اليزابيث كساب

قاسم أمين

1908 - 1863

ولد قاسم أمين في الإسكندرية، في ديسمبر سنة 1863، ودخل مدرسة رأس التين، ثم انتقلت الأسرة إلى حي الحلمية بالقاهرة وانتقل هو إلى المدرسة التجهيزية، ثم دخل مدرسة الحقوق، وحصل على الليسانس سنة 1881 وكان أول الدفعة، وعمره طبقاً للتاريخ الذي سبق ثمانية عشر عاماً فقط.

وقد أرسله أبوه ليتمرن في مكتب المحامى "مصطفى فهمي" الذي أصبح بعد ذلك رئيس وزراء طوال ثمانية عشر عاماً متصلة ، ثم لم يلبث قاسم أمين أن سافر إلى فرنسا في بعثة ليدرس القانون.

وفي باريس تابع تطور الأحداث المحزنه: هجوم الإنجليز على مصر، كسر الثورة العرابية، المحاكمات، والفرار والاختفاء. وجاء الأفغاني ومحمد عبده إلى باريس منفيين. وعندما أصدرا جريدة "العروة الوثقى" ساهم فيها معهما، وأخذ يساعد محمد عبده على تعلم اللغة الفرنسية. ومما ساهم في بلورة أفكاره بعد عودته. فقد عاد من باريس التحاقه بسلك النيابة العامة والقضاء، حتى أصبح مستشاراً في محكمة الاستئناف سنة 1892. وخلال ذلك عمل في مدن عدة. ونظر قضايا مدنية واجتماعية كثيرة. ومرت به صور شتى واقعية من صميم المجتمع المصري. الصورة التي لا يراها ابن طبقته في "الصالونات" التي يرتادها.

عام 1897 نشر كتابه "تحرير المرأة" شُنت عليه الحملات لمطالبته بضرورة تعليم المرأة وسفورها وطلاقها وزواجها لأن هذه في حد ذاتها لم تكن بالأمور البسيطة.. يكفى أن نذكر أن المرأة لم تكشف وجهها إلا بعد ثورة 1919، في سنة 1922، وكان يحدث أحياناً أن يقذف الناس في الشارع المرأة السافرة الوجه، أي بعد ربع قرن من صدور الكتاب، وأن أول مدرسة ثانوية للبنات وعلى نظام مدارس البنين، أي للمواد الدراسية العادية، لا النسائية فقط، لم تنشأ إلا سنة 1925، وأن تقييد حق الرجل في الطلاق وفي ألا يقع الطلاق إلا أمام القاضي، لم يقر بعد برغم مرور سنوات كثيرة.. وما قد يعنيه هذا للمرأة التي "لن تنال ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق".

وقد ساهم قاسم أمين في الحياة العامة مساهمات قيمة أخرى كان أبرزها دوره إلى جانب صديقه سعد زغلول في تأسيس الجامعة المصرية. ومات قاسم أمين سنة 1908 وهو في الخامسة والأربعين من العمر.

تحرير المرأة*

حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية

إني أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معي في حالة النساء المصريات، وأنا على يقين من أنه يصل وحده إلى النتيجة التي وصلت إليها، وهي ضرورة الإصلاح فيها. هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكرى مدة طويلة، كنت في خلالها أقلبها وأمتحنها وأحللها، حتى إذا تجردت عن كل ما كان يختلط بها من الخطأ استولت على مكان عظيم من موضع الفكر منى، وزاحمت غيرها، وتغلبت عليه، وصارت تشغلني بورودها، وتنبهني إلى مزاياها، وتذكرني بالحاجة إليها، فرأيت أن لا مناص من إبرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكر.

سيقول قوم إن ما أنشره اليوم بدعة. فأقول: نعم. أتيت ببدعة، ولكنها ليست في الإسلام، بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد طلب الكمال فيها.

لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولم يجر على هذا الاعتقاد في عمله مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم والوقفة والجمود مقترنين بالموت. والتأخر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح الأمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان؟ من ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الإنسان؟ وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟ المسلمون منتشرون في أطراف الأرض، فهل هم أنفسهم متحدون في العادات وطرق المعاش؟ من ذا الذي يمكنه أن يدعي أن ما يستحسنه عقل السوداني يستحسنه عقل التركي أو الصيني أو الهندي، أو أن عادة من عادات البدوي توافق أهل الحضر، أو يزعم أن عوائد أمة من الأمم- مهما كانت- بقيت جميعها على ما كانت عليه من عهد نشأتها بدون تغيير؟

والحقيقة أن لكل أمة في كل مدة من الزمن عوائد وآداباً خاصة بها موافقة لحالتها العقلية، وأن تلك العوائد والآداب تتغير دائماً تغيراً غير محسوس تحت سلطان الإقليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية والمذاهب الأدبية والنظامات السياسية وغير ذلك، وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتما أثر يناسبها في العادات والآداب. وعلى ذلك يلزم أن يكون بين عوائد السوداني والتركي مثلا من الاختلاف بقدر ما يوجد بين مرتبتهما في العقل، وهو الأمر المشهور الذي لا ريبة فيه. وعلى هذه النسبة يكون الفرق بين المصري والأوروبي.

ولا يمكن أن يتصور أحد أن العادات التي هي عبارة عن طريق سلوك الإنسان في نفسه ومع عائلته ومواطنيه وأبناء جنسه تكون في أمة جاهلة أو متوحشة مثلما تكون في أمة متمدنة، لأن سلوك كل فرد منها إنما يكون على ما يناسب مداركه ودرجة تربيته.

---

*المصدر: قاسم امين. الاعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1976.

ولهذا الارتباط التام بين عادات كل أمة ومنزلتها من المعارف والمدنية نرى أن سلطان العادة أنفذ حكماً فيها من كل سلطان، وهى أشد شؤونها لصوقا بها وأبعدها عن التغيير، ولا حول للأمة عن طاعتها إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها في العقل، ولهذا نرى أنها تتغلب دائما على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع. ويؤيد ذلك ما نشاهده كل يوم في بلادنا من أن القوانين واللوائح التي توضع لإصلاح حال الأمة تنقلب في الحال إلى آلة جديدة للفساد. وليس هذا بغريب. فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه.

وهذا هو الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها. فقد علمنا أن حال المرأة في ابتداء تكون الجمعيات الإنسانية كانت لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة أبيها ثم زوجها ثم بعده أكثر أولادها. وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها. وكان من المباح عند العرب قبل الإسلام أن يقتل الآباء بناتهم، وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدود. ولا تزال هذه السلطة الآن سائدة عند قبائل إفريقيا وأمريكا المتوحشة. وبعض الأمم الآسيوية يعتقد أن المرأة ليس لها روح خالدة، وأنها لا ينبغي أن تعيش بعد زوجها، ومنهم من يقدمها إلى ضيفه إكراماً له كما يقدم له أحسن متاع يمتلكه.

كل هذا يشاهد في الجمعيات الناشئة التي لم تقم على نظامات عمومية بل كل ما فيها يقوم براوبط العائلة والقبيلة، والقوه هي القانون الوحيد الذي تعرفه. وهكذا الحال الآن في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية لأنها تحكم كذلك بقانون القوة.

أما في البلاد التي ارتقت إلى درجة عظيمة من التمدن فإنا نرى النساء أخذن يرتفعن شيئا فشيئا من الانحطاط السابق، وصرن يقطعن المسافات التي كانت تبعدهن عن الرجال: هذه تحبو وتلك تخطو وهذه تمشى وتلك تعدو، كل ذلك بحسب حال الجمعية التي تنتسب إليها ودرجة المدنية فيها. فالمرأة الأمريكية في أول صف، ثم تتلوها الإنجليزية، وتأتى بعدها الألمانية، وتليها الفرنسية ثم النمساوية ثم التليانية ثم الروسية إلخ ..... كلها نفوس شعرت أنها حقيقية بالاستقلال، فهي تبحث عن الوسائل لنيله، وأنها جديرة بالحرية فهي تسعى للوصول إليها، وأنها من نوع الإنسان فهي تطالب بكل حق للإنسان.

والغربي الذي يحب أن ينسب كل شئ حسن إلى دينه يعتقد أن المرأة الغربية ترقت لأن دينها المسيحي ساعدها على نيل حريتها، ولكن هذا الاعتقاد باطل، فإن الدين المسيحي لم يتعرض لوضع نظام يكفل حرية المرأة ولم يبين حقوقها بأحكام خاصة أو عامة، ولم يرسم للناس في هذا الموضع مبادئ يهتدون بها. وقد أقام هذا الدين في كل أمة دخل فيها بدون أن يترك أثرا محسوسا في الأخلاق من هذه الجهة، بل تشكل نفسه بالشكل الذي أفادته إياه أخلاق الأمم وعادتها.

ولو كان لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة اليوم في مقدمة نساء الأرض.

سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخولها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها.

وهذه المزايا التي لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات - كلها تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة والتسوية بينها وبين الرجل. بل إن شريعتنا بالغت في الرفق بالمرأة فوضعت عنها أحمال المعيشة، ولم تلزمها بالاشتراك في نفقة المنزل وتربية الأولاد خلافا لبعض الشرائع الغربية التي سوت بين الرجل والمرأة في الواجبات فقط، وميزت الرجل في الحقوق.

والميل الى تسوية المرأة بالرجل في الحقوق ظاهر في الشريعة الإسلامية حتى في مسألة التحلل من عقدة الزواج، فقد جعلت لها في ذلك طرقا جديرة بالاعتبار سيأتي الكلام عنها خلافا لما يتوهمه الغربيون ويظنه بعض المسلمين.

ولم أرى إلا مسألة واحدة ميز الشرع فيها الرجال على النساء وهى تعدد الزوجات. والسبب في ذلك واضح يتعلق بمسألة النسب التي لا يقوم للزواج حياة بدونها، وسيأتي الكلام عليها أيضاً فيما يلي. وبالجملة فليس في أحكام الديانة الإسلامية، ولا فيما ترمي إليه من مقاصدها، ما يمكن أن ينسب إليه انحطاط المرأة المسلمة، بل الأمر بالعكس فإنها أكسبتها مقاماً في الهيئة الاجتماعية.

ولكن وأسفاه! قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة ما كانت عليه من عوائد وأوهام، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدا يصل بالمرأة الى المقام الذي أحلتها الشريعة فيه، وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا.

تجردت الجمعيات الإسلامية- على اختلاف الأزمان والأماكن- من النظامات السياسية التي تحدد حقوق الحاكم والمحكوم وتخول المحكومين مطالبة الحاكمين بالوقوف عند الحدود المقررة لهم بمقتضى الشريعة والنظام، بل أخذت حكومتها الشكل الاستبدادي دائماً، فكان لسلطانهم وأعوانه سلطة مطلقة، فحكموا كيف شاءوا بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة، وأداروا مصالح الرعية بدون أن يكون لها صوت فيها.

نعم كان الحاكم صغيراً أو كبيراً ملزماً باتباع العدل واجتناب الظلم، لكن من المجرب أن السلطة غير المحدودة تغري بسوء الاستعمال إذا لم تجد حداً تقف أمامه ورأياً يناقشها وهيئة تراقبها.

ولهذا مضت القرون على الأمم الإسلامية وهى تحت حكم الاستبداد المطلق، وأساء حكامها في التصرف، وبالغوا في اتباع أهوائهم واللعب بشؤون الرعيه، بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة، ولا يستثنى منهم إلا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة إلى غالبهم.

إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عندما هو في نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتصل منه بمن حوله، ومنهم إلى ممن دونهم، وينفث روحه في كل قوي بالنسبة لكل ضعيف متى مكنته القوة من التحكم فيه، يسري ذلك في النفوس رضي الحاكم الأعلى أو لم يرض.

كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها. وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق.

قد يمكن أن يتوهم من أول وهلة أن الشخص الواقع عليه الظلم يحب العدل ويميل إلى الشفقة لما يقاسيه من المصائب التي تتوالى عليه، لكن المشاهد يدل على أن الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة، ولا يربو فيها إلا نبات الرذيلة. وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين - السابقين - وما العهد منهم ببعيد - يعلمون أن شيخ البلد الذي كان يسلب منه عشرة جنيهات كان يستردها مائة من الأهالي، والعمدة الذي كان يضرب مائة كرباج كان عند عودته إلى بلدته ينتقم من مائة فلاح!

فمن طبيعة هذه الحالة أن الانسان لا يحترم إلا القوة ولا يردع إلا بالخوف. ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها، وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان، وداس بأرجله على شخصيتها. عاشت المرأة في انحطاط شديد- أيا كان عنوانها في العائلة زوجة أو أماً أو بنتاً - ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي، خاضعة للرجل، لأنه رجل ولأنها امرأة. فُتَي شخصها في شخص الرجل، ولم يبق لها من الكون ما يسعها إلا ما استتر من زوايا المنازل، واختصت بالجهل والتحجب بأستار الظلمات، واستعملها الرجل متاعاً للذة، يلهو بها متى أراد، ويقذف بها في الطرق متى شاء، له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر، له كل شئ في الوجود وهي بعض ذلك لا كل الذي استولى عليه!

ان احتقار الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة، يهوى إلى أيهن شاء منقاداً إلى الشهوة، مسوقاً بباعثَ الترف وحب استيفاء اللذة، غير مبال بما فرضه عليه الدين من تحسن القصد فيما يعمل ولا بما أوجبه عليه من العدل فيما يأتي ....

ان احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب...

من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه...

من احتقار المرأة أن يعين لها محافظاً على عرضها مثل أغا أو مقدم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجه...

من احتقار المرأة أن يسجنها في منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر...

من احتقار المرأة أن يعلن الرجال أن النساء لسن محلا للثقة والأمانة...

من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق بها: فليس لها رأي في الأعمال، ولا فكر في المشارب، ولا ذوق في الفنون، ولا قدم في المنافع العامة، ولا مقام في الاعتقادات الدينية، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي...

ولست مبالغا إن قلت إن ذلك كان حال المرأة في مصر إلى هذه السنين الأخيرة التي خفت فيها نوعاً سلطة الرجل على المرأة تبعاً لتقدم الفكر في الرجال واعتدال السلطة الحاكمة عليهم، ورأينا النساء يخرجن لقضاء حاجاتهن، ويترددن على المتنزهات العمومية لاستنشاق الهواء، وترويح النفوس بتسريح النظر في الكائنات التي عرضها الصانع جل شأنه على نظر كل مخلوق رجلاً كان أو امرأة. وكثير منهن يذهبن مع رجالهن إلى السياحة في بعض البلاد الأخرى، وكثير من الرجال قد أعطوا نساءهن مقاماً في الحياة العائلية.

وهذا إنما طرأ على بعض الرجال من نشأة الثقة في نفوس أولئك الرجال بنسائهم واطمئنانهم إلى أمانتهن: وهو احترام جديد للمرأة.

نعم، لا ننكر أن هذا التغيير لا يخلو من وجوده انتقاد، لكن سبب الانتقاد في الحقيقة ليس هو نفس التغيير ولكنه الأحوال التي احتفت به، وأهمها رسوخ عادة الحجاب في أنفس الجمهور الأعظم، ونقص تربية النساء. فلو كملت تربية النساء على مقتضى الدين وقواعد الأدب، ووقف بالحجاب عند الحد المعروف في أغلب المذاهب الإسلامية، لسقطت كل تلك الانتقادات، وأمكن أن تنتفع الأمة بجميع أفرادها نساء ورجالاً.

تربية المرأة

المرأة، وما أدراك ما المرأة. إنسان مثل الرجل. لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس ولا في الفكر ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، إلا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف.

فإذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالاً طويلة كانت المرأة فيها محرومة استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن...

المرأة لا تكون خلقا كاملا إلا إذا تمت تربيتها الجسمية والعقلية. أما تربيتها الجسمية فلأنها لازمة في استكمال صحتها وحفظ جمالها، فيجب أن تربى كما يجب أن يربى الرجال على تمرين الجسم بالحركة والرياضة، لأن الجسم الضعيف لا يسكنه إلا عقل ضعيف، ولأن ما يكثر عروضه للنساء من الاضطرابات العصبية والمخية إنما هو ناشئ عن عدم انتظام وظائف اعضاء الجسم...

وأما تربيتها العقلية فلأنها بدونها تكون المرأة فاقدة لقيمتها كما هي حالتها الآن عندنا. نعم، إنها تلد ويحفظ بها النوع الإنساني، لكنها في ذلك إنما تؤدي وظيفة كل أنثى من سائر أنواع الحيوانات، وهى لا تمتاز في عملها هذا عن نحو هرة ولود.

وفى الحق أننا ضيقنا دائرة وظيفة المرأة وخصصناها بالنتاج ولم نطلب منها شيئاً غير ذلك. وسببه أننا توهمنا أن المرأة لا تصلح لعمل آخر، وأن الرجال غير محتاجين إلى النساء في القيام بشؤون الحياة الخاصة والعامة، وغاب عنا أن الرجل إنما يكون في كبره كما هيأته والدته في صغره.

فهذا الارتباط التام بين الرجل وأمه هو الأمر المهم الذي أريد أن يفهمه الرجال. وهو ثمرة كل ما وضعته في هذا الكتاب.

أني أكرر ما قلته من أنه يستحيل تحصيل رجال ناجحين إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح، فتلك هي الوظيفة السامية التي عهد التمدن بها إلى المرأة في عصرنا هذا وهى تقوم بأعبائها الثقيلة في كل البلاد المتمدنة حيث نراها تلد الأطفال ثم تصوغهم رجالاً.

وبديهي أن العمل الأول، وهو الولادة، هو عمل بسيط مادي تشترك فيه المرأة مع الحيوانات فلا يحتاج إلا إلى بنية سليمة. أما العمل الثاني وهو التربية فهو عمل عقلي امتاز به النوع الإنساني، وهو محتاج في تأديته إلى تربية واسعة واختبار عظيم ومعارف مختلفة.

والأمر الذي يلزم أن تلتفت إليه كل أمة لا تغفل عن مصالحها الحقيقة هو وجود النظام في العائلات التي يتكون منها جسم الأمة، لأن العائلة هي أساس الأمة. ولما كانت المرأة هي أساس العائلة كان تقدمها وتأخرها في المرتبة العقلية أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها.

المرأة ميزان العائلة، فإن كانت منحطة احتقرها زوجها وأهلها وأولادها وعاشوا جميعا منحلين لا يرتبط بعضهم ببعض ولا يعرفون نظاما ولا ترتيبا في معيشتهم فتفسد آدابهم وعوائدهم، وإن كانت على جانب من العقل والأدب هذبت جميع العائلة، واحترمها أفرادها، واحترموا أنفسهم، وعاش الجميع في نظام تام تحت لواء محبتها متضامنين أقوياء باتحادهم. وهذه الصفات التي تشاهد في العائلة هي الصفات التي تشاهد في الأمة، إذ كل منا يسلك في أمته مسلكه في عائلته.

ومن المحال أن يكون للإنسان من الصفات والأخلاق في أمته ما ليس له نموذج في منزله، وأن يعامل مواطنيه بأخلاق غير التي يعامل بها أفراد عائلته، وإن كان حسن الأخلاق في عائلته حسنت أخلاقه في أمته أيضا. ومن هذا يتبين مقدار عمل المرأة في تقدم الأمم وتأخرها.

وبالجملة فإن ارتقاء الأمم يحتاج إلى عوامل مختلفة متنوعة من أهمها ارتقاء المرأة، وانحطاط الأمم ينشأ من عوامل مختلفة متنوعة أيضا من أهمها انحطاط المرأة.

فهذا الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا. وعلى هذا فليست تربية المرأة من الكماليات التي ينتظر بها مرور الأزمان ويجوز الإبطاء في إعداد الوسائل لها كما يتوهمه كثير من الناس الذين يطنطنون بمزايا تربية الذكور ويقدمونها على تربية البنات، وإنما هي من الحاجيات، بل من الضروريات التي يجب البدء بها والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدات.

وهي الواجب الخطير الذي إن قمنا به سهل علينا كل إصلاح سواه، وإن أهملناه أفسد علينا كل إصلاح سواه.

دلت التربية الجديدة التي منحها نساء أوروبا من نحو قرن على أن المرأة ليست تلك الآلة البسيطة التي وقفها أولئك الأسلاف الغافلون على التناسل، فبمجرد ما حل العقل محل القوة وحلت الحرية محل الاستبداد رأى العالم أن في المرأة أسراراً لم تعرفها الجاهلية الأولى، وأنها تصلح لوظائف سامية مثل التي يصلح لها الرجال، وأن انحطاطها كان عارضاً لا طبيعياً. فلما استيقظت من نومها واستنار عقلها واستقامت ملكاتها وتحلت نفسها بالفكر والعلم، ومرنت قواها على العمل صعدت من العقل إلى درجة، وذهبت في رقة الشعور إلى غاية لم تكن تخطر في خيال أحد من أهل تلك العصور الخالية. وهي إلى الآن كلما تمتعت بحريتها زاد ارتقاؤها.

كل مطلع على حركات النساء الغربيات وأعمالهن لا يشك في أنهن يأتين من الأعمال العظيمة ما لا قوام للمدنية بدونه: لا يوجد فرع من فروع الصناعة والتجارة ولا علم من العلوم ولا فن من الفنون إلا والمرأة عاملة فيه مع الرجل كتفا لكتف. ولا يوجد عمل خيري إلا وهي في أول العاملين فيه. ولا تقع حادثة سياسية إلا وللمرأة نصيب فيها. وليس بين الصنفين فرق إلا أن المرأة لم تنل الحقوق السياسية، فإذا منحتها - كما هو المنتظر في بلاد أوروبا - تمت المساواة بينهما. على أنها قد نالت منها الآن شيئاً كبيراً حيث خول لها حق الانتخاب في أمريكا وفي انكلترا في المجالس البلدية وفي فرنسا في المحاكم التجارية وفي بعض جمهوريات الولايات المتحدة تجلس المرأة في المجالس الشورية.

ولا تخلو اليوم عاصمة من عواصم أوروبا وأمريكا من جمعية للنساء همها المطالبة بحقوق المرأة والسعي في سبيل اكتسابها. وكل سنة تمر تترك في تاريخ أعمالهن أثراً شريفاً وتنتهي بفوز جديد.

ولا يشك أحد من الواقفين على هذه الحركة التي أظهر فيها هذا الصنف الضعيف قوة عجيبة أن المرأة لا بد أن تصل في زمن قريب الى مستوى تبلغ فيه منتهى ما تطلب من مساواتها للرجال في جميع الحقوق، ولا يعلم ماذا يكون بعد ذلك إلا الله، وهل تقف النساء عند هذا الحد أو يسبقن الرجال في ميدان التقدم والترقي.

من البديهي أن هذه القوى التي تصرفها النساء في التجارة والصناعة والفنون والعلوم إن كانت كل واحدة منها على حدتها لا يظهر أثرها للناظر في أحوال الأمة، فإن لجميعها مجموعاً واحداً يظهر أثره في أحوالها تمام الظهور، وهي رأس مال عظيم نحن مقصرون في العناية والانتفاع به.

وعندي أن من أعظم ما يؤسف عليه حرمان بلادنا من أعمال النساء الخيرية لأن الميل إلى الخير من غرائز المرأة الفطرية، ويقودها إليه رقة الإحساس وحنو القلب، ولها من الصبر على خدمة الفقراء والمرضى ما

لا يتحمله أعظم الرجال جلدا، ولها اعتناء جميل واندفاع قلبي، وهذه الصفات توجد عند النساء في الغالب. غير أن المرأة الجاهلة لا تجد من نفسها مرشداً يهديها إلى سبيل الخير، فتصرف ما أودعه قلبها من كنوز الرحمة في أصغر الأمور وأحقرها.

هذا هو عمل المرأة في الأمم المتمدنة، وقد وجد في مبدأ الإسلام عدد غير قليل من النساء كان لهن أثر في مصالح المسلمين العامة. فجميع المسلمين يعلمون أن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية على اختلاف مواضيعها قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة، وأن عددا غير قليل من النساء اشتهرن بخدمة العلم وجودة الشعر، وأن عائشة تداخلت في مسألة الخلافة العظيمة وكانت رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء. واني أورد هنا بعض ما خطبت به على الناس تحملهم على الانضمام إلى الطائفة التي كانت قد انحازت إليها، وهى الخطبة التي ألقتها عند دخولها البصره:

"إن الغوغاء من أهل الأمصار ونزاع القبائل غزوا حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحدثوا فيه الأحداث، وآووا فيه المحدثين، واستوجبوا فيه لعنة الله ولعنة رسوله، مع ما نالوا من قتل إمام المسلمين (عثمان) بلا ترةٍ ولا عذر، فاستحلوا الدم الحرام فسفكوه، وانتهبوا المال الحرام، وأحلوا البلد الحرام والشهر الحرام، ومزقوا الأعراض والجلود، وأقاموا في دار قوم كانوا كارهين لمقامهم ضارين مضرين غير نافعين ولا متقين، لا يقدرون على امتناع ولا يأمنون، فخرجت في المسلمين أعلمهم ما أتى هؤلاء القوم وما فيه الناس وراءنا وما ينبغي لهم أن يأتوا في إصلاح هذا. وقرأت: (لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَو إِصْلاَح بَيْنَ النَّاِس) ننهض في الإصلاح ممن أمر الله عز وجل وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصغير والكبير والذكر والأنثى. فهذا شأننا إلى معروف نأمركم به ونحضكم عليه، ومنكر ننهاكم عنه ونحثكم على تغييره" [1] .

ويروى عن أم عطية أنها قالت: "وغزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات، وكنت أخلفهم في رحالهم، وأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى".

والذي يقرأ هذه الأسطر يتخيل له أنه يرى امرأة غربية من الممرضات اللاتي وهبن حياتهن لخدمة الانسانية.

والناظر في الاحوال التي فضلت فيها شريعتنا الرجل عن المرأة مثل الخلافة والإمامة والشهادة في بعض الأحوال لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها. وإن الشارع لم يراع في هذه المسائلة القليلة إلى عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها في العائلة وحصر الوظائف العمومية في الرجال. وهو تقسيم طبيعي جرى على مقتضاه إلى الآن التمدن في أوروبا، ولا يوجد فيه شيء يمنع من ترقية المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها. وما من عاقل يدرك الغرض الصحيح من تلك الحقوق العظيمة التي خولتها الشريعة الإسلامية إلى

[1] تاريخ الطبرى، جزء سادس، صفحة 3116.

المرأة في جميع الأعمال المدنية - ومنها أهليتها لأن تكون وصية على رجل - يستحسن ما يخالفها من عوائدنا التي تؤدى إلى حرمان المرأة بالفعل من استعمال هذه الحقوق.

والقارئ الذي تتبع سلسلة القواعد الكلية التي سردتها بغاية الإيجاز لا بد أن يكون قد لاحظ أنها كلها تتلخص في عبارة واحدة هي: أنه لا بد لحسن حال الأمة من أن تحسن حال المرأة. فإذا أرسل الناظر فكره ليحيط بأطراف هذا الموضوع الواسع وبجميع ما يرتبط به من المسائل انجلت له الحقيقة وتجلت له بجميع أسرارها فيرى صورة لا تشابه الخيال الذي كان يظنه جسماً. يرى المرأة التي يهيئها المستقبل تتلألأ في أنوار جمالها ظاهرة مظهرها الفطري ولابسة حلة كمالها الثنائي: الجسم والعقل.

خاتمة

تبين للقارئ مما سبق أن ما نريد إدخاله من الإصلاح في حالة النساء ينقسم إلى قسمين: الأول يختص بالعادات وطرق المعاملة والتربية، والثاني يتعلق بدعوة أهل النظر في الشريعة الإسلامية والعارفين بأحكامها إلى مراعاة حاجات الأمة الإسلامية وضرورتها فيما يختص بالنساء وألا يقفوا عند تطبيق الأحكام عند قول إمام واحد إنما كان اجتهاده موافقاً لمصلحة عصره، وأن يدققوا البحث فيما تغير من الاحوال والشؤون، فإن وجدوا في قول إمام ما تتعسر معه المحافظة على كرامة الشرع أقاموا مقامه قول إمام آخر يكون في مذهبه ما يسد الحاجة بدون خروج عن أصول الشريعة العامة.

والعمل على تحقيق هذين النوعين من الإصلاح هو كغيره من سائر الأعمال النافعة إنما يتم بالعلم والعزيمة.

محمد عبده أصول الاسلام

عبد الرحمن الكواكبي

1902– 1848

من بيت في "حلب" يعتزّ بنسبة وحسبه وعلمه وجاهه وماله؛ فأسرة الكواكبي كانت فيها نقابة الأشراف في حلب، ولها مدرسة تسمى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكوكبية فيها. تعلم كما كان يتعلَّم ناشئة زمانه الدينيون؛ لغة عربية ودين في مدرسة أسرته بحلب - "المدرسة الكواكبية" - وكانت مدرسة تسير على الطريقة الأزهرية فيما يقرأ من كتب، وما يتبع من منهج، ولكنه أكمل نفسه بقراءته بعض العلوم الرياضية والطبيعية، وأحضر له والده مَنْ علّمه الفارسية والتركية، وطالع بنفسه كثيرا من الكتب التاريخية، وعُنى بدراسة قوانين الدولة العثمانية.

فلما أتم دراسته انغمس في الحياة العملية، وتّنوعت أعماله، وتباينت اتجاهاته فمن محرر لجريدة رسمية، إلى رئيس كتاب المحكمة الشرعية؛ إلى قاض شرعي في بلدة من البلاد السورية، إلى رئيس البلدية. ثم هو بين الحين والحين يعتزل الوظائف الحكومية فينشئ لنفسه جريدة في "حلب" اسمها الشّهباء، أو يشتغل بالأعمال التجارية، أو يقوم بمشروعات عمرانية.

