣١٦} الصحابي الجليل أويس القرني ، هذه العبارة هي "المقت" يقابلها في الفرنسية كلمة odious ، وهي في نظرنا جهاز مفاهيمي أكثر من مدلول لغوي ، وتعنى تردي الإنسانية في أسفل السافلين ، كما جاء في سورة التين .

ما هو موقفنا من هذا الوحش الكاسر ؟

^{٣١٥} الشاذلي الصيادي : الوطن العربي وظاهرة العولمة ، الوهم والحقيقة ، المنتدى (عمان)

سنة ١٢ ، العدد ١٤٥ لعام ١٩٩٧ .

^{٣١٦} المرجع السابق ص ٧٣

علينا أن نقوم – بادئ ذي بدء – بمزيد من الحفر العلمي للقبض على طبقاتها العميقة، آلية عملها، انطلاقاً من هذا التداعي المفاهيمي: استشراف – معرفة – قدره .

ذلك أن معرفة الظاهرة هي المفهوم المفتاحي: Notion - clef للسيطرة عليها والخلص من شرورها، وبالتالي علينا عدم الاستهانة بما أفرزته وستفرزه من حقائق .

إنّ فالدمك الأول في سياستنا مع العولمة أن نقول لها لا، على ضوء معرفتنا العميقة بالتعامل معها، وعلى ضوء حقوقنا التي يجب أن لا تنتازل عنها .

مرددين الثلاثية التي أطلقها بصوت عال مفكر عربي كبير، يقول المذكور: حي على الكفاح، حي على الفلاح، حي على خير العمل^{٣١٧}

ففي نظره إن الإجابة عن سؤال ما العمل لا تكفي بطبيعة الحال لمباشرة العمل، بل ثمة حاجة ماسة لإيقاظ الشعور بالمسؤولية والوعي بالأخطار التي تواجه الأمة، أقطاراً وشعوباً ومواطنين وبتهيئة الجهود، ومباشرة الجهاد قولاً وعملاً^{٣١٨}.

ومع ذلك فنحن نسجل – على جواب ما العمل – الملاحظات الآتية:

١- تدور حالياً معارك كبرى إيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية حول العولمة، فهناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، وهناك اتجاهات قبلها دون تحفظ باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبات الخطيرة لبعض جوانب تلك الظاهرة، وهناك اتجاهات تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفاً أنها عملية تاريخية، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي يميل إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم في صورة جديدة .

وهذه الاتجاهات المعارضة برزت في أوروبا وفرنسا على وجه خاص من خلال الموقف الرافض للحزب الاشتراكي الفرنسي، كما يتضح من تقريره الصادر في

^{٣١٧} د. عصام نعمان: خمسون سنة على الاحتلال الصهيوني ماذا بعد، وما هو المطلوب، مجلة

المستقبل العربي العدد ٢٣١ لعام ١٩٩٨ ص ١٦

^{٣١٨} المرجع السابق ص ١٨

١٩٩٦/٤/٣ بعنوان " العولمة وأوروبا وفرنسا " وهو يتضمن نقداً عنيفاً للعولمة الأمريكية .

وفضلاً عن ذلك فقد بدأت تتصاعد في الولايات المتحدة نفسها حركات فكرية مضادة للعولمة ، ولعل أبلغ ما يعبر عن ذلك كتاب جيرى ما تدور أدوار سميت الصادر عام ١٩٩٦ وعنوانه " القضية ضد الاقتصاد الكوني ونحو تحول إلى المحلية " ^{٣١٩} .

وهناك ملاحظة بسيطة تتعلق بخطأ القول بأن العولمة ثقافة إنسانية تعبر عن الشأن الإنساني العام ، وبذلك لا مفر من قبولها .

ومصدر هذا الخطأ هو التمييز بين الثقافة كمنتوج عقلي يقوم على أحكام تقريرية محايدة تفرض نفسها على كافة العقول ، وبين الثقافة كمنتوج اجتماعي يقوم على أحكام تقويمية خاصة بكل جماعة بشرية .

إن الحياة الدولية محكومة منذ معاهدة وستفاليا في القرن السابع عشر بقاعدة التوازن ، وإن أي خلل في هذا التوازن يؤدي إلى استعثار الحروب ، كما حدث في الحرب العالمية الأولى والثانية ، هذا فضلاً عن أن بروز دولة قوية تهدم التوازن ، يؤدي إلى قيام كتلت ضدها من أجل الحفاظ على التوازن .

والسؤال المطروح هو لماذا لم يحدث ذلك ضد الولايات المتحدة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي؟!

العولمة كما قلنا نظام هيمنة ، وذراعها الطويلة هي الشركات المتعدية الجنسيات ، لكن السؤال المطروح هو : هل بلغت هيمنة هذه الشركات حداً تتلاشى أمامه سيادة الدولة؟؟

إن علم الدولة : stateoagy يؤكد أن الدولة تقوم بوظائف هامة ومتعددة ، وتحقق أهداف buts يصعب حصرها ، وفي مقدمتها تحقيق العدل والنظام العام .

" يجمعها الخير المشترك " والأهداف القومية والتاريخية ، وجميع هذه العناصر يدخل في مفهوم الوظيفة الإيديولوجية أو السياسية ، حيث يتموضع الإقتصاد ،

^{٣١٩} السيد ياسين : في مفهوم العولمة

ويتخذ له موقفاً topology في منظومة السياسة ، ولا يمكن أن نتصور في يوم من الأيام أن تختزل الدولة إلى اقتصاد
ولو انتقلنا إلى الصعيد الدولي ، ثم تساءلنا هل تشكل هذه الشركات حكومة عالمية ؟؟ .

تحدث عن ذلك الأستاذ بول سالم بقوله : إن لدى أوروبا الغربية مجتمعة اقتصاداً أضخم من الاقتصاد الأمريكي ، ولدى روسيا ترسانة من الأسلحة النووية توازي الترسانة الأمريكية ، هذا فضلاً عن أن كلاً من اليابان والهند والصين عملاق اقتصادي^{٣٢٠} .

ولا ننسى صمود شعبنا العربي الليبي والسوداني ثم مؤتمر الدوحة ، وموقف مؤتمر القمة الإسلامي ، وإذا أضفنا إلى ذلك تحدي إيران وتركيا أدر كنا أن هذا التحدي قائم من خلال سياق تحدٍ إيديولوجي ديني متماسك ، وله أصدائه في أرجاء العالم الإسلامي في أفريقيا وروسيا ، وكذلك في المجتمعات الإسلامية المهاجرة في أوروبا وأمريكا الشمالية^{٣٢١} .

لقد أثبتت سنن التاريخ أن النجاح والبقاء يسجل لصالح الدولة القومية كحامل للحياة الدولية ، وبذلك يتعذر علينا تصور حياة دولية تختزل باسم ظاهرة تجارية صرف .

هكذا يؤكد الدكتور محمد الأطرش ، أن الدولة ماتزال تقوم بدور كبير في الاقتصادات القومية ، فضلاً عن أدوارها الأخرى في مختلف مجالات الحياة ، ويكفي أن نذكر - كمؤشر على دورها الاقتصادي - بأنها أنفقت خلال عام ١٩٩٥ في أمريكا ٣٣% من ناتجها المحلي الإجمالي ، وفي ألمانيا ٤٩% وفي السويد ٦٨% .

إن ما سمي العولمة الحالية مبالغ فيه ، وإن درجة شموليته محدودة جداً . وتوضيح ذلك أن الغالبية الكبرى للشركات الدولية ليست شركات عولمة حقيقية ، لأن أغلب القيمة المضافة - وهو حوالي ٧٠% إلى ٧٥% من إنتاجها العالمي -

^{٣٢٠} مقاله الولايات المتحدة والعولمة ، ص ٧٩

^{٣٢١} المرجع السابق ص ٨٢

يتم في موطنها الأصلي ، كما أن أغلب أصولها الثابتة موجودة في الوطن الأم ،
والأمر نفسه بالنسبة لمبيعاتها^{٣٢٢} .

زد على ذلك فلا توجد عولمة حقيقية بالنسبة لانتقال قوة العمل البشري أو لعولمة
رأس المال ، ولا يمكن أن تكون الهيمنة سندا لسياسة أو اجتماع أو حضارة ، وقد
اتضح لنا مدى الخلل في بنية الولايات المتحدة التي تفقد الهيمنة العالمية ،
وبالطبع فذلك يعطي القوى المحبة للإنسانية والعدالة أن تطرح القنوط ، وتوطد
النفس والعزيمة للبدل والعطاء من أجل مستقبل إنساني واعد ومرتجى^{٣٢٣} .

أجل لقد طرح علينا الدكتور جلال صادق العظم السؤال الآتي : هل سيؤدي أخذ
العولمة مجراها الطبيعي إلى سيادة نمط إنتاج عالمي واحد له قواه المنتجة ،
وعلاقات إنتاجه الملائمة ، وأيديولوجياه وفكره وثقافته ، وأدبه المعبر عنه ؟؟
.... لا أعتقد أن أحداً يعرف الجواب^{٣٢٤} .

هكذا نفهم من كلام الدكتور العظم أن العامل الأساس والوحيد في الحياة هو
العنصر الاقتصادي الذي يعود إلى التجانس : homogestation ، وهذا الفاعل
سيتحكم بالبنية التحتية التي تتحكم بدورها ميكانيكياً بالبنية الفوقية بثتى مظاهرها
ومعالمها ، وهو الأمر الذي يجعلنا نخضع للتفسير الخطي والميكانيكي والواحدى
- وليس الجدلي - للتاريخ ، فضلاً عن أن هذا التفسير يفقدنا الثقة بالذات ، والهوية
الثقافية التاريخية لأمتنا ، ويجعلنا نسلم بغزو ثقافة الكوكا كولا والجينز ، تلك
الثقافة الخوائية والمسطحة والمبتذلة .

إن الثقافة العربية الإسلامية - ولاشك - ضعيفة في طبقاتها العليا (التحديثية) ،
ولا نستطيع الصمود راهنياً أمام ثقافة الغرب لجهة قيم الديمقراطية والحرية
والسلطة والدولة ، اللهم إذا شممت الخطى ، وولدت قيما جديدة باتجاه الشرط
البشري .

^{٣٢٢} المرجع السابق ص ١٠٦

^{٣٢٣} د . الأطرش : المرجع السابق ، ص ١٠٦ و ١٠٧

^{٣٢٤} د . العظم : المرجع السابق ، ص ٤٤

ومع ذلك فالأهمية في أية ثقافة لما تسمى بثقافة اللباب ، التي هي العناصر الثابتة والعميقة المكونة لقسمات الهوية التاريخية ، والتي تفقد بقية عناصر المنظومة الثقافية للجماعة البشرية .

وفي نظرنا إن باستطاعة الثقافة العربية الإسلامية أن تستخلص من مخزونها الثقافي الحي والضحخم قيماً عصرية حديثة تحقق الشرط البشري ، وتشارك بفعالية في الشأن الإنساني العام ...

ومن جهة أخرى ، فثقافة العولمة لا تستطيع أن تكون ثقافة لباب تصارع ثقافتنا العربية الإسلامية لجهة الصيرورة البشرية والتصوير العام للحياة وللحب والخير والجمال والمسؤولية الخلقية ، ولقد قدمت دراسات متعددة أثبتت قدرة ثقافتنا على الصمود والتجديد الحضاري والاستجابة للمتغيرات .

ومما لاشك فيه أنه ليس جديداً ممانعة ثقافتنا لثقافة العولمة ، وهذه الممانعة تدور رحاها ، منذ لامست حملة نابليون تراب وطننا ، ومن جهة أخرى ، فالمعركة الثقافية الجديدة تختلف عن سابقتها في الدرجة والمظهر ، وليس بالماهية والجوهر ، حيث أثبتت ثقافتنا قدرتها على الوقوف أمام الضخ الثقافي الغربي ، بل يمكن القول – مع الرأي السالح لمفكرينا – إن التغريب^{٣٢٥} حمل عصاه ، ورحل ، وهو راهنياً أضعف ما كان عليه في القرن الماضي .

زد على ذلك فثقافتنا استطاعت أن تواجه ثقافة الغرب في أوج شبابها أي في ثقافة الأنوار والنهضة والثورة الصناعية ، وبالتالي فهي قادرة على مواجهتها في طور الشيخوخة والتآكل .

ومع ذلك ، فالفضية المطروحة على ضميرنا وعقلنا لا تعني تجنب الانخراط في العولمة ، والتعامل معها من موقع رد الفعل ، بل يجب أن يكون هاجسنا ، كيف يمكن احتلال مواقع مميزة تتيح لنا المشاركة الحية في تشكيل حضارة عالمية جديدة تقوم على إطلاق الطاقات الإبداعية للإنسان في مختلف المجالات ، على

^{٣٢٥} بالطبع يجب التمييز بين الحداثة والتحديث أو التغريبية ، إذ الحداثة تقوم على النقل لا الانتقال ، تقوم على الخيار والاستنساق أما التغريب فهو انغماس واستسلام

أساس تمكنه من التمتع بحقوقه الشخصية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وعلى الاعتراف المتبادل بالخصائص الثقافية للأمم والمجتمعات^{٣٢٦} والواقع يشير على أن معارك كبرى ايدولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية سوف تفرض علينا خوضها في مواجهة التعولم الذي يعيد إنتاج نظام الهيمنة القديمة تحت شعارات جديدة براقية^{٣٢٧}

علينا أن نعيش زمانية الموجة الثالثة التي تطرح كل يوم حقائق جديدة ، وإلا فليس أمامنا إلا صدمة الحداثة ، لاسيما – وكما أكده سمير أمين – أننا ندخل القرن الحادي والعشرين ، ونحن اضعف ماكننا عليه في القرن العشرين^{٣٢٨} .

لقد انتهت – كما قال فرانز قانون – اللعبة الأوروبية^{٣٢٩} ، لكن اللعبة الأمريكية أشد وأدهى ، وعلى عقلنا العربي أن يستجيب لكافة تلك التغيرات القاسية .

أجل لقد كانت تحديات القرن الماضي تنحصر في اللحاق بالتقدم الغربي ، أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة ، أما التحديات في ظل العولمة المتسارعة فتطال الأسس النظرية للثنتين معاً^{٣٣٠} .

بمعنى آخر، فتكون اليوم منظومة جديدة للأفكار حول قيم الرأسمالية ، المنتصرة ملتصقة بالنموذج الأمريكي ، ومنتعشة بقيم الاصطفاء الطبيعي ، والبقاء للأفضل باعتبارها الحامل الأهم لعمليات التقدم ، وتتولى وسائل الإعلام تسويق هذه القيم المنتصرة الثلاثية الشعب : السوق ، الديمقراطية ، نموذج الحياة المعرفية^{٣٣١} .

ولاريب أن الانطلاق من الذات وممارسة الرفض صوتاً لهويتنا التاريخية ، هذا الأمر لا يمنع الاختراق المنظم لبنائنا القيمي والثقافي لاسيما بألية شروط التقدم الراهنة لوسائل الاتصال والإعلام ، بالمقابل فالانغماس والقبول غير المشروط

^{٣٢٦} زهير حطب ، مجلة الفكر العربي العدد الواحد والتسعين لعام ١٩٩٨ ، ص ٣

^{٣٢٧} المرجع السابق ، ص ٤

^{٣٢٨} سمير أمين : p.afrique et le Monde Arabe , ed I harmattan , 1966

^{٣٢٩} د. فهمية شرف الدين : الفكر العربي وتحديات العصر ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٩١ لعام

١٩٩٨

^{٣٣٠} د. فهمية شرف الدين : المرجع السابق ص ٨٨ و٩٢ .

^{٣٣١} د. فهمية شرف الدين : المرجع السابق ص ٩٣

لآليات العولمة ، لا تؤدي في شروط الغلبة الحالية إلا إلى مزيد من ضمور الذات ، وبالتالي فليس أمامنا إلا مكنة الاختيار التي تفتح الباب للاجتهاد الديمقراطي في كل المسائل والإشكاليات التي تفرضها التحديات الجديدة على المجتمع العربي... إن أمام دول العالم الثالث أكثر من تحدٍ سياسي ، اقتصادي - تربوي - لغوي - علمي - ثقافي - تنظيمي ، وهذا يعني أن الاستجابة الحقيقية لثورة المعلومات ، إنما تقتضي ثورة شاملة^{٣٣٢} ، وهذه الثورة الشاملة لدى السيد ياسين ذات أبعاد ثلاثة^{٣٣٣} .

أ- ثورة سياسية تعني الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان .

ب- ثورة قيمية ، وتعني الانتقال من القيم المادية إلى القيم الروحية .

ج- الثورة المعرفية ، وتتركز في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة .

ويؤكد الدكتور ياسين أن تلك الثورات ستكون نتيجة حوار الحضارات في عالم

متغير وليس حصيلة " بداية صراع حول المجتمع العالمي " ^{٣٣٤}

وبذلك فهو يضع - نتيجة لعلميات توافقية متعددة - ملامح للقرن العشرين تتسم

بما يلي ^{٣٣٥} :

١- التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية في مواجهة العنصرية

والمركزية الأوروبية والغربية .

٢- النسبية الفكرية منتصرة على الإطلاقة الأيديولوجية .

٣- إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديمقراطية على المستويات

كافة ، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوجي ، والتي تقوم على

أساس محاولة صب الإنسان في قالب جامدة باستخدام العلم والثقافة.

٤- العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية ، وتقليص مركزية الدولة .

^{٣٣٢} مقال مجدي حماد السابق الذكر ، ص ٩٣

^{٣٣٣} مقال في مفهوم العولمة ، ص ٥

^{٣٣٤} في مفهوم العولمة ، ص ٥

^{٣٣٥} في مفهوم العولمة ، ص ٥

- ٥- إحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة .
٦- التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

المبحث الثاني

الواقع العربي في رؤية المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي

في الحقيقة لقد أجابت ندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي والمنعقدة بناءً على دعوة مركز دراسات الوحدة العربية ، أجابت عن هذا السؤال من زاويتين: الزاوية السياسية ، وقد اضطلع بهذا الدور الأستاذ أحمد يوسف أحمد ، ثم الزاوية الثانية ، وقد اضطلع بها الدكتور محمد جابر الأنصاري . والملاحظ أن الدكتور أحمد يوسف أحمد ركز على البعد السياسي متناولاً المسائل الآتية :

الاستقلال الوطني والقومي - حالة الصراع مع إسرائيل - الأمن القومي العربي في منطقة الخليج - الديمقراطية - الوحدة - معضلة الخلاف بين الفصائل القومية ، معضلة العامل الخارجي .

أما الدكتور الأنصاري فقد صرف جهده للإصلاح الاجتماعي ، أو بتعبير أدق تحليله للقاع الاجتماعي ، حيث درس الموضوعات الآتية : التخلف العقلي (العلمي) - غياب الأخلاق والقيم الدينية _ غياب قيم السلوك المدني • وأعتقد أن هذين المنهجين ضروريان لاسيما إذا أدركنا أن واقعنا بالإجمال سيء ، وأن حركة إصلاحه تشمل بمجمل الواقع العربي سياسياً واجتماعياً .

والواقع أننا كنا قد تكلمنا مراراً عن هذين المنهجين الذين يمثلان بدورهما اتجاهين سياسيين ، واستشهدنا برأي زعيم الوضعية الفيلسوف أوغست كونت الذي يرى - كما يحدث في النظام الشمسي- أن التقدم ينشأ من النظام ، وبالتالي فالنظام الأكثر تعقيداً هو الأكثر تعرضاً للتغيرات .^{٣٣٦}

أما الاتجاه التالي فهو الذي يرى التقدم مرتبطاً بالإرادة ، ومن أصحاب هذا الرأي برغسون ، ثم الأستاذ وليد نهويض في تعليقه للتاريخ الإسلامي ، حيث رأى أن

^{٣٣٦} جان وليام لايباز : السلطة السياسية ، المرجع السابق ص ٨٢

العقيدة هي البناء التحتي في تاريخنا ، على خلاف المناهج الغربية عامة علماً أننا لم نغفل التعرض لرأي المفكر العربي مالك بن نبي في دور الروح وأثرها في الإبداع لحركة الحياة والمجتمع والتاريخ ، ونحن نرى أن كلاً من المنهجين له شروطه وظروفه وأحواله .

فالمنهج الإرادي مشروط بوجود ، صفة وطليعة صادقة معبرة عن رأي الجماهير .

وإذا أردنا أن نسقط ذلك على عصرنا ، فالتطور الإرادي محكوم أيضاً بالحرية والديمقراطية أساساً وجوهرأ ، وإلا فلا معنى لسلب إرادة الشعب مقابل لقمة عيشه .

والتطور البطيء مخيف إذا استطاعت ثلة أن تسيطر عليه حتى ولو كان ذلك تحت شعار الديمقراطية التي تغدو مزيفة^{٣٣٧} ، هذا إذا لم يتحقق انتفاع المواطن في ثروة بلده .

هذا هو رأينا الذي أبديناه ودللنا به مراراً في هذه الدراسة وغيرها ، وبالتالي فعاصم الديمقراطية الحرة قدر معلوم للسائل والمحروم من ثروة البلد ، وعاصم التقدم والاشتراكية والمذهب الاجتماعي أصالة الحرية ، فروح الديمقراطية جناحان لقلب هو دور الفلاح والعامل والضعيف .

وفي إطار الديمقراطية الحرة لا نستطيع أن نخطئ قول أحدهم : إن بلدنا كالسيفونية التاسعة لبيتهوفن ، وقول آخر : السياسة كالأبرة المغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي الشعب ، وقول ثالث بدور الفيزياء الاجتماعية في التقدم والتطور .

كما لا نستطيع أن ننكر دور الإرادة في التقدم لاسيما إذا كانت صادقة (ثورة الرسول محمد ﷺ) .

وعلى ضوء ما تقدم فنحن مدعوون لمناقشة ورقة الدكتور الأنصاري دون أن نقلل من ورقة الدكتور أحمد يوسف أحمد وخاصة سؤاله الأخير :

هل تنطلق من أرض الواقع العربي الرخو ، أم تنطلق من المشروع النهضوي وشروطه ، وبذلك ننسف الواقع دون أن ننسف المشروع (المنهج الإرادي) ^{٣٣٨} .
لقد نوه الدكتور الأنصاري بنقطة أساسية تتعلق بالتأسيس المعرفي والتحتي فيما يخص معرفة الذات والآخر والعالم المحيط والعصر المتغير، وإن الفكر العربي لم يتجاوز المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير إلى المقولات العقلية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية ، هذا على الرغم من أن الثورة والعلوم الاجتماعية قد تقدمت شوطاً بعيداً في هذا المضمار ^{٣٣٩} .

وقريب من ذلك الرأي الذي أشرنا إليه سابقاً للدكتور حنفي ، والمدلل بأن الانتقال إلى الثورة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن يتم إلا عبر الثقافة الوطنية ، وعلم اجتماع المعرفة وعلم سلوك الجماهير ، وهذا النقص في العلوم المعرفية يقابله – رأي أشرنا إليه مراراً التضخم في الإيدلوجيا ^{٣٤٠} ، أو ما أكده الدكتور أرغون (ايدلوجيا الكفاح) ^{٣٤١} ، أو حسب تعبير الدكتور " فهمي جدعان " : النقص في العلوم الغائبة ^{٣٤٢} ، وهو ما عبر عنه الدكتور السيد ياسين : دراسة الفكر والواقع ، أي نقد دراسة البنية المجتمعية التحتية وما ينطوي عليه الواقع العربي من جهل ومرض وفقر ^{٣٤٣} ، معتمداً ضرورة تدويب هذا الواقع الاجتماعي " القاع السيوسولوجي " مشيراً إلى أن بعض القوى الإسلامية لاتزال تحتفي بهذا القاع

^{٣٣٨} المرجع السابق ص ٣٢١

^{٣٣٩} المرجع السابق ص ٢٣٢

^{٣٤٠} الطريق إلى المستقبل : أفكار وقوى للأزمة العربية المنظورة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٦ ، ص ٩

^{٣٤١} الطريق إلى المستقبل : أفكار وقوى للأزمة العربية المنظورة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٦ ، ص ٩

^{٣٤٢} د . محمد جابر الأنصاري : تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية – مدخل في إعادة فهم الواقع العربي بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٤

^{٣٤٣} المرجع السابق ص ٣٢٩ و ٣٣٠

الاجتماعي القبلي والعشائري ، مذكراً بأن الرسول ﷺ قبل الإسلام من هذه القوى دون الإيمان .

لذلك فمنهج الإصلاح والتطور هو الأمتل لتلاقي الحكام العرب وشعوبهم في مسيرة واحدة هدفها بناء المجتمع المدني والوطني الذي هو قاعدة الدولة والحكم المستنير ومجال المشاركة الشعبية المتطورة في الوقت ذاته ، وباختصار فإذا غاب الإصلاح حضرت الثورة^{٣٤٤} .

وفي هذا القاع الاجتماعي ترسبت وتكلست قوى عقلية انحطاطية من تاريخ غابر- ليس تخلف عقلي أو وراثي دائم في الفكر العربي- وأسهم الاستبداد السياسي والاجتماعي والفقهي^{٣٤٥} ، وبالإضافة إلى البنى التحتية ، بنية القبيلة والعشيرة والبنى الفوقية الذهنية يأتي الضلع الثالث للمثلث ، وهو الضلع الأخلاقي ، حيث يقام ضبط السلوك على التخويف وإشاعة الرهبة وتحويل تعاليم الدين ومقتضيات السياسة وتقاليد الاجتماع وقيم الثقافة إلى وسائل للضبط الذي يتحول قهراً واستبداداً ليراعي حقائق الشعور الإنساني ، ولاحق التساؤل والمساءلة ولاحق الفرد في الاعتراض والإبداع والابتكار وارتداد الآفاق الجديدة.

ويتابع الدكتور الأنصاري القول : إن الاستبداد السياسي يولد أخلاق العبيد في الرياء والكذب والمداهنة ومخادعة النفس ، ولا يقل عن ذلك استبداداً استبداد الجماعة ، وبالتالي فإن دكتاتورية الجماعة هي التي تغذي دكتاتورية الفرد^{٣٤٦} وهذا ما أكده محي الدين صبحي في تشريح الانحطاط العربي ، فقد لاحظ أن المد القومي لم يقترن بثورة أخلاقية^{٣٤٧}

وينتهي الدكتور الأنصاري رأيه بالإشارة إلى نقطة وثيقة الاتصال بالأخلاق هي مسألة السلوك المدني ، القيم الحديثة ، أي مدى التزام الفرد والجماعات بآداب

^{٣٤٤} المرجع السابق ص ٣٢٨

^{٣٤٥} المرجع السابق ص ٣٣٠

^{٣٤٦} المرجع السابق ص ٣٣٢

^{٣٤٧} محي الدين صبحي : الأمة المشلولة ، تشريح الانحطاط العربي ، بيروت - لندن - رياض

الريس للكتب والنشر ١٩٩٧ ص ٢٠٠

التعامل العام كاحترام أنظمة المرور ، والانتظام في طوابير واحترام الممتلكات العامة ومصابيح الإنارة الخ ...

- تقدير وتقويم -

نحن لا ننكر جدلية العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي ، إذ لا نستطيع تصور سلامة جسم في رأس صغير جداً يسوس جسداً كبيراً ، كما لا نستطيع أن نتصور جسماً كبيراً تحمله ساقان رفيفتان، بل الأصح القول إن هنالك توازن في فعاليات الأمة وقواها ، وبالتالي وكما قال بوتول : فسوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد ، بمعنى أن السياسة القوية تنبثق من شعب قوي واجتماع قوي ، وكما قال مفكر إيطالي دعني أعنى بأغاني الأمة ولا تهمني سياستها ، وقول عالم أمريكي : إن بلدي كالمفونية التاسعة لبيتهوفن ، تأكيداً على أهمية المجتمع والشعب ... يقول موريس دوبريه : إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الأيديولوجيا ، وإذا أردت أن تلتمس الأيديولوجيا فالتمسها في الدين ، وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية ، فتضاريس المجتمع وفيزياؤه هي المصدر المباشر .

في ضوء هذا المنهج نقوم رأي الدكتور الأنصاري في الدور الكبير للمجتمع ، وبأنه الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية السياسية ، وبالتالي يتعذر بروز الفاعل السياسي إذا كان أجوف محكوماً بالكدر والقحط والفوات . ولكن الشيء الذي نخافه أن توضع مقولة الدكتور الأنصاري في غير موضعها ، ففي رأيه يتداعى إيقاع الواقع العربي على الشكل الآتي : التهميش والاستخفاف والإفقار، وبالنتيجة فرض الواقع على الإنسان العربي بما يحمله من أوزار، ولعمري أليس هذا هو عين نظرية التشريط النفسي .

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء .

تكلم الرسول ﷺ عن حرية الاقتصاد فقال : الله هو المسعر .

وأعتقد إنها إشارة بالغة إلى القانون الطبيعي برافده الاقتصادي ، أي ترك قوانين الاقتصاد حرة دون أي تأثير من قوة تخرق هذه القوانين عن مسارها .

قال تعالى : (وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) (المطففين: من الآية ٢٦)

ما العمل في حال تعطيل هذه القوى الطبيعية؟؟

تمتلك أمريكا كل الإمكانيات لممارسة قانون التشريط النفسي فإذا تحركت ضدها حركة بسيطة فذاك إرهاب كما حدث في فلسطين والعراق .

لقد تكلم الأستاذ علي حرب عن هذا الجانب فافتراض أن القوانين الطبيعية تمشي على مسارها الطبيعي دون معوق .

لكن يبقى السؤال مطروحاً ماذا لو تعطلت هذه القوانين ، أي لم يكن أمام هذا المنهج الذي تكلم عنه الأستاذ حرب (سير قوانين المجتمع بمسار طبيعي) المرأة الجميلة تفرض جمالها بقوته الذاتية ، لكن ماذا لو كان الجمال يفرض نفسه إغواءً وإفساداً .

نحن ندعو الإرادة الإنسانية أن تلعب دورها لتصحيح المسار، لكن ليس بالافتتال والقوة ، وإنما بإرادة الشعوب الحرة . .

فالديمقراطية هي العاصم لكل انحراف من كل طرف وعندئذ تصل إلى درجة النيرفانا والشفافية أي إلى لحظة : (وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) .

صحيح إننا نخاف من الفعل الثوري حتى ولو كان شعبياً لأن هذا المسار معرض يوماً ما إلى الانحراف أي إلى وجود الأيدي الخفية التي تعمل ضد تيار الديمقراطية ، فماذا لو تركنا الأمر تحت هيمنة المتعجرفين ، وتحت دعاوى الواقع أليس الأمر وقوعاً لاواقعية .

البحث الثالث

البيئة الإقليمية في منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي الجديد

وسمنا هذا البحث بعنوان البيئة الإقليمية تمثيلاً مع ندوة المشروع الحضاري النهضوي^{٣٤٨}، فقد اختارت الندوة تلك التسمية ، وكنا نفضل إبراز السمة الحضارية لها ، وبيان ذلك فإننا نعتقد أن هذه البيئة ، أو هذا القضاء ليس مجرد بعد أو مجال جغرافي ، بل هو كيان أو مقوم حضاري عام تنتمي إليه أمتنا .

^{٣٤٨} يراجع مداخلة الأستاذ ناصيف حتي المقدمة إلى ندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي

وسنحاول في بحث مقبل إيضاح وتبيان دور هذه الحضارة الإسلامية كريدف وظهير للدائرة الحضارية العربية باعتبارها توأمتها وشقيقتها في الرضاع .
وقد استشهدنا سابقاً بقول مين دوبيران القائل : الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمت قواها ، وأفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات ٠٠٠
وعلم الدولة : stateolgy يؤسس السياسي على الحضاري ، ويعتبر الحضاري أساساً يرقى إليه السياسي وهدفاً : BUT يسعى إلى تحقيقه ورسم خطاه ،
صحيح قد حدثت في تاريخنا زلازل سياسية جعلتنا ننظر بعين الريبة إلى هذا العنصر الحضاري ، ولكن بنية اللباب الحضارية يجب أن تسود على القشور العرضية السياسية الزائلة ، كالبنثور قد تطفو على سطح الحضاري .
ومن المؤسف أننا لازلنا نقصر أمام الخيار الحضاري بسبب عوامل متعددة ، وهذا ما يخالف طبائع الأمور المركوزة فيها ، لكن ماذا مثلاً لو نجحت سياسة أربكان رئيس وزراء تركيا ، في التقرب إلى البلاد العربية ، وماذا عن موقف تركيا أخيراً التي لم تسمح للقوات الأمريكية بالمرور لغزو العراق ، خلافاً لموقف بعض الدول العربية .

هذا الدور الحضاري التركي في التأثير على السياسي مع العلم أن الحضاري لم يكن مواراً عرماً متدفقاً ، وبالتالي فقد تقصر الحضارة بين عشية وضحاها بفعل العوامل السياسية ومعرفة الشعب لذاته ، وعندئذ فإن أتّي (سيل) هذا الحضاري يتفق أثر العدو، ولو احتمى بالقمر ((الكلام لخبر الدين التونسي)) ، ولا أدل على ذلك فشل المشاريع المزيفة المصطنعة التي لا تقوم على هذا المقوم الحضاري الثقافي ، والتي فشلت فشلاً ذريعاً ما لاقته من تأييد ورواج (المشروع الشرق أوسطي الذي حلم به شمعون بريس) ^{٣٤٩} .

والأستاذ حتي نفسه يشير إلى هذا المجال الجغرافي الثقافي (الشرق أوسط الكبير) عند علماء الغرب ، وهذا ما يؤكد أن هذا القضاء- الذي نسميه الدائرة الإسلامية - ليس مجرد إقليم ، بل فضاء حضاري يمتد من كازاخستان إلى موريتانيا ^{٣٥٠} .

^{٣٤٩} انظر مناقشة الأستاذ قيس جواد العزاوي للأستاذ حتي ، المرجع السابق ص ٢٥٣

^{٣٥٠} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٢٣٣ والمداخلة للأستاذ حتي

ونستطيع القول إن بحث السيد حتي كان سياسياً أنياً صرفاً ، وقد خلت منه النظرة الاستراتيجية الحضارية ، ودورها في رسم سياسة المستقبل .

لقد أطلق السيد حتي على الدائرة الإفريقية تسمية فضاء ، ونحن نعلم أن معظم الدائرة العربية في الدائرة الإفريقية ، كما أن هذا القسم العربي الإفريقي يتداخل كثيراً مع الدول الإفريقية المسلمة .

وذكر الأستاذ حتي بداية تبلور مجتمع مدني ، ثم تخطى هذا المجتمع حدود الدولة الوطنية^{٣٥١} ، وهذا مؤشر على شعور وإحساس نظام الأمة : SOCIETY SYSTEM بذاته وهويته وحضارته وروحه ، وإنه مستقبل متميز من نظام الدولة : SYSTEM OF STATE الذي له ارتباطاته ورنوه وتبعيته بنظام الغرب ومصالحه .

والملاحظ أن الباحث يرى أن إحياء النظام العربي من خلال المشروع الحضاري ، يسمح لهذا المشروع العربي من خلال المشروع الحضاري أن يكون قاطره الفضاء الحضاري الإسلامي الآسيوي الإفريقي ، وهذا ما أبرزته في دراستي عن الدائرة العربية الإسلامية ، حيث ركزت على أهمية العرب في أفريقيا ثم أهمية الدول الإسلامية ، وبالتالي دور هؤلاء في إفريقيا عامة .

والأمر نفسه بالنسبة لدور الإسلام والعرب في آسيا ولا أدل على ذلك فشل المشاريع المزيفة المصطنعة .

تحدث سفير باكستاني إلى سفير عربي قائلاً له : نظرنا إليكم ، فإذا أنتم تنظرون إلى غيرنا ، ثم نظرتم إلينا فوجدتمونا ننظر إلى غيركم ، فمتى يلتئم الشمل . وتلتقي به العيون المتعطشة ...

لقد وضعت كتلة باندونغ جائزة لمشروعها الحضاري ، كما فعلها الغرب (جائزة نوبل) ، ولكن هذه الجائزة الحضارية لم يكتب لها أن تجد نور الحياة ، ولعل مشروع باندونغ دفنته الحياة لأنه كان مجرد حدث سياسي، لم يرفد بنسخ الحضاري (القول الدكتور وجيه كوثراني) ، فهل من مدكر .

^{٣٥١} مداخلته ص ٢٤٤

البعض الرابع

مطلبج الوحدة العربية

قال ساطع الحصري : أعطني ثقافة واحدة ، وأنا أعطيك الوحدة .

وسؤالي : أي دولة تتوفر بها هذه الثقافة الواحدة؟؟

أين أمتنا من ظاهرة العزلتين في كندا ؟؟ قرأ أهل بغداد العقد الفريد لأبن عبد ربه ، وكان تعليقهم الشهير: هذه بضاعتنا ردت إلينا ٠٠٠٠ إذا كتاب ثقافي مشهور يصدر في الأندلس ، فإذا هو يحمل الثقافة نفسها التي تصدر في بغداد ٠٠٠٠

فهل يقال إن الأمة العربية ليست أمة واحدة ، وهي تقوم على هذا الواقع النفسي والفكري الواحد ؟ أجل قامت المملكة السعودية موحدة عدة مقاطعات من الجزيرة العربية ، فأين هو الفكر الاقتصادي ولم لا نقول إن الواقع دون ذلك ٠٠

وهذا الأمر نفسه تحقق في وحدة اليمن ٠٠٠ ، وفي وحدة سورية ومصر ، فهل إن هذه الوحدة فشلت لأمر اقتصادية أو لأمر تتعلق بالرضا الشعبي أم إن مؤامرة دبرها الاستعمار ونفذاها ، والوقائع معروفة لكل ذي عينين .

وإذا كانت العناصر التاريخية تتجلى في الثقافة واللغة والذاكرة التاريخية والدين ، وغير ذلك من عوامل الترابط القومي ، فهذا الأمر لا ينسبنا المفهوم الاقتصادي والمصلحة الفردية .

أجل إن مفهوم الوحدة في ماهيته وجوهره ينطوي على المصلحة إذا اعتبرنا أن المصلحة هي كل حاجة مادية أو فكرية أو خلقية أو نفسية تقدم إلى الفرد ، بل كل عمل اجتماعي جاد ومشروع ، لسبب بسيط هو أن الوحدة والوحدة وحدها القادرة على تأمين المصلحة المشروعة الشفافة .

ولنا أن نتساءل عن وضع مقاطعة كيبيك في كندا ، فالمجتمع الكندي يتكون من هويتين ثقافيتين منعزلتين، ووسائل الإعلام الكندي المعنوية تحفل بالمعاملات التي تثبت أن المجموعتين الفرنسية والإنكليزية الكنديتين والمقيمتين في مدينة مونتريال أصبح يطلق عليه بظاهرة العزلتين ، إذ أن هاتين المجموعتين لا تقرأن الصحف ولا المجلات ، ولا تستمعان إلى المحطات الإذاعية نفسها ، وزبائن المطاعم من الجانبين

لا يقصدون المطامع نفسها ، وكأن المجموعتين تنتمي إلى قطبين مرجعيين مختلفين ، وإلى خريطين معرفتين ، وبالتالي فليس لهما الروح الثقافية نفسها^{٣٥٢} . كل ذلك يؤكد أن الحقيقة الإرادية هي الأصل في كل عمل وحدوي قاصدين بالإرادة هنا الرضا النفسي للشعب لا عملية الإكراه والإجبار والقسر ..

لقد قامت وحدات تاريخية على الفتح والضم وغير ذلك، ونحن نسمع أن فرنسا نفسها كانت قائمة على مقاطعات لكل مقاطعة حاكم مستقل ، ومع ذلك توحدت وها هي الآن من الدول النموذجية •

فحقيقة الأمة العربية والوحدة العربية هو رد الأمر إلى نصابه الطبيعي ، ولن يكون أمامنا تقدم إلا بالوحدة ، وبقدر ما نسير في طريقها ، لأنها هي المشتل الطبيعي والحضانة والرحم الذي تتعاضم فيه حقيقتنا ووجودنا •

وبهذا الوصف فالوحدة غاية ووسيلة وضرورة ومستقبل وكمال وتقدم ، وليست فحسب حنين إلى الماضي والتمسك بإرث الأجداد ، بل يجب أن يرسخ معناها وقيمتها على أساس خيار إرادي غائي هادف إي على برنامج إيديولوجي •

لكن واقعنا الحالي لا يسمح بوحدة تقع فوق الشعب وإرادته ورغبته ومستقبله ••• صحيح أن هنالك تشكيكاً صريحاً أو مضمراً بالأيديولوجيا القومية ، بمقولة إن فكرها يتسم بالرومانسية والميتافيزيقية ، ولكن هذا الفكر صريع الواقع وموثن له ، ومبالغ فيه ، وبذل الجهد الحثيث الدؤوب والصبر على ظروف الواقع لا يعني البكاء والندب فوق الواقع ، وإنما يعني تسمير السواعد من أجل التغلب عليه ، والفرق واضح بين احترام الواقع وبين الوقوع فيه (نزعة الوقوعية والرضوخ) ، والأمر الملم بنا حالياً هو التفاوض لا التفاوض مهادنة الواقع دون السعي إلى تغييره ، ولهذا فإننا نؤيد الدكتور عبد الله عبد الدائم بأن رفض الدولة القطرية، لا بد أن يظل شعار الحركة القومية العربية دون أن يعني ذلك رفض تدرج السير نحو الوحدة العربية^{٣٥٣} أو كما

^{٣٥٢} محاضرة أقيمت في الذكرى الخامسة والعشرون لتأسيس الجمعية الكندية لعلمي الاجتماع

والانثروبولوجيا بتاريخ ٢٧/٥/٩٩٠ بجماعة فكتوريا بمقاطعة BRITISH COLONIQ بكندا

^{٣٥٣} عبد الله عبد الدائم : الأيديولوجيا القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة ، المستقل

العربي ، بيروت عدد ١٤١ ، ٩٩٠ ص ٤

قيل : يجب السير بخطى واعية ورصينة ورشيدة ووثيدة ، ولكنها أكيدة ويجب التعامل معها كمفهوم استراتيجي ، وليس عرضياً طارئاً قائماً على نزوات الحاكم أو اتباعه من المثقفين الرماديين .

هذه هي الأوجاع والأزمات والآلام التي تنتابنا كل يوم ٠٠ وفي كل لحظة؟؟
٠٠ ونعتقد أن مصيبة المصائب الكبرى هي الدولة القطرية ، ولن نخلص من هذا الواقع المتردي إلا بالتضامن والتعاون ، ونعتقد أنه ما من أمة يتوفر بها ظروف التوحيد أكثر من الأمة العربية ، ومع ذلك تقام حواجز الوحدة بين شعوبها .

إذا أدركنا أن النقيض التاريخي للوحدة - وهي القطرية - تشكل أعلى درجات التراجع والقهقري ، لأنها كيان مأزوم خلقياً مريض ممتلئ بالعاهات ، وعاجز عن إنجاز المشروع الأمني أو الثقافي أو الاقتصادي ، أو أي مشروع آخر ، وبالتالي فالوحدة هي القدرة على تحديات العصر، وعلى نقلنا بأمان إلى عالم الكونية المعاصرة ، وما لم نطرح قومية العلم وقومية التكنولوجيا ، قومية الثورة المعلوماتية ، قومية ثورة الاتصال ، وغير ذلك من الثورات ما لم نطرح ذلك فسنبقى ما دون العصر تصدر لنا الحداثة يوماً بعد يوم .

الوحدة تقوم على التوحد لا التوحيد ، وهذا ما يستتبع سقوط أي مفهوم عسكري قسري عنفي يعقوبي للوحدة باعتبارها كمال التطور ، وهذا الكمال لا يقوم في الوطن الحر إلا على سواعد الأحرار ، يعني أن الوحدة مفهوم أو ظاهرة فوق عضوية ، فهي موحدة في كل مكان في ضمير كل فرد ، وليس في هذا المكان دون غيره .

الوحدة عمل الصيرورة قاصدين بالصيرورة التخلق الذي يعطي جدواه اليومي ، وبالطبع فالصيرورة هي مشروع هدفي غائي مخطط ومبرمج ومحسن برؤية واعية مستقلة، وهذا المعنى لتحقيق الوحدة يعني شبكات التواصل والتماسك في جسم الأمة لا سيما الفاعل الاقتصادي ، وخاصة المؤسسات الاقتصادية المتكاملة ذات التأثير الضاغط من أجل خلق القاعدة المادية والتحتية للمجتمع والدولة والوحدة باعتبارها الإطار القانوني لتشخيص الأمة .

وهذا المفهوم الشعبي يستتبع تحويل مفهوم الوحدة بألية التربية إلى فكرة اجتماعية - ثقافية تمتلكها الجماهير العربية .

وهناك ملاحظة هامة ، هي أن العروبيين التقليديين ، يعتبرون عروبة المصلحة دنيئة في حساباتهم ، ولقد أشرنا سابقاً إلى أن الشرعية العقلانية المؤسسية لا تأنف من دراسة المصالح ، بل هي تضع تحديد المصالح الوطنية في صلب اهتماماتها على حساب الشعارات الإيديولوجية^{٣٥٤} .

ولعلنا نشير إلى أن المصلحة وأخذها بعين الاعتبار من صميم كل تفكير واقعي رشيد رصين ، ولنا أن نتساءل عن دور المصلحة في الفكر الإسلامي^{٣٥٥} وعن إعطائها هذا الدور العلوي منذ حياة الرسول ، حيث بلور الفقهاء ، ونخلوا أهداف الشريعة في حفظ : الدين – النفس – العقل – المال .

فهذه الأهداف في النهاية تجمع مقومات الإنسان المادية والمعنوية .

على ضوء تلك المقدمة نناقش الأفكار الآتية :

١- نظام الأمة ونظام الدولة : يتكلم رجال الفكر عن شرعيات عدة : الكارزما – شرعية الدين – الأخلاق – شرعية التراث والحضارة – الشرعية العقلانية متمثلة في سيادة القانون

وقلنا إن أهم شرعية هي الشرعية الغائية التي تعول على حضارة الأمة .

وفي الواقع هناك نظام الدولة : SYSTEM OF STATE ونظام الجماعة SOCIETY SYSTEM ، وهذان النظامان قد يتطابقان ، أو قد ينفصلان ويفترقان .

وقد عبر عن هذه الحقيقة أحدهم بقوله : الجماعة أكبر من الدولة ، وعفوية حياتها ، ونوعيتها الخفية تخلق وتحرك القوى التي تصنع المستقبل ، ولذلك أن تظل قيم الأفراد والفئات الثقافية متحررة تحرراً أساسياً في نشاط الحكومة التوحيدي ، فالأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب ، وهي التي تبرز خلال خصائص التوتر لدى كل شعب من هذه الشعوب التي لا نجدها عند شعب آخر، والدولة تدعي أن هذه الخصائص خصائصها ، وأقصى ما يمكن أن تدعيه أن تصون هذه الخصائص ، ولكنها لا تفعل ذلك أبداً ، لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها ، وتحاول أن تمسخ الإنسان آلة

^{٣٥٤} د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ٩٣

^{٣٥٥} د. محمد رمضان سعيد البوطي : ضوابط المصلحة ، مؤسسة الرسالة، ط ٩٨٦،٥، بيروت .

سياسية ، وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة ، ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف هذه الأساطير على هواها وتشوهها وتحرف معناها .

ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين والمترفين ، وهذه الأساطير تتجاوب مع فنون الحياة وحس الأرض والسماء ، ومع قيم الحب ومع نداء الفنون ومع المسرات والأتراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم ، تجربة الإيمان^{٣٥٦}

٢- ما هو دور الجامعة العربية في معركة الوحدة ؟ :

لا شك أن الجامعة العربية لم تسهم ولن تسهم - بنظامها الراهن - في مشروع الوحدة العربية لسبب بسيط هو أن ميثاق هذه الجامعة يقوم على مبدأ العمل الطوعي^{٣٥٧} ، فهو مجرد هيكل عظمي يسمح بإكساء العظام والأعصاب فيما لو صفت النية .

ويبدو أن النية لم تصف حتى على أساس ثنائي أي بين طرفين اثنين أو عدة دول مثل السوق العربية المشتركة ، لكنها سارت سير السلحفاة ، بل إنها لم تتحرك في كثير من المجالات .

هذا ونشير إلى مسألة أولية ، وهي أن الأخلاق والقانون هما قطبا الوجود ، وإذ كان للأخلاق دورها الفذ في معركة الحياة فإن للقانون دوراً لا يقل عن أهمية الأخلاق ، وهذا هو السبب الذي ابتدأت به تجربة المدينة المنورة بالأخلاق (المؤاخاة) ، ثم اعتنقت بعد ذلك القانون والسياسة والأمر^{٣٥٨} command

^{٣٥٦} روبرت ماكيفر : تكوين الدولة ، ترجمه د ، حسن صعب، بيروت دار العلم للملايين ، ص ٥٢١

^{٣٥٧} يراجع في ذلك مداخلة الأستاذ سعدون حمادي في : نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٣٠٩ وما بعدها

^{٣٥٨} يراجع من ذلك مؤلفنا - الصحيفة- دستور المدينة أول دستور الحقوق الإنسان ، دمشق ، دار

النمير - دار معد ، سنة ١٩٨٦

وتجربة الجامعة العربية جنينية في إطار العمل العربي المشترك ، لكنها لن تتطور إذا بقيت تعتمد على محض إرادة الدولة ، أي إذا لم تقم على مبدأ الأغلبية ، الذي هو رمز ما هو مشترك •

وعلى كل الأحوال يجب الحفاظ على هذا الرمز أو البيت العربي رغم ركاكته أملاً أن يخلق الجو المشترك ، ولو في الجانب الاقتصادي الذي يمكن من خلق الثقة المشتركة الموضوعية التي تبرعم الهم العام والمصلحة المشتركة لاسيما أن اسرائيل تراهن للانضمام إلى هذا البيت العربي لنسف البقية الباقية من إرادتنا ووجدتنا •

الفرع الأول

- الثورة في النسق القيمي لتحقيق الوحدة -

ونشير إلى أن المؤيدين لفكرة الثورة يبررونها على أنها تمثل إشعاع الأمة ، ويضربون مثلاً على ذلك في ثورة الشعب الفلسطيني^{٣٥٩} .

وتوضيحاً لهذه الفكرة ، نضيف فكرة الإقليم القاعدة تلك الفكرة الذائعة الصيت عند الصديق الأخ المخلص للعروبة الدكتور نديم البيطار .

ولكن الذي يؤخذ على الثورة أنها - وقد اختارت حرق المراحل ثم القضاء على الفساد - تقضي على كل شيء يقف دونها ، بما في ذلك فكرة القانون كعمل قاعدي لتنظيم الحياة ..

ثم ما الضامن أمام انحراف الثوار أنفسهم؟؟

وفي جميع الأحوال فعلى الثورة أن تتحول بسرعة إلى نظام ديمقراطي حر ، يكون فيه الطيف السياسي مساو للطيف الاجتماعي ، بمعنى أن الإرادة السياسية للأمة يجب أن تودع في كل المواطنين بالتساوي دون أية امتيازات أو ابهاطات على أحد أو فئة .

لكن قوانين علم الاجتماع تدرس الظاهرة دراسة مجردة ، فنتبين أن الضغط لا محالة يولد انفجار دون أن ينحو منحى علم الأخلاق أو علم القانون فيحدد الجزاء..

^{٣٥٩} نحو مشروع حضاري نهضوي ، المرجع السابق ، ص ٣٩٠ مداخلة الأستاذ سعدون حمادي .

ذلك أنه إذا أسرفت السلطة في الإحكام على الشعب والاستهانة بقدراته ، فلا شك سيكون هنالك انفجار وتكون ثورة .

وباستعراضنا لفقهاء القانون نجد أن الغالبية العظمى منهم لا تقر قيام الثورة لسبب بسيط هو أن المجتمع تكون له- بصورة غالبية - وثيقة دستورية ، فكيف تجوز مخالفتها .

ومن وجهة أخرى فالدستور عادة يقوم على شرعية بشرية ، ولكن ما الشأن بالنسبة للشرعية الدينية المستمدة من السماء كما في حال الدين الإسلامي .

لقد أتحنفا بهذه النظرية الدكتور محمد علي جريشة في كتابه الموسوم بعنوان المشروعية الإسلامية العليا^{٣٦٠}.

ونشير إلى أن حق الشعب بالخروج على السلطة درست لدى الدكتور جريشة ضمن نظرية الدفاع الشرعي العام ، وبالذات عندما يكون هنالك اعتداء على حقوق الله .

ويقرر الدكتور جريشة خطوات الخروج على الحاكم وإسقاط نظامه في المراحل الآتية :

١- إنكار القلب ، وهو واجب عيني لا يملك أحد أن يعتذر بعدم القدرة عليه^{٣٦١} ويلزم عمل القلب عمل الجوارح ، لكنه عمل سلبي هو الاعتزال ، بدليل قول الرسول ﷺ : من رضي تبع .

٢- إنكار اللسان : بدليل قول الرسول ﷺ : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه^{٣٦٢} .

٣- الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم : وذلك في الطاعة والنصرة ، وهناك آيات وأحاديث نبوية متعددة منها قوله ﷺ : فمن نابذهم نجا، ومن اعتزلهم سلم أو كاد يسلم ، ومن كان في دنياهم فهو منهم^{٣٦٣} .

٤- إسقاط الحاكم أو عزله ، ويرى الفقهاء أن يكون ذلك بيد أهل الاجتهاد يستنبطون الأحكام من أدلتها ، ثم أهل الحل والعقد^{٣٦٤} .

^{٣٦٠} القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط١، ٩٧٦، ١٠٠

^{٣٦١} المرجع السابق ص ٢٨٠

^{٣٦٢} رواه مسلم .

^{٣٦٣} رواه الطبراني

٥- إسقاط الحكم أو نظرية الخروج : ولا شك أن هنالك أحاديث كثيرة تحض على الصبر واحتمال الأذى ، وأخرى تأمر بالخروج ، فأين وجه الصواب؟؟^{٣٦٥} .
 الرأي الراجح أن الخروج لا يجوز إلا في حال الكفر البواح ، ويقصد به :
 الكفر الأكبر الذي يعدل عن شرع الله ^{٣٦٦} ، ويشترط به تحقق الإمكان والقدرة ^{٣٦٧} وطبعاً فالأمور تقدر بقدرها، ويجب أن تكون الأضرار على أقلها ، فالضرر الأكبر يزال بالضرر الأصغر، وإلا كنا كما قيل : بنيت قصراً ، وهدمت مصراً .
 ونعتقد أن هذه النظرية أقامت توازناً دقيقاً بين عنصر الثبات (حق الحاكم واستقراره وثباته) ، وعنصر الحركة (حق الشعب في العدل و الحرية والتقدم) .
 وعلى أساس نظرية الدفاع الشرعي العام نستطيع مناقشة الأفكار المطروحة في (نحو مشروع حضاري نهضوي عربي) مؤيدين رأي الأستاذ سعدون حمادي وشاحبين له في الوقت نفسه^{٣٦٨} ، إذ لسنا مع الواقعية التي لا تعني إلا السجود للحاكم المؤسس لكرسيه على الكفر البواح وعلى عرق الشعب وحرية ، ومن جهة أخرى فلسنا مع الثورة لأبسط الأمور .

البخش الخامس

- الفكرة الوطنية -

كنت قد صغت كتاباً موسوماً بعنوان (الوطن في الإسلام)^{٣٦٩} ، حيث اتجهت تضاريسه وأوضحت تضاعيفه أن الإسلام الدين هو مع الوطن والوطنية بصفتها الشعار الأخضر .

وقد لا نحتاج في إثبات ذلك إلى كثير عناء ، وترنيمه الرسول ﷺ تشنف آذاننا في مقولته المشهورة : حب الوطن من الإيمان .

^{٣٦٤} جريشة ص ٣١٦

^{٣٦٥} المرجع السابق ص ٣٢٨

^{٣٦٦} المرجع السابق ص ٣٣١

^{٣٦٧} مقدمة ابن خلدون ص ١٢٩

^{٣٦٨} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٣٧٧

^{٣٦٩} د. برهان زريق : الوطن في الإسلام ، دمشق ، دار الأنصار، ٩٩٧

لقد كان وداعه ﷺ لوطنه حاراً يقطر أسى وحناناً وحباً ، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه ، فيها هو الرسول الكريم ﷺ ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة عندما أخذت خطواته تتباعد عنها ، فيخاطبها خطاب المحب الولهان العاشق ، فيقول اللهم أنت أحب البلاد إلى الله وأحب البلاد إلي ولولا المشركون من أهلك أخرجوني ، ما خرجت منك .

لقد كانت أعين الرسول وأعين أصحابه دائماً وأبداً - ومنذ هجرتهم - على الوطن الذي أحبوه ، فأخرجوا منه ، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبية قبلتهم ، قال تعالى معبراً عن هذه العاطفة الجياشة: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ) (البقرة: ١٤٤) وإن كثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة ، وقد نهض ذلك سبباً لتحريك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب ، ومن ثم فقد انطلقت ألسنتهم مفعمة بالشوق ، وها هو بلال ﷺ يرفع عقيرته إذا خفت عنه الحمى ليقول :

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة
بواد وحولي أنخر وجليل
وهل أردن يوماً مياه بجنة
وهل يبدون لي شانة وطفيل

ثم أردف يقول : اللهم العن شبيهة بن ربيعه وأميه بن خلف ، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء

وروي عن عائشة أنها سألت في حضرة رسول الله رجلاً قدم من مكة إلى المدينة ، فقالت له : كيف تركت مكة ؟؟.. فذكر من أوصافها الحسنة ، فاغرورقت عينا الرسول ﷺ وقال : لا نشوقنا يا فلان ، ودع القلوب .

وكان الرسول ﷺ يدعو ربه : اللهم حبيب إلينا المدينة ، كما حبيب إلينا مكة ، واشدد وبارك لنا في برها وصاعها وصححها لنا .

وها هو النص القرآني يكشف لنا عن الناموس الأبدي حول حب الوطن ، قال تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ) (الأعراف: ١٠) أي جعلنا لكم فيها أوطاناً تتمكنوا من الراحة والاستقرار في الإقامة فيها .

وقال تعالى : (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَبِاللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) (الحج: ٤١) هذه صورة بسيطة عما قلناه في كتابنا السابق الذكر ، حيث اتضح لرؤيتنا أن الوطن هو الشعار الأخضر في الإسلام تضح له القلوب بالمحبة والوفاء والولاء .

ولقد تعرضنا إلى مقولات بعض المسلمين التي يظهر منها الموقف السلبي من الوطن ، مثل قول رضوان السيد : مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض .

وقول ابن خلدون : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال : من قرية كذا ^{٣٧٠} .

وسواء أحبها بعض القوميون العرب (حب المفهوم السامي) أم الماركسيون والليبراليون ، أم المغتربون أم لم يحبوها ^{٣٧١} ، فذلك يتعارض مع نظرة النفس البشرية التي فطر الناس عليها ، وعاطفة حب الوطن كالنسب المركوزة الراسخة ، ولكن ذلك لا يعني قوقعة وضيقاً ، فهذا جنوح لا يحول دون الدخول من أوسع الأبواب ، واستشراق آفاق أرحب لحب القوم ، والانتماء إليه ، فذلك وقوع لا واقع . وفي الحقيقة فالإسلام لم يميز في تشريعه بين معاهد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة ، في الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا ، فهذه العناصر تختلط جميعاً ، بحيث ينتظمها حكم واحد شرعها على استوائها من حيث الاعتبار ، وهو وجوب صونها والدفاع عنها ، بل والموت دونها الذي اعتبره الإسلام استشهاداً .

لهذا أوضح الرسول الكريم ﷺ : من قتل دون أرضه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد .

^{٣٧٠} أورد الرأيين السابقين ورد عليهما، انظر د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص

٩٠ و٩١

^{٣٧١} د. غسان سلامة : ص ٩٢

ملاعب الطفولة وتاريخ الأجداد ووقار التراث ودفء التراب وروابط القرابة والود ، وهذه الألفة التي لا حدود لها تجاه الحجر والشجر والبشر ، وجماع هذه القيم يكون الوطن .

قيل لأعرابي ما الغبطة ؟؟.. قال الكفاية مع لزوم الأوطان^{٣٧٢} .

حب الوطن أمر يملئ الإيمان والقلب والعواطف ، كما تملئ قواعد الأخلاق التي تهيب بي أن أقف بحب وإخلاص إلى جانب هذا الوطن الذي تكفني بالرعاية والعطف وأحاطني بالحب والحنان حتى أصبحت بشراً سوياً^{٣٧٣} .

فالموطن عند الطهطاوي هو عش الإنسان الذي فيه درج ، ومجتمع أسرته ، ومقطع سرته ، وهو البلد الذي أنشأته تربته وغداؤه وهوؤه ورباه^{٣٧٤} .

ويقول أيضاً : إن الله سبحانه وتعالى إذ أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم ، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، كأن الوطن هو منزل آبائهم وأمهاتهم وكل مرياهم ، فليكن محلاً للسعادة بينهم^{٣٧٥} .

ويقول قاسم أمين : أيما قرأت وفي أي مكان وجدت ، لا أسمع إلا حب الوطن ، الغيرة الوطنية ، التقاني في خدمة الوطن ، الجريدة الوطنية ، والمدرسة الوطنية ، وحزب الوطن والبيوت التجارية والمحال الصناعية والصيدليات وعيادات المرضى التي تشغل وتبيع وتعالج وتربح لخدمة الوطن ، صار حب الوطن ديناً ٠٠ فمن اعتنقه ربح ، ومن بعد عنه خسر ، صار كعصارة الطماطم توضع في كل شيء ليكسب طعماً حامضاً يجعل تناوله سهلاً مقبولاً^{٣٧٦} .

ويقول حسين مروة : إن العالم - بأوسع معناه - إنما ينطلق من حدود الوطن وإن الإنسان بأكثر ما يحتمل من شمول ، إنما يبدأ من الإنسان اللاصق بأرض الوطن ،

^{٣٧٢} كتابنا: الوطن في الإسلام ص ٢٩٢

^{٣٧٣} كتابنا الوطن في الإسلام ص ٢٨٢

^{٣٧٤} رفاة الطهطاوي : الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عبده ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر المجلد الثاني ص ٢٩

^{٣٧٥} رفاة الطهطاوي : الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ص ٤٣٣

^{٣٧٦} قاسم أمين : الأعمال الكاملة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٩٧٦ ، ح ١ ص ١٧٣

والفكر بأعظم ما فيه من طاقة التحليق يأخذ بجناحيه من تفاعل الإنسان مع طبيعة الوطن^{٣٧٧}

وقال سعد زغول : كونوا وطنين ، وعلّموا أبناءكم الوطنية أساس أعمالهم ، وأقبلوا على علومكم تحصلوها ، فإننا محتاجون للعلم والعلماء ، لكن لا خير في العالم إذا لم يكن وطنيا^{٣٧٨}

ويقول حسين المرصفي : فالروح وطن لكونه مسكن الادراكات والبدن ، وطن لكونه مسكن الروح والثياب وطن لونها مسكن البدن ، والدرب والمدينة والقطر والأرض والعالم كلها أوطان ، لكونها مساكن ، ولكل حق يجب أن نعرفه ونحرص على إدامه ملاحظته^{٣٧٩}

ولكن ألا يمكن أن ترش الدار القومية لي القوة والسعادة والتقدم والتطور لا سيما في هذا العصر الذي يقولون عنه قرية كبيرة؟؟

هذه الكلمات بسيطة جداً إذا ما قورنت مع ما كتبناه في كتابنا : الوطن في الإسلام^{٣٨٠} وقد ركزنا فيه على أن الوطن حقيقة أخلاقية ونفسية واجتماعية قبل أن يكون حقيقة سياسية .