أما كتاب "طبائع الاستبداد"، فقد نشره-أولاً- مقالاتٍ في بعض الصحف عندما كان في مصر سنة 1900، ثم جمعها في كتاب وقال في مقدمته "أنى نشرت في بعض الصحف أبحاثاً علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غيرَ قاصدٍ بها ظالماً بعينه، ولا حكومةً مخصصة، إنما أردت بذلك تنبه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يعتِبون على الأغيار، ولا على الأقدار؛ ثم أضفت إليها بعض زيادات، وحولتها إلى هيئة هذا الكتاب".

وقد اقتبس فيه كثيرا من أقوال "أَلْفِيرى"، وألفيرى "Alfieri Vittoria"، كاتب إيطالي عاش من سنة 1749 - 1803م، من بيت نبيل، وقد ساح في أوروبا نحو سبع سنوات، ودرس كتب فولتير ورُوسُّو ومنتيسكيو، وتشبع بآرائهم الحرة وتعشّق الحرية وكره الاستبداد أشدّ الكره، ووجّه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد، يُنطق بذلك أبطال رواياته، ويبثه في كتاباته. ولكن الكواكبّي هضمها وعدّلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية الإسلامية، وزاد عليها من تجاربه وآرائه.

أما كتابه الثاني "أمّ القُرى" فأدلّ على الابتكار وأوضح في إظهار الشخصية، يقف فيه من المسلمين موقف الطبيب من المريض، يفحص داءه ويتعرف أسبابه ويصف علاجه في أسلوب قصصيّ جذاب تحدَّث فيه عن جمعية من المسلمين عُقدت في مَكَّة حضرها ممثل أو أكثر لكل قطر إسلامّي - واجتمعوا كلهم قبيلَ الحج في مكان متطرف في مكة يتداولون في حال المسلمين.

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*

ما هو الاستبداد

الاستبداد لغة هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة والاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة. ويُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر اضراره التي جعلت الانسان اشقى ذوي الحياة. وأما تحكم النفس على العقل، وتحكم الاب والاستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازا مع الاضافة.

الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد او جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطرق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مُستبِد) كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق. وفي مقابلة (حكومة مُستبِدة) كلمات: عادلة ومسئولة، ومقيدة، ودستورية. ويستعملون في مقاوم وصف الرعية (الُمسْتَبَد عليهم) كلمات: اسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستنبتين[1]، وفي مقابلتها: احرار، واباة، واحياء، واعزاء.

هذا تعريف الاستبداد باسلوب ذكرْ المرادفات والمقابلات، واما تعريفه بالوصف فهو ان الاستبداد صفة للحكومة المُطلَقة العنان فعلاً او حكماً التى تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة اما هي غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على امثلة تقليدية، او على ارادة الامة، وهذه حالة الحكومات المطلقة. او هي مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبْطاْل قوة القيد بما تهوى، وهذه حالة اكثر الحكومات التي تسمي نفسها بالمقيدة او بالجمهورية.

واشْكاْل الحكومة المستَبِدة كثيرة ليس هذا البحث محل تفصيلها. ويكفي هنا الاشارة الى ان صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة او الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخبا لان الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وانما قد يعد له الاختلاف نوعا، وقد يكون عند الاتفاق اضر من استبداد الفرد. ويشمل ايضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة لان الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولون لدى الامة، تلك الامة التي تعرف انها صاحبة الشأن كله وتعرف ان تراقب وان تتقاضى الحساب.

---

* المصدر: عبد الرحمن الكواكبي . طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. 1902 ط[1] ، أعيد طباعته المطبعة العصرية حلب 1957.

[1] الاستنبات او التنبت من اصطلاحات الفرنج يريدون به الحياة الشبيهة بحياة النبات.

واشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا ان نقول كلَّما قلّ وصف من هذه الاوصاف خف الاستبداد الى ان ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلا. وكذلك يخف الاستبداد طبعاً كلَّما قلّ عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالاملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف. ان الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جرى في صدر الاسلام في ما نقم على عثمان ثم على علي رضي الله عنهما...

ومن الامور المقررة طبيعة وتاريخياً انه ما من حكومة عادلة تأمن المسئولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة او التمكن من اغفالها الا وتُسَارِعُ الى التَلَبُسْ بصفة الاستبداد، وبعد ان تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها احدى الوسيلتين العظيمتين: جهالة الامة، والجنود المنظمة. وهما اكبر مصائب الامم واهم مصائب الانسانية، وقد تخلصت الامم المتمدنة نوعا من الجهالة، ولكن بليت بشدة الجندية الجبرية العمومية؛ تلك الشدة التي جعلتها اشقى حياة من الأمم الجاهلة والصق عاراً بالانسانية من اقبح اشكال الاستبداد حتى ربما يصح ان يقال ان مخترع هذه الجندية اذا كان هو الشيطان فقد انتقم من آدم في اولاده اعظم ما يمكنه ان ينتقم! نعم اذا دامت هذه الجندية التي مضى عليها نحو قرنين الى قرن آخر أيضاً تنهك تجلد الامم وتجعلها تسقط دفعة واحدة. ومن يدري كم يتعجب رجال الاستقبال من ترقي العلوم في هذا العصر ترقياً مقرونا باشتداد هذه المصيبة التي لا تترك محلا لاستغراب اطاعة المصريين للفراعنة في بناء الاهرامات سُخْرَة، لان تلك لا تتجاوز التعب وضياع الاوقات، واما الجندية فتفسد اخلاق الامة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال وتميت النشاط وفكرة الاستقلال وتكلف الامة الانفاق الذي لا يطاق، وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد الحكومات القائدة لتلك القوة من جهة، واستبداد الامم بعضها على بعض من جهة اخرى...

من اقبح انواع الاستبداد استبداد الجهل على العلم واستبداد النفس على العقل ويسمي استبداد المرء على نفسه وذلك ان الله جلّت نعمه خلق الانسان حراً قائده العقل فكفر وأبى الا ان يكون عبداً قائده الجهل، خلقه وسخر له أماً وأباً يقومان بأوده الى ان يبلغ اشده، ثم جعل له الارض اما والعمل ابا، فكفر وما رضي الا ان تكون امته امه وحاكمه اباه. خلق له ادراكا ليهتدي الى معاشه ويتقي مهلكه، وعينين ليبصر، ورجلين ليسعى، ويدين ليعمل، ولسانا ليكون ترجمانا عن ضميره، فَكَفَر وما احب الا ان يكون كالأبله الاعمى، الْمُقَعدْ، الاشل، الكذوب، ينتظر كل شيء من غيره، وقلما يطابق لسانه جنانه. خلقه منفرداً غير متصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكونه فكفر وما استطاب إلا الارتباط في ارض محدودة سماها الوطن، وتشابك بالناس ما استطاع اشتباك تظالم لا اشتباك تعاون... خلقة ليشكره على جعله عنصراً حياً بعد ان كان ترابا، وليلجأ اليه عند الفزع تثبيتاً للجنان، وليستند عليه عند العزم دفعاً للتردد، وليثق بمكافأته او مجازاته على الأعمال، فكفر وأبى شكره وخلط في دين الفطرة الصحيح بالباطل ليغالط نفسه وغيره. خلقه يطلب منفعته جاعلاً رائده الوجدان، فكفر واستحل المنفعة باي

وجه كان فلا يتعفف عن محظور صغير الا توصلا لمحرم كبير. خلقه وبذل له مواد الحياة، من نور ونسيم ونبات وحيوان ومعادن وعناصر مكنوزة في خزائن الطبيعة بمقادير ناطقة بلسان الحال بان واهب الحياة حكيم خبير جعل مواد الحياة الاكثر لزوما في ذاته، اكثر وجودا وابتذالا. فكفر الانسان نعمة الله وابى ان يعتمد كفالة رزقه فوكله ربه الى نفسه وابتلاه بظلم نفسه وظلم جنسه وهكذا كان الانسان ظلوماً كفوراً.

الاستبداد يد الله القوية الخفية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته الى جهنم عبودية الْمُسَتِبدين الذي يشاركون الله في عظمته ويعاندونه جهاراً وقد ورد في الخبر: (الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه)، كما جاء في اثر آخر، (من أعان ظالما على ظلمه سلطه الله عليه) ولا شك في أن إعانة الظالم تبتدأ من مجرد الاقامة في ارضه.

الاستبداد هو نار غضب الله في الدنيا، والجحيم نار غضبه في الآخرة وقد خلق الله النار اقوى المطهرات فيطهر بها في الدنيا دنس من خلقهم احرارا وبسط لهم الارض واسعة وبذل فيها رزقهم، فكفروا بنعمته ورضخوا للاستعباد والتظالم.

الاستبداد اعظم بلاء يتعجل الله به الانتقام من عباده الظالمين ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الانفة. نعم، الاستبداد اعظم بلاء لانه وباء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الاعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الابصار، والم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي. واذا سأل سائل لماذا يبتلي الله عباده بالمستبدين؟ فابلغ جواب مسكت هو: ان الله عادل مطلق لا يظلم أحداً، فلا يَّولى المستبد الا على المستبدين. ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من اسراء الاستبداد مستبداً في نفسه لو قُدِرَ لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى وربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره. فالمستبدون يتولاهم مستبد والاحرار يتولاهم الاحرار، وهذا صريح معنى: (كما تكونوا يُولّى عليكم). ما اليق بالاسير في ارض ان يتحول عنها الى حيث يملك حريته فان الكلب الطليق خير حياة من الاسد المربوط.

الاستبداد والتخلص منه

وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر؛ وهو المعترك الاكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذي قلّ في البشر من لا يجول فيه على فيل من الفكر، او على جمل من الجهل، او على فرس من الفراسة، او على حمار من الحمق، حتى جاء الزمن الأخير فَجَال فيه انسان الغرب جولة المغوار ، الممتطي في التدقيق مراكب البخار. فقرر بعض قواعد اساسية في هذا الباب تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين، فصارت تعد من المقررات الاجماعية عند الامم المترقية؛ ولا تعارض ذلك كون هذه الامم لم تزل ايضا منقسمة الى احزاب سياسية يختلفون شيعا، لان اختلافهم هو في وجوه تطبيق تلك القواعد وفروعها على احوالهم الخصوصية. وهذه القواعد التي قد صارت قضايا بديهية في الغرب، لم تزل مجهولة، اوغريبة، او منفوراً منها

في الشرق، لانها عند الاكثرين منهم لم تطرق سمعهم، وعند البعض لم تنل التفاتهم وتدقيقهم، وعند آخرين لم تحز قبولا، لانهم ذوو غرض، او مسروقة قلوبهم، او في قلوبهم مرض.

واني أطرح لتدقيق المطالعين رؤوس مسائل بعض المباحث التي تتعلق بها الحياة السياسية وقبل ذلك اذكرهم بأنه قد سبق في تعريف الاستبداد بابه:"هو الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الامة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم". كما استلفت نظرهم الى انه لا يوثق بوعد من يتولى السلطة اياً كان، ولا بعهده ويمينه على مراعاة الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة؛ وأمثال ذلك من القضايا الكلية المبهمة التي تدور على لسان كل بِّر وفاجر. وما هي في الحقيقة الا كلام مبهم فارغ، لان المجرم لا يعدم تأويلا، ولان من طبيعة القوة الاعتساف، ولان القوة لا تقابل الا بالقوة.

المباحث التي اريد طرحها لتدقيق المطالعين

1. **مبحث ما هي الأمة أي الشعب :** هل هي ركام مخلوقات نامية، أو جمعية عبيد لمالك مُتغلب وظيفتهم الطاعة والانقياد ولو كُرهاً؛ أم هي جمع بينهم روابط دين أو جنس أو لغة ووطن، وحقوق مشتركة، وجامعة سياسية اختيارية، لكل فرد حق إشهار رأيه فيها توفيقاً للقاعدة الاسلامية التي هي أسمى وأبلغ قاعدة سياسية وهي : "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"؟
2. **مبحث ما هي الحكومة :** هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع، يتصرف في رقابهم، ويتمتع بأعمالهم يفعل بهم بارداته ما يشاء، أم هي وكالة تقام بارداة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة؟
3. **مبحث ما هي الحقوق العمومية :** هل هي حقوق آحاد الملوك، ولكنها تضاف للأمم مجازاً، ام بالعكس هي حقوق جموع الامم، وتضاف للملوك مجازاً. ولهم عليها ولاية الامانة والنظارة الى مثل الأراضي والمعادن، والأنهر والسواحل، والقلاع والمعابد، والأساطيل والمعدات، وولاية الحدود، والحراسة على مثل الأمن العام، والعدل والنظام، وحفظ وصيانة الدين والآداب، والقوانين والمعاهدات، والاتجار، الى غير ذلك مما يحق لكل فرد من الامة أن يتمتع به وان يطمئن عليه ؟
4. **مبحث التساوي في الحقوق :** هل للحكومة التصرف في الحقوق العامة المادية والأدبية كما تشاء بذلاً وحرماناً. أم تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع، وتكون المغانم والمغارم العمومية موزعة على الفصائل والبلدان والصنوف والاديان بنسبة عادلة، ويكون الافراد متساوون في حق الاستنصاف؟
5. **مبحث الحقوق الشخصية :** هل الحكومة تملك السيطرة على الاعمال والافكار. أم أفراد الامة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم ادرى بمنافعهم الشخصية، والحكومة لا تتدخل إلا في الشؤون العمومية؟

6. **مبحث نوعية الحكومة :** هل الأصلح هي الملكية المطلقة من كل زمام، أم الملكية المقيدة، وما هي القيود؟ أم الرئاسة الانتخابية الدائمة مع الحياة أو المؤقتة الى أجل؟ وهل تُنال الحاكمية بالوراثة، أو العهد ، أو الغلبة؟. وهل يكون ذلك كما تشاء الصدفة، أم مع وجود شرائط الكفاءة وما هي تلك الشرائط، وكيف يصير تحقيق وجودها، وكيف يراقب استمرارها، وكيف تستمر المراقبة عليها؟

7. **مبحث ماهي وظائف الحكومة :** هل هي ادارة شؤون الامة حسب الرأي والاجتهاد. أم تكون مقيدة بقانون موافق لرغائب الأمة وان خالف الاصلح، واذا اختلفت الحكومة مع الأمة في اعتبار الصالح والمضر فهل على الحكومة ان تعتزل الوظيفة؟

8. **مبحث حقوق الحاكمية :** هل للحكومة أن تختص بنفسها لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة، ورواتب المال. وتحابي من تريد من حقوق الأمة وأموالها؟. أم يكون التصرف في ذلك كله اعطاءً وتحديداً ومنعا منوطاً بالامة.

9. **مبحث طاعة الامة للحكومة :** هل الارادة للامة وعلىالحكومة العمل، ام الارادة للحكومة وعلى الامة الطاعة، وهل للحكومة تكليف الامة طاعة عمياء بلا فهم ولا اقتناع، ام عليها الاعتناء بوسائل التفهيم والاذعان لتتأتى الطاعة باخلاص وأمانة.

10. **مبحث توزيع التكليفات :** هل يكون وضع الضرائب مفوضاً لرأي الحكومة، أم الأمة تقرر النفقات اللازمة وتعيين موارد المال، وتُرتب طرائق جبايته وحفظه ؟

11. **مبحث اعداد المنعة :** هل يكون اعداد القوة بالتجنيد والتسليح استعداداً للدفاع مفوضاً لارادة الحكومة اهمالاً، أو اقلالاً، أو إكثاراً، أو استعمالاً على قهر الامة، أم يلزم ان يكون ذلك برأي الامة وتحت أمرها، بحيث تكون القوة منفذة رغبة الامة لا رغبة الحكومة ؟

12. **مبحث المراقبة على الحكومة :** هل تكون الحكومة لاتُسأل عما تَفعل، أم يكون للامة حق السيطرة عليها لأن الشأن شأنها، فلها ان تنيب عنها وكلاءلهم حق الاطلاع على كل شيء وتوجيه المسؤولية علىاي كان، ويكون أهم وظائف النواب حفظ الحقوق الأساسية المقررة للامة على الحكومة؟

13. **مبحث حفظ الامن العام :** هل يكون الشخص مكلفا بحراسة نفسه ومتعلقاته، أم تكون الحكومة مكلفة بحراسته مقيماً ومسافراً حتى من بعض طوارىء الطبيعة بالحيلولة لا بالمجازاة والتعويض؟

14. **مبحث حفظ السلطة في القانون :** هل يكون للحكومة إيقاع عمل إكراهي على الأفراد برأيها أي بدون الوسائط القانونية، إلا في ظروف مخصوصة ومؤقتة؟

15. **مبحث تأمين العدالة القضائية :** هل يكون العدل ما تراه الحكومة، ام ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كل مؤثر غير الشرع الحق، ومن كل ضغط حتى ضغط الرأي العام؟

16. **مبحث حفظ الدين والآداب :** هل يكون للحكومة سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر، أم تقتصر وظيفتها في حفظ الجامعات الكبرى كالدين، والجنسية، واللغة، والعادات، والآداب العمومية، على استعمال الحكمة ما أغنت عن الزواجر؛ ولا تتداخل الحكومة في أمر الدين ما لم تنهك حرمته؛ وهل السياسة الاسلامية سياسة دينية، أم كان ذلك في مبدأ ظهور الاسلام، كالادارة العرفية عقب الفتح؟

17. **مبحث تعيين الاعمال بقوانين :** هل يكون في الحكومة، من الحاكم الى البوليس، من يُطَلَقْ له عنان التصرف برأيه وخبرته، أم يلزم تعيين الوظائف، كلياتها وجزيئاتها، بقوانين صريحة واضحة، لا تسوغ مخالفتها ولو لمصلحة مهمة، إلا في حالات الخطر الكبير؟

18. **مبحث كيف توضع القوانين :** هل يكون وضعها منوطاً برأي الحاكم الأكبر، او رأي جماعة ينتخبهم لذلك. أم يضع القوانين جمع مُنتَخَبْ من قبل الكافة عارفين حتماً بحاجات قومهم وما يلائم طبائعهم ومواقعهم وصوالحهم، ويكون حكمه عاماً أو مختلفاً على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغير الموجبات والأزمان؟

19. **مبحث ما هو القانون وقوته :** هل القانون هو أحكام يحتج بها القوي على الضعيف، أم هو أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحظ فيها طبائع أكثرية الافراد، ومن نصوص خالية من الإبهام والتعقيد وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثرات الاغراض، والشفاعة، والشفقة، وبذلك يكون القانون هو القانون الطبيعي للامة فيكون محترماً عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل افراد الامة؟

20. **مبحث توزيع الأعمال والوظائف :** هل يكون الحظ في ذلك مخصوصاً بأقارب الحاكم وعشيرته ومُقَربيه أم توزيع كتوزيع الحقوق العامة عل كافة القبائل والفصائل، ولو مناوبه مع ملاحظات الاهمية والعدد، بحيث يكون رجال الحكومة نموذجاً من الأمة، او هم الأمة مصغرة. وعلى الحكومة إيجاد الكفاءة والاعداد ولو بالتعليم الاجباري؟

21. **مبحث التفريق بين السلطات السياسية والتعليم :** هل يجمع بين سلطتين او ثلاث في شخص واحد. ام تخصص كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بها باتقان، ولا اتقان الا بالاختصاص، وفي الاختصاص، كما جاء في الحكمة القرآنية : "ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه" ولذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة.

22. **مبحث الترقي في العلوم والمعارف :** هل يترك للحكومة صلاحية الضغط على العقول كي لا يقوى نفوذ الأمة عليها، أم تحمل على توسيع المعارف بجعل التعليم الابتدائي عموميا بالتشويق او الاجبار، وبجعل الكمالي منه سهلاً للمتناول. وجعل التعليم والتَعَلُّمْ حراً مطلقاً؟

23. **مبحث التوسيع في الزراعة والصنائع والتجارة :** هل يترك ذلك للنشاط المفقود في الامة. أم تُلزَمْ الحكومة بالاجتهاد في تسهيل مضاهاة الأمم السائرة، لاسيما المزاحمة والمجاورة، كيلا تهلك الأمة بالحاجة لغيرها أو تضعف بالفقر.

24. **مبحث السعي في العمران :** هل يُترَكْ ذلك لأهمال الحكومة المميت لعزة نفس السكان، أو لانهماكها فيه إسرافاً وتبذيراً؛ أم تحمل على اتباع الاعتدال المتناسب مع الثروة العمومية.

25. **مبحث السعي في رفع الاستبداد :** هل ينتظر ذلك من الحكومة ذاتها. أم نوال الحرية ورفع الاستبداد رفعاً لا يَترُكْ مجالا لعودته من وظيفة عقلاء الامة وسراتها!؟

هذه خمسة وعشرون مبحثاً، كل منها يحتاج إلى تدقيق عميق، وتفصيل طويل، وتطبيق على الأحوال والمقتضيات الخصوصية. وقد ذكرت هذه المباحث تَذْكِرْة للكتاب ذوي الألباب وتنشيطاً للنجباء على الخوض فيها بترتيب، إتباعاً لحكمة إتيان البيوت من أبوابها. وإني أقتصر على بعض الكلام فيما يتعلق بالمبحث الأخير منها فقط، أعني مبحث السعي في رفع الاستبداد فأقول :

1. الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية .
2. الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج .
3. يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يسُتبدل به الاستبداد .

هذه قواعد رفع الاستبداد وهي قواعد تبعد آمال الاسراء ، وتسّر المستبدين، لأن ظاهرها يؤمنهم على استبدادهم. ولهذا أُذكّر المستبدين بما أنذَرهم به الفياري المشهور حيث قال: " لا يفرحن المستبد بعظيم قوته ومزيد إحتياطه فكم من جبار عنيد جند له مظلوم صغير " واني اقول: كم من جبار أخذه الله أخذ عزيز منتقم.

<u>مبنى قاعدة كون الامة التى لا يشعر اكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية هو :</u>

ان الامة اذا ضُربت عليها الذلة والمسكنة وتوالت على ذلك القرون والبطون، تصير تلك الامة سافلة الطباع حسبما سبق تفصيله في الأبحاث السالفة، حتى إنها تصير كالبهائم، أو دون البهائم، لا تسأل عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، ولا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها في الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها، أحسن أو أساء على حد سواء؛ وقد تنقم على المستبد نادراً ولكن طلباً للانتقام من شخصه لا طلباً للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئاً إنما تستبدل مرضاً بمرض كمغص بصداع.

وقد تقاوم المستبد بسوق مستبد آخر تتوسم فيه أنه أقوى شوكة من المستبد الأول؛ فاذا نجحت لا يغسل هذا السائق يديه الا بماء الاستبداد فلا تستفيد أيضا شيئاً، إنما تستبدل مرضاً مزمناً بمرض حدّ؛ وربما تنال الحرية عفواً فكذلك لا تستفيد منها لأنها لا تعرف طعمها فلا تهتم بحفظها، فلا تلبث الحرية ان تنقلب الى فوضى، وهي إلى

إستبداد مشوش اشد وطأة كالمريض إذا انتكس. ولهذا قرر الحكماء إن الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل على اثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئاً، لأن الثورة غالباً تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولاً.

فإذا وجد في الأمة الميتة من تدفعه شهامته للأخذ بيدها والنهوض بها فعليه أولاً : أن يَبثُ فيها الحياة وهو العلم، أي علمها بأن حالتها سيئة وإنما بالإمكان تبديلها بخير منها، فاذا هي علمت يبتدأ فيها الشعور بآلام الاستبداد، ثم يترقى هذا الشعور بطبعه من الآحاد الى العشرات، الى الى...، حتى يشمل أكثر الامة وينتهي بالتحمس ويبلغ بلسان حالها الى منزلة قول الحكيم المعري :

اذا لم تقم بالعدل فينا حكومة فنحن على تغييرها قدراء

وهكذا ينقذف فكر الأمة في واد ظاهر الحكمة يسير كالسيل، لا يرجع حتى يبلغ منتهاه. ثم أن الأمم الميتة لا يندر فيها ذوو الشهامة، إنما الأسف أن يندر فيها من يهتدي في أول نشأته إلى الطريق الذي به يحصل على المكانة التي تمكنه في مستقبله من نفوذ رأيه في قومه. أني انبه فكر الناشئة العزيزة إن من يرى منهم في نفسه استعداداً للمجد الحقيقي فليحرص على الوصايا الآتية البيان:

1- أن يجهد في ترقية معارفه مطلقاً لا سيما في العلوم النافعة الاجتماعية كالحقوق والسياسة والاقتصاد والفلسفة العقلية، وتاريخ قومه الجغرافي والطبيعي والسياسي، والادارة الداخلية، والادارة الحربية، فيكتسب من أصول وفروع هذه الفنون ما يمكنه إحرازه بالتلقي وان تعذر فبالمطالعة مع التدقيق.

2- أن يتقن أحد العلوم التي تكسبه في قومه موقعاً محترما وعلمياً مخصوصاً كعلم الدين والحقوق أو الإنشاء أو الطب.

3- أن يحافظ على آداب وعادات قومه غاية المحافظة ولو أن فيها بعض اشياء سخيفة .

4- أن يقلل اختلاطه مع الناس حتى مع رفقائه في المدرسة وذلك حفظاً للوقار وتحفظاً من الارتباط القوي مع أحد كيلا يسقط تبعاً لسقوط صاحب له .

5- أن يتجنب كلياً مصاحبة الممقوت عند الناس لا سيما الحكام ولو كان ذلك المقت بغير حق .

6- أن يجهد ما أمكنه في كتم مزيته العلمية على الذين هم دونه في ذلك العلم لأجل أن يأمن غوائل حسدهم، إنما عليه أن يظهر مزيته لبعض من هم فوقه بدرجات كثيرة .

7- أن يتخير له بعض من ينتمي اليه من الطبقة العليا، بشرط : أن لا يكثر التردد عليه، ولا يشاركه في شؤونه، ولا يظهر له الحاجة، ويتكتم في نسبته اليه.

8- أن يحرص على الإقلال من بيان آرائه والا يؤخذ عليه تبعة رأي يراه أو خبر يرويه .

9- أن يحرص على أن يعرف بحسن الأخلاق لا سيما الصدق والأمانة والثبات على المبادئ .

10- أن يظهر الشفقة على الضعفاء والغيرة على الدين والعلاقة بالوطن .

11- أن يتباعد ما أمكنه من مقاربة المستبد وأعوانه ألا بمقدار ما يأمن به فظائع شرهم إذا كان معرضاً لذلك.

فمن يبلغ سن الثلاثين فما فوق حائزاً على الصفات المذكورة، يكون قد اعد نفسه على اكمل وجه لإحراز ثقة قومه عندما يريد في برهة قليلة، وبهذه الثقة يفعل ما لا تقوى عليه الجيوش والكنوز. وما ينقصه من هذه الصفات ينقص من مكانته، ولكن قد يستغني بمزيد كمال بعضها عن فقدان بعضها الآخر أو نقصه. كما أن الصفات الأخلاقية قد تكفي في بعض الظروف عن الصفات العلمية كلها ولا عكس. واذا كان المتصدي للإرشاد السياسي فاقد الثقة فقدانا أصلياً أو طارئاً، يمكنه أن يستعمل غيره ممن تنقصه الجسارة والهمة والصفات العلمية. والخلاصة ان الراغب في نهضة قومه، عليه أن يهيئ نفسه ويزن استعداده ثم يعزم متوكلا على الله في خلق النجاح .

<u>ومبنى قاعدة أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم بالحكمة والتدريج هو</u> :

أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاسبتداد هي ترقي الأمة في الإدراك والاحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثم أن اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه، لا يتأتى إلا في زمن طويل، لان العوام مهما ترقوا في الادراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية إلا بعد التروي المديد، وربما كانوا معذورين في عدم الوثوق والمسارعة لانهم ألفوا أن لا يتوقعوا من الرؤساء والدعاة إلا الغش والخداع غالباً. ولهذا كثيراً ما يحب الاسراء المستبد الاعظم اذا كان يقهر معهم بالسوية الرؤساء والاشراف، وكثيراً ما ينتقم الاسراء من الأعوان فقط ولا يمسون المستبد بسوء، لأنهم يرون ظالمهم مباشرة هم الأعوان دون المستبد، وكم احرقوا من عاصمة لاجل محض التشفي باضرار أولئك الاعوان.

ثم إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات التي فيها قوة الارهاب بالعظمة وقوة الجند، لا سيما اذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات وقوة الانصار من الاجانب، فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو أول نشأته يكون أشبه بغوغاءً، ومن طبع الفكر العام انه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز يغور في يوم، بناء عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبين بالحزم والأقدام.

الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً، نعم، الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعياً، فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها ابتداء، حتى إذا سكنت ثورتها نوعاً

وقضت وظيفتها في حصد المنافقين، حينئذ يستعملون الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون بإقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد ولا علاقة لهم بالفتنة.

العوام لا يثور غضبهم على المستبد غالباً إلا عقب أحوال مخصوصة مهيجة فورية منها :

1. عقب مشهد دموي مؤلم يوقعه المستبد على مظلوم يريد الانتقام لناموسه.
2. عقب حرب يخرج منها المستبد مغلوباً ، ولا يتمكن من الصاق عار الغلب بخيانة القواد.
3. عقب تظاهر المستبد بإهانة الدين إهانة مصحوبة باستهزاء يستلزم حدة العوام.
4. عقب تضييق شديد عام مقاضاة لمال كثير لا يتيسر إعطاؤه حتى على أواسط الناس.
5. في حالة مجاعة أو مصيبة عامة لا يرى الناس فيها مواساة ظاهرة من المستبد.
6. عقب عمل للمستبد يستفز الغضب الفوري، كتعرضه لناموس العرض، أو حرمة الجنائز في الشرق، وتحقيره القانون أو الشرف الموروث في الغرب.
7. عقب حادث تضييق يوجب تظاهر قسم كبير من النساء في الاستجارة والاستنصار .
8. عقب ظهور موالاة شديدة من المستبد لمن تعتبره الأمة عدوا لشرفها .

إلى غير ذلك من الأمور المماثلة لهذه الأحوال التي عندها يموج الناس في الشوارع والساحات، وتملئ أصواتهم الفضاء، وترتفع فتبلغ عنان السماء، ينادون: الحق الحق، الانتصار للحق، الموت أو بلوغ الحق.

المستبد مهما كان غبياً لا تخفى عليه تلك المزالق، ومهما كان عتياً لا يغفل عن اتقائها، كما ان هذه الأمور يعرفها أعوانه ووزراؤه. فإذا وجد منهم بعض يُريدون له التهلكة يهوّرونه على الوقوع في إحداها، ويلصقونها به خلافاً لعادتهم في إبعادها عنه بالتمويه على الناس. ولهذا يقال ان رئيس وزراء المستبد أو رئيس قواده، أو رئيس الدين عنده، هم اقدر الناس على الايقاع به، وهو يداريهم تحذراً من ذلك، واذا اراد اسقاط أحدهم فلا يوقعه الا بغتة.

لمثيري الخواطر على الاستبداد طرائق شتى يسلكونها بالسر والبطء، يستقرون تحت ستار الدين، فيستنبتون غابة الثورة من بذرة او بذورات يسقونها بدموعهم في الخلوات. وكم يلهون المستبد بسوقه الى الاشتغال بالفسوق والشهوات، وكم يغررونه برضاء الأمة عنه، ويجسرونه على مزيد التشديد، وكم يحملونه على إساءة التدبير، ويكتمونه الرشد، وكم يشوشون فكره بارباكه مع جيرانه وأقرانه. يفعلون ذلك وأمثاله لاجل غاية واحدة، هي إبعاده عن الانتباه إلى سد الطريق التي فيها يسلكون. أما أعوانه، فلا وسيلة لإغفالهم عن إيقاظه غير تحريك أطماعهم المالية مع تركهم ينهبون ما شاؤوا أن ينهبوا.

ومبنى قاعدة انه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد هو :

ان معرفة الغاية شرط طبيعي للإقدام على كل عمل، كما ان معرفة الغاية لا تفيد شيئاً إذا جهل الطريق الموصل إليها، والمعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقاً، بل لا بد من تعيين المطلب والخطة تعييناً واضحاً موافقاً لرأي الكل، او لرأي الاكثرية التي هي فوق الثلاثة أرباع عدداً أو قوة بأس، وإلا فلا يتم الأمر، حيث إذا كانت الغاية مبهمة نوعاً يكون الاقدام ناقصاً نوعاً، واذا كانت مجهولة بالكلية عند قسم من الناس او مخالفة لرأيهم فهؤلاء ينضمون الى المستبد فتكون فتنة شعواء، واذا كانوا يبلغون مقدار الثلث فقط، تكون حينئذ الغلبة في جانب المستبد مطلقاً.

ثم اذا كانت الغاية مبهمة ولم يكن السير في سبيل معروف، ويوشك أن يقع الخلاف في اثناء الطريق فيفسد العمل أيضاً وينقلب الى انتقام وفتن، ولذلك يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص واشهارها بين الكافة، والسعي في إقناعهم واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك، بل الأولى حمل العوام على النداء بها وطلبها من عند انفسهم. وهذا سبب عدم نجاح الامام علي ومن وليه من أئمة آل البيت رضي الله عنهم، ولعلّ ذلك كان منهم لا عن غفلة، بل عن مقتضى ذلك الزمان من صعوبة المواصلات وفقدان البوستات المنتظمة والنشريات المطبوعة اذ ذاك.

والمراد أن من الضروري تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهين الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة وهذا الإستعداد النظري لا يجوز أن يكون مقصوراً على الخواص، بل لا بد من تعميمه وعلى حسب الإمكان ليكون بعيداً عن الغايات ومعضداً بقبول الرأي العام.

وخلاصة البحث أنه يلزم أولاً تنبيه حس الامة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الآساسية السياسية المناسبة لها بحيث يشغل ذلك افكار كل طبقاتها، والأولى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج تماماً، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمني في الطبقات السفلى. والحذر كل الحذر من أن يشعر المستبد بالخطر، فيأخذ بالتحذر الشديد والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبد ويتكالب، فحينئذ إما تغتنم الفرصة دولة أخرى فتستولي على البلاد، وتجدد الأسر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الامة في دور آخر من الرق المنحوس، وهذا نصيب أكثر الامم الشرقية في القرون الأخيرة.

هدى شعراوي

1947-1879

ولدت هدى شعراوي في المنيا في مصر العليا. ابنة سلطان باشا من احد اكبر اقطاعي مصر العليا والتي تبوء مناصب ادارية حتى اصبح رئيس مجلس النواب المصري. اما امها اقبال فهي شركسية الاصل تربت في عائلة غنية في القاهرة. بدأت نشاطها في الدفاع عن حقوق المرأة على المستوى المحلي والعالمي مبكرا. وكانت عام 1919 قائدة اول مسيرة وطنية نسائية في مصر وعضوة في اللجنة المركزية للمنظمة النسائية في حزب الوفد. اسست عام 1923 الاتحاد النسائي المصري وبقيت رئيسة له حتى مماتها عام 1947. كما رأست عام 1945 ولغية 1947 اتحاد النسائي العربي. أسست عام 1925 جريدة Le Egyptienne وعام 1937 "المصرية". وساهمت في تأسيس "المرأة العربية" مجلة الاتحاد النسائي العربي عام 1946. كما ساهمت بعدة مؤتمرات عالمية واتحادات نسائية عالمية فكانت عضوة في المنظمة العالمية للنساء من اجل حق الانتخاب والمواطنة، واصبحت نائبة الرئيسة لهذه المنظمة عام 1935. وقد حاضرت في وضع المرأة في الشرق وطرحت حلول للعديد من المشاكل التي واجهتها المرأة ان كان على مستوى القوانين، التشريعات او بسبب الوعي الاجتماعي السائد والاعراف والتقاليد. وقد حاضرت في مؤتمرات عالمية في تركيا واوربا وابرزت قضايا تلتقي فيها نساء الشرق مع النساء الغربيات من جهة وجهة اخرى رأت ان هناك بعض القضايا التي لها خصوصية في الشرق وبالتالي طرحت ضرورة عدم تقليد النساء الغربيات فيها. كما كانت من اوائل المشاركات والدعاة لدور المرأة في العلم السياسي والعمل الحزبي وليس اقتصار دورها على العمل الخيري.

وقد شاركت هدى شعراوي عام 1944 في الهيئة التأسيسية للاتحاد النسائي العربي. وقد عقد اول اجتماع له في القاهرة وضم معلمات، صحفيات، وموظفات حكومة. وقد أصدر المؤتمر 51 قرارا يعالج القضايا السياسية، الاجتماعية والاقتصادية مع التأكيد على القضايا النسوية وعلى مسائلة الوحدة العربية. وقد تأسس هذا الاطار قبل جامعة الدول العربية. واحدى القرارات التي طرحت بهذا المؤتمر هو تعديل الاستخدام اللغوي لكي لا يبرز التحيز ومن اجل الغاء التحيز اللغوي- وقد أثار هذا البند عاصفة من النقاش في المجتمع.

وقد كتبت هدى شعراوي مذكراتها وقد نشرت عدة مرات آخرها عام 1981 (تحرر عبد الحميد فهمي مرسي، وأمنية سعيد) بعنوان "مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة".

حقوق المرأة العصرية*

حقا لقد مر عصر طويل كنا فيه بمعزل عن العالم اجمع خلا ازواجنا واقاربنا، فنشأ عن ذلك انزواء شخصيتنا وبقاؤنا وراء حجاب، على اننا اذا تأملنا في تاريخنا الغابر رأينا انه في الوقت الذي كانت مصر فيه كشرق في سماء المجد ويتفجر نورها على البلدان، كانت المرأة المصرية تتمتع بحقوق الرجل نفسها. وقد حافظت على هذه الحقوق الى اليوم الذي وقعت فيه مصر تحت نير الأجنبي، وأصاب المرأة ما أصاب نساء الشرق اللاتي ظللن ولا قانون يحميهن من استبداد الرجل وقد بقين في هذا الدرك حتى ظهر الاسلام الذي منح المرأة حقوقا لم تحصل عليها من قبل، والتي تقاتل وستقاتل المرأة الغربية في سبيل الحصول عليها اليوم وغدا وبعد غد.

وقد احتفظت المرأة حتى الساعة بهذه الحقوق التي يعترف بها القانون الديني، غير انها لم تفكر في استعمالها بسبب الجهل الذي شبت فيه ودرجت اربعة قرون كاملة. وما أفاقت مصر من سباتها العميق الا في اوائل حكم محمد علي، ذلك المصلح الكبير الذي نهض بالبلاد، وانشأ المدارس التي فتح بعضها ابوابها للنساء ولولا الاحتلال الاجنبي لما وقفت في سيرها هذه الجهود التي كانت تعمل على رفع مستوى المرأة العقلي، ولكان من المأمول اجتناء جمع ثمارها.

على ان مسألة التعليم الاجباري كانت موضوع المناقشة والبحث في عهد السلطان حسين، ولكن اولى الأمر قر رأيهم على تأجيل اصدار هذا القانون بصفة نهائية ثلاثين عاما. وقد حرمت الحكومة البنات ابتداء من سنة 1909 من حق اداء امتحان البكالوريا، ثم حرمتهن من نيل شهادة الدراسة الابتدائية. ولهذا السبب فان بناتنا اللاتي يتعلمن في مدارس الحكومة لا يسمح لهن ان يحترفن الا احدى مهنتين، مهنة مدرسة ومهنة قابلة.

ولكن لا يجوز ان نغفل هذه الحقيقة الاخرى، وهي ان النقاب كان من اكبر العوامل التي ادت الى بقاء المرأة في درجة من العلم لا متأخر عنها ولا متقدم، ذلك بأنه في سن معينة يحال دون ذهاب الفتيات الى معاهد التعليم، ورغما من هذه العقبات تمكنت الكثيرات منهن من ارتشاف مناهل العلم الراقي وبلوغ مكانة اخواتهن الاوروبيات. وقد بدأت المرأة المصرية –بفضل تعلمها ومعرفتها حقوقها اكثر من قبل– تظهر الميل الى الاستفادة من الامتيازات التي يخولها القانون اياها. وها نحن اولا نراها اليوم تحتل مكانة هامة في الاسرة والمجتمع والحياة السياسية.

والآن، فلنلخص الحقوق والمطالب التي سنبسطها. أما فيما يتعلق بتعدد الزوجات الذي انتقده أهل الغرب انتقاداً مراً، فاني اظن القرآن بتحديده عدد النساء الى اربع مطاع، ولكنه لا يوحي بهذه العادة التي كانت منتشرة عند قبائل العرب قبل الاسلام فانه يقول بالنص: **"وان خفتم الا تعدلوا فواحدة ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"**. اذن يكون لها حق المطالبة بالغاء هذه العادة التي توجِدْ الشقاق في الاسر وتولد البغضاء بين الاخوة والاخوات من امهات مختلفة، والرجوع الى حكم الشريعة التي لا تبيح الانقسام والتفرقة. واننا ليسرنا

*المصدر: هدى شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة. كتاب الهلال القاهرة. مصر، 1981

ان نرى ان هذه العادة مع انتشار التعليم تتلاشى شيئا فشيئا، بأن شعور المرأة بكرامتها في الازدياد يأبى عليها ان تقبل حالة اخرى لزوجها، ولان الرجل الذي يزداد حرصه على السعادة والطمأنينة في البيت لا يفكر اليوم مطلقاً في ادخال عوامل التفرقة من الباب.

أما الطلاق فانه وان كان الرجل هو الذي يلجأ اليه عادة، الا أن المرأة في وسعها ان تتخذه سلاحاً تدفع به عن نفسها، لأن القانون لا يعترض على استعمالها هذا الحق. ويمكن للمرأة المصرية ان تحتفظ بأبنائها لغاية السابعة او التاسعة من عمرهم.

وفيما يتعلق بالوراثة، فان البنت لا حق لها الا في نصف ميراث الأخ. ولكن يجب الا يفوتنا ان مقتضيات الزواج ان يقوم الرجل بنفقات البيت اياً كانت ثروة زوجته. والمرأة ترث عن زوجها ربع ما يملك اذا لم يكن له ولد، والثمن في الحالة الأخرى، والأبناء الذين يعترف بهم ابوهم عين حقوق الوراثة التي يتمتع بها الأبناء الشرعيون.

وقد أدخلت اخيرا بعض اصلاحات من شأنها تحسين حالة المرأة من جهة النفقة التي يطالب بها الزوج في حالة الانفصال. فاذا لم يدفع المبلغ الذي تراعي المحكمة في تعيينه مقدرته على الدفع، ألقى به في السجن فالرجل يخشى الجزاء، والمرأة المهجورة تجد في القانون حماية لها.

وتتمتع المرأة المسلمة في الحياة المدنية بكفاءة كاملة، لأن القانون يكفل لها الاستقلال التام في التصرف في املاكها متى بلغت سن الرشد، وفي امكانها البيع والشراء والوصية والحجز والوصاية دون وجوب الحصول على تصريح من زوجها بذلك، والاشتراك في أي عمل مالي او تجاري بالتساوي مع الرجل. وعدا ذلك فانها تستمد من القانون الاسلامي حق الاحتفاظ بجنسيتها في حالة ما اذا تزوجت بأجنبي.

ولم تأخذ المرأة الى الآن من الحياة العامة بنصيب من النشاط. ومنشأ ذلك جهلها. ولكن بما أن القوانين لا تشتمل على اي تقييد يتعلق بكفاءتها، فسيكون في وسعها متى شاءت ان تطمح الى الوظائف العمومية وجميع المهن التي يحترفها الرجال والاشتراك في كافة الجمعيات.

وقد ظهرت المرأة المصرية في صورتها لحقيقية في حركة سنة 1919 في الوقت الذي كانت فيه الأمة من أولها الى آخرها بحاجة الى قواها كلها للمطالبة باستقلالها. وشاركت المرأة الرجل في كفاحه السياسي بتداخلها في الادارة والكتابة في الجرائد وتأسيس المجلات. وأنشأت بمالها الخاص مدارس حرف للفقراء وملاجئ للمرضى الفقراء وكونت جمعيات علمية.

يتبين مما تقدم ان المرأة المصرية التي تتمتع في المجتمع بامتيازات خاصة من وجهة القوانين، ليست بحاجة لتصبح مساوية للرجل الا الى التعلم والمطالبة باصلاح بعض العوائد المتعلقة بالزواج والطلاق، فان روح القانون فُسِرَتْ فيها خطأ.

وقد تألفت اخيرا في سبيل الوصول العاجل الى هذه النتيجة، جمعية الاتحاد المصري النسائي، ورسمت لنفسها البرنامج الآتي:

1. رفع مستوى المرأة الادبي والخلقي لتحقيق المساواة السياسية والاجتماعية بالرجل من وجهتي القوانين والآداب العامة.
2. المطالبة بمنح الطالبات حرية الالتحاق بالمدارس العالية.
3. اصلاح العوائد الجارية فيما يتعلق بطلب الزواج حتى يتيسر للطرفين ان يتعارفا قبل التعاقد.
4. الاجتهاد في اصلاح بعض طرق تطبيق القوانين الخاصة بالزواج التي يستمد تفسيرها من روح القرآن، ووقاية المرأة بهذه الطريقة من الظلم الذي يقع عليها من تعدد الزوجات الذي لا مبرر له، ومن الطلاق الذي ينطق به صاحبه غالبا من غير روية او باعث جدي.
5. المطالبة بقانون يجعل سن الزواج عند البنت 16 سنة.
6. العمل على نشر الدعوة في سبيل الصحة العمومية.
7. تشجيع الفضيلة ومحاربة الرذيلة.
8. محاربة الخرافات وبعض لعوائد التي لا تنفق مع العقل.
9. نشر الدعوة بمبادئ الجمعية بواسطة الصحافة.

دخلت المرأة المصرية الحياة العامة من باب السياسة، لأننا في الوقت الذي كنا نفكر فيه في اصلاح حال المرأة وتنويرها، قامت ثورة 1919. وكان حتما ان يقف كل مصري ومصرية في صفوف الثوار حتى تنال بلادنا استقلالها وحريتها، وتكون صاحبة الكلمة الاولى والأخيرة في أمورها ومستقبلها. ولقد كانت المرأة المصرية صورة طيبة للمشاركة وصدق المشاعر الوطنية، حتى ان الكتاب قارنوا بين موقفها وموقف بعض الرجال، واعترفوا للمرأة بأنها اكثر ايجابية وموضوعية.

وبعد ان استقرت الأمور بعض الشيء في عام 1926، كان علينا ان نتجه بالجهد الأكبر الى المجال الاجتماعي وأن نهتم بالقضايا الاجتماعية والنسائية باعتبار ان المرأة هي نصف مجموع الأمة، وكل ما تحققه ينعكس على الحياة العامة ويدفع الى تطور المجتمع. ولذلك فقد دعيت نساء مصر الى لقاء في جمعية الاتحاد النسائي المصري في نهاية ابريل 1926، وألقيت فيهن خطابا حول القضايا الاجتماعية والنسائية. وقد نشرت بعض الصحف هذا الخطاب في أول مايو 1926. وقد جاء فيه:

"حضرات السيدات"

"دعوتكن اليوم لا لأعرض عليكن عملا من الأعمال السياسية التي ألفنا غير مرة الاجتماع للتحدث عن شأن من شئونها، ولا لأحدثكن عن شأن من شئون اي حزب من الأحزاب التي تشتغل بهذه السياسة، فاني ارى اشتغال المرأة بمثل هذه الشئون كان يجب ان يكون بعد ان تنظم من شأنها في العائلة ومركزها في المجتمع".

"أيتها السيدات. اذا كنا في الماضي بدأنا بمشاركة الرجال في الاشتغال بتلك المسائل. فعذرنا في هذا أن حالة البلد كانت مدة الحرب العالمية وعقبها في مركز استثنائي يثير النفس مهما تعودت الصبر، لأن ما نال البلاد

في تلك الايام من الغبن وسوء المعاملة كانت يحتم على كل كائن فيها اظهار تذمره وصياحه في وجه الظالمين".

"أما اليوم وقد استقرت الحالة على نوع ما، ونالت البلاد الحكم الدستوري، فان من الواجب علينا ان نترك تلك الامور السياسية مؤقتا اكتفاء بأولى الشأن فيها من الرجال لنتفرغ لما هو خاص بنا. على اننا قد رأينا بالرغم من مشاركتنا للرجال عدة سنوات –اهمالهم شأن المرأة في تقرير حقها السياسي، حتى في ابسط الحقوق الأولية كقبولها ناخبة، مع ان هذه حق لكل رجل مهما كانت درجته من الجهالة وتجرده من أي ميزة تميزه عن أقل امرأة في الهيئة الاجتماعية. لذلك كانت دعوة اليوم للتحدث معكن فيما تم على يد جمعية الاتحاد النسائي التي لها الحظ الأوفر بمعاضدتكن لها واشتراككن فيها. ولست بحاجة الى ان اذكركن ان هذه الجمعية تأسست سنة 1923 لتكون واسطة تعارف وتعاون بين المرأة المصرية وأختها الغربية. ولقد كان هذا التعارف ضروريا جدا عضوا أشل او لعبة من لعب الزينة في ايدي الرجال. ولست ادعي ان الجمعية استطاعت ان تحقق كثيرا من مقاصدها، وذلك أولا – لأن كل عمل اصلاحي تعترضه في بدايته عقبات من ذوي الافكار الرجعية الذين انطبعوا بطابع التقاليد العتيقة الجامدة.. ثانيا: لأن المعونة اللازمة لتقوية هذه الجمعية ونشر مبادئها، لم تكن مصحوبة بالغيرة الكافية والمثابرة الواجبة.

"سيداتي، بالرغم من السببين السالفين، وبالرغم من ان العاملات المثابرات على خدمة هذه الجمعية من اعضائها لم يزدن على عدد اصابع اليد الى اليوم.. وبالرغم من كل ذلك، اتت هذه الجمعية بثمرات باهرة في خارج القطر وداخله، ونالت من حسن السمعة ما يشجعنا على مضاعفة مجهوداتنا، ويقوى يقيننا في قرب تحقيق أغراضنا.

"أيتها السيدات. عقب انشاء هذه الجمعية، سافر اول وفد عنها الى المؤتمر النسائي الدولي العام الذي عقد بمدينة روما في مايو 1923. وهناك تبينت رسلكن وكادت تلمس الفرق العظيم بين حياة المرأة الغربية ومركزها في الهيئة الاجتماعية وبين زميلتها في الشرق. وقد كان هذا الدرس أول قبس اتخذ اساسا لوضع قواعد الاصلاح الواجبة للمرأة عندنا. لذلك فكرنا فيما يجب ان نبدأ به لذلك فكرنا في الاصلاح وتنظيم حالة العائلة."

"ولما كان الزواج اول مرحلة من مراحل تأسيس العائلة، كان الاشتغال بتنظيمه الحجر الاول في بناء الاصلاح. ولما كان الزواج المبكر عندنا هو اول عقبة تحول بين الفتاة وبين تكوينها تكوينا صحيحا ينهض بها في معترك الحياة. وكان هذا النوع من الزواج شائعا بطريقة مفزعة في أنحاء القطر ولا سيما في القرى والريف: رأينا ان نبدأ عملنا بطلب تشريع يعصم الفتاة من الزواج قبل بلوغها السادسة عشرة من عمرها. ليكون لديها من الوقت ما يسمح لجسمها بالتكوين ولعقلها بالتهذيب والتثقيف."

"وقد كان نظام التعليم لذلك الوقت يحول بين الفتاة وبين امانيها في التعليم الثانوي، فطلبنا ايضا الى الحكومة ان تتذلل هذه العقبة وتساوي بين الولد والبنت في جميع درجات التعليم."

"سيداتي. تذكرن ان وفدا منكن ذهب بتقرير اقرته هذه الجمعية الى رئيس الوزارة يومئذ صاحب الدولة يحيى باشا ابراهيم. ومما يستحق ان يخلد بجميل الذكر ما نالته هذه الطلبات من عناية دولته. اذ قبل انقضاء سنة 1923 صدر المرسوم بمنع مأذوني عقود الزواج عن تحرير اي عقد الا بعد التثبت من بلوغ البنت السادسة عشرة من عمرها والولد الثامنة عشرة."

"وفيما يتعلق بطلب المساواة في التعليم بين الجنسين، فقد تلقت الجمعية من صاحب المعالي زكي باشا ابو السعود وزير المعارف في ذلك الوقت كتابا انه اخذ في درس هذا الطلب ويعد بتحقيقه واجابته قريبا." وها قد تحقق امر المساواة في التعليم من اوائل سنة 1924."

"اذا ذكرنا هذا –ونحن نغتبط بما صادفناه من النجاح- فلا يسعنا ان نمر بدون اظهار اسفنا واستيائنا مما تلا مرسوم الزواج الصريح من صدور منشور سنة 1924 يفسره تفسيرا لا يتفق والروح التشريعية التي صدر من اجلها، اذا ان الحكمة في هذا التشريع صيانة البنت من تصرف والديها تصرفا ضارا بتزويجها تزويجا مبكرا قبل بلوغ تلك السن، فوزير الحقانية اجاز للقضاة في تفسيره ان يقبلوا زواج اية فتاة مهما كانت سنها اذا شهد ابواها او احد من اولياء امرها انها بلغت السادسة عشرة دون ان يقدموا مع هذه الشهادة ما يؤيدها كورقة الميلاد او اي وثيقة اخرى رسمية. فكأنه في ذلك اعتبر الخصم حكما، وبهذا اضاع المصلحة وساعد الاولياء على تأدية شهادة قد لا تكون في كثير من الاحوال متفقة مع الواقع."

سيداتي بجوار هذه الأعمال رأينا ان نعرض عليكن في ختام كلمتنا هذه ثلاثة امور مهمة:

الأول: عزمنا على اجابة دعوة مؤتمر النساء الدولي العام الذي سيعقد بباريس في 21 مايو المقبل لتمثيل جمعيتنا هذه التي هي فرع من فروعه وحبذا لو سنحت الفرصة لبعض منكن بالسفر معنا لهذا الغرض، اذ كلما كثر عدد الوفد الذي يمثل هذه الجمعية، زادت شأنا وكانت اعظم اثرا في تأييد المشروعات الناقصة التي ستنتظر في المؤتمر هذا ولن تكون مباحث المؤتمر مقصورة على المشروعات النسوية بل ستتناول مسألة كبرى تطمح الى تحقيقها جميع شعوب العالم تلك المسألة هي طريقة الوصول الى تحقيق السلام العام. وأن اكبر فخار لمصر ان يكون لنفر من ابنائها قسط وافر في بحث هذا المشروع ودرسه والمساعدة على تحقيقه.

الثاني: ملخص التقرير الخاص بادارة هذه الجمعية والدار التابعة لها من الوجهة المالية. وهذا لكي ترين يقينا ان المساعدة المالية كانت ايضا ضئيلة. ولعل ذلك يستفز غيرتكن وغيرة كل مصرية ويدعو الى زيادة البذل والتضحية وانضمام عدد كثير من السيدات الى صفوفنا.

الثالث: مشروع تقرير نرغب في عرضه على الوزارة، ويتضمن طلب اصلاح خمس مسائل كبرى تخص المرأة، وهي:

1. **وضع حد لتعدد الزوجات.**
2. **وضع حد لفوضى الطلاق الحاصلة الآن.**
3. **اصلاح القوانين الخاصة بما يسمى دار الطاعة.**
4. **حق الأم في حضانة اولادها.**
5. **الغاء منشور سنة 1924 المعطل لقانون تحديد سن الزواج.**

واني لا اشك في انكن ترين المصلحة العظيمة في اقرارنا على هذه المطالب. فأرجو اذا صح ظني هذا ان تنتخبن بعد الموافقة لجنة لتقوم بتقديمه الى صاحب الدولة رئيس الوزارة وصاحب المعالي وزير الحقانية.

اهتمت المرأة المصرية منذ عام 1924 بأن تعبر عن وجودها وكيانها في قلب الحياة العامة بما يتناسب مع التطورات التي حدثت في الدول المتقدمة ولقد دخلت المرأة المصرية هذه الحياة من أفضل الأبواب واشرفها، وهو باب النضال الوطني من اجل الحرية والاستقلال منذ اندلعت الشرارة الاولى لثورة 1919 وكان من الطبيعي بعد أن عبرت عن صوت المرأة المصرية الجديدة في المحافل الدولية ابتداء من مؤتمر روما حتى المؤتمر الدولي السادس الذي عقد في مدينة جراتس بالنمسا. ان يكون الاهتمام منصبا على تطوير صورة الحياة العامة بحيث تكون هناك مشاركة ايجابية وفعالة للمرأة في هذه الحياة.

ولتحقيق هذه الأهداف، عقدت لجنة الوفد المركزية للسيدات وجمعية الاتحاد النسائي المصري عدة اجتماعات برئاستي لمناقشة مطالب المرأة. وقد انتهينا الى تصور شامل وعام لهذه المطالب. واصدرناها في كتيب صغير في عام 1924. وقد وجهنا هذه المطالب الى رئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب والصحافة والرأي العام. ولذلك حرصنا على ان يصل هذا الكتيب الى اكبر عدد من المواطنين والمواطنات.

وقد جاء فيه:

حضرة صاحب المعالي رئيس مجلس الشيوخ.
الى الصحافة.
الى الرأي العام.
"الآن وقد تولى التشريع في مصر رجال مختارون يمثلون ارادة الأمة. يحق لنا نحن السيدات ان نطالبهم بالسير بأمتنا المصرية الى مصاف الأمم الدستورية المتحضرة". ولما كانت المرأة المصرية هي نصف مجموع الأمة ومربية الجيل القابل رجالا ونساء، شعبا ونوايا، ولما كان هذا النصف قد حرم الاشتراك في وضع الدستور وفي الانتخابات وفي النيابة ومنع كذلك من البت في مصير البلاد".

"رأت لجنة الوفد المركزية التي مثلت نساء القطر منذ ثورة سنة 1919 منضمة اليها جمعية الاتحاد النسائي المصري التي قامت بكثير من الاعمال الاجتماعية والنسوية لصالح هذا البلد، ان تدلي الى الأمة بأرائها ومطالبها بالنيابة عن نساء هذا القطر في الامور السياسية والنسوية والاجتماعية، راجية ان يفحصها

المحترمون بأقصى ما تستحق من همة وعذابة وما يؤمل فيهم من شجاعة ووطنية. وستسعى اللجنة من جهتها لتحقيق هذه المطالب بكل الوسائل المشروعة."

على اننا لا نجهل ان هذه الاصلاحات كثيرة متنوعة، تستلزم مجهودات هائلة ونفقات عظيمة... غير انا نلفت النظر اليها حتى تدرس من الآن ويبت فيها ثم تنفذ على قاعدة تفضيل الأهم على المهم. وعندنا ان اهم ما يعنينا بعد المحافظة على كيان القطر وسلامته واستقلاله هي امور التعليم والصحة." "ونرجو من الجرائد والرأي العام السهر على درس هذه المسائل وتشجيع الحكومة والبرلمان حتى يكحون المجهود مضاعفا، فتبنى الأمة جمعيها بذلك اساس الاستقلال الحقيقي."

القسم السياسي

1. الاستقلال التام لمصر والسودان.
2. التمسك بحياد قنال السويس حسبما تحدده الفرمانات والمعاهدات، على ان يوكل لمصر المحافظة على هذا الحياد كما كانت الحال قبل الاحتلال.
3. عدم التقيد بتصرفات انجلترا في الاراضي المصرية سواء بالنسبة لنفسها او للدول، وكذلك عدم التقيد بالاتفاقات التي سبقت دون ان تقرها الأمة خصوصا اتفاقية السودان وتصرفات انجلترا فيه وتصريح 28 فبراير وما ينبني عليه من القوانين والاجراءات.
4. عدم الاعتراف بما ورد في معاهدة لوزان سنة 1923 من تحميل الخزانة المصرية قسما من ديون تركيا القديمة، فان سيادة تركيا على مصر زالت وليس لها عليها حق ما.
5. الامتيازات الاجنبية تحل حلا وديا بين حكومة مصر المستقلة (المطلقة التصرف) من جهة وبين الدول ذوات الشأن من جهة اخرى.
6. اذا رأت الأمة وجوب الدخول في مفاوضة مع انجلترا لاسترداد حقها المغتصب، فليكن بشرط ان تصرح الهيئة المنتخبة لاجراء المفاوضة بقاعدة صريحة وبشرط ان تقبل انجلترا مبدئيا هذه القاعدة حتى تكون المفاوضة مثمرة ولا تفشل كما حصل مرتين.