ذلك أن النحلة لا تستطيع أن تحلق إلى مسافات بعيدة من أجل صنع الرحيق إلا إذا كان لديها الخلية التي تنطلق منها .

فأنا أحب القاهرة والجزائر وبغداد والمغرب ، ولكن عشقي لدمشق يزكو ويسمو على كل حب ، والياسمينية التي في دمشق هي الشعار الأخضر الأول ، لكنه ليس الوحيد .

ولكن الوطنية بهذا المفهوم الذي عكسه كتابي الأنف الذكر غير الوطنية بالمفهوم المتداول عند تياراتنا السياسية .

^{٣٧٧} مجلة المعرفة ، مقال بعنوان : القيم الوطنية والإنسانية في شعر المجاهد الشيخ صالح العلي

السنة ٣٢ ، العدد ٣٦٤

^{٣٧٨} كتابنا الوطن في الإسلام ص ٢٨٣

^{٣٧٩} حسين المرصفي : رسالة الكلم التيجان ، طبعة جديدة ، دار الطليعة ، بيروت : ٩٨٢ ص ٦٢

^{٣٨٠} دمشق ، دار الأنصار ، عام ٩٩٧

فالتعلق بعالمية الإسلام تجاهل مضاعف للوطنية ، وليس القوميون بأكثر رافة بالفكرة الوطنية ، فالقوميون العرب (بالمفهوم الشامي) (طوباهم) الدولة العربية الواحدة ، وهم لا يتحدثون عن الدولة الوطنية ، بل عن الدولة القطرية وينعتونها بأسوأ الأوصاف ٠٠٠ وليس الماركسيون والليبراليون المتغربون ، ولا طبعاً التقسيميون الانفصاليون أكثر حنواً على الأوطان والوطنية ، والتجاوز لا يتم بالتجاهل ، بل بالاستيعاب ^{٣٨١} .

وهناك نقطة أساسية تبرز في الفكر السياسي الحديث تحت مسميات متعددة : حقوق الجماعات مسألة الأقليات – المسألة الإثنوبولوجية – المسألة العنصرية ... إلخ، وتتخذ أشكالاً متنوعة من المطالب تبتدئ بالحقوق الثقافية ، وتنتهي بالانفصال .

ولا يستطيع المرء أن يقف ظهرياً أمام علاقة الطالباني (زعيم كردي عراقي) بإسرائيل ، كما لا نستطيع أن نقف معصوبي الأعين أمام الموقف الأخير للأكراد ، وتعاونهم المطلق مع الأركان في غزو العراق ، ويمكن القول بأهمية فكرة الجماعة في تجربتنا التاريخية ..

لقد أبرز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق لويس دومون تمييزاً عميقاً بين حضارات (كالمسيحية الغربية والهندوسية) ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية الإسلامية) ^{٣٨٢} تضع تماسك الجماعة في الصدارة. من هنا استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والأثنية ، بل والقبلية في ظل الدول الإسلامية المتعاقبة .

هذا الاستمرار يزعج الاندماجين المتطرفين : من إسلاميين يرون في ذلك نوعاً من الجاهلية ، إلى وطنيين يسعون إلى الاندماج الداخلي بين جماعات الدولة ، حتى ولو اضطروا إلى استعمال القهر والترحيل ونقل السكان القسري ، إلى مؤمنين متعصبين لا يرون إلا العروبة الغالبة في كل مكان..

^{٣٨١} د . غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ٩١ و ٩٢

^{٣٨٢} المرجع السابق ، ص ١٠١

وفي الحقيقة كما قلنا سابقاً فحضارتنا تميزت باعتنائها بتماسك الجماعة وحقوقها ، ولا أدل على ذلك بقاء الجماعات في تاريخنا ، وقد أثر عن الموارد التاريخية أن البيزنطيين أسروا الإمام الأوزاعي هو ونصراني ، وعندما رغبوا بإطلاق سراحه رفض ذلك لأنه لم يتم إطلاق سراح المسيحي .

هذا ضرب من المعاملة التي اتبعتها العرب المسلمون تجاه من هم في ذمة الله وذمة رسوله ، فهذه الحضارة التي أنتجت صلاح الدين_ وقطر وابن تاشفين وسواهم لا تعاني مسألة الأقليات في جوهرها وسلوكها .

والقومية لا تكون راسخة الأقدام إذا كان جسدها كبير وساقاها دقيقتان والحقيقة الكلية المشهورة ، مؤداها الكل يصنع الواحد وليس العكس ، ومداميك البيت هي التي تعطيه الرسوخ والمتانة والنظرية داكنة رمادية ، أما شجرة الحياة فدائماً خضراء (كما قال غوته)

وإن نهر العروبة ينبع من دارنا ، ويشق طريقه عبر أرضنا ، فإذا بالأقطار العربية تحفه بالعذوبة والماء النмир .

المبحث السادس

— الديمقراطية —

ويجب أن نشير بداءة إلى وقوع الكثير في خلط لفظي ومفهومي موضوعي ، وذلك باستعمال الجهاز المفاهيمي للديمقراطية ، من باب التغليب اللغوي قاصدين الحرية ، مع أن مفهوم الحرية قد يختلف عن مفهوم الديمقراطية ، فهما مفهومان مستقلان متميزان ، ولكن غير منفصلين في كثير من الأحيان .

وزيادة في الإيضاح ، فالمفهومان يتفقان في الكنه والماهية والجوهر اتفاق الجزء مع الكل ، فهما متناغمان في مركب حضاري واحد ، وتصطف حولهما العناصر الحضارية الأخرى ، كما هو الحال بالنسبة إلى الغرب الأوروبي والأمريكي ، حيث جمعت خلاصة عبقريتهما وخبرتهما ونفاذ نظرتهما ، وحشدت كل طاقات الديمقراطية و الحرية في مركب حضاري ، استطاع أن يقود الغرب إلى ما هو عليه من انطلاق وإغداق حضاري وإثمار .

لكن هذا التفاعل وهذا الإثمار والاتساق بين المفهومين ، لا محال يخفي الاستقلال في المفهومية وفي الأصل والمحتد والمنبت .

هذه السعة والمرونة والخصوبة في التأسيس الحضاري لمركب الديمقراطية والحرية يجعلنا ممسكين عن الانكباب على تفاصيل الموضوع ، مكتفين هنا بإبداء بعض الملاحظات الهامة حول هذا الموضوع :

١- كانت الديمقراطية - قبل أن تتضح وتستوي على سوقها، وتتكامل حضارياً - تمور بنوازعها الاستغلالية المنفردة ، لدرجة أنها كانت تتعارض مع الحرية. وبيان ذلك -وهذا مفهوم ديمقراطي - أنه قد تقف نسبة واحد وخمسين بالمائة في موقف معين يتعلق بالحقوق الأساسية ، فهل تلغى هذه الحقوق نسبة التسعة والأربعين مثلاً ..

هنا - إذا اعتمدنا المذهب الديمقراطي - صعب علينا الإجابة على هذا التحدي ، وبالتالي وجب علينا البحث عن مبدأ آخر يضاف إلى مبدأ الديمقراطية ، وهذا المبدأ هو مبدأ الحرية .

هذا المنهج المتبع منا في التأسيس - على أساس الديمقراطية والحرية - يحدونا لإبداء الملاحظات الهامة الآتية :

١- الحرية على حد رأي w.hauden ليست قيمة ما ، لكنها أساس كل القيم ، وهي على حد قول sh.read : إن الحرية قيمة ، وهي في الواقع قيمة كل القيم .

ويقول BERDAYEST (وهو من دعاة المسيحية البارزين) : إن الحرية هي القوة الداخلية المحركة للروح ، وهي السر للوجود والحياة والمصير^{٣٨٣} .

٢- هنالك تعاريف محددة ، وتحديدات متنوعة للحرية (فلسفياً وأدبياً وعاطفياً) ، لا يسعنا إلا الإمساك عنها ، وإنما يهمنا هنا النظر إلى الحرية من حيث اتصالها بالإنسان وإرادته وتصرفه في نفسه ، على ألا نغفل الحرية الاجتماعية والسياسية المتعلقة بكفاح الإنسان لتحسين أحوال معيشتة وتحرره من الطبيعة .

^{٣٨٣} د.محمد عصفور : الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ط١ ، ٩٦١ ، القاهرة ص ب

٣- قلنا سابقاً إن هنالك - في ضوء القوة الحديثة للديمقراطية - تناغم وإتساق

وتكامل بين الحرية والديمقراطية ، لكن قواعد التأسيس والاتحاد ، تقضي أن

تكون قواعد التفسير - في حال وجود تعارض ما - لصالح الحرية^{٣٨٤} .

ومظهر ذلك - على سبيل المثال - في تقييد إرادة الأغلبية بحقوق لا يجوز المساس

بها ، وإصرار الفكر الديمقراطي على إسباغ الصفة الحرة على السلطة ، أو

بالأحرى دفع معاني الحرية في أعماق السلطة ، فالسلطة كيان شرعي - لا قوة

مادية - يخضع للقانون وضوابطه^{٣٨٥} .

ذلك أن الحرية لا يمكن فهمها على أنها التحرر من كل قيد ، بل إنها الحرية في

إطار إرادة الجماعة ، أي في إطار فلك سلطة الجماعة .

ذلك أن الجماعة تحدد ديمقراطياً الصالح المشترك ، ثم تأتي السلطة لتحقيق هذا

الصالح متمتعة هنا بسلطة تقديرية واسعة ، وفي إطار هذا الصالح المشترك

المتسع والمرن يتحقق كمال ونضج هذه الحرية للمواطن ..

٤- إذا قلنا بوجود التعارض أحياناً بين الحرية والديمقراطية ، فالتكامل والتضامن

بينهما هو الأعم الأغلب :

أ- مالم تطبق فكرة سيادة الشعب عملياً ، فيضطلع بمهام الحكم ممثلون للشعب

يختارون بحرية ، فلن يكون هنالك عاصم يعصم الحريات العامة من

العصف بها من جانب الحكم غير الشعبي .

ب- إن نظام الحكم الديمقراطي لن يقوم ويتوطد إلا في ظل الحريات .

_ في التأسيس _

هذه خطوط عريضة في معنى الحرية والديمقراطية ، خطوط اعتبرت الحرية أم

القيم وأساسها وقيمة القيم والقوة الداخلية المحركة للروح .

فهي البؤرة التي تتجمع حولها كافة القيم والقوى ، والطاقة الكبرى التي تحرك كافة

طاقات الإبداع والخصب والإبداع والحركة .

^{٣٨٤} د. عصفور: المرجع السابق ص ٤

^{٣٨٥} د. عصفور: المرجع السابق ص ٤٦

وهذا سر تفسير حركة الحياة من زاوية الحرية في حال التعارض بينها وبين الديمقراطية .

وليس ذلك كلام نظري هائم ، بل بالعكس فجماع التطورات التاريخية انطلقت من توتر الحرية وعشقها ومعانقتها ، وعلى ضوء ذلك فإذا أردنا أن نؤسس للمجتمع العربي ، قلنا إن المركب الحضاري حرية ديمقراطية أو ديمقراطية حرية هو القاعدة العامة ، أو الأساس الوحيد للمجتمع أو هو النظام العام الذي تمرع وتزكو به كافة المواطنين على اختلاف نحلهم ومناز عهم واتجاهاتهم ..

وفي إطار هذه الأمواج المتلاطمة للحرية والديمقراطية ، تحدث المنافسة "فليتنافس المتنافسون" ، بين الأيديولوجيات والقوى والنحل ..

فالديمقراطية والحرية قاعدة صلبة تحتية ، أما بقية الطاقات " العدل - التقدم الاجتماعي - الدين - العلمانية مثلاً " فهي قوى قومية وبرامج تطرح في فلك التأسيس ، أي في فلك الحرية والديمقراطية والاختيار الشعبي ، وهذا هو سر الاجتماع العربي ومحتده ووجهته ومبتغاه .

البحث السابع

التجدد الحضاري

المفهوم اللغوي أو الدلالة اللفظية تعني تجدد وانطلاق حضارة الأمة ، وبالمقابل فإن تفسير هذه العبارة على أنها تعني مطلق أمة يقودنا إلى عدمية واقعية .

فكيف بنا ننطلق فنجدد حضارة أخرى غير حضارة الأمة العربية ، ومن هذه الأمة التي نسعى إلى تجديد بنائها؟؟

لقد قلنا مراراً أن الشخص الإمعة لا يستطيع أن يوطن أو يوطد نفسه ، ويرفع رأسه شاهقاً إلى السماء لبناء الحياة لأمته ، ولعله لا يقوى إلا على حمل الأحجار لا إعلانها صروحاً حضارية متينة عملاقة .

و لعلنا لا نبالغ أن نقول إن جميع الثورات في العالم اندفعت مع تقرير وبناء الأنا ممثلة معافاة : ثورة ميحي في اليابان ، ثورة الهند ، ثورة الصين ، الخ..

وحياة الأمة حركة لا جمود وتحجر وفوات وموات ، والحركة تعني أيضاً التجدد والتطور ، أو لنقل هي استجابة تصدر عن الأطر المرجعية السائدة المعبرة عن

أوضاع الحضارة السائدة لدى الجماعة ، أو استجابة للمكونات المركوزة في صميم بناء الأمة العربية وقيمها ، وما استقر لديها من عقائد وما اختزنته من مواريث التجربة التاريخية^{٣٨٦} .

وقد اتضح لنا في بداية هذا الكتاب ، كيف أن بناء حضارتنا شيدوا أصولها وتروستها ، وعبّدوا حجارة هذه الحضارة بسواعدهم وقيمهم ، وكانوا إذا استعانوا بالغير ، استعانوا به من خلال ذوقهم و نظرتهم إلى الحياة ، أي استعانوا بهذه المجلوبات من وحي الداخل بعد أن صبوا عليها نوب ذوقهم ، وبالعكس فإن الاستعانة من الخارج والذوبان في الغير أ سموه رفضاً (الرفضة ، وأحياناً النابتة) ، كما اتضح لنا من رواد النهضة الحديثة " محمد عبده مثلاً " وبالتالي لم يكونوا يدورون في فلك الغرب ، وإنما يذبيونه في عصاره حضارتهم .

وخلافاً لنزعة التغريب الأخيرة ، فحضارتنا لا تصد نفسها عن شيء ، إنما تعتنق مبادئ الغير بعد صهرها في مرجلها ، و بعد أن تصب عليها نوب حياتها و تدخلها في شرايينها وعروقها . .

فلنستلهم مثلاً المنهج الذي عالج به الفيلسوف ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة من منطق وطبيعيات وإلهيات ، وهي علوم الفلسفة أو محبة الحكمة ، والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة ، معرفة الحقيقة ..

ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيفة التي تطرح اليوم ، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية ، و الليبرالية أو الاشتراكية أو بعبارة جامعة يقبل الحداثة الأوروبية ، فنرى مشكلة هي أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى ، وهي مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أي بين الإسلام والعلوم العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك الموقع نفسه الذي تحتله اليوم الحداثة الأوروبية^{٣٨٧} .

كيف عالج ابن رشد ذلك؟؟

^{٣٨٦} مداخلة الأستاذ طارق البشري انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي .

^{٣٨٧} مداخلة د. محمد عابد الجابري : انظر نحو مشروع نهضوي عربي ص ٨٣٦ .

لقد بدأ فيلسوف قرطبة و فقيها وقاضيا يطرح السؤال التالي : هل الفلسفة وعلوم المنطق مباحة بالشرع أم محظورة ، أم مأمور بها على منهج النذب ، أو على منهج الوجوب ؟ ٣٨٨ .

هذا النوع وحده من الطرح هو الصحيح .. ذلك أن ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة يجب أن يتم من داخل الشرع الإسلامي لا من خارجه ، باعتبار أن المسألة تؤول في نهاية الأمر إلى التماس حكم الإسلام ، أما المقارنة بين الإسلام والحداثة الأوروبية ، مثل المقارنة بين الدين والفلسفة ، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة وإجابة ابن رشد أنسب وأقوم للإجابة عن سؤالنا المعاصر .

هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان؟؟ ولعلنا نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول : لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية ، والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وإمكانية الاقتباس منها ، فالامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية هو امتلاء الهوية ، وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى - خاصة المهجنة منها - مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للاستلاب والاختراق ٣٨٩ .

ذلك أن الاحتكام إلى إطار بقيم الأمة العربية وإلى مرجعية نحتكم إليها يضيفي الأصالة والتماسك ويحافظ على وحدتها وديمومتها ، ويذهب بالتالي عنها الذوبان والانفراط في الغير ٣٩٠ .

وما الانقسام في ذات الأمة بين المرجعية الشرعية والمرجعية التغريبية إلا تصدع في كيان الأمة وذاتها ، والأصل هو الذات ، وكلنا أمل من التغريب أن يتكلم من الداخل ، ومن معطيات الأمة وقيمها المركوزة فيها .

وحقيقة الأمر إن النهضة لا تكون إلا بالامتلاء بالذات ثقة واعتزازاً وشموحاً ، وإن حضارتنا في جوهرها حضارة عربية إسلامية أشيدت من رونق الذات العربية الإسلامية وجوهرها . فضلاً عن ذلك فتقافة جماهيرها - بعكس النخب - هي ثقافة

^{٣٨٨} المرجع السابق ص ٨٣٧ .

^{٣٨٩} المرجع السابق ص ٨٣٧ .

^{٣٩٠} المرجع السابق ص ٨٣٩ .

عربية إسلامية ، وإن الحضارة العربية الإسلامية هي المعجزة العربية ٣٩١ ، حيث أشاد العرب نواتها الصلبة وجدرانها المتينة .

والحقيقة إن الثقافة أو الحضارة منظومة متكاملة يشد بعضها إصر بعض ، وإن انتزاع عنصر من منظومتها وإدخاله في سياق آخر يؤدي إلى إرباك هذا السياق اللهم إلا إذا صب عليه من عصارته الهاضمة ما يؤدي إلى تمثله وهضمه .

وهناك ملاحظة هامة ، هي أنه نشأ علم جديد هو استشراف المستقبل ورصد إتجاهاته ، والقبض على خطوطه العريضة ورسم مآلاته .

وقد قام مركز الدراسات العربية المعاصرة ، في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة بعقد ندوة جند لها عدداً من الباحثين عرباً وأجانب بهدف استشراف المستقبل العربي في عقد التسعينات من القرن الماضي ، حيث ركز المساهمون على تحليل الواقع العربي من خلال عشرين موضوعاً ، وعقدت اللجنة اجتماعها في نيسان ١٩٨٥ م .

ما الذي توقعه هؤلاء الباحثون والمختصون الذين صرحوا بالتزام الموضوعية وتجنب التمنيات ..

لقد بقوا - في مرحلة استخلاص النتائج - متأرجحين بين سيناريو اتجاه التغيير إلى أسوأ ، وسيناريو اتجاه التطور إلى الأفضل ٣٩٢ ، وحسن ما قاله الدكتور الجابري بإخفاق الاستشراف ، والمطلوب إرادة المستقبل التي يجب أن تنبعث من جديد في عقولنا و قلوبنا وسلوكنا ٣٩٣ .

إن من مظاهر تقدمنا قدرتنا اليوم على تحليل واقعنا والتخطيط لمستقبلنا ، وتوظيف الماضي بصورة عقلانية في تشييد تصور يدعم ما عبرنا عنه (بإرادة المستقبل العربي) ، فهي أقوى من قدرة أسلافنا رواد النهضة في القرن الماضي ، لعدة أسباب ، منها ذلك التقدم الهائل الذي حصل في ميدان مناهج البحث وأدوات التحليل ، وذلك النمو الكبير الذي تحقق لدينا على مستويات عديدة سياسية واجتماعية

^{٣٩١} مداخلة د. عبد الله عبد الدائم : انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي .

^{٣٩٢} العقد العربي القادم : المستقبلات البديلة (ندوة) ، تحرير هشام شرابي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية . ١٩٨٨ م ص ٣٢٩ .

^{٣٩٣} مداخلة د. محمد عابد الجابري : انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٨٣٠ .

واقتصادية وثقافية ، ومنها التجارب التي خضناها على هذه المستويات نفسها ، واكتسبنا منها دروساً وقناعات تفرض نفسها على المجتمع ، ومنها أن الظروف الدولية قد تغيرت ، والأطراف التي تزاخم اليوم وغداً العمل النهضوي العربي ، وتنافس وتناحره أو تسانده ، ستفعل ذلك بأساليب أخرى ، ولكنها لن تكرر ما سبق أن فعلناه .

فالراجح أن الحملات الاستعمارية لن تتكرر (لكن ماذا عن غزو العراق) ، وتقسيم الوطن العربي بين الدول الكبرى لن يتكرر، واحتلال فلسطين لن يتجدد بالصورة التي حدثت ٣٩٤.

أنا شخصياً متفائل ، لكنني لا أرى استشراف علماء جامعة جورج تاون ، وإنما حركة الجماهير العربية ، فتاريخنا- لا يقوم فقط على العنصر الموضوعي - فحسب ، وإنما على الإرادة الإنسانية ، فهذه الإرادة - كما سبق تحديده - هي البناء التحتي ، والمراقب المدقق للشارع العربي ، يحس بنبضه وحضوره وجوده ذلك وهذا ما لمسناه في المظاهرات التي غص بها الشارع العربي ، ونلاحظ ذلك في إرادة الشباب الذين قدموا حياتهم في مطار بغداد ، وهنا نتذكر مقولة الدكتور شاكراً مصطفى ، إننا نضعف لكن لا نموت ..

هذه خلاصة استشراف الحياة العربية وقانونها الأكيد منذ حضارة الأكاديين حتى اليوم ، اختلاف بين النهاية العظمى والنهاية الصغرى حتى ليخيل لجامعة جورج تاون أننا سنموت ، ولكن أصالة هذه الأمة تفرع ناقوسها ، فيسرع الشعب العربي إلى الاستيقاظ وفرك النعاس عن الأعين .

ويرى الدكتور الجابري ٣٩٥ (في إطار مداخلته عن التجدد الحضاري) ضرورة إعادة بناء الأهداف ، ومظهر ذلك في الوحدة والتقدم .

ونعتقد أن تأسيس الحياة والمجتمع العربي المفضي إلى مستقبل زاهر يكمن أولاً في إرادة الحرية ، ومظهرها على صعيد الحياة السياسية ، الحرية ، الديمقراطية ، فهذان المطلبان هما جناحا الانطلاق والصعود ، وهما - كما قلنا سابقاً - النظام العام للحياة

^{٣٩٤} مداخلة د. محمد عابد الجابري السابقة ص ٨٣٤ .

^{٣٩٥} مداخلة السالف الذكر ص ٨٤٠ .

الإنسانية العربية بل قاعدة الأساس ، ونحن خير أمة أخرجت للناس نأمر بالمعروف
و ننهى عن المنكر ، ولسوف نُسأل عن ذلك .

البحث الثامن

نظام الأولويات في المشروع النهضوي الحضاري العربي الإسلامي الجديد

لم يكن خيارنا للأهداف الستة^{٣٩٦} للمشروع النهضوي العربي عبثاً ، وإنما بعد
تمحيص وغريبة وصقل واختيار وموازنة ...

ذلك أن نهضة الأمة هي حركة الشعب بكامله ينتفض ويبني حياته ويصر على
إرادته الفاعلة وأهدافه المصيرية الكبرى .

وهذه الأهداف الكبرى تحتل الصدارة ، ويجب أن تتعامل في سلم الاعتبار على أنها
مبادئ ، وما غيرها سوى قواعد تتفرع على هذه المبادئ مع تحفظنا بالنسبة لمبدأ
الإسلام الذي نعتبره مبدأً كبيراً كما سنفصل ذلك .

ففي هذا المشروع العربي الحضاري لا نجعل الأهداف جزئية منفصلة عن بعضها
انفصلاً في الماهية وفي الزمن ، وإلا ما كان المشروع مشروعاً نهضوياً ..

فعملية النهضة تمثل تحققاً تاريخياً مادياً لأهداف عدة في مجالات متنوعة ، ولا يمكن
لهذه العملية أن تتحقق إلا في هذا السياق الكلي الشامل الذي تترابط فيه مستويات
البيئة الاجتماعية ترابطاً عضوياً موضوعياً^{٣٩٧} .

فالتنمية الاقتصادية وحدها لا تصنع نهضة إذا كان العمران السياسي والاجتماعي
والثقافي متخلفاً ، والديمقراطية وحدها لا تصنع نهضة إذا لم تستند إلى تنمية
اقتصادية وثورة ثقافية في المجتمع ولدى النخب مع الإشارة إلى أن الكثيرين
يركزون على الديمقراطية في مجتمعنا وينعون غياب هذه الديمقراطية^{٣٩٨} ، دون
البحث عن أهمية المبادئ الأخرى .

^{٣٩٦} ولعل الفضل في هذا الاختيار للمؤتمر القومي العربي الذي يضع هذه المبادئ في صلب خياره
وأهدافه وانظر د. بلقزيز في رده على مناقشته ، فهو يرى أن قاع السياسة يقوم على الممكن لا
الواجب وإن كان من الواجب تحقيق الواجب .

^{٣٩٧} مداخلة الدكتور بلقزيز انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٩٠٧ .

^{٣٩٨} مناقشة د. محمد عبد الملك المتوكل ، انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٩٧٧ .

الثورة الثقافية وحدها لا تصنع نهضة إذا لم تواكبها عملية تراكم هائلة في ميدان التنمية والتطور السياسي للمجتمع والدولة على السواء .
وبالجملة يتمتع إنجاز النهضة في مجال واحد دون الآخر، واختصار عملية النهضة في مستوى واحد من مستويات التقدم العربي ، إذ النهضة بطبيعتها شاملة مجالات المجتمع ومستويات بنائه وغير قابلة للإدراك على قاعدة نظرة تجزئية أو اختزالية^{٣٩٩}.

إن الانهتاج بالنهضة والمعاناة بها ومعانقتها ابتداءً منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، حيث أخذت هذه الأهداف تنضج وتتبلور ، وبرزت على وتائر زمنية متعددة ، بمعنى أن هذه الأهداف الستة لم تبرز هكذا دفعة واحدة ، أما اليوم فيمكن القول إن السؤال النهضوي العربي بات أكثر نضوجاً وشمولاً ووعياً في تجلياته ومناحيه المتعددة^{٤٠٠} ، وهذا يعني أن العلاقة الحاكمة لعناصره وأهدافه ليست علاقة مساومة أو مقايضة بينها .

ولعل النظر - بعين التفحص والنقد - إلى مختلف تجاربنا النهضوية السابقة ، والسعي إلى مراجعة عوامل الخلل و الزلل فيها ، هو أقرب السبل إلى تكوين رؤية جديدة لعملية صناعة النهضة والبناء الحضاري تكون أقدر على تمثيل أشكال التداخل والتمفصل: articulation بين عناصر البناء النهضوي وحلقاته المختلفة تتجاوز النظرة التبسيطية - الاستهلاكية لها ، والقائمة على عزل هذه الأهداف .
لكن إذا كان هكذا الأمر ، فلا يعني ضرورة تنفيذ هذه الأهداف في لحظة واحدة ، فقد يكون الدافع يسمح بتحقيق هدف دون الآخر والعكس .

فحين تتحقق وحدة بوسائل غير ديمقراطية ، كما تحققت وحدة نجد والحجاز في إطار الكيان السعودي ، لا نستطيع أن نقاومها ... إنها غير ديمقراطية ، بل نأخذها دون تردد ، ونعمل على اكتسابها مضموناً حراً ديمقراطياً ، وبالتالي إذا كان بالإمكان إقامة الوحدة بين قطرين على أساس ديمقراطي ، فلا يجوز تفضيل وسيلة على ذلك ،

^{٣٩٩} هذا هو رأي د. بلقزيز و د. أحمد يوسف أحمد ص ٩٦٥ انظر الدكتور علي نصار ص ٩٨٦ .

^{٤٠٠} مداخلة د. بلقزيز ، انظر نحو مشروع حضاري عربي ص ٩١٠ .

أما إذا لم يكن هناك وسيلة إلا الوسيلة غير الديمقراطية ، فيجب إلا نتوانى عن دعمها بانتظار تحقق المبادئ ٤٠١ .

والخلاصة إن هذه الأهداف تعطي رؤية متكاملة بين قضايا مختلفة أهمها إشكاليات المجتمع والدولة وقضية المرأة والديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية وعدم التعاطي معها من منظور تاريخي خطي تعاقبي .

وهكذا فمن أهم مضامين شمولية المشروع النهضوي تحقق التداخل والتكامل بين أهدافه على النحو الذي تتحقق به منظومته ، أي على النحو الذي تكون فيه الأهداف تلك منظومة متكاملة مترابطة تقوم على علاقة ارتباط متبادل لا علاقة فصل وتمايز ، حيث تحقق- على سبيل المثال - محتوى ديمقراطي للوحدة ومحتوى وطني للديمقراطية ومحتوى اجتماعي للتنمية .

هل هناك نظام للأولويات في هذا المشروع ٤٠٢؟؟ .

إذا أخذنا الموضوع من الناحية النظرية أو المعيارية فلا يمكن تفضيل عنصر على آخر ٤٠٣ ، ولا يمكن القول بمقايضة هدف بهدف ثان ، فهذه الأهداف متساوية متوازية في الضرورة والدور والفاعلية ، إنما من باب واقعي قد تتوفر لعنصر شروط تحقق أكثر من غيره ، بل قد يدعو ضغط الحاجة والظروف إلى إعطاء ، هذا العنصر أهمية خاصة في هذه الحقبة المعينة .

والخلاصة إن العلاقة بين أهداف النهضة تقوم على أساس منظومي متواشج مترابط متكامل ، بحيث يصعب إسقاط عنصر من عناصرها أو مقايضته أو إحلاله محل آخر ٤٠٤ .

فهذه المبادئ ليست مجرد فكر معرفي بل عملية تحريرية تتجسد في أنماط من الوعي والممارسة الاجتماعية ، تمكن المجتمع من الانتقال - مما دعاه فيلسوف التنوير

^{٤٠١} مداخلة الدكتور بلقزيز ص ٩٢٦ .

^{٤٠٢} نظام الأولويات معروف بالإسلام ، ولا يقصد من ذلك ترتيباً زمنياً ، انظر مناقشة د.حسن حنفي: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٩٧٣ .

^{٤٠٣} يراجع تفصيل ذلك مداخلة د. بلقزيز ص ٩١٦ و ما بعدها .

^{٤٠٤} تعقيب الأستاذ سعدون حمادي ، انظر نحو مشروع حضاري عربي ص ٩٥١ و قد أكد أن الوحدة الكيانية للأمة تقع في صلب أهداف النهضة .

عمانويل كانت من (حالة الطفولة) - إلى حالة النضج ، والاستقلال الذاتي ، أي من حال لا يملك فيها المجتمع سلطته الذاتية (العقل) ، بل يكون خاضعاً لسلطة خارجية عنه (الدين ، الميتافيزيقا) .

يقول كانت : يكون المجتمع في حالة الطفولة الساذجة عندما يعتمد النص الغيبي بدل الفهم الذاتي ، وعندما يستبدل بالضمير الخاص سلطة روحية .

وفي رأي الأستاذ شرابي إن مفكري التنوير العرب لم يتناولوا في بدايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين قضية التنوير مباشرة ، وبالتالي لم يقاربوها من موقف نقدي تحليلي ، من هنا كان عجزهم عن تبيئة مفاهيم التنوير الأوروبي ، واستنباط مقاربات فكرية محدودة لمجابهة إشكاليات عملية التنوير وعملية إنتاج مشروع نهضوي واسع ، فاستمروا في الموقف الطفولي الذي سبق ذكره ٤٠٥ ، وهو موقف ساذج منطلق من مواقف وشعارات لا نقدية تقوم على الثنائيات البسيطة (تساوي بين المعرفة والتقدم ، بين العلم والمدنية الخ...) .

هذا الموقف كان له أثره على الموقف السياسي في تعزيز موازين القوى اللا متساوية مع أوروبا الحديثة ، وترسيخ الشعور بالنقص إزاء الحضارة الأوروبية على الصعيد النفسي .

من هنا كان انهماكنا في البحث عن المرجعيات الأوروبية ، النهضوية العلمانية من البستاني وزيدان إلى فرح أنطون وشبلي شميل ، ومن محمد عبده والأفغاني إلى رضا والكواكبي وبقينا أسيري خطاب وعظي يعتمد الشكوى والتمني أكثر مما يعتمد النقد والتحليل والفكر الفاعل ٤٠٦ .

إن شاغل المفكر العربي ليس التنظير المجرد بل النفاذ من خلاله إلى رؤية تقدم من خلال التحليل والنقد .

إن مهمة المثقف العربي إنتاج مشروع نهضوي قابل للتحقيق في الواقع الاجتماعي لا إنتاج مشروع أكاديمي ، من هنا كان المشروع النهضوي مشروعاً سياسياً يرقى إلى إصلاح الدولة وتحديث المجتمع ٤٠٧ .

^{٤٠٥} تعقيب هاشم شرابي : انظر المرجع السابق ص ٩٥٣ .

^{٤٠٦} الأستاذ شرابي ، المرجع السابق ص ٩٥٤ .

^{٤٠٧} المرجع السابق ص ٩٥٥ .

البند التاسع

خطوات حول المشروع الثقافي العربي الإسلامي الجديد

وفي هذا الفصل سنتناول المواضيع الآتية :

الفرع الأول

الهوية والتراث

مقدمة :

ما فتى الإنسان منذ فتح عينيه على هذه الحياة يمتدح وجوده ويفض مكنوناته ، يعانقه ، يفهم أسراره ، يتلمس قوانينه وسننه .

ولن تفتأ مغامرة الروح الإنسانية صعوداً تتقرب منازل الارتقاء وعروجاً إلى مراتب التكامل والسمو ومعنية هذه الحياة (إعطاؤها معنى) .

ويمكن القول إن مجموع تلك المعاني التي ابتدعها الإنسان خلال مسيرته الطويلة تسمى - بالمفهوم الواسع - الثقافة ، فالثقافة هي الوجه الإنساني من العالم الطبيعي^{٤٠٨} ، وما خلقه الإنسان ، وما يزال يخلقه في قلب العالم إنها أسلوب الحياة الذي ينطوي على معتقداته وعاداته ومهاراته ويتضمن البواعث والأهداف التي تحت الفرد والجماعة على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات المادية والروحية ، كما تشمل المبادئ والقيم والمقاييس التي يقدر بموجبها تلك الأساليب والنظم^{٤٠٩} .

هكذا تبدو أهمية الثقافة باعتبارها الجهاز العصبي والنواة النووية في حياة الإنسان ، والميكانيزمات والنواهيض والروافع التي تدفع الحياة إلى الأمام ، بل أحياناً إلى الانكفاء ، الأمر الذي حدا بعضهم لصياغة جهاز مفاهيمي هو (ثقافة الموت وثقافة الحياة) تبياناً وتأكيداً لهذا الدور ، ولقد ضرب مثلاً عن ثقافة الموت في ذلك الاعتقاد الذي كان سائداً لدى بعض القبائل الإفريقية بأن الآلهة تميمت الفرد إذا أكل من أموال رئيسها ، وكلنا يتذكر - كمثّل عن ثقافة الحياة - خير الصحابي الذي رمى في معركة أحد التمرات التي كانت في يده إيماناً منه بأنها توخره عن نيل ثواب الجنة .

^{٤٠٨} صلاح قنصوة : المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية ، مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد ،

بيروت عدد ١٠ و ١١ عام ١٩٩١ م .

^{٤٠٩} المرجع السابق ص ١١٥ .

وفي اللباب والقلب من كل ثقافة توجد نواة صلبة تتولى عملية التفاعلات الأساسية لهذه الثقافة كالتجدد والنكوص ومقاومة الغزو وغير ذلك ، مثلها في ذلك مثل الدور الذي تلعبه القيادة في كل منظومة من منظومات الحياة ، ونحن نسمي - من باب السهولة - هذه القيادة بالذات الثقافة أو الهوية .

ومما لا ريب فيه أن تحدد هذه الهوية والوعي بها واعتمادها ، هذا الموقف هو بداية الطريق لكل انطلاقة حية ، كما حدث للإسلام باتخاذها الجذر الإبراهيمي سنداً للتأسيس ، وكما حدث بالنسبة للانطلاقة الأوربية التي تأسست على الجذر اليوناني ، وأخيراً كما هو الأمر بالنسبة لنهضة اليابان في عهد الميجي التي أحييت ديانة الشنتو وللثورة الصينية الحديثة بقيادة ماوتسي تونغ التي استنهضت التراث الكونفوشيوسي . وقد أدركت أمتنا في نهضتها الحديثة هذا الأصل في العمران الحضاري ، وهو الأمر الذي توضحه بعثات محمد علي باشا إلى أوروبا ، فقد كانت عيون المذكور ، ومعه عيون الطهطاوي مركزة على التحديث المدني والديني والتنمية ، أما في المجالات الفكرية والفلسفية أو في تصورات الكون والثقافة والقيم والأخلاقيات فقد كان الوعي بضرورة الحفاظ على مميزات حضارتنا ٤١٠ .

ولكن الرياح أخذت تهب عكس المرتجى ، ورأينا سفينة حياتنا تسير في عباب الأمواج المتلاطمة دون أن تنزود بالهوية الموصلة إلى شاطئ الأمان ، فتارة تتجه إلى اليمين ، وأخرى إلى اليسار ، وثالثة إلى الوراء ، وذلك في صيغ أبعد ما تكون عن فقه الواقع والاستبصار به، وأقرب ما تكون إلى الهجرة إلى الخارج (التغريب) ، أو إلى الهجرة إلى الماضي .

هكذا تحولت حياتنا إلى رايات وبيارق يحملها المتحاربون لمجرد كونها هكذا دون أن يعوا معناها ومدى ملامستها للواقع ، وبحول الشعب في كثير من الأحيان إلى مجرد مصفق في هذا المجتلد الروماني ، وفي أحيان أخرى يقف موقف التكذيب النفسي لذاته كدرع سيكولوجي خشية مطحنة هذا الصراع .

هكذا فسر واقعنا من خلال الخارج ، فتارة يفسر الحاضر من خلال الماضي ، وأخرى يفسر الداخل من خلال الخارج (الغير) ، وفي النتيجة هنالك غياب للزمان

^{٤١٠} الهوية والتراث ، المرجع السابق ص ٤٠ .

والمكان ، واغتراب في التاريخ ، واغتراب في الحياة دون أن يكون هنالك تأسيس على زمانيتنا وحياتنا ومصالحتنا أو اتصال بهما ولهما ، بحيث تتأسس كل فكرة على ما قبلها ، وتؤسس لما بعدها في نهج توضع فيه كل لبنة فوق الأخرى ، وترتبط كل وشيجة وعروة بأختها في تجاوز جدلي لا دوراني استرجاعي ارتدادي أو انسلاخي . وتأسيساً على ما تقدم ، فإنشكالتنا في المقام الأول تكمن في تجديد النهج والشرعة والهوية وتوجيه مسارب الحياة carriers ومساراتها في اتجاه معين ينطلق من حقائقنا ، ويتجه إلى أهداف حياتنا .

وفي نظر الأستاذ صلاح قنصوة إن تلك الإشكالية والارتباك ناشئين من عدم استعادة الهوية عن طريق إعادة رسم حدودها وتصميم معالمها ، وبذلك فمشروعاتنا تراوحت بين قطبين على متصل واحد أحدهما التحديث والأخر الخصوصية ، وهذا المتصل هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بتغيير الاتجاهات attitude إزاء محاولات الواقع المتعددة ، فهذا التغيير قام على موقف غير موضوعي أحاط نفسه في سياق دوغمائي مغلق ٤١ .

هكذا فعمل كل مفكر يبدأ من نقطة بدئية ، فيجيء مشروعاً مغايراً لما سبقه ، بمعنى أنه لا يبدأ من تراثه القريب ، ولا يدمج فعله في بنيانه ، لكنه ينفيه ويحاول تهميشه ، وفي النهاية نجد أنفسنا إزاء دورات سرعان ما تنغلق على نفسها ، دون أن تشكل خطأ متطوراً متنامياً ، أو تتجاوزاً جديلاً يزيح فيه اللاحق ما يعارضه من السابق ، ثم يدفع ما تبناه إلى أقصى الحدود ، مطوراً مؤصلاً وأصلاً قاطعاً في الآن نفسه من خلال إزاحة وتبين وإضافة وانقطاع ، بل العكس فنحن مع خصام كامل ونفي وهدم للخبرة الإنسانية وسقوط في أحبولة الخلق من العدم^{٤٢} .

من جماع ما تقدم تظهر الحاجة ملحة لتحديد الهوية وتجذرها ، وما يتفرع على ذلك من موقفنا تجاه التراث كآلية وناهض للإبداع والتجديد ، تجديداً يستوعب روح

^{٤١} مقالة الموسم بعنوان المثقف المصري ، مجلة الاجتهاد ، دار الاجتهاد ، بيروت ، ١٩٩١ العددان ١٠ و ١١ ص ١٠٩ .

^{٤٢} محمد بدوي ملاحظات حول حقل الفكر والأيدولوجيا ، مجلة الاجتهاد ، المرجع السابق ص ١٧٠ و ١٧٦ .

الماضي وقيمته من أجل بناء الحاضر استشفافاً واستشرافاً للمستقبل وعلى ناصية النهج العصري وتوجيهه باتجاه العقل التاريخي الخلاق .

ما هو منهجنا في طرح هذه الإشكالية وتفسيرها ثم اقتراح الحلول المناسبة لذلك؟؟ في الحقيقة لقد اعتمدنا في هذا المنهج الإطارين الآتيين :

١^٤ – الإطار المفهومي conception scheme ، حيث طرحنا مجموعة من الأجهزة المفاهيمية التي تتردد في أدبياتنا السياسية والفكرية ، ثم اخترنا في النهاية عنواناً لهذا البحث وسميناه (بالهوية والتراث) .

٢^٤ – الإطار المرجعي Frame of reference ، ونقصد بذلك المصدر الذي يستمد منه المفكر توجيهاته النظرية في الوصف والتفسير، والذي يشكل في نهاية الأمر المنحى approach الذي بمقتضاه يضع أو يطرح المفكر مشكلته . وهذا الإطار المرجعي دفعنا لتقديم تحليلات متعددة تناولت الهوية في أوجه مختلفة : معيارية ، تاريخية ، سيكولوجية ، بنيوية ، تطويرية .

وعلى ضوء ما تقدم ، فقد قمنا بتقسيم البحث إلى الأقسام الآتية :

١^٤ – القسم الأول: وقد التمسنا الأسباب التي دعت إلى رسم البحث بهذا العنوان الهوية والتراث ، دون أي جهاز مفاهيمي آخر .

٢^٤ – القسم الثاني : وقد أطلقنا عليه عنوان مقاربات وتصورات الهوية ، أي مداخلها الفكرية والآليات الذهنية التي اعتمدت في تحليلها وحرثها وتفكيكها .

٣^٤ – القسم الثالث : وقد تعرضنا فيه لبعض الآراء التي التمسست معياراً لهويتنا ومقوماتها .

٤^٤ – القسم الرابع : وقد أعطينا رأينا الخاص في هويتنا إضافة إلى الحامل الاجتماعي والثقافي الذي يضطلع بذلك .

١^٤ – لماذا الهوية و التراث ؟

تردد أدبياتنا الراهنة أجهزة مفاهيمية متعددة : الهوية – التراث – الذاتية – التغريب – الخصوصية – الأصالة – التحديث – الحداثة – السلفية – التجدد الحضاري – المتصل القومي – التداخل الحضاري – النموذج العالمي – الانكماش – الانغماس – الاستجابة الخلاقة – وغير ذلك من الأجهزة ...

ويمكن القول إن مثنوية الهوية (التراث – الأصالة) المعاصرة ٤١٣ ، يحتلان الموقع الأساس في قاع تفكيرنا وضميرنا الراهن ، لسبب بسيط هو أنهما يعانقان إشكاليتنا الكبرى : الثقافية الفكرية الاجتماعية السياسية ، فهما سبب تلك الإشكالية ، وفي الآن نفسه نتيجة لها .

والواقع أن الذين يتمسكون بمزدوجة الأصالة / المعاصرة يتسع ضميرهم لهموم الأمة ، وتنعقد عزيمتهم حول حثها على التماس النهج العصري والقبض على ناصيته وتوظيف إبداعاته ، وتحطيم ذلك الجدار النفسي الذي يفصلنا عنه ، سواء أكان ذلك بدافع من عقدة النقص والدونية ، أم كان بدافع من الشعور بالاستعلاء والرغبة في نفي الغرب ورفضه ، وبالتالي فمن هذه الموقعية النفسية يتم طرح الأصالة / المعاصرة أو الاحتماء بكهوف الهوية فيما نسميه السلفية .

ومن هذا المنطق نفسه ينتقد الأستاذ السيد ياسين طرح الموضوع على أساس مثنوية ، هوية / تراث ، و يفضل اعتماد مثنوية ، أصالة / معاصرة ، على أساس أن البحث في الأصالة يقتضي بالضرورة الحديث عن الهوية ، وبالتالي فالإشكالية الحقيقية المطروحة على الساحة هي إشكالية الأصالة والمعاصرة ٤١٤ وفي نظر هذا الفريق الأخير ، فالقضية ليست ثقافية حضارية بقدر ما هي في المقام الأول سياسية ٤١٥ .

وعلى النقيض من ذلك نرى من يعول على المفهوم الثقافي للذاتية القومية ، وبذلك تصبح هذه الذاتية تفيد المدلول الثقافي أو الذاتية الثقافية ، وليست الشخصية القومية لأن كلمة الشخصية تنطبق على الإنسان وليست على المجتمع الذي له ثقافة ، وليس له شخصية ، والدليل على ذلك أن الأجنبي قد يكتسب هوية البلد دون أن يتحلى بثقافتها ٤١٦ .

^{١٣} فهتمت الخصوصية بأنها تعني الحركية والتطور ، أو أنها مفهوم لنوعية البنية الاجتماعية ، في حين أن الأصالة تعني السكونية أو أنها خصوصية البنية الثقافية ، انظر محمود أمين العالم :

الوعي والوعي الزائف ، دار الثقافة الجديد القاهرة ط ٢ ، عام ١٩٨٦ ص ١٩ .

^{١٤} مداخلة الدكتور فؤاد مرسي في الهوية و التراث ، المرجع السابق ص ٢٩ .

^{١٥} مداخلته في الهوية و التراث ص ٢٧ .

^{١٦} مداخلة الأستاذ السيد عويس في الهوية و التراث ص ٥٢ .

وفي نظرنا إن الأصالة والمعاصرة من متضمنات الهوية ، والبحث فيهما لا يغني عن البحث في الهوية ، وبالتالي فالحفر بألية العقل والأنسنة والروح العلمية في طبقات الهوية يوصلنا إلى المعاصرة ، خلافاً لما تقوله أدونيس بأن ماضينا عالم من الضياع الديني والسياسي والفكري وهو مملكة من الوهم والغيب ، وسبب كل ذلك ثقافتنا المحمولة في جوهرها على الدين ٤١٧ .

وقريب من ذلك ما أكده الأستاذ محمود أمين العالم بأن الموقف من تراث الماضي هو دائماً موقف من الحاضر المستقبل .. هو في الحقيقة موقف واحد من التاريخ ، ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية ، والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين ، وليس تقييماً لأي موقف منهما ، فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما وإنما يسعى لرفض الماضي على الحاضر والذي يرفض الأصالة باسم العصرية لا يقيم ثنائية بينهما كذلك ، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي ٤١٨ .

وحقيقة الأمر أن الأمة كيان جمعي تاريخي مستمر عبر التخلق والتكون والتطور ، لكنها تبقى محافظة على حقيقتها وجوهرها ، وبالتالي فإن حديثنا – في مرحلة معينة من مراحل التاريخ – عن متضمنات تلك المرحلة ، يجب أن لا ينسبنا القانون الآخر الذي يعبر – بألية الهوية والذاتية – عن حقيقة الأمة ، وتبقى المعاصرة مظهراً من مظاهر الأمة أو مرحلة من مراحل وجودها سلباً كان الأمر أم إيجاباً ، ولهذا فإننا نفضل تسمية الهوية على المعاصرة تمكيناً وترسيخاً لمبدأ الأمة وحقيقتها وجوهرها دون أن تغلب الصفات على الذات والمرحلي على الدائم والعارض على الثابت ، لاسيما أن مصطلح معاصرة قد يأخذ طابعاً أيديولوجياً في حين أن تعبير الهوية يضم مفهوماً ثقافياً حضارياً تاريخياً .

وحقيقة الأمر أن العيب في فكرنا – حتى القومي منه – أننا نرى في القومية العربية كياناً مجرداً يتجلى بين الحين والآخر في أرض الواقع والمرحلة ، دون أن تكون الأمة سيرورة تاريخية ، وهذا الغياب هو أحد مظاهر الفقر النظري وضعف الوعي

^{٤١٧} مداخلة السيد عويس الهوية و التراث ص ٣٥ .

^{٤١٨} كتابه الوعي و الوعي الزائف ، المرجع السابق ص ١١ .

التاريخي ، وما لم نر الأمة في تاريخها وفي كيانها كوحدة ، وننظر إليها نظرة شمولية فسنبقى غارقين في التفاصيل ، ويبقى السائد هو الوعي التقني ٤١٩ .
على هذا الأساس فقد أصرت ألمانيا الديمقراطية على تسمية دستورها بالدستور التأسيسي ، إمعاناً بوحدة الأمة ، وعدم الاعتراف باللحظة الطارئة العارضة التي مزقت أوصالها .

لذلك فإن حضور الأمة كثيفاً في وجداننا وأدبياتنا وفكرنا ، هو الذي يحدونا للتمسك بمصطلح الهوية تعبيراً عن هذه المسيرة الدائمة للأمة ، وعن ذاتيتها القائمة في التاريخ .

٢- - مقاربات الهوية والتراث -

(المناهج والتصورات وآليات البحث)

لا بد من التذليل - بادئ ذي بدء - بأن البحث في الهوية والتراث يكتسي أهمية بالغة في الأزمان الخانقة ، إذ تبرز الحاجة ملحة للبحث عن الذات الحضارية ، وتحدياتها ، ثم معانقة حدثها المجتمعي ، هذا فضلاً عن أن التيارات الفكرية إن هي إلا تعبير عن واقع المجتمع وتاريخ أحداثه ، وتفسير انكساراته واعوجاجه وأزماته ، ثم محاولة الخروج من هذا الخانق .

وعلى هذا الأساس ، فإن طرحنا للموضوع ليس شططاً فكرياً ، بقدر ما هو تعبير عن هواجسنا وهمومنا ثم رنونا بالأبصار والبصيرة والعقل لاستشفاف هذه الإشكالية ، ثم استشراف حل لها ، وهو الأمر الذي يحدونا لطرح التساؤلات الآتية: هل نسير عشوائياً... هل نتوقف ... هل نجمد... هل نقلد... هل ننطلق... ما هي أسس وروافع ونواهض هذا الانطلاق...؟؟

لا مرأى بأن القضية المحورية التي يجب أن نجهد عقلاً ، نلهب حواسنا ، ونحفز روحنا ، هذه القضية هي الإيمان قبل كل شيء بأننا أمة ، وليس ركماً من البشر ، وإن هذه الأمة حية ، وذات تاريخ طويل في الإبداع والعطاء ، وهي متفتحة على عطاء الغير ، وأخيراً فهي ذات نوازع إنسانية ساهمت مساهمة فعالة في ترسيخ

^{٤١٩} مداخلة الفضل شلق في الحوار القومي الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١ . ١٩٨٩ م

، ٣١٤ و ٣١٥ .

صروح الشأن الإنساني العام ، وكنتيجة لكل ذلك فالفعل المستنير والوعي المطابق يحفز ان الهمم لفهم التراث على ضوء مشكلات العصر ، وذلك هو السبيل إلى التجدد الذاتي الذي هو شرط خلاص الأمة من التخلف والسحق القومي والاحتواء الحضاري .

وبمعنى أوضح ، فليس غاية هذا البحث أن نحمل مجهراً لتحليل قطعة من الصلصال الباردة كالتلج ، وإنما هو بحث معياري تقويمي غائي ، يربط بين عناصر الرباعية الآتية ، استشراف معرفة ، قدرة ، هدف .

إذن فالهدف هو الذي يصيغ السؤال ، والسؤال الهدف أو الهادف هو الذي يدفعنا للقول إننا ذو حضارة شامخة ، وهو في الآن نفسه يحثنا على تلمس ديناميات هذه الحضارة ، والقبض على مشاعلها كأسس للنهوض ، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد خليفة : أعتقد أن الكلمة المفتاح التي تكون دائماً في أذهاننا هي كلمة (التنمية) ... عندما نفكر من نحن ... ما هويتنا وماقيمة تراثنا .. كل هذه التساؤلات لا تطرح بالطبع لمجرد الاستمتاع بهذا التراث أو بكشف الهوية والذات ولكن السؤال المطروح يصبح ماذا نصنع بهذه الهوية وبهذا التراث في معترك هذا العالم^{٤٢٠} .

وبالطبع ، فنحن مع الدكتور خليفة إذا كان المقصود من التنمية معناها الواسع - lato sensu الذي يشمل كل ساحة للتنمية ، بحيث ينصرف إلى ساحة العمران الروحي ، النفسي ، الأخلاقي إلى جانب العمران المادي ، وبذلك فإشكاليتنا في المقام الأول ، هي إشكالية مشروع النهضة ، وليس مشروع التنمية بالمعنى الضيق - stricto-sensu ، وإلا نفع في فخ النزعة الاقتصادية التي تختزل الأمة في السوق الاقتصادي ، وبالتالي فإن نقطة البدء هي أن نحدد من نحن ... أي ما هي هويتنا ؟؟ ... حتى نستطيع أن نحقق النهضة ضمن إطاره^{٤٢١} .

هذا ونشير إلى أن المفهوم التنموي للهوية ينطلق أحياناً من هاجس تخلفنا في مضمار الثورة العلمية والتكنولوجية ، والبحث عن الحوافز للقبض على تلك الثورة ، ثم توظيفها لصالح الأمة وهو الأمر الذي يبهز البعض بالتطورات الاقتصادية

^{٤٢٠} الهوية والتراث ، مجموعة مفكرين ، بيروت ، دار الكلمة للنشر ، ط ١ ، ١٩٨٤ م ، ص ٢٢ .

^{٤٢١} قريب من رأينا هذا رأي د. علي مختار ، انظر مداخلته في الهوية والتراث ، المرجع السابق ، ص ٨٦ .

والاجتماعية والفكرية التي آتت أكلها في الدائرة الغربية ، كما أن ذلك قد يقود إلى موقف إيديولوجي يعطي حكماً قيمياً تفضيلاً لصالح الغرب (تيار التغريب) على حساب هوية الأمة وذاتها .

وقد لايتوانى بعض دعاة التغريب عن تسفيه تراث الأمة بمقولة إنه ما كان بالإمكان لهذه الثورة العلمية والتكنولوجية أن تكون إسلامية ، وهم بهذه المقولة ينسون أو يتناسون أن وطننا كان المنهل العذب لارتساف العلم ، وكان طلاب العلم من الغرب يقصدون المراكز العلمية في القاهرة والشام وبغداد وبخارى وسمرقند وقرطبة ... ويمكن التأكيد مع الدكتور حسن حنفي أن الموقف من الغرب ، تحول إلى استلاب وتقليد أعمى ، وبذلك فقد اتصفت النزعة التغريبية بما يلي^{٤٢٢} :

- اعتبار الغرب النمط الأوحى لكل تقدم حضاري .
- النظر إلى الغرب كممثل للإنسانية جمعاء ، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه .

- اعتبار الغرب المعلم الأبدي ، وباقي أطراف العالم في موقع الهامش منه .
- رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب إلى الغرب .
- أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة ، وعلى كل عقلية ناهضة .
- تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية ، وامتداد لمذاهب غربية .
- إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب .
- خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية ، بحيث تكون مناصرة للغرب ، وجسراً لانتقاله .

والخلاصة أن الموقف التغريبي هو موقف انبھاري بالغير وعطالي للذات ، فهو عاجز عن بث روح الدينامية والحركية في الحضارات كي تقوم بعملية تفتح الزهور وعلى المباراة في جدلية تحاورية معطاء .

ويرى بعض المفكرين ضرورة التمييز بين البحث في الهوية ، وبين البحث عن الهوية ، إذ البحث الأول متحفي علمي ، في حين أن الثاني إيديولوجي غائي ،

^{٤٢٢} حسن حنفي : ورقة مقدمة إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجمعية الأردنية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥ ،

وكثيراً ما يبرز في حال الهزيمة والإحباط الوطني ، منطلقاً من اللهفة المشوبة لتحقيق الانتصار بعد الاندحار من خلال السؤال الملح من نحن ؟^{٤٢٣} .
أما البحث في الهوية والتراث – وليس الأصالة والمعاصرة – فيجب أن يعتمد المنهجين الآتيين :

- الأول : وصفي تحليلي غرضه تحديد ماهية الشيء .
- الثاني : معياري غائي ينطلق من تصور مستقبلي إلى ما يجب عليه الحال في مجال تكوين هوية فاعلة تخدم غايتنا التاريخية ، ألا وهي مشروع النهوض العربي بألية نضالية ذات مضمون حضاري يتصدى للغزو الثقافي الحضاري

هكذا يرفض الأستاذ محمود أمين العالم قيام أصالة أو معاصرة دون الاعتماد على الجماهير حاملة الأصالة وصانعة المعاصرة والمبدعة للتاريخ^{٤٢٤} .

هذا المستوى المعياري للهوية يأخذ بعين الاعتبار المضمون المعاصر لها ، وهو الأمر الذي يجعل هذا التصور الغائي للهوية امتداداً منطقياً عبر التاريخ القادم وفي إطار تصور استراتيجي للهوية الراهنة ، وبذلك فالبحث في الهوية ليس بحثاً في القواميس ، وإنما هو موقف سياسي ، الأمر الذي يجعل موقفنا من التراث يقوم على أساس معايير انتقائية لبناء المستقبل^{٤٢٥} .

وفي نظر الأستاذ أحمد بهاء الدين إن التغريب ليس من مستلزمات ومقترنات الهزيمة ، بل من فاعليات المد القومي ، حيث تتوفر الثقة بالنفس والقدرة على الانتقاء^{٤٢٦} .

ومن منطلق تاريخي قيمى مثالي يؤكد الدكتور عمارة اكتمال وجود أمتنا ونضجها لجهة الخصائص والمقومات التي توّجدها وتبرر هويتها والانتماء إليها ، وإن هذه

^{٤٢٣} مداخلة الدكتور صلاح منصور في الهوية والتراث ، ص ٦٢

^{٤٢٤} الوعي والوعي الزائف، ص ٢٠٠

^{٤٢٥} مداخلة د. نادر فرجاني ووليد سليمان وجلال أمين وعلي مختار في الهوية والتراث ص ٦٩ و ٧٥

^{٤٢٦} مداخلته في الهوية والتراث ، المرجع السابق ص ٩٠ .

الأمة تمتلك من القسّمات – لكن ليس بالمعيار الأوروبي للقومية – القومية ما لم تمتلكه أية قومية أوروبية^{٤٢٧} .

ولا ينسى بعضهم في التعامل مع الهوية وفهمها والبحث عن مكوناتها من خلال الإبداع والتقليد ، وليس من منظور سياسي أو حضاري أو أيديولوجي ، وهكذا يصنف أصحاب هذا الاتجاه السلفيين والشيوعيين في دائرة التقليد ، و الأمر على خلافه بالنسبة للتراثيين الجدد الذين لا ينطلقون من تقديس التراث ، بل من كونه مادة للإبداع والانطلاق^{٤٢٨} .

وهناك فريق ينفي عن الهوية الثبات ، وبالمقابل يجد فيها مفهوماً متغيراً ومتداخلاً ، بمعنى أنه من الممكن أن أجيب عن سؤال الهوية ، بأنني عربي ومسلم وأفريقي ، وأنتمي إلى طبقة اجتماعية معينة^{٤٢٩} .

وبالطبع فنحن لا نتفق مع هذا الرأي لسبب بسيط هو أن الهوية تمثل القسّمات الثابتة في الأمة ، وتنطوي على خصائصها الهامة .

ولا يخلو الأمر من مواقف توفيقية تؤكد أن المطروح على حياتنا هو النهضة الحضارية ، وإن كان الفاعل السياسي هو الغرض المباشر من ذلك .

وفي إطار المضمون الحضاري للهوية يميز بعضهم بين الحداثة والتحديث ، فالحداثة هي العمران الروحي والعقلي والنفسي والقيمي للأمة ، أما التحديث فيقتصر على عمران الواقع ، أما بالنسبة للتعريف بالتراث ، فهو الموروث سواء أكان دينياً أم غير ديني ، ثابتاً أم متغيراً^{٤٣٠} .

ويرى فريق آخر أنه يجب النظر إلى الهوية من خلال المعاصرة وقدرتها على تقديم الحلول لأمتنا متمثلة في العقلانية ، العلم الحديث ، التفكير العلمي ، التكنولوجيا ، المشاريع الصناعية العملاقة^{٤٣١} .

^{٤٢٧} الهوية والتراث ، المرجع السابق ص ١٠١ .

^{٤٢٨} مداخلة جلال أمين ، الهوية والتراث . ص ١٠٥ .

^{٤٢٩} مداخلة د. علي مختار ، الهوية والتراث ، ص ١٠٥ .

^{٤٣٠} د. عمارة : الهوية والتراث ، ص ١٢٠ .

^{٤٣١} مداخلة علي مختار ، الهوية والتراث ، ص ١٢٩ .

وبالمقابل فقد ركز بعضهم على الجوانب الإيجابية في تاريخنا وضرورة إبراز أحداثه وشخصياته ورموزه ، من أجل غرس شعور الانتماء للوطن والأمة وتنمية الحماس للمشروع القومي ، ويضرب مثلاً على ذلك في اليابان على عهد الميجي ، حيث أحييت ديانة الشنتو التي تمجد العمل ، ثم جسدت الولاء للوطن والأمة بقيادة رمز تقليدي مقدس هو الإمبراطور ، كما أن الصين بزعامة ماوتسي تونغ أحييت التراث الكونفوشيوسي العظيم المتغلغل في وجدان الشعب الصيني ، ثم أعادت تفسيره ضمن إطار إيديولوجيا عصرية تربط الشعب بمشروعه من أجل تحقيق نهضة الصين الحديثة ٤٣٢ .

ويرى هؤلاء أن علينا المحافظة على لغتنا وتاريخنا ثم إبراز انتصاراتنا وأبطالنا واستيحاء عمارتنا وموسيقانا ، كما أن علينا أن نتخلص من الكثير مما تعيشه الأمة من تراث الماضي ، وبذلك فالقضية الأولى والأخيرة هي تحقيق الولاء لهوية قومية من خلال طرح مشروع حضاري عصري يشد الوجدان ، ويحرك الجماهير للعمل على تحقيقه ويضرب هذا الفريق مثلاً على دور المشروع النهضوي في التماسك الاجتماعي ، ويتمثل ذلك في ضعف الهجرة في مصر على عهد الرئيس جمال عبد الناصر ، والعكس بالنسبة للمراحل اللاحقة .