تعديل الدستور

1. النص على ان السودان جزء لا يتجزأ من مصر مع تعديل سائر المواد التي يقتضيها هذا النص، وتسوية الحالة بالنسبة لقروض انجلترا في السودان تسوية تضمن سيادة مصر في بقاعها حتى لا تكون لانجلترا مصالح خاصة هناك، كأن تنتقل ديون السودان الى مصر، وتسلم الخزانات لمصر او توقف اعمالها حتى تباشرها لجنة فنية مصرية او غير ذلك مما يراه الاخصائيون واعادة النظر بما يتفق وسلطة الأمة

وسيادتها في المواد المتعلقة بالأحكام العرفية –حرية الصحافة – حرية الاجتماع – تعيين الضباط وعزلهم – صيغة يمين الملك (ان يقسم يمين الأمانة للملك الدستوري) –استجواب الوزراء، وغير ذلك مما يرى تعديله.

2. تعديل قوانين الانتخاب بما يلائم لوائح البلاد المتمدينة سيما جعل الانتخاب درجة واحدة.

الغاء القوانين الاستثنائية والرجعية وتعديلها.

1. سواء ما صدر منها قبل الحرب: قانون المطبوعات – احالة الصحفيين على محكمة الجنايات – قانونه التجمهر – النفي الاداري – المحاكم المخصوصة.
2. أو ما صدر منها بعد الحرب: قانون الأحكام العرفية، قانون الاجتماعات.
3. مراجعة التعديلات التي ادخلت على قانون العقوبات بشكل يتلاءم وروح العصر.
4. د. استدراك ما عسى يمكن استدراكه من قانون التضمينات.

الدفاع:

1. وضع أساس شامل للبدء في تنظيم الجيش والبحرية والطيران بقدر ما تقتضيه سلامة البلاد.
2. تنظيم وسائل النقل والمواصلات البرية والنهرية والجوية والتلغرافية والتليفونية وتوزيع الارساليات المصرية على هذه الاسلحة الى اقصى حد تسمح به الميزانية من كل عام.
3. التدرج في القاء مقاليد هذه الأمور الى أيد مصرية عند نهاية مدة محدودة.

القسم الاجتماعي

1. المبادرة في تنفيذ حكم الدستور الخاص بنشر التعليم الابتدائي في جميع انحاء القطر بصفة الزامية.
2. ادخال التعليم الديني والخلقي في عموم المدارس.
3. الاكثار من البعثات العلمية وخصها بالعناية التي هي في اشد الحاجة اليها الآن وانتقاء المشرفين عليها من رجال التعليم الوطنيين الاكفاء.
4. جعل التعليم الثانوي والعالي غير مقيد بأية سن، مساعدة على نشر العلم.
5. ادخال القواعد الأولية من علم الصحة ومبادئ القانون العام. وحبذا لو ادخل ايضا فن الموسيقى لما له من الأثر في تهذيب النفوس.
6. التعجيل في انشاء الجامعة وانشاء لجنة لترجمة النفيس من المؤلفات الاجنبية الحديثة الى اللغة العربية لأن هذا السبيل الوحيد لاستقلال التعليم باللغة العربية.
7. سن الأنظمة المشجعة للصناعات الوطنية. والأهم في ذلك:

أ. تعديل انظمة الجمارك حتى تكحون واقية لحماية المصنوعات الوطنية من مزاحمة المصنوعات الاجنبية خصوصا الكمالي منها.

ب. تشجيع مجال الصناعة باقراضها النقود ما دامت مضمونة السداد.

ج. الحث على اقامة مصانع متنوعة وتنظيم الاسواق في الداخل والخارج لعرض بضائعها وتصريفها.

د. وضع حد لاعطاء الامتيازات التجارية للأجانب ووقوفها عند حد الضروري منها.

8. اصدار القوانين اللازمة لمحاربة المخدرات والمسكرات صيانة للأخلاق وحفظا للنسل.

9. العمل على تعميم المستشفيات في جميع مراكز القطر سيما مستشفيات الأمراض المعدية والسرية وامراض البلهارسيا والانكلوستوما والعمل على تقليل اضرارها ان لم يمكن ابادتها.

10. اقامة الملاجئ للشيوخ والعجزة وابناء السبيل منعا للتسول.

11. اصدار قوانين تلزم الآباء مسئولية العناية بأطفالهم الى سن الرشد ومنعهم من التسول او انتهاك حرمات الآداب العمومية.

12. تنظيم السجون بحيث تكون كمدرسة يدخلها المجرم ويخرج منها صالحا للعمل النافع بعيدا عن الاجرام كما يجب ان يميز المسجونون السياسيون بمعاملة خاصة.

13. محاربة البدع والخرافات التي تتعارض مع العلم الصحيح وذلك بأن:

أ. يضرب على ايدي الدجالين.

ب. عدم اعطاء رخص لاقامة الزار.

ج. انشاء مصحات لاطفال الفقراء يقصدها الضعفاء والناقهون لاسترداد قواهم، وتكون صيفا في جهة مناسبة كالاسكندرية او بور سعيد وفي الشتاء في جهة كالأقصر او حلوان.

د. انشاء بساتين داخل المدن الأهلية مع ايجاد ملاحظات وطنيات او اجنبيات عند الضرورة لمراقبة اطفال الفقيرات اللاتي يذهبن للتكسب بينما يكون اطفالهن يلعبون في هذه الحدائق النظيفة الهادئة تحت مراقبة هؤلاء المربيات.

هـ. سن قانون يحمي اليد العاملة من استبداد الرأسماليين.

و. تعميم النقابات الزراعية في انحاء القطر.

ز. ادخال زراعات اخرى خلاف القطن حتى لا تعتمد ثروة البلد على محصول واحد.

القسم النسوي

لا حاجة للتدليل على ان أعمال النساء اللاتي هن نصف مجموع الأمة تمثل حركة تقدمها جميعا. ولا حاجة للاستشهاد بالتاريخ في مواطن عدة على ان رقي الامم مرتبط طردا وعكسا برقي النساء فيها فنحن اذا طالبنا باصلاح النساء خاصة، فلسنا نؤثر انفسنا على غيرنا من عناصر الأمة، ولكننا نعرف ان في اصلاح المرأة اصلاح المجموع.ولا ريب ان خير وجوه الاصلاح، العلم والتهذيب لأنهما العامل الحقيقي في اعداد كل فرد للقيام بواجبه على الوجه الاكمل مما ينهض بالبلاد نهوضا حقيقيا.

ولما كان الدين الاسلامي يأمر بتسوية الجنسين في امور شتى (لا شك ان التعليم احدها) فلهذه الأسباب نلح على الحكومة والبرلمان والصحافة وطلاب الاصلاح الحقيقي ان يؤازرونا في هذا الباب الذي هو اولى الاصلاحات بالبدء.

ولا يمنعنا صرف همنا الى التعليم من المطالبة بحقوق المرأة المهضومة. ولسنا بذلك نطلب بدعة، ولكنا نطالب بالحقوق التي اعترف لنا بها الدين والحق.

1. مساواة الجنسين في التعليم وفتح ابواب التعليم العالي وامتحاناته لمن يهمها ذلك من الفتيات تشجيعا لنبوغ من لها مواهب خاصة. (ولا يفوتنا ذكر مدام كوري مكتشفة الراديوم استشادا على نبوغ المرأة)، وتسهيلا تتكسب لمن تحتاج منهن، ورفعا لمستوى العقلية العامة في البلاد.
2. الإكثار من المدارس الثانوية للبنات، ويبدأ بعواصم المديريات ثم بالمراكز وهكذا.
3. فصل ادارة تعليم البنات عن تعليم البنين (كما فصلت مراقبة التعليم الابتدائي عن التعليم الاولي على ما بينهما من الشبه).
4. احلال الخبيرات بشئون التعليم من النساء محل الرجال في كل فروع التعليم النسوي ومراقبته تدريجيا بحيث لا يبقى فيها احد من الرجال في نهاية مدة معينة لأنهن ادرى بحاجة الفتاة وأكثر عناية بالسهر عليها.
5. تعديل قانون الانتخابات باشراك النساء مع الرجال في حق الانتخاب ولو بقيود في الدور القادم، كاشتراط التعليم او دفعها نصابا معينا على مالها من الملك. ولا يكون من الانصاف الاعتراض على اشراك هذه الطبقة من النساء سيما وقانون الانتخاب يجعل للرجل الامي والخالي من الملك حقا في ان يَنتخب ويُنتخب. وليس من المعقول ولا من العدل وأغلبية الرجال كذلك ان تحرم المرأة مع الشروط المتقدمة من المساواة بمثل هذا الجمهور من الرجال، كما انه ليس من العدل ان تخضع النساء للتشريع ويتجَرَعْنَّ آثاره وهن نصف الهيئة الاجتماعية دون ان يكون لهن رأي في وضعه.
6. اصلاح القوانين العملية للعلاقة الزوجية وجعلها منطبقة على ما ارادته روح الدين من الاسر واحكام الرابطة العائلية وذلك بأن:

1. يسن قانون يمنع تعدد الزوجات الا لضرورة كأن تكون الزوجة عقيما او مريضة بمرض يمنعها من اداء وظيفتها الزوجية وفي هذه الحالات يجب أن يثبت ذلك الطبيب الشرعي.
2. سن قانون يلزم المطلق الا يطلق زوجه الا أمام القاضي الشرعي. والقاضي عليه معالجة التوفيق بحضور حكم من أهله وحكم من أهلها قبل الحكم بالطلاق طبقاً لنص الشرع الشريف.

3. العمل مع الدول الاجنبية على نيل رضاها باعتبار الاحكام الشرعية التي تصدر بالنفقة واجبة التنفيذ اينما وجد المحكوم عليه ولو في ارض اجنبية.

انعقد المؤتمر النسائي الدولي العاشر في باريس وقد اختيرت جامعة السوربون مقرا لهذا المؤتمر الذي عقد تحت رعاية وزير المعارف الفرنسي، وذلك في الفترة ما بين 30 مايو و 6 يونية 1926...

وقد اشتركت في هذا المؤتمر 42 دولة، مثلتها حوالي 500 من الأعضاء الرسميات الى جانب بضع مئات اخرى جئن بصفة غير رسمية لمتابعة قضايا المرأة في مختلف أنحاء العالم. وتناول المؤتمر الذي عقد برئاسة مسز "اشبى" رئيسة الوفد الانجليزي، عديدا من الموضوعات الاجتماعية والنسائية، وشكلت اللجان المختلفة لدراسة هذه الموضوعات وهي:

- **الآم غير المتزوجة، وجنسية الزوجة، وحقوق الزوجة.**
- **المساواة بين الجنسين في العمل، وحق المرأة في ان تكون ناخبة وقابلة للانتخاب.**
- **منع تجارة الرقيق ومقاومة البغاء.**
- **لنشر والدعوة لتحرير المرأة.**

وبالاضافة الى ذلك، فقد كان من الأعمال غير الرسمية التي سعى اليها المؤتمر توثيق الروابط بين الشعوب، ولتحقيق ذلك دعيت الوفود المشتركة في المؤتمر لزيارة البلدية، والمستشفيات الخاصة بالنساء والاطفال، والمعاهد، والمصانع، ودور الفنون.

بعد ان عدنا من مؤتمر باريس، وبعد ان شاركنا فيه بقسط وافر، وحققنا فيه نتائج باهرة من اجل قضية المرأة والتطور الاجتماعي والسلام العام، كان علينا كعادتنا ان نعكف على دراسة ما قام به اعضاء الوفد المصري في المؤتمر. ولذلك دعوت اعضاء التحاد النسائي لعقد عدة جلسات من اجل هذا الغرض. وقد انتهت هذه الجلسات الى اعداد تقرير، رفعته جمعية الاتحاد النسائي المصري في 21 نوفمبر 1926 الى اصحاب الدولة والمعالي رئيس مجلس الوزراء ووزير الحقانية ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب.

وكان هذا هو نص التقرير:

"حضرة صاحب..

"تتشرف جمعية الاتحاد النسائي المصري بأن، تعرض على انظاركم أربعة مطالب حيوية تحتاج لشيء من عنايتكم. وترجو، ولها كبير الامل في غيرتكم، ان توفقوا في القريب العاجل لوضع نظم لاصلاحها، لانها تمس حياة كل عائلة مصرية تقريبا، ولها كبير الاثر على راحة الاسر وسلامها.

"اننا نطلب اصلاح القوانين العملية للعلاقة الزوجية، وجعلها منطبقة على ما ارادته روح الشريعة من احكام الروابط العائلية وسيادة الهناء فيها . ولذلك نطلب صيانة المرأة من الظلم الواقع عليها:

أولا: من تعدد الزوجات بدون مبرر.

ثانيا: من الاسراع في الطلاق بدون سبب جوهري.

ثالثا: من الظلم والارهاق اللذين يقعان عليها فيما يدعى دار الطاعة.

رابعا: من أخذ اولادها في حالة افتراق الزوجين في سن هم فيها في اشد الحاجة لعناية امهم وحنانها. ونكاد نكون واثقات ان ترى معنا اننا لا نطلب الا عدلا وسلاما هما غرضان مهمان من غرض الشارع. لا شك ان في اباحة الدين لتعدد الزوجات عند الضرورة وفي اباحة الطلاق عند انقطاع الرجاء من اصلاح ذات البين، حكمة ورحمة. ولو ان كل رجل اتقى الله واستعمل هذا الحق عند الضرورات التي شرع لها، لما كان هناك محل للشكوى. غير ان هذين السلاحين اللذين اوجدهما الشارع ليكونا نعمة ورحمة عند الضرورة، اسيء ويساء استعمالهما خصوصا من الجمهور الجاهل وهو الأغلبية الساحقة في هذه البلاد، واصبحنا وهذان السلاحان سيفا نقمة مسلولان يهددان هناء العائلات وسلامها. ومن ادرى سواكم بعدد ضحايا الظلم والجهل.

فاذا نحن طالبنا بسن قانون يمنع تعدد الزوجات الا لضرورة ، كأن تكون الزوجة عقيما او مريضة بمرض يمنعها من اداء وظيفتها الزوجية (وفي هذه الحالات بسن قانون يلزم المطلق بألا يطلق زوجه الا امام القاضي الشرعي الذي عليه معالجة التوفيق بحضور حكم من اهله وحكم من اهلها قبل الحكم بالطلاق، فلأن هذه القوانين تزيل الفوضى الحاصلة في مسائل الزواج والطلاق، وبالتالي تزيل التعس والشقاء الذي يرزح تحتهما الألوف من النساء بسبب سوء تصرف الرجال في ذلك الحق. فكم من نساء يطلقن لأوهى الأسباب، وفي لحظة تنحل الرابطة العائلية المقدسة. وكم من نساء يتزوج ازواجهن بغيرهن لغير سبب ما الا انانية الرجل ناهيك بما يصيب الاولاد في الحالتين من جراء قطع الصلة بين والديهم، مما لا يحتاج الى شرح."

أخطر من السجن

"اما المسألة الثالثة، اي اكراه الزوجة على الذهاب الى ما يدعى دار الطاعة، فتتطلب النظر في تحديد الحقوق المقررة في باب ولاية الزوج وما يدعيه من الحقوق على زوجته، لأن المسألة من الأهمية بمكان وأصبحت سلاحا يستعمله الرجل حينما تخرج زوجته من دار الزوجية لسوء معاملته او تعذر العيش معه بهدوء وراحة. تخرج فيتركها تخرج لأي وقت شاءت، وقد يجد سعادة في هذا الفراق. فان حدثتها نفسها بطلب الانفاق علها (وقد يكون الباعث لها على هذا الرغبة في الطلاق من الزوج)، تراه يطلب من القاضي الشرعي الحكم عليها، لا رغبة في معاشرتها. وانما هو سلاح يريد اكراها به (ان كان موسرة) على اعطائه مبلغا مقابل الطلاق، وان كانت معسرة فلا كراهها على ابراء ذمته من نفقة وغيرها.

ان دار الطاعة هي اخطر من دور السجن المعدة لايواء الأشقياء والمحكوم عليهم بارتكاب الجرائم والمنكرات، لأن المسجونين تحت اشراف اناس محدودة سلطتهم في القانون وليس بينهم وبين المحكوم عليهم عداء او خصومة تستفزهم الى التنكيل والتعدي على حدود السلطة التي لهم قانونا. اما الزوج (وهو الخصم والحارس على المرأة التعيسة المقضي عليها بالدخول تحت طاعته) فلا سلطان لأحد عليه امام هذه المسكينة. وهو يملك كما يقول بعض الفقهاء اغلاق الباب عليها ومنع كل انسان من الدخول عليها الا بإذن، كما يملك الادعاء عليها وهي في السجن انها خالفت امرا، ويتعدى عليها بالسب والضرب، والمحاكم الشرعية لا تعبر كل هذا خروجا من الزوج على الحدود التي له شرعا على زوجته.

"أيكون للحكومة تشريع عام يعاقب اي شخص يعتدي على حرية الغير بالحبس طال الوقت ام قصر. ويعاقب اي شخص اعتدى على كرامة الغير بالسب او بالشتم، ويعاقب اي شخص اذى غيره مهما كان الايذاء خفيفا. كل هذا التشريع يتمتع به جميع افراد الأمة الا هذه الزوجة المسكينة اذا كان المعتدي عليها زوجها. يحبسها ولا عقوبة عليه.. ويسبها ولا عقوبة عليه. ويضربها ولا عقوبة عليه. كل هذه الجرائم ترتكب باسم الدين، ونحن نعتقد ببراءة الدين من كل ذلك، بدليل قوله تعالى "ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وقوله ايضا فامساك بمعروف او تسريح باحسان

"المسألة الرابعة وهي رعاية الطفل وتقرير من له حق الولاية عليه عند اختلاف الابوين او موت احدهما، من المسائل التي تستدعي النظر في اصلاحها، لأننا نرى ان الجاري عليه العمل في القضاء الشرعي ليس وافيا دائما بوضع الطفل تحت مراقبة صحيحة جسميا واخلاقيا. وأسوأ الحالات وأبعدها عن الانصاف حالة وجود ام للطفل مطلقة وغير متزوجة، اي متفرغة للسهر على مصلحة اولادها، ينزع ولدها من حضانتها في سن السبع ان كانت ذكرا والتسع ان كانت انثى.. ينتزعون منها وهم في سن احوج ما يكونون فيها لرعايتها وعنايتها. ينزعون منها وهي احق الناس برعايتهم واحن عليهم من اي انسان. تقضي المحاكم الشرعية بحرمان الأم من اولادها في السن المذكورة مع انه بمقتضى حكم الشريعة يبقى الولد في حضانة امه حتى يستغني عن النساء، والبنت حتى تحيض. والامام مالك نص على ان يبقى الصبي في حضانة امه حتى يحتلم والبنت حتى تتزوج. فهل يصح، وهذا نص الشريعة ورأي امام مشهور، ان تكون السابعة او التاسعة سن الاستغناء عن النساء، وان صح ان ذلك كان محتملا يوم ان كانت الحياة اقل تعقيدا واقرب الى البداوة منها اليوم، فهل يصح في العصر الذي نعيش فيه وقد تضاعفت الحاجات وتعددت وسائل التربية وطرق الوقايات الصحية؟ المشاهد أنه لا يمكن الاستغناء عن معونة الأم ونصائحها قبل السادسة عشرة. والدليل على ذلك ان الحكومة نفسها جرت على هذه القاعدة وقررت حديثا اعتبار سن الرشد مبتدئا من الحادية والعشرين.

فاطمة المرنيسي

ليلى أحمد

ساطع الحصري

ولد في صنعاء اليمن عام 1879. وهو من عائلة عربية اصلها من الحجاز وقدمت الى حلب في القرن التاسع عشر الهجري. عمل في السلك الاداري العثماني في البلقان حيث درس على الطبيعة نشوء القوميات البلقانية قبل الحرب العالمية الاولى. التحق بالملك فيصل الاول وأصبح وزيراً للمعارف في الحكم الفيصلي بدمشق. فاوض الجنرال غورو قبيل معركة ميسلون.

خرج من سوريا مع الملك فيصل الأول، والتحق به بعد ذلك في العراق حيث تولى شؤون المعارف والثقافة. جُرد من جنسيته العراقية وأخرج من العراق عام 1941، وذلك لتأييده للجانب العراقي في الحرب العراقية - البريطانية. عمل مستشاراً للجنة الثقافية في جامعة الدول العربية. أسس معهد الدراسات العربية العالية في القاهرة عام 1953 واصبح مديراً له، والذي سمي فيما بعد معهد البحوث والدراسات العربية. توفي في بغداد عام 1968 ودفن في مقبرة الامام الاعظم.

أهم مؤلفاته:

1- آراء واحاديث في الوطنية والقومية
2- أحاديث في التربية والاجتماع
3- صفحات من الماضي القريب
4- العروبة بين دعاتها ومعارضيها
5- محاضرات في نشوء الفكرة القومية
6- آراء واحاديث في العلم والاخلاق والثقافة
7- آراء واحاديث في القومية العربية
8- آراء واحاديث في التاريخ والاجتماع
9- حول الوحدة الثقافية العربية
10- ابحاث مختارة في القومية العربية؟

الوطنية والقومية[2]

بحث تمهيدي عام

الوطنية والقومية من اهم النزعات الاجتماعية التي تربط الفرد البشري بالجماعات وتجعله يحبها ويفتخر بها ويعمل من أجلها ويضحي في سبيلها. ومن المعلوم أن الوطنية هي حب الوطن، والشعور بارتباط باطني نحوه، والقومية هي حب الأمة، والشعور بارتباط باطني نحوها. والوطن - من حيث الأساس- إنما هو قطعة من الأرض، والأمة- في حقيقة الأمر- إنما هي جماعة من البشر.

فنستيطع أن نقول - بناء على ذلك - إن الوطنية: هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الوطن، والقومية: هي أرتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة. ولكن، مما تجب ملاحظته في هذا الصدد أن مفهوم الوطنية لا يختلف - في الحقيقة- عن مفهوم القومية كل هذا الاختلاف. ذلك لأن حب الوطن يتضمن، بطبيعته، حب المواطنين الذين ينتمون الى ذلك الوطن، كما أن حب الأمة يتضمن - في الوقت نفسه - حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة. ولهذا السبب يتقارب مفهوم الوطنية مع مفهوم القومية تقاربا كبيرا. غير اننا إذا أردنا أن نحيط علما بماهية هذين المفهومين إحاطة تامة يجب علينا أن نلاحظ علاقة كل منهما بمفهوم ثالث، هو مفهوم الدولة. فالدولة هيئة سياسية يعرفها علماء الحقوق والاجتماع بقولهم " جماعة من البشر، يعيشون في أرض معينة مشتركة: مؤلفين هيئة سياسية مستقلة ذات سيادة".

يظهر من هذا التعريف المجمل أن مفهوم الدولة يرتبط بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى، فيكون ذلك بمثابة خط واصل بين هذين المفهومين، ولكن هذا الارتباط لا يكون على نمط واحد في كل الدول والأمم وفي جميع أدوار التاريخ، بل إنه يلبس أشكالا متنوعة، فيختلف بين أمة وأمة ، وبين دور ودور. ونحن نستطيع أن نلخص أهم هذه الأشكال، كما يلي:

(أ) ان الامة قد تؤلف دولة واحدة مستقلة. لها علَمَ خاص وحكومة خاصة وجيش خاص. فالأرض التي تسود عليها تلك الدولة تكون وطنا للأمة بأجمعها، فيشترك جميع أفراد الأمة وجميع تابعي الدولة في حب ذلك الوطن وتبجيله وخدمته. في هذه الحالة، تنطبق الوطنية على القومية تمام الانطباق، ولا تختلف مطالبها عن مطالب القومية اختلافا فعليا، فيكون الوطن "مجموع الأراضي التي تعيش عليها الأمة، وتدير سياستها الدولة". والوطنية تُماثِلُ القومية تمام المماثلة، ولا تخالفها أو تعارضها بوجه من الوجوه.

(ب) غير أن الأمة قد تؤلف دولا عديدة، كل واحدة منها مستقلة بنفسها، ففي هذه الحالة توجِد كل دولة من هذه الدول وطنية خاصة بها، وتسعى الى ربطها جميعها برباط معنوي عام. فلا ترتاح القومية - في هذه الحالة - الى الوطنيات الراهنة تمام الارتياح، بل تنزع الى إنشاء دولة عامة تجمع وتوحد تلك الدول المتعددة بشكل من

[2] من دروس دار المعلمين العالية ببغداد. أسست الدار المذكورة سنة 1923.

الأشكال. وتعمل بذلك على توليد "وطنية جديدة عامة"، تسمو فوق جميع الوطنيات الراهنة الخاصة. فنستطيع أن نقول أن النزعة القومية في مثل هذه الحالات - تولّد فكرة "وطن معنوي مثالي" أوسع وأعظم وأعلى من الأوطان الراهنة المذكورة، فتصبو النفوس الى تحقيق هذا "الوطن المرقوب والمرغوب" وتندفع وراء اخراجه من عالم الفكر والتمني الى عالم الحقيقة والواقع. ومن البديهي ان القومية - في هذه الحالة - لا تنطبق على الوطنية تمام الانطباق، بل تختلف عنها اختلافاً بيّنا، لأنها تتطلب تقديم مصالح الأمة العامة على مصالح الاوطان الخاصة، وتثير مطالب الوطن الموحد المرقوب الى جانب مطالب الأوطان الراهنة.

(ج) وقد تكون الأمة محرومة من دولة خاصة بها، وتابعة لدولة أجنبية عنها، وفي هذه الحالة، تفرض الدولة الحاكمة على جميع أفراد الأمم الخاضعة لها "وطنية عامة واسعة النطاق"، وتطلب منهم أن يرتبطوا بها وبسائر الأمم الخاضعة لها برباط هذه الوطنية، وان يخدموها بدافع هذه الوطنية، أما القومية فتعارض ذلك أشد المعارضة، وتولد في نفوس الأفراد نزوعاً الى الاستقلال عن الدولة المذكورة، وتجعلهم يصبون الى الانفصال عن الامة الحاكمة ويسعون وراء تكوين دولة خاصة بهم. فيحدث من جرّاء ذلك نزاع وخصام بين الوطنية التي تفرضها الدولة الحاكمة وبين القومية التي يشعر بها أفراد الأمة المحكومة. فتكون مرامي القومية حينئذ أضيق نطاقاً من أهداف الوطنية. فإن الوطنية التي تغذيها الدولة تطلب من أفراد الامة الارتباط بجميع اراضي الدولة، بينما القومية تحمل هؤلاء على الاهتمام بالقسم الخاص بهم دون غيره. إنها تجعلهم يتوقون الى الانفصال عن الدولة المذكورة - وعن الأمم الأخرى التي تؤلفها- وينزعون الى الاستقلال بوطن خاص أصغر من الوطن العام، في ظل دولة خاصة أصغر من الدولة القائمة. فنستطيع أن نقول : إن القومية في هذه الحالة ترمي الى تكوين وطنية جديدة خاصة أضيق نطاقاً من الوطنية الراهنة العامة.

(د) ولكن الامة قد تكون محرومة من الاستقلال و- في الوقت نفسه - مجزأة وموزعه بين عدة دول أجنبية عنها. ومن الطبيعي أن كل دولة من هذه الدول الحاكمة - في مثل هذه الأحوال - تفرض على جزء الامة الخاضع لها وطنيتها هي، وتعمل على ربط أفرادها برباط هذه الوطنية، ولكن روح القومية في تلك الأمة المجزأة تعارض ذلك معارضة شديدة، وتحمل جميع أفراد الامة في جميع الاقسام المذكورة على مقاومة الحالة الراهنة. وذلك بالاستقلال عن جميع الدول الحاكمة من جهة وبالاتحاد فيما بينها من جهة أخرى، لتكوين دولة قومية جديدة، تجمع أقسام الامة المتجزئة تحت لواء واحد، على أرض وطن قومي واحد.

هذه هي الأشكال السياسية الأساسية التي تحدد علاقة الامة بالدولة والوطن، وتعين علاقة القومية بالوطنية. إن الامة السويدية - في الحالة الحاضرة - من أبرز نماذج الشكل الأول. وأما الامة الالمانية قبل اتحادها سنة 1870 فكانت من أحسن الامثلة على الشكل الثاني، والأمة البلغارية في عهد خضوعها للدولة العثمانية كانت من أمثلة الشكل الثالث، وأما الأمة البولونية - في الفترة التي مضت بين اقتسامها السابق وبين الحرب العالمية الأولى - فكانت من أحسن نماذج الشكل الرابع.

يتبين من ذلك كله: ان القومية تنطبق على الوطنية تارة، وتختلف عنها تارة أخرى، وتأثيرها ينضم الى تأثير الوطنية احيانا، ويخالف ذلك التأثير احيانا اخرى، ولكننا اذا تركنا هذه الفروق جانبا وألقينا نظرة إجمالية على سير الوقائع التاريخية، استطعنا ان نقول: ان القومية أصبحت من أهم العوامل التي تؤثر في تطور الدول وتكون الأوطان منذ أوائل القرن التاسع عشر. وأما قبل ذلك- لا سيما في القرون الوسطى وفي القرنين الأولين من القرون الأخيرة - فكان الأوروبيون أنفسهم يربطون مفهوم الوطن بمفهوم الدولة ربطاً وثيقاً، ولا يفرقون بينهما أبداً. زد على ذلك أنهم كانوا يخلطون بين الدولة وبين الوطن والملك أيضاً. فالوطنية حينئذ لم تكن تعني شيئا غير الارتباط بالملك والمملكة، وغير الاخلاص لصاحبها، إنها كانت تتطلب الخدمة في سبيل مجد الملك وشرف المملكة، وبذل المال والنفس في سبيل إدامة ذلك الشرف وتوسيع هذا المجد.

وكثير ما كانت البلدان والامصار تنتقل من حكم الى حكم، ومن مملكة الى مملكة، من جرّاء زواج الملوك ومصاهرة الأمراء والبيوتات المالكة. واذا ما انتقلت مقاطعة من المقاطعات من مملكة الى اخرى - لمثل هذه الاسباب - كان يصبح من الواجب على أهل المقاطعة أن يطيعوا ملكهم ويتعلقوا بمملكتهم الجديدة، وبتعبير آخر: كان يترتب عليهم - حينئذ - ان يكتسبوا وطنية جديدة مختلفة عن وطنيتهم السابقة. وأما السبب الأصلي لهذه الأحوال كلها، فكان الاعتقاد القائل بأن الملوك إنما يحكمون بحق موهوب من الله، ويديرون شؤون الدولة والرعية بمشيئة الله. وعندما تزعزع هذا الاعتقاد ثم زال، كان من الطبيعي أن يتبدل كل شيء في هذا المضمار تبدلاً كلياً، فأخذت فكرة القومية تلعب دوراً هاماً في تكوين الدول وتقرير الاوطان. ولذلك شهد التاريخ تفكك أوصال بعض الدول من جهة، واتحاد أقسام بعض الامم من جهة أخرى،- تحت تأثير النزعات القومية-، كما شهد تغلب حقوق القوميات على الحقوق التي كانت تعزى الى الملوك والى الفتوحات.

قلنا أن الوطنية والقومية من النزعات الاجتماعية، ويجب أن نلاحظ فوق ذلك، أن كل واحدة منهما- مثل سائر النزعات النفسية- تولد بعض العواطف وتؤدي الى بعض الافعال: انها تولد في نفوس الأفراد بعض العواطف، وتحملهم على القيام ببعض الأعمال.

إن الانسان يحب أمته- تحت تأثير النزعة القومية- ويشعر نحوها بارتباط قلبي شديد، ويعتبر نفسه جزءا منها، فيفرح لكل ما يزيد مجدها، ويتألم من كل ما يقلل قوتها. إنه يصبو الى رؤيتها قوية وناهضة، ويفتخر بأمجادها، ويتألم لمصائبها، وينزع الى عمل كل ما يستطيع عمله للدفاع عن كيانها وعن كرامتها. كما أن الانسان يحب وطنه - تحت تأثير النزعة الوطنية-، فيشعر نحوه بتعلق قلبى عميق، فيفرح لسعادته، ويتفجع عند نكبته، ويسعى لخدمته. حتى أنه لا يتأخر عن التضحية في سبيله، اذا اقتضى الحال.

وأما اذا بحثنا عن منشأ هاتين النزعتين، فنستطيع أن نرجعهما- من حيث الاساس- الى حب الموطن والأهل. ونستطيع أن نقول: ان منبع الوطنية- وبذرتها الأولى- حب الموطن، وأما منبع القومية وبذرتها الاصيلة، فحب الأهل. ذلك لأن الانسان يشعر يتعلق عاطفي وارتباط قلبي بالمحل الذي ولد ونشأ وترعرع فيه، كما يشعر بتعلق باطني نحو أهل ذلك المحل ونحو جميع الناس الذين عايشهم وعاشرهم وألفهم في صغره وصباه.

إن حب الوطن يشبه حب الموطن الذي شرحناه، وحب الأمة يماثل حب الاهل الذي وصفناه. فنستطيع أن نقول: ان حب الوطن انما يتولد من توسع دائرة حب الموطن، كما أن حب الأمة انما يتولد من توسع نطاق حب الأهل. فإن الانسان ينظر الى موطنه كجزء من الوطن، كما ينظر الى اهله وأهل بلدته كفرع من المواطنين. ويحب وطنه ومواطنيه، كما كان يحب بلدته وأهل بلدته، ويفتخر بوطنه وبأمته، كما كان يفتخر ببلدته وبأهله وبذويه.

ومع هذا يجب أن يلاحظ في هذا الصدد: ان علاقة المرء بالوطن لا تنشأ من تفاعل مادي محسوس، كما تنشأ علاقته بمسقط الرأس، وكذلك حدود هذا الوطن لا تتعين بالمشاهدة المباشرة، كما يحدث ذلك في مسقط الرأس. وذلك لأن الفرد لا يكون قد شاهد- عادة- إلا قسماً صغيراً من الوطن، ولا يكون قد عاشر الافئة قليلة من أبناء الأمة. ولذلك نستطيع أن نقول: ان الروابط التي تربط المرء بوطنه وبأمته، تنشأ من عوامل فكرية ومعنوية، أكثر مما تنشأ من أسباب حسية ومادية.

إن العوامل التي تربط الافراد بعضهم ببعض وتحبب بعضهم الى بعض- فتؤلف منهم أمة واحدة - كثيرة ومتنوعة جدا: الاعتقاد بوحدة الأصل والمنشأ، والاشتراك في اللغة والتاريخ، والتشابه في العواطف والعوائد، والتماثل في ذكريات الماضي ونزعات الحال وآمال المستقبل.... كلها من جملة هذه الروابط المعنوية التي تولد التقارب والتعاطف، وتكون الأمم والأوطان...

فكل فرد من أفراد البشر - ينتسب عادة الى عدة جماعات - في وقت واحد. وذلك لأن كل نوع من أنواع الروابط الاجتماعية، يؤلف جماعة من نوع خاص، ويدخل الفرد في تلك الجماعة. وكل مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية - من الأسرة والمهنة واللغة، الى الميول الفنية، والاعتقادات الدينية، والاتجاهات المذهبية - يولد رابطة خاصة، تربط الافراد بعضهم ببعض، وتكون منهم جماعات ومجتمعات متنوعة، بعضها متلائم وبعضها متنافر، بعضها تابع وبعضها متبوع.

وكل فرد من الأفراد، يرتبط بجماعات من أبناء نوعه بعدة أنواع من هذه الروابط المعنوية، فينتسب الى عدة أنواع من هذه الجماعات والمجتمعات. وهذه الروابط المتنوعة تتجاذب مشاعر الفرد وميوله، وتجعله يسير وكأنه مدفوع بدوافع عديدة، ومجذوب بجواذب متنوعة. غير أن قوة كل من أنواع هذه الروابط وقيمتها، تختلف بين فرد وفرد، كما تختلف بين حال وحال، وبين عهد وعهد. ولكنا اذا لاحظنا أنواع الروابط التي تكون الجماعات السياسية - على وجه أخص - نجد أن أقواها وأفعلها، هي نزعة القومية المتولدة من وحدة اللغة والتاريخ ..... وهي التي تتغلب على كل ما سواها، وتستتبعها استتباعاً.....

عوامل القومية

إن أول ما يخطر على البال - ويلفت النظر - في هذا الصدد، هو وحدة الأصل والمنشأ.

يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد، ويزعمون أن جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء المنحدرين من صلب أب واحد. ولذلك نجدهم يكررون في كل مناسبة كثيرا من التعبيرات الدالة

على هذا الزعم، كقولهم: "اجدادنا، آباؤنا، إخواننا. .." غير أن هذا الظن لا يستند الى أساس صحيح. لأن جميع الابحاث العلمية - المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الانسان ومكتسبات علم الاقوام - لا تترك مجالا للشك في أنه لا يوجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد فعلا، ولا توجد على الارض أمة خالصة الدم تماماً

فإن جميع الأمم التي نعرفها الآن قد تكونت من تداخل عشرات العروق والاجناس، في مختلف أدوار التاريخ، حتى أن الاجناس التي عاشت في القرون المتقدمة على أدوار التاريخ، كانت أيضا متخالطة ومتداخلة جدا. ونستطيع أن نقول بكل جزم وتأكيد: أن وحدة الأصل والدم في الأمم انما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير ان تستند الى دليل أو برهان.

لا الانكليز ولا الروس، ولا الالمان، ولا البلغار... كانوا متجانسين من حيث الاصل والنسل. بل أن كل واحدة من هذه الأمم انما تكونت من تداخل وتمازج عشرات الاقوام. حتى الأمة الفرنسية نفسها لا تنحدر من أصل واحد. هذه الامة التي كانت أسبق الأمم الاوروبية الى تكوين وحدة سياسية قومية، حتى هذه الأمة نفسها انما تكونت من اختلاط عدد كبير من الاقوام والاجناس. وقد تبين من الابحاث العلمية التي لا مجال للشك فيها أن عدد الأقوام التي كونت فرنسيي اليوم يتجاوز الستين. ولهذا فإننا اذا قارنا سكان شمال فرنسا بسكان جنوبها- من حيث الأوصاف البدنية والخصائص الجنسية- وجدنا بينهم بونا شاسعا جدا، فإن مشابهة أهالي بعض المقاطعات الشمالية - كلبره تاني والنورماندي مثلا - للانكليز والالمان، أكبر بكثير من مشابهتهم لأهالي سائر المقاطعات، وبخاصة أهالي المقاطعات الجنوبية.

انني أشبه الأمم من هذه الوجهة بالأنهر العظيمة. فمن المعلوم أن كل نهر من الأنهر تجري فيه مياه أتت من منابع ومصادر وروافد مختلفة. والأنهر الكبيرة تكون كثيرة المنابع وعديدة الروافد بوجه عام، واذا ما بحثنا عن منبع نهر من الانهر، فانما نفعل ذلك بالنسبة الى ما هو الغالب والاساسي، ولا نعني بذلك أن جميع مياه النهر تأتي من منبع واحد فعلا.

إن أحوال الأمم ومنابعها تشبه ذلك شبهاً كبيراً. ان الانكليزي المثقف لا يعرف ما اذا كان بينه وبين شكسبير أو نيوتن أو ميلتون رابطة أصل ونسب، ومع ذلك فانه يعتبر هؤلاء اجداداً له وأسلافاً، ويفتخر بهم أكثر مما يفتخر بأجداده الحقيقيين. وكذلك الفرنسي المثقف: فانه لا يتساءل عما اذا كان يجري في عروقه حقيقة شيء من دم شارلمان أو راسين أو فولتير، ومع هذا يعتبر هؤلاء كلهم أجداداً له وأسلافاً، ويعتز بهم أكثر مما يعتز ببني أسرته الاقربين.

فيجدر بنا نحن العرب أيضا أن نحذو حذو هؤلاء: قد لا نعرف ما اذا كان يربطنا شيء من أواصر القرابة والنسب بسعد بن أبي وقاص مثلا، أو خالد بن الوليد، أو ابن الهيثم، أو أبي العلاء المعري. ولكنا مع ذلك يجب أن ننتسب الى هؤلاء والى امثالهم، ونعتبرهم أجدادنا المعنويين، ونفتخر بهم اكثر مما نعتز ونفتخر بأبناء

أسرنا الحقيقيين. إن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها، بل هوالاعتقاد بها والنشوء عليها. وهذا هو الواقع، بالنسبة الى الافراد والجماعات على حد سواء: ان الاعتقاد بوحدة الأصل- والشعور بالقرابة- يعمل عملاً هاماً في تكوين الامم، سواء أكان ذلك موافقاً للحقيقة أم مخالفاً لها، لأن القرابة بين أفراد الأمم تكون قرابة نفسانية معنوية، أكثر مما تكون جسمانية ومادية. لقد قررنا أن القرابة في الامم تكون نفسانية ومعنوية أكثر مما تكون جسمانية ومادية.

ومن البديهي أنه لا يجوز لنا أن نكتفي بتقرير هذه الحقيقة، بل يجب علينا أن نسعى لتعليلها أيضا: يجب علينا أن نبحث في الوقت نفسه عن كيفية تولد هذه القرابة المعنوية، وأن نتحرى الاسباب الموجبة لها، والعوامل المؤدية اليها. إن هذه الأبحاث توصلنا الى الحقيقة التالية:

إن أهم العوامل التي تؤدي الى تكوين القرابة المعنوية التي يشعر بها الأفراد في الأمم المختلفة، هي اللغة والتاريخ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل انما يكون في الدرجة الأولى من الوحدة في اللغة والاشتراك في التاريخ.

فلندرس تأثير كل واحد من هذين العاملين الهامين بشيء من التفصيل.

اللغة: هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس. لأنها أولاً، واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي فضلاً عن ذلك، آلة التفكير. لأن التفكير - حسب تعبير أحد الحكماء- ما هو الا تكلم باطني، والتكلم انما هو نوع من التفكير الجهري. وأخيرا، ان اللغة هي واسطة لنقل الافكار والمكتسبات من الآباء الى الابناء، ومن الأجداد الى الاحفاد، ومن الاسلاف الى الاخلاف.

وهذا، واللغة التي ينشأ عليها الانسان، تكيف تفكيره بكيفيات خاصة، كما أنها تؤثر في عواطفه أيضا تأثيراً عميقاً، فإن اللغة التي يسمعها المرء منذ صغره، اللغة التي تخاطبه بها أمه منذ أوائل حياته الواعية، لغة التنويمات والأغاني التي تهز مشاعره منذ طفولته، تؤثر بطبيعة الحال تأثيرا عميقا في تكوينه العاطفي. ولذلك تجد أن وحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في التفكير وفي الشعور، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية، ونستطيع أن نقول لذلك: أنها تكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات.

وبما أن اللغات تختلف بين قوم وقوم، فمن الطبيعي ان نجد مجموع الافراد الذين يشتركون في اللغة، يتقاربون أكثر من غيرهم، ويتماثلون ويتعاطفون أكثر من سواهم، ويتميزون عمن عداهم، فيؤلفون بذلك أمة متميزة عن الأمم الأخرى. ونستطيع أن نقول لذلك: أن الأمم يتميز بعضها عن بعض-في الدرجة الأولى- بلغتها، وان حياة الأمم تقوم- قبل كل شيء- على لغاتها. واذا أضاعت أمة من الأمم لغتها، وصارت تتكلم بلغة اخرى، تكون قد فقدت الحياة واندمجت في الأمة التي اقتبست عنها لغتها الجديدة.

كثيراً ما يرينا التاريخ، أن بعض الامم تستولي على أمة أخرى، وتخضعها لارادتهاوتسير شؤونها كما تشاء. إن هذا الاستيلاء يفقد الأمة المغلوبة استقلالها، ولكنه لا يمس كيانها، مادامت الأمة المذكورة محافظة على لغتها الخاصة بها، وما دامت متميزة من الأمة المستولية عليها بهذه اللغة الخاصة. وقد قال أحد المفكرين: "ان

الامة المحكومة التي تحافظ على لغتها، تشبه السجين الذي يمسك بيده مفتاح سجنه". انها تستطيع أن تفلت من سجنها هذا، فتسترد حريتها واستقلالها في يوم من الأيام، لأنها تبقى حية بحياة لغتها، وتظل محافظة على كيانها كأمة، برغم أنها تكون قد فقدت شخصيتها كدولة. ولكن الامة المذكورة اذا فقدت - بمرور الزمان- لغتها الخاصة واقتبست وتبنت لغة الدولة المستولية عليها، تكون قد فقدت الحياة بتاتا، واندمجت في كيان الأمة التي أعطتها لغتها الجديدة، فلا يبقى ثمة أمل لعودتها الى الحرية والاستقلال. يتبين من ذلك كله: أن اللغة هي روح الامة وحياتها، انها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها؟

اما التاريخ فهو بمثابة شعور الامة وذاكرتها. فإن كل أمة من الأمم، انما تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص. عندما أقول التاريخ، لا أقصد بذلك التاريخ المدون في الكتب، - التاريخ المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات-، بل أقصد بذلك التاريخ الحي في النفوس، الشائع في الاذهان، المستولي على التقاليد.

وإن وحدة هذا التاريخ تولد تقارباً في العواطف والنزعات، انها تؤدي الى تمثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية، والى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل. ولذلك نستطيع أن يقول: ان الذكريات التاريخية تقرّب النفوس، وتكون بينها نوعاً من القرابة المعنوية وتكون هذه القرابة المعنوية أشد تأثيراً من القرابة المادية بدرجات.

والأمة المحكومة التي تنسى تاريخها، تكون قد فقدت شعورها ووعيها، وهذا الشعور والوعي، لا يعود اليها الا عندما تتذكر ذلك التاريخ وتعود اليه. ولهذا السبب، نجد أن الأمم المستولية والحاكمة، تعمد قبل كل شيء الى مكافحة تاريخ الأمة المحكومة، وتبذل ما استطاعت من الجهود لأجل اقصاء ذلك التاريخ عن الأذهان. إنها تسعى - من جهة- الى تشويه هذا التاريخ لأجل تجريده من قوة الجذب والتأثير، كما تعمل - من جهة أخرى - على إلهاء الاذهان بوقائع تاريخها هي وبهر الانظار بشعشعة التاريخ المذكور. وأما اليقظات القومية، بعد عهود الحكم الأجنبي، فتبدأ عادة - بعكس ذلك- بتذكر التاريخ القومي وبالاهتمام به اهتماماً خاصاً.

يتبيّن من كل ما تقدم: ان اللغة والتاريخ، هما العاملان الاصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات. والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وأصبحت في حالة السبات، وأن لم تفقدالحياة. وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة الى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماماً فعلياً، ولكنها اذا ما فقدت لغتها، تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت في عداد الأموات، فلا يبقى سبيل الى عودتها الى الحياة، فضلاً عن استعادتها الوعي والشعور.

ولكن العوامل التي تؤثر في تكوين الأمم، وتُميّز بعضها من بعض لا تنحصر في اللغة والتاريخ، بل إن هناك عوامل أخرى تؤثر في ذلك تأثيراً واضحاً، فتقوي تارة تأثير العاملين الأساسيين المذكورين آنفاً، وتضعف ذلك التأثير طوراً. إن أهم هذه العوامل، هو الدين.

لأن الدين يولد نوعاً من "الوحدة" في شعور الأفراد الذين ينتمون اليه، ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً، فالدين يعتبر من هذه الوجهة من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ. غير أن تأثير الدين في تسيير السياسة والتاريخ وتكوين القومية والوطنية - على هذا المنوال - لا يجري على وتيرة واحدة في كل الاحيان. بل ان هذا التأثير يختلف باختلاف الاديان من جهة، وباختلاف العصور والادوار من جهة أخرى. ونستطيع أن نقول لذلك: ان علاقة الأديان بالقوميات من المسائل المعضلة التي تحتاج الى بحث عميق وتحليل دقيق.

يجب علينا أن نلاحظ في هذا الصدد- قبل كل شيء - ان الأديان تنقسم من الوجهة الاجتماعية الى صنفين أساسيين: الأديان القومية، والأديان العالمية.

ذلك لأن بعض الأديان تنحصر بقوم أو شعب أو مدينة. ومعتنقو هذه الأديان يعتقدون بإله خاص بهم دون غيرهم، ويزعمون أنه يحميهم دون سواهم. ولذلك فأنهم لا يسعون الى نشر دينهم ومعتقدهم بين الانام، بل بعكس ذلك يسدون أبواب هذا الدين في وجوه سائر الاقوام. ولا حاجة الى القول أن أمثال هذه الديانات الخاصة، تكون بمثابة أديان قومية بكل معنى الكلمة، ومن الطبيعي أن الرابطة التي تتولد منها تنضم الى تأثير اللغة والتاريخ، وتقوي الروابط التي تربط الأفراد بعضهم ببعض. ولذلك كله نجد أن الحياة الدينية لدى تلك الاقوام، لا تنفصم عن الحياة السياسية أبدا، فتزيد أفراد القوم ترابطا على ترابطهم وتماسكا على تماسكهم. فنستطيع أن نقول أن الروابط الدينية تكون في هؤلاء الاقوام من عناصر القومية الاساسية. من المعلوم أن الديانة الاسرائيلية، وكثيرا من الأديان الوثنية القديمة كانت من هذا القبيل.

ولكن الاحوال تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً، في الأديان العالمية، لأن هذه الاديان لا تختص بشعب من الشعوب أو امة من الامم، بل بعكس ذلك تفتح أبوابها لجميع الاقوام، وتدعو الى اعتناقها جميع الانام، على اختلاف لغاتهم وأجناسهم. إن هذه الأديان إنما تسعى الى الانتشار بين أكبر عدد ممكن من الافراد والجماعات، وتميل الى ايجاد رابطة أعم من روابط اللغة والتاريخ، وتخلق بذلك نوعا من الجو الاعمى الذي يحيط بكثير من الاقطار ويغمر كثيرا من الاقوام. ومن البديهي أن أصحاب هذا الصنف من الديانات كثيرا ما يميلون الى معارضة القوميات. ومن المعلوم أن الديانة المسيحية والديانة الاسلامية من جملة هذه الأديان العالمية التي لعبت دورا هاما في سير التاريخ.

قلنا أن هذه الديانات تسعى الى خلق نوع من الجو الأمُمي الذي يجمع مختلف الاقوام ويغمرهم غمرا. ولكنه، يجب علينا أن نتساءل: هل نجحت الأديان العالمية التي ذكرناها. فيما كانت تنزع اليه في هذا الصدد؟ وهل أوجدت بهذه الصورة رابطة أقوى وأعم من الروابط القومية الأخرى؟

إن التاريخ يشهد على عكس ذلك تماماً: أن الأديان العالمية لم تنجح في ذلك، الا داخل نطاق محدود، والى مدة قصيرة جداً. إنها لم تستطع ان تمزج الاقوام مزجاً حقيقياً، وأن تزيل الفوارق التي تميز بعض أولئك

الاقوام من بعض تماماً، الا بقدر ما نجحت في نشر لغة من اللغات، وبقدر ما أوجدت من التبدل في حدود القوميات. فالديانة المسيحية مثلا، حاولت أن تشمل العالم بأجمعه، ومع هذا، فإنها لم تحل دون افتراق المسيحيين أنفسهم الى أمم ودول عديدة، ودون تخاصم وتحارب هذه الأمم والدول فيما بينها. وكذلك الأمر في الاسلام: من المعلوم أن الدعوة الاسلامية أيضا سعت الى جمع الانام تحت راية القرآن، ولكن التاريخ يشهد على أن المسلمين أنفسهم لم يبقوا متحدين تماماً، الا لمدة محدودة جداً، وأن انتشار الاسلام لم يحل دون تفرق المسلين الى أمم ودول، ودون حدوث منازعات ومخاصمات بين الدول الأسلامية نفسها:

ذلك أن المبادىء النظرية شيء، والحقائق الراهنة شيء آخر، وما يرد في التعاليم الدينية شيء، وما يتحقق في الحياة الاجتماعية شيء آخر. والأديان العالمية لم تستطع أن توحد القوميات. وحتى في الادوار التي وصلت سلطتها وسيطرتها خلالها الى أقصى الدرجات. ولا غرابة في ذلك أبداً: لأن الاديان نفسها كثيراً ما تتفرق الى مذاهب متنوعة. والقوميات المختلفة كثيراً ما تجد في الاختلافات المذهبية سبيلاً للمحافظة على كيانها، على الرغم من الجو الأممي الذي تخلفه الأديان العالمية، وذلك عن طريق اعتناق مذهب جديد، وحمل راية مذهب خاص.

زد على ذلك أن الدين ولو كان أمراً باطنياً في حد ذاته، فإنه لا يخلو من المظاهر الخارجية. ولا يستغني عن الوسائط المادية، فيخضع لذلك لقوانين الحياة الاجتماعية، كم يتضح من التفاصيل التالية:

أولا: أن التعاليم الدينية تستمد قوتها من كتاب خاص، وهذا الكتاب إنما يكون للمنفعة من اللغات.

ثانيا: هذه التعاليم تفرض بعض الطقوس والصلوات، وهذه أيضاً انما تكون بلغة من اللغات.

ثالثا: ان الأديان تتطلب تشييد بعض المعابد والمباني لاقامة شعائر الدين. وهذه المعابد لا بد من أن يتولى شؤونها بعض الرجال، وهؤلاء الرجال انما يتكلمون بلغة من اللغات، وينتسبون الى أمة من الأمم.

يظهر من ذلك كله أن للدين علاقة قوية باللغة: فإن كل دين من الأديان يقوم على لغة، ويعمل بطبيعته على نشر تلك اللغة. إن اللاتينية انتشرت بواسطة الديانة المسيحية أكثر مما انتشرت بواسطة الفتوحات الرومانية، واللغة العربية انتشرب بواسطة الدين الاسلامي. أكثر مما انتشرت بحكم السياسة والادارة.

ومما يظهر علاقة الدين باللغة بوضوح أعظم، أن اللغة عندما تأخذ في التلاشي وتسير نحو الاندراس،- تاركة محلها للغة عامية متفرعة منها، أو للغة أجنبية متغلبة عليها - تجد لنفسها ملجأ أخيراً في المعابد وفي الطقوس الدينية والصلوات. فإن اللغة اللاتينية مثلا، ما تزال تردد وترتل في الكنائس الكاثوليكية خلال الطقوس الدينية، مع أنها قد خرجت عن نطاق تخاطب الناس، ودخلت في عداد اللغات الميتة منذ عدة قرون، وكذلك الأمر في اللغة السريانية. ونستطيع أن نقول لذلك: أن الدين اذا اتحد مع لغة من اللغات قوى جذور تلك اللغة وحافظ على كيانها، أكثر من جميع العوامل الاجتماعية الاخرى.

يتبين من كل ما تقدم أن الروابط الدينية لا تخلو من التأثير في الروابط القومية، وتأثيرها هذا قد ينضم الى تأثير اللغة والتاريخ، فيقوي الروابط القومية، وقد يخالف التأثير المذكور فيضعف تلك الروابط. ومهما كان

الأمر، فإن الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، كما أن تأثيرها في تسيير السياسة، لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ. إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى، يتقوى أو يتلاشى، حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمرا ثانويا في تكوين القوميات بالنسبة الى تأثير اللغة والتاريخ.

إننا نستطيع أن نلخص أبحاثنا السابقة بما يلي: إن العاملين الاساسيين في تكوين القومية هما اللغة والتاريخ: ونستطيع أن نضيف الى ذلك ما يأتي: لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ في هذا المضمار، سوى عامل الاتصال الجغرافي، لأن فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي الى بقاء اجزاء الأمة الواحدة منفصلا بعضها عن بعض، رغم اتحادها في اللغة والتاريخ. زد على ذلك، انه قد يؤدي- بمرور الزمن - الى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضا.

إن هذه النتيجة التي تظهر من تتبع الحوادث الاجتماعية واستعراض الوقائع التاريخية، لم ترق لرجال الدول التي اعتادت أن تحكم بعض الشعوب بالرغم من اختلاف لغاتها وتباين تواريخه، ولذلك أخذ مفكرو تلك الدول يبحثون عن نظرية تبرر بقاء الوضع القائم في بلادهم وتوصلوا الى نظرية جديدة، عرفت باسم "مشيئة التعاشر ورغبة الاتحاد". قالوا أن أهم العوامل التي تلعب دورا حاسما في تكوين القومية، هو مشيئة الجماعات في البقاء متحدين، وفي تكوين أمة متحدة ذات شخصية واستقلال.

انهم علّلوا نظريتهم هذه بالملاحظات التالية: من الأمور البديهية أن الروابط القومية هي روابط معنوية، ومن الأمور المسلَّم بها أن أهم ما في مقومات شخصية الانسان هو الارادة والمشيئة. ونستطيع أن نقول لذلك: أن أهم ما في مقومات شخصية الجماعات أيضا هو الارادة والمشيئة: ارادة القوم في الحياة المعشرية، رغبتهم في الاتحاد، مشيئتهم في تكوين أمة واحدة ودولة واحدة، هي التي تكون روح القومية ومحورها الاساسي. والأمة، انما هي مجموع الافراد الذين "يريدون" أن يعيشوا عيشة معشرية، متحدين متضامنين، مؤلفين دولة مستقلة.....

ولكن هذه النظرية التي تبدو خلابة في الوهلة الأولى، تنهار بسرعة، حينما يتعمق المرء في درس القضية بانعام: "مشيئة الجماعة" تعبير مجرد تماماً عن أمر غامض جداً. ذلك لأن هذه "المشيئة" لا تظهر الا بالتصويت، ومن المعلوم أن التصويت يتأثر كثيراً بالاعتيادات والدعايات، وتتحول لذلك بسرعة، وذلك يخرج "الامة" من عداد "الجماعات الطبيعية"، ويجعلها شبيهة بالاحزاب المصطنعة.

إن أصحاب نظرية "المشيئة" اضطروا لذلك الى تعديل تعريفهم، واتمامه بقولهم "المشيئة التي تظهر بصورة فعلية"، ولكن التاريخ يعطينا أمثلة عديدة تكفي لتفنيد النظرية المذكورة بهذا الشكل المعدل أيضاً: مثلاً ان الولايات الجنوبية في أميركا كانت أرادت الانفصال عن ولايات الشمال، وكانت أظهرت ارادتها هذه بصورة فعلية خلال الحروب التي خاضت غمارها ضد الجيوش الشمالية، ومع هذا فانها لم تؤلف أمة خاصة مستقلة عن الولايات المتحدة الامريكية.