٣ - قسمات وسمات الذات العربية

لا حاجة للتدليل بأن أية ثقافة إنما تقوم على نسق أو منظومة متكاملة ، حيث يتفاعل ويتكيف كل جزء منها مع الأجزاء الأخرى تكيفاً يقوم على تبادل التأثير والتأثير ، وأن إدخال أي عنصر ثقافي جديد على أنساق الثقافة يؤثر في الحال على التوازنات التي تقوم عليها تلك الأنساق ٤٣٣ .

وفي صلب أية ثقافة توجد عناصر تنزل منزلة النواة أو الجهاز العصبي أو العمود الفقري في هذه النواة الصلبة الأساس يطلق عليها ثقافة اللباب ، وهي على الأعم الأغلب تعانق الحس الباطن في الإنسان والعلاقات والاستجابات العاطفية التي

^{٤٣٢} مداخلة علي المختار ، الهوية والتراث ص ١٢٩ .

^{٤٣٣} عدنان أبو عمشة : ثقافتنا في مواجهة التحديات ، دمشق دار ألف ياء ، ١٩٩٧م ، ط ١ ، ص ٥٨ .

تزود الثقافة بحيويتها ، وتزود الفرد بدوافعه الشخصية ، وتعلو ثقافة اللباب طبقات ثقافية أقل شأناً منها وتتعامل عادة مع السلوكيات المادية الظاهرة من الإنسان ٤٣٤ .
ويؤدي بصورة عامة سوء التكيف في الحال الأولى إلى خلق صراع وتمزق عاطفي داخل الفرد ، كما يؤدي إلى صراع بين الأفراد الذين اختاروا لأنفسهم تلك القيم المتناقضة .

وإن صلب أية ثقافة يتمتع في أغلب الأحيان بمناعة ضد أي ارتباك مباشر يحدثه إدخال عناصر جديدة من الثقافة التي اكتمل تطورها ٤٣٥ .

والتغير في لباب الثقافة عادة ما يكون سطحياً ، ويتمتع بقدر كبير من الرصانة والمضادات الحيوية التي تقاوم كل دخيل أو اعتداء .

وتبسيطاً للأمر حيال تلك التعاريف بالثقافة التي تجاوزت المائتي تعريف تطلق تسمية الهوية على تلك الثقافة الأم – النواة التي أطلقنا عليها ثقافة اللباب .

وهذه الثقافة الأخيرة عند المفكر العربي مالك بن نبي هو الدستور الجمالي ، والدستور الذوقي ، والدستور المنطقي ، والدستور المادي التعاملية للأمة.

وهناك مقارنة ذكية لطيفة للجرجاني ترى أن الهوية هي الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق ، أو هي على حد رأي الدكتور على عقلة عرسان البذرة التي تشتمل الجنس ، بذرة القمح مثلاً توحى بالفصيلة وبأشياء كثيرة تتعلق باللون والشكل والخصائص والوظيفة والثمرة الخ...

لكنها تبقى ضمن إطار النوع ، أي في دائرة النبات ذي الفصائل المتنوعة ومنه الشجر، وبذرة الزيتون تقدم مواصفات شجرة الزيتون ، وتوحى بما تشتمل عليه ثمرتها ، وتنطوي ٤٣٦ على مقومات هويتها ، ولا تخرج عن ماهيتها بوصفها نباتاً ، فالماهية بهذا المعنى تتضمن الهوية ولا تلغيتها .

٤٣٤ المرجع السابق ، ص ٥٨ .

٤٣٥ المرجع السابق ، ص ٥٩ .

٤٣٦ مقاله الموسوم بعنوان : الشخصية الثقافية العربية – الهوية و الغزو – مجلة الفكر السياسي –

دمشق – سنة أولى ١٩٩٧ م ص ٥٤ .

وقريب من ذلك تحديد الدكتور محمد عمارة للهوية بأنها القسامات الثابتة من المظاهر التراثية ، أوهي - حسب تعريف مجمع اللغة العربية - حقيقة للشيء ، أو حقيقة الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية والتي تميزه عن غيره ، فهي أشبه ما تكون بالبصمة ٤٣٧ .

ونحن لسنا مع التعريف الجوهرائي (تعريف الجرجاني) الماهياتي الذي يضع الهوية في المطلق فوق التاريخ ، بل إن كل شيء في هذه الحياة وليد الضرورة والتطور والتفاعل فليس هنالك شيء ثابت إلا وجه ربك ، وإن كانت الهوية الثقافية تتمتع بقدر نسبي من الثبات .

هذه النظرية غير المطلقة حدث بعضهم لأن يطلق على الهوية تسمية (المتصل القومي) ، فهي بمثابة مجرى جوفي أو تيار يتدفق ، ومن ثم فالتراث ليس مخزوناً ساكناً استاتيكيّاً بقدر ما هو حدث تاريخي تحتويه الأحداث اللاحقة ، وتتفاعل معه ٤٣٨ .

هذه السمة المتطورة للهوية لم تنس أصحاب هذا الاتجاه الحديث عن النزعة التجريبية البراغماتية في الفكر الأنجلوساكسوني ، والنزعة الذاتية لدى الفرنسيين ، والنزعة المثالية العقلانية عند الألمان ٤٣٩ .

وإذا كان تطور الثقافة يتيح لثقافات فرعية أن تنصب في الجدول العام للثقافة الأصلية ، إذا كان الأمر كذلك ، فلا يجوز الأخذ ، بما هو عرضي وطارئ ، كالقول بثقافة فرعونية ، أو تراث عالمي أو ثورة تكنولوجية ، أو الحديث عن خطاب الوجود قبل خطاب العروبة ٤٤٠ .

٤٣٧ الهوية والتراث ، ص ٤٣ .

٤٣٨ مداخلة الأستاذ صلاح قنصوة ، الهوية والتراث ، ص ٦١ .

٤٣٩ المرجع السابق ص ٦٢ .

٤٤٠ علي حرب : غزو ثقافي أم فتوحات مكية ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٧٤ لعام ١٩٩٣ م ، ص ٧٨ .

فذلك تمييع لهويتنا الأساسية الراهنة ، ألا وهي الوقوف في وجه الغزو الثقافي ،
وبالقدر الذي تتعرض له من هجمة استهلاكية غازية ، أو من فرض إرادة سياسية
أو اقتصادية أجنبية ٤٤١ .

وإذا نقلنا المبدأ السابق إلى صعيد النظام العالمي ، فهذا لا يعني ذوبان البشرية في
وحدة حضارية ، بل يبقى الحمى القومي هو المحور الأساس في هذا النظام ٤٤٢ .
وعلى ضوء ذلك فالانغماس في الغرب محاولة لإفراغ الهوية العربية من قوامها
- ثقافة الصلب - والفارق واضح بين التغريب والتحديث وبين الحداثة ، بين
الحضارة الشبئية ، وبين عمران النفس الإنسانية والمحورية الأخلاقية ، و بين
العمران المادي .

وعلى الضفة الأخرى للقضية يتوضح الموقف الذي يخر صماً بكماً عمياً لكل ما
هو ماض ، فتلك نظرة داكنة تبطل مفعول الحاضر ، وتعطله من كل فاعلية لإنتاج
الحاضر والمستقبل .

وعلى ضوء جماع ما تقدم يمكننا بوضوح وصراحة أن نطلق عبارة من نحن
٤٤٣ ...

فيما يلي بعض الإجابات عن ذلك :

- محمد عمارة : نحن أمة عربية واحدة .
- طارق البشري : نحن مصريون عرب أغلبيتنا مسلمون أقليتنا مسيحيون
شركيون .
- السيد عويس : نحن مصريون نتكلم اللغة العربية .
- فؤاد مرسي : نحن مصريون و الهوية العربية لما تكتمل .
- السيد عويس : روافد الهوية العربية : المصدر الفرعوني ، الفارسي ، اليوناني
، الروماني ، الديانة المسيحية ، الديانة الإسلامية ، العربية ، الثقافة المملوكية
العثمانية ، المصدر الغربي ٤٤٤ .

٤٤١ مداخلة الدكتور جلال أمين ، الهوية و التراث ، ص ٧٧ .

٤٤٢ مداخلة الدكتور علي مختار ، الهوية و التراث ، ص ٧٨ .

٤٤٣ الهوية و التراث ، ص ١٠٩ .

٤٤٤ الهوية و التراث ص ٥٤

وفي نظر السيد عويس إن المصريين مازالوا يمارسون أفعالاً كان يفعلها الأجداد
الفرعنة ، مثل قيام ربة البيت بنقش قرص الشمس على الكعك ، ثم إحياء شم
النسيم ، وغير ذلك ٤٤٥ .

وفي نظرنا إنه فيما عدا تعريف الدكتور عمارة - فهذه التحديدات وضعية غامضة
دينية غير تراثية مبتسرة اختزلت ما هو أساس وراسخ لحساب ما هو عرضي و
طارئ .

وهناك تعريفات أخرى لوت عنق هويتنا، وقد رفعت عقيرتها للتدليل بوجود أمة
سورية تقوم على وحدة ثقافية جامعة ومستمرة عبر التاريخ ورغم الغزاة الطامعين
كالغوثيين والكاشيين والفرس واليونان والرومان وغيرهم ٤٤٦ .

وفي نظر هذا الفريق إن هؤلاء فرضوا إرادتهم وسيطرتهم على الإرادة السورية
في أحبيين متفرقة طالبت حتى تجاوز مجموعها الألف عام تخلل ذلك أحداث جسام
، واجهها السوريون في صمود وأصالة ثقافية دون أن تمس ثقافتهم إلا قليلاً ٤٤٧ .

ويتابع هذا الفريق قوله بالنسبة للفتح العربي في القرن التاسع الميلادي ، فقد تمكن
الخليفة الأموي من إبدال اللغة الآرامية باللغة العربية التي صارت لغة الدين
والدنيا بعد أن أمر بتعريب دواوين الحكومة ومراسلاتها ، وكان من نتائج هذا
الإبدال اتجاه سوريا بكاملها من الغرب إلى الجنوب نحو شبه الجزيرة
العربية ٤٤٨ .

وعلى الرغم من انتشار اللغة العربية وفرض سيطرتها - والرأي للفريق السابق -
في التعامل بين الناس وفي مؤسسات الدولة ، إلا أن اللغة الآرامية حافظت على
وجودها كلغة للتخاطب في كثير من المناطق والمؤسسات ٤٤٩ .

هذا ويمكننا أن نسجل على القول المذكور الملاحظات الآتية :

٤٤٥ الدكتور أبو عمشة كتابه ثقافتنا ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

٤٤٦ د. أبو عمشة ، كتابه ثقافتنا ، المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٤٤٧ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

٤٤٨ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

٤٤٩ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

١٦ - لقد اعتمد الفريق المذكور منهجاً جوهرائياً غير تاريخي بدليل أنه أقر بافتقار سوريا لسيادتها وإرادتها السياسية منذ ألف سنة (والحقيقة أكثر من ذلك) ، ورغم ذلك بقيت متمسكة كل هذا التمسك بحيويتها الثقافية .

٢٧ - لقد ظهر الفتح العربي في علاقته مع سوريا ، وكأنه من الغير ، هكذا تم تحول اتجاهات سوريا بسبب هذا الفتح من الغرب إلى الجنوب .

٣٨ - لقد اقتصر تأثير الفتح العربي الإسلامي في سوريا على حقل السلطة السياسية .

٤٩ - يرى الدكتور جمال حمدان أن هنالك فرشة سكانية حضارية واحدة انطلقت منذ زمن قديم من الجزيرة العربية ميممة وجهها بلاد الشام ومصر والمغرب العربي .

وقد تفاعلت هذه الفرشة البشرية مع معطيات الواقع الجغرافي ، لتولد الحضارات المتنوعة السورية والمصرية والمغربية ، بما في ذلك البربرية ، لكن هذه المنطقة الثقافية ما فتئت تخضع للتفاعل الثقافي فيما بينها ككتلة ثقافية واحدة ، في إطار نواميس الخاص والعام ، والتنوع في إطار الوحدة ٤٥٠ .

وبصورة عامة فقد انتهكت سوريا ، وأنهكت قواها خلال هذا الزمن الطويل لفقد سيادتها ٤٥١ ، حيث كانت مسرحاً للنزاع بين الوحدات السياسية الكبرى ، الفرس ، الرومان ، المصريين ، وما إن جاء الفتح العربي الإسلامي إلا وكانت مهياة لتقبل هذا الفتح سواء بسبب ضعفها أم بسبب الأصل الثقافي الواحد .

وفي نظرنا إن ما حدث في سوريا ثقافياً هو ما يسمى بالإبدال الثقافي displacement ، وليس الغزو الثقافي ، حيث تم استبدال ثقافة بثقافة أخرى ، أو لنقل فقد نشأ مركب ثقافي جديد ٤٥٢ ، وبذلك تتحدد العلاقة بين الثقافات التي تسبق الفتح الإسلامي ، بالثقافة العربية الإسلامية على أساس علاقة الخلية في

٤٥٠ المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

٤٥١ هذا الرأي للدكتور جمال حمدان في كتابه عبقرية المكان ، وقد أسهب في شرح ذلك والتدليل على صحته .

٤٥٢ فاتح عبد الجبار : تأملات في الثقافة العربية ، مجلة النهج ، عدد ٤ عام ١٩٩٨م وقد أطلق تسمية المنهج اللا تاريخي على التمسك بالفرعونية والفينيقية وغيرهما من الثقافات العربية.

منظومتها ونسقتها ، وهو الأمر الذي لا يصح معه الحديث عن تناقض وصراع تاريخي بين الفينيقية والكنعانية والفرعونية وبين العربية ٤٥٣ .

ودليلنا على ذلك ما يلي :

١ - لم تنقطع الهجرات البشرية من قلب الجزيرة العربية إلى سوريا والعراق خلال الحقب التاريخية المختلفة والمستمرة ، وهو ما نجده في المناذرة والغساسنة والصفويين ، وتكتف هذا الأمر بعد الفتح العربي الإسلامي .

وهنا يؤكد الدكتور رضوان السيد أن ٧٥ % من سكان الجزيرة العربية يمم شطر العراق ، وذلك حتى نهاية القرن الهجري الأول ٤٥٤ .

٢ - لقد كان العراق مركز العالم آنذاك ، لذلك كان وكذ الفاتحين الجدد وراثته هذا العالم وإحكام قبضتهم عليه والانطلاق منه إلى أعماق العالم القديم .

٣ - لقد أكد الدكتور رضوان السيد أن أسلمة سوريا لم تكتمل إلا في نهاية القرن الخامس الهجري ٤٥٥ ، وهذا يعني أن هنالك ذوبان طبيعي وصيرورة تاريخية اجتماعية ، ثقافية ، وليس غزواً عسكرياً قسرياً ، كما إن هذه الأسلمة تقوم على عوامل ومقومات ثقافية ، وليست دينية خالصة .

٤ - لقد أكد آدم ميتز أن العرب استطاعوا خلال مدة وجيزة أن يبنوا من المدن في جنوب العراق بما يزيد عما فعله الساسانيون خلال أربعة قرون ٤٥٦ .

٥ - لقد أكد الدكتور أبو عمشة أن ثقافة اللباب تخاطب وتعاقد الحس الباطن في الإنسان : قيمه ، روحه أخلاقياته .

ومما لا شك فيه أن العرب المسلمين الذين انطلقوا من الجزيرة العربية ما كان لينقصهم هذا النوع من الثقافة ، وكل ما كان ينقصهم ما يمكن تسميته بالحضارة الشبئية : عمران الواقع لا عمران الروح .

^{٥٣} الياس سحاب : في الالتباس الفكري بين العربية كهوية تاريخية وبين الأيديولوجيا القومية الحديثة ، مجلة الطريق ، عدد ٦ ، عام ١٩٩٧ م

^{٥٤} كتابه مفهوم الجماعات في الإسلام ص ٧٥ .

^{٥٥} المرجع السابق ص ٧٦ .

^{٥٦} د . عبد الستار عثمان : المدينة الإسلامية ، عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ١٤٨ ، عام ١٩٩٨ م

١٤٠١ هـ ، ص ٤٢ .

ودليلنا على ذلك أن الدفق الروحي لذلك الفتح لم يقتصر دوره ومفاعيله في منطقة سوريا ، بل امتد إلى نطاق جغرافي كبير من هذه المسكونة ، حيث استطاع هؤلاء الفاتحون أن يفتحوا أبواب الصين وبواتبيه ، كل ذلك بفضل الفاعل القيمي .
والخلاصة فالأسلمة والتعريب - كوجهين لحقيقة واحدة - استطاعا أن يكونا فرشاً تاريخياً ثقافياً صهر الثقافة السورية بروحه الجديدة ، وإن استجلاء روح الجماهير العربية في سوريا يؤكد أن هنالك حقيقة ثقافية واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية التي هضمت كل ثقافة سابقة لها وصبت عليها عصارته الهاضمة ، حيث أصبحت جزءاً من نسيجها وبنيتها ، وأن الذي يحرك روح الأمة العربية ، هو تلك الهوية الثقافية ، وليس قرص الشمس المنقوش على الكعك من قبل المرأة المصرية ، أو عبر شم النسيم ، أو غير ذلك من المظاهر الثقافية المزعومة الميتة الطارئة و العارضة التي تحولت - فيما عدا الممثل منها عربياً وإسلامياً - إلى ثقافة متحفية تهتم حفاري القبور .

- وضع مسألة الهوية في إطارها السليم -

نؤكد ما قاله الدكتور محمد عمارة بأننا أمة عربية إسلامية واحدة ، والعروبة قسمة من هويتنا ، وهذا لا يتنافى مع أننا كنا فراغة قبل أن نتعرب ، وأن غيرنا كان غير عربي قبل أن يتعرب ، والعروبة هي بالمعنى الحضاري ، وليس بالمعنى الديني ، قد استوعبت الموارث الحضارية ودمجتها مبلورة هذا الكيان الجديد في الحضارة العربية الإسلامية .

ويذهب الدكتور جمال الدين الخضور في تأسيسه للعروبة إلى ذلك التأسيس المعرفي القائم على الحفر والتنشيد والتنقيب في بنائنا الأناسي الانترولوجي الثقافي المتين ، والذي يمتاز بالتراكم التاريخي الكمي والكيفي الذي تمتد جذوره الثقافية إلى الألف التاسع قبل الميلاد ، حيث بدأت الملامح الأولى للإنتاج الاجتماعي العربي في منطقة الشرق العربي ، وامتدت لاحقاً سابقة الأمم الأخرى بالتدجين النباتي والحيواني وبناء المدن القلاع لتظهر عبر الحضارات الحليّة في العالم والتي تشكل بمظاهرها المتعددة السومرية ، البابلية ، الآشورية ، الكنعانية ، الفينيقية ، الفرعونية ، النبطية ، التدمرية ، وغيرها ملامح متنوعة

لثقافة واحدة ، هي الحضارة العربية لتثب جميعها في التوضع الثابت لذلك التراكم في الحضارة العربية الإسلامية .

ويتابع الدكتور الخضور القول : إن الثقافة العربية ذات امتداد متواصل غير منقطع أو متقطع وما الانقطاعات التي يتحدث عنها البعض إلا شكلاً من أشكال التمثل الأيديولوجي والسياسي ، وبالتالي لم تكن الصابئة والأحناف والحضارات النبطية والتدمرية إلا استمراراً وتواصلًا لذلك التيار الأناسي ، بما في ذلك المفاهيم الأولية للمسيحية قبل التغريب بها ليتواصل ذلك التيار الأناسي بامتداده المعرفي الإبراهيمي بظهور الإسلام .

ويتابع القول : لم تكن سواحل إفريقية العربية معزولة عن المظاهر الحضارية للمشرق العربي ، وتاريخ الفينيقيين وحركتهم وهجراتهم من الجزيرة العربية إلى الساحل من الخليج العربي وإقامتهم في جزيرة الديلم إلا أكبر دليل على ذلك ٤٥٧ . هذه الرؤية الاستمرارية غير المنقطعة أو المتقطعة للتاريخ العربي ، نجدها عند الياس سحاب ، فهو يؤكد أن العروبة كهوية تاريخية ، تكونت عبر تفاعلات عرقية وحضارية وثقافية ودينية شديدة التنوع والخصب ، وبذلك فالفينيقية والكنعانية والفرعونية والآشورية والبابلية ، ليست النقيض التاريخي للعروبة ، بل الإرهاصات التاريخية لها التي ظلت تتفاعل على هذه الأرض حتى صهرت في بوتقة العروبة ٤٥٨ ، هذا يعني أن الرأي المذكور يأخذ بالمذهب الارتقائي evolutionist حيث يؤكد أن ثقافة المنطقة العربية مرت بدرجات صعوداً وارتقاء حتى وصلت إلى المرقى العربي الإسلامي .

ويؤكد العديد من المفكرين أن تاريخ لبنان جزء من التاريخ العربي ، وليس له سياقه الخاص (اسطفان الدويهي - كمال الصليبي - المطران جورج خضر) ٤٥٩ .

^{٤٥٧} مقاله الموسوم بعنوان : الثقافة العربية الراهنة ، التطبيع الثقافي ، رؤية شاملة ، مجلة الطريق ، العدد ٣ و٢ عام ١٩٩٠م ، ص ١١٧ .

^{٤٥٨} مقاله الموسوم بعنوان : الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية ، وبين الإيديولوجية القومية الحديثة ، مجلة الطريق ، عدد ٦ عام ١٩٩٧م ، ص ٣٠ .

^{٤٥٩} موريس نهرا : لبنان وتيارات الفكر القومي ، مجلة الطريق عدد ٦ عام ١٩٩٧م ، ص ٥١ .

وفي نظر الأستاذ عون الشريف قاسم إن الإنسان العربي يمثل إنساناً متديناً عبر التاريخ ، وإن الدين هو كل شيء في حياة العرب ٤٦٠ .

وفضلاً عن ذلك فنحن نقول بحضارة إسلامية ، لكن ليس بالمعنى الديني الطائفي أو الجوهراني essentialist الذي يرصد في حضارتنا جوهرًا ثابتاً من الأزل إلى الأبد ، وإنما بمعنى أن الأغلبية الإسلامية ، والإسلام الحضاري هو هوية الأمة حتى لغير المسلمين من أبنائها ، أما الإسلام العقيدي فهذا خاص بالجماعة المسلمة في هذه الأمة ، وهذا هو معنى تمييز الفقه الإسلامي بين الوضع الإلهي بصفته علاقة مع الله تعالى ، وبين الوضع البشري الذي هو امتياح المسلم من النص وتطبيقه في إحداثيات المكان والزمان ثم تحوله إلى نسغ حياتي – حضارة يتقياً في ظلها كل إنسان .

هذا الوضع البشري في حضارة الأمة العربية ، والحال والمناخ والفضاء يظل ينتمي إلى الحال العربية ، وهذا هو مغزى قول المطران جورج خضر : هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها ٤٦١ .

وقول المفكر أمين نخلة : الإسلام إسلامان : إسلام بالدين ، وإسلام باللغة والحضارة ، وكأننا كلنا مسلمون حين يكون الإسلام كلفاً بمحمد واحتفاءً بلغته ٤٦٢ .

على هذا الأساس يرفض الأستاذ حسين وهبة فران أية محاولة توفيقية بين العروبة والإسلام لأن هذه المحاولة معناها الاعتراف بثنائية لا تؤمن بها باعتبارها غير موجودة بالأصل ، وفي النهاية فالمذكور يؤكد أن العروبة والإسلام أقنوم واحد ، الإسلام أعطى البعد النفسي الحقيقي للعقل العربي ، والروح الإسلامية نشأت داخل الذات العربية لا خارجها ٤٦٣ .

^{٤٦٠} في معركة التراث ، بيروت دار العلم ١٩٨٦ م ، ص ٤٩ ، وانظر مقال الأستاذ علي نوح : العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسية مجتمعية ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٦ لعام ١٩٩٣ م ص ١٣١ .

^{٤٦١} مجلة الناقد السنة ٣ عدد ٤ عام ١٩٩٠ م ص ١٨ .

^{٤٦٢} الحوار القومي الديني : المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

^{٤٦٣} مقالة الموسوم بعنوان العروبة والإسلام علاقة توحد ، مجلة دراسات عربية عدد ٢ لعام ١٩٩٠ م ص ٦٨ .

وقريب من ذلك ما أكده العلامة السيد محمد حسين فضل الله بأن العلاقة بين الإسلام والعروبة هي علاقة الإطار الذي يبحث عن الصورة ، والإسلام كان هو الصورة عندما انطلق في الحياة العربية ، ونحن نعرف أن الإطار يعطي الصورة بعض ملامحها ، كما أن الصورة تعطي الإطار كثيراً من جمالاتها ٤٦٤ .

وفي نظرنا إن اقتران العروبة بالإسلام هو اقتران الجسد بالروح أو الإطار بالصورة وإن قوة الإسلام قوة للعروبة ، وبالمقابل فإن تلك البدعة الحشوية المضللة التي أتى بها راهبياً الغرب والمدللة بضرب الأصولية الإسلامية ، ما هي في حقيقتها الجوهرية إلا ضرب للحال الإسلامية .

وعلى هذا يؤكد الأستاذ فهمي الهويدي أن المسألة أبعد من التصدي للمد الإسلامي ، أو حتى للقضاء عليه ، لكن الهدف الأبعد هو تقويض ثوابت الأمة وإلغاء وغيابها الحضاري وذاكرتها التاريخية ، ذلك أن الإسلام ليس عقيدة فقط ، لكنه ثقافة وحضارة وهوية ٤٦٥ .

وفي إطار إبراز أهمية الرموز الثقافية في حياة الأمة العربية ، يدلل الدكتور محمد الزوادي بتفوق عامل الرموز على العامل الاقتصادي ، وضرب مثلاً على ذلك في ظاهرة العزلتين في كندا ، ثم الاستعمار الفرنسي لشعبنا في الجزائر ، وفشل هذا الاستعمار أمام صخرة الرموز العربية الإسلامية .

وفي نظره إن الأمة العربية فريدة من نوعها بين الأمم بسبب ما تملكه من رأس مال رمزي ٤٦٦ .

وقريب من ذلك هذا التقسيم الذي أجراه الدكتور محمد الشياح للقوميات ، فقد حمل هذا التقسيم على المادي والروحي ، ثم الماضي والحاضر ، وفي النهاية ، فقد أعطى الأمة العربية قصب السبق في تكوينها - جمعها بين المادي والروحي والماضي والحاضر - المشدود إلى المستقبل .

^{٤٦٤} مقاله الموسوم بعنوان في الإسلام والعروبة ، مجلة المستقبل العربي عدد ٧٦ لعام ١٩٩٣ ص ٥

^{٤٦٥} مجلة المجلة ، عدد ٨١٧ ص ٨ ، ١٤ تشرين أول ١٩٩٥ م .

^{٤٦٦} مقاله الموسوم بعنوان السلام والتطبيع ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٢٠٩ لعام ١٩٩٦ ، ص ٥

وإذا اعتمدنا التعريف بالتراث الذي قدمه مالك بن نبي والذي هو الدستور الخلفي والذوقي والجمالي والمنطقي والعملي ، إذا اعتمدنا ذلك تأكد لنا أن العربي هو كل إنسان يتقيأ بظلال هذا الوطن، ويعتق ثقافته بالمدلول الذي سبق تحديده .
هكذا إذا شبهنا شخصية الأمة بموشور أو شيفرة أو مصفاة تأكد لنا أن الحضارة التي بين أيدينا نشأت من خلال هذا الموشور أو المصفاة ، وهذا ما يفسر لنا تمييز العمران الحضاري الإسلامي من عمران الدائرة الحضارية الإسلامية ، وتوضيح ذلك أن الدولة الإسلامية الأولى في المدينة قامت على حامل بشري تاريخي مادته العرب ، وهؤلاء هم الذين صاغوا اجتهاداً دستور هذه الدولة ٤٦٧ .
وعلى ضوء الدستور العملي لروح أمتنا العربية ، عاملت هذه الأمة من خلال آلية الفتح المجوس والبربر معاملة أهل الكتاب ، كل ذلك تعبيراً عن روح التسامح والبعيد عن الشعبوية .

لا أحد ينكر أن العرب في الجاهلية كان لهم دستورهم الذوقي والجمالي ، وأبرز مظهر له هو الشعر العربي الذي هو أحد دعائم الحضارة العربية الإسلامية .
وفي هذا الصدد نتذكر مقولة المطران جورج خضر في رده على الأب سليم عيو المتضمنة : طلابنا يطالعون الأدب العربي ، وأنا أجزم أنني لا أعرف تراثاً شعبياً غاب عنه الدين ، كما هو الحال بالنسبة للأدب العربي لا يريد لنا الدكتور سليم عيو ثقافة غريبة إزاء ثقافة عربية ٤٦٨ .

لقد اقترنت العروبة بالإسلام منذ نشوء أول دولة للإسلام ، والتي هي أول دولة للعرب قاصدين بالدولة تلك الجماعة البشرية التي أسست سلطتها حاملة المشروع التاريخي الحضاري الإنساني ذا الأنساق والتصورات والمعاني والقيم الإنسانية والنظرة الواضحة للحياة ولتعزير وترسيخ الشرط البشري قال تعالى :
(وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ) (الزخرف: ٤٤) ٤٦٩ .

^{٤٦٧} هذا الرأي للأستاذ محمد سليم العوا ، انظر الحوار القومي الديني ، المرجع السابق ، ص ٣٨١

^{٤٦٨} موريس نهرا : لبنان وتيارات الفكر القومي ، مجلة الطريق ، عدد ٦ لعام ١٩٩٧ م ، ص ٥٦ .

^{٤٦٩} محمد عابد الجابري : مسألة الهوية : العروبة و الإسلام ، وهو يؤكد التداخل العضوي بين العروبة والإسلام مجلة المستقبل العربي عدد ٢٠٧ لعام ١٩٩٦ ص ١١١ .

لقد أعطى العرب لهذه الدولة التي نشأت في المدينة المنورة الحامل الاجتماعي التاريخي ، كما أعطوها الكثير من المصطلحات والمفاهيم والقيم والعادات ٤٧٠ ، ومنذذ والعروبة مقارنة للإسلام مقارنة الروح للجسد أو الصورة للإطار . ويرى الدكتور رضوان السيد أن العرب أمة تاريخية يلعب الإسلام وثقافته ورموزه دوراً كبيراً في تشكيلها التاريخي والحديث ، والدليل على هذا الامتزاج بين العروبة والإسلام جماهيرية الفكرة العربية ذات الأبعاد الإسلامية ، وضالة نفوذ الأفكار العلمانية بين الجمهور ، بل واقتصار انتشارها على قلة من النخب المغتربة ٤٧١ .

لقد قامت الفكرة العربية في الأصل على مجموعة من المفاهيم التاريخية والرمزية ذات الأصل الثقافي الإسلامي، فشكلت بذلك نوعاً من التواصل تجاوباً مع الرغبات العميقة للجمهور، ومع الطابع الاستيعابي التوليفي للثقافة التاريخية الإسلامية والانتماء التاريخي العربي ، وبمعنى أوضح فقد فهم الجمهور العربي العروبة باعتبارها استمراراً للمشروع الوحدوي الإسلامي التاريخي ٤٧٢ . وبالمقابل فقد أدى تحول العروبة إلى إيديولوجية عقائدية إلى افتقارها وعزلها ، فواجهتها منذ السبعينات إيديولوجية عقائدية إسلامية تفتقر إلى استيعابية الإسلام ، وغنى العروبة التاريخية .

وقريب من ذلك تأكيد الأستاذ فضل شلق بأن العرب أمة غير قومية ، وقد عنى بذلك إن قوة الفكرة العربية في وعي الجمهور ناجمة من اقترانها القوي بالإسلام في التاريخ والمفاهيم ووعي الجمهور .

فهذه الأمة ليست عرقاً أو أثنية أو قوم أو قبيلة ، أو تجمع قبائل ، بل هي سيرورة تاريخية ، إذ كانت على الدوام وفي مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب ، ويدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل المنطوية تحت لوائه ، وعندما كانت تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني ،

٤٧٠ د. رضوان السيد : مقاله الموسوم بعنوان الإسلام والانتماء العربي ، منشور في مجلة العربي

الكويت عدد آذار لعام ١٩٩٧ .

٤٧١ المرجع السابق ، ص ٣٤ .

٤٧٢ المرجع السابق ، ص ٣٤ .

كانت تختار هذا الأخير ، حتى لو كان على حساب موقع العرب في السلطة ، وهي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعرق العربي أو القبائل العربية ، واللغة العربية كمكون أساسي للأمة هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكياً ثقافياً تاريخياً قبل كل شيء ٤٧٣ .

لقد تكلم الكثيرون عن قسّمات الحضارة العربية الإسلامية ، وإننا نجتزئ في ذلك القسّمات الآتية :

١ - لا تعرف هذه الثقافة التفوق والانطواء ، بل إنها ثقافة تمتلك الثقة بالذات والنفس ، وبذلك فهي متفتحة على الغير ، وهذا ما شهدته جميع المراحل التاريخية التي مرت على أمتنا ، حيث تمثلت وهضمت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية والرومانية ، وغير ذلك .

٢- كانت أعين حضارتنا تتركز على اقتباس الحضارة الشينية المادية والعلمية ، وليس العمران الروحي والقيمي والأخلاقي ، وهو الأمر الذي تؤكدته بعثات محمد علي باشا إلى أوروبا ، حيث استهدفت هذه البعثات التحديث المدني والديني والتنموية ، أما في المجالات الفكرية والفلسفية وفي تصورات الكون والقيم والأخلاقيات ، فقد كان هنالك وعي بضرورة الحفاظ على قسّمات أمتنا في هذا الشأن .

وهذا ما يتأكد من كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز للطهطاوي ، فقد تكلم عن الحضارة المدنية والتقدم والعمران ، ودعا قومه إلى أن ينهلوا من هذا المنهل ، لكنه في الوقت نفسه تكلم عن الفلسفة الأوروبية بأنها تنطوي على حشوات مضللة ٤٧٤ .

٣ - تتميز الحضارة العربية الإسلامية بأنها تنطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة ، خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم بصفتها حقولاً مستقلة عن هذه القوة الخالقة ، أي درست هذا الكون بأسبابه ومسبباته ، دونما وجود قوة وراء هذا المحسوس ٤٧٥ .

^{٤٧٣} المرجع السابق ، ص ٣٥ .

^{٤٧٤} مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ، ص ٤٠ .

^{٤٧٥} مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ، ص ٤٩ .

أما في حضارتنا ، فإنك تقرأ مثلاً ابن سينا في طوق الحمامة ، وكأنه يؤلف في الإلهيات ، مع أن موضوعه هو الحب .
لقد اعتبر ابن سينا ملحداً لدى (رينان) ، ومع ذلك نجده عندما يستغلق عليه فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ثم يقع في يده كتاب للفارابي يعينه على هذا الفهم ، عندما يحدث ذلك نجده يترك أوراقه وقلمه وينزل إلى الشارع ليصدق على الفقراء .

هذا الموقف وليد الحس الإيماني الذي يسبغ كافة العلوم الإسلامية سواء أكانت علوم الشرع أم العقل ، وثم فهذا التدين ، هذا الحس الإيماني هو (هوية ٤٧٦) .

٤ - والعقلانية أيضاً قسمه رئيسية في هويتنا ، فهي جوهر إنسانية الإنسان ، وأفضل قواه وجوارحه ، فهو الذي يميز الإنسان من الحيوان ، وهو الذي جعله الله تعالى حجة صلاحه وفلاحه ٤٧٧ .

وإذا كانت الحكمة - وهي تتردد كثيراً في القرآن - ثمرة من ثمرات العقل ، لأنها الإصابة في غير البنوة ، فهي مقننة القوانين وموضحة السبل ، وهي في النهاية قوام الكمالات العقلية والخلقية ٤٧٨ .

لكن هذه العقلانية الإسلامية تتميز من عقلانية الغرب بأنها عقلانية تقرأ النقل على ضوء العقل وتضبط العقل بالنقل ، فيما لا يستقل بإدراكه ، وتؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي ، فتحرر الإنسان من النصوصية التي لاعقل لأهلها ، ومن الوضعية التي لا تؤمن إلا بثمرات الحواس والمحسوس ٤٧٩ .

٥ - تكلم الكثيرون عن ثنائية تميز الهوية العربية من هؤلاء ، كما سبق قوله ، توفيق الحكيم ويحيى حقي وسهيل إدريس ومحمد عمارة .

٤٧٦ مداخلة الدكتور عمارة في الهوية والتراث ، ص ٤٤ .

٤٧٧ الأعمال الكاملة كمال الدين الأفغاني ، ص ٢٥٦ .

٤٧٨ المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

٤٧٩ د. عمارة : مقاله الموسوم بعنوان أزمة الثقافة العربية الإسلامية ، مجلة الاجتهاد ، بيروت ،

العدد ٢٣ لعام ١٩٩١ م .

ولعل أبرز من ركز على هذه السمة الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه تجديد الفكر العربي ، فقد بحث في هذا الكتاب عن معنى الأصالة في ثقافتنا عن طريق محاولته إقامة فلسفة تعبر عن الخصوصية العربية ، فوجد هذه الفلسفة في الثنائية ، يقول المذكور: إن الثنائية مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية ، بين الخالق والمخلوق ، بين العلم والإيمان ، بين المادة والروح ، بين المطلق والنسبي ، بين السماء والأرض ٤٨٠ .

إن الغرب هو صانع العلم الحديث ، لكنه فقد الإنسان ، أما نحن العرب فنجمع بينهما .

٦٤ - وفي إطار البحث عن الهوية الثابتة يميز الدكتور عمارة بين الدين والعقيدة والشريعة والقانون الإسلامي والفلسفة الإسلامية .

فالدين يتألف من عقيدة وشريعة ، والشريعة نهج ، أما القوانين الإسلامية ، فهي وضع بشري - فقه - لذلك يقال إن الله سبحانه وتعالى " شارح" ، وليس فقيهاً .

هنالك إذن تمييز بين القانون والشريعة - الهوية التي هي فلسفة القانون ، وليست القانون ، وهذا القانون الإسلامي متغير بحكم الزمان والمكان ، أما فلسفة القانون (لا ضرر ولا ضرار) فهي فلسفة القانون الإسلامي ٤٨١ .

ويتابع الدكتور عمارة القول : في الاقتصاد والعدل الإلهي ، العدل الاجتماعي الذي يتمثل في قوله تعالى : إن الإنسان ليس مالكاً بشكل مطلق ، وليست الملكية محرمة عليه بشكل مطلق ، وإنما الملك الحقيقي ، مالك الرقبة هو الله تعالى ، وما نسميه ملك الإنسان ، فهي ملكية مجازية ، ملكية منفعة ، وظيفة اجتماعية لأن الوسطية التي تميزنا هنا إن الإنسان ليس وحده في الكون ، وليس مركز الكون كما في الحضارة الأوروبية ، إنما هو خليفة الله تعالى ، والله هو المالك ، ونحن مستخلفون في هذا الملك ، ومصالحة الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن... .

٤٨٠ كتابه السابق الذكر : ص ٢٧٥ .

٤٨١ مداخلته في الهوية والتراث ، ص ٤٢ .

هذه هي فلسفة العدل الاجتماعي ، أما النظم والتنظيمات والتراث ، فنحن غير ملزمين بجملتها وتطبيقات السلف ليست هوية ، هي تراث ، وليست هوية .
٧ - هذه الهوية التي تقوم على قسّمات الحس الديني ، العدل الاجتماعي ، العقلانية ، الوسطية ، لا بد لها من حامل اجتماعي ، كتلة تاريخية ، هذه الكتلة هي التجديديون الإبداعيون ، العرب المسلمون ، أصحاب الاستجابة الخلاقة ، وليس الانكماشيون الحشويون المنكفئون الذين يخرون صمّاً وعمياناً على التراث ، كما أنهم ليسوا الانغماسيين التغريبيين الذين انسلخوا نهائياً عن مقومات هويتنا ٤٨٢ .

وقريب من ذلك تحديد الدكتور عبد الله عبد الدائم لروافد ومصادر أهدافنا فيما يلي : التراث الإسلامي - العروبة - حركة العصر - العدل الاجتماعي - الحرية والديمقراطية والشورى - التقدم الاقتصادي والاجتماعي والعلم ومطالب التنمية الشاملة ٤٨٣ .

٨ - وعوداً على بدء - إن مشكلتنا الأساسية في التأسيس - لكن هذا التأسيس القائم على قطعة من طين حيث الاغتراب عن الواقع ، وحيث الاغتراب في الآخر ، وبالتالي فإن أي تأسيس لا بد له أن يقوم على الهوية فهو الضامن لالتفاف الجماهير العربية حوله باعتباره معبراً عن روحهم وضميرهم وجمالياتهم ونظرتهم إلى الوجود ومنطقهم العام وأريجهم الروحي وزفيرهم المقموع وقصصهم الشعبية وأهازيجهم وحماسهم .

وبالطبع فالتأسيس على الهوية يتناول كافة مظاهر حياتنا بما في ذلك تأسيس السياسي على الحضاري ، يقول ريمون ده بولان : الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها ، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات .

وواضح جداً أن على السياسي أن يتأسس على الحضاري الذي هو بالنسبة لنا الحضارة العربية الإسلامية التي بنتها سواعد أمتنا خلال القرون الطويلة ،

٤٨٢ مقالة الثقافة العربية الإسلامية ، مجلة الاجتهاد والعدد السابق ص ٥٢ .

٤٨٣ علي وطفة : الأهداف التربوية في البلدان العربية ، رؤية نقدية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد

٢٣٠ لعام ١٩٩٨ م ، ص ٩٣ .

وليس من المنطقي أن نهدم هذه الآيات والآلاء العظمى لحضارتنا ، ونقف
معلقين في الهواء تحت زعم أن علينا أن نغمس نهائياً في الغرب .
وإذا كان التيار الانغماسي غير قادر على التأسيس لمجتمعنا ، فإن التيار الآخر
النقيض تيار الانكماش يقف على كفة الميزان الأخرى .

إن تيار الاستجابة الخلاقة الذي يستوحي روح الماضي من أجل بناء المستقبل ،
والذي يعتبر البرهنة الراهنة حلقة أساسية في تاريخنا ، هذا التيار العقلاني
المستتير ، هو القادر على أن ينحطى الرماد ليحافظ على اللهب المقدس لأمتنا .
إن السياسة ليست في حقيقتها إلا تقنية للواقع وفيزيائه وصياغة له ، وعلى هذا
الأساس حدد ابن خلدون العلاقة بين العمران المدني والسياسة كالعلاقة بين
المادة والصورة ، وشبه أحدهم السياسة بإبرة مغناطيسية تحركها الساحة
المغناطيسية التي هي المجتمع ، وعلى هذا الأساس يرى بوتول أن
سوسولوجية اليوم (اجتماع) هي سياسة الغد ، كما أن الدستور الضمني للحياة
، هو أساس الدستور الشكلي (عبد الله العروي) .

وهكذا أصبحت الحجة البيضاء واضحة ، فمن أسس بنيانه على تقوى من الله أم
من أسسه على شفا جرف هارٍ فانهار به .

ومع أن نظرية الثقافة تثير نقاطاً معقدة ومتشابكة بيد أننا حرصنا على تسجيل
النقاط الآتية :

١ - إن قضية البحث عن الهوية القومية التي عرفت عند بعضهم بإشكالية الأصالة
والمعاصرة ، وعند بعضهم الآخر بالخيار بين التراث والتجديد ، حيث نادى
جماعة بالانحياز الكلي للتراث والانكفاء عليه ، بينما رأت أخرى مناهضة لهذا
التوجه ، وذلك في معايشة ظروف العصر ، بينما انبرى فريق ثالث يدعو إلى
منزلة بين المنزلتين ٤٨٤ .

فالأصالة تعني - لغةً - التمسك بالأصول ، وإن كانت قد تجاوزت
- دلالة - المعنى اللغوي ، فهي لا تفيد الشيء الموازي للتجديد والتفتح ، بل تفيد

^{٤٨٤} مداخلة الدكتور حسن إبشر الطيب : المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة المرجع

القدرة على معالجة المشكلات والهموم العارضة ، إذاً هي تحمل الثبات والديمومة في الوقت الذي تفيد فيه الاستمرار والسيرورة ، ومن ثم كانت كل أصالة ذات حظ من التجديد والتفتح ، ومن القدرة على الإبداع ، بل إن الشيء الفكري والفني عند مختلف الأمم لا يوصف بالأصالة إلا إذا كان ذا سمات جديدة تميزه عمّا سواه^{٤٨٥} .

فإذا تجاوزنا عالم الفكر والفن وجدنا أن الأصالة هي الشكل الذي تتولد فيه المتنوعات ، فقدرتها على التوليد لا تنفصل عن كونها مرتكزاً له . وعلى ضوء ذلك فالأصالة هي الأصل ، أي الجوهر والأصلي لا يعني التراث برمته كما لا يعني الانكفاء عليه ، بل يعني قدراً عالياً من التجديد والإبداع . فالمعاصرة والتحديث لها دلالتها الإبداعية التي تقوم على الاقتباس والتبصر رافضةً الأخذ بالشكل دون الجوهر كما هو قول الدكتور قسطنطين زريق المتضمن :

" إن الاقتباس الحقيقي لا يقوم بمجرد استعارة الظواهر ، وإنما بالنفاذ إلى البواطن والدوافع ، ونظم السياسة وأساليب التصنيع مهما تنبهر به أنظارنا ليست سوى ظواهر خارجية ، ومهما نعيش فيها يظل ناقصاً مالم يتوصل المقتبس إلى علتها الرئيسية"^{٤٨٦}

فالأصالة والمعاصرة يستبطن كل واحد منها الآخر بقدر كبير ، من هنا يصبح الجدل البيزنطي في محاولات الخيار بينها ترفاً ذهنياً ينبغي تجاوزه^{٤٨٧} .

٢ - في محاضراته بعنوان (الثقافة والمجتمع) يبرز الدكتور الطاهر لبيب ظاهرة اجتماعية الثقافة ، وإشكالية التمهصل بينها : Artitcusulation ووسائط البديل: mediation ، ويعيننا هنا دراسة هذه الظاهرة في المجتمع العربي ، وخاصة إبان تحول مجتمعنا نحو البديل اللبيرالي .

^{٤٨٥} حسين عباس : الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة، في القومية العربية وفي القومية والعربية والإسلام ، بيروت ، ٩٨١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ص٤٤١

^{٤٨٦} كتابه المنهج العصري محتواه وهويته وسلبياته في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٩٨٥ ، ص٣٦٩

^{٤٨٧} د. حسن ابشر الطيب : مداخلته السابقة الذكر ص٢٣٧

ويتساءل ماذا نستطيع الحركات الإجتماعية أن تفعل اليوم كوسيط فاعل في ربط الثقافة بالمجتمع ؟

... إذا ماذا نستطيع أن نفعل في مرحلة أصبحت القوة الاجتماعية إما فوق اجتماعية أو نوعاً من الميتافيزيقية الدولية ، وإنما تحت اجتماعية تستقطبها الفردانية الليبرالية ..

.. ماذا نستطيع أن نفعل في ظل وضع لم يعد فيه وسيط اجتماعي بين الفرد والكون ؟ ... إن المسألة الاجتماعية التي تلتنم حولها الحركات الاجتماعية تتجه نحو التجديد سواء بالتعميم ، أي بالتعويم عبر التصعيد إلى ما هو عالمي وبالتفتيت عبر التفريد .

فعولمة تنتج ثقافة العابر ، وتحتاج إلى متقنين عابرين ينحصر عملهم في لحظة العبور ليضعوا الأسئلة والأجوبة التي أصبحت الثقافة الجديدة ٤٨٨ .

الفرع الثاني

– نَحْوَ مَشْرُوعِ تَقَافِيٍّ إِنْهَاضِيٍّ وَمَسْأَلَةِ تَقَافَةِ الْمَوْتِ وَتَقَافَةِ الْحَيَاةِ –

قال أحدهم : " لو أردت قرض الشعر لما تمكنت لأنني لم أعد أرى من ألوان الحياة إلا لوناً واحداً .

من رأى السلاسل تمزق أجساد العبيد لم يفكر إلا في الحرية الحمراء " .

وقال ماوتسي تونغ : " إن يكون المرء أحمر خير من أن يكون خبيراً " .

المستضعفون هم عماد أمتي ، والهاجس الكبير ، والزخم الوهّاج ، والسؤال المقلق الملحّ الكثيف حضوره هو أن أمتي نفسها مستضعفة وبروليتارية ، ومحاولات التهميش والإقصاء والطمس لاتني تفرز مشروعاً بعد مشروع لتسحق عظامها .

ثقافة الحرية الحمراء هي الخطوة الأولى من أجل تكسير السلاسل ، وزحزحة الصخرات العاتية من على صدر المستضعفين في دارنا المحبوبة من أجل بلسمة العاهات والجراح التي زلزلت المواطن ، حيث اهتزت بوصلة حياته ، واختل

^{٤٨٨} محاضرة بعنوان : الثقافة والمجتمع للكل ، العلامة في تعليق الدلالة ، منشورة في المشروع الحضاري الغربي والتراث والحدائث ص ٩١ وما بعدها .

توازنه، وانخلع عن محوريته وتاريخه وتراثه ، وثقافة الحرية الحمراء ضرورية في جدلية أمتنا ، ومن قبل أجهزة السلطة العربية التي أريد لها أن تحون الأمانة. هل يمكن تبسيط الثقافة بالأيدلوجيا ، واختزالها من جانب واحد من جوانبها ، ألا وهو ثقافة الحرية الحمراء .

الثقافة في نظرنا كل ما يحيط بمبادرات الإنسان وأبعاده وخياراته وشوقه للحياة ، وتصميمه على اكتناه أسرار الطبيعة ومعانفته المطلق واندراجه في التاريخ وانخراطه في صميم الحياة .

على هذا الأساس تعددت الرؤى حول هذه الظاهرة ، وحسبنا تحديد مالك بن نبي لها بأنها فلسفة الإنسان والمجتمع ، أما عناصرها فهي : الدستور الخلفي - الذوق الجمالي - المنطق العملي - الصناعة ، وهذا ما ذهب إليه بارسوز بأنها مجموعة الرموز التي توجه العقل ، وتدفع العناصر الذاتية في الشخصية ، وتسوس الأنظمة الاجتماعية ، وتحكم الأفكار والمعتقدات والرموز التعبيرية والمعايير العلمية وآليات الضبط الاجتماعي .

إذا انتقلنا إلى الدائرة التقييمية أمكننا القول إن الثقافة هي أساس كل بناء ، والحامل الذي يقوم عليه صرح المجتمع ، وإن الثقافة الحية أهم من النظم السياسية والمناهج الاقتصادية والخطط الدستورية والقوالب القانونية ، وإنه لا انبثاق ولا انطلاق إلا بالشخصية الحضارية للأمة .

بهذا الشرط الإنساني القائم على تصور متكامل للحياة ومنظومة متكاملة للقيم ، نفهم وثبة أمتنا في صدر الإسلام ، كما نفهم انطلاقة ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث أحيت اليابان ثقافة الشنتو، ورجعت الصين إلى الكونفوشية. ويمكن التأكيد على أن أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي محمول على الشرط الإنساني ، وأن ملحمة النهوض ومغامرة الانطلاق والعملاقة والتجوهر ، إنما تزكو ويصلب عودها بهذا الناهض ، وبالتالي فالأمم بالثقافات والجامعات قبل أن تكون بالتكنات والمدافع والتقنيات ، والقيم للأمة قبل الدواء والهواء ، والثقافة هي المضاد الحيوي "الأنتيبيوتيك" والجنة التي تحمي الأمة ضد الملمات ، والتنمية وما أدراك ما التنمية؟؟ دون مشروع ثقافي ، والديمقراطية ، وما الديمقراطية إذا

لم تحمل على ثقافة ديمقراطية ، تكفل حرية التعبير، وإذا لم يتم الالتفاف حولها كقيمة إنسانية تسمو بالحياة وتمجدها وتُفعل مسيرة التقدم .

إن امتلاك العقول والقلوب أشد مراساً وتمرساً ومنعة في وجه العدو من الدبابات والمدافع ، أجل لقد سيطرت فرنسا على الشيء الكثير من الجزائر الشقيقة ، ولكنها ارتدت على أعقابها أمام مملكة الروح وعملقتها ، وهذا ما وجدناها في شموخ شعبنا في مصر و الأردن في مواجهة التطبيع وأخطبوطه .

تاريخنا العربي حافل بتخاذل السياسة وأعطابها وعاهاتها، بالمقارنة مع الرواسي الشامخات للروح الشعبية أمام عاديات التفنيت والطمس والتهميش والإقصاء.

- أية ثقافة هي التي تعتبرها رافعة لحياتنا ؟؟

الثقافة كأية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلص ، الموت والحياة ..

على هذا الأساس ، فالثقافة التي تشف عن روح أمتنا ، وتستشرف آفاق تطورها هي ثقافة الإبداع والعمل والإنجاز والعقلانية وترشيد الحياة وترسيخ الروح العلمية ، وتجذير الشعور بالمواجهة لمقاومة التطبيع والاختراق والعدوان والغزو. فعلى هذا الأساس ، نقول لا لثقافة اليأس والتشاؤم والانتظار، ثقافة المنفعة والذيلية والسمسرة للإمبريالية ، ثقافة الخواء والزمن الضائع والاستلاب والاغتراب ، ثقافة الوعي المزيف غير المطابق ، المتعثر والمنخلع .

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى تلمس جدلية ثقافة / سلطة ، بل إلى إشكالية هذه المزدوجة .

وحقيقة الأمر أن الصراع سرمدى بين هاتين المقولتين ، وهو ماتفرضه طبائع الأشياء ، إذ الثقافة حرية والسلطة قوة ، الثقافة إنتاج المعنى وإسباغه على الحياة ، والسلطة هي الهيمنة على المعنى والقيمة ، وهذا ما عبرت عنه أسطورة جالينوس في صورة رأس ذي وجهين ، الأول يفيض بالنور، والآخر تملوه قسماات القترة والكدرة .

لقد استطاعت مغامرة الروح الإنسانية الخالدة أن تروض السلطة ، فإذا هي لعبة الشطرنج التي تقوم على مبادئ العقل والمعنى لا على شحنات الغرائز ، ومع ذلك فنحن في دارنا العربية لما نرقّ إلى مرحلة تأسيس السلطة ، حيث ندوب في

المشروع المجتمعي التاريخي ، وحيث هي جهاز في خدمة فكرة ليس إلا ، وحيث تصغى إلى قول الثقافة ، وتشارك معها في صنع القرار ، وبالعكس ، فالحاصل لدينا أن المشروع يذوب في إرادة السلطة ، ويتوقف على نزواتها العارضة ، لاسيما في حقل اغتيال الثقافة وتدجينها وإخضاعها لدواعي السلطة ، وفي حقل حشر المثقفين في أفاص من ذهب وفي حظائر الصمت وفي أجهزة الإعلام والدواوين من أجل ثقافة التسويغ والتسييح بحمد السلطان .

بيان ذلك أن الثقافة هي المقدمة الأولى للحرية ، وبالمقابل فالحرية هي المقدمة الطبيعية لروح الأمة ، لطريق الذات الفردية والجماعية لها ، إنها الكريات الحمراء والحرية هي الكريات البيضاء ولا معافاة للأمة بدون دمها ونسغها .

الثقافة العربية الحقبة المعبرة عن شخصيتنا الحضارية هي التي تضعنا أمام وقفة دقيقة حيال جدلية العروبة والإسلام ، على قاعدة الإسلام في العروبة ، والعروبة في الإسلام ، العروبة انتماء وإطار ، والإسلام هو الروح والصورة التي تزين وتزين بالإطار ، العروبة هي الغمد والإسلام هو الحسام ، وكم هي معاهد للعزة في تاريخنا عندما كان الحسام الإسلامي يمتشق من الغمد العربي من أجل العطاء والكرامة الإنسانية ، وعلى هذا فإن أية محاولة لضرب العروبة بالإسلام أو الإسلام بالعروبة ، إنما هي ثقافة الخواء والفوت والاستلاب والاعتراب عن مبادئ الحياة التي صاغت العروبة والإسلام على أرضنا ، حيث يتماهى الإسلام في العروبة والعروبة في الإسلام ، وحيث تعاوننا على صياغة ذوقنا الجمالي وأريجنا الروحي وزفيرنا المقموع ، ومنطقنا العام وقصصنا الشعبية وحماسنا الوطني وموسوعتنا العلمية ونظرتنا إلى الوجود وتصورنا للحياة .

والتأصيل الثقافي الحي هو الذي يربط بين وحدات الزمن الثلاث ، حيث الماضي - حافزاً - لا عبئاً ، الماضي نقطة انطلاق ، أما المستقبل فهو المرتجى والهدف المنشود ، ويترتب على ذلك نتيجة هامة ، هي أن الثقافة عملية إبداع لانقل ، ولا يمكن لثقافة أن تثري الحياة على أساس النقل الميكانيكي الصرف .

وهذه هي جدلية الأصالة والمعاصرة ، وهي جدلية نتنفس هواءها اليومي ، ونعيشها في دقائق حياتنا

على هذا فهناك عملية فصل ووصل ضرورية لقراءة التراث ، فصل نقرأ فيه التراث – حقيقة موضوعية – ووصل حيث تتم القراءة المعاصرة من أجل توظيفه – ناهضاً ورافعة – لحركة الحياة على أرضنا دون أن نعني قراءة التراث لذاتها من أجل التراث ، ومع التنويه بان هذا التراث لا يخلو من السلبيات الداكنة والظلامية المنحدرة إلينا من العصر الوسيط ، والنظر النقدي والمنهجي هو الذي يقوم بعملية الغرلة والتمحيص وفرز القمح عن الذؤان ...

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى العلاقة الجدلية، بين الثقافة والتنمية ، إذ الاستلاب الاقتصادي يقود إلى الاستلاب الثقافي ، وبالمقابل فالتنمية الحية ، لا تنطلق إلا من ثقافة حية ، كذلك فالثقافة لا تزكو وتنمو إلا بتنمية اقتصادية تحقق إشباع الحاجات العامة لكل مواطن ، إضافةً إلى تحقيق التراكم المعرفي الذي لا يتحقق في عصر الكمبيوتر ، وهندسة العلوم ، إلا بمأسسة المجتمع العربي على قاعدة قومية المعرفة وقومية المؤسسات ، وقومية السوق ، وقومية المناهج التربوية والقيم التعليمية .

إننا نعيش ولاشك حالة نهضة واستثمار حضاري في الوقت الذي يطرح فيه سؤال الوجود والهوية ، والحداثة لا التحديث ، قبل أن نطرح التنمية بالمفهوم الاقتصادي الضيق ، حسب رأي فلاسفة التغريب وسماسته ، وهذه النهضة لا تتم إلا بالخيار الحضاري ، والشرط الإنساني بمضمونه الشامل بما في ذلك الإصلاح الديني تماماً ، كما حدث في أوروبا ، حيث أرهص عصر التنوير والنهضة للثورة الصناعية ، وحيث كان إصلاح العقيدة على يد اللوثرية ، هو المدخل الطبيعي ورافعة الانطلاق ودينامية الاندفاع للثورة الصناعية ، حيث مقولة عالم الاجتماع " فيبر " الذائع صيتها : علم – استشراف – قدره .

وبالطبع فليس المقصود من إصلاح العقيدة مسّ المقدس الإسلامي بقدر ما نقصد النعي على بعض الشوائب والحشويات وروح الجمود والتكلس والجبرية والغيبيات والشعوذات التي علقت على تراثنا الديني ، والدين منها براء .

واستطراداً فالالاقتصاد هو عنوان الحضارة الشينئية ، في حين أن الثقافة هي عنوان حضارة الضمير، والشعوب التي لا تمتلك ثقافة حية ، تعورها عقد الأمراض النفسية ، فينخفض توترها الروحي ، وتركن إلى الخنوع والتمزق والتواكل

والياس ، وتضعف لديها روح المبادرة والعمل والإقدام على الحياة والشوق إلى بهجتها ، فضلاً عن أن أي تأسيس اقتصادي لايقوم على تأصيل الهوية ، لايعني إلاّ الاغتراب والخواء والاستلاب .

والحديث عن الثقافة يقودنا إلى سمة أساسية في ثقافة أمتنا هي وريثة ثقافات الحضارات القديمة لاسيما الحضارات التي ترعرعت على تراب أمتنا ، حيث صهرت هذه الثقافات ، وصبت عليها عصارتها الهاضمة ، لتنتج لنا الحضارة العربية الإسلامية ، تلك الحضارة التي تمتلك مخزوناً تراثياً إنسانياً ضخماً ، وتعتبر من أهم الحضارات في العالم ، وهي مرشحة لأن تلعب أعظم دور في هذه المسكونة ، وما صراع الحضارات الذي يطرحه الغرب حالياً ، (الأطلنطي) إلاّ حلولة دون أن تلعب هذه الحضارة دورها المنشود .

على هذه القاعدة الرصينة نفهم التعامل مع النظام العالمي الجديد ، على قاعدة "دعوا الزهور تفتتح ولنتبار" ، وليس على قاعدة المركزية الأطلنطية ، مع التنويه بأن هذا النظام الجديد ليس إلاّ صورة جديدة للرأسمالية في مرحلة ما بعد الحدائة ، وهذا النظام يفتقر إلى أدب الحوار ومقوماته ، وبذلك فالقضية بيننا وبينه ليست قضية ثقافية بقدر ماهي سياسية ، مع العلم بأن الخيارات الحضارية تنثري الحياة الدولية وتزيدها غناءً خلافاً لموقف النظام العالمي الذي يقتصر على المفهوم الاقتصادي الاستغلالي ، وما يتصل به من أنساق قيمية ، وأنماط سلوكية وحياتية رخيصة ومبتذلة وركيكة في الفن والحب وروابط الأسرة والمجتمع والدين .

إنها ثقافة الكوكا كولا والجينز التي لا ترقى إلى صعيد الشخصية القومية ، التي أبدعت تاريخياً روائع الحياة والارتقاء بها وتعزيزها ، وهذا ما أكده المفكر القومي المرحوم عصمت سيف الدولة ، بتدليله بأن الغرب تحول على صعيد المجتمع إلى الفردية وعلى صعيد الاقتصاد إلى الرأسمالية وعلى صعيد الدين إلى العلمانية .

والمشروع الثقافي العربي لا يمكن أن يكون محمولاً إلاّ على عبقرية اللغة العربية وفقاً لجدلية لغة / فكر ، وليس على المشروع القائم على التفرنس والتغرب ، لما

في ذلك من ارتباط وشيخ بين اللغة والأمة ، بين المشروع الاجتماعي والسياسي
ومشروع اللغة / الفكر .

والثقافة العربية هي التي تحيط بكافة مبادرات وأبعاد الإنسان : العلم ، الدين ،
العلم ومملكته ، الأسباب ، الفلسفة ومناطقها الغايات ، الدين ووجهته إعطاء روح
وضمير المجال : الاقتصادي – السياسي .

الثقافة العربية هي التي تحترم حق الروح وحق العقل في معانقة الطبيعة واكتشاف
أسرارها بمنهج التجربة : الملاحظة والنقد ورسالة العقل وأسننته ، وهذا هو
مغزى تسخير السماوات والأرض للإنسان واستخلافه لعمران الحياة ..