في الواقع ان أصحاب النظرية المذكورة حاولوا أن يدفعوا أمثال هذه الانتقادات، باضافة قيد جديد على تعريفهم الاساسي، فقالوا "المشيئة التي تظهر بصورة فعلية وتستمر مدة طويلة". ولكن من البديهي أن تعبير "مدة طويلة" تعبير غامض لا يصلح أن يكون أساساً لنظرية علمية. وزيادة على ذلك، فإن الرغبة والمشيئة، من الأمور النفسانية التي لا تخلو من دواع وأسباب، والنهج العلمي يتطلب دوماً استكشاف هذه الدواعي واستطلاع تلك الأسباب، فاذا سلمنا ب"ان الامة هي جماعة من الناس الذين يريدون أن يعيشوا متحدين، وأن يكونوا دولة مستقلة" وجب علينا أن نتساءل في الوقت نفسه:

ما هي الاسباب والعوامل التي تدفع بعض الجماعات الى مثل هذه الرغبة، وتولد فيهم مثل هذه الارادة؟

لماذا يرغب الافراد أن يعيشوا متحدين كأمة متميزة، ولماذا يريدون أن يؤلفوا دولة مستقلة؟ ما هي العوامل التي تولد في نفوس القوم الرغبة في الاتحاد أو الانفصال والتي تدعهم يريدون أن يعيشوا متحدين أو متفرقين؟

ولا حاجة الى القول: ان هذه الاسئلة، تعيدنا الى النقطة التي كنا بدأنا منها درسنا وبحثنا في عناصر القومية، وتوصلنا في آخر الأمر الى النتيجة التي كنا حصلنا عليها قبلاً: إن أهم العوامل التي تولد في النفوس رغبة الاتحاد، فتؤدي الى تكوين القومية وتأليف الامة، انما هي: وحدة اللغة والتاريخ.

ذيـــل

-1-

بمناسبة تعبير "وحدة التاريخ" الذي استعملته مراراً- خلال بحثي هذا - أود أن أشير الى أمر ذي بال:

ماذا يجب أن نفهم من تعبير "وحدة التاريخ"؟

ان الاجابة عن هذا السؤال اجابة دقيقة من الأمور الصعبة جداً، لأن وحدة التاريخ" بمعناها المطلق التام، مما لا يتحقق أبداً في حياة أمة من الأمم، ولا دولة من الدول. ففي كل دولة توجد بعض الاقطار التي لم يتحد تاريخها مع تاريخ بقية أقطارها الا منذ مدة قصيرة، توجد بعض الاقطار التي يختلف تاريخها عن تاريخ الاقطار الباقية قليلاً أو كثيراً، وذلك ليس في الدول والأمم التي اتحدت حديثا فحسب، بل في الدول والأمم التي أتمت وحدتها القومية منذ عدة قرون أيضاً. واذا أمعنا النظر في تاريخ فرنسا مثلاً، - وهي التي سبقت سائر البلاد الاوروبية الى تكوين وحدة قومية-، وجدنا فيها عدة مقاطعات لم تلتحق بها الا منذ بضعة قرون، وعلمنا أن قسماً من مقاطعاتها كانت قد حاربت مقاطعاتها الأخرى حروباً طويلة، استمرت عدة قرون.

فعندما نقول "وحدة التاريخ" يجب ألا نفهم من ذلك "الوحدة التامة في جميع أدوار التاريخ،" بل يجب أن نفهم من ذلك "الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في أهم صفحات التاريخ": أهم صفحات التاريخ التي اوجدت ثقافة الامة الاساسية، وأعطتها لغتها الحالية، وطبعتها بطابعها الخاص..... والا لما استطعنا أن نجد أمة واحدة،

كانت "موحدة" على طول تاريخها توحيداً تاماً. فقد قال أحد المفكرين: "على كل امة ان تنسى قسماً من تاريخها". أنا لا أشك في أن هذا القول ينطوي على حظ كبير من الحقيقة. فان الوحدة الحقيقية في أمة من الامم لا يمكن أن تضمن الا بنسيان قسم من الوقائع التي حدثت لها خلال تاريخها الطويل.

هذا وأرى أن أصرح بأنني عندما أقول :نسيان قسم من وقائع التاريخ" لا أقصد بذلك حذف أخبار تلك الوقائع من الكتب، بل أقصد من ذلك اهمال تلك الوقائع وأبعادها عن منطقة "الفكر الفعالة" واخراجها من عداد "الفكر القوانية" وتغليب التاريخ المشترك عليها. فيجب علينا ألا ننسى أبدا انه ما من أمة ولا دولة، لا يكون لبعض أقسامها تاريخ خاص، يختلف عن تاريخ أقسامها الأخرى، ولو في بعض الادوار من تاريخها. ويجب أن نعلم العلم اليقين، أن التاريخ يعمل عمله الفعال في تكوين الامم، على الرغم من أمثال هذه الاختلافات العارضة الطفيفة.

-2-

وبمناسبة قصة "تأثير الدين في تكوين القوميات" أود أن ألفت الانظار الى أمر جوهري آخر: ينظر بعض الناس الى علاقة المسلمين بالمسيحين في العالم العربي الآن بمنظار متوارث من عهود الحروب الصليبية، أو مستعار من عهد الادارة العثمانية، واني أعتقد أن في كلتا النظرتين خطأ فاحشاً جداً. إن الحروب الصليبية كانت قد حدثت في عهد كان فيه الوعي القومي مفقوداً في كل البلاد، وكان فيه الدين مسيطراً على كل شيء في جميع أنحاء العالم. ومن الواضح الجلي أن الحياة الاجتماعية والسياسية في هذا العصر تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً، في العالم الاسلامي وفي العالم المسيحي على حد سواء.

كما أن علاقة المسلم بالمسيحي في العالم العربي الآن تختلف اختلافاً جوهرياً عما كانت عليه في العهد العثماني، لأن الفرق بين المسلم والمسيحي في الدولة العثمانة لم يكن فرقا في الدين فحسب، بل كان فرقا في اللغة والتاريخ والقومية أيضا. فان كلمة "مسلم" في الدولة المذكورة كانت تعني - في الدرجة الأولى - التركي، وأما كلمة "مسيحي" فكانت تعني - في الدرجة الاولى- الارمني والرومي والبلغاري.... ومن المعلوم أن هؤلاء كانوا يختلفون عن الأتراك اختلافاً كلياً، من حيث اللغة والعنصرية والتاريخ أيضاً، اذ كان لكل واحد منهم لغة خاصة يتمسك بها، وتاريخ خاص يدرسه ويتوق الى احيائه، وملوك سابقون وفتوحات ماضية يعززون ويمجدون ذكراهم وذكراها على الدوام.

ومن البديهي أن ما حدث في العهد العثماني في ذلك الجو المشبع بأنواع الخلافات لا يمكن أن يحدث في العالم العربي الآن. تلك الخلافات التي كانت تتحد وتمتزج خلالها النزعات الدينية مع النزعات القومية فتزيدها اضطراماً، لا يمكن أن تحدث في العالم العربي - حيث يتكلم المسلم والمسيحي بلغة واحدة. ويغنيان ويرتلان ويصليان بلغة واحدة، ويعززان ويمجدان تاريخاً طويلاً واحداً، ويشتركان في تشييد صراح أدب جديد واحد،

وثقافة راقية عصرية واحدة. ولعل في تاريخ الثورة العربية، أبرز دليل على ذلك وأقوى برهان. هذه حقيقة جوهرية، يجب أن نضعها نصب أعيننا على الدوام.

بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية[6]

قد قرأت وسمعت-الى الآن- آراء وملاحظات كثيرة حول المفاضلة "بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية". وصرت أتلقى-منذ مدة- أسئلة متنوعة حول هذه القضية: لماذا تهتم بالوحدة العربية، وتهمل الوحدة الاسلامية؟ ألا ترى أن هدف الوحدة الاسلامية أسمى من هدف الوحدة العربية؟ وأن القوة التي تحصل من اتحاد المسلمين تكون أعظم من التي تحصل من اتحاد العرب؟ ألا تسلم بأن الشعور الديني في الشرق أقوى بكثير من الشعور القومي؟ فلماذا تريد أن تهمل استغلال ذلك الشعور القوي، وننفق قوانا في سبيل تقوية هذا الشعور الضعيف؟

هل تعتقد أن اختلاف اللغات يحول دون اتحاد المسلمين؟ أفلا تلاحظ أن مبادىء الشيوعية والاشتراكية والماسونية وغيرها تجمع بين أناس اختلفت لغاتهم وأجناسهم وبلادهم وأقاليمهم، ولم يمنعهم هذا الاختلاف كله من أن يتفاهموا ويتقاربوا ويجتمعوا على خطة واحدة ومبدأ واحد؟ أفلا تعرف بأن كل مسلم في سورية أو مصر أو العراق يعتقد بأن المسلم الهندي، أو الياباني، أو الاوروبي أخ له، كأخيه المسلم الذي يعيش معه جنباً إلى جنب؟ ففيم استحالة تحقيق الوحدة الاسلامية؟ يقول البعض: ان الوحدة الاسلامية أقوى من كل وحدة سواها، وأن تحقيقها أسهل من تحقيق أية وحدة أخرى. ما رأيك في هذا القول؟ ويدعي البعض-مخطئاً-: "ان فكرة الوحدة العربية دسيسة يقصد من ورائها الحيلولة دون توسع فكرة الوحدة الاسلامية، وذلك ليفصل بعض أقطار العالم الاسلامي، وتيسير ادامة السيطرة عليها" ماذا تقول في هذه الادعاء؟

..... لقد سمعت وقرأت- ولا أزال أسمع وأقرأ- أسئلة كثيرة من هذا القبيل، خلال محادثات شفهية، أو في رسائل خصوصية أو في كتب مفتوحة. فرأيت أن أخصص هذا المقال لمعالجة هذه المسائل معالجة وافية، لأشرح رأيي فيها بصراحة كافية.

-1

أعتقد بأن القضايا الاساسية التي يجب درسها وحلها عند التفكير في "المفاضلة بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية" تتلخص فيما يلي: هل "الوحدة الاسلامية" من الآمال المعقولة التي يمكن تحقيقها، أم هي من الاحلام الطوبائية التي لا يمكن تحقيقها؟ وعلى فرض الشق الأول: أتحقيقها أسهل أم أصعب من تحقيق الوحدة العربية؟ وهل يوجد شيء من المنافاة بين هاتين الوحدتين؟ وهل من سبيل الى تحقيق الوحدة الاسلامية، دون تحقيق الوحدة العربية؟

---

[6] نشرت في مجلة الرسالة، (1939).

عندما نقدم على اعمال الذهن وانعام النظر في مثل هذه المسائل يترتب علينا-قبل كل شيء-أن نُحدد ما نعنيه من الوحدة الاسلامية والوحدة العربية بوضوح تام، وان نُعين نطاق شمول كل واحد من هذين التعبيرين بصراحة كاملة: من الأمور التي لا تحتاج الى شرح، أن الوحدة العربية تتطلب ايجاد وحدة سياسية من الاقطار العربية المختلفة التي يتكلم أهلوها باللغة العربية، وأما الوحدة الاسلامية فتتطلب-بطبيعة الحال- ايجاد وحدة سياسية من البلاد الاسلامية المختلفة التي يدين أهلوها بالديانة الاسلامية، بالرغم من اختلاف لغاتهم واجناسهم.

ومن المعلوم أن العالم الاسلامي يشمل: الاقطار العربية وتركية وإيران، والافغان، وتركستان، مع قسم من الهند، وجزر الهند الشرقية وبلاد القفقاس، وافريقية الشمالية مع قسم من افريقية الوسطى..... بقطع النظر عن بعض الكتل المتفرقة في أوروبا وآسيا: في ألبانيا، ويوغسلافيا وبولندة والصين. ولا حاجة لبيان أن الاقطار العربية تشمل قسما من هذا العالم الفسيح.

ان كل من يضع هذه الحقائق الراهنة نصب عينيه - ويتصور خريطة العالم الاسلامي، ويلاحظ الموقع العالم العربي فيها- يضطر الى التسليم بأن الوحدة العربية أسهل بكثير من الوحدة الاسلامية، وبأن هذه الوحدة الأخيرة لا يمكن أن تتحق على فرض امكان تحققها-الا بالوحدة العربية.

اذ لا يمكن لأي عاقل أن يتصور حصول اتحاد بين القاهرة وطهران وكابل وحيدر آباد وبخارى، وكاشغر وفاس وتمبكتو ..... دون أن يحصل اتحاد بين القاهرة وبغداد ودمشق ومكة وتونس. لا يمكن لأي عاقل أن يقول بامكان اتحاد الترك والعرب والفرس والملايو والزنج دون اتحاد العرب انفسهم.

لو كان العالم العربي أكبر سعه وأكثر شمولا من العالم الاسلامي،- بعكس ما هو الواقع الآن- لأمكن أن نتصور وحدة اسلامية دون وحدة عربية، ولجاز ان نقول إن تحقيق الوحدة الاسلامية أسهل من تحقيق الوحدة العربية. غير انه لما كان الأمر بعكس ذلك تماماً، فلا مجال منطقياً لمثل هذه الأقوال والتصورات بوجه من الوجوه. إن هذه الحقيقة يجب ألا تغرب عن بالنا، عندما نفكر ونتكلم في أمر الوحدة الاسلامية والوحدة العربية. ان فكرة الوحدة الاسلامية أوسع وأشمل من مفهوم الوحدة العربية، غير أنه ليس من الممكن أن نقول بالوحدة الاسلامية دون أن نقول بالوحدة العربية. ولهذا السبب يحق لنا أن ندعي أن كل من يعارض الوحدة العربية. يكون قد عارض الوحدة الاسلامية أيضاً. وأما من عارض الوحدة العربية، باسم الوحدة الاسلامية أو بحجة الوحدة الاسلامية، فيكون قد خالف أبسط مقتضيات العقل والمنطق مخالفة صريحة.

-2-

بعد اثبات هذه الحقيقة، التي لا مجال منطقياً للاختلاف في شأنها -. يجدر بنا أن نلتفت الى حقيقة ثانية، لا تقل أهمية عنها: يجب علينا ألا ننسى أن المقصود من تعبير "الوحدة" في هذا المقام هو الوحدة السياسية، كما يجب علينا أن نلاحظ على الدوام ان مفهوم "الوحدة الاسلامية" يختلف عن مفهوم "الاخوة الاسلامية" اختلافاً كبيراً.

فإن الاتحاد شيء والتعاطف شيء آخر، والاتحاد السياسي شيء والاتفاق على مبدأ من المبادىء شيء آخر. فالدعوة الى الوحدة الاسلامية، تختلف بهذا الاعتبار عن الدعوة الى اصلاح احوال الاسلام، كما تختلف عن الدعوة الى زيادة التفاهم والتقارب والتضامن بين المسلمين. ولذلك نستطيع أن نقول: ان من يتكلم عن مبدأ الاخوة الاسلامية، ومن يبحث عن فوائد التفاهم بين المسلمين، لا يكون قد برهن على امكان تحقيق الوحدة الاسلامية. وبعكس ذلك، من لا يسلم بامكان تحقيق الوحدة الاسلامية لا يكون قد أنكر مبدأ الاخوة الاسلامية، أو قد عارض مساعي النهوض والتفاهم بين المسلمين. فكل ما يقال عن مبدأ الاخوة لا يكون دليلا كافيا على امكان تحقيق الوحدة الاسلامية.

وأما الاستشهاد على امكان الوحدة الاسلامية بالماسونية، أو الاشتراكية أو الشيوعية، فليس موافقا للعقل والمنطق بوجه من الوجوه، لأن الماسون لم يؤلفوا وحدة سياسية، والأحزاب الاشتراكية في الممالك الاوروبية المختلفة لم تتحد لتكوين دولة واحدة، حتى الشيوعية نفسها لم تكون دولة جديدة .... بل حلت محل الدولة الروسية القيصرية..... فيجب علينا أن نميز بين مسألة الاخوة الاسلامية ومسألة الوحدة الاسلامية تمييزاً صريحاً، وأن نفكر في امكان أو عدم امكان تحقيق الوحدة الاسلامية بمعناها السياسي تفكيراً مباشراً.

-3-

اذا ألقينا نظرة عامة على التاريخ، واستعرضنا تأثيرات الأديان في تكوين الوحدات السياسية، وجدنا أن الأديان العالمية لم تتمكن من توحيد الشعوب التي تتكلم بلغات مختلفة الا في القرون الوسطى، وذلك في ساحات محدودة فقط، ولمدة قصيرة من الزمن فحسب. فإن الوحدة السياسية التي حاولت الكنيسة المسيحية تكوينها لم تستطع أن تجمع العالم الارثوذكسي مع العالم الكاثوليكي في وقت من الأوقات، كما أن الوحدة السياسية التي سعت لتكوينها البابوية في العالم الكاثوليكي نفسه لم تعمر مدة طويلة من الزمن.

وكذلك كان الأمر في العالم الاسلامي:- فإن الوحدة السياسية التي وجدت في صدر الإسلام لم تقو على تقلبات الايام مدة طويلة. والخلافة العباسية نفسها لم تستطع أن تجمع كل المسلمين تحت رايتها السياسية، حتى عند بلوغها أوج قوتها وقمة عظمتها. كما أن البلاد التي كانت تخضع لسلطان الخلافة المذكورة نفسها، لم تحافظ على وحدتها السياسية بصورة فعلية مدة طويلة، ولم يمض وقت طويل على تأسيس الخلافة المذكورة الا وقد أصبحت سلطتها على بعض الاقطار معنوية أكثر منها مادية، فلم تقو على الحيلولة دون انفراط عقد الاقطار المذكورة، وتحولها الى وحدات سياسية عديدة مستقلة بعضها عن بعض بصورة فعلية.

ومما هو جدير بالانتباه في هذا الصدد، أن انتشار الدين الاسلامي في بعض الاقطار قد تم بعد أن فقدت الخلافة الاسلامية وحدتها الفعلية وقوتها الحقيقية، حتى أن هذا الانتشار جرى في بعض الاقطار بصورة مستقلة عن تأثير السلطات السياسية، وذلك على أيدي دعاة من التجار والشيوخ والدراويش، فالعالم الاسلامي بحدوده الواسعة الحالية، لم يكون وحدة سياسية في وقت من الأوقات.

فالوحدة السياسية التي لم تتحقق في القرون الماضية- في عهود بساطة الحياة الاجتماعية وسذاجة العلائق السياسية، وفي أدوار سيطرة التقاليد الدينية على كل ناحية من نواحي الأعمال والأفكار.....- ليس من الممكن أن تتحقق في هذا القرن، بعد أن تعقدت الحياة الاجتماعية وتعضلت المشاكل السياسية، وخرجت العلوم والصناعه من سيطرة التقاليد والمعتقدات.

-4-

إنني اعرف أن ما قررته هنا لا يروق الكثيرين من علماء الاسلام، أعرف أن الدلائل التاريخية التي ذكرتها آنفا لا تستطيع أن تؤثر في معتقد الكثيرين من رجال الدين، وذلك لأنهم قد تعودوا التكلم في هذه المسائل دون تذكر الحقائق التاريخية وملاحظة المصورات الجغرافية. كما أنها لم يألفوا التمييز بين مدلول "الاخوة الدينية" ومدلول - "الرابطة السياسية"، بل انهم نشأوا على المزج بين مبدأ "الاخوة الاسلامية" بمعناها الاخلاقي، وبين فكرة "الوحدة الاسلامية" بمعناها السياسي.

أنا لا أرى مبرراً للسعى وراء اقناع هؤلاء بخطأ اعتقادهم في هذا الأمر، غير أني أرى من الضروري أن أطلب اليهم الا ينسوا مقتضيات العقل والمنطق في هذا السبيل: لهم أن يحافظوا على اعتقادهم في إمكان تحقيق الوحدة الاسلامية، غير أن عليهم أن يسلموا في الوقت نفسه بضرورة السعي الى الوحدة العربية، على الاقل، كمرحلة من مراحل تحقيق الوحدة الاسلامية التي يعتقدون بها، عليهم-على كل حال- ألا يعارضوا المساعي التي تبذل في سبيل تحقيق الوحدة العربية، بحجة خدمة الوحدة الاسلامية التي يدعون اليها.

واني اكرر هنا ما كتبته آنفا: ان من يعارض الوحدة العربية بحجة الوحدة الاسلامية يكون قد خالف أبسط مقتضيات العقل والمنطق مخالفة صريحة، وأقول بلا تردد: ان مخالفة المنطق الى هذا الحد لا يمكن أن تتأتى الى من الخداع أو الانخداع. خداع بعض الشعوبيين الذين لا يرتاحون الى نهوض الأمة العربية، فيسعون الى تهييج الشعور الديني ضد فكرة الوحدة العربية. وانخداع بعض السذج الذين يميلون الى تصديق كل ما يقال لهم مقرونا باسم الدين، دون أن ينتبهوا الى ما قد يكون وراء هذه الأقوال من المقاصد الخفية..... فأرى من واجبي أن ألفت أنظار جميع المسلمين العرب الى هذا الأمر الهام، وأطلب اليهم ألا ينخدعوا بأوهام الشعوبيين في هذا الباب.

-5-

لعلّ أغرب وأخدع الآراء التي أُبديت حول قضية "الوحدة العربية" و"الوحدة الاسلامية" هو الرأي القائل بأن فكرة الوحدة العربية خُلقت لمحاربة "الوحدة الاسلامية"، وذلك لفصل بعض الاقطار الاسلامية تسهيلاً لادامة السيطرة عليها. انني لا أستطيع أن أتصور رأياً أكثر بعداً عن حقائق التاريخ والسياسة، وأشد مخالفة لأحكام العقل والمنطق من هذا الادعاء الغريب. فإن التفاصيل التي ذكرتها آنفاً عن علاقة الوحدة الاسلامية بالوحدة العربية تكفي لاظهار خطأ هذه المدعيات من حيث الاساس.

مع هذا، أرى أن أضيف الى تلك التفاصيل بعض الملاحظات لزيادة البرهان والايضاح:

لا ينكر أن الأنكليز سايروا الحركة العربية وصانعوها أكثر من سائر الدول. وما ذلك الا لأنهم أكثر عملية في السياسة، وأسرع فهما لنفسيات الأمم وحقائق الاجتماع.... إنهم عرفوا القوة الكامنة في الفكرة العربية قبل غيرهم، فرأوا أن يسايروها بعض المسايرة ويصانعوها بعض المصانعة - بدلا من محاربتها مباشرة-ليدفعوا ضررها عنهم ويجعلوها أكثر ملاءمة لمصالحهم. يجب أن نعرف جيدا أن السياسة الانكليزية سياسة عملية، تتكيف مع الظروف، وتنتهز الفرص على الدوام، ويجب الا ننسى أن بريطانيا العظمى هي التي خلصت الدولة العثمانية- التي كانت صاحبة الخلافة الاسلامية- من استيلاء الروس عدة مرات وهي التي كانت أوقفت الجيوش المصرية في قلب الاناضول، لتخليص مقر الخلافة الاسلامية من استيلاء تلك الجيوش الظافرة، وهي التي كانت حالت دون اتحاد مصر مع سورية في عهد محمد على الكبير.

فكل من يتهم فكرة الوحدة العربية بأنها دسيسة أجنبية، يكون قد قال بخدعة ليس وراءها خدعة، ووقع في انخداع ليس وراءه انخداع. يجب أن نعلم حق العلم أن فكرة الوحدة العربية فكرة طبيعية، لم يوجدها موجد، انها نتيجة طبيعية لوجود الامة العربية نفسها. هي قوة اجتماعية، تستمد نشاطها من حياة اللغة العربية، وتاريخ الامة العربية، واتصال البلاد العربية. فلا يستطيع أحد أن يدعي - بصورة منطقية - أن الانكليز هم الذين خلقوا فكرة الوحدة العربية، الا اذا استطاع أن يبرهن على أن الانكليز هم الذين خلقوا اللغة العربية، وأوجدوا تاريخ الامة العربية، وكونوا جغرافية البلاد العربية. إن فكرة الوحدة العربية من التيارات الطبيعية التي تنبع من أغوار الطبيعة الاجتماعية، لا من الآراء الاصطناعية التي يستطيع أن يبتدعها الأفراد، أو تستطيع أن تخلفها الدول.

إنها ظلت كامنة - شأن الكثير من القوى الطبيعية والاجتماعية - منذ عدة قرون، لأسباب وعوامل تاريخية كثيرة، لا محال لشرحها هنا، غير أن كل شيء يدل على أن دَور كمونها قد انتهى، وان تيارها أخذ يظهر للعيان، وصار يتدفق شيئا فشيئاً. ولا شك في أن تيار هذه الفكرة سيزداد تدفقاً من جميع النفوس العربية بسرعة متزايدة تزايداً هائلاً. وسوف لا يلبث حتى يغمر جميع البلاد العربية، ويعيدها الى مجدها السالف ونضرتها الأولى، بل الى ما هو أخصب وأسمى منها. هذا ما يجب أن يكون ايمان كل متنور من الناطقين بالضاد.

جمال عبد الناصر

1971 - 1918

ولد عام 1918 في الإسكندرية، لعائلة اصلها من محافظة أسيوط "قرية بني مر". عمل والده موظفاً في الحكومة، كثير التنقل بين المدن المصرية فتنقل معه جمال ودرس في المدارس الابتدائية والثانوي في مناطق مختلفة في مصر. عندما توفيت والدته عام 1931، أُرسل جمال عبد الناصر إلى مدرسة داخلية. انضم اثناء دراسته الثانوية إلى الحركة الطلابية وبدء في خوض العمل السياسي. نال شهادة البكالوريا عام 1936. التحق بالكلية الحربية وتخرج فيها عام 1938. عام 1945 التحق بكلية اركان الحرب ليتخرج فيها عام 1948 فيشارك مع الجيش المصري في حرب فلسطين. منح عده اوسمة لشجاعته في حرب فلسطين عام 1949. عُيّن مدرساً بمدرسة الشؤون الادارية، وعام 1951 مدرساً في كلية اركان الحرب.

اثناء وجوده في الجيش بدء ومجموعة من الضباط بتشكيل تنظيم سياسي في الجيش "تنظيم الضباط الاحرار". كان من اهداف هذا التنظيم مقاومة الاستعمار وانهاء الملكية واستعادة مصر للمصريين. ونجح الضباط الاحرار عام 1952 في قلب نظام الحكم والوصول إلى السلطة بقيادة اللواء محمد نجيب.

واجه الضباط الاحرار، بعد فترة وجيزه ثم تنحية محمد نجيب واستلم جمال عبد الناصر زمام الأمور. استلامهم قيادة الثورة العديد من المشاكل الداخلية والخارجية ابرزها العدوان الثلاثي، مسألة تأميم قناة السويس، مشاكل الاصلاح التي واجهت السلطة الجديدة.

وقد برز جمال عبد الناصر كزعيم قومي عربي حاول توحيد العالم العربي. ولكن تلك المحاولات باءت بالفشل خصوصاً محاولة الوحدة السورية المصرية عام 1958. كما برز جمال عبد الناصر كزعيم في العالم الثالث، حيث شارك في تأسيس منظومة دول عدم الانحياز.

هزيمة 1967 كانت هزيمة 1967 قاسية لجمال عبد الناصر على المستوى السياسي والعسكري، كذلك فشل مشاريع الاصلاح، وتحول النظام الى نظام ديكتاتوري كلها ساهمت في تراجع دور عبد الناصر.

توفي جمال عبد الناصر، عام1971.

في ضرورة الثورة*

لقد أثبتت التجربة، وهي ما زالت تؤكد كل يوم أن الثورة هي الطريق الوحيد الذي يستطيع النضال العربي أن يَعْبُر عليه من الماضي إلى المستقبل.

فالثورة هي الوسيلة الوحيدة التي تستطيع بها الأمة العربية أن تخلص نفسها من الأغلال التي كبلتها ومن الرواسب التي اثقلت كاهلها، فإن عوامل القهر والاستغلال التي تحكمت فيها طويلا ونهبت ثرواتها لن تستسلم بالرضى، وإنما لا بد علىالقوى الوطنية أن تصرعها، وأن تحقق عليها انتصارا حاسما ونهائيا. والثورة هي الوسيلة الوحيدة لمغالبة التخلف الذي أُرغَمتْ عليه الأمة العربية كنتيجة طبيعية للقهر والاستغلال ، فإن وسائل العمل التقليدية لم تعد قادرة على أن تطوي مسافة التخلف الذى طال مداه بين الأمة العربية وبين غيرها من الأمم السابقة في التقدم. ولا بد والأمر كذلك من مواجهة جذرية للأمور تكفل تعبئة جميع الطاقات المعنوية والمادية للأمة لتحمل هذه المسئولية. والثورة بعد ذلك هي الوسيلة الوحيدة لمقابلة التحدى الكبير الذي ينتظر الأمة العربية وغيرها من الأمم التي لم تستكمل نموها، ذلك التحدى الذى تسببه الاكتشافات العلمية الهائلة، التي تساعد على مضاعفة الفوارق ما بين التقدم والتخلف، فأنها بما توصلت إليه من المعارف تيسر للمتقدمين أن يكونوا أكثر تقدما، وتفرض على الذين تخلفوا أن يكونوا- بالنسبة إليهم- أكثر تخلفاً، برغم كل ما قد يبذلونه من جهود طيبة لتعويض ما فاتهم.

إن الطريق الثوري هو الجسر الوحيد الذي تتمكن به الأمة العربية من الانتقال بين ما كانت فيه وبين ما تتطلع إليه... والثورة العربية، أداة النضال العربي الآن وصورته المعاصرة، تحتاج إلى أن تسلح نفسها بقدرات ثلاث تستطيع بواسطتها أن تصمد لمعركة المصير التي تخوض غمارها اليوم، وأن تنزع النصر، محققة أهدافها من جانب، ومحطمة جميع الأعداء الذين يتعرضون طريقها من جانب آخر.

وهذه القدرات الثلاث هي:

أولاً: الوعي القائم على الاقتناع العلمي النابع من الفكر المستنير، والناتج من المناقشة الحرة التي تتمرد على سياط التعصب أو الأرهاب.

ثانياً: الحركة السريعة الطليقة التي تستجيب للظروف المتغيرة التي يجابهها النضال العربي، على أن تلتزم هذه الحركة بأهداف النضال وبمثله الأخلاقية.

*المصدر: جمال عبد الناصر. الميثاق. دار القبس العربي. عكا. وتاريخ.

ثالثاً: الوضوح في رؤية الأهداف، ومتابعتها باستمرار، وتجنب الانسياق الانفعالي إلى الدروب الفرعية التي تبتعد بالنضال الوطني عن طريقه وتهدر جزء كبيرا من طاقته.

وإن الحاجة إلى هذه الأسلحة الثلاثة تستمد قيمتها الحيوية، من الظروف التي تعيشها التجربة الثورية العربية. وتباشر تحت تأثيراتها دورها في توجيه التاريخ العربي.

إن الثورة العربية مطالبة اليوم بأن تشق طريقاً جديداً أمام أهداف النضال العربي. إن عهودا طويلة من العذاب والأمل بلورت في نهاية المطاف أهداف النضال العربي ظاهرة واضحة، صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطني للأمة، وهي:

- الحرية.
- والاشتراكية.
- الوحدة.

بل إن طول المعاناة من أجل هذه الأهداف كاد أن يفصل مضمونها، ويرسم حدودها. لقد أصبحت الحرية الآن تعني حرية الوطن، وحرية المواطن. وأصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية، هي الكفاية والعدل. وأصبح طريق الوحدة هو الدعوة الجماهيرية لعودة الأمر الطبيعي لأمة واحدة مزقها أعداؤها ضد إرادتها وضد مصالحها، والعمل السلمي من أجل تقريب يوم هذه الوحدة ثم الإجماع على قبولها، تتويجا للدعوة والعمل معا.

ولقد كانت هذه الأهداف نداءات مستمرة للنضال العربي، ولكن الثورة العربية الآن تواجه مسئولية شق طريق جديد أمام هذه الأهداف. والحاجة إلى طريق جديد لا تصدر عن رغبة في التجديد لذاته، ولا تصدر بدافع الكرامة الوطنية، وإنما لأن الثورة العربية تواجه ظروفا جديدة، ولا بد لها في مواجهة هذه الظروف الجديدة أن تجد الحلول الملائمة لها.

وإذا كانت أهداف النضال العربي هي الحرية والاشتراكية والوحدة، فان التغييرات العالمية حملت تأثيرها إلى وسائل العمل من أجلها. بتفاعل هذه التغييرات العالمية مع إرادة الثورة الوطنية لم يعد أسلوب المصالحة مع الإستعمار ومساومته هو طريق الحرية، فان الشعب العربي في مصر تمكّن من أن يحمل السلاح بنجاح في بورسعيد دفاعا عن الحرية، واستطاع ان يحقق سنة 1956 انتصاراً حاسماً ما زالت تتردد اصداؤه، كما تمكن الشعب العربي في الجزائر من مواصلة الحرب المسلحة أكثر من سبع سنوات إصرارا على الحرية.

كذلك فإن العمل الإشتراكي لم يعد حتما عليه أن يلتزم التزاماً حرفياً بقوانين جرت صياغتها في القرن التاسع عشر. إن تقدم وسائل الإنتاج، ونمو الحركات الوطنية والعمالية، في مواجهة سيطرة الاستعمار المعنوية

والاحتكارات، وإزدياد فرص السلام في العالم بتأثير القوى النووية وبتأثير ميزان الرعب الذري في نفس الوقت- يخلق ظروفا جدية أمام التجارب الاشتراكية تختلف تماما عن الظروف السابقة، بل إنها تستوجب هذا الاختلاف وتحتمه كضرورة.

والأمر كذلك في تجربة الوحدة، فإن النماذج السابقة لها في القرن التاسع عشر وأبرزها تجربة الوحدة الألمانية وتجربة الوحدة الإيطالية لم تعد تقبل التكرار، وإن اشتراط الدعوة السلمية واشتراط الإجماع الشعبي ليسا مجرد تمسك بأسلوب مثالي في العمل الوطني، وإنما هو فوق ذلك، ومعه، ضرورة لازمة للحفاظ على الوحدة الوطنية للشعوب العربية في ظروف العمل من أجل الوحدة القومية للأمة العربية كلها، وضد أعدائها الذين ما زالت قواعدهم على الأرض العربية ذاتها سواء أكانت هذه القواعد في قصور الرجعية المتعاونة مع الاستعمار لضمان مصالحها، ام كانت في مستعمرات الحركة العنصرية الصهيونية التي يستخدمها الاستعمار مراكز للتهديد العسكري.

والثورة العربية وهي تواجه هذا العالم لا بد لها أن تواجهه بفكر جديد لا يحبس نفسه في نظريات مغلقة يقيد بها طاقته، وإن كان في نفس الوقت لا ينعزل عن التجارب الغنية التي حصلت عليها الشعوب المناضلة بكفاحها. إن التجارب الاجتماعية لا تعيش في عزلة عن بعضها، وإنما التجارب الاجتماعية- كجزء من الحضارة الإنسانية - تعيش بالانتقال الخصب وبالتفاعل الخلاق. إن مشعل الحضارة انتقل من بلد إلى بلد. لكنه في كل بلد كان يحصل على زيت جديد يقوي به ضوءه على امتداد الزمان.

وكذلك التجارب الاجتماعية ، إنها قابلة للانتقال، لكنها ليست قابلة لمجرد النقل قابلة للدراسة المفيدة، لكنها ليست قابلة لمجرد الحفظ عن طريق التكرار.

وهذه أولى مسؤوليات القيادات الشعبية الثورية للأمة العربية. ومعنى ذلك أن هذا العمل الثوري الطليعي لا بد أن تتحمل القسط الأكبر منه القيادات الشعبية الثورية في الجمهورية العربية المتحدة التي فرضت عليها الظروف الطبيعية والتاريخية مسئولية أن تكون الدولة النواة، في طلب الحرية والاشتراكية والوحدة للأمة العربية.

أن هذه القيادات الشعبية مطالبة الآن أن تتأمل تاريخها، وأن تنظر إلى واقع عالمها، ثم تُقْدِمْ على صنع مستقبلها واقفة في ثبات على أرضها.

عن الديمقراطية السليمة

إن الثورة بالطبيعة عمل شعبي وتقدمي. إنها حركة شعب باسره يستجمع قواه ليقوم باقتحام عنيد لكل العوائق والموانع التي تعترض طريق حياته كما يتصورها وكما يريدها، كما أنها قفزة عبر مسافة التخلف الاقتصادي والاجتماعي تعويضاً لما فات، ووصولا إلى الآمال الكبرى التى تبدو خلال المُثل الأعلى لما يريده للأجيال القادمة منه.

من هنا فإن العمل الثوري الصادق لا يمكن بغير سِمَتيْن أساسيتين:

أولهما: شعبيته.

والثانية: تقدميته.

إن الثورة ليست عمل فرد وإلا كانت انفعالا شخصياً يائساً ضد مجتمع بحاله، والثورة ليست عمل فئة واحدة وإلا تصادمت مع الأغلبية. وإنما قيمة الثورة الحقيقية بمدى شعبيتها، بمدى ما تُعبّر به عن الجماهير الواسعة وبمدى ما تعبئه من قوى هذه الجماهير لإعادة صنع المستقبل وبمدى ما يمكن أن توفره لهذه الجماهير من قدرة على فرض ارادتها على الحياة. والثورة تقدم بالطبيعة.

إن الجماهير لا تطالب بالتغيير ولا تسعى إليه وتفرضه لمجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل وإنما تطلبه وتسعى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل تحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانيها.

إن التقدم هو غاية الثورة، والتخلف المادي والاجتماعي، هو المفجِّر الحقيقي لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم مما كان قائماً بالفعل إلى ما ينبغي أن يقوم بالأمل- ان الديمقراطية هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملا شعبياً. ان الديمقراطية والاشتراكية من هذا التصور تصبحان امتداداً واحداً للعمل الثوري.

إن الديمقراطية هي الحرية السياسية، والاشتراكية هي الحرية الاجتماعية ولا يمكن الفصل بين الاثنين، أنهما جناحي الحرية الحقيقية، وبدونهما، أو بدون أي منهما لا تستطيع الحرية أن تحلق إلى آفاق الغد المرتقب. إن النقد، والنقد الذاتي من أهم الضمانات للحرية: ولقد كان أخطر ما يعرقل حرية النقد والنقد الذاتي في المنظمات السياسية هو تسلل العناصر الرجعية إليها.

كذلك فلقد كانت سيطرة الرجعية على الصحافة بحكم سيطرتها على المصالح الاقتصادية تسلب حرية الرأي أعظم أدواتها. إن استبعاد الرجعية يُسقط ديكتاتورية الطبقة الواحدة، ويفتح الطريق أمام ديمقراطية جميع قوى الشعب الوطنية. إنه يعطي أوثق الضمانات لحرية الاجتماع وحرية المناقشة. وكذلك فإن ملكية الشعب للصحافة، التي

تحققت بفضل قانون تنظيم الصحافة الذي أكد لها في نفس الوقت استقلالها عن الأجهزة الإدارية للحكم؛ وقد انتزع الشعب أعظم أدوات حرية الرأي، ومكن أقوى الضمانات لقدرتها على النقد.

إن الصحافة بملكية الاتحاد الاشتراكي العربي لها، هذا الاتحاد الممثل لقوى الشعب العاملة، قد خلصت من تأثير الطبقة الواحدة الحاكمة، كذلك خلصت من تحكم رأس المال فيها ومن الرقابة غير المنظورة التي كان يفرضها عليها بقوة تحكمه في مواردها. إن الضمان المحقق لحرية الصحافة هو أن تكون الصحافة للشعب لتكون حريتها بدورها امتدادا لحرية الشعب.

ان المفاهيم الثورية الجديدة للديمقراطية السليمة لا بد لها ان تفرض نفسها على الحدود التى تؤثر في تكوين المواطن وفي مقدمتها التعليم والقوانين واللوائح الإدارية. إن التعليم لم تعد غايته اخراج موظفين للعمل في مكاتب الحكومة، ومن هنا فإن مناهج التعليم في جميع الفروع ينبغي أن تعاد دراستها ثوريا لكي يكون هدفها هو تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة.

كذلك فإن القوانين لا بد أن تُعاد صياغتها لتخدم العلاقات الاجتماعية الجديدة التي تقيمها الديمقراطية السياسية تعبيرا عن الديمقراطية الاجتماعية.

كذلك فإن العدل الذى هو حق مقدس لكل مواطن فرد لا يمكن أن يكون سلعة غالية وبعيدة المنال على المواطن. إن العدل لا بد أن يصل إلى كل فرد حر، ولا بد أن يصل إليه من غير موانع مادية أو تعقيدات إدارية.

كذلك فإن اللوائح الحكومية يجب أن تتغير تغييراً جذرياً من الأعماق. لقد وضعت كلها أو معظمها في ظلال حكم الطبقة الواحدة، ولا بد بأسرع ما يمكن من تحويلها لتكون قادرة على خدمة ديمقراطية الشعب كله...

إن أجيالا متعاقبة من شباب مصر انتظمت في سلك المدارس والجامعات والهدف من التعليم كله لا يزيد عن إخراج موظفين يعملون للأنظمة القائمة وتحت قوانينها ولوائحها التي لا تأبه بمصالح الشعب - دون أي وعي لضرورة تغييرها من جذورها وتمزيقها أصلا وأساساً.

إن تحالف الإقطاع والرجعية الحاكمة لم يكتف بذلك كله، وإنما باشر ضغطه على جماعات كثيرة من المثقفين كان في استطاعتها أن تكون ضمن الطلائع الثائرة فكسر مقاومتها، وفرض عليها إما أن تستلم لإغراء ما يلقيه عليها من فتات الامتيازات الطبقية، وإما أن تذهب إلى الانزواء والنسيان.

إن عمق الوعي الثوري وأصالة إرادة الثورة للشعب المصري قد فضحت التزييف المروع في ديمقراطية الرجعية التي حكمت باسم التحالف بين الإقطاع وبين رأس المال المستغل.

إن عمق الوعي وأصالة إرادة الثورة وضعا بنجاح شعار الديمقراطية السليمة ضمن المبادئ الستة ورسما من الواقع وبالتجربة وتطلعا الى الأمل معالم ديمقراطية الشعب... ديمقراطية الشعب العامل كله.

أولا: إن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية، إن المواطن لا تكون له حرية التصويت في الانتخابات الا اذا توافرت له ضمانات ثلاثة:

- أن يتحرر من الإستغلال في جميع صوره.
- أن تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية.
- أن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل في حياته.

بهذه الضمانات الثلاثة يملك المواطن حريته السياسية، ويقدر أن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضى حكمها.

ثانياً: ان الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظل سيطرة طبقة من الطبقات، إن الديمقراطية حتى بمعناها الحرفي هي سلطة الشعب، سلطة مجموع الشعب وسيادته. والصراع الحتمي والطبيعي بين الطبقات لا يمكن تجاهله أو إنكاره، وإنما ينبغي أن يكون حله سلمياً في إطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات.

ولقد أثبتت التجربة التي صاحبت بدء العمل الثوري المنظم أنه من المحتم أن تأخذ الثورة على عاتقها تصفية الرجعية وتجريدها من جميع أسلحتها ومنعها من أي محاولة للعودة إلى السيطرة على الحكم وتسخير جهاز الدولة لخدمة مصالحها.

إن ضرورة الصراع الطبقي ودمويته والأخطار الهائلة التي يمكن أن تحدث نتيجة لذلك، هي في الواقع من صنع الرجعية التي لا تريد التنازل عن احتكاراتها وعن مراكزها الممتازة التى تواصل منها استغلال الجماهير. ان الرجعية تملك وسائل المقاومة، تملك سلطة الدولة، فإذا انتزعت منها لجأت الى سلطة المال، فإذا انتزع منها لجأت الى حليفها الطبيعي وهو الإستعمار. ان الرجعية تتصادم في مصالحها مع مصالح مجموع الشعب بحكم احتكارها لثروته، ولهذا فإن سلمية الصراع الطبقي لا يمكن أن تتحقق الا بتجريد الرجعية أولا وقبل كل شيء من جميع أسلحتها. إن إزالة هذا التصادم يفتح الطريق للحلول السلمية أمام صراع الطبقات.

إن إزالة التصادم لا يزيل المتناقضات بين بقية الشعب وإنما هو يفتح المجال لإمكانية حلها سلمياً، أي بوسائل العمل الديمقراطي، بينما بقاء التصادم لا يمكن أن يحل بغير الحرب الأهلية وما تلحقه من أضرار بالوطن ففي

ظروف يشتد فيها الصراع الدولي وتعض فيها عواصف الحرب الباردة. إن تحالف الرجعية ورأس المال المُستَغِلْ يجب أن يسقط.

ولا بد أن ينفسح المجال بعد ذلك ديمقراطيا للتفاعل الديمقراطي بين قوى الشعب العاملة وهي: الفلاحون... والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية. إن تحالف هذه القوى الممثلة للشعب العامل هو البديل الشرعي لتحالف الاقطاع مع رأس المال المستغل، وهو القادر على إحلال الديمقراطية السلمية محل ديمقراطية الرجعية.

ثالثا: أن الوحدة الوطنية التى يصنعها تحالف هذه القوى الممثلة للشعب هي التي تستطيع أن تقيم الاتحاد الاشتراكى العربي ليكون السلطة الممثلة للشعب والدافعة لامكانيات الثورة والحارسة على قيّم الديمقراطية السليمة.

أن هذه القوى الشعبية الهائلة المُكوّنة للاتحاد الاشتراكي العربي واطلاق فعالياتها تحتم ان يتعرض الدستور الجديد للجمهورية العربية المتحدة عند بحثه لشكل التنظيم السياسي للدولة لعدة ضمانات لازمة.

1- إن التنظيمات الشعبية السياسية التي تقوم بالإنتخاب الحر المباشر لا بد لها أن تمثل بحق وبعدل القوى المكونة للأغلبية، وهي القوي التي طال استغلالها والتي هي صاحبة مصلحة عميقة في الثورة، كما أنها بالطبيعة الوعاء الذى يختزن طاقات ثورية دافعة وعميقة بفعل معاناتها للحرمان. إن ذلك فضلا عما فيه من حق وعدل، باعتباره تمثيلا للأغلبية، ضمان أكيد لقوة الدفع الثوري نابعة من مصادرها الطبيعية الأصيلة. ومن هنا فإن الدستور الجديد يجب أن يضمن للفلاحين والعمال نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية على جميع مستوياتها، بما فيها المجلس النيابي باعتبارهم أغلبية الشعب كما أنها الأغلبية التي طال حرمانها من حقها الأساسي في صنع مستقبلها وتوجيهه.

2- إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية. فذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائما قائد العمل الوطني، كما أنه الضمان الذي يحمي قوة الاندفاع الثوري من أن نتجمد في تعقيدات الأجهزة الإدارية أو التنفيذية بفعل الإهمال أو الإنحراف. كذلك فإن الحكم المحلي يجب أن ينقل باستمرار وبالحاح سلطة الدولة تدريجياً إلى أيدي السلطات الشعبية، فإنها أقدر على الإحساس بمشاكل الشعب وأقدر على حسمها.

3- إن الحاجة ماسة إلى خلق جهاز سياسي جديد داخل إطار الاتحاد الاشتراكي العربي يجند العناصر الصالحة للقيادة وينظم جهودها، ويطور الحوافز الثورية للجماهير، ويتحسس احتياجاتها، ويساعد على إيجاد الحلول الصحيحة لهذه الاحتياجات.

4- إن جماعية القيادة أمرٌ لا بد من ضمانه في مرحلة الانطلاق الثوري. إن جماعية القيادة ليست عاصما من جموح الفرد فحسب، وإنما هي تأكيد للديمقراطية على أعلى المستويات. كما أنها في الوقت ذاته ضمان للاستمرار الدائم المتجدد.

رابعاً: إن التنظيمات الشعبية، وخصوصاً التنظيمات التعاونية والنقابية تستطيع ان تقوم بدور مؤثر وفعال في التمكين للديمقراطية السليمة. إن هذه التنظيمات لا بد أن تكون قوى متقدمة في ميادين العمل الوطني الديمقراطي، وإن نمو الحركة التعاونية والنقابية معين لا ينضب للقيادات الواعية التي تلمس بأصابعها مباشرة أعصاب الجماهير وتشعر بقوة نبضها.

إن العمل الديمقراطي، في هذه المجالات، سوف يتيح الفرصة لتنمية ثقافة نابضة بالقيم الجديدة، عميقة في احساسها بالإنسان صادقة في تعبيرها عنه، قادر بعد ذلك كله على إضاءة جوانب فكره وحسه وتحريك طاقات كامنة في أعماقه خلاقة ومبدعة ينعكس أثرها بدوره على ممارسته للديمقراطية وفهمه لأصولها وكشفه لجوهرها الصافي النقي.

الوحدة العربية

إن مسئولية الجمهورية العربية المتحدة في صنع التقدم وفى دعمه وحمايته تمتد لتشمل الأمة العربية كلها. ان الأمة العربية لم تعد في حاجة الى ان تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها. لقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته. يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان.

إن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أساسها مستدلين بقيام خلافات بين الحكومات العربية ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية. إن مجرد وجود هذه الخلافات هو في حد ذاته دليل على قيام الوحدة. إن هذه الخلافات تنبع من الصراع الاجتماعي في الواقع العربي.

واللقاء بين القوى التقدمية الشعبية في كل مكان من العالم العربي، والتجمع الذي تقوم به العناصر الرجعية والانتهازية في العالم العربي هو الدليل على وحدة التيارات الاجتماعية التي تهب على الأمة العربية وتحرك خطواتها وتنسقها عبر الحدود المصطنعة. إن إلتقاء القوى الرجعية على المصالح المتحدة في كل مكان من الأرض العربية هو في حد ذاته دليل على الوحدة أكثر ما هو دليل على التفرقة. إن مفهوم الوحدة تجاوز النطاق الذي كان يفرض إلتقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقائهم صورة للتضامن بين الحكومات.

إن مرحلة الثورة الاجتماعية تقدمت بهذا المفهوم السطحي للوحدة العربية ودفعت به خطوة إلى مرحلة أصبحت فيها وحدة الهدف هي صورة الوحدة. إن وحدة الهدف حقيقية قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها.

واختلاف الأهداف عند الفئات الحاكمة هو صورة من صور التطور الحتمي الثوري واختلاف مراحله بين الشعوب العربية. ولكن وحدة الهدف عند القواعد هي التي ستكفل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور. إن وحدة الأمة العربية قد وصلت في صلابتها إلى حد أنها أصبحت تتحمل مرحلة الثورة الاجتماعية. ولا يمكن أن تدل أساليب الانقلاب العسكري، وأساليب الانتهازية الفردية، وأساليب الرجعية المتحكمة على شيء إلا على دلالتها بأن النظام القديم في العالم العربي يعاني جنون اليأس وأنه يفقد أعصابه تدريجياً وهو يسمع من بعيد في قصوره المعزولة وقع أقدام الجماهير الزاحفة إلى أهدافها. إن وحدة الهدف لا بد أن تكون شعار الوحدة العربية في تقدمها من مرحلة الثورة السياسية إلى الثورة الاجتماعية. ولا بد ان ينبذ الشعار الذي جرت تحته مرحلة سابقة من النضال الوطني هي مرحلة الثورة السياسية ضد الاستعمار إن الاستعمار الآن غيّر مكانه ولم يعد قادراً على مواجهة الشعوب مباشرة ، وكان مخبؤه الطبيعي بحكم الظروف داخل قصور الرجعية.

إن الاستعمار نفسه دون أن يدري ساهم في تقريب يوم الثورة الاجتماعية حين توارى بمطامعه وراء العناصر المُستَغّلة يوجهها ويحركها. وليس من شك أن الثورات الأصيلة تستفيد من حركات خصومها في مواجهتها وتكتسب منها قوة دافعة. إن الاستعمار كشف نفسه وكذلك فعلت الرجعية بتهالكها على التعاون معه وأصبح محتماً على الشعوب ضربهما معا، وهزيمتهما معا، تأكيداً لانتصار الثورة السياسية في بقية أجزاء الوطن العربى، تدعيماً لحق الإنسان العربي في حياة اجتماعية أفضل لم يعد قادراً على صنعها بغير الطريق الثوري.

والعمل العربي في هذه المرحلة يحتاج إلى كل خبرة الأمة العربية مع تاريخها الطويل المجيد، ويحتاج إلى حكمتها العميقة بقدر حاجته إلى ثوريتها وإرادتها على التغيير الحاسم. إن الوحدة لا يمكن بل لا ينبغي أن تكون فرضا فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفاً مع غاياتها. ومن ثم فإن القسر بأي من الوسائل عمل مضاد للوحدة. إنه ليس عملاً غير أخلاقي فحسب، وإنما هو خطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية، ومن ثم بالتالي فهو خطر على وحدة الأمة العربية في تصورها الشامل.

وليست الوحدة العربية صورة دستورية واحدة لا مناص من تطبيقها بل إن الوحدة العربية طريق طويل قد تتعدد عليه الأشكال والمراحل وصولاً إلى الهدف الأخير.

إن أي حكومة وطنية في العالم العربي، تمثل إرادة شعبها ونضاله في إطار من الاستقلال الوطنى هي خطوة نحو الوحدة من حيث إنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية في الوحدة. ان أي وحدة جزئية في العالم العربي، تمثل إرادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هي خطوة وحدوية متقدمة، تُقَرِبْ من يوم الوحدة الشاملة، وتمهد لها، وتمد جذورها في أعماق الأرض العربية على أن مثل هذه الظروف تمهد الطريق للدعوة إلى الوحدة الشاملة.

وإذا كانت الجمهورية العربية المتحدة ترى في رسالتها العمل من أجل الوحدة الشاملة، فإن الوصول الى هذا الهدف ليساعد عليه وضوح الوسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزما في هذه المرحلة من النضال العربي، ان الدعوة السلمية هي المقدمة، والتطبيق العلمي لكل ما تتضمنه الدعوة من مفاهيم تقدمية للوحدة هو الخطوة الثانية للوصول الى نتيجة محققة. إن استعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه- كما أثبتت التجارب- فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية للوحدة كي تطعنها من الخلف.

ان تطور العمل الوحدوي نحو هدفه النهائي الشامل يجب أن تصحبه بكل وسيلة جهود عملية لملء الفجوات الاقتصادية والاجتماعية الناجمة من اختلاف مراحل التطور بين شعوب الأمة العربية هذا الاختلاف الذي فرضته قوى العزلة الرجعية الإستعمارية.

إن جهوداً عظيمة وواعية يجب أن تتجه أيضاً إلى فتح الطريق أمام التيارات الفكرية الجديدة حتى تستطيع أن تحدث أثرها في محاولات التمزيق وتتغلب على بقايا التشتت الفكري الذي أحدثه ضغط ظروف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وما تركته دسائسه ومناوراته من رواسب تحجب الرؤية الصافية في بعض الظروف.

فرانتز فانون

1961-1922

فرانتز فانون، أسود من جزر المارتينيك، ولد عام 1922 في هذه المستعمَرة التي يحمل سكانها الجنسية الفرنسية. جاء الى فرنسا لاكمال تحصيله العلمي، فدرس الطب في مدينة ليون، فأظهر في حياته الدراسية تفوق ونبوغ. تخرج متخصصا بالطب العقلي وعين طبيبا للأمراض العقلية بمدينة بليدة الجزائرية. وقد دون في كتابه الاول "العام الخامس للثورة الجزائرية" كيف يشوه الاستعمار الطبيعة الانسانية وقد اعتمد في كتابه على دراسة مرضاه الجزائريين.

ومن مراقبته للثورة رأى كيف تحمل الى النفوس البرء والتطهر، وكيف تغسل المجتمع الثائر من الجمود والتأخر، وتعتقهم من قيود العادات البالية التي كانت تسيطر عليهم.

رافق فانون ثورة الجزائر من بدايتها. وآمن بأنها ثورة جذرية، ثورة انسانية اصيلة لن تنحصر في ارضها، وشعبها. بل سَتردد اصداؤها في افريقيا كلها، وفي جميع البلاد المستعمَرة المتخلفة. قرر فانون أن ينضم الى صفوف الثوار، ففي عام 1957 قدم استقالته من منصبه كرئيس لمستشفى الامراض العقلية – في رسالة استقلته وصف جريمة الاستعمار الغربي الذي يخضع الانسان ويقتل انسانيته وانخرط في ثورة الجزائر انخراطاً كاملاً. استقبلته ثورة الجزائر باسطة له ذراعيها، واسندت اليه مهمات شتى، منها تمثيل ثورة الجزائر في كثير من المؤتمرات الدولية رئيسا لوفدها. اكد فرانتز فانون انه على المثقف المحتل ان يقاتل مع شعبه بعضلاته كما يحارب بفكره وقلمه. ولكن جسم فانون لم يسعفه طويلا في هذه المعركة بل تداعى في منتصف الطريق. فقد أصيب بسرطان الدم، حتى اذا استشرى مرضه ادخل احد مستشفيات سويسرا، ثم نقل الى مستشفى بواشنطن، وهناك انجز كتابه "معذبوا الأرض". في كانون اول عام 1961 توفي فانون ولم يتم الاربعين من عمره. حملت الطائرة جثمانه الى تونس، ومن هناك اخترق المجاهدون بنعشه الحدود مكفناً بالعلم الجزائري، ليدفنوه في تراب الجزائر عند مرابض المقاتلين كما اراد. كذلك مات فانون المارتينيكي الاصل، الجزائري النضال، الانساني التفكير، تاركا في جسم المستعمرين آثارا من خدش اظافره، وتاركا في ربوع الجزائر انواراً من دفق عقله وقلبه.

معذبو الأرض*

في العنف

سواء اقلنا تحريرا وطنيا، أم نهضة قومية،أم انبعاثا شعبيا، أم اتحادا بين الشعوب، وكيف كانت العناوين المستعملة والمصطلحات الجديدة، فان محو الاستعمار إنما هو حدث عنيف دائما. إن محو الاستعمار على أي مستوى درسناه: سواء أكان مستوى لقاء الأفراد بعضهم ببعض، أم مستوى تسمية النوادي الرياضية بأسماء جديدة، أم مستوى التشكيل الإنساني لحفلات الكوكتيل وأجهزة الشرطة ومجالس إدارة المصارف القومية أو الخاصة، إنما هو إحلال "نوع " إنساني محل "نوع " إنساني آخر،إحلال كليا، كاملا مطلقا، بلا مراحل انتقال. وفي وسعنا طبعا أن نبين أيضا انبثاق أمة جديدة، وقيام دولة جديدة مع علاقاتها الدبلوماسية واتجاهها السياسي والاقتصادي.ولكنني إنما اخترت أن أتحدث عن هذا النوع من المحو الذي يحدد في البداية كل إزالة للاستعمار.والحق أن دليل النجاح إنما هو تبديل صور المجتمع تبديلا تاما وهذا التبديل يستمد خطورته الخارقة من انه قد أريد إرادة ملحة شديدة. فان ضرورة هذا التبديل قائمة في وجدان وحياة الرجال والنساء المستعمَرين على حالة فجة جارفة قاهرة. ولكن احتمال هذا التبديل يعيشه أيضا وجدان "نوع "آخر من الرجال والنساء، هو نوع المستعمِرين، على صورة مستقبل مروع ورهيب.

إن محو الاستعمار، وهو يهدف تغير نظام العالم، إنما هو برنامج لقلب النظم قلبا مطلقا. ولكنه لا يمكن إن يكون ثمرة عملية سحرية أو زلزال طبيعي أو تفاهم ودي، أي انه لا يمكن أن يُفهم ولا يمكن أن يُعقل ولا يمكن أن يصبح واضحا لنفسه، إلا بمقدار إدراك الحركة الصانعة للتاريخ التي تهب له شكله ومضمونه. إن محو الاستعمار إنما هو نزال بين قوتين متعارضتين أساسا، قوتين تستمد كل منهما صفتها الخاصة من ذلك التكوين الذي يفرزه الظرف الاستعماري ويغذيه. إن التجابه الأول الذي تم بين هاتين القوتين إنما تحت شعار العنف...

ومحو الاستعمار لا يمكن أن يعبر عبورا دون أن يلاحظه أحد، لأنه يتناول الوجود، لأنه يغير الوجود تغيرا أساسيا، لان أناسا مشاهدين يسحقهم لانه ليس لهم ماهية، يأتي محو الاستعمار هذا فيحيلهم أناسا فعالين ممتازين يدخلون تيار التاريخ دخولا رائعا. إن محو الاستعمار يبث في الوجود إيقاعا خاصا يجيء به الرجال الجدد، ويحمل إلى الوجود لغة خاصة وإنسانية جديدة. إن محو الاستعمار لهو خالق رجال جدد حقا. ولكن هذا الخلق لا يستمد مشروعيته من أية قوة فوق الطبيعة. إن المستعمر "الشيء " يصبح إنساناً بمقدار ما يحق من عمل لتحرير ذاته.