والمشروع الثقافي العربي لا يتعارض مع الثقافات الفرعية التي تعيش في كنف
وطنا إذا ما التزمت بمبدأ الأمة وحقوقها وقيمها ومصيرها على قاعدة إذا كان في
الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تزيد القوة قوة ومضاءً على قاعدة التنوع في
التشابه ، والتشابه في التنوع ، والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا إذا كانت هذه
الأيديولوجيات تعانق معنى من معاني الأمة ، وتبقى الأمة وقيمها وضميرها
ومستقبلها تمثل معنى المعاني والمشروعية العليا التي تسوس وتحكم وتوجه كل
أيدلوجيا خلافاً للطائفية والقبلية والفئوية التي تتعارض قيمها وثقافتها مع تحقيق
المواطنة – كرابطة – سياسية وحقوقية وحيدة بين الفرد والدولة .

والثقافة العربية لا تترسخ وتتوطن إلا على آلية المشروع القومي واستراتيجيته
العليا ، وفقاً لجدلية ارتباط الوظيفة بالعضو، أي لا تترسخ إلا على أساس
استراتيجية ثقافية وقيمية وتربوية تستهدف أهداف الأمة العربية وتنمي القيم
الضرورية لتحقيق هذه الأهداف ، مثل حب العمل والإنجاز واتخاذ القرار
والتفائل والإقبال على الحياة ، والحرص على الأموال العامة وعدم الهدر بها ،
ودفع الضرائب ، وغير ذلك من القيم التي تعطي بهجة الحياة .

والحديث عن الثقافة العربية يقودنا إلى التعرّيج على المثقفين قاصدين من ذلك
المثقفين العضويين المبدعين لا القوالين ، أي صانعي الكلمة الحية ومهندسيها
وحرّاس قيم الأمة والممتلكين لرأس المال الرمزي لها ، وبالتالي فالثقافة ليست
مسألة أكاديمية بقدر ما هي انتماء وفعل جماعي واندماج في روح الأمة والانخراط
بين ظهري جماهيرها والتعبير عن مطالبهم ، وليس تعالياً على هذه الجماهير ،

كما تفعل النخب المغتربة التي تجيد الهرولة وتقبل الأقدام ، مشيرين إلى أن الاختلاف بين المثقفين يجب أن لا يؤدي إلى الانشطار في الثقافة ، وهكذا فعلى المثقفين العضويين أن ينسجوا فكراً قضايا الأمة على قاعدة الإيلاف والحشد والوعي الوطني مع التأكيد بأن حوار المثقفين مقدمة للحوار السياسي .

أجل ، لقد تكلمنا حتى الآن عن الثقافة العالمية وعلينا الآن أن نتكلم عن الثقافة الشعبية التي تمثل النسيج الحضاري لأمتنا وعمادها وقوامها ومادتها .

وإذا أمكن القول إن ثقافة المرايا والبلاط والقصر والثقافة المخملية مثلت نقطة الاختراق في تاريخنا، فإن الثقافة الشعبية هي الحصن الحصين لأمتنا والمخزون الرمزي الاحتياطي الذي يقف منيعاً ضد محاولات الاختراق والإقصاء والطمس .

لذلك فالمشروع الثقافي العربي هو الذي يعانق حركة الجماهير ويجيش أفكارها ، ويعبئ طاقاتها ، ويستفز حماسها ويحرك كوامنها .

وعبقرية الثقافة الشعبية يجب أن تكون موضع اهتمام وترسيخ ، لأن القيم الشعبية هي الفلسفة الأخلاقية والوطنية للجماهير، لاسيما أن هذه الجماهير بقيت مسكونة في العروبة والإسلام ، ورفضت التحديث على حساب التغريب ، لذلك فإن تفجير برميل الثقافة الشعبية هو الأساس لكل انطلاقة سياسية واجتماعية واقتصادية .

كم هي المرات - في تاريخنا - التي سقط فيها العسكري والسياسي ، وبقي الشعبي بارادته وقيمه ؟ نجد مصداق ذلك في هبة الجماهير الشعبية في قطرنا المصري ، عقب نكسة حزيران عام سبعة وستين وتصميمها على الثأر للكرامة بقيادة عبد الناصر ، كما نجد مصداق ذلك في وقفة الشعب اللبناني الشقيق .

وأخيراً نجد هذا المثل الحي في وقفة الباقورة من قبل الجندي الأردني الذي وعي بضميره صحيفة السوابق الإجرامية الصهيونية ، فثار البركان في نفسه مدمراً كل شيء ، وعلى هذا فالتحصين السوسولوجي الثقافي يتم من خلال العض بالنواجز على منطقتنا الشعبي ، وما أنتجت روح الجماهير من أهازيج وأفراح وتقاليد وأساطير ورموز وحماس وشهامة وثقة بالنفس والاعتزاز بالكرامة ، وغير ذلك من القيم وأساليب الحياة الشعبية .

والخلاصة أن الثقافة ماضٍ وحاضر ومستقبل وزحف يفجر ثورة ثقافية عربية ، تقوم على ثقافة الوحدة ثقافة حرية التعبير، ثقافة الديمقراطية والمواطنة وتداول

السلطة ، ثقافة المحورية الأخلاقية ، ثقافة الخيار الحضاري ثقافة وترشيد المجتمع وعقلنته ومأسسته ، ثقافة المجتمع المدني بحراكه واندماجه وتوحده ، ثقافة حقوق الإنسان وأسننته ، ثقافة الشرارة الإلهية والقيم الروحية ، ثقافة تحرير المرأة وتعلية كرامتها وذوقها باعتبارها صانعة الحياة .

تكلم أحد المفكرين عن ثقافة الموت وثقافة الحياة ، وضرب مثلاً على الثقافة الأولى بتلك القيم التي كانت سائدة في إحدى القبائل المتوحشة ، والتي كانت تقضي بانتحار الزوجة إذا توفي زوجها ، أو التي كانت تحرم تحريماً قاطعاً ، الاعتداء على أموال رئيس القبيلة ، وحدث أن اعتدى أحدهم على تلك الأموال فاعتورته الأمراض الكثيرة ، والغريب في الأمر أن السلطة في بلدي على العكس من ثقافة القبيلة المتوحشة تسمح أن تتغول على كل شيء ، دون أن يعثرها أي إحساس أو وخزة ضمير ، ثقافة الحياة هي ثقافة ذلك الصحابي الذي لم ينتظر أن يأكل بعض التمرات ، فرماها وقاتل حتى استشهد في معركة أحد .

المسألة أولاً وأخيراً في الثقافة ، فالثقافة العربية الواحدة هي الطريق للوحدة (توينبي) ورحم الله ساطع الحصري الذي قال : اضمناوا لي الثقافة أضمن لكم الوحدة .

الفرع الثالث

- الإصلاح الديني كعنصر في المشروع النهضوي العربي -

ما هو خارج عن نطاق الجدل أن الإسلام يتماهى في العروبة ، وبالمقابل فالعروبة تخلفت وتمخضت ، ثم انطلقت من مشتل الإسلام كائناً جماعياً سوبياً .

ففي رحم الحضارة الإسلامية وحضانتها ، وتحت شمسها الدافئة تم نمو الأمة العربية ، وتبلور نشوؤها ، وفي الوقت نفسه ، فقد كان الإسلام الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها ، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها ، وبايمان السيف الإسلامي الممتشق من الغمد العربي ذر قرن الإسلام ، وانتشرت رسالته في العالم ، رسالة مبرأة من الظلم والاستعلاء والشعوبية .

لقد كان الإسلام مصدر القوة التي استند إليها شعبنا العربي العظيم في اجتراح تجاربه التاريخية وبناء ثقافته الإنسانية ، فقد كان المسجد هو الجامعة الحضارية

التي أبدعت روائع مدنيتها ، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين في وجه أشكال الغزو والاستعمار .

ولقد حفظت أمتنا للإسلام العهد ، وأوفت له الأمانة ، وأدت له الدين ، هكذا تمسكت به في أحلك الظروف تاجاً يزين هويتها ومفرقها ، رافضة – خلافاً للعلمانية الكاريكاتورية كما في تركيا - معاندة ومقاومة أية منظومة قيمية لا تتموضع في القيم الإسلامية ، بل في نواتها النووية .

لقد تجذر الإسلام – ثقة ومعانقة – وترسخ في أعماق الضمير والوجدان الجمعي العربي ، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن الإنسان العربي متدين عبر التاريخ ، كما حدا الدكتور محمد عمارة لوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها تنطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم حقولاً مستقلة عن تلك القوة الخالقة^{٤٨٩} .

هذه العلاقة بالإسلام لم تكن مجرد وضع إلهي ، بل امتدت لتضع دستورنا الخلفي والجمالي والذوقي والمنطقي والعلمي^{٤٩٠}

هذا الدور الهام للإسلام - نجد جذوره ممتدة في الوجدان الشعبي – خلافاً للنخب المتمغربة ، حيث التراث الإسلامي هو المخزون النفسي للجماهير العربية^{٤٩١} ، وهذا ما حدا بعضهم للحديث عن هوية متميزة بالإسلام لهذه الجماهير^{٤٩٢} ، بل عن ثقافة عربية شعبية تتجذر ، وتتمحور حول قيم الإسلام ومنطقه العام ونظراته في الوجود من خلال أهازيج الشعب وقصصه ورموزه وأزجاله .

وإذا تعاملنا مع أعظم مطلب ومطمح وتعثش للروح العربية تشوقاً وتوقاً ورنواً لحياة أفضل ، إذا عانقنا ذلك سجلنا لمطلب الوحدة الكمال الأولى والهاجس الأوفر والحنين الأبدى .

^{٤٨٩} الهوية والتراث مجموعة مؤلفين ، بيروت ، دار الكلمة للنشر ، عام ١٩٨٤ ط ١ ، مداخلة د. عمارة

^{٤٩٠} مالك بن نبي : شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٣ سنة ١٩٦٩ ، ص ١٢٣ .

^{٤٩١} د . حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، ج ١ ، المركز الثقافي العربي ، للطباعة والنشر ط ١ ، ٩٨٨ ، ص ٧

^{٤٩٢} د. برهان غليون : الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية ، مجلة المستقبل العربي عدد ١٢٨ لعام ١٩٨٩ ص ٢٨

هكذا كشف الأستاذ الفضل شلق عن السر الكبير وراء التفاف الجماهير العربية حول عبد الناصر لأنها فهمت الوحدة امتداداً للمشروع الحضاري التاريخي الإسلامي التوأم للمشروع العمراني الحضاري العربي ..

على هذا الأساس رفض بعضهم الكلام على مقولة التوافق بين العروبة والإسلام لسبب بسيط هو أنهما يشكلان أفتوماً واحداً ، وبذلك فليس بحاجة إلى حل تليفي مصطنع وغريب يفخم ويقحم الحلول على طبائع الأشياء .

وإذا قيمنا ملف المشروع النقيض للعدو التاريخي - الغرب ، تأكد لنا أن وكذ هذا المشروع انصب على فك الارتباط بين العروبة والإسلام ، هكذا أعلن رولان دومان وزير خارجية فرنسا الأسبق - ومعه مجلة التايمز اللندنية - أعلن أن العالم العربي وهم ، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دللت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل^{٤٩٣} .

ولسان حال هؤلاء أننا لسنا أمة ذات إرادة وضمير ووعي نتعامل مع حقائق الحياة ونضع ثقافة وحضارة بل نحن مجرد قوم متعصب دينياً وعنصرياً ، وان الحياة الإسلامية على حد رأي أحد المتغربين العرب عالم من الوهم والضياع .

وعلى الرغم من كل ذلك فقد بقي الضمير الجمعي العربي متمسكاً متحلقاً حول قطبي وجودنا ، العروبة والإسلام ، ونحن نسمع عن تكثف علماني هش بالمقارنة مع صلابة وعمق التكتل الجماهيري الذي بقي متجذراً حول الإسلام والعروبة^{٤٩٤} .

هكذا يتكلم المطران جورج خضر عن حضارة واحدة تملؤ حياتنا ، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها^{٤٩٥} .

^{٤٩٣} برهان الدجاني ، مستقبل الصراع العربي - الإسرائيلي ، مجلة المستقبل العربي السنة ٥ عدد

١٩٥ عام ٩٢

^{٤٩٤} برهان غليون : الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٢٨ عام

١٩٨٩ ، ص ٥

^{٤٩٥} مجلة الناقد ، السنة ٣ العدد ٢ لعام ١٩٩٠ ص ١٨

وقريب من ذلك قول المفكر أمين نخلة : كأن الإسلام إسلامان واحد بالدين وواحد بالقومية واللغة ، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته^{٤٩٦} .

وإذا علمنا أن الحضاري يؤسس السياسي أدركنا الدور الذي تلعبه الحضارة العربية الإسلامية في أعرق مسألة تمس حياتنا ، ألا وهي الظاهرة السياسية ، وفي ذلك يقول ريمون بولان : الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها العقلية ، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات المتكاملة^{٤٩٧} .

والديانات الكبرى – مثلها مثل الإسلام – مازالت بالنسبة للشعوب النامية ذات فاعلية كبرى للتهذيب الاجتماعي والتمدن وبناء اللحم والتماسك الوطني ، وإن زوال الدين من هذه الشعوب يعني زوال الأم الثقافية المرشحة ، وتركها دون أية مرجعية ، ودون أية أداة للتواصل والتعاون والتماهي ، وتبادل العواطف والتقدير المادية والروحية^{٤٩٨} .

ذلك أن البعد المتعالي للدين جزء من تكوين الإنسان ، ومازالت الشرارة الإلهية تفجر طاقات الإنسان من أجل الحق والشرط البشري وتعليق الإنسان وارتقائه وسموه ، والقيم الروحية هي الموثل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته ، وهذا ما عبر عنه الراحل جمال عبد الناصر بقوله : إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان ، وعلى منحه طاقات لا حدود لها ، فالدين فرصة متكافئة لكل إنسان^{٤٩٩} .

هذه الأهمية للدين تبدو واضحة فيما حدث للنظم الشمولية ، فقد استغنت عن القيم الإنسانية ، فانقادت إلى نظم البربرية الحديثة القائمة على قتل الفرد والأمة ، وهكذا فلم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تبرير

^{٤٩٦} الحوار القومي الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٩ ، ص ١٢٣

^{٤٩٧} كتابه الأخلاق والسياسة ، ترجمة د. عادل العوا ، دمشق ، دار طلاس ١٩٨٨ ، ط١ ،

ص ٢٠١

^{٤٩٨} برهان غليون : الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية ، ص ٤٣

^{٤٩٩} الميتاق : دار العلم ، ط١ ، ١٩٧١

الإنسان ، كما كان يعتقد ، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية ، كما كان يقال ، وبعد أن زال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية ، وإنما قاد إلى العكس ، إلى قتل الروح والخيال والحضارة ، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً^{٥٠٠}.

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحضارة العربية الإسلامية كنهض ورافعة ودينامو لحياتنا ، فقد تحولت إلى إشكالية ، وهي التي اعتادت أن تحل لنا كل إشكالية . وهكذا تمتلئ النفس أسى ومضاضه وغصة قاتلة ، ونجد أكثر من مطية سياسية تمتطى باسم الإسلام ، كما نرى أكثر من نزعة عدائية لإزالته من لوح وجودنا الاجتماعي .

وهذا الخلاف لا يدور حول مسائل بسيطة تتعلق بتأويل الإسلام أو تفسيره ، بل يتعدى ذلك إلى مشاكل جذرية وشاقولية وحاسمة تتناول تضاعيف حياتنا الثقافية والعقلية والاجتماعية ، لتمتد إلى الاختبار الاجتماعي الأكبر حول أنماط المجتمع والمستقبل ، وهذا ما يفسر أن معاركنة النظرية والعملية تجد لها ركيزة أو مكاناً في هذا الصراع حول الإسلام ، وهذه المواقف تدفعنا للقول بأن الإسلام والدين عموماً أصبح موضع خلاف وفرقة طائفية ، كما تدفع للاعتقاد بأن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام بالإسلام هو التعبير عن عودة الإسلام إلى الساحة الاجتماعية^{٥٠١}.

هكذا نفهم كيف أن فريقاً يفهم الإسلام منبعاً ثراً لكل شيء ، في حين يرى فريقاً آخر في الإسلام عالماً من الوهم والضياع .

هكذا نتمنى أن يكون الإسلام المرجعية الكبرى وكتاب الكتب وايدولوجيا الإيديولوجيات ومرجعية المراجع التي نحتكم إليها ، والفضاء الأعم الذي تتفتح في ظلاله الزهور كافة تنافساً وعطاءً .

^{٥٠٠} برهان غليون : المرجع السابق ص ٤٣

^{٥٠١} برهان غليون : المرجع السابق ص ٨٥ والكلام لأدونيس .

وهناك أسباب عدة لهذه المواقف الاستثنائية والطمسية للدين ، منها تأثر التفسير العربي التقدمي للدين بميكانيكية المركزية الأوروبية europentrisme وبخاصة ألقها الماركسوي المتضمن أن الدين أفيون الشعوب^{٥٠٢}.

لقد اختار أصحاب هذا الموقف من التراث الماركسي ، ما يؤكد وجهة نظر إيديولوجية لا معرفية أو منهجية جدلية ، وإلا كيف نفسر تميمين ماركس للدين بقوله : الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم ، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية ، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً ، وهو موضوع اعتزازهم الروحي ، وموقع حماسهم وهو أداة قصصهم ومنهجهم الأخلاقي ، إنه أفيون الشعوب^{٥٠٣}.

هكذا مارس التيار الماركسوي في وطننا العربي منهج " لا تقربوا الصلاة " ، وقد غضوا الطرف عن كل ما في هذا النص الفذ ، ولم يجدوا فيه إلا عبارة " الدين أفيون الشعوب " .

وحسبنا التأكيد على زيف وهشاشة التيار التغريبي الإنغماسي ، ذلك الوصف الذي قدمه المفكر العربي الدكتور عصت سيف الدولة ، قال المذكور : وقد بدأ الاستعمار القاهر يفرض نظامه على الحياة العربية ، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية ، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلمين ، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرارهم إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية ، وبين قواعد النظام المفروض ، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمن غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وأداباً يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات ، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي ، وهذا ما أدى إلى الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي

^{٥٠٢} د. برهان زريق : حول نظرية عامة تقديمه للدين ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٢١٠ لعام

١٩٩٦ ، ص ١٩٦٢

^{٥٠٣} رفعت السيد : الإسلام السياسي ، قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ١٩٨٩ ، ص ١٥

، وبهذا التحديد لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة والإسلام خاصة ، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي ، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ، ونقيض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها^{٥٠٤}.

هكذا نشأت - والكلام لسيف الدولة - طبقة التفت حول المستعمر في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير ، لتؤدي بالنيابة عنه ولحسابه نقض الحضارة العربية في بناء شخصية الإنسان العربي ليسكت ، فيقبل ، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرهما في إضعاف هيكل شخصيته^{٥٠٥}.

والسؤال المطروح هو : هل تخلت أمة عبر التاريخ عن قيمها وحقها في الاجتهاد والرؤية والتذوق والتفكير ومن جهة أخرى ، هل من مصلحة الحياة الإنسانية أن تتخلى أمتنا عن شخصيتها ، أم عليها أن تشجعها على إثراء الحياة الدولية والإنسانية بعطائها الخاص وعبقريتها الذاتية الفذة . إننا مع الأستاذ غليون بأنه ليس هنالك أية إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها ، وتتبنى منظومة أخرى ، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك ، بل أعاد توظيف معطيات الثقافة العربية ، وتوجيهها في اتجاهات جديدة^{٥٠٦}.

والمؤسف أيضاً أن نجد على الضفة النقيض تيار الحشوية الإسلامية الانكماشية الذي يشد الإسلام إلى كهوف الماضي ، فإذا بالإسلام - حسب التفسيرات الظلامية لهؤلاء - يصبح عبئاً على حياتنا بدل أن يكون عامل تقدم وانطلاق . يقول الراحل جمال عبد الناصر في وصف هذا التيار : لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، لكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها ، لكي توقف تيار التقدم .

^{٥٠٤} كتابه عن العروبة والإسلام ، سلسلة الثقافة القومية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

لعام ١٩٨٦ ، ط ٢ ص ٤٢٣

^{٥٠٥} المرجع السابق ص ٤٢٨-٤٢٩

^{٥٠٦} مقالة السالف ذكره ، ص ٤٠

إن جوهر الرسائل الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولة الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية^{٥٠٧} .

لقد فهم هؤلاء ضرورة فرض الدين قسراً دون أن يفهموا أن أهمية الدين أن يكون خلاصة اختيار اجتماعي ، واستجابة لحركة الحياة والمجتمع .

ذلك أن الدين شأنه في ذلك شأن القوانين ، يجب أن يتوافق مع نمط ملائم للعلاقات الاجتماعية ، وإن أكثر الملل صدقاً وقداسة ربما تكون مصحوبة بأوخم العواقب ، عندما لا ترتبط بمبادئ المجتمع ، وعلى العكس فالملل الأكثر زيفاً قد تقترن بنتائج ممتازة عندما تستنبط بطريقة تجعلها مرتبطة بهذه المبادئ^{٥٠٨} .

إذن لا للانغماس ، ولا للانكماش ، ونعم للاستجابة الخلاقة لقيم الدين ، ثم وضعها في المكان السليم من حياتنا ، وهذا لا يعني إلغاء الجدل داخل الإسلام أو حوله ، فهذا أمر مستحيل ، بل كل ما نبغيه أن تتحول المواقف الاتهامية والتجزئية إلى جدل يدور حول المسائل التي يطرحها الدين ، أو يطرحها التحديث والتقدم الحضاري .

وحقيقة الأمر أن الأزمة حول الإسلام والتقدم ليست جديدة ، بل كانت تأخذ لها في كل مرحلة من حياتنا ، مبدأ خاصاً ومظهراً معيناً ، والمهم هو إعادة التفكير في القيم والمعاني لا توثيقها .

إذن فالمسألة أولاً وأخيراً إعادة موضعة الإسلام من حياتنا وترتيبه في منظومة ثقافتنا وهويتنا ، وذلك بتجديد معانيه ومراقبة مضامينه ، ثم إعادة تفسيرها وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى ، وهذا لا يحقق جدواه ، إلا إذا اعترفنا بداءة للإسلام بدوره ومكانته ، ثم أتحنا له أن يطمئن إلى وجوده ودوره ، بل ساعدناه ، وساعدنا كل فعالية أخرى أن تتفاعل وتفجر طاقاتها وإمكاناتها ، لاسيما – كما قال الفقيه بوردو – إننا في حال تخلق ونشوء ، وهذا يعني ضرورة إتاحة الفرصة لكل فعالية أن تحقق ذاتها وإلّا بترت هذه الفعالية واستئصلت .

^{٥٠٧} الميثاق ، المرجع السابق

^{٥٠٨} نظرية الثقافة ، عالم المعرفة ، تأليف مجموعة من الكتاب ، ترجمة علي سيد الصاوي ، عدد

٢٢٣ لعام ١٩٩٧ .

ذلك أن من غير المعقول الحديث عن منظومة عقلية أو عقائدية إلا إذا اطمأن الناس إلى منابها وغايتها ، ومظهر ذلك التوظيف الاجتماعي للدين ، وذلك بتحديد الأهداف الجديدة ، وتفجير الإمكانيات في المنظومة العقائدية التي تضاف إلى إمكانيات أخرى موجودة أو قائمة^{٥٠٩}.

وفي هذا الصدد علينا أن لا ننظر إلى الإسلام كحادث عارض أو موقف طارئ أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو أيديولوجيا مؤقتة ، بل علينا أن ندرك إدراك اليقين إننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا بقيت اشكاليتنا حول الدين مرتبطة وقائمة على أفكار سريعة ، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية ، أو غير سياسية ، أو إذا بقيت قائمة على المخاوف والرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور .

إن القيم الإسلامية تتماهى مع هويتنا التاريخية وضميرنا الجمعي ، ولهذا يجب أن نواجه هذه الإشكالية المصيرية متجاوزين أفكارنا المجتزأة وحساسيتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي تخفي حقيقة القضية ، وآلية ذلك أن نطرح المشكلة في كليتها وكافة أبعادها ، والخروج منها بموقف جذري موحد ومنطقي ومنسجم وصولاً إلى الإجماع الوطني الذي هو أساس لكل تقدم وانطلاق ...

وللوصول إلى ذلك لابد من طرح المسألة كمسألة معرفية أولاً ، وذلك بالحفر في تربة ضميرنا الشعبي لمعرفة حقيقة هذه المعرفة حول الإسلام ودوافعها وأفاقها والرهانات المختلفة حولها ومخاطر انزلاقاتها ، أو الانحراف بها ، لاسيما أنه لا يمكن الوصول إلى القدرة إلا من خلال المعرفة على قاعدة وتداعية : استشراف ، معرفة - قدرة ..

وتوضيح ذلك أن رؤية سليمة للأمور تقتضي منا إعادة النظر في كثير من المفاهيم مثل العلم والعقل والعلمانية والمواطنة والحدثة والحضارة والحقوق والحريات العامة ، وذلك بالحفر في الأعماق للوصول إلى جذورها وفهم كنهها على ضوء مبادراتنا والإحاطة بمجمل ظروفنا دون أن نحاشي أحداً ، بما في ذلك الإسلاميين الذين عليهم أن يعيدوا النظر بمنظومات القيم التي صيغت على ضوء

^{٥٠٩} برهان غليون المرجع السابق ص ٤٣

العصر الوسيط ، ومن غير المعقول اعتبار هذه المفاهيم مقولات ثابتة ، نخر لها ركعاً وسجداً .

على هذا الأساس يؤكد الدكتور حسن حنفي أزمة الثقافة العربية المعاصرة موضعاً أن من مظاهر ذلك أننا نفكر بثقافة الانتصار، ونحن نعيش واقع الهزيمة ، ننصوّر العالم بعقلية خير أمة أخرجت للناس ، ونعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتبعية والتخلف واللامبالاة والاغتراب .

ما تتعلمه وتعلمه شيء ، وما تفكر فيه وتعيشه شيء آخر، ومازلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية ونكفر الفرق الضالة ، نتمثل أيديولوجية السلطة ، ونقصي المعارضة ، مازالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانية والمشاهدات ندرس فقه الغنيمية وفقه العبيد وفقه الذمة وفقه النساء وفقه العبادات ، والعالم قد تغير فلا غنائم في الحرب ولا عبيد في المجتمع ، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة ...

مازلت الفرق الصوفية تناجي وتبتهل على ضفاف النيل بالسودان ، والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطرق لنقل الفواكه المتساقطة ، ومازلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة ، والمصلحة أساس التشريع ، وحضرت في وعينا العلوم النقلية كما ورثناها دون أن نحولها إلى علوم عقلية ، في حين غابت في وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية ، ومن ثم غاب الحس التجريبي ، وحتى الذهني والاستدلالي^{٥١٠} .

إنه لأمر خطير تحويل الإسلام إلى المسألة الفلسفية المسماة ذات القرنين ، أبيض أو أسود ، أي التعامل مع حياتنا على أساس نمطين متعارضين هما إما الحاجات الروحية أو المادية ، وبالطبع فتجاوز هذه الإشكالية يكون بالتوصل إلى تسوية تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي كوسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل تدميرها من خلال خلق فضاء اجتماعي عربي تتبلور فيه كل ذات ليس فقط على أساس حق كل إنسان بالأمن والوجود ، بل بالأمن والنمو ، على

^{٥١٠} كتابه في الثقافة السياسية ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٢٢

قاعدة دع الزهور تفتتح ولنتبار ، قال تعالى : (فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) (المطففين: من الآية ٢٦)

علينا أن ندرك مهما كانت اعتقاداتنا المذهبية أو الفكرية أن المجتمع العربي لن يستطيع في المنظور القريب أو البعيد أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره ضد الإسلام أو خارجه ، وبالمقابل فمن غير الممكن والمتوقع أن نقوم بهذه المهمة دون أن ننفث على حركة الواقع والعالم ، ونتعلم ونأخذ منها كل ما هو جديد ومفيد ، بل من غير المتوقع أيضاً أن يستوي بناؤنا ، وتترسخ أقدامنا على ماورثناه من العلوم العربية القروسطية مولين وجوهنا عن كل ما أنجزته البشرية في هذا العصر من مكتسبات مادية ونظرية أو فكرية أو اجتماعية ، والقول بغير ذلك لن يؤدي إلى تدعيم الإسلام ، بل دفعه إلى التراجع والتقهقر ، وتجميد أمور الدين وتحويلها إلى دين^{٥١١}.

ذلك أن الموقف السليم من الدين يتحدد على أساس حسنا التاريخي العميق ، ونظرتنا الاستشرافية للمستقبل التي تجمع البرهات الثلاث في حياتنا على صعيد واحد الماضي حامل للحاضر ، والحاضر يمهد للمستقبل ، لا الماضي له الحق أن يغيب الحاضر ويفتنت عليه ، ولا الحاضر ضائع بين الماضي والمستقبل توهاناً ينسيه زمانيته ومبادراته وإحاطته بظروفه .

إن معاصرتنا لا تتحقق إلاً بالمشروع الحضاري العمراني العربي ، وهذا المشروع لا يبرح يمتاح - الساعة تلو الأخرى - الكثير من المشروع الحضاري الإسلامي ، والقول بغير ذلك يعني أن الحضارة العربية الإسلامية ارتجت على نفسها في كهف الذات الباهت الظلامي .

ومن هنا نذكر ما قاله الراحل عبد الناصر : إن الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من الأديان السماوية ، ومن تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات .

^{٥١١} برهان غليون : المرجع السابق ص ٤٥

إن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة ، كما أنها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات ، وتعتبر بها مختلف المصاعب والعقبات ^{٥١٢}

وبهذا المعنى تصبح الدائرة الإسلامية الظهير الجيوسياسي والجيوتاريخي والحيواقتصادي للدائرة العربية ، وفي الآن نفسه المنتفس الحضاري الذي تمتاح منه ما يجدد شباب حضارتنا ، ويفتح فيها الجدة والعملة والتجهر ، وهذا الارتباط بين المشروع العربي والجزر الحضاري الإسلامي التاريخي الأكبر مؤسس على التاريخ المشترك ، وعلى ذاكرة جمعية مشتركة تشدنا إلى المشروع الحضاري العمراني الإسلامي العالمي ، وتجعلنا نرى الأمل والرجاء والقوة في هذا المشروع .

إن الإسلام جزء من نسيج حياتنا ، وبالتالي فإن أي مشروع تحديثي إنهاضي ينفخ بنا الروح ويجدد الدماء والنسغ في قيمنا ، إنما يجب أن يعانق ويتناول كافة أركان وجودنا ومقوماتنا بما في ذلك الإسلام الذي يتموضع في الجوهر من هويتنا ^{٥١٣} .

هذه المسألة تكاد تكون موضع اتفاق لدى مفكري أمتنا في الماضي ، ولدى من حمل مشاعل النهضة في الحاضر ، هكذا تكلم الدكتور فهمي جدعان عن خط التقدم لدى مفكري النهضة في رائحته " أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث " ^{٥١٤} .

لقد خصص المذكور فصلاً كاملاً تكلم فيه عن الوحي في التاريخ حيث أبرز خطين تاريخيين أساسيين ، أولهما خط الماوردي الذي تحركت نظريته بين نقطتي الله والإنسان ، الدنيا والآخرة ، الدين والدنيا ، الأرض والسماء ، من خلال التوازن لا إفراط أو تفريط لا طغيان لأحدهما على الآخر ولا افتئات ^{٥١٥} . أما الخط الآخر فهو خط الغزالي الذي يمثل الجنوح بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته الحقيقة - الوحي في أمر تلك الحياة .

^{٥١٢} فلسفة الثورة والميثاق ، دار القلم ، دار العلم ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٢٢٣ و ٢٢٤

^{٥١٣} فهمي الهويدي : أزمة الوعي الديني ، صنعاء ، دار الحكمة ، ١٩٨٨ ، ص ٤٧

^{٥١٤} المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

^{٥١٥} أسس التقدم : المرجع السابق ص ٥١

ويتابع الدكتور جدعان القول : لقد كان تأثير الغزالي على حياتنا لا يستهان به على الإطلاق ، إذ لم يكن إطلاق لقب حجة الإسلام أمراً عبثاً ، وبالتالي فإن الثقل الذي كان له على أمور المسلمين منذ بداية القرن السادس الهجري لا يعدله أي ثقل لأي مفكر آخر ، ومن جهة أخرى يستطيع المرء أن يلحظ أن فكر الغزالي عانى من انحصار وتراجع قويين لدى المفكرين المحدثين ، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي قد لاقت صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء المفكرين^{٥١٦} .

إن فالفكر الإسلامي التقدمي الحديث كان يرنو باستمرار إلى إعادة التوازن لمسألة الوحي في التاريخ تخلصاً من نظرية الغزالي الأحادية القطب الإلهية المركز بشبه إطلاق .

وها هو الدكتور حسن صعب يحمل الهم مع الدكتور جدعان ، وذلك في كتابه الذائع " حول تحديث العقل العربي " بما في ذلك التجديد الديني باعتبار الدين يتماهى مع العقل العربي .

ولقد دلل الدكتور صعب على وجهة نظره في الإصلاح الديني لأوروبا الذي حرر الغرب من سلطة الكنيسة ، فساعده على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاغل الدنيوية ، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية كصورة من صور اختيار الله للإنسان^{٥١٧} .

والمثال الثاني الذي دلل به المذكور هو نهضة اليابان ، حيث حققت ثورتها الإنمائية من خلال التقاليد البوذية التي لم تكن تقاليد لاهوتية أو كلامية^{٥١٨} .

لقد ربط الدكتور صعب تقدمنا بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام ، وذلك بتعجيل السير في طريق التحضر الحديث بدون أن نفقد ذاتنا^{٥١٩} .

وفي نظر المذكور أنه مادام الوحي في الإسلام مصدر الحقيقة ، فالتحديث يتطلب منا تجديد مفهومنا للكتاب ، وللکلمة الإلهية ، ولا بد أن يكون هذا التجديد منهجياً لا

^{٥١٦} المرجع السابق ص ٥١

^{٥١٧} المرجع السابق ص ٨٤

^{٥١٨} المرجع السابق ص ٨٦

^{٥١٩} المرجع السابق ص ٨٦

عشوائياً ، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها ، لاسيما إن الاجتهاد في الإسلام هو مبدأ الحركة ذلك أن الإسلام كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلاقة ارتبط بالقوة الفريدة التي حركته قوة الكلمة الخلاقة ، إذ بقي الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم مادامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة ، وإعجاز الكلمة الخلاقة هو إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي^{٥٢٠} ، والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، وكل ما عدا الله فهو متغير ، وهكذا أطلق فيلسوف الحركة هيجل على القرآن تسمية كتاب الحركة^{٥٢١} .

في الإسلام الله واحد ، والحقيقة واحدة ، والروح واحدة ، والإنسان واحد ، والمصير واحد ، ولكن طرق الإنسان والله متعددة ، ومسالكه في الكون متشعبة ، وبذلك يتحتم تعدد مناهج المعرفة نشداناً للحقيقة الأخيرة الواحدة^{٥٢٢} .

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته ، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكاشف مع التصوف المسيحي والشرق الأفلاطوني الجديد ، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ، ومع الرياضيات الهندية ، وفتح له طريق الملاحظة أفق التبادل مع علوم اليونان ، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التفاعل مع آداب البلاد التي فتحوها .

ويطرح الدكتور حسن حنفي مشروعاً للتجديد الديني^{٥٢٣} ، ويمكننا أن نعانق في هذه الرقعة الضيقة بعض الأمثلة ، من ذلك قوله بأن الشهادة لا تعني فقط التلفظ بعبارة " أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله " ، بل تعني الشهادة على العصر ، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر، ثم محاولة إلغاء هذه المسافة في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس ، فتتحقق الشهادة - وهي الشهادة

^{٥٢٠} المرجع السابق ص ٨٧

^{٥٢١} المرجع السابق ص ٨٨

^{٥٢٢} المرجع السابق ص ٩٣

^{٥٢٣} نقصد من ذلك كتابه من العقيدة إلى الثورة د. حسن حنفي (خمسة أجزاء) ، بيروت ، دار

التنوير للطباعة والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٨

العلمية – ويصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً ، فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة ، ليست الشهاداتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة ، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ^{٥٢٤} .

والتوحيد في نظر الدكتور حنفي نوعان ، توحيد قول وتوحيد عمل ، والله والأمة وجهان لشيء واحد بنص القرآن ، قال تعالى : (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) (الأنبياء: ٩٢)

على هذا الأساس فالدفاع عن الأمة دفاع عن الله ، ومن ثم فإذا تم الدفاع عن الله عند القدمات وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه ، فإننا ندافع عن الأمة التي اعترافاً التعب ، وأنهكها الضياع وتوالت عليها الهزائم ، وانتابها العجز وعمها القعود .

وإذا كان القدمات في دفاعهم عن التوحيد ، قد فتحوا البلدان ، وحرروا الوجدان البشري ، فانتصروا في الفكر والشريعة وحققوا النظر والعمل ، فعلياً أن ندعو الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأرض المغتصبة عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين وعودتهم إلى الأرض ...

وإذا دافع الأقدمون عن الله لأنه كان مظان الخطر والهجوم ، فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة رقعة وثروة ، فإله السموات والأرض ، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله .

والتوحيد فتح وجاهد ، تلك الفريضة الغائبة ، وهذا الأصل من أصول الإسلام ، بل وعقيدته الأولى باسم التوحيد ، وهكذا استبيحت حرمان المسلمين ، واحتلت أراضيهم ، ونهبت ثرواتهم ، وانتهكت أعراضهم ، واستبيحت نسائهم وأطفالهم ، وبالتالي فإذا كان القدمات قدموا مقدماتهم الإيمانية باسم الله ، فعلياً أن نبدأها أيضاً باسم الأرض المحتلة في مواجهة المحتل لأراضي المسلمين^{٥٢٥} .

وفي نظرنا إن الإسلام ينتمي أخلاقياً إلى المذهب الارتقائي السعودي القائم على الكدح والمكابدة والتوتر صراعاً مع الشر وتحقيقاً للخير ، وهذا هو عين مبدأ الأمر

^{٥٢٤} كتابه من العقيدة إلى الثورة ص ٨ و ٣٠

^{٥٢٥} من العقيدة إلى الثورة ، ص ٣٠

بالمعروف والنهي عن المنكر فهو بالنهي عملية تصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها ، أو ما أطلق عليه الدكتور دراز جهد المدافعة ومقارعة الباطل effort eliminitoire ، وهي في الآن نفسه عملية خلق مستمرة ، وجهد متوتر وموار بالبناء والجهد الخلاق effort ecreatrice .

والآيات القرآنية كثيرة حول هذا الجهد الخلاق الباني : (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (البلد: ١١) - (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (آل عمران: من الآية ١٣٣) (يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ) (الأنبياء: من الآية ٩٠) - (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (الواقعة: ١٠) بل نجد لهذا المنهج الإخترافي الإنهاضي التقدمي أساساً فلسفياً في أكثر من آية من آيات القرآن ، من ذلك ما يتعلق بملحمة الاستخلاف وعمران الأرض والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة ، كل ذلك تكريم للإنسان ، وتفضيله على الملائكة بسبب عمله ، ولأنه سيقود ملحمة التطور من خلال مقارعة الباطل ، وهذا هو عين (المصلح المؤي أو القرني) الذي سيرسله الله في نهاية كل مائة سنة ليجدد الروح لدى المسلمين ^{٥٢٦} .

نحن لا ننكر وجود مناهج يائسة وارتدادية وقنوطه ، لكن ليس مرد ذلك إلى الفكر الإسلامي في ذاته ، بل مرد ذلك إلى الكوارث التاريخية – القتل الجماعي الذي حل بتاريخنا إضافة إلى الاستبداد والطغيان .

وهكذا فنحن لانعدم وجود تقدم كوسمولوجي شبيه بمغامرة الروح الإنسانية لهيجل ، نجد ذلك بفكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين ^{٥٢٧} .

ويمكن القول إن أهم من تكلم عن هذا التقدم الكوسمولوجي (الكوني) هو أبو سليمان المنطقي السجستاني (توفي عام ٣٧١هـ) .

يقول المذكور: ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدها ، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال ^{٥٢٨}

^{٥٢٦} فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٢٤

^{٥٢٧} د. فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٤٣

^{٥٢٨} أورد هذا النص أبو حيان التوحيدي في المقابسات ، تحقيق محمد توفيق حسن ، بغداد ، مطبعة

الإرشاد ١٩٧٠ ، ص ٣٢٩

والأمر نفسه بالنسبة لجابر بن حيان الذي آمن بتقدم روعي مستمر في عالم الإنسان الفردي أو الاجتماعي^{٥٢٩}.

ولقد دافع الرازي والكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه عن فكرة ارتقاء الإنسان من مرتبة الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم^{٥٣٠}.

ويعتقد بعض الإسماعيلية أن الإنسان ملك بالقوة ، ويستطيع أن يصبح ملكاً بالفعل^{٥٣١}.

وعلينا أن لاننسى نظرية التطور عند إخوان الصفا ، وبصورة خاصة عند ابن خلدون التي هي كونية كوسمولوجية ، إذ أن المذكور يؤكد أن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ، وآخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان .

وحقيقة الأمر أن الوحي هو الحقيقة المطلقة ، وهذه الحقيقة ما تفتأ تدرج في التاريخ عبر تحققات لا حصر لها ، وتبقى هنالك قيود بين الإسلام الحقيقة الوحي ، وبين الإسلام الوحي في التاريخ ، وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً ، وسيظل الإنسان باستمرار متوتراً متحركاً يقترب من الحقيقة ، لكنه لا يستطيع لمسها ، وهذا الانبثاق للحقيقة من صدر الإنسان ، هو قبس من النبوة ، كما قال الشاطبي : المجتهد فيه من النبوة ، وإن لم يكن نبياً ، وهذا هو رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون الفيلسوف المتصل الواصل قريباً للنبى نفسه ، وهو عين ما أكده المتصوفة والفلاسفة الإشرافيون .

وإذا انتقلنا إلى عالمنا الحديث ، فقد كان هاجس الريادة والتنوير والتحرر هو هاجس رواد النهضة ابتداءً من حسن العطار أستاذ الطهطاوي الذي احتك بالحملة الفرنسية في مصر فذهل ، واعتزته الدهشة ، وصرخ صرخته المشهورة لا بد أن تتغير أحوالنا ، ثم أعطى الراية إلى تلميذه الطهطاوي الذي رافق أول بعثة إلى باريس ، حيث وعى تماماً تجربة الغرب ، وأودعها في كتابه تخليص الأبريز في

^{٥٢٩} عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ص ١٨٩

^{٥٣٠} د. فهمي جدعان : أسس التقدم ص ٤٥

^{٥٣١} د. فهمي جدعان : المرجع السابق ص ٤٥

تلخيص باريز ، ثم كتابه مناهج الألباب ، حيث كان همه في هذين الكتابين إيقاظ العرب المسلمين في عقولهم ودعوتهم إلى الامتياح من الحضارة الغربية^{٥٣٢} .
وهذه الدعوة في التجديد والنهضة نجدها عند خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٠) ومن التف حوله من عصابة المدرسة الحربية وجامع الزيتونة يتقدمهم الشيخ قباد ، وإن كان هؤلاء ألحوا على التقدم من خلال الأصول ، وليس بعملية زرع خارجية^{٥٣٣} .

ولا أحد ينسبنا صرخة الأفغاني المدوية في وجه الاستعمار في زمن التناقض ، زمن تحرر الأرقاء ، وتعلمق الأحرار^{٥٣٤} والأمر نفسه بالنسبة لصرخة عبد الله النديم في مصر (١٨٤٥-١٨٩٧م) المدللة بأن الإسلام هو السبب الوحيد للتمدن^{٥٣٥} ثم موقف علي مبارك (١٨٢٤-١٨٩٣ م) الذي أكد أنه ليس في أحكام الديانة الإسلامية ما يمنع التقدم في أي علم من العلوم الدينية أو الدنيوية^{٥٣٦} .

أما المفكر الباكستاني محمد إقبال فقد افتتح قارات واسعة في التجديد الديني منها تجديد علم الكلام ، حيث أكد أن المطلوب ليس العلم بالله ، وإنما تجديد الصلة بالله عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ، ويسترد الحياة ، فينتصر على الخمول والجمود والعطالة^{٥٣٧} .

وهذا هو عين موقف مالك بن نبي ، حين أكد أن مشكلتنا ليست بأن نبرهن على وجود الله بقدر ما نشعر بوجوده ونملأ نفوسنا به^{٥٣٨} .

ولقد أفرزت حياتنا المعاصرة أكثر من حركة دينية نزعنا نحو التجديد ومقاومة البدع الدينية والاجتماعية ، وعلى رأس هذه الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية^{٥٣٩} .

^{٥٣٢} رفاعة الطهطاوي : تلخيص الأبريز في تلخيص باريز ، دار التقدم ، شارع محمد علي بمصر ٩٠٥ ، ص

^{٥٣٣} د. فهيم جدعان : أسس التقدم ، ص ١٢٣

^{٥٣٤} الأعمال الكاملة (خاطرات في التربية والتعليم) ص ٧٨

^{٥٣٥} عبد الله النديم : سلامة النديم ، ج ٢ ، ص ١١١

^{٥٣٦} علي باشا مبارك ، علم الدين ، مطبعة جريدة المحروسة بالإسكندرية ١٨٨٢ ، ج ١ ، ص ٣٠٨

^{٥٣٧} محمد إقبال : تجديد التفكير الديني ، ترجمة عباس محمد ، القاهرة ، ٩٥٥

^{٥٣٨} مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٥

والحديث يطول عن الشيخ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥ م) وحسبنا دعوته إلى إصلاح العقيدة في كتابه رسالة التوحيد ، إذ بالعقيدة تبكي العيون ، وتصعد الزفرات وتخشع القلوب^{٥٣٩} .

ومن أرض لبنان الشقيق ارتفعت عقيرة حسين الجسر (١٨٤٥-١٩٠٩) بالدعوة للأخذ بمنجزات العلوم ، والتأكيد بان الإسلام يحض على ذلك^{٥٤١} .

ونجد صدى ذلك في مصر على لسان الشيخ طنطاوي جوهرى (١٨٧٠-١٩٤٠) الذي دعا الأمة إلى أن تضع المنشار والإبرة والقدم ، لكن على أساس تعميق الجذر الإيماني وتنمية الجانب الوجداني ، ثم الربط بين العلم والإيمان^{٥٤٢} .

أما المصلح والعالم دمشقي محمد جمال القاسمي (١٨٦٦- ١٩١٤) فقد دعا لتأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية ، لأنه كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية ، رسخت قدمه في العلوم ولطف وجدانه بالفهم ، ونفذ عقله في أسرار الكون ، وتمزقت دون روحه حجب المادة ، وانجلي له الوجود الأعلى^{٥٤٣} .

وفي نظر المفكر العراقي أبو المعالي محمود شكري الألويسي إن العقل والعلم يصدقان النقل ويؤيدانه^{٥٤٤} .

ويفتح العلامة محمد عزيز الحياتي آفاقاً واسعة لمداول الشهادة في الإسلام ، فهي تنفتح عن مدلولات علمية وانطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية ، هذا عن أنها تجعل المسلم " أنا " شعورية ذاتية مستقلة^{٥٤٥} .

ويدعو المفكر عثمان أمين إلى حركية اجتماعية تنطلق من داخل الفرد ، إذ أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، لكن هذه الفلسفة الجوانبية توازن بين المادة والروح بين الباطن والبراني^{٥٤٦} .

^{٥٣٩} جدعان : أسس التقدم ، ص ١٩٠

^{٥٤٠} رسالة التوحيد ، ط١ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ، ص ٥٩

^{٥٤١} د . فهمي جدعان : أسس التقدم ، ص ٢١٠ وما بعدها

^{٥٤٢} كتابه نهضة الأمة ، القاهرة ، مطبعة الكوثر ، ٩٠٨ ، ص ٢٤٥

^{٥٤٣} كتابه دلائل التوحيد ، القاهرة ، ط٢ ، ٩٠٨ ، ص ١٣

^{٥٤٤} جدعان : أسس التقدم ، ص ٢٣٩

^{٥٤٥} كتابه : الشخصانية الإسلامية ، القاهرة ، ٩٦٩ ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٧

وينقلنا رشيد رضا إلى حقل السياسة ، واضعاً في رأس قائمة شروط الإصلاح شرط شورية الحكومة وعدالتها ومعاملتها الناس بالمساواة^{٥٤٧} .

ولقد انتهى محي الدين الخطيب وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي إلى أن نهضة الإسلام مرتبطة بنهضة العرب^{٥٤٨} .

وقض مضاجع عبد الرحمن الكواكبي هذا الفئور العام الذي يدب في جسد المسلمين ، وعزا ذلك إلى أسباب متعددة في مقدمتها الاستبداد^{٥٤٩} .

أما المفكر السوري عبد الحميد الزهراوي ، فقد كان كتلة ملتهبة من التوتر والاندفاع من أجل دعوته لقوة التقدم والحضارة^{٥٥٠} والتأصل في التاريخ والتجذر في أعماقه والالتحام به الشرط الأساسي لدى محمد كردعلي في معركة العصر الحديث^{٥٥١} .

والإسلام في نظر المفكر الوطني المغربي علال الفاسي حركة مستمرة للنظر والتفكر والعمل التقدمي الدائب^{٥٥٢} .

ولقد هاجم خالد محمد خالد رجال الدين الإسلامي المتخلفين ، واعتبرهم عقبة كأداء في طريق التقدم^{٥٥٣} .

وأسس عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩- ١٩٤٠م) مدرسة فكرية كبرى للإصلاح الاجتماعي في الجزائر كأساس للإصلاح السياسي ، وفي الوقت نفسه فقد قدم مشروعاً سياسياً إسلامياً يقوم على ثلاثة عشر أصلاً من أصول الإسلام^{٥٥٤} .

^{٥٤٦} جدعان : أسس التقدم ، ص ٢٦٢

^{٥٤٧} الجنسية والدين الإسلامي ، المنار ٢١/٢ ، ص ٣٢٧

^{٥٤٨} أسس التقدم ، ص ٢٨٠

^{٥٤٩} الأعمال الكاملة (أم القرى) ، ص ١٥١

^{٥٥٠} عبد الحميد الزهراوي - تربيتنا السياسية في الإرث الفكري ، ص ٥٧ .

^{٥٥١} محمد كردعلي : غرائب الغرب ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ١٩١٣ ، ج ٢ ، ص ٣٢٥

^{٥٥٢} علال الفاسي : النقد الذاتي ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ٩٥٢

^{٥٥٣} كتابه من هنا نبدأ ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٤٧

^{٥٥٤} آثار ابن باديس ، ج ١ ص ٤٠١

والإسلام عند حسن البنا دولة ووطن ، أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة هو ثقافة وقانون ، علم وقضاء ، مادة وروح ، كسب وغنى ، جهاد ودعوة ، مؤكداً أيضاً أنه ما من أحد جارى أجدادنا في التقدم العمراني^{٥٥٥} .

والشيخ عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ - ١٩٢٩م) هو الذي طرح شعار الإسلام صالح لكل زمان ومكان^{٥٥٦} .

ولقد أبرز عميد القانون الدكتور السنهوري دقة المنطق في الفقه الإسلامي ومتانة صياغته وقابليته للتطور ، وأظهر أن فتح باب الاجتهاد في الفقه يبيح لنا أن نستنبط أحكاماً جديدة لا تقل أهمية عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة^{٥٥٧} .

وقريب من ذلك دعوة أحمد حسين المحامي إلى مراجعة القوانين في وطننا العربي على ضوء الشريعة الإسلامية لأن بإمكان هذه الشريعة أن تنظم أي مجال من مجالات القانون ، كما في ذلك القانون الدولي^{٥٥٨} .

وفي نظر عبد الرحمن البزاز إن التشريع الإسلامي يجمع بين الدين والقانون والأخلاق وقواعد العدالة ، وفي الوقت نفسه فهو يتميز بطابعه الجماعي ، ثم مزجه بين الحق والواجب ، الحرية والتطور^{٥٥٩} .

ولقد برهن عبد القادر عودة أن التشريع الجنائي في الإسلام يتفوق على التشريع الجنائي الأجنبي^{٥٦٠} .

وأسس علال الفاسي السلطة في الإسلام ، وحمل قيامها على نظرية الاستخلاف ، أي عمارة الأرض وإقامة العدل^{٥٦١} ، وهذا هو عين تأصيل مصطفى الغلاييني لمسألة العمران الإنساني^{٥٦٢} .

^{٥٥٥} رسالة التعليم ، مجموعة رسائل ، ص ٧ (٢) كتابه الإسلام دين الفطرة والحرية ، مطبعة دار

الهدى ، ص ٤٥

^{٥٥٦} أسس التقدم ، ص ٣٥٦

^{٥٥٧} أسس التقدم ، ص ٣٥٧

^{٥٥٨} أنور الجندي : تنظيم الفكر الديني ، ص ٢٢٣

^{٥٥٩} بعض خصائص التشريع الإسلامي (من روح الإسلام) ص ١١٤

^{٥٦٠} كتابه التشريع الجنائي الإسلامي ط ٢ ، ج ١ ، المكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١٢

^{٥٦١} كتابه النقد الذاتي ، ص ٩٨

أما رفيق العظم (١٨٦٥-١٩٢٥) فهو أول من تكلم على نظرية التمدن وال عمران من منظور إسلامي^{٥٦٣}.

وفي نظر محمد فريد إن الإسلام روح المدنية الحقيقية والناموس الأعظم للتقدم وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية ، وإن كل ترقى في العالم الإنساني ، هو اقتراب من الإسلام المحمدي^{٥٦٤}.

وهكذا ربط ابن نبي بين القيم الروحية وبين التقدم الحضاري ، وبالعكس فقد رد السقوط الإنساني إلى سيادة الغرائز مؤكداً أن الحضارة مركب يقوم على المعادلة الآتية : إنسان + تراب + وقت^{٥٦٥}.

وفي نظر سيد قطب إن إنسانية الإنسان وراء كل تقدم حضاري ، لذلك فالتوحيد لايعني توحيد الله أو الأديان ، وإنما توحيد كافة قوى وفعاليات الكون ضمن منظومة واحدة منسقة^{٥٦٦}.

تلك الكوكبة من المفكرين والعلماء تؤكد لنا أن الإسلام قادر على قيادة مركبة حياتنا في كافة مجالات الحياة تجدداً وانطلاقاً واندفاعاً نحو الأنسنة والشرط البشري وكرامة الإنسان وعزته ، وفضلاً عن ذلك فهؤلاء قاده وسياسيون ووطنيون ومصلحون وفاعلون اجتماعيون قبل أن يكونوا مفكرين ، وبذلك فلا مجال على أرض العروبة لكل من يتهاون في حق الإسلام ، ويقلل من شأنه في حمل راية عزتنا وتقدمنا وإن أية انطلاقة نستعين به إنما هي من النوابت^{٥٦٧}.

إذن فالإصلاح الديني- كأساس من أسس التقدم العربي^{٥٦٨} - حقيقة ساطعة كالشمس ، ونحن بحاجة إلى عرب يتكلمون عن لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت النهضة ولاهوت المعاصرة ولاهوت العروبة ، ولاهوت حقوق الإنسان وحياته

^{٥٦٢} كتابه أريج الزهر ، المكتبة الإلهية ، بيروت ص ٢٤٠

^{٥٦٣} كتابه البيان في التقدم وأسباب العمران ، القاهرة ، ١٨٨٧ ص ١٢٥

^{٥٦٤} كتابه المدنية والإسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، ط٣ ، ص٥

^{٥٦٥} كتابه شروط النهضة ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، بيروت ، دار المعارف ، ط٣

^{٥٦٦} كتابه الإسلام ومشكلات الحضارة ، طبعة بيروت (دون تاريخ أو بيان لدار النشر) ،

ص ١٩٧

^{٥٦٧} أسس التقدم ، المرجع السابق ، ص ٨

^{٥٦٨} فهمي هويدي : أزمة الوعي الديني ، المرجع السابق ص ٤١ وما بعدها .

العامة ولاهوت الدائرة الحضارية للأمة العربية ، ولاهوت مقاومة الاستعمار ولاهوت الغزو الثقافي ، ولاهوت التطبيع ، ولاهوت القدس ، ولاهوت فلسطين ، وفي مطلع كل ذلك لاهوت الوحدة العربية تاج الإسلام ، والحامل التاريخي والاجتماعي له .

وحقيقة الأمر أن أي نهضة حقيقة لا يمكن لها أن تؤتي أكلها إلا باستوائها على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع التي تشكل خصوصيته ، وتتصل بنبأه وجزوره التاريخية الكبرى ، فالحضارة الغربية مازالت موصولة بنبأها الثلاثة : المسيحية الكاثوليكية في الأخلاق ، القانون الروماني في الحقوق والسياسية ، التقاليد الإغريقية في الفكر والفن .

كذلك الحال في الهند واليابان والصين ، حيث للهندوكية والبوذية والكونفوشوسية دورها في مشروع كل منطقة^{٥٦٩} .

وفي أمريكا اللاتينية صدر كتاب موسوم بعنوان لاهوت التحرر لأحد قساوسة بيرو هو الأب كويتز ، وفيه يعلن أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط ، بل بالإيمان والعمل السياسي بملكوت الله وبناء العالم^{٥٧٠} .

يقول المذكور: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الإضطهاد^{٥٧١} .

وقبل كويتز كتب بعض القسس عن لاهوت العمل ، ولاهوت الأمل ، ولاهوت التنمية ، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر^{٥٧٢} .

ولقد وصف الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي هذه الدعوة في كتابه حوار الحضارات بأنها (انقلاب لاهوتي) .. وخلاصة القول ليس المطلوب منا أن لا نعيش إلاً محلقيين في القبة السماوية ، بل أن نحقق في الواقع ونستمع لدقات قلبه وما يثور به من تناقضات وظروف ، وهذا ما نسميه المعاصرة المؤسسة على الأصالة ، بحيث تعالج من خلال الأصالة افرازات العصر الحديث كالأنسنة

^{٥٦٩} فهمي الهويدي : أزمة الوعي الديني ، ص ٤٣

^{٥٧٠} المرجع السابق ص ٤١

^{٥٧١} المرجع السابق ص ٤١

^{٥٧٢} المرجع السابق ص ٤١

والشرط البشري والعولمة والتكنولوجيا وثورات العلم والمعلومات وثورة العمل والديمقراطية والمحورية الأخلاقية ، كل ذلك ليس بعيداً عن نفحات الدين ، بل يبقى الدين هو ضمير ووجدان المجال ، أما عقل المجال ، فهو الإنسان الذي يحمل المشروع العقلي المستنير والمسلح بالعلم والمعرفة ..

إن أية عملة وتجوهر لأمتنا لا يمكن أن تتم إلا بارتباط المشروع العمراني الحضاري العربي بالمشروع الإسلامي التاريخي الأكبر بسبب الجذر المشترك التاريخي الذي يربط هذين المشروعين ، وبسبب استوائهما وحملهما على ضمير الشخص العربي العادي ، باعتباره اللبنة الحقيقية والخيوط التي يغزل منها نسيج أمتنا ، وإننا لنعتبر وعياً مطابقاً وحيّاً وفذاً النقاء جناحي الأمة ، التيار القومي والتيار الديني خلال مؤتمري قمة انعقدت تحت لواء الأرضية الصلبة المشتركة . إن أية انطلاق في دروب النهضة والتحرر والتنوير ، لا يمكن أن تتم إلا من خلال مشروع عربي نهضوي يقترن به في النواة تجديد وإصلاح المشروع الديني ، بحيث نعانق في التراث لهبه المقدس طارحين الرماد ، وحيث يفجر برميل البارود لوثريون عرب ، وذلك بالشرارة الإلهية إضافة إلى شرارة النور الإنساني نور على نور ، نور الله ونور الإنسان ، هذا النور الذي يستوعب لغة العصر ، ويحيط بمبادرات حياتنا ودقات قلب الواقع المعاصر ، ويقودنا في عمل تاريخي إلى أرض التقدم والصلاح وامتلاك ناصية التاريخ .

الفرع الرابع

الشريعة الإسلامية ووطن الأمة العربية وجزء ماهيتها

(ومسألة التغريب والتخريب)

يؤكد فقهاء الشريعة الإسلامية أن اللغة العربية جزء ماهية القرآن الكريم تأسيساً وتديلاً بدور هذه اللغة الفذة في تأصيل كنوز القرآن الكريم وقيمه ومفاهيمه ، ومعانقة منطقته وتصوراته ، وتلمس رهافة إحساسه وذوقه ، واستشفاف جمال أسلوبه ، واستكناه روعة إعجازه وعظمة بلاغته .

وهذا هو مغزى قوله ﷺ لصحابته : عربوا أخاكم .. كشفاً عن أن التغريب هو الدنيامو الإجرائي ، والدافع الأهم للانخراط في المشروع الإسلامي ، وتفعيل الارتقاء به .

وإذا كان القطب العربي ألقى بصماته على القطب الإسلامي في آلية الجدل بينهما فقد كان للقطب الإسلامي تأثيره في القطب العربي من خلال تلك الجدلية ، بحيث فجرت الشرارة الإلهية برميل البارود ، وانطلق المارد العربي منه في أضخم عمل تاريخي إنساني ، وتحقق لأول مرة على أرض أمتنا وفي مشتلها وحضانتها ، تحققت حضارتنا العربية الإسلامية التي تحتل قلب هذا العالم ، وتعتبر إحدى وأهم الحضارات الست على هذه المسكونة والأهم من ذلك فهذا التأثير الإسلامي ليس عملاً عارضاً وحدثاً طارئاً بات في ذمة التاريخ ومتحف الأيام ، بل هو عمل الحياة الدائم والدائب الذي لا يني يحرك الضمائر والإرادات والقلوب للإبداع والعطاء وإن القبض على هذا التأثير المتبادل وبلورته وفهم آليته وقوانينه يعني الوعي المطابق الأساسي ، وبالمقابل فإن وعياً آخر مضاداً لا يمكن وصفه إلا بالوعي الزائف المبعثر والمتعثر الذي يتحرك في الخواء والقوت والموت... وبيان ذلك أن الدين وضع إلهي أمر يتصل بالله المتعال في ذاته وبأحكامه التي وضعت لتسوس خلاص البشرية في الدارين آزلاً وأبداً.

ولكن هذا الوضع المطلق إذا ما تماس وتفاعل مع الحقيقة البشرية أصبح قريباً ، أي مقترناً بقوى وفاعلية الزمان والمكان والنسبية عبر مجسّدات وتوضعات ومن خلال عامل إجرائي فاعل ، وهذا الفاعل الإجرائي له محددات وتجليات متعددة لعل في مطلعها فاعل الأمة.

فالأمة هي الفاعل الإجرائي الأمثل للتعامل مع الوضع الإلهي ، ويفضل ذلك التفاعل الأعظم - وباعتباره حقيقة تاريخية حية ووجوداً موضوعياً متجذراً- يستطيع الوضع الإلهي أن يتبلور في مستويات ترقى إلى مستوى العمل التاريخي الحضاري الأرفع .

صحيح أن الوضع الإلهي يغز سیر الإنسان ، ويحثه على تحقيق المشروع الإنساني الأعظم ، وهذا المشروع هو نتاج الإرادة والفعل الإنساني الواعي ، أي فعل العامل الإجرائي ، وليس فعل القوى الاجتماعية الطبيعية الصامتة والتلقائية وغير الواعية ، ولكن الفاعل الإجرائي لا يمكن أن ينطلق من فراغ ، ويتأسس على الهواء والخواء ، بل لا بد له من حقيقة اجتماعية في جوهرها كي يصيغ المعطى الطبيعي إرادة ومؤسسة .

وتأسيس الصرح العقلي على الصرح الاجتماعي الطبيعي نجده جلياً في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: ١٣)

واضح من هذه الآية الكريمة أن التأسيس للمشروع الإنساني بألية التعارف (أي التكامل والتعاون الإنسانيين) ، هذا التأسيس محمول على رافعة الشعب كحقيقة اجتماعية ومعطى طبيعي أمثل ، لأنه بقدر ما يكون العامل الاجتماعي أصلب كلما صلبت إرادة التأسيس الإنساني وقوي عودها ومراسها ، ونحن نجد مصداق ذلك في الحضارات التاريخية الكبرى ذات السمة الإنسانية ، فهذه الحضارات لم تقفز فوق الحقيقة القومية ، بل اعتمدت هذه الحقيقة قاعدة رصينة صلبة ، ثم انطلقت منها في توجه إنساني .

ولعل أبرز من أوضح آلية هذا التأسيس ميشيل دوبري في قوله : إن فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه ، بل في الإيديولوجيا وفهم ما ينتمي إلى الإيديولوجيا يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية^{٥٧٣} .

وإذا كانت للكاثوليكية علاقة ما حميمة مع الأمة الفرنسية والإيطالية ، وكان للبروتستانتية تلك العلاقة مع الولايات المتحدة أو ألمانيا أو إنجلترا ، والتفسير نجده بالنسبة للهند والصين وروسيا ، إذا كان الأمر كذلك ، فهناك علاقة خاصة ووشيجة بين الإسلام والأمة العربية ، لسبب بسيط هو أن هذا الدين لم يكن مجرد إضافة كمية إلى كيان أمتنا ، كما هو حاصل لدى بعض الأمم ، بل لعب دوراً تكوينياً ماهوياً وكيفياً في صياغة هويتها وشخصيتها وتراثها.... نحن لا ننكر أن الأمة حقيقة أشمل من الدين من جهة فهي دين وشعب وأرض وتراث وسياسة ومصالحة وغير ذلك من الفاعليات ، وهي أضيق منه لجهة عموم الخطاب وشموله .

وهذا القانون يسوس أمتنا العربية ، مثلها في ذلك مثل أية أمة أخرى فهي حصيلة فعاليات لا حصر لها ، ومن أهمها الدين الإسلامي ، وإن كان هذا الدين لا يساوي مطلقاً ويتطابق حرفياً مع فعاليات أمتنا ، إذ القول بذلك يعني عطالة الفاعل

Regis Debray: critique de raison politique , Paris , gollimard ,1981.p.48 ”

الإنساني في دارنا العربية إبداعاً للحياة وإنتاجها ، كما أن ذلك يعني السقوط في الجبرية المطلقة للفاعل الديني .

ومع إيماننا الوطيد بذلك إلا أنه يمكن التقرير بيقين أن الدين الإسلامي لعب وسيلعب دوراً هاماً في حياة أمتنا من حيث تأسيس ناموسها الأدبي ودستورها الأخلاقي وإحساسها الجماعي ومنطقها العام ، وهو ديوان ثقافتها وموسوعة تراثها ، وصانغ فلكلورها وقصصها الشعبية وصانع مفاخرها وبطولاتها ومناطق عزها وكرامتها وموطن اعتزازها وفخرها ، بل إن هذا الدين كان متنفس المستضعفين المقموعين وأريجهم الروحي كأمل منشود يرجى منه الخلاص الروحي ، وكحصن أو درقة تصون الأمة ، وتذود عنها هجمات الأعداء في الصعاب والملمات .

ولا حاجة للتدليل بأن حضارتنا العربية الإسلامية نسجت القيم الأنفة الذكر ، وصاغتها في منظومات متواشجة العرى وفي أنساق مترابطة يشد بعضها بعضاً ، وإن كان علينا أن لا نغفل أو نتغافل عن حقيقة هامة هي أن الشريعة الإسلامية تقع في النواة النووية من هذه المنظومة والأنساق القيمية....

فالشريعة الإسلامية حقيقة تنماهى وتتحايت مع أمتنا وثقافتها وهويتها ونظرتها إلى الوجود ، ومن ثم فالاعتداء على هذه الشريعة هو اعتداء على الأمة وعلى روحها ووجدانها ووطنها ، على اعتبار أن الوطن هو روح الأمة تماماً كما الجسد هو موطن الروح .

بهذا التعليل نفسر معنى العنوان الذي وسمنا فيه هذا البحث ، وقلنا إن الشريعة جزء ماهية الأمة العربية وروحها (نقول وطن وليس الوطن) ، تماماً كقولنا إن اللغة العربية جزء ماهية القرآن الكريم ، تدليلاً بالتماهي المتبادل التأثير في قطبي المزوجة عروبة / إسلام .

وليلاحظ القارئ أن هذه القراءة تنطلق من الأمة ومعطياتها وواقعها أي من الوعي بما هو قائم وراهنى ، تفكيراً وحفراً يقوم على آلية علم الاجتماع وال عمران والتاريخ ، وليس انطلاقاً من فعل عقيدي إرادي يرنو - بالتفاعل مع الوضع الإلهي - لتحقيق صبوات الروح الإنسانية ، فهذا الفعل الأخير مظهره الحركة والمستقبل

والإيديولوجيا ، وقد يكون مبعثه التجبيش والتعبئة السياسية ، وهو أمر خارج عن
رصدنا وتلمسنا .

وهذا المذهب للأمة نجد أصداءه في أصدق تعبير على لسان المطران جورج
خضر بقوله : هناك حضارة واحدة وهي الحضارة العربية الإسلامية ، ونحن
ننتمي إليها^{٥٧٤} .

وقول المفكر العربي أمين نخلة : كأن الإسلام إسلامان ، واحد بالديانة ، وواحد
بالقومية واللغة ، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد
وتمسكاً وكلفاً بلغته^{٥٧٥} .

وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية هي نتاج حياة أمتنا ، وبالتالي وإذا ما استثنينا
مساهمات الرسول فيها – وهو أمر يدخل في إطار المقدس- فما سوى ذلك من
رقعة الشريعة يدخل في إطار الوضع البشري الإنساني أو بمعنى أوضح فهذه
الشريعة- وهي نقطة التقاء المثال بالواقع ، الوضع الإلهي بالوضع البشري- هي
التعبير عن روح أمتنا وتخلقاتها وتحققاتها ومعراجها وتطوافها وانطلاقها
التاريخي رنوا نحو الكمال الإنساني بالتفاعل والوضع الإلهي .

وهذه الحقيقة البشرية للشريعة الإسلامية يجليها قول الإمام مالك بن أنس كلكم رد
إلا صاحب هذا القبر إشارة إلى قبر الرسول الأعظم ﷺ .

وهذا هو معنى وقول الإمام أبي حنيفة ، الرسول على الرأس والعين والصحابة
رجال ، ونحن رجال .

وهناك سبب آخر يقرب هذه الشريعة من روح أمتنا هي أنها كانت الإحاطة
والجواب على مبادرات أمتنا وعلى حركة الحياة فيها، وعلى تمتات وتضاعيف
وتضاريس واقعها ، ولعل مثلاً واحد جلياً يوضح ذلك هو عمل أهل المدينة الذي
حمل المذهب المالكي وأسس له .

وفضلاً عن ذلك فالشريعة الإسلامية في صياغتها وإحاطتها امتاحت ، وأكدت
بعض الأخلاقيات والسلوكيات القومية التي كانت سائدة في الجاهلية ، من ذلك

^{٥٧٤} مجلة الناقد : السنة ٣- العدد ٢٥ تموز ، يوليو ٩٩٠ ، ص ٨

^{٥٧٥} الحوار القومي الديني ، مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ،
بيروت ٩٨٨ ص ٢٣٠

قاعدة الدية التي أسسها عبد المطلب جد الرسول ، والتي أكدها الرسول الكريم ، هذا فضلاً عن المعاملة وفداء العاني اللذين قننتهما الصحيفة / الميثاق دستور أول دولة في الإسلام ٥٧٦.

وإذا كان المجال لا يتسع هنا لدراسة عدم عدمية الإسلام تجاه الخير أياً كان مصدره ، فحسبنا الإحالة إلى بعض الكتب التي صنفت في هذا الباب ، باب وراثته الإسلام لكثير من الأنظمة التي كانت في الجاهلية ٥٧٧.

والشريعة الإسلامية ، وإن كانت بشرية المحتد والنجار والمنبت ، فهي محاولة إنسانية ارتقائية باعتبارها حصيلة تفاعل الخطاب الإلهي مع موشور بشري فذ ، هو أولئك الفقهاء الأصفياء الأخيار الذين صاغوا هذه الشريعة بشفاافية ومعاناة وقلق روحي وتضرع يخشى الله طمعاً وخيفة ، أمثال أبي حنيفة وابن تيمية والحسن البصري وابن حنبل وغيلان الدمشقي وابن قيم الجوزية والشاطبي وغيرهم .

فهؤلاء هم أفلاذ أكماد أمتنا ومناراتها على الطريق عبر قطع الظلام ، ومن ثم أو ليست الأمة في نهاية الأمر هي مفكروها وعلماؤها وأدباؤها.... فكيف إذن نتنكر لعطاء هؤلاء الأفاضل ؟ .

على هذا الأساس نؤكد- والشريعة حصيلة تجربة إنسانية فذة - أن الشريعة الإسلامية تدخل في إطار القرينة الدالة على صحة تفاعل الوضع الإلهي مع الوضع البشري ، وهذه القرينة تضغط بثقلها وكلكلها ضغطاً بالغاً ليس بقديستها ولكن بطبيعتها الذاتية .

وإذا ما استعرضنا مبادئ علم الإثبات في مجال القانون ، وطبقناها على قوة الشريعة ، أمكننا القول إن هذه القرينة ليست مطلقة ، وإنما قابلة لإثبات العكس ، وبذلك فهي لا تستغرق كلياً إرادتنا ونقدنا ، بل تسمح لفينمينولوجيا الروح الإسلامية ، بتحقيقات إنسانية وتمظهرات واجتهادات تغني هذه الشريعة ثراء وعطاء ، وفي الآن نفسه تنعي على مقولة غلق باب الاجتهاد ، وتوصيداً وتوطيئاً

^{٥٧٦} د . برهان زريق : لصحيفة ميثاق الرسول دستور دولة الإسلام في المدينة ، دمشق ، دار النمير ٩٩٦ ، ص ٣٥٥

^{٥٧٧} خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ، القاهرة ، سينا للنشر ، ط ١ ، ٩٩٠

للکلمة الخلاقه فی القرآن الکریم الی کانف و سنفون وراء کل ففءم و ازفءهار لأمفنا

ونحن فی هفا الصءء من العءاله نءفر أن هفءل أسمی القرآن کفاب الفرفه نءللفاً بمرؤنه- نصوصه ، هفا فضلاً عن أن فقهاء الشرفة أفلقوا على هفا العلم علم الفرفه والخلاففاء٥٧٨.

و بهذا الفءللف فمكننا الفأكفء على أن إقصاء الشرفة من ءائرة ففاننا وءءلنا الفارفخف العمرانف ، إنما هو خنق لفعالفة أمفنا العربفة وترفسفاً للفظاله والبطاله والءموء فف روفها ، وهفا ما لمسناه من أوكار الفرفءة والففرفب ومحاولفها فمس أمفنا من خلال فعطفل ءفنامو الشرفة وراففئها ، والعكس

ءلك أن الشرفة الإسلامفة هف مففاح العمل فف الإسلام ، وهف المعفار الأسمی لفقفاس الأءاء الإنسانف٥٧٩ ، وإن فهمفشها وطفوفها وإقصائها ونءها لا فعنف إلا الركون إلى الإسرافلففاء الفءفءة حسب فعبفر المصلح العربف الكفبر علال الفارسف٥٨٠.

وحسبنا الفءللف بأهمفة الشرفة فلك الشهاءة الفف لا ففءر بفمن ، والفف أءلف بها الكونف لفون اوسفرورء والمفضمفنه أن الشرع الإسلامف فبءو إذا ما نظرنا إلفه من ناحفة بنففه المنطقفة من أكمل الروائع الفف فسفففر إعءاب البافء فف فصرنا هفا وإنه من المفءفر أن فءء فءرة ما فف السلسله الطوفله من الفقفاساء الفف فحففظ بصفئها سواء من ناحفة المنطق الشكلف ، أم من ناحفة قواعد النحو وإذا ءرسف مففوففاء هفا المصنع المنطقف ، فإن بعض النظرفاء لا فسفءعف الإعءاب فحسب ، ولكنها فئفر ءهشه ، فقد فوصل هولاء الشرقفون ءفن عاشوا فف القرن الفاسع بالاستفناء إلى مباءئهم الكلامفة إلى النص على فقوق الإنسان بما فشمف علىه من الفقوق المفعلقة بالفرفه الفرءفة ، وحصانة الشخصفه والملكفة

٥٧٨ ء . حسن صعب ، فءءفء العقل العربف ، بفروء ، ءار العلم للملاففن ، ط١ ، ٩٩٦ص ٨٦ وما بعءها .

٥٧٩ مءله الاجفءاه ، ءار الاجفءاه ، بفروء ١٩٩٦م ، السنة الفامفنه ، العءء ٣١ ص٣٢ .

٥٨٠ كفابه الموسوم بعنوان مفاصء الشرفة ومكامنھا ، مكنفة الوءءه العربفة ، ءار البفضاء ١٩٦٣م ، ص٨٩٣ .

ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد ، وعنوا بذلك أن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أميناً ، ووضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا اتجاهه خجلاً ، واعتمدوا على مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا على ما يماثلها إلا بعد ألف عام ٥٨١ .

ومع هذه السمات الذاتية للشريعة فقد كانت موضع هجوم شديد لاسيما من الغرب السياسي ، وها نحن نسمع كرومر المعتمد البريطاني في مصر يصفها بأنها متخلفة ولا تصلح إلا لمجتمع بدائي ، وهذا هو موقف هانوتو الفرنسي وغيره ٥٨٢ ، والهدف من ذلك هو طمس العروبة والإسلام من لوح الوجود حسب تعبير المصلح رشيد رضا .

وعلى خطى الغرب – غفلة أو تغافلاً – سار مغتربو أمتنا ومتفرنجوها في التنديد بالشريعة بصورة تخرج عن إطار التقويم العلمي ، وتتجاوز حدود النقد والتحليل . وعلى هذا الأساس يقرر الدكتور فهمي جدعان- ومثله الكثيرون من أمتنا- فيما يتعلق بأحد هؤلاء المتفرنجين بأن دعوى علي عبد الرزاق تؤدي إلى محو شخصية الأمة وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية التي تتضمنها الشريعة الإسلامية ٥٨٣ .

وحقيقة الأمر ، فهذه الشريعة تتناول حقوق الإنسان الفردية ، أي ما يعرف اليوم بالقانون الخاص ، كما تتناول تنظيم الخلافة أو السلطة ، أو ما يعرف اليوم بالقانون العام ، وتتناول أحكام الحرب ، أو ما يعرف اليوم بالقانون الدولي ، فنظرتها إذاً إلى القانون شاملة ، لكنها ليست نظرة قانونية حقوقية صرفة ، بل تستند إلى مسلمات اعتقادية ومبادئ خلقية وأحكام عقلية عملية ٥٨٤ .

^{٥٨١} مقال ألقى في جامعة لندن COUNT LEON STOROG : THE ANGORA REFORM 1934 P30 .

^{٥٨٢} د. فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، ص ٣٢٥ .

^{٥٨٣} أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ٣٤٣ .

^{٥٨٤} د . حسن صعب : تحديث العقل العربي ، بيروت دار العلم للملايين ط ١ ، ٩٨٦ ص ٢٠٣ وانظر

د . محمد سلام مذكور : مدخل الفقه الإسلامي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ، ٩٦٤

ص ١٥ .

حتى على صعيد النظرية السياسية ، فهذه الشريعة تقدم لنا أعرق وأعمق أصول ومبادئ للحكم ، مثل أصل الشورى ، العدالة ، التضامن ، المساواة ، وأصل الولاية العامة للأمة ، وأصل حق الأمة في تولية الحاكم ، وأصل حق الرقابة على الحاكم وعزله ، وأصل التضامن بين الراعي والرعية ، وأصل المساواة أمام القانون ، وأصل صون حقوق الأفراد ٥٨٥ .

ويكفي الدليل بأهمية هذه الشريعة التقويم الذي قدمه مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي عام ٩٣٧ ، فقد أقر هذا المؤتمر قيام الشريعة على مبادئ وأصول وقيم تصلح لدفع الإنسان نحو كل ازدهار وتقدم .

فالمسألة الأولى والأخيرة هي الصفة الذاتية لأحكام الشريعة ، وهل هي صالحة لكل زمان ومكان ، حسب تأكيد المصلح العربي الكبير عبد العزيز جاويز باشا على أهمية تلك الميكانزمات والأصول المتعددة ، من ذلك مبدأ لا ضرر ولا ضرار ، مبدأ سد الذرائع أو إعطاء الوسائل حكم الغايات - مبدأ الأخذ بأحكام العرف - مبدأ المصالح المرسلة - مبدأ أصل الاجتهاد - مبدأ أصل القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من تكاليف - مبدأ إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به- أصل تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، أصل وجوب الامتثال إلى ما قاله النبي ﷺ شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي- أصل المساواة بين المسلمين في الأحكام ، وكذا بينهم وبين جميع من له ذمة وعهد - أصل أن لاتزر وزارة وزر أخرى - أصل أن جميع الزواجر حسبما يراه الإمام أو القاضي طبقاً للعرف العام أو التحكيم ٥٨٦ .

هذه الاعتبارات الذاتية في الشريعة حدث أمير القانون في دارنا العربية الدكتور السنهوري للتأكيد ، بأن عدداً من مبادئ الشريعة الإسلامية يعد متقدماً على الشرائع الغربية نفسها ، وأن ثمة اعتبارين يوجبان التشديد على ضرورة العودة إلى هذه الشريعة :

^{٥٨٥} آثار ابن باديس ج ١، ٢، ص ٤٠١ .

^{٥٨٦} كتابة الإسلام دين الفطرة والحرية (طبعة دار الهلال) ص ٤٥ .

الاعتبار الأول علمي فني ، والاعتبار الثاني وطني قومي ، أما الاعتبار الأول ، فيتمثل في رقي أحكام الشريعة وصلاتها لنهضة عالمية في الفقه والتشريع ، أما الاعتبار الثاني فيتمثل بأن الواجب يفرض على مصر أن ترسم لنفسها خطة تسيير عليها ، بحيث لا تميل إلى جانب الغرب أو تعيش مدنيته ، فتلبس ثوباً غير ثوبها وتقلد مدنية غير مدنيته ، ولكن ترجع إلى الشرق دون أن تجافي المدنية الغربية ، وهذه الخطة تفرض رجوعاً ثقافياً قانونياً إلى الفقه الإسلامي من شأنه أن يربط الحاضر بالماضي ، ويوطد أركان الرابطة العربية ٥٨٧.

وهذا هو رأي المفكر الكبير عبد الرحمن البزاز ، فقد عزا تفوق الشريعة على القانون الغربي إلى مزجها القانون بالأخلاق والعدالة ، وإلى طابعها التضامني الجماعي إضافة إلى مزجها الحق بالواجب مع اعتمادها على أصول ثابتة يحفظ لها الاستمرار وأقرب ما تكون إلى القانون الطبيعي وقواعد العدالة ، وأخيراً إلى قابليتها للتطور باعتمادها على مبدأ الأصل في الأشياء الإباحة ، ومبدأ ليس في الدين من حرج ، ثم اعتمادها على العرف والاستحسان ٥٨٨.

والسؤال المطروح هو ، كيف نسمح لأنفسنا بالأخذ من هنا وهناك من الشرائع ؟ ، بحيث أصبح تشريعنا- كما قال الأستاذ أحمد حسين- أدخل التفكيك إلى كيانتنا- كيف نسمح بذلك ، ولا نأخذ تشريعاً من ذاتنا وكياننا ٥٨٩.

والسؤال المطروح مرة ثانية هو ، أليست القوانين- على حد رأي الدكتور عبد الرحمن البزاز هي أقوى مظاهر حياة الأمة الاجتماعية ، وهي المرايا التي تعكس حال الأمة العقلية والدينية والخلقية ، وهل الشرائع الغربية التي نقتبسها شريعة واحدة ، أليس الغرب يقوم على شرائح متعددة ، وكل شريعة تختلف عن الأخرى ، إذن فكيف نقع في دوامة هذا الخلط العجيب ٥٩٠.

إن الحضارة التي تنشدها الإنسانية هي حضارة الإسلام- حضارة الوجدان وليس الحضارة الشيئية ، وإن أي تطور في الفكر والروح الإنسانية وانطلاقها ، إنما هو

٥٨٧ الأهرام ٩٣٧/١١/٢٦.

٥٨٨ بعض خصائص التشريع الإسلامي ، من روح الإسلام ط١ ، مطبعة العاني ، بغداد ٥٩ ص.

٥٨٩ د. جدعان أسس التقدم ، ص ٣٥٦.

٥٩٠ من روح الإسلام ، المرجع السابق ص ٨٦.

الاقتراب من الإسلام ٥٩١ ، والمطلوب إذن حضارة تجمع بين الجسد والروح ، بين الفرد والجماعة ، بين الطبيعة وما وراءها ، وهنا تلعب الشريعة الإسلامية دوراً كبيراً في قدرتها على صياغة دولة عصرية تؤمن بحضارة الوجدان ، ولا يكفي في هذا الصدد القول بأن دين الدولة الإسلام ، ومن ثم فلا يتحقق لهذه الدولة سمتها الإسلامية إلا بإقامة مجتمع الشورى والحقوق والمحورية الأخلاقية وإقامة المؤسسات وتحرير المرأة وإقامة العدل وتحقيق مبدأ المواطنة الكامل بين كافة أبناء الدولة ، وتفجير الشرارة الإلهية في وجدان أبنائها عندئذ تكون الدولة منتمة إلى الإسلام .

وعلى هذا الأساس فإننا مع الدكتور وليد سيف بأن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر مفاهيم الشريعة في مجتمعنا ، هذه العملية محكوم عليها بالفشل ٥٩٢ .
وفضلاً عن ذلك فإقصاء الدين عن المجتمع أو الدولة أصل غربي يتفق مع الأصول المسيحية وهو في الآن نفسه كان ردة فعل على سلطة رجال الدين التي لا وجود لها في سياقنا التاريخي الاجتماعي ٥٩٣ ، ولا حاجة للتدليل بأن بعض أصول الشريعة إلهية ، وهذا يعني أن الشريعة مؤطرة بسقوف وحدود وأهداف وغايات وصمامات أمن تحول دون جنوحها وسقوطها في أيدي الغش والهوى وقوى الظلم والطغيان .

وبالطبع فإن تطبيق هذه الشريعة يجب أن يرصد من أوسع المنظورات ، وليس من منظور ضيق هو قانون العقوبات ، وهو قانون قابل للتحقيق والتعليق حسب مقتضيات الظرف لاسيما أن الشريعة تفضل توبة الأثم في بعض الحالات ٥٩٤ .
وتأسيساً على هذا التقييم العام ، فالشريعة ضمان أمثل ليس للمسلمين فحسب ، وإنما لكل إنسان باعتبارها تمتلك أليات التقدم وديناميات وفعاليات الأنسنة والتطور، وبسبب قيامها على أصل العدل والمساواة وأصل التقوى وأصل

٥٩١ د. حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ١٠٣ وانظر د. محمد سلام المذكور: مدخل الفقه الإسلامي ص ١٠٣ .

٥٩٢ علال الفاسي : المرجع السابق ص ٩٩ .

٥٩٣ علال الفاسي : النقد الذاتي ٩٨

٥٩٤ مجلة الاجتهاد : المرجع السابق ص ٣٠٣ .

الإحسان وأصل عمران الأرض ، وأصل الإيمان المشترك للإنسانية (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) (الحجرات من الآية ١٣) ، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) (آل عمران من الآية ٦٤) وأصل بذل السلام للعالم ٥٩٥ ، وأصل الخير المشترك (أقربكم إلى الله أحسنكم لعياله) ، وأصل عصمة النفس الإنسانية (ضمان الحياة) ، وأصل وحدة الدين مع اختلاف الوسيلة (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (المائدة: من الآية ٤٨) ، وأصل حقوق الإنسان وحرية في أول إعلان لحقوق الإنسان (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى) (طه: ١١٨) ، وأصل مقاومة العنصرية والاستكبار والتنديد بالكسروية (أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ) (النحل: من الآية ٩٢) ، وأصل الخيرية (لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ) (النساء: من الآية ١١٤) ، وأصل السلطة والاستخلاف (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) (هود: من الآية ٦١) ، وأصل رفع الظلم (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ) (النساء: من الآية ٧٥) ، وأصل الإصلاح (وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) (الأنفال: من الآية ١) ، وأصل مجادلة الفساد (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ) (البقرة: ٢٠٥) ، وأصل الدعوة إلى التعاون (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) (المائدة: من الآية ٢) ، وأصل الأنسنة (تخلقوا بأخلاق الله) ، وأصل العزة والكرامة (وَبِئْسَ الْعِزَّةُ لِرَسُولِهِ وَلِلمُؤْمِنِينَ) (المنافقون: من الآية ٨)

وشريعة الإسلام ترسي الحقيقة العالمية التي اتخذت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول ، وبمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية ٥٩٦.

وهذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق من أجل الخير ، وهي مرقاة حية لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك : (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (الواقعة: ١٠-١١) (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)

^{٥٩٥} سول الرسول ﷺ عن أفضل عمل يعمله الإنسان، فقال : بذل السلام للعالم.

^{٥٩٦} د. فتحي الدريني : خصائص التشريح الإسلامي ، بيروت مؤسسة الرسالة، ط٢، ٩٨٧ ص٤٦.

(آل عمران: من الآية ١٣٣) (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ) (البلد: ١١) والشريعة الإسلامية لا تقيم العلاقة بين الشعوب على زعم التفوق والأفضلية ، قال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ) (المائدة: من الآية ٤٨)

وعلى هذا التأسيس فالمسلمون مدعوون إلى عالمية مؤنسة ، يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (آل عمران من الآية ١١).

وفي هذه العالمية يأخذون ويعطون ، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام ، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان .

على هذه الأرضية الصلبة الرصينة للشريعة ، وانطلاقاً من حقيقة: ((يا أيها الناس)) ، فلا مجال في انطلاقتنا المعاصرة المنشودة للمقولة الحرفية لمجتمعنا الذي تأسس في القرون الوسطى ، والذي كانت فيه ملة تسود على المجتمع ٥٩٧.

كما لا مجال لخوف غير المسلمين من عقد الذمة ، فهذا العقد من متعلقات السياسة الشرعية (الصالح العام للمسلمين) وليس العقيدة ، فقد تفرض مصلحة المسلمين العليا إقامة المواطنة الكاملة ، وهناك أصول متعددة تؤكد ذلك وحسبنا الرجوع إلى تأصيل الشيخ راشد الغنوشي لهذه المسألة ٥٩٨.

وفضلاً عن ذلك فإن تطبيق الشريعة لا يعني إقامة نظام ثيوقراطي (سلطة دينية) ، بل إن المعول في ذلك إرادة الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن ، والمسلمون يمتاحون من معين القرآن (وهو معين لا ينضب)- ما يتفق مع تطورهم الحضاري ، ونموهم التاريخي ومصالحهم العليا استناداً إلى مبدأ السياسة الشرعية في الإسلام التي هي- حسب تعريف ابن عقيل- الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول أنزل به الوحي ٥٩٩.

وفي نظرنا إن الدور الذي يلعبه الدين في الدولة لا يعد و- وهو ليس بالقليل- دور القيادة الروحية الذي يقتصر على التربية والتوجيه وفي حدود الموعظة الحسنة

^{٥٩٧} محمد سيد رصاص : ما بعد موسكو، دمشق ، دار الفارابي ، ٩٩٦ ، ص ٩٩٦ ، ص ٨٥.

^{٥٩٨} الشيخ راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ٩٩٣ ، ص ٥٧٣.

^{٥٩٩} د. محمد عمارة : التراث في ضوء العقل ، بيروت ، دار الوحدة ط ١ ، ٩٨ ، ص ٢٤٢.

والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم ٦٠٠.

من جهة أخرى فعلى غير المسلمين من ديار العرب أو غيرهم ألا يأنفوا ويتحرجوا من تطبيق مبادئ الشريعة إذا ما تمثلت برنامجاً سياسياً وطنياً يطرح على المجتمع ، ويخضع للمناقشة والإقرار من قبل الإرادة العامة للشعب ، وعندئذ يكون مصدرها المادي فقط الشريعة الإسلامية- أما قوتها الملزمة- حسب أدبيات القانون- فتكون مشتقة من الإرادة العامة التي هي إرادة المجتمع...

والخلاصة إن الديمقراطية والإرادة العامة للشعب هي العاصم وصمام الأمن الأخير لكل تشريع ، وإن كان نوع التشريع- والشريعة متفوقة في هذا المجال- يدخل في باب الملاءمة والحيوية ، وليس في باب المشروعية كما هو مقرر في دائرة القانون وأدبياته

ولكن إذا كانت هكذا عظمة الإسلام وعظمة آدابه وشرائعه وأحكامه ومبادئه ، فكيف تم التلاعب والضحك على كل الناس كل الوقت ، بإسقاط الشريعة الإسلامية واستبدال النظم الغربية بها ؟؟؟.

وحقيقة الأمر أن الاستبدال تم مرتين في تاريخ أمتنا الطويل منذ الفتح الإسلامي ، أولها خلال بوابة استعمارية عبر فيها الغازي المغولي التتاري ، حيث تم فرض (الياسه) المعروفة .

أما المرة الثانية فقد تم هذا الاستبدال في القرن التاسع عشر على يد الإنجليز في مصر ، ثم توسع الأمر في معظم الأقطار العربية .

ولنستمع إلى شهادة المفكر القومي الكبير المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة حول هذه النقطة يقول المذكور ٦٠١ : فإن الاحتلال الإنجليزي لم يلبث أن داهم مصر عام ١٨٨٢ وفرض بالقوة على الشعب العربي المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظله ثلاثة عشر قرناً.

٦٠٠ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة : طبعة بيروت ٩٧٢ ح ٣

ص ٣٨٥.

٦٠١ د. عصمت سيف الدولة : عن العروبة والإسلام ، ص ٢٤١ وما بعدها.

ويتابع القول : كان نوبار باشا رئيساً للوزراء ، وكان أميناً على سره فرنسياً كان يعمل محامياً في الإسكندرية اسمه مانوري ، فكلفه بأن يضع لشعب مصر قوانين جديدة ، وهكذا قام الذكور بنقل مجموعة القوانين الفرنسية المسماة قانون نابليون.

ولكن هل إن هذه المجموعة تتعارض مع النظام الإسلامي؟؟؟

يجيب على ذلك الدكتور سيف الدولة بالإيجاب - مشيراً على سبيل المثال- بأن قانون نابليون لا يحمي المغفلين والنظام الإسلامي يحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس ، كذلك فقانون نابليون يحل الربا ، والعكس بالنسبة للنظام الإسلامي .

إزاء هذا التعارض احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له النظام الإسلامي في الأحوال الشخصية ، وهكذا عرف الشعب العربي المسلم لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح ازدواج السلطة القضائية حين عرف القضاء الأهلي والقضاء الشرعي ٦٠٢ .

أما على صعيد العقوبات - والحديث للدكتور عصمت - فقد كان النفاق أكثر فجوراً فقد أوهموا الشعب بأن القانون المستعار من نابليون يمثل إرادة ولي الأمر ، فيما هو مباح له شرعاً من تحديد عقوبات التعزير، وهكذا أصبح الزنا مباحاً والخمر مباحاً والميسر مباحاً والكذب مباحاً في مجتمع أغلبه من المسلمين بالرغم من أنها محرّمات عليهم في النظام الإسلامي ٦٠٣ .

ولكن كيف يبرر الاستعمار ذلك؟؟؟

يجيب على ذلك الدكتور سيف الدولة بالقول : لقد ارتهنوا مصر أرضاً ، وأذلّوها شعباً وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ، ويستنتبون من أبنائها علمانيين ، ولما كان من المحال مخادعة كل الناس كل الوقت ، فقد كان لابد ، لكي يقبل الناس نظامهم من إقناعهم بأن الإسلام دين الله ، وليس نظاماً للحياة في الوطن.

ما هي نتيجة كل ذلك..... التخريب والتغريب ؟

هذه المرة أيضاً على لسان الدكتور سيف الدولة ٦٠٤ ، ولكن لماذا وكيف؟؟؟

٦٠٢ عن العروبة والإسلام ص ٢٤٣

٦٠٣ عن العروبة والإسلام ص ٢٤٤

٦٠٤ عن العروبة والإسلام ص ٢٤٥

لأن جوهر العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائح والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية ، وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا ، علماني في موقفه من الدين ، فردي في موقفه من المجتمع ، ليبرالي في موقفه من الدولة ، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد ، كان محصلة عوامل نفسية ثقافية تاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى سبعة قرون .

وقد بدأ الاستعمار القاهر بفرض نظامه على الحياة العربية ، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية وأقام له حارساً باطشاً ، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية ، وبين قواعد النظام المفروض بالقوة ، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ، ویرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي ، وإلى كل ذلك وغيره من مثله إلى قدر الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء الإسلامي ، وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة أو الإسلام خاصة ، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي ، فهي نقبض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ونقبض للحضارة العربية في جوهرها^{٦٠٥} .

وفي نظرنا إن ذلك ليس نقضاً لأمتنا عروة عروة^{٦٠٦} ، وتفكيكها لبنة لبنة ، بل هو أكثر من ذلك بكثير ، أنه اغتيال مسموم حاقد لهذه الأمة ، وإن كان المجال لا يتسع لتأكيد هذه المقولة ، وحسبنا ما قاله فوكوياما (كتابه نهاية التاريخ) وكرومر وما أكده حالياً المؤرخ الأمريكي هنتجتون بأن العصر هو عصر صراع

^{٦٠٥} عن العروبة والإسلام ص ٤١٨

^{٦٠٦} حديث نبوي .

الحضارات ، وأن الإسلام هو العقبة الكوؤد الأكبر أمام الغرب ، بل وحسبنا ما رده هانوتو بأن الإسلام جذام وكساح وخطر على البشرية .
نحن لا ننكر أنه يجب التعاون مع الغرب ومد يد التعامل بصدق معه ، ثم التفريق بين الطفل وغسيله كما يقال ، وبين القمح والذؤان ، كل ذلك من أجل إقامة بناء إنساني خالد تتألق فيه الزهور تفتحاً وعطاءً .

ونحن لا ننكر أنه – على الصعيد الداخلي – لا يصح الحديث عن المجتمع الملي الذي تسوده ملة واحدة مهما كان حجمها ، كما لا أنكر أنه لا مجال للحديث عن الفرقة الناجية ، بل الحديث عن القطر العربي الناجي أو الأمة العربية الناجية من أنياب الاستعمار والاستغلال ، وحسب تعبير المفكر الكبير الدكتور حسن حنفي :
أجل نحن لا نقبل السقوط في مثل هذا الوعي المزيف المبعثر المتعثر الباهت ، بل إننا ندافع عن الشريعة الإسلامية ، ليس من موقع عقيدي فحسب ، بل من موقع الجماعة وباعتبار الشريعة نسيجاً ضاماً من نسيج الأمة ، ومن ثم فإن أية طعنة في الظلام كانت وستكون على الشريعة ، إنما هي طعنة للأمة في ذاتها ...

ومن جماع ما تقدم فالدعوة إلى تأصيل الشريعة في حياتنا والامتناع من معيها – ليس حشوية وإنما حسب الحاجة وظروف العصر وعلى أرضية وطنية – إنما يتم عبر مشروع عربي نهضوي أساسه التقدم ووجهته الإنسان وكرامته وعزته وحقوقه وحرياته العامة ، ومناطه الديمقراطية ومأسسة المجتمع ، وخياره الحضارة العربية الإسلامية ووجهته المحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية والقيم الروحية النابعة من الأديان حسب التعبير الحرفي للزعيم الراحل جمال عبد الناصر .

من هذا النسيج ، ومن خلال تلك المنظومة يجب أن توضع الشريعة في مكانها الطبيعي من كيان الأمة ، وكلؤلؤة في عقدها من أجل أن تطوق عنق الأمة العربية الخالدة وتزين مفرقها .

وفي هذا السياق فإننا ننعي ليس على الحشوية الإسلامية ، بل على الحشوية الإلحادية التي تستبعد الدين من مضمار التقدم .

وأذكر على سبيل المثال برأي المفكر الكبير – وهو من إخواننا المسيحيين – الأستاذ وليام سليمان الذي أشار إلى نقطة هامة هي أن المواطنة في الغرب نشأت

في إطار استبعاد الدين ، وقد حدث ذلك مع الثورة الفرنسية ، وفي محاولة استيعاب اليهود في المجتمع ، وفي رأيه أن تلك هي الصيغة الغربية للعلمانية ، في حين – أن صيغتنا الوطنية والقومية يجب أن تؤسس المواطنة على حمولة الدين ، كدين ، ولكل مواطن ، وفي كل بقعة على أرض العروبة ، كلفاً وإقتداءً – والكلام للأستاذ وليام سليمان بتجربة الصحيفة التي خطتها يراعه الرسول والتي خلقت من المسلمين واليهود أمة واحدة^{٦٠٧}.

هذا الحس الإيماني القائم في مختلف علوم الحضارة العربية ، سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض ، هذا الحس هو قسمة أساسية لهويتنا .

وإذا انتقلنا إلى موضوعنا الأساسي الذي هو الشريعة ، فلنا قسمة مميزة وثابتة ، حيث نجد إلى جانب الوضع الإلهي الذي هو الدين - غير القابل للاجتهد - والذي يحمي المسلمين فقط - نجد قانون المعاملات والفقهاء ، وهو قانون وضعي ، وضعه الفقهاء في إطار الكليات الدينية ، وهو موروث حضارة يخص الأمة بكافة فئاتها^{٦٠٨}.

وفي إطار هذا الوضع البشري نجد فلسفة القانون التي هي النواة النووية في هذا الفقه ، وهذه النواة النووية هي التي تعتبر القسمة الحضارية الثابتة في مجال القانون ، وما عدا ذلك فلدينا تراث ثري من القواعد التطبيقية التي تخضع لتغييرات الزمان والمكان .

هكذا يحدد الدكتور عمارة في إطار فلسفة القانون – وعلى سبيل المثال – مبدأ لا ضرر ولا ضرار ومبدأ أن الإنسان ليس مالكاً مطلقاً أو محرماً عليه التملك مطلقاً ، بل إن الملكية ذات وظيفة اجتماعية و مرتبهة بتحقيق النفع العام^{٦٠٩}.

فحضارتنا لا تؤمن بتفرد الإنسان وعتوه واستكباره ومركزيته في هذا الكون ، بل هو وكيل الله المستخلف في الأرض لعمارته ، وهذه هي فلسفتنا في العدل الاجتماعي ، في حين نجد العلمانية تعربد وتطلق للملكية كل عنان .

^{٦٠٧} الهوية والتراث ، مجموعة مؤلفين ، بيروت ، دار الكلمة ٨٤ ص ٧١

^{٦٠٨} هذا التعريف للدكتور السنهوري ، انظر الهوية و التراث ص ٤١

^{٦٠٩} الهوية والتراث ص ٤٤

إذن فحضارتنا تتطوي على الكثير من النواهض و الروائع والميكانيزمات التي تتفقر إليها الحضارة الأوروبية ، وما علينا إلا أن ننفض الغبار عن هذه اللآلئ ونعيد إليها ألقها وأريجها في كافة مجالات حضارتنا بما في ذلك فلسفة القانون اتساماً لذاتيتنا و توازناً لفعاليتنا .

ولا حاجة للتأكيد بأن القانون القائم على الالتزام والواجب أكثر نجاعة وجدوى وحيوية من القانون القائم على الإلزام ، ومن ثم فالقانون الوضعي الذي استوردناه من صيدليات الغرب لا يرقى إلى مستوى القانون الذي عاش تحت ألق شمسنا الدافئة ، وتغذى من تربة أرضنا المعطاء ونما في حنايا ضلوعنا وحببات قلوبنا ، وليس عاراً أن نوطن النفس ونوطدها على الذات والهوية ، بل العار أن نخجل من أنفسنا ونقلد الآخرين ، فنكون كالطائر الذي نسي مشيته وعجز عن تقليد مشية الآخرين ، وتلك هي الكارثة ولكن لبيت شعري ولعمري هل من مستعبر أو مدكر . إن أية انطلاقة حضارية لأمتنا إنما تزكو وتزهو بتجددنا الحضاري الذاتي مع الحفاظ على قسامتنا وبصماتنا الثابتة ، وما هو أصيل وقار وراسخ في أعماق شخصيتنا القومية .

ولا حاجة للتأكيد بأن هذه القسامات الراسخة- في أية أمة- قد تبقى رديحاً من الزمن كامنة تغط في نوم عميق ، ولكن سرعان ما تعود إلى الاستيقاظ والتفتح عندما يتاح لها ذلك ، كما حدث في تركيا التي فرضت عليها العلمانية في معاهدة لوزان ، وبقيت ترسفت بها ، وها نحن نجد عودة الحس الإسلامي المكبوت ، بل لانعدم وجود ذلك عند غلاة العلمانيين ، قادة الجيش بالنسبة للمسألة القبرصية^{٦١٠} .

والأمر نفسه بالنسبة للجزائر فقد جهدت فرنسا لاقتلاع هويتها ، ولكن هذه الهوية سرعان ما اهتزت وربت على يد ابن باديس وجماعة العلماء ، وأنتجت - عروبة وإسلاماً - كل زوج بهيج .

لقد أعلن الخديوي إسماعيل أن مصر قطعة من أوروبا متحدياً بذلك حقائق الحياة وثوابت الشخصية العربية في مصر ، فهل صحت مقولته ، وهل كانت سياسة التغريب والتفرنح على يده أو يد غيره أكثر من تراب على صفوان .

^{٦١٠} مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث ، بيروت ، دار الكلمة ، ٩٨٤ ص ٤٥ و ٤٦ .

إن انطلاقة حياة وثرة لأمتنا يجب أن تنطلق من الهوية والثقافة الذاتية ، والحقيقة الجوهرية النواة التي تحمل خصائص الشجرة .

إن ما هو ثابت في شخصيتنا أننا عرب ، لكن ليس بالمعنى العرقي ، بل الحضاري وبالمقابل فعروبنا ذات قسمة إسلامية ، ولكن ليس بالمعنى الديني الطائفي ، وإنما بالمعنى الحضاري ٦١١ .

إن قراءة بسيطة لحضارتنا تؤكد ما قلناه ، أي تؤكد قيم الفروسية والعفة والحياء وهذه قيم عربية ، والقسمة الإسلامية لهذه الهوية واضحة وجليّة ، وحسبنا - كمثل واحد - نجده في البحث العلمي .

تقرأ العلوم الغربية فلا تشعر في ثناياها أي وجود للقوة الخالقة لهذا العالم ، لكن اقرأ ذلك في حضارتنا تجد رائحة التدين تفوح من تضاعيف هذه العلوم نجد ذلك عند ابن خلدون وابن سينا وابن حزم وغيرهم ، ودون الإخلال بالحقيقة العلمية وماهيتها الذاتية .

لقد استغل على ابن سينا- الذي يعتبر من أكبر الملاحدة في نظر رينان- كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو ، لكنه تناول كتاب الفارابي ، وسرعان ما ترك أوراقه وقلمه وهب ليتصدق على الفقراء ٦١٢ .

الفرع الخامس

- جدلية الدائرة العربية مع الدائرة الإسلامية من الوجهة الجيوسياسية

والجيواستراتيجية والحضارية -

في هذه الساعة التي أعانق فيها الموضوع ، أصحّت السمع إلى تعليق صدر عن إذاعة لندن حول الانتماء الحضاري لتركيا كأسباب دعت إلى رفض قبولها في الأسرة الأوروبية ، وهنا تذكرت مقولة ريمون يولان المدللة : بأن الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها ، فأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات ٦١٣

^{٦١١} مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث ، بيروت ، ص ٤٨ .

^{٦١٢} مداخلة الدكتور محمد عمارة في الهوية والتراث ، بيروت ، ص ٤٣ .

^{٦١٣} كتابه الأخلاق والسياسة ، ترجمة د. عادل العوا ، دمشق ، دار طلاس ، ١٩٨٧ ، ط ١ ، ص ٣٠٦ .

وفي الوقت نفسه تذكرت مقولة هنتنجتون الداعية الصيت حول تقسيمية المسكونه إلى حضارات ست ، ثم استشرافه واستشفافه لأحداث المستقبل على أساس الصراع بين هذه الحضارات

ومرة ثالثة تذكرت مقولة فوكوياما المدللة بنهاية التاريخ ، وأن مركبة الغرب بقيادة الولايات المتحدة هي التي تفقد قاطرة العالم ، وأخيراً محاولة إسرائيل - بخطاب بيريس الشرق الأوسط الجديد- أن يكون لها خطاب عالمي محمول على ثقافتها التلمودية الممزوجة بالفكر القومي الاستعلاني المستقى من الفكر القومي الشوفيني الأوروبي .

وبالطبع فالعمل الحضاري العربي لا يعدم لمعات بازغة استشرفت فاستشفت آفاق المستقبل العربي وأبعاده الإستراتيجية العميقة ، ومن هؤلاء الدكتور جمال حمدان والدكتور كوثراني والمفكر الكبير مالك بن نبي وسواهم .

وعلى صعيد التنظير الإيديولوجي ، يمكن القول إن الرئيس الراحل جمال عبد الناصر استطاع أن يكسب قصب السبق في هذا المجال من خلال ربطه ربطاً محكماً بين العروبة والإسلام ، ثم ربطه بين الدائرة العربية والدائرة الإسلامية ، وإبرازه أهمية الدائرة الإفريقية بالنسبة لمصر .

وفي هذا الصدد لا بد من تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

١- عندما تكلم الراحل جمال عبد الناصر عن الدائرة العربية قصد بها مدلولاً حضارياً وثقافياً لا جغرافياً فحسب أي قصد منها الأمة العربية كشخص جماعي تاريخي ثابت وفاعل ومستمر وله مصلحته الخاصة ودوره ورسالته المعينة عبر التاريخ .

٢- إن إبراز الدائرة الإفريقية لا يعني الخضوع لطغيان الجغرافيا وحتميتها ، و إلا كان بإمكان عبد الناصر أن يتكلم عن الدائرة المتوسطية ، وعلى خلاف ذلك فالدائرة الإفريقية بالنسبة لعبد الناصر والأمة العربية ذات مدلول حضاري وثقافي وروحي وجيوسياسي وجيوستراتيجي وجيوتاريخي ، لسبب بسيط هو أن ثقل العرب في أفريقيا ، إضافة إلى أن هنالك كتلة لا يستهان بها من المسلمين في هذه القارة .

ماذا تحدث عبد الناصر عن هذه الدائرة؟؟.

يقول:

هذا عن الدائرة الأولى التي لا مفر من أن ندور عليها ، وأن نحاول الحركة فيها بكل طاقاتنا ، وهي الدائرة العربية ، فإذا اتجهت بعد ذلك إلى الدائرة الثانية ، وهي دائرة القارة الإفريقية ، قلت إننا لن نستطيع بحال من الأحوال - حتى لو أردنا - أن نقف بمعزل عن الصراع الدامي المخيف الذي يدور اليوم في أعماق أفريقيا بين خمسة ملايين من البيض ومائتي مليون من الأفريقيين.... لا نستطيع لسبب هام وبديهي هو أننا من أفريقيًا.

ثم تبقى الدائرة الثالثة.... الدائرة التي تمتد عبر قارات ومحيطات والتي قلت إنها دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون معاً أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة ، وتهمس شفاهم الخاشعة بنفس الصلوات . ولقد ازداد إيماني بمدى الفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين .

واستطرد عبد الناصر القول في فلسفة الثورة متعرضاً لمسألة الحج لا على أساس أنها تذكره لدخول الجنة ، بل كقوة سياسية ضخمة ومؤتمر سياسي دوري يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ورجال الرأي فيها وعلماؤها في كافة أنحاء المعمورة وكتابها وملوك الصناعة فيها ، وتجارها وشبابها ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي خطوطاً عريضة لسياسة بلادهم وتعاونهم معاً حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام.... يجتمعون خاشعين ، ولكن أقوياء مؤمنين أن لهم مكاناً تحت الشمس يتعين عليهم احتلاله في هذه الحياة .

ويستطرد قائلاً: وحين أسرح بخيالي إلى المسلمين في أندونيسيا والصين والملايو وسيام وبورما والباكستان والاتحاد السوفيتي - إلى هذه المنات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعاً ، تعاوناً لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية ، ولكنه يكفل لهم وإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة ٦١٤ .

^{٦١٤} فلسفة الثورة : دار القلم- دار المعرفة ، بيروت ، ط١ ، ٩٧٠ ، ص١٠٨ .

هذا التأسيس للإسلام تأسيساً محمولاً على العروبة كركن أساسي فيه ، يذكرنا بتأسيس عبد الرحمن الكواكبي في كتابه أم القرى إذ دعا إلى رابطة إسلامية يلعب فيها العرب دوراً هاماً بحيث يكون الخليفة منهم^{٦١٥}.

وهذه العلاقة بين الدائرة العربية والدائرة الإسلامية ، تكلم عنها أيضاً الدكتور كوثراني ، والمفكر الكبير ابن نبي ، صاحب خط طنجة- جاكرتا ، ذلك التأسيس السياسي على الفاعل الحضاري الذي هو الحضارة العربية الإسلامية ، وبالتالي ففي إطار هذه الدائرة الإسلامية الكبرى ، هنالك خصوصيات حضارية عربية وغيرها .

هذا وإن أي قبض على القدرة في أية ظاهرة من ظواهر المتكون الاجتماعي أو الطبيعي ، هذا الأمر لا يتم إلا بسبر تلك الظاهرة والقبض على مفتاحها، وهكذا تغدو الحاجة ملحة لتقديم تحليل سريع في لاندسكيب ((اللوحة الطبيعية)) للعالم الآسيوي والأفريقي الذي تتواجد فيه الدائرتان العربية والإسلامية^{٦١٦}:

- الصين .

- مجموعة بلدان الشرق الأقصى المسماة بالجيل الأول للبلدان حديثة التصنيع ، وهي أربع : كوريا الجنوبية – تايوان - هونج كونج - سنغافورة ، وهذه المجموعة تنتمي بشكل عام إلى العالم الصيني بترائه الكونفوشيوسي.

- مجموعة بلدان جنوب شرق آسيا المسماة بالجيل الثاني للبلدان حديثة التصنيع ، وهي أربع :

- أندونيسيا ٩٠% من سكانها مسلمون - ماليزيا ٥٥% من سكانها مسلمون

- الفلبين أقلية إسلامية كبيرة - تايلاند أقلية إسلامية ضعيفة .

- شبه القارة الهندية ، حيث الهند ، ثم الدولتين الإسلاميتين باكستان وبنغلادش.

- وتعد اليابان والعالم الصيني وشبه القارة الهندية كلامح بارزة على تضاريس

آسيا ، نجد أمامنا العالمين الفارسي والتركي ، وكلاهما إسلامي.

^{٦١٥} د . رضوان السيد : الإسلام والانتماء العربي ، مقال منشور في مجلة العربي الكويتية عدد

أذار - ١٩٩٧

^{٦١٦} أخذت هذه المعلومات من مجلة السياسة الدولية ، عدد ١٣٠ أكتوبر ٩٩٧ ، مقال الدكتور محمد

عبد الشفيق عيسى الموسوم بعنوان : العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية .

فأما العالم الفارسي فإنه يتدرج من هضبة إيران ليغطي أجزاء من آسيا الوسطى لاسيما من بلاد الأذريين (أذربيجان) وبعض بلاد الأفغان .

وأما العالم التركي ، فيغطي تركيا نفسها ومناطق آسيا الوسطى الإسلامية المنتمية إلى الأصل التركي ومنطقة الثقافة التركية بالمعنى الواسع ، والتي كانت تتدرج ضمن ولاية الاتحاد السوفيتي .

- العالم العربي ويضم منطقة الخليج وشبه جزيرة العرب والشام بالمعنى الواسع ، وأهم المعالم التاريخية - السياسية هي: الأراضي الحجازية - اليمن- العراق - سوريا التاريخية - فلسطين التاريخية .

وتشكل تلك المعالم معاً النواة الملتهبة للإسلام والعروبة في آن معاً ، وبعبارة أخرى ، فهي- بالتاريخ- عماد الكتلة العربية الإسلامية ٦١٧ .

ولكن ما هو بالجغرافيا عماد هذه الكتلة ... قاصدين بالجغرافيا ، الجغرافيا الطبيعية البشرية ، السياسية في آن معاً...

بالطبع فهذا القول ينقلنا إلى أفريقيا .

تشریح أفريقيا : معظم العرب أفريقيون ، ومعظم أفريقيا مسلمون .

معظم المسلمين هم في آسيا... ومعظم العرب في أفريقيا.

ولكن أصل العرب من آسيا (شبه الجزيرة العربية) ، ابتداءً من طرفها الجنوبي الغربي ، كما أن البداية الكثيفة للإسلام توزعت بالتساوي انطلاقاً من الحجاز بين فارس وشمالي أفريقيا ، ومنها إلى ليبيا بالمعنى الواسع ، أي المغرب العربي الحالي .

ولقد اتسعت دائرة الإسلام في آسيا بجميع اتجاهاتها الأصلية ، ولكنها أخذت بالتخلخل ناحية الشرق تقريباً عند حدود الأديان الطبيعية الآسيوية الكبرى : الهندوسية - البوذية - الكونفوشيوسية ٦١٨ .

^{٦١٧} مقال الدكتور محمد عبد الشفيق عيسى الأنف الذكر ص ٥٠ .

^{٦١٨} المرجع السابق ص ٥٠ .

وتحددت دائرة هجرة العرب وعملية التعريب في أفريقيا شمالها أساساً ، ولكن الإسلام انتقل منها بالتجارة في الاتجاهات الأصلية الأخرى ، وإن أخذ بالتخلخل ناحية الجنوب .

ولقد انتشر الإسلام بين الحشود الكثيفة لآسيا بين ظهرانيها الممتدة فكانت غالبية أهله منها ، وتنامي وجود العرب في المراكز المدنية لأفريقيا الشمالية ، بينما خفت كتلتهم السكانية في صحراوات شبه جزيرة العرب وبادية الشام .

هكذا أدى تاريخ العرب والإسلام إلى جغرافيا مختلفة ، فإذا بنا نجد أن معظم المسلمين في آسيا ومعظم العرب في أفريقيا.

ولئن كان معظم العرب أفريقيين ، فإن معظم أفريقيا (عدا أطرافها الجنوبية) إسلامي ، فبالإضافة إلى الشمال نجد أن أفريقيا تحت حزام الصحراء الكبرى مسكونة أساساً بالإسلام شرقاً وغرباً ووسطاً ، وإن خف وجود الإسلام باتجاه الجنوب الأفريقي بالمعنى الواسع ٦١٩ .

وهكذا يمتزج الوجود العربي بالوجود الإسلامي ، بين ميزان التاريخ وميزان الجغرافيا الطبيعية والبشرية والسياسية ، الأمر الذي يدعونا للقول إن مستقبل تجديد الإسلام مرهون بآسيا ، ولكن تجديد مستقبل المشرق (الخليج وشبه جزيرة العرب والعراق وسوريا وفلسطين التاريخية) مرهون بالرابطة القومية ٦٢٠ ، وبعبارة أخرى فإن المهمة التاريخية الكبرى لنهضة آسيا وأفريقيا ، هذه المهمة المعقدة مرتبطة أشد الارتباط بكل من العروبة والإسلام .

على هذا يمكن التأكيد بأنه لا يمكن للنهضة أن تتم في البلدان العربية - المغربية والمشرقية - دون الاعتصام برابطة العروبة ، ولا يمكن لهذه الرابطة أن تتعزز وتترسخ إلا عبر الارتباط بحزامها الإسلامي الوثيق ، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن للنهضة في آسيا وأفريقيا- البلاد الإسلامية غير العربية - أن تتم إلا عن طريق تجديدها من خلال الرابطة الإسلامية ، والتي هي في تماس طبيعي وتاريخي

^{٦١٩} المرجع السابق ص ٥٠ .

^{٦٢٠} المرجع السابق ص ٥١ .

وروحي مع مركز الإسلام في شبه جزيرة العرب ، والذي هو في الوقت نفسه مركز أصل العرب ٦٢١ .

هكذا يمكن التساؤل : هل ذلك من مصادفات التاريخ أم موافقته...؟؟ أجل إن هذا اللانديسكيب الذي نداؤه العروبة ، وجسمه الإسلام- هو من صنع التاريخ وفعله وإرادته ، فمكة هي مركز العرب ومركز الإسلام ، والعرب وهم في قلب العالم الإسلامي ساهموا مساهمة فعالة في حمل الإسلام ونشره .

من جماع ما تقدم يخلص الدكتور محمد عبد الشفيق عيسى لتحديد مسارب الحياة والتقدم والانطلاق باتجاه التطور الارتقائي للقطر العربي المصري ٦٢٢ ، وهو أمر ينطبق في نظرنا على بقية الدول العربية ، يحدد دوائر الانطلاق ، مؤكداً بأن أولى هذه الدوائر هي العروبة ، حيث تمثل- استجابة لنداء الماضي ودواعي المستقبل في الآن نفسه - مضموناً للتكوين الاجتماعي التاريخي وسياجاً حامياً للتقدم الحضاري .

الدائرة الثانية هي الدائرة الوسطى والوسيطية (الإقليم العربي - الأفريقي) ، حيث تلتئم روابط التكوين من الأرض والبشر والممارسة في ثقل عربي ووجه إسلامي ، وتوجه اقتصادي اجتماعي .

أما الدائرة الثالثة فهي دائرة العالم الإسلامي كمجال أو قضاء حضاري أرحب ينبغي أن تنتج نحوه السواعد والعقول ، فهو البيت الطبيعي للعالم الثالث ، وهو الوريث الموضوعي له ، ومن ثم فهو (ضامن) لحضارة نموذج التطور المستقبلي أو لمشروع النهضة كمشروع مثلث أضلاعه: العروبة - الإسلام - الاشتراكية - الديمقراطية ٦٢٣ .

وطبعاً فالمقصود بالديمقراطية هنا الديمقراطية التي تعتمد الحرية أساساً ومنطلقاً وروحاً بحيث يكون أساس المجتمع وروحه ومضمونه حراً ، أما الاشتراكية فيقصد منها العدل الاجتماعي ، إنما لا يكون التأسيس على العدل ، وإنما الأساس هو الروح الحرة وعليها يتم بناء العدالة وبهذه الدوائر المتلاحمة يمكن لنا أن

^{٦٢١} المرجع السابق ص ٥٦ .

^{٦٢٢} المرجع السابق ص ٥٦ .

^{٦٢٣} المرجع السابق ص ٥٦ .

نواجه قيود النظام العالمي القائم والقادم بإمكانية حقيقية للمشاركة المتكافئة فيه ،
والمقاومة الإيجابية لما يعتدل في أرجائه من اتجاهات معاكسة لنموذج التطور
الحضاري المستقبلي والعالم الإسلامي بهذه المثابة كدائرة كبرى محيطة بالوطن
العربي ، وحدة موضوعية ، اقتصادية اجتماعية ، وهو وحدة ذاتية حضارية أيضاً
، صنعها ماضي الحضارة الإسلامية المشترك التي أسهمت فيها أمم وشعوب
اختلفت قومياتها وتجانست حضارتها من عرب وبربر وزنج وترك وفرنس وهنود

وما أشبه الليلة بالبارحة ، ففي العصر الحديث الأوروبي غداة كانت القوى
الإسلامية الكبرى هي العامل الرئيسي في مواجهة السيطرة الاستعمارية التي
تتوصل بالحرب والكشوف والتجارة والاستيطان ، وتمثلت هذه القوى في الدولة
التركية العثمانية ، والدولة الصفوية الفارسية ، والمماليك في مصر والمغول في
آسيا الوسطى ، ممالك الزنج الإسلامية في غرب أفريقيا ، وقد انتهت المنازلة
التاريخية عبر ثلاثة قرون من السادس عشر إلى التاسع عشر بتغلب أوروبا ، فهل
تتغلب هذه مرة أخرى ؟؟ - تحت قيادة أمريكا- على نوازع المقاومة الحضارية
والنزوع الحضاري المستقبلي للعالم الإسلامي باتجاه الاستقلال والتحرر والتكامل
والتنمية^{٦٢٤}.

هكذا يتضح من دلالات التاريخ وصبوات المستقبل وكشوفاته أن حساً تاريخياً
عميقاً أو بعداً استراتيجياً جيوسياسياً أو جيوتاريخياً للأمة العربية ليس أمامه
التعمق والتجوهر إلا بالدائرة الحضارية العمق والظهر والمجال الحيوي
والروحي لأمتنا.

وبالطبع فهذا التأسيس يقوم على سنن الله في الاجتماع والسياسة والحضارة
والأخلاق ، وليس تكتلاً وتعبئة وحشداً ضد الغرب ، إذ في نظرنا إن الحضارات
- وخلافاً لأطروحة هنتنجتون- لا تتصادم في ذاتها ، ولكن الإيديولوجيات
والمصالح والأهواء الضيقة هي التي تزج الحضارات في أتون التصادم
والصراع...

^{٦٢٤} المرجع السابق ص ٥٦.

لقد تأسس العالم الغربي على الحضارة اليونانية ، والرومانية، ثم العالم المسيحي في القرون الوسطى ، وهكذا فحضارة أوروبا ذات بعد يوناني مغلف بالمسيحية حسب رأي برنار زعيم الاتجاه القانوني المشهور في فرنسا^{٦٢٥}. وإذا كانت أوروبا قد أُنعت وآتت أكلها المثمرة من روافدها الطبيعية - والمسيحية هي أحد هذه الروافد - فلماذا لا يتاح للأمة العربية أن تنطلق من خلال التأسيس الطبيعي لها ، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية ومن خلال تفاعلها مع عمقها الإسلامي ، أليس ذلك أكثر فائدة وعطاء للشأن الإنساني العام ، على قاعدة دع الزهور تنفتح ولنتبار، وقوله تعالى: (فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) (المطففين : من الآية ٢٦).

ولماذا لا يتاح للأمة العربية إنتاج المعنى والقيمة ؟ . إن أي انطلاقة حضارية جبارة إنما تعلقت من استجابتها الخلاقة مع الحاضر تأسيساً على جذر تاريخي كبير ، وهذا ما حدث للإسلام انطلاقاً من الحنيفية ، وما حدث لليابان انطلاقاً من تراث الشنتو ، وأخيراً ما حدث للثورة الصينية التي تأصلت على الجذر الكونفوشيوسي .

إن التراث- كما يؤكد الدكتور حسن حنفي- جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع العربي ، وهو لذلك لا يزال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ، ويصوغ تصوراتها ، إذ المجتمع العربي يتميز بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه ، ولا معنى للتعامل العلمي المجرد معه على طريقة المستشرقين ، وكأن التراث جسم ميت^{٦٢٦}.

على هذا الأساس يؤكد الدكتور حنفي أن التراث ليس شيئاً متحفياً ، أو نمط سلوك ماضوي ، بل هو نظرية للعمل وموجة للسلوك وخبرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض^{٦٢٧}.

^{٦٢٥} د. محمد عصفور : الضبط الإداري ، جامعة القاهرة لعام ٩٦ ، ص ٨٦ .

^{٦٢٦} ورقة قدمت إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسطيني العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية ببيروت ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ٩٨٥ ، ص ١٦ .

^{٦٢٧} كتابه التراث والتجديد ، بيروت ، دار التنوير ، ٩٨١ ، ص ١١ .

نحن إذن مسكونون في التراث مستنبتون فيه مبيأون في تربته ، وإن اقتلنا من هذا المغرس ، أو المشتل الحضاري ليس معناه إلا الفوت والموت ، وبالتالي فإن أي تعامل مع التراث ، إنما يجب أن يتم من داخل شريعته ، وباستثماره وإعادة تأويله على ضوء إشكالاتنا الفكرية والأيدولوجية الحالية ، يقول د . حنفي : إيماننا هو التراث والتجديد ، وإمكانية حل أزمات العصر أو فك رموزه ، وخطة جديدة نحو التقدم ، فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير ٦٢٨ وهو الأساس النظري لأبنية الواقع .

هكذا رسم الدكتور حنفي طريق الثورة الاجتماعية والسياسية ، الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير ، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية ٦٢٩ . على هذا الأساس يندد الدكتور حنفي بمقولات التغريبيين المدللة بأن الغرب هو النمط الأوحى لكل تقدم حضاري ، وأنه الممثل الوحيد للإنسانية ، وأن أوروبا الحلقة المركزية فيه ، وهي المعلم الأبوي ، والعالم كله في موقع الهامش إزاءها ، وأن كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إنما مرده الغرب ٦٣٠ . حقيقة الأمر أن الدائرتين العربية والإسلامية تمتلكان رأسماً رمزياً فذاً لا يدانيه أي رأسمال لاسيما في غناه الروحي والقيمي ، فضلاً عن ذلك فهما يتموضعان في قلب العالم ، لذلك يجب أن يتاح لهما الحضور الإنساني الكثيف في هذا العالم ، بحيث يزكوان ويورقان ويونعان ويعطيان ويتمخضان عن مخزنهما وكنوزهما المثمرة .

ومن جهة أخرى فعلى هاتين الدائرتين أن يغذا السير ، ويسرعا الخطى ويحملا خطاباً إنسانياً يشرفهما ، خطاباً يتكلم عن الشخص البشري ، ويهجس بالمصير الإنساني المشترك والغايات الإنسانية الكبرى ويعانق الهم الإنساني ، كيف لا وإن عبارة ((يا أيها الناس)) أول ما انطلقت من هذه الأمة .

^{٦٢٨} كتابه من العقيدة إلى الثورة ، دار التنوير ، ٩٨٨ ، ج ١ ، ص ٧ .

^{٦٢٩} السيد ولد أباه : التنوير والتأصيل قراءة في أعمال حسن حنفي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٦٧ ، لعام ٩٩٣ ، ص ٢٣١ .

^{٦٣٠} المرجع السابق ص ١٢٨ .

ومع ذلك فالدائرتان المذكورتان لا تزالان تعيشان مرحلة رد الفعل دون أن ترتقيا إلى ذروة الفكر الاستراتيجي ، أو أن تحملا خطابهما السياسي مسؤولية حضارية

صحيح أنه كثر لدينا الحديث عن المشروع الحضاري العربي الإسلامي في مجال الفلسفة والاقتصاد والأخلاق ، ومع ذلك لا نلمس تأثيراً لهذا الفكر في المشروع السياسي^{٦٣١}.

وبيان ذلك - وحسب مقولة ريمون ده يولان - أن السياسي يتأسس على الحضاري ، ولكنه في الآن نفسه ينجزه وينتجه .

هكذا تكلم عبد الناصر عن الدوائر الثلاث ، كما أنه انخرط- بلورة لذلك- في مؤتمر باندونغ كحدث سياسي يترجم صبوات العالم الثالث ، وفي القلب منه آسيا وأفريقيا ، وفي قلب آسيا وأفريقيا الدائرة الملتهبة بالإسلام ، ألا وهي الدائرة العربية .

لقد كان المقرر لباندونغ أن يكون له ترجمته الحضارية ، أي أن يتحول إلى حدث حضاري يؤلف بين الحضارتين الأفريقية والآسيوية ، وفي قلب ذلك الإسلام الأكثر تألقاً وعطاء ، هكذا تترجم مؤتمر القاهرة عام ١٩٥٧ عن جائزة أفريقية آسيوية على غرار جائزة نوبل وجائزة لينين ، أملاً في إنجاز السياسي للحضاري ، لكن هذه الجائزة لم تر النور^{٦٣٢}.

لقد جمع مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ ، وبعده مؤتمر القاهرة عام ١٩٥٧ كل مقومات ثورة العالم الثالث إلا شرطاً واحداً هو شرط إطلاق الشرارة الحضارية الفكرية لا ضرام سياسي^{٦٣٣} ، أي شرط تفعيل الحضاري كناهض ودينامو ورافعة للسياسي .

مثل آخر يدلل به الدكتور كوثراني هو المشروع الحضاري للمفكر مالك بن نبي ، ففي نظره إن المشروع الحضاري الذي أسسه ابن نبي- رغم قرب المفكر ابن نبي

^{٦٣١} وجيه كوثراني : أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي ، مجلة المستقبل العربي عدد ١٣٧ ، لعام ١٩٩٧ ، ص ٣٤.

^{٦٣٢} وجيه الكوثراني : أفكار باحثة ص ٣٥.

^{٦٣٣} د. كوثراني : أفكار أبحاثه، ص ٣٥.

من الناصرية ورهانه عليها- لم يؤثر بالمشروع القومي الذي حمله عبد الناصر، كما لم يؤثر بعمل الإسلاميين ، بل ظلت أفكاره حول القضية الحضارية في المشروع الإسلامي خارج دائرة التداول في أوساط الفعل والقرار السياسيين ، واقتصرت على قلة من النخبة^{٦٣٤}.

إذن فالافتقار إلى الشرارة الفكرية الحضارية التي تفجر برميل البارود ، وتطلق قيم الروح ، هذا الافتقار كان المقتل والمصرع .

كيف لا يكون ذلك والحضارة هي العنصر الحاسم في أي انعطاف تاريخي ، وهي روح الإنسان ولبه وماهيته وجوهره ، ثم كيف لا يكون ذلك ، ونحن مسكونون في التراث ، وهذا التراث جزء من المكونات النفسية للمجتمع العربي ، وهو لا يزال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ، ويصوغ تصوراتها ، ولا يجوز التعامل معه كجسم ميت^{٦٣٥}.

وفي نظرنا إن فشل الكثير من الصيغ السياسية في وطننا العربي مرده إغفال هذا الفاعل الحضاري كما هو الحال في الفكر السياسي الاغترابي الذي لا يقوم على الجذر التاريخي الكبير لأمتنا ، وقسماتها الحضارية ومن جهة أخرى فعلينا أن نعيد النظر بالمنطلقات الحية لباندونغ ودوائره المختلفة ونحن مدعوون إلى ترتيب العلاقات مع الدائرة التركية والدائرة الإيرانية انطلاقاً من ثوابت التاريخ والجغرافيا والمعطيات الجيوسياسية والجيواستراتيجية ، لاسيما أن الدائرة الإيرانية موقفها جذري اتجاه المسألة الصهيونية ولاسيما أن الدائرة التركية مبتلاة بالتغريب الكاريكاتوري الذي يقتلع هذه الدولة من جذورها الحضارية ، ويضعها في حمى الاستلاب والاغتراب والهجنة الثقافية .

إن وعينا الجديد يجب أن يهب من رقدته متوتراً للقبض على مبادئ باندونغ وميكائزmates والاستبصار بمغزى تعويل أمتنا على عمقها في الدائرة الإسلامية والدائرة الأفريقية والدائرة الآسيوية ، بل بدائرة دول العالم الثالث .

^{٦٣٤} د. كوثراني : أفكار باحثه ، ص ٣٤ .

^{٦٣٥} د. حسن حنفي : ورقة قدمت منه إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسطيني العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٥ ، ص ١٦ .

وهذا ما أكده الدكتور سليمان الديراني بقوله : إذا كان الغرب يشهد بروزاً سريعاً وإقراراً أسرع لظاهرة ما بعد الحداثة كنفذ لظاهرة الحداثة الغربية ، فهذا يعني أنه من الضروري النظر في التجارب التحديثية لدول العالم الثالث من زاوية خلخلة التماهي بين التحديث والغرب ، ومن ثم التفتيش عن القيم والمقاييس التي تعيشها دول العالم الثالث .

على هذا الأساس يرفض الدكتور الديراني فكرة إلزامية التطور في العالم الثالث ، وفق المراحل التي قطعها العرب مادام التطور الحداثوي في الغرب يحمل نفسه من التناقضات الداخلية ما يؤدي حكماً إلى مرحلة جديدة ((ما بعد الحداثة)) ، مرحلة تضرب كل النسق الحداثوي الغربي كنسق عالمي ، وتظهر كم من المراحل في هذا النسق هي خاصة بالتطور الذاتي للغرب ، وليس ضرورياً اعتبارها مراحل أساسية في تطور كافة المجتمعات .

ويلفت الدكتور الديراني الانتباه إلى ظاهرة اقتصادية عملاقة تشكل أنموذجاً تنموياً فذاً هو بلدان جنوب شرق آسيا ((كوبا الجنوبية- تايلوان- هونغ كونغ- سنغافورة - ماليزيا)) .

هكذا يرد الدكتور الديراني ذلك إلى الكونفوشيوسية التي صاغت شخصية الفرد في تلك البلدان على مبادئ في العيش ، والتوفير في الإنفاق ، ومراقبة الذات والعمل الجاد والتعامل الأخلاقي والقيمي ، أي على أساس اعتمادها الحداثة ، وليس التحديث .

وإذا ما تذكرنا قول ((فيبر)) إن الإصلاح البروتستانتي كان وراء الثورة الصناعية في أوروبا أدركنا مدى الدور الذي يلعبه الرأسمال الرمزي في أي مشروع للنهضة ، وأدركنا الدور الذي يلعبه مشروعنا الحضاري في تفعيل المشروع السياسي لما يتضمنه هذا المشروع الحضاري من قيم العقل وحب العمل وبهجة الحياة وعدم الإسراف والتفاؤل في الحياة ((إذا علم أحدكم أنه سيموت غداً وفي يده فسيلة فليغرسها)) - حديث شريف- واقتحام الحياة من أجل عمرانها : (فَلَا أَفْتَحَمَ الْعَقَبَةَ) (البلد: ١١)....(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ) (الواقعة: ١٠) ... (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (آل عمران: من الآية ١٣٣)

وفضلاً عن ذلك فالمشروع الحضاري الإسلامي يقدم لنا استشرافاً لآفاق العالمية ، وبالتالي يدخلنا بها من أبواب عريضة ومتألقة بما ينطوي عليه من مبادئ ، مثل مبدأ العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان وأصل الاستخلاف وعمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان (خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) (الحجرات : من الآية ١٣) وأصل الدعوة إلى كلمة سواء (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) (آل عمران: من الآية ٦٤) ، وأصل عظمة النفس البشرية ((صيانة الحياة)) ، وأصل الدين الواحد مع اختلاف الوسيلة (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (المائدة: من الآية ٤٨) ، وأصل حقوق الإنسان في أول إعلان لحقوق الإنسان (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى) (طه : ١١٨) ، وأصل الخيرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ) (النساء : من الآية ١١٤) .

وأصل إعمار الأرض : (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) (هود : من الآية ٦١) ، وأصل رفع الظلم ، وأصل الإصلاح كغاية الحياة الإنسانية (وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) (الأنفال: من الآية ١) وأصل التنديد بالفساد (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا) (البقرة: من الآية ٢٠٥) ، وأصل التعاون (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) (المائدة: من الآية ٢) وأصل العزة (وَبِاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) (المنافقون: من الآية ٨) .

هكذا اتضح لنا أن هذه الحضارة الإسلامية وفي قلبها الدائرة العربية تحتضن مخزوناً ثقافياً وقيماً مما يجعلها تغني الحياة الإنسانية ، وبالتالي تكون أساساً لانتمائنا لها واستناداً إليها في مشروعنا الخاص إضافة إلى المشروع الإنساني (العالمية) .

خاطب أحد المسؤولين في دولة إسلامية سفيراً لدولة عربية قائلاً له : نظرنا إليكم فوجدناكم تنتظرون إلى غيرنا ، ثم نظرتم إلينا فوجدتمونا ننظر إلى غيركم ، فمتى يأتي الوقت الذي تلتقي عيوننا ، وينظر بعضنا إلى بعض...

ونعتقد أن تلك النظرات الشذراء تحولت على صعيد الدائرة العربية- إلى عيون دافئة تمتلئ بالنعمة ، وهذا ما استطاع أن يجترحه المؤتمر القومي الإسلامي الثاني

، حيث تضمن بيانه الختامي- فيما تضمن- حيزاً هاماً عن علاقة الأمة العربية شعوباً وحكومات بدائرتها الحضارية والإسلامية^{٦٣٦}.

لقد أكد هذا المؤتمر على الماضي الحضاري المشترك الذي تداخلت فيه ، وتوحدت مصالح الشعوب الإسلامية بحكوماتها المتنوعة ، بحيث أدى التفاعل الخلاق بينها إلى بناء صرح حضاري متميز أثرى الحضارة العالمية وأسهم بنصيب وافر في تقدم الإنسانية ، كما أن التداخل الخلاق والتكامل المستمر اللذين حدثا بين مكونات الأمة بمختلف أصولها العرقية ومواطنها الجغرافية ، قد تركا مكانهما شيئاً فشيئاً ، ومنذ عقود طويلة ، للعلاقات المتميزة في الغالب إما بالعداء أو بالتوتر أو بالبرود في أحسن الحالات^{٦٣٧}.

وتعرض المؤتمر إلى دور القوى الأجنبية المهيمنة في توسيع شقة الخلاف وتأزيم العلاقات ، وكان ذلك في صالح أعداء العرب والمسلمين على حد سواء^{٦٣٨}.

وأكد المؤتمر على أن أبسط قواعد المنطق تتطلب اليوم أن يتم السعي من الجانبين إلى إظهار الوعي الدقيق بضرورة تجاوز معطيات الصراع عن طريق بناء جسور الثقة بين الأطراف ، وإرساء تقاليد التجاوز والتضامن من أجل الحلقات المفقودة في سلسلة التضامن والتكامل والتناسق لضمان المصالح العليا للأمة العربية والشعوب الإسلامية^{٦٣٩}.

وتعرض المؤتمر إلى الدائرة التركية التي تنسم بخصوصية تاريخية في علاقتها بالأمة العربية ، وفي الوقت نفسه فقد ميز بين ما تمارسه شريحة واسعة من النخبة الحاكمة في تركيا ، وبين موقف القوى الشعبية التركية ، وندد بالتعاون الفكري والسياسي القائم حالياً بين تركيا والكيان الصهيوني ، والذي يشكل خطراً حقيقياً على الأمة العربية ، ويتعارض مع ما يربط الأمة العربية وجيرانها الأتراك من روابط الدين والتاريخ والجغرافيا^{٦٤٠}.

^{٦٣٦} نشرت هذا البيان الختامي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٢٢م٦ ، لعام ١٩٩٧ ، ص ٧.

^{٦٣٧} المرجع السابق ص ٧٩

^{٦٣٨} المرجع السابق ص ٧٩

^{٦٣٩} المرجع السابق ص ٨٠

^{٦٤٠} المرجع السابق ص ٨٠

وأخيراً فقد لفت المؤتمر الأنظار إلى أهمية التعاون العربي التركي ، وما يمكن أن يوفره من إمكانيات متاحة على أكثر من صعيد^{٦٤١} .

وانتقل البيان إلى أهمية الدور الإسلامي الإيراني في قضية الصراع مع العدو الصهيوني ، وفي مجابهة الامتدادات العسكرية الأجنبية على الأراضي العربية ، داعياً إلى اندماج إيران والدول العربية والإسلامية في ترتيبات أمنية مشتركة ومستقلة تضمن أمن المنطقة واستقلالها^{٦٤٢} .

وعرج البيان على الدول الإسلامية في وسط وجنوب شرق آسيا مؤكداً تعزيز الروابط والاستفادة من طاقات هذه الشعوب المادية والروحية في دعم قضايا الأمة^{٦٤٣} .

وخصص البيان فقرة هامة للدائرة الأفريقية منبهاً إلى أن الرؤية الاستراتيجية للعلاقات العربية الإفريقية تقوم على دواعٍ حضارية وسياسية واقتصادية واستراتيجية^{٦٤٤} .

واختتم البيان قوله بالحديث عن الجاليات العربية والإسلامية في العالم الغربي وأمريكا، وإن هذه الجاليات تمثل العمق الاستراتيجي للعرب وقضاياهم المصيرية ، وضرورة تحول الثقل الاقتصادي لهذه الجاليات إلى ثقل سياسي^{٦٤٥} .

= تقدير وتقييم =

تكلم الكثيرون ، وفي ميادين فكرية متعددة ، على أن الشرق شرق والغرب غرب

فالشرق روحانية ووجدان وتدين ، في حين أن الغرب نزعة مادية واستغلال وأناية فردية وإلحاد ، من هؤلاء المتكلمون بعض الأدباء والكتاب نذكر منهم في

^{٦٤١} المرجع السابق ص ٨٠

^{٦٤٢} المرجع السابق ص ٨٠

^{٦٤٣} المرجع السابق ص ٨١

^{٦٤٤} المرجع السابق ص ٨١

^{٦٤٥} المرجع السابق ص ٨١

تراثنا العربي المعاصر توفيق الحكيم في (عصفور من الشرق) ، ويحيى حقي في : (قنديل أم هاشم) ، وسهيل ادريس في (الحي اللاتيني) وغيرهم^{٦٤٦} .
ونعتقد أن هذه الفكرة أوربية المنشأ والمحتد ، ويمكن القول إن أول من استعملها الشاعر الإنكليزي كبلينج في مقولته الذائعة الصيت " الشرق شرق والغرب غرب" ، ولن يلتقيا .

ومع ذلك فنحن لا نعدم بين ظهرائي أمتنا وجود تيارات قومية ودينية تعتمد هذه المحاجزة الجامدة والتصنيف الصارم ، وإن كان هنالك فريق ثالث يميز أمتنا بِسمة خاصة هي الثنائية أو الوسطية (زكي نجيب محمود ومحمد عمارة) التي تجمع الروحية والمادية^{٦٤٧} .

ولعل أبرز الذين تكلموا عن هذه المحاجزة الكاملة بين الشرق والغرب هو الدكتور أنور عبد الملك في كتابه ربح الشرق^{٦٤٨}.

ففي نظره إن الغرب كتلة حضارية واحدة رغم ما تشتمل عليه من أنظمة اشتراكية ورأسمالية - وحركات عمالية وتقدمية - وهذه الكتلة تمارس الهيمنة ضد الشرق وحضارته ، ولا نحاشي في ذلك الاتحاد السوفيتي الذي يقوم عمداً بتطويق حركات التحرر الوطني ، كما فعل في أفغانستان وأثيوبيا وأنجولا وموزمبيق^{٦٤٩} .

فالغرب إذن عند الدكتور عبد الملك هو الغرب بشقيه الرأسمالي والاشتراكي ، فأيدولوجيته واحدة إنها الخرافة البروميثوسية نسبة إلى بروميثوس سارق النار من الإله زيوس في الأساطير اليونانية القديمة ورمز عقلانية العمل والإنتاج^{٦٥٠} .

^{٦٤٦} محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، الثقافة الجديدة القاهرة

، ط ٢ ، عام ١٩٨٨ ص ٢١٢ .

^{٦٤٧} المرجع السابق ص ٢١٢

^{٦٤٨} المرجع السابق ص ٢١٢

^{٦٤٩} المرجع السابق ص ٢١٢

^{٦٥٠} المرجع السابق ص ٢١٣

وينبري الدكتور عبد الملك لتحديد هذا الشرق ، فهو عنده يتألف من ثلاث دوائر: الدائرة العربية الإسلامية ، وتمتد من المغرب غرباً إلى الفلبين شرقاً ، وتتخذ شكل الإسلام ديناً ودولة .

والدائرة الثانية هي الدائرة الحضارية الهندية الآرية ، أما الدائرة الثالثة فهي الدائرة الصينية اليابانية الآسيوية .

هذه الدوائر الحضارية الثقافية الثلاث تختلف - في نظر الدكتور عبد الملك - اختلافاً حضارياً وثقافياً مع الحضارة الغربية بشقيها الرأسمالي والاشتراكي ، تختلف في مفهومها عن الزمن والسيرورة التاريخية ، وترفض فكرة التناقض والتصارع ، حيث يتم الحفاظ على النقيضين دون تفجير الصراع بينهما ، كما هو الأمر في شأن الحضارة الغربية .

هكذا نجد ذلك - والحديث للدكتور عبد الملك - في فلسفة الصين التقليدية ، كما نجده في الإسلام حيث تتحقق وحدة الأمة على عكس اللاهوت الكاثوليكي الذي انبعثت منه محاكم التفتيش^{٦٥١} .

وحقيقة الأمر أننا مع الدكتور عبد الملك لجهة الحديث عن مشروع حضاري جديد للبشرية كوزان للمشروع الغربي يروض استئساده وجموحه ويطفف من هوسه واستعلائه .

ويزداد تأييدنا للدكتور عبد الملك فيما يبثه من التفاؤل والحيوية والأمل في الشرق ، وفيما نفحه في عروقنا من روح الكبرياء والكرامة والتفاؤل ، لا سيما أنه وضع المشروع الحضاري العربي في قلب هذا المشروع الشامل^{٦٥٢} ، وأعطى مفهوم الحضارة الشرقية مضموناً يتسع للقارة الإفريقية ولدول أمريكا اللاتينية ، أو بتعبير آخر ليشمل دول عدم الانحياز ودول باندونج ، أو ما يسمى بالعالم الثالث ، حيث يكاد مؤتمر باندونج أن يصبح الرمز الحي (لريح الشرق) للنهضة الحضارية الجديدة في مواجهة الهيمنة الغربية^{٦٥٣} .

^{٦٥١} المرجع السابق ص ١٩١

^{٦٥٢} المرجع السابق ص ١٩١

^{٦٥٣} المرجع السابق ص ١٩٢

والذي يؤخذ على نهج الدكتور عبد الملك في هذا التكتل أنه حشد فيه أكواماً من الدول ذات المناهج السياسية المتنوعة ، منها الرأسمالي الصناعي المتطور (اليابان) ، ومنها الاشتراكي (الصين) ، إضافة إلى وجود دول نامية متعددة المشارب السياسية .

شئ جميل أن نتكلم عن تلك الديناميات الحضارية ، ثم الكشف عن ذلك التقارب ، وعدم العداء التاريخي بيننا وبين الحضارتين الهندية والكونفوشوسية ، وضرورة وجود تفاعل حي وندي معها .

لكن الشيء الذي نرفضه الدعوة إلى أي استقطاب جدي يقوم على الهوس القومي والعرقى حتى الحضاري ، كما فعل هنتجتون في استعدائه الحضارة الإسلامية للحضارة الغربية ، مع العلم أن الحضارات لا تتصادم بل إن الذي يتصادم هو الإيدولوجيات التي تكرر الحضارة ذريعة ووسيلة.

هكذا فإننا نختلف مع الدكتور عبد الملك لجهة التعامل مع الغرب تعاملًا غير تاريخي بصيغة كتلة واحدة صماء لا تعرف التنوع والاختلاف والتفاعل والزمنية. على هذا فالأصح أن نميز في الغرب بين القمح والذوان ، بين الطفل وغسيله ، بين النوابت وغيرها ، وبالتالي يجب أن لا يصدنا التعصب عن التعامل مع الضمير الغربي مما يكفل رفع الشأن الإنساني العام ، ويحقق الشرط البشري المؤدي إلى كرامة الإنسان ، وعندئذ - وفي إطار التوازن مع روحانية الشرق - تغدو العقلانية الغربية رافعة لإقلاع البشرية ، وتغدو المادية الغربية ناهضاً يقوم على المصلحة التي تحدث عنها الإسلام وضبطها وأدرجها في قلب أدبياته.

ومن جهة أخرى فلسنا ضد الدكتور عبد الملك في تأسيس السياسي على الحضاري ، وفي تأكيده أن الإسلام ليس مجرد دين أو ثقافة ، بل من الحكمة أن يبدع نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي والرخاء الجماهيري^{٦٥٤} ، وشرطنا الوحيد في ذلك أن لا يطغى الإسلام السياسي على غيره ، أي لا يكون المنبر الوحيد ، بل أن يتاح بآلية الديمقراطية والإطار الحضاري الإسلامي ، لجميع التيارات السياسية الإسلامية وغيرها أن تتنافس وتنتفح وتتلا

^{٦٥٤} المرجع السابق ص ١٩٢

فح سواء أكانت اشتراكية أم ليبرالية أم نابعة من الحضارات الإسلامية أم غيرها^{٦٥٥}.

إن قوة النص القرآني هو انفتاحه على كافة احتمالات الحياة والصيغ والنظم والأنساق ، وإن الحديث عن صيغة واحدة سياسية أم غيرها ، إنما هو ابتسار للنص وليّ عنقه ، وإن حضارتنا المنفتحة أعطت الشيء الكثير عندما تعاملت مع النص على أنه موار بالحركة والعطاء ، وعلى هذا الأساس فإننا نرفض أية صيغة اجتماعية أو وطنية تدعي أنها الوحيدة التي تتكلم باسم الإسلام .

وأخيراً فإنني أنعي على الدكتور عبد الملك تبسيطه للإشكالية العربية الإسلامية ، وعملفتها وهي لا تزال في الحالة الجنينية ، بله وصفه لها (بربح الشرق) جاعلاً هذه الرياح تهب باتجاه الغرب في نظرة استقطابية حادة ، والسؤال المطروح هو : أين هذه الرياح من تلك العاصفة الهوجاء الصرصر التي شنتها أمريكا وحلفاؤها على شعبنا في العراق .

لقد تحدث الدكتور عبد الملك عن سماحة الإسلام كأس للحياة ، وكان عليه أن يتحدث عن مضمون برامجي ينبثق عن هذا التسامح ، كحقوق الإنسان والشرط البشري والكرامة الإنسانية والتضامن الدولي وكلمة السواء بين الشعوب .

إن الأمة الإسلامية وغيرها هي مجموعة من العرى والشرابين والروابط والعروق وبنى الربط ومسارب الحياة والدورات الدموية التي تشد أفراد الأمة ، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن أمة إسلامية إلا بقدر ما تتخلق مثل هذه الروابط ، وإلا نكون قد تكلمنا عن الإنسان المرتكس المنتكس الذي يمشي على رأسه .

إن الأمة - كما هو معلوم - هي شكل أو طور من أطوار الحياة الاجتماعية ، لكنها الشكل الأنضج تكاملاً وترابطاً وتماسكاً ، وعلى هذا الأساس فلا يمكن الكلام جوهرانياً عن أمة تسبح فوق التاريخ ، أو هابطة من الملأ الأعلى ، بل هي وليدة التجارب والأحداث والصورورة ، وكلما ترابطت كلما ازدادت قوة ومنعة أمام حدثان الزمن ، وازداد بالتالي عطاؤها وأريجها .

^{٦٥٥} نلاحظ أننا استقينا هذه المعلومات من الأستاذ أمين العالم ولكننا خالفناه في الرؤية انظر

واستناداً إلى ما تقدم فإذا كان الغرب يسعى إلى ترويض ذلك العالم الإسلامي الجبار واقتلعه - وما مشروع فوكوياما وهنتجتون إلا أحد مظاهر الاقتلاع - بوسائل مختلفة ، إلا أن بإمكان هذا العالم أن يكون جباراً - وهو جبار - حسب نظرية مكونات الدور - .

أن يكون جباراً ليس بالكمون وإنما بالفعل ، وذلك بالآليتين الآتيتين :

- ١- آلية دفاعية عن طريق ما ندعوه محاصرة الحصار ، أي مواجهة الطوق المفروض على بلدان العالم الإسلامي في ميادين التجارة ، ، الاستثمار ، الإنتاج ، التكنولوجيا ، المعلومات ، الإعلام ، الثقافة .
- ٢- آلية إيجابية عن طريق التكامل الإسلامي في شتى ميادين الحياة ، تعاملًا يعلي الشرط الإنساني ويثري الحياة الدولية ، ويرسخ كرامة المواطن ، وحياته ومستقبله.

وحقيقة الأمر أن أمتنا العربية تقف اليوم موقف الحيرة والتشكك أمام ما يسمى بالنظام العالمي الجديد الذي في حقيقته - كما قال تشومسي - نظام العالم الجديد ، فضلاً عن ذلك ، فهي لم تشارك في النظام العالمي القديم ، بل كنا فقط موضوعاً له ، ومع ذلك فأمتنا تعيش هاجس الحنين للنزوع الكوني والعالمي الذي ميزها منذ بزوغها في القرن السابع الميلادي ، حيث قامت الدولة والأمة في المدينة على فكرة الاستيعاب التي تقترض الاختلاف والتعددية وقبول الغير^{٦٥٦} .

لقد كان لهذه الأمة منذ ولادتها في المدينة مشروعها الكوني ، هو الإسلام ، وكان هو مسوغ نشأتها ، على الأرجح ما كان ممكناً ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها ، من خلال دعوة تعتمد الدمج الاجتماعي (لا الفتح) وسيلة لها ، وتعطي الأولوية للإنسان (المجتمع) على الدولة (المؤسسات)^{٦٥٧} .

^{٦٥٦} الفضل شلق : عودة إلى مفهوم الأمة غير القومية ، مجلة الاجتهاد ، العدد ٢٩ لعام ١٩٩٥ ص ٥

وما بعدها

^{٦٥٧} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، مشروع الأمة غير القومية ، مجلة الاجتهاد العددان ٢٦ و٢٧

لعام ١٩٩٥ ص ٩ وما بعدها .

ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن الشعوب المغلوبة ساهمت في المشروع مساهمة كبيرة ، ومن ثم فلم تفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب ، بل تكونت ثقافة جديدة وحضارة جديدة أسهم فيها الجميع .

وهذا ما يفسر الفكرة الاستراتيجية العربية في مطلع هذا القرن ... فكرة الوحدة ، وهذا هو معنى الالتفاف حول جمال عبد الناصر بعد مؤتمر باننونغ ، فالفكرة العربية عند روادها فكرة عالمية ومؤتمر باننونغ ، وعدم الانحياز ، معناهما عودة أمتنا للمشاركة في حضارة العالم ومصانره ^{٦٥٨} .

أجل لقد تعددت محاولات النهوض ، ولكن هذا النهوض لن يحقق نتائجه المرجوة إلا إذا تجاوز الواقعية المبتدلة ليسبر الحقائق التاريخية وصولاً إلى روح الأمة والتفتيش في حنايا الهوية التاريخية ، حيث يصاغ مفهوم قومي للأمة العربية يتفق مع تراثها التاريخي ، وليس مع المفهوم الأوربي للقومية ^{٦٥٩} .

لقد كانت الأمة خلال مختلف مراحل تاريخها مجتمعاً مفتوحاً يستوعب غير المسلمين ، كما يستوعب الشعوب الوافدة ، وكان هذا المجتمع على استعداد دائم للتوسع خارج حدوده الجغرافية ، وغالباً ما كان هذا التوسع يتم بتأثير الدعوة لا بالغزو والسلاح ، ومن ينظر إلى العالم الإسلامي يجد أن جزءاً كبيراً منه اعتنق الإسلام في فترات الضعف والتراجع العسكري.

إن الانخراط في العالم يستدعي بلورة مفهوم الأمة غير القومية ، الأمة التي تبقى منفتحة على العالم ، وترفض أن يتحدد تطورها في إطار جغرافي محدد ، أو حتى في إطار ذهني وفكري مطلق ، وما حققت هذه الأمة بقاؤها خلال مختلف مراحل تاريخها إلا لأنها كانت مجتمعاً مفتوحاً قادراً على الدمج والاستيعاب والتجاوز .

إن مفهوم الأمة غير القومية لا يعني التخلي عن مبدأ الوحدة ، بل إن توحيد الأمة شرط ضروري ، كي تستطيع استخدام الإمكانيات المتاحة ^{٦٦٠} ، وبالتالي الانطلاق القومي في عالم أرحب .

^{٦٥٨} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، مشروع الأمة غير القومية ، مجلة الاجتهاد العددان ٢٦ و٢٧ لعام ١٩٩٥ ص ٩ وما بعدها .

^{٦٥٩} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، المرجع السابق ص ١٢

^{٦٦٠} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، ص ١٧

ليست هذه الأمة عرقاً و لا اثنية و لا قوماً و لا قبيلة ، بل هي سيرورة تاريخية ، وكانت على الدوام في مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب أو يدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل الوافدة المنطوية تحت لوانه ، وعندما تواجه إشكالية المواجهة بين الانطلاق القومي والمشروع الكوني ، كانت تختار هذا الأخير ، حتى لو كان على حساب موقع العرب من السلطة ^{٦٦١} .

لقد فهمت الجماهير العربية ذلك ، وكانت تتعاطف مع عبد الناصر حول فكرة الدوائر الثلاث " العربية " " الإفريقية " " الإسلامية " أكثر بكثير مما كانت تتعاطف مع الحركات القومية ^{٦٦٢} .

إن أمتنا أمة عظيمة تحقق نفسها عندما تتجاوز نفسها لذلك فهي قادرة على أن تكون صاحبة مشروع كوني وتخرط في العالم بكل ثقة ، وإن منطلق الحركات القومية الذي يقول للغرب نحن نسعى لأن نكون مثلكم ، لكنكم تتآمرون علينا ، هو منطلق دفاعي ، كذلك منطلق بعض الإسلاميين الذين يعادون العالم ويسعون لانفلات الأمة على نفسها .

إنه منطلق يعلن سلفاً أن لا قدرة لنا على تجديد المشروع الكوني ، وعلى التعاطي بثقة مع العالم ^{٦٦٣} .

إن أمتنا مشروع كوني ، وليس كياناً اندماجياً قسرياً سواء أكان هذا الاندماج بالمفهوم الديني ، أم بالمفهوم العرقي ، ومن ثم فبمقدار ما نعتبر أنفسنا سيرورة تاريخية قابلة للتغيير والتحول بقدر ما يفسح أمامنا المجال لإضافة مضامين جديدة ومفاهيم حديثة ، وهذه المضامين تجعلنا أكثر قدرة على البقاء والديمومة وأكثر قابلية على استيعاب عناصر وموجات بشرية جديدة .

لقد وضع الرسول ﷺ اللبنة الأولى في مفهوم الأمة عندما قال : إن لحمة الولاء كلحمة النسب ، وعندما أكد أن العربي ليس الذي ولد من أب عربي أو أم عربية ، بل من تكلم العربية .

^{٦٦١} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، ص ١٧

^{٦٦٢} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، ص ١٩

^{٦٦٣} الفضل شلق : الانخراط في العالم ، ص ١٨

ليس هنالك أخطر على المشروع الحضاري القومي الوجودي لأمتنا من أن يساء فهمه ، وينظر إليه كمشروع هيمني يحقر من قيمة المعتقد الديني ، ويعلي من شأن الأصول العرقية^{٦٦٤}.

إذا كان المسلمون من غير العرب يعتقدون في دين تزعمه العرب ونزل بلغة العرب واستعمل ثقافتهم وأعرافهم ، فإن أهل هذا الدين من حقهم التعامل معه كجزء ماهيتهم ، كعنصر يعزز وحدتهم ، كأمر طبيعي يشكل القاعدة التربوية والأخلاقية التي يقوم عليها البنيان السياسي والاقتصادي والمجتمعي والثقافي^{٦٦٥} .

لقد اعتبر أحدهم العرب النسق الأبرز في النسق الإسلامي العام ، فلماذا ترفض أمتنا هذا الموقع الذي حباها إياه تاريخنا المجيد ، أي لماذا ترفض زعامة ألف مليون من البشر، قال تعالى : (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ) (الزخرف ٤٤) .

والخلاصة إذا أردنا أن نؤسس للسياسي العالمي الكوني فلن يكون ذلك إلا على أساس الحضاري الذي هو استمرار لمشروعنا العمراني الحضاري التاريخي ، وهذا ما يحفزنا لتحديد علاقة دقيقة ومنضبطة وحية مع دائرتنا الحضارية كبوابة أولى وأساسية للعبور إلى الصعيد العالمي .

الفرع السادس

- خيارنا الحضاري جواز سفرنا إلى النظام العالمي -

لا حاجة للتدليل بالنتائج البالغة الأهمية المترتبة على تفجير الثورة العلمية والتكنولوجية ، وانعكاس ذلك على مفهوم الزمان والمكان والمنطق والسببية والسياسة والمجتمع والاقتصاد وغير ذلك^{٦٦٦} .

وحقيقة الأمر أن الدولة والمجتمع والحياة ، هذه المقولات ومثلها معها من المقولات زلزلت زلزالها على يد ثورة التكنولوجيا ، وأخرجت أثقالها ، وقال الإنسان مالها ...

^{٦٦٤} تحديد الفكر الديني ، مقدمة مجلة الوحدة العدد ١٣ لعام ١٩٨٥ ، ص ٦

^{٦٦٥} مقدمة مجلة الوحدة ، المرجع السابق ص ٦

^{٦٦٦} السيد ياسين : موقع الوطن العربي من الموجة الثالثة ، مجلة الطريق ، العدد ٢ السنة ٥٦ عام

نعم قال الإنسان مالها تعبيراً عن تلك الحيرة ، وهذا الذهول الذي أخذ يرتسم على وجه الحياة جراء هذا الزلزال ، الأمر الذي حدا بتوفر لاستعمال " صدمة المستقبل " عنواناً لكتابه " مجتمع المعلومات " ^{٦٦٧} .

لقد تحدث المذكور عن الموجة الثالثة كوصف لمجتمع الثورة العلمية والتكنولوجية ، مقابل الموجة الأولى " الزراعية " ثم الموجة الثانية " الصناعية " .

والخلاصة أن الحياة تنتشق عن تغييرات جذرية في مجتمع ثورة المعلومات الكوني ، ولعل أول مظهر لهذه الولادة الجديدة نشوء الوعي الكوني الذي سيصطدم بالوعي الوطني والوعي القومي ^{٦٦٨}

ولعل أبرز خصائص هذا الوعي الكوني بروز شبكات المعلومات الكونية ، وتحسين وسائل تبادل المعلومات الكونية وتحويل النظام الاقتصادي من نظام تنافسي قائم على الربح إلى نظام تألّفي ذي طابع اجتماعي يسهم فيه الجميع ، وهو ما يقود بدوره إلى ديمقراطية المعلومات ، وظهور قيم جديدة على صعيد النسق الحقوقي ، مثل حق المعرفة وحق استخدام المعلومات وحماية خصوصية الإنسان وغير ذلك .

هذا هو فضاء تلك الموجة الثالثة ومناطقها وخصائصها ، وهو فضاء يقوم على قاعدة التبادل والمشاركة والتعاون ، وعلى قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار .

وبيان ذلك أن أية وحدة متماسكة إنما تقوم على خلاف الحوار والتفاعل ، وإن أي تقدم في معراج الازدهار ، إنما يتوقف على قدر ما يوفر من أسباب التعاون والتفاعل ذلك أن الإيناع والإخصاب ، هو نتاج تدعيم الذات وترسيخها ، وكلما امتدت جذور الذات في الأرض كلما ارتقت الغصون في السماء ، سواء أكانت هذه الذات جماعة قومية أم كونية ، فالإنسان الإمعة عالية على الحياة ، والأمر نفسه بالنسبة للأمة العطالة ، وإن دراسة تاريخية متعمقة لنشأة القوميات وبواعث تلك النشأة وللمعاني الإنسانية الرائعة التي صاحبت تلك النشأة في معظم الأحوال ، يكشف لنا على نحو واضح كيف أن الدول المتقدمة في أوروبا وأمريكا وسواها

^{٦٦٧} المرجع السابق ص ٢١

^{٦٦٨} المرجع السابق ص ٢١ و ص ٢٨

من دول العالم الثالث لم يستقم أمرها وتكون حضارتها إلا من خلال سعي تام في سبيل الوحدة القومية^{٦٦٩}.

وبذلك تنهأوى نظرية فوكوياما المدللة بفكرة واحدة تعم هذه الكونية ، هذه الفكرة كارثة على الإنسانية ، والسياسة الحية هي المحمولة على الرافعة الحضارية للأمة ، وهذا هو مغزى قول ريمون يولان الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها ، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات.

هكذا ظهر الحديث عن شرعية الأصول ، أي عن تلك الشرعية التي تستمد قوامها من الفيزياء الاجتماعية ، ومن أصول الحياة وثوابتها ، أي من دستور الحياة الضمنية بما يحوي من قيم الجماعة ومنطقها ونظرتها إلى الحياة ، وفي النهاية من تلك الشرعية القائمة على حضارة الأمة .

على أساس تألق فكرة الذات والقومية يمكن الحديث عن كونية وعولمة وغير ذلك من المنظومات الإنسانية التي تقوم على مبدأ الحوار والندية والمثاقفة الحية والعطاء المشترك والاحترام المتبادل وتساقى كؤوس التكامل الإنساني مترعة ، والقول بغير ذلك يعني ابتسار العولمة وتحويلها إلى شمولية جديدة تشبه الشموليات التاريخية كالنازية والفاشية والستالينية.

ولاحاجة للتأكيد بأن الحضارة العربية الإسلامية هي إحدى الحضارات الست القائمة على هذه المسكونة ، وهي تمتلك رأسملاً رمزياً فذاً لا يدانيه أي رأسمال ، وتحتل وقعة تقع في القلب من هذا العالم ، لذلك يجب أن يتاح لهذه الحضارة الحضور الكثيف في هذا العالم الجديد ، بحيث تزكو وتزهو وتورق وتونع وتعطي وتتمخض عن كنوزها ولآلئها .

ومن جهة أخرى يجب أن يدرك أبناء الأمة أن انخراطهم في هذه العولمة يرتب عليهم أن يغذوا السير ويسرعوا الخطى ، ويحملوا في أيديهم خطاباً إنسانياً يشرفهم ، خطاباً إنسانياً يشرفهم ، خطاباً يتكلم عن الشخص البشري ، ويهجس بالمصير

^{٦٦٩} د . عبد الله عبد الدائم : القومية العربية ومستقبل النظام العالمي ، مجلة شؤون عربية عدد ٧٤

، لعام ١٩٩٣ ، ص ١٥ ،

الإنساني المشترك والغايات الإنسانية العليا ، ويعانق الهم الإنساني ، كيف لا وأن عبارة " يا أيها الناس " هي أول عبارة انطلقت من تربة هذه الأمة .

ومن جهة أخرى فالفكر الاستراتيجي العربي – وباستثناء قلة من الكتابات الحية – لا يزال يعيش مرحلة ردة الفعل على الحدث دون أن يرقى إلى ذروة الفكر الاستراتيجي العالمي^{٦٧٠}.

وفضلاً عن ذلك – والخطاب الكوني الجديد خطاب حضاري يتنافس فيه المتنافسون – فنحن لم نستطع أن نحمل خطابنا السياسي مسؤولية حضارية .

صحيح أنه كثر لدينا الحديث عن المشروع الحضاري العربي الإسلامي في مجال الفلسفة والاقتصاد والأخلاق والإنسانيات والتنمية ، عبر مئات من الكتب الجيدة ، ومع ذلك لا نلمس تأثيراً لهذه الفكر في المشروع السياسي^{٦٧١}.

قد يقول قائل لا بد من الوقت والجهد والمثابرة والعمل التربوي الطويل النفس حتى يثمر هذا الفكر تربية وسلوكاً وسياسة ، وهذا قول محق من حيث المبدأ ، ولكن يبقى التساؤل مطروحاً من داخل التجربة التاريخية المعاصرة ، لاسيما عندما نتذكر مفكراً كمالك بن نبي، فالكثير من الاطروحات الحضارية كمشكلات ملاحظة في الفكر والعمل الإسلاميين هي اطروحات سبق أن بحثها وعالجها هذا المفكر في كتاباته الكثيرة ، فلا أثرت في الفكر القومي السائد وفي مشروعه السياسي رغم قرب الكاتب من الناصرية ورهانه عليها ، ولا أثرت في الفكر والعمل الإسلاميين وفي المشروع السياسي وبرامجه ، رغم منطلقات الكاتب الفكرية العقائدية الإسلامية ، بل ظلت أفكاره النقدية حول القضية الحضارية في المشروع الإسلامي خارج دائرة التداول في أوساط الفعل والقرار السياسيين ، واقتصرت على قلة من النخبة^{٦٧٢}.

^{٦٧٠} د. وجيه كوثراني : الشرق أوسطية والتطبيع الثقافي مع اسرائيل – البعد التاريخي واشكالات راهنية ، مجلة دراسات فلسطينية ، عدد ٢٣ ، لعام ١٩٩٥ ، ص ٤

^{٦٧١} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي ، مجلة المستقبل العربي عدد ١٣٧ لعام ١٩٩٠ ص ٣٤

^{٦٧٢} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة ، ص ٣٥

لقد خلص مالك بن نبي في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه فكرة الإفريقية الآسيوية عام ١٩٧١ على ضوء مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥، أي بعد ست عشرة سنة على وضع كتابه المذكور ، لقد خلص إلى أن الفكرة الإفريقية الآسيوية التي كان من الممكن أن تنشأ عن توليف حضاري لثقافات العالم الثالث وفي مقدمتها الثقافة الإسلامية ، كانت تستدعي تحويل الحدث السياسي الكبير " مؤتمر باندونج " إلى فكرة حضارية ، إلا أن هذا لم يحصل كما يستنتج ، في العام ١٩٧١ ، إذ يقول إن مؤتمر باندونج سنة ١٩٥٥ وبعده مؤتمر القاهرة سنة ١٩٥٧ ، قد جمعا فعلاً كل شروط ثورة العالم الثالث إلا شرطاً واحداً ، هو شرط إطلاق الشرارة الفكرية لإضرارها^{٦٧٣} .

لكن ما السبب ... يجيب عن ذلك مالك بن نبي بقوله : إن احتياطات قد اتخذت داخل العالم الثالث وخارجه حتى لا تنطلق هذه الشرارة ، ولاشك أن هذه الاحتياطات كمنعت في سياسات الدول آنذاك المحلية والإقليمية والدولية ، فانهضت القرارات في حدود إمكاناتها السياسي المباشر^{٦٧٤} .

ويدلل ابن نبي على وجهة نظره هذه بمثل بسيط يفسر مسار مشروعنا العربي الإسلامي وأسباب أزمته في مجال الفكر والثقافة والإبداع ، يقول : إن أحد قرارات مؤتمر القاهرة عام ١٩٥٧ هو إنشاء جائزة إفريقية آسيوية على غرار جائزة نوبل وجائزة لينين ، ولكن هذه الجائزة لم تر النور ، في حين أن جائزة نوبل وزعت منذ مؤتمر القاهرة سبع عشرة مرة ، هذا فضلاً عن أنها وزعت منذ كتابة كلامه هذا " قبل وفاته بعامين " وزعت أيضاً سبع عشرة مرة .

ومن جهة أخرى فإذا كانت هذه الجائزة قد منحت لأديب عربي مبدع هو نجيب محفوظ ، فإن مالك بن نبي كان ينتظر أن يكون للإبداع الحضاري الإفريقي - الآسيوي ، وفي قلبه الحضارة الإسلامية - جائزتها العالمية الخاصة ، وهو أمل افتقر لشروطه السياسية والاقتصادية والثقافية المستقلة ، ولعل عدم تحقق هذه الشروط خلال تلك الفترة الطويلة من الانتظار - منذ مؤتمر باندونج - أدى إلى

^{٦٧٣} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة ، ص ٣٥

^{٦٧٤} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة ، ص ٣٥

تحقق شروط سياسية أخرى حققت بدورها المزيد من الاستتباع للمركز الحضاري الغربي .

هكذا يضطرنا الواقع أن نقول مرة أخرى بأسلوب مالك بن نبي إننا نلنا جائزة نوبل بعد اثنتين وثلاثين عاماً من تفكير مشروعنا العربي الإسلامي (الذي كان قلب المشروع الإفريقي الآسيوي) ، وإن كان أحد مبدعينا ونجيب محفوظ في مقدمتهم ، لم ينل الجائزة الخاصة بحضارته أو عالمه أو وطنه ، كما أن أحداً من مبدعينا كطه حسين وعباس محمود العقاد لم ينل ذلك في زمن الاستحقاق الفعلي ، وبالتالي فعندما نال د. نجيب محفوظ الجائزة التي استحقها قبل ذلك جاءت متأخرة عن زمن استحقاقها^{٦٧٥} .

وهكذا بين غياب الجائزة الخاصة بالمشروع العربي الإسلامي وانتظار الاعتراف العربي بإنجازنا الحضاري ينكشف واقعا انكشافاً مخزياً ومأساوياً ، يتكشف مزيداً من الابتعاد عن معايير باندونغ الاستقلالية والثقافية والإنسانية ، ومزيداً من الاستتباع والاستقطاب إلى حد المركزية ، ويبقى هم مالك بن نبي في البحث عن بديل غير نوبل وغير لينين ، ذي دلالة خاصة وملحة في تمييز السمات الحضارية للمشروع العربي الإسلامي^{٦٧٦} .

والخلاصة أن الخروج من هذا النفق المظلم الذي يسير فيه النظام العالمي ثم بث الحيوية والمخاض فيه إنما يتم عن طريق القبول بأخلاق الحوار على حد تعبير هارماس في كتابه الشهير " نظرية العمل التواصلي " ذلك التواصل الذي عبرت عنه الآية الكريمة بقولها : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: ١٣)^{٦٧٧} .

هذا التواصل هو الطريق الوحيد لتعميق روح الحوار بين التجارب الإنسانية المختلفة ، ولتمهيد السبل لولادة نظام عالمي جديد .

^{٦٧٥} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة ، ص ٣٥

^{٦٧٦} د. وجيه كوثراني : أفكار باحثة ، ص ٣٦

^{٦٧٧} Zugen Harermes : meove de l'affair commuicational , Paris ,Fagard ,198

إنّ فالمشكلة أولاً وأخيراً تكمن في حضورنا الفذ الكثيف في هذا العالم ، وهذا الحضور لا يؤتي أكله أو يغدق نتائجه إلا من خلال خطاب يؤسس فيه السياسي على الحضاري ويحمل على دعائمه .

ذلك أن الغرب قدم خطابه الأيديولوجي المتمفصل مع الحضاري والمتمثل في خطاب فوكوياما حول نهاية التاريخ ، وخطاب هنتجتن حول صراع الحضارات .
وفضلاً عن ذلك فالعدو الصهيوني قدم خطابه من خلال كتاب شمعون بيريس بعنوان الشرق الأوسط الجديد ، ومن خلال كتاب نتانياهو المرسوم بعنوان "مكان تحت الشمس " ويتلخص هذان الخطابان في رطانة كاريكاتورية مفادها أن اسرائيل قوة تكنولوجية كبرى في وسط التخلف العربي ، وهي في الآن نفسه واحة الديمقراطية في وسط دكتاتوريات ، وأخيراً فهي قوة أمنية رادعة في وسط عدواني .

إنّ يجب على الوعي العربي أن يكون استراتيجياً كونياً ومطابقاً ينطلق من آمالنا وآمالنا ، ويرد على كيد الخطابات الأنفة الذكر ومثلها معها^{٦٧٨} من الخطابات المقنعة بالعالمية والكونية .

وإذا كان منطق طبائع الأشياء في هذه الموجه الثالثة يدعو إلى التعاون ، فمنطق الأيديولوجيا شيء آخر والفكر العربي مدعو لأن يحارب في أكثر من جبهة ، مثل جبهة إنجاز الوحدة ، ثم جبهة محاربة المشاريع العدوانية المطروحة كمشروع الشرق الأوسط والمشروع المتوسطي وغير ذلك .

وفي هذا الصدد - وعلى حد رأي الدكتور كوثراني - على عقننا العربي السياسي أن يبحث عن شرق أوسط عربي إسلامي إفريقي آسيوي لا أن يهرول لنسج العلاقات الثنائية مع اسرائيل من أجل أن تعطى هذه الأخيرة دور اللاعب الرئيسي والمحوري في المشروع الشرق أوسطي^{٦٧٩} .

ومن هذا المنظور يؤكد الأستاذ كوثراني أن أمام العرب أوراقاً مجمدة منسية ونوافذ مغلقة يمكنهم لو فتحوها أن يطلوا على محيط شرق أوسطي غير اسرائيلي

^{٦٧٨} نقصد خطاب فوكوياما وهنتجتن على سبيل المثال .

^{٦٧٩} الأستاذ كوثراني : الشرق أوسطية والتطبيع الثقافي مع اسرائيل ، ص ١٠

وغير أمريكي ، والتجربة التاريخية الجغرافية التي هي في أساس علم الجيوبولتيك تقدم معطيات حية قلما يستفيد منها العقل السياسي العربي ، ولو من ناحية براغماتية^{٦٨٠} .

من هذه المعطيات مثلاً الأدوار الإقليمية والعالمية الكبرى التي كان يقوم فيها تداخل وتشابك الدوائر العربية التركية - الإيرانية ، وقد تجلت هذه الأدوار في قيام الدول الكبرى في المنطقة أو في تقرير السياسات والاستراتيجيات ومناطق العالم الإسلامي ، قاصدين بالعالم الإسلامي من ناحية البعد الجغرافي - التاريخي ، وذلك المحور الإفريقي - المتوسطي الذي سماه مالك بن نبي محور طنجة - جاكرتا " أيام باندونغ " وسماه الجغرافي المصري جمال حمدان الهلال الإسلامي ، ذلك الهلال الذي يربط بأطرافه وخطوطه وطرق موصلات ما بين المتوسط الأوروبي والأطلسي الإفريقي والشرق الأقصى الكونفوشيوسي ، وهو الأمر الذي أدركه الباحث الاستراتيجي الأمريكي هنتجتون ، عندما أشار في سياق نظريته حول صدام الحضارات إلى العلاقة التحالفية بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية ، وضرب مثلاً على ذلك بالعلاقة بين سوريا وإيران من جهة الصين ، والصين وكوريا من جهة أخرى .

ومهما يكن أمر النقاش حول خلفية هذه العلاقة التي لا تحسب أنها ذات صفة ثقافية وحضارية فحسب ، فإن في تلك الإشارة تنبيهاً للعرب بأن النواذ الممكنة للخروج من الدائرة الشرق أوسطية الإسرائيلية الضيقة تقع خارج الجدران الإسرائيلية^{٦٨١} . ويؤكد الأستاذ الكوثراني من خلال التجربة الجغرافية التاريخية العربية الحافلة بالدروس الجيوسياسية ، من خلال ذلك نجد الدائرة العربية التركية الغنية على الرغم من بعض الإشكالات كمسألة المياه إضافة إلى ذكريات الأمس القريب حول مسائل القوميات .

^{٦٨٠} الأستاذ كوثراني : الشرق أوسطية والتطبيع الثقافي مع اسرائيل ، ص ١٠

^{٦٨١} الأستاذ الكوثراني : الشرق أوسطية ، ص ١٠

والأمر نفسه بالنسبة لدائرة العلاقات العربية – الإيرانية فهي أيضاً لا تقل غنى عن الدائرة السابقة ، وإن كانت الثمرة الطيبة للعلاقة مع الدائرتين المذكورتين تتوقف على مدى تماسك الدائرة العربية مع نفسها ^{٦٨٢} .

خطاب باندونغ وخطاب مؤتمر القاهرة عام ١٩٥٧ وخطاب الكوثراني - ومثله معه خطاب ابن نبي هذه الخطابات ، ومثلها معها من الخطابات هي رأسمانا الرمزي وجواز مرورنا إلى الكونية ، ومالم نكن مسلحين باستراتيجية كونية عالمية عليا فتصيينا صدمة المستقبل وصدمة التاريخ وصدمة الحداثة وصدمة الحياة ، وما أشد وقع هذه الصدمات شواشاً وضياعاً ، وخطاب الكوثراني – على أهميته – خطاب فرد وخطاب باندونغ أحاط في حينه بمبادرات الأمة ومصيرها ومستقبلها ، ولكن هذا الأخير انتقد الشرارة الفكرية ، إن تلك الآلية التي تنجز المعنى وتسبغه على الحياة هدفاً ومنطقاً وتصوراً وفلسفة وإبداعاً وافقاره إلى الشرارة الفكرية التي تفجر برميل البارود ، وتطلق قيم الروح ، هذا الافتقار كان المقتل والمصرع .

كيف لا يكون لهذه الشرارة الدور ، والثقافة هي العنصر الحاسم في أي انعطاف تاريخي ، وهي روح الإنسان ولبه وماهيته وجوهره .

وإذا كان وعينا المطابق انتج لنا باندونغ ، وحدد لنا آفاق عملنا خلال الدائرة العربية والدائرة الإفريقية والدائرة الإسلامية . وهو مدعو إلى ترتيب العلاقة مع الدائرة الإيرانية والدائرة التركية انطلاقاً من ثوابت التاريخ والجغرافيا والمعطيات الجيوسياسية والجيواستراتيجية ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن وعينا المزيف المنتكس المتعثر والمبعثر انتج لنا غلماناً شؤمهم سايكس بيكو وكامب ديفيد وأوسلو ، غفلاً وتغافلاً من هؤلاء العرب المتطامنين والمطمئنين للغرب وسياساته ومطامعه وفضلاً عن ذلك فإن وعينا الجديد يجب أن يهب من رقدته متوتراً للقبض على مبادئ باندونغ والاستبصار بمغزى تعويل أمتنا لعمقها في الدائرة الإسلامية والدائرة الإفريقية والدائرة الآسيوية ، حيث يبرز في هذا الفضاء الهلال الإسلامي الذي تحدث عنه الدكتور جمال حمدان ، كل ذلك انطلاقاً من ثوابت

^{٦٨٢} تعبير استعمله الميثاق الوطني الناصري .

الحياة وعمق التاريخ ونداء المستقبل ، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال عريض وكثيف هو : لماذا يجب التعويل بادئ ذي بدء على العالمية الثانية.

في المقام الأول نجيب بأن هذا العالم الفسيح جزء من النظام العالمي وجدول كبير في محيطه ومعانقة العولمة إنما يكون بالتفاعل مع كافة عناصرها المكونة ، بحيث أن الخطأ القاتل اعتبار النظام العالمي الجديد مرادفاً لتجربة الغرب ، مهما كان دور هذا الغرب فاعلاً وكثيفاً .

هنا يسعنا الدكتور سليمان الديراني في ظاهرة الانسحاق وراء مرجعية الغرب ، يقول المذكور : إذا كان الغرب يشهد بروزاً سريعاً وإقراراً مسرعاً لظاهرة ما بعد الحادثة بما هي نقد صريح لعقلانية الأنوار التي كانت وراء نشوء ظاهرة الحادثة عينها ، فإن نسفاً صريحاً قد حصل كذلك لمقولة عالمية التطور الغربي ، فهل يصبح من الضروري النظر في التجارب التحديثية الناجحة والفاشلة في العالم الثالث من زاوية ما تقدمه ما بعد الحادثة ، وبالضبط من زاوية خلقتها لمقولة التماهي مع النموذج الغربي ، بما فيه من قيم عمل وأنظمة مجتمعية ... وهل أصبح ضرورياً التفتيش عن القيم والمقاييس التي تعيش وفقها حالياً مجتمعات العالم الثالث^{٦٨٣} .

لا بد من طرح السؤال المتعلق بنتائج وتأثيرات مرحلة ما بعد الحادثة على توجيهات المجتمعات الساعية إلى تقليد الغرب بصفته ذروة الحادثة ومجسدها الأمثل ، ومن زاوية الغرب نفسه ، وهناك طريقتان على الأقل لمقاربة هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه .

أولاً : إذا اعتبرنا أن ظاهرة ما بعد الحادثة هي نتاج فلسفي طبيعي لمرحلة الحادثة عينها ، بمعنى أن الحادثة فرضت منطقاً عالمياً لنسق التطور المجتمعي ، ثم جاءت ما بعد الحادثة لتشكل بمقولة العولمة ، فإن هذه الظاهرة الجديدة تشكل في مبدأ التطور المتفاوت المستويات في العالم الثالث والمتماهي مع نسق التطور النموذجي ، أي أنها تنتج طرح السؤال عن مدى إلزامية التطور في العالم الثالث

^{٦٨٣} مقاله الموسوم بعنوان : الثقافة العالمية ، الثقافة المحلية العالمية الثانية وما بعد الحادثة ، مجلة

كتابات معاصرة ، بيروت عدد ٣٠ لعام ١٩٩٧ ، ص ٢٥

وفق المراحل التي قطعها الغرب مادام التطور الحدائوي في الغرب يحمل نفسه من التناقضات الداخلية الكامنة فيه ما يؤدي حكماً إلى مرحلة جديدة " ما بعد الحدائة " ، تضرب كل النسق الحدائوي الغربي كنسق عالمي ، ويظهركم من مراحل في هذا النسق عينه هي خاصة بالتطور الذاتي للغرب وليس ضرورياً اعتبارها مراحل أساسية في تطور كافة المجتمعات .

ثانياً : من زاوية تأثير العالم الثالث على الغرب ، حيث جرى عبر المئتي سنة المنصرمة نوع من التغلغل للعالم الثالث داخل العالم الأول " الهجرة - العمل - الدراسة - التبادل التجاري " ^{٦٨٤} .

هكذا يمكن القول إن أزمات الغرب الداخلية ليست كافية بذاتها لإعادة صياغة مفهوم جديد للتحديث في العالم الثالث ^{٦٨٥} .

ويلفت الدكتور الديراني الانتباه إلى ظاهرة اقتصادية تشكل نموذجاً تنموياً فذاً هو بلدان جنوب شرق آسيا " كوريا الجنوبية - تايوان - هونغ كونغ - سنغافورة - ماليزيا الإسلامية " .

لقد دخلت هذه الدول حديثاً الطور الصناعي مما يظهر أن التحديث الذي اعتمده يشكل حاله من النجاح في منطقة اجتاحتها الحرب العالمية الثانية ، أما الآن فقد بدأت تفتش عن أسواق جديدة وتدق أبواب الأسواق الغربية نفسها بصفتها مارداً اقتصادياً جديداً يهدد بالزحف على أغلب مناطق العالم ما هو سر انطلاقة هذه الدول ؟؟..... ؟؟ .

يرد الدكتور الديراني ذلك إلى الكونفوشيوسية التي صاغت شخصية الفرد في تلك البلدان على مبادئ الاقتصاد في العيش والتوفير في الإنفاق ، مراقبة الذات ، العمل الجاد ، التعامل الأخلاقي والقيمي .

أجل لقد اعتمدت هذه الدول في الحدائة ، وليس التحديث على القيم الخاصة بالكونفوشيوسية ، وهو اعتماد نابع من ثقافتها وضميرها الوطني .

^{٦٨٤} المرجع السابق ، ص ٢٦

^{٦٨٥} المرجع السابق ، ص ٢٦

وإذا تذكرنا مقولة " فيبير " بأن الإصلاح البروتستانتي كان وراء الثورة الصناعية في أوروبا أدركنا مدى الدور الذي يلعبه الرأسمال الرمزي العربي الإسلامي في مشروعنا الإنهاضي ، بما يتضمنه من قيم العمل وحب العمل وبهجة الحياة وعدم الإسراف والتفاؤل (إذا علم أحدكم أنه سيموت غداً وفي يده فسيلة فليغرسها) حديث شريف . واقتحام الحياة من أجل عمرانها : (فَلَا أَفْتَحَمُ الْعُقْبَةَ) (البلد: ١١)(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ) (الواقعة: ١٠) ... (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (آل عمران: من الآية ١٣٣)

ولا حاجة للتطرق إلى النظرية الإصلاحية الإنهاضية في الإسلام ودورها في التماسك الاجتماعي ، كما لا حاجة للتأكيد بأن القيم الروحية الإسلامية تنماهى مع العنصر الجمعي الوطني ، ومن المتعذر الحديث عن أية عملية تحديثية " نقول تحديثية لا حدثوية " إلا من خلال الجماهير العربية المتوترة روحياً والمسكونة في القيم الثقافية العربية والإسلامية .

وفضلاً عن ذلك - وخلافاً لكسروية وقيصرية أمريكا زعيمة النظام العالمي الجديد - فالإسلام يقدم لنا الميكانيزمات والنواهض والأصول والمبادئ العالمية السامية الصالحة لأن تكون ميثاقاً يسوس هذه المسكونة ، من ذلك أصل العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان ، أصل الاستخلاف وعمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان " خلقناكم من ذكر وأنثى " وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) (آل عمران: من الآية ٦٤) وأصل بذل السلام للعالم^{٦٨٦} وأصل الخير الإنساني الشامل " أحبكم إلى الله أنفعكم لعياله " وأصل عصمة النفس البشرية " صيانة الحياة " وأصل الدين الواحد مع اختلاف الوسيلة (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً) (المائدة: من الآية ٤٨) ، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى) (طه: ١١٨) ، وأصل الخيرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ) (النساء: من الآية ١١٤) ، وأصل إعمار الأرض (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)

^{٦٨٦} سئل الرسول ﷺ عن أفضل عمل يعمله الإنسان فأجاب : بذل السلام للعالم .

(هود: من الآية ٦١) ، وأصل رفع الظلم وأصل الإصلاح كغاية للحياة الإنسانية (وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) (أنفال: من الآية ١) ، وأصل التنديد بالفساد (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا) (البقرة: من الآية ٢٠٥) ، وأصل التعاون (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (المائدة: من الآية ٢) ، وأصل العزة (وَبِئْسَ الْعِزَّةُ لِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) (المنافقون: من الآية ٨) .

هكذا يمكننا الجزم بيقين بأنه لا خوف على أمتنا من الدخول في العولمة من باب عريض إذا ما وحدت صفها وحملت القرآن في يمينها والعقلانية وحب العمل في شمالها والكرامة في ضميرها .

الفرع السابع

المشروع النقيض

المعرفة الحقبة بالذات – ولاشك – هي أساس كل معرفة ، ولكن أليس الآخر توأم الذات ، ومن المتعذر معرفة الذات دون معرفة الغير .

على هذا الأساس فالحديث الكثير في أدبياتنا الاجتماعية والسياسية عن النفس لايعفينا من الكلام على المشروع الآخر – المشروع النقيض - ... ما هو هذا المشروع؟؟...

ماهو جدير بالتنويه أن هذا الجهاز المفاهيمي ليس عربياً ، إذا الغرب هو الذي أسس علم الاستشراق من أجل الحصول على المفاتيح العلمية تمهيداً لامتلاك قدرات بلادنا .

وفضلاً عن ذلك فنحن لم نسير الجيوش ونحتل الأراضي ونستنزف الثروات ، كما حصل في الحروب الصليبية ، ومثلها معها في الاستعمار الحديث .

ومع ذلك علينا أن نحذر الغلاء في الإصاخة إلى أحداث التاريخ وما رسبته من عوامل نفسية ، بل يجب أن يكون جهدنا وكدنا صنع المستقبل والإصغاء إليه ، بعيداً عن الهوس القومي والسعار الذاتي ، وسبيلنا إلى ذلك أن لا نتعامل مع العالم الغربي ككتلة صماء ، بل يجب التعامل معه جدلياً وواقعياً كعالم مليء بالتغيرات

والتضاريس والتفجيرات منها الظلامي ، ومنها الإنساني^{٦٨٧} ، فيها القمح وفيها الذؤان ، كل ذلك سعياً وراء تعزيز الشأن الإنساني العام ، ودفعاً لمركبة العولمة نحو تحقيق الشرط البشري ، ونسج عوامل التوليف والجمع وصنع ما هو مشترك ، ورفع مايفرق ويمزق .

هذا من حيث المبدأ ، لكن هذا المبدأ المتسامح يجب أن يقترن بالقوة وعدم الغفلة ، وبالعكس فإن التسامح المقترن بالغفلة والعته القومي والاستكانه ، هذا الأمر ليس مآله إلا الفوت والموت .

ويظهر أن الرياح تجري عكس ما يرتضيه التسامح والشأن الإنساني العام ، والغرب بصورة خاصة لايزال مصر على مشروعه النقيض ، على أن نخص بالذكر الولايات المتحدة وانكلترا أو من يؤيدهما ..

ولعل الأحداث الأخيرة المرتبطة بالمسألة العراقية لا تترك مجالاً للتردد بقيام هذا المشروع النقيض .

ويمكن القول إن المسكونة زلزلت زلزالها وأخرجت أفعالها ، وقال الإنسان مالها....

أجل زلزلت الأرض زلزالها ، وأصابتها الرجفة الكبرى ، وتشققت الأرض عن أدبيات وآراء وتصريحات وأقوال مفكرين وصحفيين مالم يحدث حول أي حدث تاريخي .

والسؤال المطروح هو ما سبب هذا الموقف للولايات المتحدة وانكلترا ... أجاب وزير الدفاع الأمريكي الأسبق بان العراق لها من الأهمية ما يفوق أهمية الاتحاد السوفييتي .. لكن لماذا ذلك؟؟...

الجواب بسيط لأن أرضنا تحتضن أضخم ثروات في العالم ... إذن الأمور واضحة ، بل الولايات المتحدة صرحت أكثر من مرة بأن نفط الخليج جزء من مصالحها العليا.

^{٦٨٧} انظر في الحديث عن هذه العوامل النفسية تجاه الغرب ... ثناء فواد عبد الله ، اشكاليات التفاعل والحوار الخطابي بين العرب والحضارة الغربية ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٦٧ لعام ١٩٩٣ ، ص٤٥

لقد صرحت هذه الدولة بأن العراق يهدد أمن الخليج ، لكن الأحداث تؤكد أن دول هذه المنطقة أجمعت على عدم ضرب العراق .
زد على ذلك ، فقد جرى إحصاء في السعودية أكد أن ٩٠% من السكان يرفضون بقوة ضرب الشقيقة العراق .

ونعتقد أن هذا الموقف لا يختلف في أي قطر عربي عما هو في الشقيقة السعودية ، إذ - على سبيل المثال - تم تحرك جماهيري استهدف الحصول على مليون توقيع ، فكانت المفاجأة أن تلك الحملة استطاعت أن تحصل على ١٨ مليون توقيع^{٦٨٨} .

لا بل وأبعد من ذلك فإذا بدت الولايات المتحدة عام ١٩٩٦ بأنها الأعلى صوتاً في مواجهة أربعة عشر صوتاً دولياً في أزمة الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة ، فإنها عجزت عن أن تؤمن لنفسها وضعاً مماثلاً في أزمتها الأخيرة مع العراق عام ١٩٩٧ ، علماً بأنها كانت قد عمدت إلى السلوك نفسه (ضرب العراق ضد الإرادة الدولية) مرتين متتاليتين منذ انتهاء حرب الخليج الثانية .

أكثر من ذلك ، فقد ظهرت الولايات المتحدة عاجزة عن أن تؤمن لسياساتها حيال العراق تأييداً حتى على المستوى الأمريكي ، وقد مثلت ولاية أوهايو - التي كانت نقطة الانطلاق للحركة المناهضة للحرب الفيتنامية - نقطة جديدة لانطلاق الحركة الراضية لضرب العراق بعد أن قارن ممثلوها بين موقف أمريكي وآخر ، وبين رد فعل أمريكي وآخر ، وبين سياسة أمريكية وأخرى رغم تشابه المحرك للموقف ورد الفعل والسياسة الأمريكيين .

إذن ما هو مبرر هذه الحملة العسكرية الجبارة التي عبأتها أمريكا؟؟..

تجيب أمريكا بأن العراق خالفت قرارات مجلس الأمن ...

لكن هل المخالفة - على فرض صحتها - تقتضي ذلك ، ألا يجب أن ينبري مجلس الأمن للدفاع عن قراراته ويقول ثمة اختراق كذا .. وإن هذا الاختراق يستوجب كذا عقوبة ، وبالتالي فهل أن أي اختراق يؤدي إلى شن حرب ، ثم إذا

^{٦٨٨} كراسه حال الأمة لعام ١٩٩٧ المقدمة إلى المؤتمر القومي الثامن المنعقد في القاهرة للمدة من ٢٧-٣٠ / ٤/ ١٩٩٨ ، ص ٢ وقد سمعت بنفسني مداخلة قدمت للمؤتمر من أحد البارزين في حملة الحصول على التوقيع .

كان الأمر كذلك ألا يجب أن يصدر قرار عن مجلس الأمن يتضمن مدة الحرب وموضوعها وغاياتها وآلية تنفيذ هذه الحرب والدول التي تشترك بذلك وغير ذلك من الأمور .

إن التجاء مجلس الأمن إلى القتال لا يتم حسب الميثاق إلا في حالتين :

١- أن تنش دولة الحرب .

٢- أن تهدد دولة ما الأمن الدولي .

والسؤال المطروح هو أين هذا الشرطان ...

لقد أعلن كوفي عنان مساء ١٩٩٨/٢/٢٢ والمسكونة كلها محبوسة الأنفاس تنتظر نتائج مباحثاته مع العراق - أنه توصل إلى اتفاق مع بغداد ، لكن وزيرة الخارجية الأمريكية صرحت بوقاحة أن الولايات المتحدة ستفحص هذا الاتفاق ، وترفضه إذا تعارض مع المصالح العليا لدولتها ، مع التنويه استطراداً بأن معهد بروكنج الأمريكي أعلن نتائج احصاءاته في هذا اليوم بأن الشارع الأمريكي غير راض عن شن تلك الحرب .

لماذا نتعب أنفسنا في الحفر والتنقيب عن ترهات وأراجيف الولايات المتحدة ، ومثلها معها ربيبتها انكلترا وحسبنا رداً على ذلك موقف الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن : فرنسا - روسيا - الصين .

ويمكن القول إن هنالك أسباباً متعددة ايجابية وإنسانية حدثت هذه الدول لتحمل مسؤولياتها التاريخية على هذا الكوكب ، لكن من هذه الأسباب الدافعة لهذا الموقف دفاع تلك الدول عن نفسها من الفيل الأمريكي الذي يتخيل أن العالم غرفة من زجاج وأن عليه أن يكسر فيها ما يشاء .

إن بلوغ الولايات المتحدة المرحلة العليا للرأسمالية ، ثم تغلبها على عدوها التقليدي التاريخي الاتحاد السوفيتي ، يضاف إلى ذلك ضعف مجلس الأمن ، ثم ضعف البنية الداخلية للوطن العربي ، كل هذه الأسباب تعزز بربرية الولايات المتحدة ووحشيتها واستئسادها ، والسماح لنا بالحديث عن هذا المشروع النقيض ، وعن تلك المؤامرة العالمية الإمبريالية^{٦٨٩} الكبرى التي أجهضت مشاريعنا القومية

^{٦٨٩} دون المبالغة بدور هذه المؤامرة ودون التطفيف من أهمية الفاعل الداخلي لبنائنا القومي .

(مشروع محمد علي وعبد الناصر) وغيرها من المشاريع ، والمشروع الغربي يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة يغز السير في محاولات الغزو والاختراق والاستيطان والاستنزاف .

إن قراءة بسيطة للتاريخ البعيد والقريب تؤكد أن العالم الغربي لا يقيم المشروع الاحتوائي الواحد تلو الآخر لأمتنا فهو - وعلى سبيل المثال - وقف أمام المد القومي العربي الكاسح ذي المضمون والبعد العربي والإنساني بقيادة عبد الناصر وأخذ يصم هذا المد بالشوفينية والاستعلاء مناصباً إياه مطلق العناء ، في حين أن هذا التيار كان أبعد ما يكون عن الشوفينية ، وقد التفت حوله الجماهير الشعبية بل جماهير دول العالم الثالث .

وفضلاً عن ذلك فقد عبأ العالم الغربي بعض القوى العربية في الداخل كالرجعية والانتهازية واليمين الديني .

وهكذا وجدنا حليف الماضي يصبح عدو الحاضر قاصدين من ذلك موقف الغرب من القوى الدينية التي حالفها عندما كانت رجعية ، لكنه أخذ يناصرها عندما أصبحت وطنية " ثورة إيران وتركيا أربكان وبعض القوى الدينية المستنيرة " وأحست بخطر الغرب على الهوية والذات العربية .

على هذا الأساس سنبحث الجذور التاريخية للعداء التقليدي مع الغرب ودوره في تأجيج هذا العداء ، وفي اعتبار أمتنا عدوه تاريخية ، ثم نخرج على موقفه العدائي من القومية العربية ، ومن حركتها التاريخية في تحقيق الوحدة ، ثم نعرض أخيراً لموقف الراهن من أمتنا .

- الجذور التاريخية لعداء العالم الغربي لأمتنا-

لا يمكننا في هذا المقام أن نغض الطرف عن الحملات الصليبية التي جثت على صدر أمتنا من سنة ١٠٩٦-١٢٩١ م ، وكم ساهمت في الدمار واستنزاف قدرات الأمة ، وإيقاعها في نفق الفقر والخمول - عصر الانحطاط - كما لا نستطيع أن نغض الطرف عما حدث في الأندلس والفاثورة البشرية والحضارية التي دفعتها أمتنا في ذلك .

لاريب أن هاتين الغاشيتين الحاققتين بأمتنا بفعل الغرب كانتا الخانق الذي منع أمتنا من أن تتنفس الصعداء ، وهكذا فقد أخذ الغرب يستروح مستجمعاً قواه لتبدأ

المنازلة الأخيرة التي خرج بها بازغاً معلناً شن حرب شعواء على أمتنا لاقتلاعها من جذورها ، والغرب ماض في عملية سحق الأمة ومحق ومحو حضارتها وهويتها ووجودها ، وليست هذه المنازلة – التي انتهت بانتظار الغرب الكاسح – متوقفة على الأمة العربية ، بل تعدى الأمر ظهير أمتنا ودائرتها الحضارية وعمقها الاستراتيجي ألا وهي الأمة الإسلامية .

ويمكن القول إنه عندما شب الغرب ، وهب في حملته الاستعمارية الجديدة التي ابتدأت في القرن السابع عشر ، عندما فعل ذلك ، كان عليه أن يواجه الدول العثمانية ، فالدولة المملوكية في مصر ، فالدولة الصفوية في فارس ، فممالك الزنوج الإسلامية في افريقيا ، فالدولة المغولية في الهند ، أي كان عليه أن يواجه الأمة الإسلامية ، وقلبها العالم العربي أو الأمة العربية وأضلاعها وعمودها الفقري الأمة الإسلامية .

والصراع لا يزال قائماً في المواقع ذاتها، فإيران الجمهورية الإسلامية عدو لدود للغرب ، وفي المقابل فالولايات المتحدة الشيطان الأكبر في ناظري إيران ، وهناك أسباب وأسباب من أهمها : الموقف المشرف للجمهورية الإسلامية من ربيبة الغرب - الصهيونية - .

وما يحدث في تركيا جزء من الغارة التي يشنها الغرب على هذه الدولة ، بل جزء من تصميم الغرب لاحتواء العالم التركي " بما في ذلك الدول التي انفصلت عن الإتحاد السوفيتي " ، والموقف من أربكان واضح ، والأسباب جلية من ذلك الموقف الجريء لهذا الزعيم من الدائرة الإسلامية موقفاً يذكرنا بموقف عبد الناصر وبالتالي فالعداء لأربكان لا يقل عن العداء لعبد الناصر ، أما الفاعلون الاجتماعيون الذين وقفوا في وجه الصحوة الإسلامية في تركيا ، فلا يختلفون عن الفاعلين الاجتماعيين الذين وقفوا في وجه عبد الناصر .

والموقف من السودان واضح ، كل ذلك لأن هذا البلد يريد أن تكون له إرادة مستقلة ، ويتعامل مع الغرب على أساس الندية والكرامة .

وإذا عرجنا على المسألة الفلسطينية ، فهنا المأساة ، حيث وضعت كل الحلول في يد الولايات المتحدة ، واتخذ منها حكماً أميناً عليها ، بل لقد النف قسم كبير من الدول العربية كحلفاء للولايات المتحدة ضد العراق ، وكان على الولايات المتحدة

أن تكون صادقة مع أمتنا فما يتعلق بالوعود التي قطعناها على أنفسنا في أوصلو ومدريد وغيرهما .

والموقف من الجزائر مشين ، فهذا البلد العربي الشقيق المجاهد يتمزق من الداخل ، والغرب ماض في تفجير الأزمة دون أن يتحرك له ضمير .

ولنعد إلى المرحلة الاستعمارية معرجين بسرعة واختصار إلى ما فعله الغرب في تلك الحقبة^{٦٩٠} ، لقد ركز على الغزو الفكري تمهيداً لاحتلال العقل العربي والإسلامي ليظل هو القبلة الحضارية لأمتنا ، ومظاهر الغزو الثقافي متعددة ، وقد ابتدأها الغرب بالاستشراق ، وهو الآن يتابع ضخ الأفكار ونماذج الثقافة التي تطمس ثقافتنا وتشوهها .

٢- إيجاد أقلية دينية أو أكثر تعيش في محيط العروبة والإسلام وتقبل المشاركة مع الغرب في هذا المشروع الاستعماري الحديث من أجل أن يمثل ثغرة الاختراق الغربي للشرق .

وفي هذا الصدد نذكر بأن نابليون بونابرت أصدر نداء إلى يهود العالم أثناء حصاره عكا عام ١٧٩٩ دعاهم فيه إلى دعم إقامة الإمبراطورية الفرنسية مقابل أن يعيد لهم ملك بني اسرائيل ، ومنذ ذلك التاريخ ابتدأت خيوط ومراحل الشراكة الصهيونية مع الغرب في مشروع إقامة قاعدة غربية صهيونية في أرض فلسطين لاختراق الوطن العربي .

وفيما يلي - على سبيل المثال والتدليل - بعض هذه المواقف الشائنة التي أوقعها الغرب أمتنا :

- تقرير لجنة كاميل بانرمان : كان المذكور رئيساً لوزارة البريطانية ، وقد شكل لجنة من مجموعة من الأساتذة والخبراء في التاريخ والعلوم السياسية والاقتصادية كلفها الجواب عن السؤال الآتي : كيف يمكن أن يطول عمر الاستعمار الغربي .. وكان جواب اللجنة : إن أخطر المناطق على الاستعمار الغربي تلك المنطقة الواقعة بين المحيط الأطلسي والخليج الفارسي ، لأن هذه المنطقة يسكنها شعب واحد يتكلم لغة واحدة ، وتدين غالبية العظمى بدين واحد ، وشعب هذه المنطقة

^{٦٩٠} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٤٨

تتوافر فيه خصائص الأمة الواحدة ، والخطر أن يدرك شعب هذه المنطقة تلك الحقيقة ، وأن يسعى إلى إقامة دولة متحدة تعيش في تلك المنطقة الحيوية من العالم .

ولقد أوصى واضعو التقرير بتقسيم المنطقة إلى دول صغيرة فقيرة ، وأن تأجج فيما بينها البغضاء وأن يحال بينها وبين العلم ، وأكد هؤلاء أن آخر سهم يحول دون تقدم المنطقة ، هو أن يقوم حاجز بشري غريب في المنطقة الواقعة شرق السويس بحيث يفصل ذلك الجسم بين شرق هذه الأمة وغربها ، وبحيث يتخذ مخلباً لاستنزاف ثروات المنطقة والحيلولة دون تقدمها^{٦٩١} .

وإذا تذكرنا أن المؤتمر الصهيوني انعقد عام ١٩٠٤ وأن تقرير هذه اللجنة قدم عام ١٩٠٧ وأن وعد بلفور صدر عام ١٩١٧ أدركنا خط الارتباط بين هذه الأحداث الثلاثة .

- إجهاض تجربة محمد علي : وتؤكد لنا الموارد التاريخية أن المذكور انطلق في نهضة متكاملة ومستقلة استهدفت إقامة الصناعات الحديثة وإصلاح وتوسيع نظام الري ، وإصلاح النظام الضريبي ، وفرض احترام القانون ، ومع ذلك فقد اجتمع الغرب بقضه وقضيضه على إجهاضها ، حتى الصديقة التقليدية فرنسا لم تتوان عن الانضمام إلى الحلف الغربي من أجل هذه الغاية .

وتجدر الملاحظة إلى أن النهضة لم تحدث في مصر فحسب ، بل امتدت إلى كافة الأقطار العربية وقد بدأت تلك النهضة الشاملة في بعض الدول العربية قبل حملة نابليون^{٦٩٢} .

ولكن هذه النهضة الكاملة أجهضت في مواقع مختلفة نذكر منها الحركة السنوسية في ليبيا على يد الظليان والمهدية في السودان على يد الإنكليز .

ولم يقتصر الأمر على الجوانب السياسية ، فقد امتد إلى الثقافة ، حيث امتدت حركة التغريب في النصف الثاني من القرن الماضي إلى مختلف العادات والقيم الاجتماعية ، بل هب دعاة التغريب بتبئية قيمنا الثقافية الأصيلة بما يتفق مع القيم

^{٦٩١} د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ، ص ٥١

^{٦٩٢} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، ص ٥٢

الغربية ، هكذا فهمت المصلحة في الإسلام بما يعني المنفعة وفسر مبدأ الشورى بأنه الديمقراطية الغربية ، ولسان حال الغرب ما نطق به كرومر: إن إسلاماً جرت عليه محاولات الإصلاح لا يعود إسلامياً^{٦٩٣}.

ولقد بلغ بأحد دعاة التغريب وهو سلامة موسى قوله : إنه كلما تقدمت به الأيام زاد حبه للحضارة الغربية ، وفي الوقت نفسه زادت كراهيته للشرق ، ودعوة طه حسين إلى أن نسير سيرة الأوربيين ، ونسلك طريقهم ، وأن نقبل من الحضارة الغربية خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب^{٦٩٤}.

بعض نماذج الخطاب الغربي عن القومية العربية

فيما يلي بعض هذه النماذج :

- في عام ١٩٧٤ كتب أستاذ أمريكي في العلوم السياسية يصف ما وصل إليه هدف الوحدة السياسية العربية بعد وفاة جمال عبد الناصر بقوله : لم يعد هناك مفر أمام أكثر الرومانسيين إمعاناً في الوهم من أن يطرحوا جانباً لأجل غير محدود آمالهم في تحقيق أو بعث الوحدة العربية ، وبكلمة واحدة ، لقد تعددت أسطورة بروسيا العربية ، إذ بينت حرب الأيام الستة بوضوح أن مصر ليست بروسيا ، وجاءت وفاة عبد الناصر فأزالت بدورها بسمارك العرب^{٦٩٥}.

- و في عام ١٩٧٤ كتب أستاذ أمريكي في العلوم السياسية مايلي : إننا نأمل أن يؤدي زوال الخرافة الناصرية عن الوحدة العربية ، إلى أن يكون لكل من الحكومات العربية أفكار أكثر تواضعاً وواقعية ، وأقل اندفاعاً عما يمكن أن تلعبه من دور ، فلا يقتصر الأمر على أن تكف الحكومة المصرية عن الطموح إلى السيطرة على دولة عربية عظمى ، بل نرجو أيضاً أن تعمد النظم العربية الأخرى ذات الاتجاه اليساري وأن تصل إلى الاقتناع بأن من الأفضل لها ألا تعيد محاولة ما فشل في تحقيقه ، وأن تشعر النظم المحافظة كالسعودية والأردن التي دأبت في الماضي على الشعور بالخوف من عبد الناصر وشركائه وعلى معارضته ، والتي

^{٦٩٣} طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ، مطبعة المعارف ، ١٩٣٨ ، ص ٤٥

^{٦٩٤} نشرة منتدى الفكر العربي ، المجلد ٦ ، العدد ٧٢ ، لعام ١٩٩١ ، ص ٧

^{٦٩٥} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ، ص ٥٣

زادت الوضع سوءاً في بعض الأحيان بالقيام ببعض الأعمال الاستفزازية ... أن تشعر بالراحة والاطمئنان ، وأن أحداث خريف ١٩٧٣ من شأنها أن تزيد قوة هذا الأمل ، فاهتمام الناس بقضية الوحدة العربية الذي استهلك الكثير من قواهم دون جدوى بالنظر إلى ضآلة ما تحقق في هذا المجال ، سوف يذهب دون أن يأسف عليه أحد ، وسيجعل ذلك من الأسهل على كل دولة عربية أن تمارس سياستها الداخلية والاقتصادية الخاصة ، وأن تتخذ الموقف الذي يلائمها تجاه اسرائيل^{٦٩٦} .

هكذا يتضح مما سبق الخوف الذي ينتاب الغرب جراء الوحدة ، وهذا ما يتضح من تصريح رولان دوما وزير خارجية فرنسا ، قال المذكور: لوجود لأمة عربية واحدة ، وإن ديفول أخطأ عندما تعامل مع العرب كأمة ، ومن المعلوم أن اشتراكيي فرنسا سبق لهم التحالف مع اسرائيل في العدوان الثلاثي على مصر ، فليس غريباً إذن أن يعادي رولان دوما – وهو اشتراكي – فكرة العروبة ، وينتهاز الظروف الراهنة لمحاولة الإجهاز على مفهوم الوحدة العربية^{٦٩٧} .

هكذا كثر الحديث عن خرافة الوحدة ، ومن ذلك قول أحد الكتاب الغربيين : إن ما يجمع هذه البلدان اللغة والدين ، وهما عنصران يجمعان بعض الشعوب الناطقة بالإنكليزية ، ولم يخلق منها ذلك أمة واحدة ... وهناك تيار غربي يعترف بوجود القومية العربية ، ولكن يفصل بينها وبين الدعوة إلى الوحدة العربية^{٦٩٨} .

وفي تصور الغرب أن المنطقة خليط من القوميات والشعوب واللغات ، وقيام وحدة بينها ضرب من المحال ، والنتيجة المنطقية أن يكون لكل قومية من هذه القوميات دولتها الخاصة بها ، وفي هذا الإطار تكتسب اسرائيل شرعيتها باعتبارها إحدى دول المنطقة .

ويمكن القول إن آخر منازل تشهدا الأمة العربية مع العالم الغربي هي المعركة القومية^{٦٩٩}

^{٦٩٦} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٥٣

^{٦٩٧} نشرة منتدى الفكر العربي ، المجلد ٧ ، العدد ٧٩

^{٦٩٨} Roderic h. doviction : where is the middle east , in richard h. note'd the modern middle east studies series foudon – prentic mill new york a therton press 1933

^{٦٩٩} هذا التعبير للدكتورة ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٥٠

ذلك أن العالم يشهد ثورة قيمية تتمثل في صحوة دينية تلتف حول محوره المقدس في المجتمعات الغربية وغيرها .

هكذا يؤكد بعضهم أن الثورة القيمية أدت إلى تغيير أو تحول ثقافي وفتحت آفاق جديدة أمام الإنسانية ، كما أثارت تساؤلات حول نوعية الحياة ومشاكل البيئة والإحياء الديني^{٧٠٠} .

حقيقة أن الصحوة الإسلامية طرحت صيغاً إسلامية ، لكن الغرب انتهاز الفرصة ليحارب الوضع الإسلامي أو الحالة الإسلامية باسم ضرب الصيغة السياسية . ذلك أن الثقافة الإسلامية تشكل جدولاً رئيسياً في الثقافة العربية ، ومن الصعب جداً سلخ هذه الثقافة عن تلك تماماً كفصل الصورة عن الإطار أو السيف عن غمده أو الجسد عن روحه ، والغرب يدرك ذلك الارتباط ويدرك أن النتائج البالغة على هذا الفصل تتعدى السياسي إلى ضرب الفضاء الإسلامي .

استناداً إلى ما تقدم ، فقد أكثر الغرب الكلام عن الأصولية الإسلامية ، في حين أنه غير بريء من ذلك ، وإن بنيته الاستعمارية ، واستكباره وجبروته هي المنبع الذي ينتج الكثير من الأصوليات بما في ذلك الأصولية المسيحية الكثيرة الانتشار في أمريكا والتي تجد نفسها لدعم والدفاع عن إسرائيل^{٧٠١} .

على هذا الأساس يرى بعض المفكرين الغربيين أن الإسلام الأصولي هو حتى الآن أكبر منافس للديمقراطية أو هو البديل الأكثر حيوية للديمقراطية في أي مكان في العالم^{٧٠٢} .

ما هو سبب موقف الغرب من الأمة العربية ووحدتها وأهدافها ، لنسمع هذا السبب من صوت عربي : يخطئ كثيرون منا الظن بأن مشكلتنا كأمة عربية مع الغرب الأمريكي والأوروبي هي مشكلة سوء التفاهم ، وأن الغرب لم يفهمنا جيداً ، ولم يطلع على حقيقتنا القومية والحضارية، وأهدافنا السياسية والاقتصادية ومن هنا يلومون تقصير الإعلام العربي لأنه لم يبذل الجهد الكافي للتوضيح ، ولم يستطع بالتالي كسب الغرب إلى جانب قضايانا العادلة ، هنالك شواهد تدل أن الحقيقة قد

^{٧٠٠} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٥٠

^{٧٠١} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٥٩

^{٧٠٢} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٦٠

تكون خلاف ذلك على طول الخط ... إن مشكلتنا كأمة عربية مع الغرب هي أنه يفهمنا جيداً ويرى أن مصالحه الاقتصادية وأمنه الوطني وقيمه الحضارية والسياسية مهددة بالخطر فيما إذا حقق العرب أهدافهم وأصبحوا دولة قومية واحدة ذات وزن استراتيجي واقتصادي وسياسي وحضاري ، متفاعل مع الغرب على أساس متكافئ^{٧٠٣}.

ويقول برهان غليون : إن عدااء الغرب للعرب وإصراره على قتل فكرة الوحدة العربية سواء أتمت بالديمقراطية أم بالحوار أم بالضغط له أربعة أسباب موضوعية : أولها الموقع الاستراتيجي الحساس والخطير الذي يحتله الوطن العربي على مقربه من أوروبا ، وثانيهما : النفط وهو ثروة استراتيجية كبرى يعتقد الغرب أن من حقه الحصول عليه بالثمن الذي يناسبه والكمية التي يحتاجها ، وثالثهما : إسرائيل التي تخدم المصالح الغربية ، وتريح ضمير الغرب تجاه خطاياها ضد اليهود بتعويضهم ومساعدتهم على حساب طرف ثالث ، ورابعها : الحسابات التاريخية الحضارية المعلقة منذ القدم والتي لم تنجح حقبة الاستعمار والانتقام الذي تميزت به من تصفيته من وعي الغرب والعنصر الحساس في هذا الحساب هو الإسلام^{٧٠٤}.

والخلاصة أن قبول الغرب للعرب مشروط بالشروط الآتية :

- ١- أن يؤمن العرب ويتصرفوا على أساس أنهم ليسوا أمة ولا كتلة ولا جماعة ، بل أقواماً وأقليات متناحرة ومتناقضة .
- ٢- الإقرار للغرب بحق السيطرة على النفط العربي كميّة وسعراً .
- ٣- الاعتراف بإسرائيل ، والتسليم لها بكل فلسطين ، والتفوق الاستراتيجي على قوى العرب مجتمعين .
- ٤- التخلي عن الإسلام واعتباره ديناً متخلفاً وهمجياً وداعياً إلى العنف والإرهاب^{٧٠٥}.

^{٧٠٣} مقال د. ثناء فؤاد عبد الله ، المرجع السابق ص ٥٧

^{٧٠٤} برهان غليون : حرب الخليج والمواجهة الاستراتيجية في المنطقة العربية ، المستقبل العربي ، السنة ١٤ العدد ١٤٨ لعام ١٩٩١ .

^{٧٠٥} نشرة منتدى الفكر العربي ، المجلد ٦ ، العدد ٧٢ لعام ١٩٩١

وتؤكد الدكتور تناء فؤاد عبد الله أن أسباب عداة الغرب للعرب هي أسباب محسوبة جيداً وليست مجرد نزوة أو خضوع لدعاية معادية أو صهيونية ، وليست ناشئة عن نقص في معلومات الغرب عن العرب ، ومن ثم فإن المشكلة ليست إعلامية بل قومية استراتيجية وجيوسياسية^{٧٠٦}.

والمعروف أن الغربيين يعتبرون الإسلام عدواً للديمقراطية .

وفي هذا الصدد يؤكد صامويل هنتجتون في مقاله الموسوم بعنوان " الموجة الثالثة للديمقراطية " أن المفاهيم السياسية في الإسلام تختلف وتتناقض مع المقولات المنطقية لسياسات الديمقراطية من حيث أن الشرعية الحكومية والسياسية تتبع من العقيدة الدينية والخبراء الدينيين ... وهكذا فإن التعاليم الإسلامية تتضمن عناصر ربما تتسق مع الديمقراطية ، أو لا تتسق ، غير أنه من الواضح في الواقع العملي أننا سنجد تركيا هي البلد الإسلامي الوحيد الذي احتفظ طويلاً بنظام سياسي ديمقراطي^{٧٠٧}.

أما أكثر النماذج معاداة للإسلام في إطار الخطاب الغربي الحالي ، فنجد في كتاب نيكسون " الفرصة السانحة " ، حيث حذر من خطر الإسلام الذي ينبغي أن تتفرغ له أمريكا بعد أن فرغت من العدو الشيوعي .

لقد عقدت في واشنطن بتاريخ ٢٩ نيسان ١٩٩٢ ندوة لبحث خطر الإسلام في التسعينات ، ولقد نظم هذه الندوة المعهد الأمريكي لدراسات الشرق الأوسط^{٧٠٨}.

والأمر نفسه بالنسبة للجنة العمل الأمريكية - الإسرائيلية " إيباك " ، فقد حذرت مما يسمى الخطر الإسلامي وتهديده للحضارة الغربية ، ولا أحد يغفل الدور الصهيوني في هذه الحملة ، إذ في زيارة الرئيس الإسرائيلي إلى بولندا في أيار ١٩٩٢ رفع حايم هرتزوغ صوته قائلاً : إن الأصولية الإسلامية تهدد الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط^{٧٠٩}.

^{٧٠٦} مقالها الأنف الذكر ص ٥٨

^{٧٠٧} هنتجتون : الموجة الثالثة للديمقراطية ، كتاب الديمقراطية ، مركز دراسات التنمية السياسية

والدولية شباط ١٩٩٢ ، ص ٤٤

^{٧٠٨} مقال د. تناء فؤاد عبد الله ، ص ٦٠

^{٧٠٩} المرجع السابق ، ص ٦٠

البعض العاشر

= العدل الاجتماعي (المعادلة الاجتماعية) =

تكلنا سابقاً عن موقع التنمية الاجتماعية المستقلة ، وقلنا إن هنالك تضاريس (فيزياء اجتماعية) في اللوحة الاجتماعية ، وأنه يجب تحريك كافة عناصر هذه اللوحة بشكل متناسق متكامل دون أن نتغول فيه فئة على أخرى ، بحيث إن هذا الحراك الاجتماعي لا يجرف أية فئة ، ولا يكسب أية جماعة بالقوة موقعاً دون التفاعل الخلاق .

بيد أنه يمكن القول إن هذا الفن الاجتماعي ليس قدرة استاتيكية عاطلة تحافظ على ما هو كائن في صيغة ما هو قائم ، بل هي صيغة دينامية حركية تنشد للمستقبل ، الحوار المتحرك الذي يرنو إلى صورة حية نابضة مزدهرة تحقق الصالح العام الذي هو الصورة المعنوية والنماء والتكامل للمجتمع .

ومن هنا قلنا بصيغة الاعتماد المتبادل الحية المتدفقة إلى الأمام بدلاً من صيغة التبعية التي هي حركية إلى الوراء على حساب الضعيف .

فالمحصلة ليست صراع الثيران أو الوحوش ، وإنما مباراة الزهور المتفتحة : دع الزهور تتفتح ولنتبار ، أو كما قال تعالى : " فليتنافس المتنافسون " ، ومنذ القديم حدا هذا المنطق أرسطو للتمييز بين العدل التبادلي والعدل التوزيعي .

فالأول يحقق القدرة في حال السكون ، أما الثاني فهو صيغة المستقبل أي الصورة الحركية المتحركة كما هو مشترك ومرتجى في الجماعة ، ومن هذا القاسم لنا أن نتساءل عن هذه العطالة الساكنة التي تخفي ظلاماً كاملاً للحقوق السياسية متسائلين ما قيمة تذكرة الانتخاب إذا كان حاملها لا يملك السفر إلى البلد الذي فيه الانتخاب ، وما أهمية وجود مجتمع جميل إذا كان المواطن لا يملك كلفة ضرورياته .

فههدف الدولة الحضارة ، وهدف الإرادة السياسية هو الدولة مرتجى ومبتغى وأملاً .

وفي الحقيقة لقد استعرضنا مادة هذا المبحث فوجدناها فياضة وغزيرة وخصبة ومتشابكة وتحتاج إلى مرجع ضاف مستقل ، مجال أورثني الاقتصاد والاكتفاء

بالمبادئ ، وقد وجدت ضالتي في الميثاق الوطني المصري لعام ١٩٦١^{٧١٠} ، مع أنني كنت حريصاً على أن لا أتعرض لإيديولوجيا بعينها إيماناً مني بالمبادئ ، وبالمعرفي ، والتحرري عن مسيرة الأمة وأهدافها تحريماً بعيداً عن أية وجهة نظر خاصة سياسية أو حزبية مشيراً إلى أن الميثاق الوطني المذكور في تناوله موضوعنا هذا استطاع بشفافية أن يرقى إلى مستوى الأمة متجاوزاً الأهداف النظرية والخاصة .

وعلى كل إذا كان هنالك أي قصور فيما أوجده وأتى به وأحسه الميثاق ، فباستطاعة العقل العربي المتوثب والمتجدد أن يتجاوز القصور لا سيما إذا كان الأمر على ضوء ما توجده الحياة وما تقترحه وتعززه من مستجدات...

ماذا أتى به الميثاق في هذا المقام؟؟

على الصعيد العالمي حارب الاستعمار ورفض الأحلاف الأجنبية وأعلن الحياد الإيجابي ، وعلى الصعيد الإقليمي رفض القواعد العسكرية الأجنبية ونادى بأن على الاستعمار أن يحمل عصاه ويرحل .

وتصدى لإسرائيل قولاً وعملاً ولذلك صرح مناحيم بيغن عند وفاة المرحوم عبد الناصر بأنه مات أعدى أعداء إسرائيل.

ونادى بالعمل الجماعي واستقلال البلدان العربية في مواجهة التجمعات العدوانية ، وفي المجال الفطري نادى بالحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة.

وكان يعني بالحرية حرية الوطن والمواطن وبالديمقراطية جناحيها السياسي والاجتماعي بكفاية الإنتاج وعدالة التوزيع ، وكان لا يسمح بسيطرة رأس المال على الحكم ، وكان يؤمن بأن الحرية الاجتماعية أساس الحرية السياسية ، والصوت الانتخابي الحر أساسه لقمة العيش الحرة ...

ولقد اهتم بالعامل والفلاح وأشركهم في اتخاذ القرار ، وكان ينادي ويمنع الاحتكار ، ولم ينضم إلى الرأسمالية أو الشيوعية فكان له ما يعرف بالطريق الثالث .

^{٧١٠} رأي السيد أمين هو يدي حول هذا الموضوع انظر : نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٨٠١ وما بعدها

إن الفكرة تنضج وتؤتي ثمارها الحية اليانعة باعتبارها سلماً إلى الإنسانية ، ولكنها مظهر من مظاهر العدالة الاجتماعية ، وبقيناً إن وعي الواقع العربي من قبل أبنائه ، لا بد أن يعود يوماً بعد يوم إلى الإيمان بالوحدة المتاحة بين الفكرة العربية والعدالة الاجتماعية^{٧١١} .

فالأمة العربية حقل خصب ينضج ساعة بعد ساعة فينتفق عن إمكانيات وكوامن وطاقات الإنسانية : العدالة الاجتماعية ، الحرية ، التضامن .

البحث الحادي عشر

- التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري -

لا أجد في هذا المقام وفي هذا الميدان من الكلام ، لا أجد قولاً جلاً يستشرف فيستشف عمق هذا الجهاز المفاهيمي إلا ما جاء في قوله ﷺ : لا تكن امعه ، بل على الإنسان أن يوطد نفسه .

فالإنسان الإمعة أو الأمة الإمعة ، لا تقوى على شيء اللهم إلا على حمل الأحجار الثقيلة لا الأحجار الهندسية تضعها في موضعها لبناء صروح الحضارة .
ولا شك أن هذا المفهوم (التنمية المستقلة) مطروح حالياً بشدة بين مثقفي وأحرار العالم لاسيما دول الجنوب ، نجد مثلاً لهذه الخفقات القلبية ما نشره راوول بريش سنة ٩٥٠ في مجلة لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية مستعملاً تعبير القلب والنجوم ، قاصداً بالقلب ((الدول الرأسمالية)) وبالنجوم الدول النامية^{٧١٢} .

لقد استحث هذا المفهوم أحرار العالم لاسيما اقتصاديي أمريكا اللاتينية ، فوضعوا لنا نظرية التبعية التي ذاع صيتها إلى أن وصلت إلينا في السبعينات من القرن الفائت^{٧١٣} ، مشيرين إلى أن التبعية آلية موضوعية ، ولا يشترط أن تكون مفهوماً سياسياً :

^{٧١١} عبد الله عبد الدايم : العربي الإنسان ، الآداب ، السنة ٦ ، العدد شباط ١٩٥٨ ص ٣٠١

^{٧١٢} نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، سالف الذكر مقال إسماعيل صبري عبد الله ص ٥٢٧

^{٧١٣} المرجع السابق ص ٥٢٨

وبيان ذلك أنني عندما أحصل على قرض من دولة غنية فإن هذا القرض ينشئ رباطاً سرياً ، بل يخلق بالضرورة ولاءً من مظاهره مثلاً الشراء من الدولة مانحة القرض .

وإذا كان هكذا الأمر بالنسبة للإقراض فالصورة أشبع بالنسبة للاستثمار الأجنبي ، وما يفترض به من إعفاءات تتعارض مع فلسفة السوق وحريتها ، هذا ناهيك عن التبعية التكنولوجية وما تجره من إشكالات أهمها الفارق بين الاستعمال التكنولوجي ، وبين معرفة القوانين التي أنشأت هذه الظاهرة وأوجدتها وتقف وراءها وتضبط كوامنها .

غير أن نقطة جوهرية لا بد من الإشارة إليها وهي لماذا لا تسير الرأسمالية المحلية على خطى الرأسمالية الغربية في توحيد السوق الوطنية ، وتبني المشروعات التي تنهض بالاقتصاد القومي وحمايته من نفوذ الشركات المتعدية الجنسية^{٧١٤} .

على هذا يؤكد الدكتور إسماعيل صبري عبد الله بأن الرأسمالية في دول العالم الثالث رأسمالية تابعة وكومبرادورية ، وأنها تخلت عن دورها الوطني ...

وفي هذا الصدد يؤكد شيخ الاقتصاديين بريش تاريخية التجربة الغربية واستحالة محاكاتها ، فالرأسمالية الغربية مبدعة والأمر على خلافه بالنسبة لرأسمالية التخوم المقلدة ، ويظهر ذلك في أن الرأسمالية الغربية طبقة مستهلكة .

وفضلاً عن ذلك فقد كانت الرأسمالية الغربية تعزز العلوم والثقافة ، وتنهل منها وتنفق عليها ، في حين أن رأسمالية التخوم ليس لها من الثقافة إلا قدر يسير .

زد على ذلك فقد أظهرت الرأسمالية الغربية قوتها الاقتصادية أولاً ، ثم استولت على السلطة ، أما رأسمالية التخوم ، فالغالب فيها هو القفز على السلطة لتستخدمها في الإثراء^{٧١٥} .

وما هو جدير بالذكر أن تصوراً كاملاً للتنمية الاقتصادية المستقلة ، لا تغفلنا عن ظاهرة التبادل الاقتصادي غير المتكافئ بين الدول الضعيفة والأخرى العملاقة الوحشية .

^{٧١٤} المرجع السابق ص ٥٣١

^{٧١٥} المرجع السابق ص ٥٣١

وغني عن البيان أن استراتيجية التنمية تتجاوز النمو المادي لتصل إلى شاطئ القيم الحضارية والاجتماعية ، وتحقيق مصالح مجمل السكان لا مصالح الأقلية ، وآلية ذلك تنمية تعتمد على النفس وتعول على الذات الحضارية ، أو بمعنى أدق وأصرح الاعتماد الجماعي على النفس .

فمروجو نظرية التنمية تعاملوا معها على أنها ظاهرة ثقافية ، بل تداعوا من أجل تحقيق التنمية انطلاقاً من إطلاق الثقافة الوطنية ، ومن جهة أخرى فالحضارة هي الإطار الذي يوظف عملية التنمية^{٧١٦} .

ويتفرع على ذلك قول بعضهم بضرورة الانسلاخ عن الاقتصاد العالمي بالكامل حتى لو كان ثمن ذلك باهظاً (سمير أمين) ، بينما هنالك من يرى ضرورة الانسلاخ الانتقائي^{٧١٧} .

وفي رأينا إنه إذا صعب الانسلاخ الكامل ، فإن هدف الانسلاخ الانتقائي لن يكون سوى التخلص تدريجياً من آثار التبعية الاقتصادية مع الإشارة إلى ما لفت الانتباه إليه الدكتور نصر محمد عارف بأن التنمية عملية ذاتية مستقلة في جوهر ماهيتها وأصل وجودها ، وهذا ما صورته لنا أبو هلال العسكري ، فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالاً بعد حال من نفسه^{٧١٨} .

والتنمية المستقلة تهيب المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديموقراطي محمول على أغلبية كبيرة معبر عنها ديموقراطياً هذا فضلاً عن بناء المجتمع في كافة مستوياته^{٧١٩} .

وبيان ذلك أن الحرية والديموقراطية هي النظام العام ، أي قاعدة المجتمع وأساسه الصلب المتين ، أما بناء القومية فهي ثمرة التنافس الحر ، الذي تحرز فيه القوة الغالبة ، قصب السبق من خلال برنامج ديني أو اشتراكي أو رأسمالي وطني الخ .

^{٧١٦} مداخلة د. محمد عارف ص ٥٧٥

^{٧١٧} مداخلة د. اسماعيل صبري عبده ص ٥٣٥

^{٧١٨} مداخلة الدكتور نصر محمد عارف في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، سالف الذكر ،

ص ٥٧٢

^{٧١٩} المرجع السابق ص ٥٧٨

وإذا ركزنا على الدعاوى التي ترفع الكوكبة راياتها : السوق ، المعرفة ، الديمقراطية ... وبالتالي فالكوكبة تستخدم السوق كأيدولوجيا وليس كآلية اقتصادية وتعليل ذلك أن اقتصاد السوق يفترض توفير كامل الحرية للتحرك والتنافس الحي المبرأ من الضغط عبر حدود الدولة بلا قيد ولا شرط ، وقد أثر الرسول قوله : الله هو السعر ، وأعتقد أن ذلك بناء لحرية السوق في ضوء الآية القرآنية : فليتنافس المتنافسون

وبالفعل فقد فرضت سلطة الكوكبة – عن طريق منظمة التجارة العالمية – حرية التجارة في السلع والخدمات وحرية ترك رأس المال ، فهل ينصرف ذلك إلى حرية انتقال العمال؟؟

الجواب على ذلك بالنفي والشواهد كثيرة على هذا الموقف المتناقض^{٢٢٠} . ذلك أن لكل مجتمع بشري وجهة هو مولئها ، هذه الوجهة هي بؤرة تستقطب طاقاته وجهوده وتستلهم روحه وتدفع إبداعاته وتنجزها ، وكثيراً ما تتمظهر هذه الوجهة في صورة مشروع قومي أو مشروع حضاري ، وإذا كان الخاص يتحرك في إطار العام ، ومجموع هذه التحركات تتسق وتتكامل ، أمكننا أن نتصور حزمة من الأطر المتناسقة ، وهذا ما يضطلع به علم الدولة *stateology* الذي بوجه كافة طاقات الدولة ، نحو هدف عام نابع من حضارة الأمة ، وبمعنى أوضح فالسياسي والإيديولوجي وسيلة الحضاري وأدائه ، والحضاري ينشئ الإيديولوجي ووجهته التي ينشدها ، وهو مولئها .

ومن هنا إدراك الفارق بين المطلق الذي هو الوجهة ، وبين النسبي الذي هو المشروع والذي هو أمر ضروري ، ويعد أساس في تحديد وجهة المجتمعات وقبلتها .

والمقصود هنا بتحديد نموذج التنمية أو وجهة المجتمع هو تحديد الأبعاد الثابتة والمحددات لحركة تطور مجتمع معين ، ماذا يريد أن يحقق من وراء عملية التنمية ، أو ما هي الحالة المثالية التي تسعى إلى تحقيقها وإن لم يصلها ، أو

^{٢٢٠} المرجع السابق ص ٥٥٠

بعبارة الفارابي ما هي ملامح المدينة الفاضلة التي تنتشوف العقول والقلوب إلى الوصول إليها وإن لم تصلها^{٧٢١} .

إن تجديد هذا النموذج لا يعني حتمية تحقيقه لأنه عادة ما يكون غير قابل للتحقيق تماماً مثل : الديمقراطية ، الليبرالية ، الشيوعية ، الإسلامية . إذ أنها جميعاً نماذج مثالية ، والإنسان يسعى لتحقيق أقصى ما يستطيع منها دون أن يحولها إلى وضع حقيقي وإلا افتقرت كونها نموذجاً مثالياً أو وجهة مجتمعية وحضارية^{٧٢٢} .

والتحديد الدقيق لهذا النموذج يستلزم تحديد الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع إذا ما نحقق بعض من هذا النموذج ، مع ملاحظة أن تحقيق ذلك البعض لا يعني التركيز على جزء دون الآخر ، وإنما تحقيق بعض متوازن منسجم من جميع الأجزاء والأبعاد والمستويات ، كأنه صورة مصغرة للنموذج الحقيقي يحتفظ بالأبعاد والنسب والعلاقات ، كما هي في النموذج المثالي^{٧٢٣} .

فالتنمية المستقلة عملية تهدف إلى النهوض الشامل المتوازن بالإنسان والمجتمع ، توازناً تشتمل على مختلف الأبعاد الاقتصادية ، والاجتماعية والثقافية والسياسية والمعنوية والنسقية والقيمية ، بحيث لا يكون التركيز على تنمية تؤدي إلى تعظم حاجة على حساب أخرى .

وتحديد ذات هذه الأمة وهويتها لا يمكن أن يكون مجرد قول مفكر أو باحث أو حزب أو تيار وإنما هو جوهر وجود هذه الأمة الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بتحليل عقائدها وتاريخها وثقافتها وهمومها وتراثها الشعبي ، ومنظومتها القيمية وأعرافها وتقاليدها وأمثالها ، دون أن يعني الانتصار لفريق على آخر ، وإنما هو محاولة امتصاص رحيق هذه الأمة وإخراجه في صورة قابلة للتمثل كمبرجات النحل ، وإلى أن تصل إلى ذلك سيبقى الحوار دائراً بين اطروحات جهوية كل منها يمثل جزءاً من الحقيقة لا الحقيقة كلها كعميان ابن المقفع والفيل^{٧٢٤} .

^{٧٢١} مداخلة د. نصر محمد عارف ، ص ٥٨١

^{٧٢٢} المرجع السابق ص ٥٨١

^{٧٢٣} المرجع السابق ص ٥٨١

^{٧٢٤} المرجع السابق ص ٥٨٢

والتنمية المستقلة متوالية من المتوازنات : استغلال الدولة تجاه الدول الأخرى ، استقلال الدولة تجاه المجتمع والعكس ، استقلال القوى الاجتماعية تجاه بعضها البعض .

والاستقلال في الطلب وفي الذوق هو الأساس ، ولنتصور ماذا لو كان الإنسان العربي حراً غير خاضع لعبودية الإعلان والدعاية ، ما النتيجة على المستوى الاقتصادي لو كان أماننا ذوقاً ربي تربية ذاتية ، فهل كان يلجأ لاستهلاك السلع الأمريكية مثلاً^{٧٢٥} .

والاستقلالية في توظيف الموارد والإمكانيات هي بداية تحقيق الاستقلال الحقيقي بالخروج من الاستعمار الهيكلي الذي فرض علينا ، ويعني فك وتركيب مجتمع بما يحقق مصالح الغرب ، وهكذا فالجزائر ومصر مثلاً فرض عليها زراعة الكرمة أو القطن لتحقيق مصالح الغرب .

والدول التي صنفت على أنها دول نفطية لديها من الإمكانيات ما يجعلها دول فاعلة لا استهلاكية .

ومن الخطأ أن نفهم من مقولة التنمية المستقلة الاعتماد فقط على الموارد المحلية فاليابان مثلاً من أكبر الدول الصناعية التي تتجاوز ما لديها من مواد أولية . والظاهرة الحديثة على صعيد الحياة الدولية تآكل مفهوم الدولة وأفول السيادة ، وهذا الأمر يعتبر تحدياً شديداً لعملية التنمية المستقلة وعلاج ذلك :

١- ضرورة التدخل الإقليمي ليس كلزومية قومية فقط بل كلزومية وجود واستمرار وتنمية .

٢- ضرورة تدعيم دور المجتمع ، والمجتمع المدني إذ هو الدرع الواقى لتحقيق تنمية مستقلة .

٣- إيجاد كيانات إقليمية تنظيمية تحمي الإقليم من التدخل الدولي السافر^{٧٢٦} وهناك ظاهرة نعيشها هي تفتيت طاقة المجتمع و قدراته المادية والمعنوية ، إذ أن جزءاً منها يتحرك في اتجاه معين ، والأخر يسير في اتجاه آخر.

^{٧٢٥} مداخلة د . نصر محمد عارف ص ٥٨٤

^{٧٢٦} د. نصر محمد عارف : المرجع السابق ص ٥٨٨

هذا الصراع في قدرات المجتمع وفعالياته من خلال حالة الصراع الظاهر أو الخفي ، وهذه الحالة لا تقتصر على الصراع السياسي فحسب ، وإنما على الصراع الأكثر خطورة وهو ، الصراع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وهنا يجب التفريق بين التبعية dependence وبين الاعتماد المتبادل interdependence فالأولى تعني قيادة المجتمع لنفسه ، والثانية هي التفاعل الطبيعي بين مجتمعين ودولتين .

يضاف إلى إيديولوجيا السوق التضليل باسم المعرفة والزعم بأن حيازة المعرفة في عصر ثورة المعلوماتية والاتصالات أهم من الرأسمال المالي .
والحقيقة فمن يزعم بأن المعرفة حلت محل رأس المال خيال وتضليل ، فالمعرفة هنا ملكية فردية تباع وتشتري ولها قيمة نقدية ، هي أصل يضاف إلى أصول الإنتاج ، وهي أحد المكونات الأساسية للرأسمال العيني وبالتالي فالمعرفة ليست بديلاً لرأس المال ، لكنها جزء مهم فيه .

و نتيجة القول في منظومة الكوكبة إن المال قوة والمعرفة قوة ، ووضع القوتان في قبضة شركات لها في مجموعها وضع فوق قومي : supernatural لا تقابله قوة سياسية تلعب دوراً مماثلاً لدور الحكومة في الدولة الواحدة^{٧٢٧} .
وفي العلاقة بين الشركات الكوكبية و الحكومات فإنها في الدول التي فيها مقر الشركة لا تلتزم سياسة هذه الدولة الخارجية^{٧٢٨} .

ولعلنا نضرب مثلاً على قولنا الأخير بأن الولايات المتحدة كانت ترغب في إعادة العلاقات الدبلوماسية مع فيتنام من أجل حل مشكلة الأسرى وفجأة تخلت عن هذا الشرط ، وكان ذلك تحت ضغط الشركات الكوكبية التي مقرها الولايات المتحدة .
والقطاع المالي يمثل جانباً أساسياً في أنشطة الكوكبة ، وهنا نجد السيطرة في إطار السبع الكبار ، فمثلاً بين الشركات الكوكبية نجد ٩٤ مصرفاً كوكبياً منها ٥٨ مقرها الأصلي في واحدة أو أخرى من تلك المجموعة^{٧٢٩} ، وظاهرة الاستقطاب

^{٧٢٧} المرجع السابق ص ٥٥١

^{٧٢٨} المرجع السابق ص ٥٥١

^{٧٢٩} المرجع السابق ص ٥٥٣

بين الفقر والثراء في عصر الكوكبة واضحة ، وهو ما نجده جلياً في ظاهرة الفجوة العميقة بين الشمال والجنوب التي أخذت تتزايد بشكل ملموس ...
ويعكس هذا الاستقطاب المتزايد على مكانة الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة ، وعلى القاعدة الأساسية التي حكمت العالم ، وهي قاعدة صوت واحد لكل دولة ، وبالتالي هيمنة السبع الكبار في إطار إيديولوجية السوق ، ومن خلال البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ، ومنظمة التجارة العالمية .

والخلاصة فالآليات الكوكبة تعمل أساساً لصالح الشركات الكوكبية ، ولكن هذه الشركات نشأت حيث كانت الرأسمالية مستقرة ، وحيث توافرت البنى التحتية المادية والمالية والاقتصادية ، وحيث استفادت من تمويل الدولة الضخم للبحث العلمي والتكنولوجي ، وتوافرت العمالة المؤهلة وبلغت إنتاجية العمل أعلى المستويات .

كما أنه من المعروف أن أكثر من ثلثي تدفقات رأس المال من دولة إلى أخرى تركز خلال أربعة عقود فيما يمكن أن نسميه الاستثمار المتبادل بين الدول السبع^{٧٣٠} .

وتدخلت الشركات الكبرى في إعادة الهيكلة restructuring ، وتصغير حجم أجهزتها الإدارية والتخلي عن أسلوب التجمعات الصناعية الضخمة وهكذا اتسعت الهوة بين أعلى الدخول وأدناها وتكونت طبقة من الفقراء الجدد ، واتسع نطاق الفقر والتبعية والتهميش على العالم الثالث ..

ومن لا يتقدم في زمن الكوكبة يتراجع ويتفكك ويهمش ، وسلطة الكوكبة التي تمليها منظمة التجارة العالمية قد دمرت أساليب الحماية التقليدية^{٧٣١} .

وخطر التهميش وقع بالفعل على عدد غير قليل من دول الجنوب وثمة عدد أكبر يقف على حافة الاقتصاد الأكاديمي (المنتج الحدي) ، وهو الذي يبيع بسعر التكلفة ، وأصرح مثال على ذلك في أقطارنا العربية المهتدة بالسقوط في هوة التهميش .

^{٧٣٠} المرجع السابق ص ٥٥٥

^{٧٣١} المرجع السابق ص ٥٦١

و كما قال الرسول ﷺ : أمامكم الطريق طويل لا يقطعه إلا المخفون وزمان صعب تملك فيه الفسقة ، وسيطر به الظلمة .

ومالنا إلا مزيد من العمل والأصالة والتجدد ، وأن نمثلك المزيد من دينامية المعاصرة والقوة ((المقدرة العلمية والتكنولوجية)) وأن يتحقق معدلات للنمو عالية ومطرده ، وذلك لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على النفس في إطار مجتمع سياسي مستقر تسوده الديمقراطية وإبداعات المجتمع في الحرية والوحدة والتكامل .

البعض الثاني عشر

- الاستقلال الوطني والقومي -

لم أجد أدق تحديداً للسياسة من قول أحدهم بأنها إطار الجماعة ، والتعريف الذي قدمه العالم الأمريكي أوستن بقوله : authoritative allocation of values أي التحديد السلطوي للقيم بأن تكون السياسة قادرة قوية بأن تعتق القيم ، وتدخلها إلى حياة الجماعة ، وهنا ما نأمله ، وندعو إليه على صعيد الظاهرة السياسية العربية . هل استطاعت الظاهرة السياسية العربية أن تضع إطار الجماعة الاجتماعية القطرية أو القومية ؟؟

هل حققت أهدافها واستقلالها وتمكنت إرادتها ؟؟

هل حددت عدوها الذي يغتصب أرضها ، وعملت بالتعاون مع شقيقاتها على التخلص من هذا المغتصب ؟؟ .

هل تخلصت من الاحتلال الأجنبي لأراضيها ، أم أننا نرى عودة إلى الاستعمار القديم بالوجود الأمريكي على عدد لا يستهان به من الدول العربية ، وخاصة الدول الخليجية ، ثم أخيراً الزلزال الكبير للعراق .

هل القرار العربي مستقل تجاه الهيمنة الأجنبية ، أم لا تزال الأيدي مرتجفة والقلوب واجفة ؟

... أين هو مصير الأمن القومي العربي عسكرياً واقتصادياً وسياسياً ؟؟؟ .

هل هذا الأمن يتقدم خطوات نحو الأمام ، أم إننا في تراجع وتراجع ، اللهم ما نراه في المقاومة الفلسطينية ، وفي بداية تحرك الإرادة الشعبية ، وتكون المجتمع الأهلي والمدني ٧٣٢ .

يقول الأستاذ المرحوم حسين فضل الله : الاستقلال هو المبدأ الحاكم والجامع لإمكانية النهضة العربية .

ما هو هذا الاستقلال ، وماذا تحمل تلك الإرادة السياسية من أهداف ، ماذا نفكر ، ماذا نريد ؟ .

الجواب : الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات .

وإذا كان قد ثبت من حتمية التطور الثقافي (منطق الرأسمالية) ، فقد ثبت أيضاً قدرة الرأسمالية على الانفلات من واجباتها والانقراض على حقوق العمال والفلاحين (الريغانية والتاتشيرية في أمريكا وأوروبا مثلاً واضحاً على ذلك) ٧٣٣ .

لكن ذلك يدعو للقول : هل حقق الاشتراكيون أثناء وجودهم مزيداً من التقدم في وسائل الإنتاج ، كما تحقق على يد الرأسماليون .

وهنا يصح التساؤل : هل إن الحل الإسلامي القائم على الواقع الخلفي والتربوي والضميري ، يتجاوز الحل العقلي متمثلاً في الحل الاشتراكي ٧٣٤ (الدافع الإرادي للدولة) ، ومتمثلاً في الحل الرأسمالي الذي يراهن على التقدم الثقافي .

ولا بد أن تشير إلى أن الاستقرار السياسي والاجتماعي رهين باستيعاب الضغط الشديد الذي ينال من قدرات الإنسان ، وبالتالي فعندما يقع مثل هذا الضغط لا يمكن الوقوف أمامه ، حتى لو تم الاستعانة بأعلى قيم الأخلاق ، والحل اجتماعي قبل كل شيء .

٧٢٢ تراجع مداخلة الأستاذ هيثم الكيلاني انظر نحو مشروع حضاري عربي نهضوي ص ٧١٣ وما بعدها

٧٢٣ مداخلة الأستاذ جلال في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٦٥٨

٧٢٤ المرجع السابق ص ٦٦٢ .

وتبلور مفهوم العدالة الاجتماعية بظهور مفهوم الدولة وما تبعه من ظهور مفهوم الناتج القومي الذي هو نتاج الأمة وضرورة توزيع هذا الناتج وحق الفقير الصريح فيه .

وأبعد من ذلك ففي الخمسينات والستينات صار الحديث عن الدخل القومي العربي كأساس لتوزيع الدخل في الوطن العربي^{٧٣٥}.

ولا عجب أن سادت النظرة إلى العدالة القائمة على التوزيع حسب القدرة أي حسب المساهمة في الإنتاج ، وذلك منذ بداية عصر الثورة الصناعية وحتى اليوم ، وبالتالي فحجم المساهمة في الإنتاج هو معيار العدالة^{٧٣٦}.

أما أن الدولة تستخدم من جانب الشركات المتعدية الجنسيات لمنع أية مقاومة جديّة تحدث داخل بلدها الأم ، ولترويض وإخضاع شعوب أخرى خارج هذا البلد الأم ، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان ، وفي الوقت نفسه هو نشوز جديد عن مفهوم العدالة الراسخ لدى مختلف الشعوب والأقطار ومنذ قديم الأزمان .

ما العمل في هذه الحقبة التي أصبحت الدولة أقل قدرة على كبح جماح هذه الأطراف الممارسة القهر ((أهمها اليوم الشركات المتعدية الجنسية)) ، وبالتالي تصبح الدولة أيضاً أقل قدرة على حماية الفقراء والمقهورين^{٧٣٧} يكفي أن نلفت النظر إلى درجة ضعف الدولة في ظل سياسة التغيير الاقتصادي والتصحيح الهيكلي والخصخصة .

ولا يخفى أن الشركات المتعدية الجنسيات تقوم ببعض الإنفاق لكن ذلك يدخل في خانة ذر الرماد في العيون ليس إلا .

إننا نعيش اليوم في عالم لم يعد القهر يمارس داخل حدود الدولة ، بل داخل نطاق العالم بأسره ، وليس في ميدان الاقتصاد (فائض القيمة) ، بل امتد ليشمل عقل الإنسان ونفسه وروحه ، ولم يعد القهر من قبل الدولة القومية بل امتد إلى أطراف أخرى ، وكان رد الفعل (نسبياً) من مؤسسات المجتمع المدني داخل الدولة وذات طابع إنساني من قبل حركات عالمية تقوم على أساس تنظيم عالمي.

^{٧٣٥} المرجع السابق ص ٦٦٤

^{٧٣٦} المرجع السابق ص ٦٦٥

^{٧٣٧} المرجع السابق ص ٦٦٩

ما العمل في الوطن العربي أمام هذا التفاقم لضعف الدولة العربية ، حتى في دولة كبيرة مثل مصر عرفت تاريخياً بحضور الدولة وقوتها .
من المفيد أن نلاحظ أن تلك الفترة من التاريخ الاجتماعي شهدت مصر أكبر قدر من نشاط المجتمع المدني وهذا شيء طبيعي ، وهذه هي دروس التاريخ فكلما زاد ضعف الدولة ورخاوتها زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني ، وبذلك تصدق المقولة التي سبق الإشارة إليها ، وهي مقولة دور الطريق الإيماني والأخلاقي ومثالها الحي مؤسسة الزكاة والوقف .
وتبدو هذه الفعالية واضحة في دور المجتمع الأهلي والمدني لمقاومة ظاهرة حماية المستهلك : في ضوء القهر والعش المتمثلة في مختلف وسائل الخداع ، ولعلنا نجد مثلاً حياً في ظاهرة نظام الحسبة الإسلامي ودوره وأهميته التاريخية .
وهكذا تبدو أهمية الخطاب العربي الإسلامي بمؤسساته السابقة ليس على الصعيد العربي ، وإنما على الصعيد العالمي والإسلامي .

البعض الثالث عشر

القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة للمشروع الحضاري النهضوي

يكاد لا يوجد علم من العلوم إلا ويبحث في الأداة بحثه في الغاية ، إذ كيف لنا أن نتصور الغاية دون الأداة التي ترقى إليها ، وكيف نتصور النتيجة الحسنة الحية دون مراقبة الوصول إليها .

فعلم الإدارة العامة مثلاً يربط وشيخاً بين الوظيفة : function والجهاز أو العضو :

organ ، وعلم الآداب يعول على الأساليب التي يتلمسها الأديب ، بقول الشاعر :

لطف المعاني في الحقيقة تابع للطف المباني والمباني بها تسمو

ويقول الشاعر :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تمشي على اليبس

فالتحول الحضاري - على عكس السياسي - رهين بتغير المناهج والمفاهيم ،

ولعلنا نتساءل ، كيف ندرس ظواهر حديثة بأدوات قديمة وكلاسيكية^{٢٣٨} .

^{٢٣٨} تعقيب الأستاذ : حيدر ابراهيم علي انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٢٠٢٥

قال أحد الأمريكيين معترفاً بشعبه : حضارتنا هي السيمفونية التاسعة لبيتهوفن
تدليلاً على خصوبة هذه الحضارة وامتلائها وتبهرها.
وقال مفكر آخر : السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي
الشعب .

وقال ثالث : سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد .

فالحضارة لا تبنى إلا بسواعد الشعب الاجتماعي لا الشعب السياسي ، أي بسواعد
المواطنين جميعهم ، لا بسواعد بعضهم أو قوة اجتماعية منفردة ، فقد انتهى عصر
انفراد قوة سياسية أو بلد بالريادة السياسية أو الثقافية^{٧٣٩} ، فالريادة للأمة بكل
قواها ونخبها وفناتها وطبقاتها .

تأبي الرماح إذا اجتمعن تكسراً
وإذا افترقن تكسرت أحاداً
والقوة في الدولة والمجتمع والفرد والحضارة لا تبنى إلا على هذا الأساس ،
أساس كل فرد يشعر بإرادة التغيير الحضاري ، ويعمل جاهداً من أجل ذلك ..
يحضرنى قول أديب إيطالي : دعني أعنى بأغاني الشعب ، ولا تهمني السياسية
بشيء .

يقول ماكيفر: الأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية ، والحياة العميقة
الجنور التي يمتاز بها الشعب ، والتي هي تبرز خلال خصائص التوتر لدى كل
شعب من هذه الشعوب التي لا نجد لها عند شعب آخر ، والدولة تدعي أن هذه
الخصائص هي خصائصها ليجترمها الناس ، ولكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو
أنها تصون هذه الخصائص ، ولكنها لا تفعل ذلك تماماً لأنها كثيراً ما تكبتها
وتشوهدا وتزيل جميع الحدود بينها وبين الجماعة ، وتحاول أن تمسخ الإنسان آلة
سياسية ، وتظل أساطير الشعب فوق الدولة ، وإن كان بعض الدول تحاول أن
تكيف هذه الأساطير على هواها فتشوهدا وتحرف معناها .
ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقتها وحريتها إلى
أن يفسدها حكم المفسدين أو حكم المتمزتين ...

^{٧٣٩} تعقيب الأستاذ : حيدر ابراهيم علي السالف الذكر ص ١٠٢٨

وهذه الأساطير هي وليدة التجاوب مع فنون الحياة ، ومع حس الأرض والسماء ، ومع قيم الحب والرفعة ومع نداء الفنون ومع المسرات والأتراح ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الأفهام ، تجربة الإيمان^{٧٤٠} .

وعندما يقصد بحركة الشعب بكامله وانتفاضته بكامله نقصد حركة مقترنة وملزومة ومتوقفة على وعي الشعب بكامله وإدراكه لأهمية وخطورة المرحلة التي يحيا من أجلها والموكولة إليه تحقيقها ، قال تعالى : (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) (المائدة : من الآية ٣٢) يقول أندريه اكون : إن علم الاجتماع يولد ، ولم ليولد إلا في مجتمع يتساءل عن ذاته ، ويضع معايير موضوع التساؤل ويجعل من وجوده ووظيفته مشكلة ، إنه مجتمع لم يعد يتصور ذاته مثبتاً بنظام خارجي ، أو ينظر إلى مؤسساته كوقائع طبيعية ، لذلك لا بد من مراجعة كل المفاهيم والنظريات المتبادلة^{٧٤١} .

فالعملية ليست عملية استكناية باردة تصور الواقع ، بل ديناميكية تنفخ به وتحركه يقول الدكتور علي نصار : إنه بحث علمي ، وليس بحثاً أكاديمياً ، لأنه لا يستهدف مسح القوى والنخب الاجتماعية ، ثم تحليل ما جمع من معلومات بمنهج حصر الأوزان والسببية ، لكنه بحث علمي لأنه يطلب منك وضع تصور استراتيجي وبرنامج مستقبلي عملي خروجاً مما لديك من كل المعارف لترشيح قوى ونخب .

لقد جاء وقت وجب فيه تحريك علم العالم وغايته وذاتيته ضماناً للتحرك إلى آفاق أوسع للعلوم ، وأصبح الربط بذاتية النظر من مفهوم العلمية^{٧٤٢} إذن فبحثنا دراسة اجتماعية لتحريك الوعي العربي ووثوبه وثورته الحية لا الصامتة فحسب ، يقول الأستاذ مرتضى معاش : يجب معانقة موضوعات الارتقاء الاجتماعي social evolution ليصبح أكثر اقتراً من آليات تحقيق النهضة ،

^{٧٤٠} تكوين الدولة ترجمة الدكتور حسن صععب بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٦٦ ص ٥٢٤

^{٧٤١} مناقشة حيدر ابراهيم علي السالفة الذكر ص ١٠٢٦

^{٧٤٢} مداخلة د . علي نصار انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٩٨٧ و ٩٨٦

وذلك بتوظيف الثورة وليس وصفها وبارتقاء المؤسسات والمجتمعات والقيم والبشر وبالتنوير الاجتماعي ، ليس بالضبط الاجتماعي ، وبآليات توليد الوعي الجديد والمفاهيم الجديدة ، وليس بإعادة إنتاج القناعات نفسها^{٧٤٣} .
ففي قراءة المشروع الحضاري النهضوي للقوى والنخب يعتبر الانقطاع مع التصورات القديمة في السياسة والمجتمع ، أي التحول من الأنموذج الفكري الأساس paradigm shift في إدراك النخب والقوى السياسية مطلب حياة أو موت بالنسبة لحياة المشروع الحضاري^{٧٤٤} .

حديثنا السابق يكاد يقتصر على البرامج ، ولكن ماذا بالنسبة للمؤسسات ؟؟ ...
يجيب عن ذلك د . عصام نعمان بقوله : هذه البرامج على أهميتها لاتعني من قيام مؤسسات إلى جانب مركز دراسات الوحدة العربية وغيره من المراكز البحثية المتقدمة ، مثل اتحاد المحامين العرب والكتاب العرب ومدقق الحسابات العربية وسواها من المنظمات .

ولعل أهم المؤسسات المطلوبة هي " مجلس الشعب العربي " أي إقامة برلمان شعبي عربي من قيادات وشخصيات لها صفة تمثيلية من جميع الأقطار العربية^{٧٤٥} .

إذا كانت فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا واللوكسمبورغ هي الدول المؤسسة للسوق الأوروبية المشتركة ، فإن المجلس الأوروبي الذي تألف بادئ الأمر من نواب مختارين من برلمانات الدول الأعضاء ، هي المؤسسة التي تولت منهجية بناء التكامل السياسي المتسارع بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي^{٧٤٦} .

في هذه اللوحة المتحركة بقوى ونخب المجتمع الأهلي ، لاسيما أن هذا المجتمع يطور ويفور بالقوى والإمكانات .

^{٧٤٣} مرتضى معاش : تحديات التاريخ الجديد ، النبا ، العدد ١٣ آذار ٢٠٠٠ وانظر مداخلة د. علي

نصار السالفة الذكر ص ٩٩٠

^{٧٤٤} مداخلة د. نصار ص ٩٩٤

^{٧٤٥} مناقشة في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٣٠

^{٧٤٦} المرجع السابق ص ١٠٣٠

المشروع الحضاري العربي يجب أن يعبر وكده وهمه وعنايته بالشبيبة ، فهم أصحاب المستقبل ، لكنهم شركاء وليسوا محلاً سياسياً ، أو أفواهاً مفتوحة لحاجات أساسية مادية ، إنهم أصحاب حق في تنشئة كريمة وظروف سياسية كريمة^{٧٤٧} .

واستمر د. علي نصار بفحص وتحليل وتلمس كافة القوى التي يمكن أن تحتضن المشروع الحضاري النهضوي العربي : العمال - الفلاحين - المتقنين - القوى المؤيدة للعولمة (بالمعنى الإنساني التعاوني بين الشعوب لا المعنى الأمريكي) - القوى أو نخب المعلومات^{٧٤٨} .

ويركز بصورة خاصة على المتقنين بصفقتهم مرجعية عقلية ، ومرجعية للسلوك والقيم .. واستوقفني جهاز مفاهيمي جديد استخدمه الدكتور علي نصار هو امتلاء الجماهير بما أسماه الثورة الصامتة ، كما استوقفني حديث للدكتور حسن حنفي المتضمن أنه تجول في العالم كثيراً فلم يجد شعباً يتساءل عن ذاته ومستقبله وحياته كالشعب العربي .

ولعل - يقيناً - هذا التساؤل هو بداية الانطلاق الصحيح ..

وأخيراً استوقفني حديث عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين القائل : إن زمن الأحزاب السياسية التقليدية والحركات الأيديولوجية ، قد انتهى ، وإن مجتمعات سياسية وثقافية من نوع جديد قد حلت محلها ، ويضرب مثلاً على ذلك بالتجمعات الشعبية التي تمكنت في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات من إسقاط الأنظمة الشيوعية دون تنظيم مسبق ودون اللجوء إلى العنف .

^{٧٤٧} مداخلة د. علي نصار السالفة الذكر ص ١٠١١

^{٧٤٨} مداخلته السالفة الذكر

- البحث الرابع عشر -

- تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي -

يقول المفكر كولوميل : ينبغي علينا أن نعرف أولاً وبعدئذ أن نريد ، وأخيراً أن نستطيع التنفيذ^{٧٤٩} .

هذه هي الخطوات التي يمر بها كل مشروع منذ أن يكون حتماً ويمر في مرحلة التخلق والنشأة والتبلور فيصير فكراً وروية تثير الهمم والعزائم في إرادة صلبة. وأخيراً يضع الإطار التنفيذي المطلوب اللازم المتفق مع صلابة الواقع وتشعباته. ولقد عانقنا قدر الإمكان المرحلتين الأولى والثانية ، وبقي علينا العيش مع المرحلة الثالثة .

والمتمحص ملياً في المرحلة الثالثة بجد أنها لا تخلو من خطرات الفكر وتجسدهاته ، إذ كيف بنا أن نتصور هذا الخلو لأن هذه المرحلة هي تبيئة الفكر وإنزاله إلى عالم الواقع ، ولعل مدرسة كلسن النمساوي في القاعدة القانونية أوضح شارح لذلك ، فالقواعد القانونية اعتباراً من الدستور تنزلق بالتدرج إلى مستوى أدنى ، وكل قاعدة هي تطبيق لما قبلها وأساس لما بعدها في نظام تدرجي ثقل فيه كثافة كل قاعدة عما قبلها كميّاً ، وإن كانت كافة القواعد من طبيعة واحدة^{٧٥٠} .

إذن لا نستطيع أن نتصور التنفيذ خلواً من الفكر، وهكذا كانت القاعدة الفقهيّة : الإمضاء (التنفيذ) تتمّة القضاء ولعلنا نرى مشروع التنفيذ القضائي يتكون من قاضٍ رئيساً ومن مدير التنفيذ الذي يتعامل مع الواقع .

وقريباً من هذا المعنى ما عكسه الأستاذ الدكتور عصام العريان فقال : يقتضي عند التأمل دراسة ما يلي : الواقع - إرادة التعبير أي القوة النفسية - فعل التغيير ، أي النهج والخطة^{٧٥١} .

^{٧٤٩} أ.د. محمد ارغون : الإسلام ، الأخلاق ، السياسة ، بيروت ، مركز الاتحاد القومي ، ط١ ،

٩٩٠ ، ص ٢٢٦

^{٧٥٠} د. ثروت بدوي : تدرج القرارات الإدارية ومبدأ المشروعية ، القاهرة ، دار النهضة العربية ،

ط١ ١٩٧٠

^{٧٥١} تعقيبه في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٦٩

وهذا ما أكده الأستاذ عبد الكريم المخلافي فالمشروع النهضوي يجب أن يكون مشروع عناوين وتوجهات أكثر من مشروع بنود وقرارات ، بل يجب أن يكون مشروع أفكار وتطلعات تغنيها الدراسات والأبحاث ، وأن تكون مناقشته الفكرية ساحة حوار دائم لحل إشكاليات النهضة الموروثة والمعروفة لاسيما تلك العلاقة بين الداخل والخارج ، بين النقل والاجتهاد^{٧٥٢} .

إن أي مشروع يحتاج إلى استراتيجية ثقافية وإعلامية ووضع النماذج اللازمة للمتابعة والتطور ، وهذا يضعنا وجهاً لوجه أمام فكر المشروع وتوجهاته كما أكده الأستاذ معن بشور .

أفكار أكثر منه مشروع يفود ، مشروع توجهات عامة أكثر منه مشروع قرارات محددة^{٧٥٣}

وعلى هذا الأساس قدم مداخلته لندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي ، وتتضمن هذه المداخلة النقاط الآتية : ١- أفكار على طريق تنفيذ المشروع النهضوي الحضاري العربي ، وفي إطار ذلك أبرز الأفكار الآتية : أ- إرادة النهوض - ب- آليات النهوض " حيث تقوم على ثلاثية التواصل والتراكم والتكامل " -ج- شمولية النهوض -د- مؤسسات النهوض هـ- ضمانات النهوض " " وهذه الضمانات هي الضمانة المبدئية ، تم الضمانة الأخلاقية وأخيراً الضمانة الثقافية "

٢- البرنامج التنفيذي : والاستراتيجية الإعلامية والتعبوية المطلوبة .

ويؤكد على أن المشروع حتى في طور التنفيذ - مشروع أفكار لا بنود . وعلى كل فتتفقد المشروع - رغم العنصر والبعد العقلي الذي يوصله بالمشروع - ذو سمة واقعية عملية تمتد إلى تربة الواقع ، ومرد ذلك كثرة الاقتراحات العملية التي قدمت في ندوة المشروع الحضاري التي عقدت تحت سقف مركز دراسات الوحدة العربية ، ولعل أهم هذه الاقتراحات العملية :

^{٧٥٢} تعقيبه في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٦٤

^{٧٥٣} مداخلته المنشورة في " نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، ص ١٠٩١ و ١٠٩٢

- لا يمكن تصور قيام مشروع حضاري نهضوي عربي دون بوابة انترنت خاصة بالمشروع internet Arabic portal تقدم فرصة تاريخية لإنشاء مشروع حضاري نهضوي عربي وليست هذه البوابة موقع انترنت web site ، بل هي أم المواقع التي تستطيع أن تربط بين مئات المواقع والشبكات التابعة لعناصر المشروع العربي من جمعيات واتحادات وأحزاب ونقابات . .

والبوابة قادرة على تنظيم الاتصالات الفورية وتبادل المعلومات بين عشرات المفكرين وتنسج البوابة عناصر المشروع في منظومة وتنمية متفاعلة ، وتحقق مردوداً أكبر بكثير من عمل مجموع هذه العناصر منفردة .

والبوابة ليست شيئاً بل عملية ، إنها أداة استراتيجية تبني نفسها وتبني المشروع في عملية تعاضدية متعضية ومتوائبة synergetic ، فهي تؤلف نفسها فيما تؤلف بين أجزاء المجتمع النهضوي العربي الكبير المستنبت وتمكنه من تحقيق وجوده ، وتنشئ شبكة معرفية إلكترونية متعددة المستويات والوسائط .

وتقوم البوابة بوظائف الاتصالات ومعالجة وحفظ المعلومات ونشرها وتبادل البريد والوثائق وعقد الندوات الفورية conferences .

وتقدم الخدمات الإعلامية الخاصة بنشاطات حركة النهضة العربية^{٧٠٤}

وهذا هو رأي الأستاذ نادر الفرجاني ، فهو يقترح أن تقوم الدعوة لمشروع النهضة على لغة العلوم الإدارية والمعلومات والاتصالات الحديثة ، وأن ينشأ موقع مركزي على شبكة الانترنت (portal) لمشروع النهضة يتيح فرص المعرفة وإبداء الرأي والحوار والمساهمة في بلورة المشروع على أن تتاح لهذا الموقع المواد الإعلامية والحوارية والاستقلالية بأحدث تقسيمات الوسائط المتعددة multimedia وأكثرها جاذبية وفعالية ، وترتبط بقوة بالمواقع التي يرتادها الشباب العربي^{٧٠٥} بكثافة على شبكة الإنترنت إلا أن التركيز المطلوب على ثقافات المعلومات والاتصال الأحدث ، يجب ألا تحجب استخدام وسائل الإعلام

^{٧٠٤} مناقشة الأستاذ محمد عارف انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٩١ و ١٠٩٢

^{٧٠٥} تعقيبه في مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٥٤

والاتصال التقليدية والتي قد تكون أيسر وصولاً للقطاعات الأوسع من الشباب العربي مثل المواد المطبوعة ووسائل الإذاعة .

ويرى الأستاذ فرجاني أن يتبلور دور متميز للشباب في فعاليات المؤتمر القومي العربي وبخاصة تلك المرتبطة بمشروع النهضة ، ويمكن أن يبدأ هذا التوجه بعقد مؤتمر للشباب على هامش المؤتمر العربي ، ويمتد إلى زيادة عضوية الشباب في المؤتمر^{٧٥٦} .

ومن حسن الطالع أن مخيم الشباب العربي الذي ينعقد سنوياً يتيح فرصة ممتازة لطرح المشروع والحوار حوله والمشاركة في تطوره .

وأحد الأشكال التنظيمية المناسبة أن ينعقد البرلمان للشباب العربي والمخيم سنوياً ، ويقدم آلية في كل دورة مشروع النهضة لمناقشته والعمل على انفتاحه .

وقد يتحول برلمان شباب العرب هذا في وقت ما في المستقبل إلى منظمة تشكل سابقة لتكوين برلمان العرب شبابياً وكباراً بالانتخاب الحر المباشر^{٧٥٧}

ويندرج تحت هذا المنحى تشجيع قيام واستمرار مؤسسات أهلية للشباب العربي يمكن أن تقوم بدور فاعل في الدعوة لمشروع النهضة والمشاركة في تقريره .

ولعل الخطوة الأبعد مراماً والأشد أثراً هي المناداة بقيام تنظيم شبابي عربي وتسميته شباب النهضة العربية حيث يتبنى مشروع النهضة العربية ويناضل من أجله^{٧٥٨} .

وفي إطار ما أسميناه قرارات بنود يقترح أحدهم إنشاء مدن عربية للعلوم تجمع العلماء العرب ، ولا ينسى الباحث نفسه اقتراح حماية الهوية العربية للبحث العلمي العربي بالحفاظ على اللغة العربية^{٧٥٩} .

ويرى الأستاذ نصر محمد عارف أن هذا المشروع ينبغي أن يتحول إلى حركة مجتمعية فكرية ثقافية تدرج في المجتمع بصورة تلقائية ، ولذلك لا ينبغي أن يتم

^{٧٥٦} المرجع السابق ص ١٠٥٤

^{٧٥٧} المرجع السابق ص ١٠٥٥

^{٧٥٨} المرجع السابق ص ١٠٥٥

^{٧٥٩} مناقشة الأستاذ محمد السعيد ادريس المرجع السابق ص ١٠٩٢

تأسيسه في صورة مؤسسة أو رابطة أو هيئة ، بل ينبغي المحافظة على طبيعته التلقائية الاجتماعية الفكرية ^{٧٦٠} .

ويدلل الدكتور عصام نعمان بضرورة ولادة مجلس الشعب العربي ليكون البرلمان الشعبي العربي المطلوب ، ولا يفوته أن يثني على المنظمات المهنية القومية مثل اتحادات المحامين العرب والمهندسين العرب ، والأطباء العرب والكتاب العرب ، والاقتصاديين العرب والعمال العرب ومدققي الحسابات العرب ^{٧٦١} ويقترح المختار بنعبد لاوي أن تصب المؤسسات العلمية والجامعات – بمجموع مراكز البحث والدراسات الاستراتيجية في المشروع النهضوي العربي العام ^{٧٦٢} .
ويثير الأستاذ محمد بشري الانتباه إلى الرقابة الشعبية ودورها في الممارسة السياسية ^{٧٦٣}

البعض الخامس عشر

إصلاح السلطة وتحديثها

" ومساءلة التعاون معما "

هل يجب التعاون مع السلطة في أمتنا على الصعيد الوطني والقومي والإسلامي ، أم يجب مناجزتها ومناصبها العداء ؟؟
لا يمكن الإجابة عن تلك الإشكالية بشكل بسيط ومباشر وتلقائي ، إذ لسنا حيال قطعة من الصلصال تقاس بالمسطرة ، وإنما نحن حيال أشكلة معينة وإثارة جوانبها المتعددة ، وبالتالي يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية :
١- إن نظام السلطة غير نظام الأمة لاسيما أن نظام السلطة قد يكون بيد أجنبي مستعمر، وهذا ما يستدعي الإخلاص مطلقاً للأمة (قيمها – مالها – رأسمالها الرمزي الخ) ، وإن الخلاف مع السلطة لايحلل تبيد أموالها

^{٧٦٠} مناقشته ، المرجع السابق ص ١٠٩٣

^{٧٦١} مناقشته ، المرجع السابق ص ١٠٨٨

^{٧٦٢} تعقيبه ، المرجع السابق ص ١٠٧٧

^{٧٦٣} المرجع السابق ص ١٠٧٩

والعبث بها ، فالحرام حرام ، وما هو غير مشروع ومخالف للنظام العام ، لا يمكن أن يحوز الشرعية ، تحت أي مسمى أو مقتضى .

٢- المقدس في الإسلام هو الأمة والخطاب القرآني موجه لها فقط ، وهي المكلفة بمعنية صور الحياة وبنائها وانبثاقها على ضوء خطاب الله وأوامره ، قال تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (آل عمران من الآية ١١٠)

وقال : (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ) (الزخرف: ٤٤) " فالأمة هي المقدس " والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة ، وليست المؤسسة الوحيدة للأمة ، وقد تأتي حالات تكون فيها الدولة في الدرجة الثانية من مؤسسات الأمة^{٧٦٤}

والتشريع الإسلامي له مظهران : مظهر التشريعات الموجهة إلى الأفراد ، إلى الأشخاص المكلفين ، والتشريع الموجه إلى الأمة ولا يوجد في الفقه الإسلامي على الإطلاق خطابات شرعية موجهة إلى الدولة .

٣- أجمع وجدان الأمة ومؤرخوها وفقهاؤها على أن السلطة خرجت على شرعية الحكم منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان وذلك فيما يتعلق بتقليد السلطة وإسنادها ، أما ممارسة السلطة فيختلف الأمر من خليفة وسultan وأمير وحاكم إلى آخر ، ولذلك فالأمة كانت تقترب أو تبتعد تتعاون أو تنكش فتبسط يدها أو تقلصها تبعاً لاقتراب الحاكم من الأمة وفضلاً عن ذلك فقد انفردت الأمة ببعض الميادين والأنشطة مثل : التعليم – الجهاد – التشريع (الفقه) – الأوقاف الخ..

٤- كانت الأمة تميز بشكل دقيق مالها وما للسلطة ، فتزرع السلطة من يد الأجنبي ، ثم تعيدها إلى السلطان المولي الأديباري في بعض الأحيان ، كما حدث في تحرير مدينة دمشق على يد ابن تيميه والمجاهدين ، ثم دعوة حاكم دمشق للسلطة التي انتزعت منه .

^{٧٦٤} سماحة الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين : الأمة والدولة والحركة الإسلامية ، مجلة الغدير المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى لبنان ، ط ١٩٩٤ ، ص ٢١ .

- ٥- الأمة الإسلامية ملزمة باحتضان السلطة ومناصرتها والتعاون معها إذا أخلصت وجهها وقلبها ويدها لله ، يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس : "حق الوالي على الأمة فيما تبدله من عون إذا رأت استقامته ، فيجب عليها أن تتضامن معه ، وتؤيده إذ هي شريكة معه في المسؤولية ، وحق الوالي على الأمة في تصحيحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه" ^{٧٦٥} .
- ٦- ليس الأمر بتلك البساطة حتى يقال يجب الخروج على الحاكم ، بل إن هذا الخروج محفوف بقيود وشروط سبق لنا شرحها والتفصيل بها " الخروج على الحاكم أو نظرية الدفاع المشروع " .
- ٧- ضمن هذا الإطار المرن للموقف من الحاكم نسجل المبدأ الكبير العميق الذي كان يردده الثائر العظيم جمال الدين الأفغاني ، وفحواه إذا علت وارتفعت أسباب الصعود هبطت أسباب النزول والعكس إذا هبطت أسباب الصعود صعدت أسباب النزول ، فنظام الأمة كان أبداً هو أسباب الصعود لذلك فوجوده وقوته واستمراره هو بيت القصيد هو المبتدأ والخبر والمنتهى ، لذلك يجب دعمه والحفاظ عليه وتنميته لأنه المآل والرجاء .
- ٨- يجب التمييز بين الحداثة والتحديث ، فالحداثة وصف للأمة ، عندما تستكمل مؤسساتها الشعبية بالديمقراطية والحرية وسيادة القانون والتحديث (مصدر حدث) وصف لمؤسسات السلطان ، وهو نعت لفعل مادي .
- وقد شرع الدكتور حسن صعب بتقديم دراسة سهية لتحديث السلطة نلخص خطوطها العريضة في الآتي ^{٧٦٦}:

الفرع الأول

التحديث القيادي

القيادة : Leadership هي التي تتحمل المسؤولية الأولى في وعي وتنفيذ التغييرات القيمة اللازمة لتحقيق التقدم ، وتكون هذه التغييرات رؤيا في فكر القيادة ، .. قبل أن تصبح حقيقة ، مشيرين إلى أن البحث القيادي هو المنهج المفضل في بحث

^{٧٦٥} د . جدعان : أسس التقدم ص ٣٤٧

^{٧٦٦} كتابه تحديث الفعل العربي ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط ١ ٩٦٩ ، ص ١١٦ وما بعدها

الإنماء السياسي بعد أن اعتبرت الظاهرة السياسية ظاهرة قدروية ، ملفتين الانتباه إلى وصف ابن خلدون للإنسان بأنه رئيس بطبعه ..

وباختصار إن التغيير السياسي هو قبل كل شيء تغيير قيادي في الوعي والتكوين ، بل إن الإنماء في حقيقته إنماء في عقل الإنسان ، فالفائد السياسي يجب أن يكون هو المتغير الأول على أن التقدم الاقتصادي لا يعني بالضرورة التقدم الوطني أو الإنساني ، وعلى أن التناقض المستعجل بين النمو الاقتصادي القطاعي والنمو السياسي أو النمو الاجتماعي أو النمو الإنساني يمكن أن يذهب بجميع مزايا وإنجازات التقدم الاقتصادي خاصة إذا كان هذا التقدم قطاعياً وكمياً لا كلياً نوعياً ، وبالتالي فالتحديث يجب أن ينصرف إلى الأرواح والعقول والإرادات والأنظمة قبل تحديث الطرقات والملاعب والفنادق .

أو كما قال أحدهم : إن التفوق العسكري مبني على البنية الاجتماعية ، وعلى نظام الحكم والقيم الخلقية وعلى تكنولوجيا متقدمة وعلى إرادة البقاء .

واستراتيجية التحديث تفرض علينا استبدال قيمنا التقليدية بالقيم الحديثة، وأبرزها الحرية والإنجاز والفعالية والإبداعية ، وتفرض خطورة الاستراتيجية الإنمائية الحضارية أن تكون النخبة رسولية ووطنية وعلمية وتأليفية والتزامية وأن تكون متحركة ذاتياً .

الفرع الثاني

التحديث التنموي

والفرق بين مجتمع ينمو ومجتمع لاينمو هو الفرق بين مجتمع يتحضر ومجتمع لايتحضر أو مجتمع يبني ومجتمع لايبني هو - كما بين توينبي- الفرق بين مجتمع تتوفر له نخبة قيادية إبداعية ومجتمع لا تتوفر له مثل هذه النخبة ، إنها النخبة القدوة والنخبة الرائدة في فكرها وسلوكها وفي قولها وفعلها وفي قيمتها وتنظيمها ، ومادامت القدرة السياسية هي ذروة القيم فإن القيادة السياسية التي تجسدها هي ذروة المسؤولية الإنمائية ولا بد للمجتمع من نخبة قيادية تسبق بفكرها مجتمعها

وتلحق بوعياها المجتمعات الأكثر تقدماً ، فتكون بطموحها وتنظيمها وتلاحمها مركز الإشعاع التقدمي والتنظيمي ، أي دماغ الإشعاع التحديثي في المجتمع^{٧٦٧} . القيادة الإنمائية والريادية هي القيادة السياسية التي تستطيع أن تتحمل المسؤولية التاريخية للصعود الإنمائي الأكثر ، وهذا الصعود ثورة شاملة ، إنه إنماء بكل إنسان ولكل إنسان

إن الحضارة والإنماء والعلم والإيدلوجيا والسلم إن هي إلا وسائل والغاية الأخيرة هي الإنسان ، ليس الإنماء هو التصنع ، ولكنه التنظيم التحديثي المقترن بالتنظيم القيمي .

والثورة الصناعية هي محور الثورة الإنمائية الحديثة ، وأصبح بوسعنا أن نصف الرواد الإنمائيين بأنهم الرواد التحديثيون التصنيعيون ، وأن نصفهم بأنهم المعبئون لجميع قطاعات الاقتصاد تعبئة تنظيمية وتعبئة إنتاجية تصنعية نخبة قيادية تسبق بفكرها مجتمعها فتكون بطموحها وتنظيمها وتلاحمها مركز الإشعاع التقدمي والتنظيمي أي دماغ الإشعاع التحديثي للمجتمع .

وتفرض خطورة الاستراتيجية الحضارية الإنمائية أن تعتمد على نخبة رسولية ووطنية وعلمية وتأليفية والتزامية وأن تكون متحركة تحركاً ذاتياً . إن القيادة الرسولية المنبثقة من مختلف فئات الأمة والمنفتحة للقيادة النقابية الشعبية من العمال والفلاحين والمتحركة تحركاً ذاتياً هي القيادة الريادية الإنمائية الجديدة التي تعطي للمنهجية العلمية الوطنية الإنسانية الأولوية .

الفرع الثالث

التحديث التربوي

يتصل هذا التحديث بالبنية الإنسانية الأساسية للمجتمع ، وهذا العنصر غاية كل تحديث ومالم يتناوله التحديث فإن كل تحديث يبقى ظاهرياً . ونحن أبناء العروبة أولياء هذا التحديث ، لأننا أول من حمل رسالة تحضير الإنسان بالكلمة التاريخية الأولى في سبيل إشاعة المعرفة وتعميم التربية ، وخصصنا ثورتنا التربوية الثانية حين أصبحنا رسل الكتب السماوية إلى الإنسانية

^{٧٦٧} د. حسن صعب : المرجع السابق ص ١٢١

كلها ، أي رواد خلق الإنسان خلقاً روحياً جديداً بتربيته على الحياة وفقاً للحقيقة ، وتدريبه في سبيل الخير وإعداده لاقتداء الحقيقة والخير .

وكانت القيمة المبدعة في فترات خلقنا الحضاري رؤيا خلاقة وحكمة خلاقة ، أو حكماً خلافاً أو شريعة خلاقة إلى أن تحولنا من إبداع الكلمة إلى اجترارها ، ومن خلق المعرفة إلى تكرارها ومن اجتهاد الشريعة إلى معاودتها^{٧٦٨} .

ولا تتجلى لنا أبعاد عملية التحدي الفعلية إلا إذا وعينا التغيير 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 والإلكترونية والصاروخية، فتحقق بذلك من التغييرات الحضارية كيفاً وكماً في الخمسين سنة الأخيرة أكثر مما تحقق في المائتي ألف عام التي سبقتها .

واختزلت - بفضل الثورة الإلكترونية الجديدة - قدرة الإنسان التعليمية اختزالاً معجزاً يكفل الاستعاضة عن الألف مليار إشارة كتابية التي تحولها ملايين الكتب والوثائق الموزعة بين مكتبات العالم ببضعة أدمغة إلكترونية تستطيع أن تختزن هذه الإشارات .

وبذلك تتحول التربية من حركة تعليمية لإحياء الماضي إلى ثورة إعدادية لمواجهة المستقبل ، ويصبح على الإنسان أن يبتكر ليبقى ، وتصبح التربية الإبداعية لائزهاً ذهنياً بل ضرورة وجودية^{٧٦٩} .

فالثورة التي يعيشها حالياً الإنسان هي الثورة الإبداعية والتقدم الحقيقي الآن هو سياق مع هذه الثورة والفضل في ذلك لما وضعت تحت تصرف الإنسان من أدوات التنوير العلمي .

^{٧٦٨} د . حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ١٦٦

^{٧٦٩} د . صعب : تحديث العقل العربي ص ٨٢٥

ونحن في حال انتقال إلى الطائرات الصاروخية التي تقدم نفس الحاجة بعشرين دقيقة ، وهذا واحد من مائة ابتكار سيطلع عليها ، ويكفي أن نذكر بالتوسع في الطاقة الشمسية والسيطرة على الأحوال المناخية والتوسع في زراعة المناطق الحارة وتحريجها ، وضبط الآفات الوراثية ، وتصميم استعمال الأتوماتيكية والسبرنتية في الإدارة والإنتاج وإيجاد أدوية جديدة للتغلب على التعب وإنعاش الذهن وإذكاء النفس ، واعتماد وسائل لتربية الأطفال واعتماد صيغ كيميائية لتحسين الذاكرة ، ووسائل ميكانيكية لتعزيز قدرة الفعل التحليلية وتوجيه إذاعات صوتية وتلفزيونية من الكواكب إلى المنازل واحتمال خلق مناعة في الجسم الإنساني ، وبهنا هنا دلالة ذلك على تنظيم عقلاي حديث للفعالية الإنسانية يعتبر فيه عامل الإبداع ، عامل التقدم وعامل الربح الأول ، وتعتبر التربية العامل الأهم والفضل الأول في تحقيق التنظيم وتحريك الإبداع ، والتربية هي محور العملية الإنمائية ، إنها الصناعة الإنسانية الأولى ، التثمين فيها تثمين انتاجي لا استهلاكي ، وهكذا أطلق شعار التربية الجامعية تساوي مائة ألف دولار ، ويعني التثمين في التربية أو في الإنسان - هو اقتصادياً - أفضل أنواع التثمين ، ولعل حكيم صيني عبر عن ذلك منذ خمسة وعشرين قرناً فقال : " إذا أردت مشروعاً تحصد بعد عام فإزرع قمحاً ، وإذا أردت الحصاد بعد عشرة أعوام فاغرس شجرة ، وإذا أردت حصاد بعد مائة عام فعلم الشعب " فالحبوب التي تزرعها مرة تحصدها مرة والشجرة التي تغرسها تقطفها عشر مرات ، وإذا علمنا الشعب حصدت مائة مرة ، وإذا أعطيت المرء سمكة تغذى بها مرة واحدة وإذا علمته الصيد تغذى كل حياته .

يقول المفكر الفرنسي جان لاکروا : إن التربية هي تثمين في الرأسمال الإنساني ، والرأسمال الإنساني هو الثروة الوطنية الحقيقية ومردود التربية على الصعيدين الفردي والاجتماعي هو على الأقل معادل لمردود الرأسمال المادي ، ولربما ذهب الرأسمال المادي هدراً إذا لم يوجد أناس مدربون يحسنون التصرف به .

ولنصف إلى ذلك أن القدرة الإبداعية أصبحت من الآن فصاعداً أشد أهمية للنمو الاقتصادي من القدرة على التكنيز أو الادخار ، ولذلك فإن أفضل ما نفعه لصنع رجال الغد هو أن نخلق جواً ملائماً بواسطة التثميرات الفكرية العامة^{٧٧٠} .

علينا أن نتربى تربية إبداعية لأن نمواً إبداعياً ، أي يجتاز الهوة بين الأمية والإبداع ... الأمية الكمية لأن أكثر أبناء شعبنا العربي ، مازالوا أميين ، والأمية النوعية لأن أكثر الذين تعلموا لم يربوا تربية إبداعية .

وكما ذكر المفكر الإيطالي اسحق دوتشر فإن نكتتنا الفكرية في الخامس من حزيران ، لم تكن لتبلغ ما بلغته لو أن الجندي تربى على المبادرة الفردية .

والعربي أبدع في الخمسة آلاف سنة من التاريخ الإنساني ست حضارات ، إذا اعتمدنا التصنيف الحضاري الذي وضعه تويني ، والتجربة العربية الحضارية الذي امتدت فترة الخلق فيها سبعة قرون منذ الرسول ﷺ حتى ابن خلدون في حضارة إبداعية متميزة كما أظهره كرديير في دراسته المقارنة^{٧٧١} .

ولا نستطيع أن نميز شعباً على آخر في الإبداع ، ولكن الإبداع له سياقه الاجتماعي والقيمي والبنوي والقيادي ، أي وجود نخبة قيادية خلاقة ، وقد رد فيبر ذلك إلى علم الاجتماع مفسراً الحضارة الغربية بالبروتستانتية الكالفانية التي بشرت بالروح الفردية والتي أطلقت الروح الإبداعية للإنسان الحديث .

واستطلعها بعضهم من زاوية علم الاقتصاد فصاغ نظرية الرواد الاقتصاديين الذين يشقون طريق المجتمع إلى الإنماء والإبداع^{٧٧٢} .

الفرع الرابع

التحديث البنوي - structural

البنيات الحديثة هي المتجسد الحركي والإبداعي للقيم الحديثة ولعل التحديث في المنتظم السياسي هو أم الباب وحجر الزاوية في ذلك لأنه باختصار هو بنية البنيات ، والإطار المشع لحركات سائر بنيات المجتمع وتنظيماتها .

^{٧٧٠} د. حسن صعب ، المرجع السابق ص ١٢٧

^{٧٧١} د. حسن صعب ، المرجع السابق ص ١٧٢

^{٧٧٢} د. حسن صعب ، ص ٧٣

وكما قال أفلاطون : إن السياسي يبني النظام السياسي كما ينسج الحائك الثوب فهو الخيط الواصل بين جميع عرى الثوب ، وإذا انقطع انقطع الثوب كله .
والتحدي الحضاري التحديثي يتحدى البنية السياسية قبل أية بنية أخرى ، والبنية السياسية هي أداة تحديث سائر البنيات ، وتحدي التحديث والإنماء هو اليوم تحدي القابلية للبقاء والحياة^{٧٧٣} .

ومقتضى أي منتظم سياسي أن يكون الأداة التي يمكن من الاستجابة للتحدي الحضاري ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ لنوعه ، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملك يتعذر^{٧٧٤} .

ولاشك أن الثورة التحريرية السياسية تقود حتى إلى الثورة التحريرية الإنمائية والطوران هما لحظتان متكاملتان في مجرى الثورة الحضارية الشاملة وسياقها ، وهذا التكامل يفرض فقه حقيقة الثورة السياسية والثورة الإنمائية ، فيكون المنتظم السياسي متجلى قيم الثورتين ، ويكون الإنسان هدف الأهداف من كل شيء^{٧٧٥} .
وعلينا فهم حقيقة أساسية هي أن الدار الإنسانية وحدة دار كاملة وهذه دراسة ، إما أن تكون كلها دار للحرية الاجتماعية أو لا تكون ، وإن العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها العلوم الإنمائية يجب أن تكون كلها في خدمة الشعوب جميعاً .

ولا نتغاضى عن حقيقة أساسية هي العلاقة الأكيدة بين التحرر كحالة والحرية الروحية أو العلاقة بين ما يمكن أن ندعوه بالحرية السياسية والحرية الروحية ، الحرية الأولى هي حرية تصرف بالقدرة أو السلطة السياسية والحرية الثانية هي حرية صيرورة الذات الخلاقة والطريق الواصلة بين الحريتين هي طريق التحقق الاقتصادي والاجتماعي ، والعلاقة بين التحرر كنزعة والتحرر كتنظيم يتطلب القدرة على تقييم كل تنظيم سياسي لتقدير مدى تجسيمه للكرامة الإنسانية ، والتحرر التقدمي هو هذه الكرامة والثائرون في سبيل الكرامة أيأ كانوا وحيثما

^{٧٧٣} د. حسن صعب : تحديث العقل العربي ص ١٧٣

^{٧٧٤} عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ٩٥٦ ص ٦٠

^{٧٧٥} د. حسن صعب : المرجع السابق ص ١٣٩

كانوا ، مع تركيزنا للعلاقة بين المتطلب التربوي والاجتماعي والاقتصادي للكرامة الإنسانية ومستواها السياسي أو القانوني أو الخلفي أو الروحي . إن التنظيم السياسي في أي بلد يقترب من الكرامة الإنسانية بقدر ما يتحدث modernize أي يعتمد قانون واحد لجميع المواطنين واعتماد الإنجاز أساساً للعودة في سلم التنظيم السياسي والإداري ، لذلك فلا نجد في التحديث حداً للطاقة الخلاقة للفكر السياسي الثوري ، بل منطلقاً لها ولكنه في الواقع منطلق عسير وأعسر ما فيه ، معيار القانون العام لجميع المواطنين الذي يستوي أمامه الحكام والمحكومون إنه حكم القانون الذي هو أفضل من حكم الأشخاص والشريعة الإلهية هي تقوية للقانون وحكمته ورفعته وعلويته transcendence^{٧٧٦} . ذلك أن تطور الحرية في ظل أي نظام رهن بمدى تطور الإنسان داخل هذا النظام تطوراً اقتناعياً لا تطوراً إكراهياً .

وإذا كنا قد شددنا على المتطلب القانوني للتنظيم السياسي الذي يصون الكرامة الإنسانية فلأننا نعتبر التنظيم السياسي أداة القانون لا القانون أداة التنظيم السياسي أو الدولة^{٧٧٧} .

وإذا كان لنا أن نسجل رأياً يرى تغيير الإنسان بتغيير ظروفه الاقتصادية والاجتماعية ، فيجب أن لا ننسى الرأي الآخر القائل بتغيير الإنسان بسبب تغيير بنية الوعي الذاتي له ، أي لا يكفي - حسب الاتجاه الكلاسيكي - الاهتمام بالحكم السياسي ، وإنما يجب التعويل على سلوك الإنسان السياسي .

ويجب التأكيد على التكامل بين الحرية الموضوعية والحرية الذاتية أو في تشديدها على مفهوم جديد للحرية الروحية لا على أساس أنها حرية تحريرية ، بل على أنها جماع للحرية التي يتطلع إليها الإنسان ليستطيع أن يمارس حياة فاضلة بعيدة عن القهر ، وهذا هو في نظرنا السياق القيمي للبحث عن التحديث البنوي السياسي مع العلم بأنه مهما حاولنا أن نحدد البحث البنوي تحديداً منهجياً وظيفياً فإننا لا نستطيع أن نتجاهل هذا السياق القيمي .

^{٧٧٦} د. حسن صعب : المرجع السابق ص ١٤٥

^{٧٧٧} د. حسن صعب : المرجع السابق ص ١٤٩

البحث السادس عشر

المجتمع المدني

ما هو هذا المجتمع الذي هو مسرح التاريخ وقاطرته والبؤرة المركزية فيه والحياة الإيجابية والفعالة لكل التطور^{٧٧٨}.

قبل أن ننبري إلى تحديد المقصود من المجتمع المدني ، وتبيان ماهيته وطبيعته الذاتية لا بد من الإشارة السريعة للاختلاف في الجوهر لا المظهر بين الظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية - ظاهرة المجتمع المدني- وفي الوقت نفسه عجز الظاهرة السياسية عن استيعاب حركة الروح ، وتشوفات القيم الوجدانية للفرد ، فهي - من باب أولى - عاجزة عن استيعاب حركة الجماعة وروحها الكلية .

فالجماعة أو الأمة أوسع شمولاً من الدولة ، وأكثر ثراءً وعطاءً وغنى ، والدولة تعجز عن استيعاب منطق الأمة وثقافتها العامة ورموزها وطقوسها وعاداتها وأساطيرها ، ومعاقده عزتها ، واعتزازها الروحي ، بل وتتحدد مصداقية الدولة تبعاً لمقاربتها لهذه الخصائص ، وفي ذلك يقول ريمون بولان : الدولة حضارة بأسرها ، وقد استجمعت قواها ، فأفصحت عن نفسها في مؤسسة^{٧٧٩}.

وهذا المعنى يؤكد ما كيفر بقوله : تظل أساطير الشعوب فوق الدولة ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف هذه الأساطير على هواها ، فتنشوها وتحرف معناها ... ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقتها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين ، أو حكم المتمزتين ، وهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع فنون الحياة ومع حس الأرض ، ومع قيم الحب ، والرفعة ، ومع نداء

^{٧٧٨} كريم أبو حلاوة : إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني مجلة عالم الفكر العدد ٣ ، ١٩٩٩

ص ٢٣

^{٧٧٩} د. عادل العوا : دمشق ، دار طلاس ، ٩٨٦ ص ٤٠١ ترجمة كتاب ريمون بولان الأخلاق

والسياسة

الفنون ، ومع المسرات والأفراح ، ومع الشرف اللامتناهي لتحقيق الرغبات ، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم ، إنها تجربة الإيمان^{٧٨٠} .
لقد اختلفت المواقف ، وتباينت الأفكار حول تحديد ما هو للجماعة ، وما هو للدولة ، وفقاً للآتي :

١- لقد قام الفكر الليبرالي بعملية اقتطاع في الجماعة حيث فصل - بنوع من التمييز الأفقي- بين الجسم السياسي "الجسم الاجتماعي" والحقيقة السوسيولوجية .

٢- ترى الليبرالية ضرورة رفع يد الدولة عن حياة الجماعة الثقافية ، وعن حريات الأفراد ومعتقداتهم وآرائهم ، وطريقة تفكيرهم وأساليب حياتهم^{٧٨١} .
وإذا استقرأنا الجهاز المفاهيمي " البنية الفوقية والبنية التحتية " ، فالحل الماركسي يرى أن البنى الفوقية " الأيديولوجيا - القانون - الدين - الثقافة ... الخ " تتحدد بالبنى التحتية (البنى الاقتصادية) ، وإن توحيد هذه الأخيرة يؤدي بالضرورة إلى توحيد الثانية ، وتحقيقاً لذلك يرى هذا الحل ضرورة القيام بعملية جراحية لتوحيد كلية السلطة في المجتمع وإزالة هذه الانقسام العمودي من جسم المجتمع^{٧٨٢} .
والسؤال المطروح هو: ما علاقة النظام السياسي بالقيم الروحية والأساطير وآداب الشعب ، ومنطقه وثقافته العامة؟؟

يمكن أن نضرب مثلاً على ذلك بأن النظام القانوني في الاتحاد السوفياتي لم يكن ليعوّل على العرف كمصدر للقانون ، الأمر الذي حرم هذا النظام من ذلك المصدر الفعّال^{٧٨٣} والمعبر عن حس الشعوب وروحها العميق في الإبداع .
ماهي خصائص هذا المجتمع؟؟ يمكننا أن نسجل هنا الملاحظات الآتية :

^{٧٨٠} روبرت ماكيفر : تكوين الدولة ، ترجمة د. حسن صعب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٠ ص ٥٢٤

^{٧٨١} روبرت ماكيفر : الدولة ، ص ٥٢٤ .

^{٧٨٢} جورج بوردو : الدولة ، ترجمة د. سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ١٣٢

^{٧٨٣} د. كمال أحمد الحشيش : الرقابة القضائية على أعمال الإدارة ، القاهرة ، ١٩٩٧ ص ٧٥

- ١- إنه حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب - إنه في المقام الأول مجتمع كلي-^{٧٨٤} ، إنه يتميز بمجموع خاص معقد ومتنوع من البنى والمسالك والمواقف الاجتماعية وبنماذج ثقافية ورموز ومعتقدات وقيم تمتزج في صيغة خاصة لتكون تنظيمياً مشتركاً وذهنية واحدة .
- فالمجتمع المدني مجموعة مفرزة وظيفياً (وليست قبلياً أو عشائرياً أو فئوياً) ويضم العديد من الجماعات التي تجمعها علاقات مشتركة .
- هذه المجموعة هي ثمرة المدنية التي يؤدي تطورها إلى تقسيم العمل والتخصص الوظيفي ، فحجر الزاوية فيه هو المواطن الفرد ، لكن ليس على أساس أنه كائن في كتلة بشرية صماء وسديمية ، بل هو ذلك الشخص المجرد المتمس بصفات وخصائص معينة .
- وعلى اعتبار أن القانون هو أداة الضبط والتنظيم في هذا المجتمع فالقانون خطاب موجّه إلى المواطنين بصفاتهم لا بذواتهم .
- ٢- حسب الوصف السابق يكون الفرد ذرة اجتماعية " مدرسة مورينو الاجتماعية " هذه الذرة الاجتماعية ، تدخل في علاقات عديدة في المجتمع :
ناخب - تاجر - مزارع ... الخ ..
- ٣- المجتمع المدني متطور متغير منظم .. تتحرك فيه خطوط القدرة الرئيسية نحو الأعلى ويظل الفرد متابعاً صعوده نحو المستويات الأعلى غير متأثر بقوانين الوراثة ، بل يحل محلها في سلم الصعود فئات متنافسة متقاطعة^{٧٨٥} بعكس الحال بالنسبة للنظام الطبقي المتحجر الذي تتحدد فيه خطوط القدرة في الهرم الاجتماعي تحديداً صارماً وجامداً .
- ٤- يطرح هذا المجتمع بصورة مستمرة ومتجددة جدلية النظام والحرية أو مسألة النظام والتقدم ، وما الدولة سوى رهان وكابح منظم لهذه الجدلية^{٧٨٦} والميكانيزم الحقيقي في كل ذلك ، هو العلاقات الاجتماعية ، فهي المحركة

^{٧٨٤} جان وليام لابييار : السلطة السياسية ، ترجمة الياس حنا الياس منشورات عويدات - بيروت -

باريس - ط٣ - ١٩٨٣ - ص٧٠ .

^{٧٨٥} ماكيفر : الدولة - ص ١٢٩-١٣٢

^{٧٨٦} جورج بوردو : الدولة ص ١١٠

للوامع الاجتماعى والقوة الدافعة إلى التغير باعتبارها علاقات عمل وإنتاج ، وكل مايفعله الفرد يدخل فى عملية تحويل المحيط الاجتماعى .

٥- السمة الأخيرة فى المجتمع المدنى هى سمة التأسيس قاصدين من ذلك الصيغ التنظيمية للطقوس والعادات والتقاليد التى تحدد تنظيم البنى الاجتماعية فالمؤسسات- بهذا المعنى - هى البنى الفوقية (الايدلوجية ، القانونية ، الدينية الخ...) بقصد الحفاظ على شىء من الامتثال والتماسك والتواصل والتعاقد

وهذه المؤسسات (البنى الفوقية) ، هى من عوامل الانتظام الاجتماعى فى حين أن تغير العلاقات الاجتماعية التى تؤلف البنية التحتية هى من عوامل التجديد الاجتماعى لكن ماهى آليات التماسك هذه ؟؟ لابد من التأكيد على أن التقدم الإنسانى يزيد فى غنى وتشابك وتعقيد العلاقات الاجتماعية ، وهذا ماىؤدى إلى نوع من التناسل الاجتماعى - إلى خلق المزيد من الفئات الاجتماعية وإلى المزيد من الاتساع والتعارف..

وكما قيل إن المدنية تنمى الفرد لكنها توطد التعاون ، فهى تزيل المسافات لكنها تزيد من هوة الفروقات وهذه المظاهر التى لا حصر لها للبنى الاجتماعية تترد إلى القانون والقيمة^{٧٨٧} .

فالقانون يقوم بعملية الصهر الاجتماعى على أساس الإلزام أما القيمة فتقوم على الإيثار من أجل الآخرين وهكذا فالقيمة هى الإسمنت الحقيقى الذى يشد لبنات المجتمع المدنى ، وهى المكوك الذى ينسج أوصال التلاحم وشرابين التماسك والاندماج محمولة على روابط العقل والأخلاق والعمل والمصلحة والقانون تلك الروابط التى هى النقيض التاريخى لمجتمع القرابة والأهلية ذلك المجتمع المؤسس على الروابط الأهلية والقبلية .

وعلاقة الفرد بالدولة فى المقام الأول تقوم على مقاييس مجتمعية كالعامل والمساواة والحرية والإنتاج والإبداع ويميز علم الاجتماع بين قوتين فى الحياة قوة الحركة والإبداع والإنتاج والمبادأة وهى قوى التغيير وقوى الاتساق والاستقرار .

^{٧٨٧} جان وليام لابييار : السلطة السياسية ص ٦٢

القوة الأولى هي قوة الإنتاج والعمل والإبداع والتفكير والتجدد (المجتمع المدني)
وقوة الاستقرار والامتثال متمثلة في الأعراف والعادات .
والمجتمع السليم هو الذي يقوم بعملية موازنة مستمرة بين قوى الاستقرار وقوى
الإبداع .

المجتمع المدني هو الذي يبذل الدستور الخلقي والجمالي والفكري والذوقي للأمة
وهو الذي يصنع موسوعتها القيمية وفولكلورها وأدبها وأقاصيصها وأريجها
الروحي ولقد شبه هوريو المجتمع بلعبة شطرنج تقوم على جامعة الحرية والنظام
ومهمة السلطة ترتيب الوسط الاجتماعي على النحو الذي يحقق مصلحة الفرد .

فهرس

فصل تمهيدي : جذور النهضة العربية الأولى وإرهاصاتها
مقدمة :

البحث الأول : الجذور التاريخية للفكر العربي الحديث " مسألة الفيزياء الاجتماعية
لحقبة النهضة وامتدادها التاريخي "

البحث الثاني : تقويم وتقدير

الفصل الثاني : حقبة النهضة والتنوير

البحث الأول : متى ابتدأ عصر التنوير والنهضة ؟

البحث الثاني : خصائص عصر النهضة والتنوير

البحث الثالث : أسس الإصلاح في عصر النهضة

الفرع الأول : أهم رجال عصر النهضة واتجاهاتهم الفكرية

الفرع الثاني : مسألة الأنا والوعي بالتاريخ

البحث الرابع : أسباب انتكاس النهضة

البحث الخامس : تقويم عام لحركة النهضة

الفصل الثالث : التطور ضرورة وحتمية وتقدم وحياة

الفصل الرابع : الأصالة والمعاصرة

الفصل الخامس : العقد الاجتماعي الجديد ومقوماته

الفصل السادس : النهضة العربية الراهنة (الثالثة) رهاناتها وأسسها " مسألة عناصر المشروع
الحضاري "

البحث الأول : البيئة العالمية من منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي
الحضاري الجديد

البحث الثاني : الواقع العربي في رؤية المشروع الحضاري النهضوي العربي
الإسلامي

البحث الثالث : البيئة الإقليمية في منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي الجديد

البحث الرابع : مطلب الوحدة العربية

الفرع الأول : الثورة في النسق القيمي (نظام القيم) لتحقيق الوحدة.

البحث الخامس : الفكرة الوطنية

البحث السادس : الديمقراطية

البحث السابع : التجدد الحضاري

البحث الثامن : نظام الأولويات في المشروع النهضوي الحضاري العربي الإسلامي
الجديد

البحث التاسع : خطرات حول المشروع الثقافي العربي الإسلامي الجديد

الفرع الأول : الهوية والتراث

الفرع الثاني : نحو مشروع ثقافيٍ إنهاضيٍ جديدٍ ؟؟

الفرع الثالث : الإصلاح الديني كعنصر في المشروع النهضوي العربي

- الفرع الرابع : الشريعة الإسلامية وطن الأمة العربية وجزء ماهيتها
(ومسألة التغريب والتخريب)
- الفرع الخامس : جدلية الدائرة العربية مع الدائرة الإسلامية من الوجهة
الجيوسياسية والجيوستراتيجية والحضارية
- الفرع السادس : خيارنا الحضاري جواز سفرنا إلى النظام العالمي
الفرع السابع : المشروع النقيض
- البحث العاشر : العنل الاجتماعي (المعادلة الاجتماعية)
- البحث الحادي عشر : التنمية المستقلة من منظور المشروع الحضاري
- البحث الثاني عشر : الاستقلال الوطني والقومي
- البحث الثالث عشر : القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة للمشروع الحضاري
النهضوي
- البحث الرابع عشر: تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي
- البحث الخامس عشر : إصلاح السلطة وتحديثها ومسألة التعاون معها
- الفرع الأول : التحديث القيادي
- الفرع الثاني : التحديث التنموي
- الفرع الثالث : التحديث التربوي
- الفرع الرابع : التحديث البنوي
- البحث السادس عشر : المجتمع المدني

المشروع الحضري العربي الإسلامي

إن القيم في أية أمة، جزء من مشروعها الحضاري؛ وفي غيبة هذا المشروع الحضاري لا بد أن تتوقع خللاً دائماً في بناء القيم على المستوى العام والخاص سواء أعلق الأمر بقيم السلوك الفردي أم الأداء العام.

فخيارنا الحضاري لم يحسم على المستوى العام، وبالتالي، فهذا المشروع لم تنضج معالمة بعد، حتى تكاد في بعض الأحيان، كما لو كنا ما تزال نبحث عن طريقنا، ونرجو أن نكون على ثقة في كفاءة ما نملك في سبيل الخلاص المنشود.

فالنهضة الحقيقية لا تقوم إلا على مشروع حضاري مستقل يركز على الدعائم الأساسية للمجتمع، ويتصل بينابيعه وجذوره، فالحضارة الغربية على سبيل المثال ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة، في الحقوق والسياسة والتقاليد الإغريقية في الفكر والفن.

إن خصوصية كل مجتمع لا بد أن تنعكس بشكل أو بآخر على مشروعه الحضاري، وإن أي إخلال بهذه القاعدة بالاستعارة أو التزوير أو الترقيع، لا بد أن يشكك في جدوى ذلك المشروع وقدرته في التعبير عن الواقع الذي يتعامل معه. ويكلمة أخرى - قد يراها آخرون مؤلمة - فمشروعنا الحضاري لا قيام له إلا بالعروبة قاعدة مرتجة وأملاً منشوداً، على أن يتفجر هذا الواقع بشرارة الإسلام.

دار كنعان
للدراسات والنشر
والخدمات الإعلامية