ففي محو الاستعمار يجب إذن تَغيير الوضع الاستعماري تغيراً كاملاً. ويمكن أن يقوم تعريفه، إذا أردنا أن نصفه وصفاً دقيقاً، في هذه العبارة المعروفة: " الأواخر سيصبحون الأوائل". إن محور الاستعمار تحقيق لهذه الجملة. ولذلك فان كل محو للاستعمار هو من ناحية الوصف نجاح.

---

*المصدر: فرانتز فانون. معذبوا الأرض. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت لبنان. ط1 1963، ط2 1966، ط3 1979.

إن العالم المستعمَر منقسم إلى عالمين. والخط القاسم، أو الحدود الفاصلة إنما هي لثكنات ومراكز الشرطة. فالدركي والشرطي في المستعمرات هما المرجع القيم الشرعي الذي يستطيع المستعمَر أن يرجع إليه وان يخاطبه، وهما الجهة التي تنطق بلسان المستعمر ونظام الاضطهاد. إننا نرى في المجتمعات التي تنتمي إلى الطراز الرأسمالي، إن التعليم، سواء أكان دينياً أو علمانياً، وتكوين المنعكسات الأخلاقية التي يأخذها الأبناء عن الآباء، والشرف المثالي الذي يسنده إلى عمال يمنحون الأوسمة بعد خمسين عاماً أنفقوها في القيام بخدمات طيبة مستقيمة وتشجيع حب الاتزان والتعقل، هذه الأشكال الجمالية لاحترام النظام القائم تخلق حول المستغَل جواً من الخضوع والامتناع يخففان عبئ قوى الأمن تخفيفاً كبيراً. إننا نرى في البلاد الرأسمالية طائفة كبيرة من أساتذة الأخلاق والموجهين والمصلحين تقف حائلاً بين المستغَل والسلطة الحاكمة. أما في المناطق المستعمَرة فان الدركي والشرطي بحضورهما المباشر وتدخلاتهما السريعة الكثيرة، يظلان على اتصال بالمستعمَر وينصحانه بالعصا أو بالمواد المحرقة، أن لا يتحرك. وهكذا ترون أن وسيط السلطة الحاكمة يستعمل هنا لغة هي عنف صرف. إن الوسيط لا يخفف هنا الاضطهاد، ولا يسدل على السيطرة حجاباً.. انه يعرضهما، انه يظهرهما. إن الوسيط يحمل العنف إلى بيوت المستعمَر والى أدمغته.

والمنطقة التي يسكنها المستعمَرون لا تكمل المنطقة التي يسكنها المستعمِرون. إن هاتين المنطقتين تتعارضان، ولكن لا في سبيل وحدة أعلى، انهما تخضعان لمنطق ارسطي صرف، انهما تخضعان لمبدأ التنافي المتبادل فلا سبيل إلى مصالحة : إن أحد الطرفين زائد يجب أن يزول. إن مدينة المستعمِر أو المستوطن مدينة صلبة مبنية بالحجر والحديد، مدينة أنوارها ساطعة، وشوارعها معبدة بالإسفلت وصناديق القمامة فيها ما تنفك تبلع نفايات ما عرفها الآخرون، ولا رأوها يوماً، ولا حلموا بها يوماً. والمستعمِر لا ترى قدماه عاريتين قط، الهم إلا على شواطئ البحر، ولكن الآخرين لا يمكن أن يقتربوا منهما اقتراباً كافياً. قدمان تحميهما أحذية متينة، مع أن شوارع مدينتهما نظيفة ملساء لا ثقوب فيها ولا حصى.

أما مدينة المستعمَر، أو مدينة السكان الأصليين، أما القرية الزنجية، أما بلدة الأهالي. أما الحي الذي يحظر على الأوربيين أن يتجولوا فيه، فهو مكان سيئ السمعة يسكنه أناس سيئو السمعة.

هذا العالم المقسم، هذا العالم المقسم قسمين، يسكنه نوعان مختلفان. حين ندرك النظام الاستعماري في واقعه المباشر، نلاحظ أن ما يقسم العالم إنما هو أولا: انتساب المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين إلى عرق معين. إن البنيان التحتي الاقتصادي هو، في المستعمرات، بنيان فوقي أيضا. السبب هنا نتيجة المرء غني لانه ابيض وابيض لانه غني. لذلك كان علة التحليلات الماركسية أن تخفف من حدتها قليلا حين تعالج مشكلة المستعمرات. وحتى مفهوم المجتمع السابق على الرأسمالية الذي أجاد ماركس دراسته، يتطلب هنا إعادة تفكير فيه. إن ماهية العبد غير ماهية الفارس ولكن لابد من الاستناد الى الحق الإلهي لإضفاء صفة الشرعية على هذا الفرق القائم. إن الأجنبي في المستعمرات، قد جاء من مكان آخر، وفرض نفسه بمدافعه وآلاته. فالمستعمِر يظل أجنبيا رغم نجاحه في التطويع ورغم التملك الذي حققه لنفسه. إن ما يميز الطبقة الحاكمة أولا وقبل كل شيء ليس هو المصانع ولا

الأملاك ولا الرصيد في البنك، و إنما النوع الحاكم هو أولا وقبل كل شيء هو النوع الذي جاء من مكان آخر النوع الذي لا يشبه السكان الأصليين، هو نوع "الآخرين".

والعنف الذي سيطر على ترتيب العالم الاستعماري، والذي عمل بلا كلال على تحطيم صورة الحياة الاجتماعية لدى السكان الأصليين، وخرب بلا قيود طراز الاقتصاد، وأشكال المظهر، والملبس، سيطالب به المستعمر وسيتولاه، في اللحظة التي يقرر فيها أن يكون هو التاريخ أعمالا، فإذا الجمهور المستعمَر يهوى على هذه المدن الممنوعة عنه. إن تحطيم العالم الاستعماري هو بعد أن الآن صورة واضحة المعالم بينة السمات للعمل الذي يجب على المستعمَر أن يقوم به، صورة يفهمها كل الفهم كل فرد من الأفراد الذين يتألف منهم الشعب المستعمَر، ويستطيع ان يستعيدها ثم يستعيدها مرة بعد مرة.وتحطيم العالم الاستعماري لا يعني انه سيحافظ على ممرات بين المنطقتين، بعد إزالة الحدود التي تفصل أحدهما عن الأخرى. إن تحطيم العالم الاستعماري لا يعني إلا شيئا واحدا هو إزالة إحدى هاتين المنطقتين، فإما دفنها في اعمق أعماق الارض، واما طردها من البلاد.

وتغير المستعمر للعالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر، ليس خطابا في المساواة بين البشر، إنما هو تأكيد عنيف لاصالة تُفرض مطلقة. إن العالم الاستعماري عالم ثنائي. والمستعمِر لا يكتفي بان يحد مجال المستعمَر، باستعمال القوة المادية، أي بواسطة شرطته ودركه، وإنما يجعل من المستعمَر روح الشر وخلاصته، كأنه يدل بذلك على الاستغلال الاستعماري كلي شامل. انهم لا يكتفون بان يصفوا المجتمع المستعمر بأنه خال من القيم. و إنما هو يعلن أن السكان الأصليين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وان القيم لا وجود لها عندهم، بل انهم إنكار للقيم، أو قل انهم أعداء للقيم. فالمستعمَر بهذا المعنى هو الشر المطلق. انه عنصر متلف يحطم كل ما يقاربه، عنصر مخرب يشوه كل ما له صلة بالجمال أو الأخلاق، انه مستودع قوى شيطانية انه أداة لقوى عمياء، أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها.

ومتى أخذ المستعمَر يرسخ أقدامه على قواعدها، ويُقْلِق المستعمِر، أوفدوا إليه رجالا أخيارا يحدثونه في "مؤتمرات الثقافة" عن خصائص القيم الغربية وعن غناها. ولكن كلما دار الحديث على القيم الغربية حدث لدى المستعمَر نوع من التصلب والتشنج العضلي. انهم في فترة من التحرر من الاستعمار يناشدون عقل المستعمَرين، ويعرضون عليهم قيما أكيدة، ويشرحون لهم في كثير من الإفاضة أن التحرر من الاستعمار يجب أن لا يعني التقهقر إلى وراء وأن عليهم أن يعتمدوا على قيم مجربة وطيدة راسخة.غير أن ما يحدث هو أن المستعمَر حين يسمع خطابا عن الثقافة الغربية، يخرج خنجره أو يتلمسه في مكانه ليتأكد من وجوده. ذلك أن العنف الذي كفل تفوق قيم البيض، وأن العدوان الذي لابس المعركة الظافرة التي خاضتها هذه القيم من أنماط الحية والفكر الخاصة بالمستعمَرين، يجعلان المستعمر يسخر حين يتحدث أحد أمامه عن هذه القيم. إن المستعمِر لا يتوقف أثناء فترة الاستعمار عن عمله في إنهاك المستعمَر وتحطيمه، إلا إذا اعترف له هذا بتفوق قيم البيض اعترافا صريحا واضحا. وفي فتر التخلص من الاستعمار تسخر الجماهير المستعمَرة من هذه القيم ذاتها، بل تهينها وتبصقها بصقا.

في المناطق المستعمَرة التي شب فيها نضال حقيقي من اجل التحرر من الاستعمار، في المناطق التي سال فيها دم شعب، في المناطق التي أتاح فيها طول المرحلة المسلحة للمثقفين أن يعودوا إلى القواعد الشعبية نشاهد استئصالا حقيقيا للأفكار التي استمدها هؤلاء المثقفون من الأوساط البرجوازية الاستعمارية قد استطاعت في حوارها النرجسي مع نفسها، وبواسطة رجالها الجامعيين، أن تغرس في أعماق المستعمَر أن الماهيات تبقى خالدة رغم جميع الأخطاء التي تنسب إلى البشر، وهم يعنون الماهيات الغربية طبعا. وكان المستعمَر يسلم بهذه الأفكار، فكأن حارسا يقظا مكلفا بالدفاع عن الثقافة الإغريقية اللاتينية أصبح يقف في ثنية من ثنايا عقله. أما أثناء الكفاح من أجل التحرر، في اللحظة التي يسترد فيها المستعمَر اتصاله بشعبه، فان هذا الحارس المصطنع يتهشم. فإذا جميع القيم التي تسمى قيم البحر الأبيض المتوسط التي تنادي بانتصار الشخصية الإنسانية، وتدعو إلى الوضوح والجمال. تصبح دمى لا حياة فيها ولا لون، واذا جميع تلك الخطب تبدو تركيبات ألفاظ ميتة.

ولكن يحدث أن تتم تصفية الاستعمار في مناطق لم يهزها الكفاح التحرري هزا كافيا. فإذا نحن نصادف هؤلاء المثقفين أنفسهم الذين يتصفون بالبراعة والمكر والحذق في تحقيق أغراضهم الشخصية، وإذا نحن نجد فيهم عين أنماط السلوك وأشكال التفكير التي التقطوها من معاشرتهم للبرجوازية الاستعمارية، لقد كانوا للاستعمار أبناءه المدللين، وهم الآن للسلطة أبناؤها المدلين أيضا، ينهبون الموارد الوطنية نهبا، ويندفعون إلى الإثراء بالصفقات والسرقات المشروعة اندفاعا لا يعرف الرحمة، عن طريق الاستيراد والتصدير، والشركات المغفلة، ومضاربات البورصة، والرشوة... على أكتاف البؤس الذي اصبح الآن وطنيا. انهم يطالبون في إلحاح أن تكون الأعمال التجارية في أيدي أبناء الأمة وحدهم. ومعنى ذلك عندهم أن تحصر سرقة الأمة في أبناء الأمة. ولا شك أن نجاح أساليبهم الماكرة سرعان ما يثير غضب الشعب وعنفه، أثناء فترة القحط الوطني هذه، أثناء ما يسمى فترة التقشف. وذلك أن هذا الشعب البائس الذي نال استقلاله في الظروف الإفريقية والدولية الراهنة، يسير نحو الوعي الاجتماعي بخطى حثيثة. ولن تلبث النفوس الصغيرة أن تدرك هذه الحقيقة في وقت قريب.

أن المثقف يتصرف في هذه الفترة تصرف رجل انتهازي رخيص، والحق أن مناوراته لم تنقطع لحظة، والشعب لا يريد أن يبعده أو يحرجه، فما يريد الشعب منه هو أن يكون كل شيء مشتركا. ووجود ذلك الميل الغريب إلى التفاصيل لدى المثقف هو الذي سيؤجل انغماس المثقف في الموجة الشعبية العارمة. لا لان الشعب عاجز عن التحليل فهو يحب أن تشرح له الأمور، هو يحب أن يفهم مفاصل استدلال من الاستدلالات، يحب أن يرى إلى أين هو ذاهب، ولكن المثقف المستعمَر في أول اتصاله بالشعب، يركز اهتمامه على التفاصيل الدقيقة، ويصل من ذلك إلى نسيان هدف الكفاح نفسه، ألا وهو إلحاق الهزيمة بالاستعمار. انه وقد جرفته حركة الكفاح المتعددة الأشكال، يميل إلى التركيز على مهمات محلية يتابعها في حماسه، ولكنه يسرف في تقدير عظمتها. انه لا يرى في كل وقت. انه يجيء بفكرة الفروع والاختصاصات والميادين، فيريد أن يطبقها على هذه الآلة الجبارة التي تخلط وتدمج، اعني الثورة الشعبية، انه وقد انخرط في القيام بأعمال معينة في الجبهة، يتفق له أن ينسى وحدة الحركة حتى إذا وقع إخفاق محلي ما، رأيته يستسلم للشك، بل و لليأس أيضا. ولا كذلك الشعب، فانه يتخذ منذ البداية

مواقف إجمالية. الأرض والخبز: ماذا علينا أن نعمل حتى نحصل على الأرض والخبز ؟ وهذه النظرة التي ينظرها الشعب، هذه النظرة التي تبدو في الظاهر محدودة ضيقة، هي في حقيقة الأمر، مثال النظرة التي تغني العمل وترفده بالقوة وتكفل له النجاح.

والمستعمَر الذي ترسبت في عضلاته روح الهجوم والعدوان هذه، إنما يصبها أولا على ذويه فهذه الفترة التي نرى فيها الزنوج يقضي بعضهم على بعض، ونرى فيها رجال الشرطة والقضاء يذهلون من فرط انتشار الجرائم في شمال إفريقيا. وسنرى فيما بعد تحليل هذه الظاهرة. ويكفينا الآن أن نقول أن المستعمَر جحيما ينبغي الابتعاد عنه بأقصى سرعة ممكنة، و إنما يمثل جنة قريبة التناول تحميها زبانية رهيبة، فتدفع عنها الجمهور المستعمَر بكل ما أوتيت من قوة غاشمة.

فعلى الأفراد نشهد أمورا تخالف المنطق حقا : فبينما نرى المستعمِر أو الشرطي يستطيعان من أول النهار إلى آخره أن يضربا المستعمَر أو يهيناه وأن يركعاه، نجد المستعمَر يشهر سكينه عند أيسر نظرة عدائية أو هجومية يلقيها على مستعمِر آخر، لان آخر ما بقي للمستعمَر هو أن يدافع عن شخصيته تجاه مواطنه. ولما كانت الصراعات القبلية استمرارا لأحقاد قديمة مغروسة في الذاكرة، فان المستعمَر حين يخوض معارك الثأر بكل ما أوتي من قوة، إنما يحاول أن يقنع نفسه بأن الاستعمار لا وجود له، وأن جميع الأمور تجري كما كانت تجري في الماضي، وأن التاريخ يستمر. ومن الواضح كل الوضوح أن هذا السلوك على مستوى الجماعات، نوع من ذلك "السلوك الهروبي" المعروف، كأن هذا الانغماس في دم الاخوة يمكن أن يعمى عن رؤية العدو الحقيقي، وأن يؤجل خوض المعركة التي لا بد من خوضها، ألا وهي المعركة المسلحة ضد الاستعمار. إن المعارك التي تقوم بين القبائل ما هي إلا تدمير للذات، وهذا التدمير هو إحدى الطرق التي يتحرر بها المستعمَر من توتر عضلاته. وهذا السلوك كله إنما هو انتحار تجاه الخطر، انتحار يسمح للمستعمِر الذي تقوى حياته وتشتد سيطرته، أن يقول بهذه المناسبة نفسها أن هؤلاء الناس ليسوا عقلاء. وهناك وسيلة أخرى يعمد إليها المستعمَر من أجل أن لا يعبأ بالمستعمِر، وهي الدين. فبواسطة الإيمان بالقدر يجرد المضطهِد من المسؤولية، باعتبار أن الله علة كل شيء. فهو الذي أراد هذه الآلام وهذا البؤس وهو الذي رسم هذا المصير، فعلى الفرد أن يقبل هذا الفناء الذي أراده الله، وهكذا يخضع المستعمَر مذعنا للقضاء والقدر، ويصل من ذلك بنوع من تحقيق التوازن الداخلي، إلى هدوء كهدوء الصخر.

وتجري الحياة في أثناء ذلك.ومن الخرافات المرعبة الكثيرة في المجتمعات المتخلفة، إنما يمضي المستعمَر يستمد أسبابا تمنع روح الهجوم عنده من الانطلاق، فهو يتصور وجود جن شريرة تتربص به كلما حاول أن يتحرك، ويتصور وجود بشر أسود، وبشر أفاعي، وكلاب لها ست أرجل، وغيلان وعدد لا نهاية له من الكائنات الصغيرة أو العملاقة، تبني من حوله محرمات وسدودا وموانع أرهب من العالم الاستعماري نفسه. إن هذه المعتقدات السحرية التي يعج بها مجتمع السكان الأصليين تحقق في الحياة الجنسية وظائف معينة. فمن خصائص المجتمعات المتخلفة أن الغريزة الجنسية فيها أمر جماعي، عائلي.

ولكننا نشهد في أثناء كفاح التحرير برء المجتمع من أمراض هذه الطقوس. أن المستعمَر حين يجعل ظهره إلى الجدار، و توضع السكين على عنقه، أو يقرب السلك الكهربائي من أعضائه الجنسية، يضطر إلى هجر تلك الخزعبلات انه بعد أن انفق من عمره سنوات في الأوهام والأخيلة، بعد أن غرق في تلك التهاويل الغريبة، يمسك الآن رشاشه بيده، ويقاتل القوى التي كانت وحدها تنكر وجوده وكيانه، أعني قوى الاستعمار. والمستعمَر الشاب الذي ينمو ويترعرع في هذا الجو من الحديد والنار يستطيع أن يسخر-هو يسخر حقا– من الأجداد والأشباح، والخيول ذات الرأسين، والموتى الذين يستيقظون، والجن الذين يترقبون أن يتثاءب المرء حتى يتسللوا إلى جسمه، إن المستعمَر يكتشف في الواقع ويبدله حين يقوم بحركة نضالية، ويمارس العنف، ويعمل في سبيل التحرير.

ولكن حين يجيء كفاح التحرير، فان هذا الشعب الذي كان قبل ذلك مقسم إلى طوائف وهمية، هذا الشعب الذي كان فريسة رعب هائل لا يغلب، وكان مع ذلك سعيدا بضياعه في زوبعة الأوهام، بتبدل أثناء كفاح التحرير، وينظم نفسه تنظيما جديداً، ويخلق في وسط الدم والدموع مهمات واقعية جداً، مباشرة جداً. فتقديم الطعام للمجاهدين، والقيام بأعمال الحراسة والمراقبة، ومساعدة الأسر المحرومة مما يقيم الأود، والنهوض بأعباء زوج قتل أو سجن تلك مهمات محسوسة ملموسة يدعى إليها الشعب أثناء كفاح التحرير.

والحياة الانفعالية لدى المستعمَر في العالم الاستعماري تجري على السطح كجرح نازف، والنفس تنقبض وتتقصد، وتفرغ شحناتها مظاهر عضلية جعلت بعض "كبار العلماء" يقولون عن المستعمَر انه إنسان مصاب بالهستيريا. إن هذه الانفعالية المتوفرة التي يراقبها حرس لا يرون، ولكنها تتصل بنواة الشخصية رأسها، لا بد لتجد لذاتها في تلك الانحلالات الحركية التي تلاحظ أثناء حدوث النوبة.

هناك على مستوى التكتيك السياسي وعلى مستوى التاريخ مسألة نظرية هي على جانب عظيم من خطورة الشأن، يطرحها في العصر الراهن تحرير المستعمرات، هذه المسألة هي: متى يمكن القول أن الوضع قد نضج إلى الحد الذي يجب فيه القيام بحركة تحرير وطني! ومن هي الطليعة التي يجب أن تقوم بهذه الحركة ؟ فلأن القضاء على الاستعمار قد أتخذ أشكالا مختلفة وصور متعددة، فان العقل يتردد إزاء هذه المسألة، ويمتنع عن القطع برأي فيما هو قضاء حقيقي على الاستعمار وفيما هو تصفية كاذبة للاستعمار. وسنرى أن على الإنسان الذي قرر الانخراط في المعركة أن يحدد الوسائل والتكتيك، أي أن يعين السلوك والتنظيم، وإلا لم يكن الأمر إلا اندفاعاً أعمى، مع ما يستتبعه هذا الاندفاع الأعمى من مخاطر الرجعة والانتكاس.

ما هي القوى التي تقترح على المستعمَر في فترة الاستعمار أن يصب عنقه في طرق جديدة، وأن ينفق طاقاته في أعمال جديدة؟ هذه القوى هي أولا الأحزاب السياسية والنخبة المثقفة والنخبة التجارية. ولكن نحن نعلم أن ما يميز بعض التشكيلات السياسية هي أنها تنادي بمبادئ، ولكنها تمتنع عن إطلاق شعارات. وكل النشاط الذي تقوم به الأحزاب السياسية الوطنية إنما هو في فترة الاستعمار نشاط من النوع الانتخابي، هو سلسلة من المقالات الفلسفية السياسية حول فكرة حق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق البشر في الكرامة والخبز، هو ترديد لا

ينقطع للمبدأ القائل " أن لكل فرد صوتاً"، إن الأحزاب السياسية الوطنية لا تلح أبدا على ضرورة استخدام القوة، لان هدفها ليس قلب النظام القائم واستئصاله من جذوره. إن هذه الأحزاب أحزاب مسالمة تنادي بالمشروعية، وتناصر في حقيقة الأمر النظام... الجديد، ولا تزيد على أن توجه البرجوازية الاستعمارية هذا الطلب: "أعطونا مزيدا من السلطة". أما النخبة المثقفة فهي في مسألة العنف ليس لها وجه تعرف به، هي عنيفة في الأقوال، إصلاحية في المواقف والأعمال. أن المنظمات السياسية الوطنية البرجوازية تقول شيئاً وتعني غيره.

ويجب أن نفسر هذه الخاصة التي تميز الأحزاب السياسية الوطنية، بأمرين في آن واحد هما نوع قادتها ونوع قاعدتها. أن قاعدة الأحزاب السياسية الوطنية تتألف من أفراد من سكان المدن. وهؤلاء العمال والفلاحون وأصحاب الحرف والتجار الذين بدأوا يستفيدون من الوضع الاستعماري ولو استفادة ضئيلة، هؤلاء لهم مصالح خاصة. وما تطالب به هذه القاعدة الشعبية في الأحزاب السياسية إنما هو تحسين أحوالها وزيادة أجورها. والحوار بين الأحزاب السياسية والاستعمار لم ينقطع يوما. فهي تبحث في تحسين الأحوال والتمثيل الانتخابي، وفي حرية الصحافة وفي حرية الاجتماع، إنها تبحث في الإصلاحات. ولذلك يجب أن لا يدهشها أن نرى عددا كبيرا من السكان الأصليين ينتمون إلى فروع المنظمات السياسية الموجودة في البلد المستعمِر، أن هؤلاء ينادون بشعار مجرد :"السلطة لطبقة البروليتاريا" ناسين أن شعارات وطنية هي التي يجب أن تكون أساس المعركة في وطنهم. إن المثقف المستعمَر ينفق طاقاته الهجومية في صبوة مكشوفة إلى التشبه بالعالم الاستعماري. لقد وضع طاقاته الهجومية في خدمة مصالحه الخاصة، وهي مصالح أفراد، وبذلك تنشأ بسهولة، طبقة من العبيد المحررين فرديا، إن ما يطالب به المثقف هو تكثير عدد هؤلاء المحررين، هو إقامة طبقة من المحررين. ولا كذلك الجماهير، فإنها لا تهدف إلى زيادة فرص نجاح الأفراد. إن ما تريده ليس الحصول على الحقوق التي يتمتع بها المستعمِر، بل هو أخذ مكان هذا المستعمِر. إن الأكثرية الساحقة من المستعمَرين تريد أن تستولي على مزرعة المستعمِر. ليس هدفهم أن يكونوا والمستعمِر أندادا متنافسين، وإنما هدفهم أن يحلوا محله.

وحين أزفت ساعة الحساب الحاسم، رأينا البرجوازية الاستعمارية التي ظلت إلى ذلك الحين مبتعدة، رأيناها تتدخل، منادية بهذه الفكرة الجديدة التي هي في حقيقة الأمر من مبتكرات الدفاع الاستعماري، ألا وهي فكرة "الاعنف". وفهمت النخبة المثقفة والاقتصادية المستعمَرة من مناداة البرجوازية الاستعمارية "بالاعنف" على هذه الصورة الخاصة أن لهذه البرجوازية الاستعمارية نفس المصالح التي لها،وأن من الضروري المستعجل والحالة هذه أن تبادر إلى عقد اتفاق معها يضمن سلامة الطرفين. أن الاعنف هو محاولة لتسوية المسألة الاستعمارية على مائدة خضراء قبل التورط في أية حركة لا سبيل إلى تراجعها، قبل ارهاق الدم قبل القيام بأي عمل مؤسف،حتى إذا رأوا الجماهير، قبل أن يصفوا الكراسي حول المائدة الخضراء تأبى أن تسمع غير صوت ضميرها، فتبادر إلى استعمال الحرائق والقيام بمهاجمتها، هرعوا -أي أفراد "النخبة" وقادة الأحزاب البرجوازية الوطنية– إلى الاستعماريين يقولون لهم:"الأمر خطيرجدا. وليس يدري المرء كيف أن ينتهي هذا كله. فلا بد من إيجاد حل، لابد من إيجاد تسوية"

وفكرة التسوية هذه هامة جدا في ظاهرة التحرر من الاستعمار، لأنها ليست بسيطة. فالتسوية تناول في الواقع النظام الاستعماري والبرجوازية الوطنية الناشئة. إن قادة النظام الاستعماري يكتشفون أن الجماهير تهم أن تحطم كل شيء، فنسف الجسور، وتخريب المزارع، وأنواع القمع، والحرب، ذلك كله يطعن الاقتصاد طعنا قاسيا. والتسوية تهم البرجوازية الوطنية أيضا، فهذه البرجوازية الوطنية تخشى النتائج التي يمكن أن تنجم عن هذا الإعصار الجبار، وتخاف أن تنكسها الرياح العاصفة، فلا تفتأ تقول للمستعمِرين: "إننا ما زلنا قادرين على أن نوقف المذبحة، فالجماهير لا تزال تثق بنا، فأسرعوا إذا كنتم لا تريدون أن تعرضوا للمخاطر كل شيء". وما هي إلا خطوة واحدة، حتى نرى موجة الحزب الوطني يعلن معارضته لهذا العنف، ويقول بصوت عال أن لا شأن له بهؤلاء الماو ماو**، لا شأن لهم بهؤلاء الإرهابيين، لا شأن له بهؤلاء الذباحين. وهو في أحسن الحالات يقف في " منطقة محرمة" تفصل بين الإرهابيين والمستعمِرين. ويعرض نفسه "وسيطا" بين الطرفين، ومعنى هذا أنه لما كان المستعمِرون لا يستطيعون أن يبحثوا الأمر مع هؤلاء الماو ماو، فهو يتطوع للقيام بالمفاوضات. وهكذا نرى الناس الذين كانوا في مؤخرة الكفاح الوطني، الناس الذين لم يشتركوا يوما في النضال، يصبحون بنوع من البهلوانية طليعة المفاوضين في سبيل إيجاد تسوية لا لشيء إلا لأنهم حرصوا دائما على أن تبقى الصلة قائمة بينهم وبين الاستعمار.

قبل المفاوضات، تكتفي أكثر الأحزاب الوطنية، في أحسن الأحوال. بـأن تلتمس المعاذير لهذه "الوحشية". إنها لا تطالب بالكفاح الشعبي، وليس نادرا أن نراها تنتقد، في حلقات مغلقة، تلك الأعمال التي تصفها صحافة البلد المستعمَر ويصفها رأيها العام بأنه منكرة كريهة. وهذه السياسة التجميدية تتعلل بالحرص على رواية الأمور رواية موضوعية. ولكن هذا الموقف الذي يقفه المثقف المستعمَر ويقفه قادة الأحزاب الوطنية ليس في حقيقة الأمر موقفا موضوعيا. وانما الواقع أن هؤلاء الناس ليسوا على ثـقة بان هذا العنف الجامح الذي تعمد إليه الجماهير والسبيل الأجدى إلى الدفاع عن مصالحهم الخاصة. ثم انهم غير مقتنعين بجدوى الأساليب العنيفة. وعندهم انه لا يجوز الشك في أن كل محاولة لتحطيم الاضطهاد الاستعماري بالقوة إنما هو سلوك يائس، سلوك انتحار. ذلك أن دبابات المستعمِرين والطائرات المقاتلة تحتل في أدمغتهم مكانا كبيرا فمتى قلت لهم: يجب علينا أن نعمل، رأوا القنابل تتسابق فوق رؤوسهم، ورأوا الدبابات تزحف على طول الطريق، ورأوا الرشاشات، والشرطة... فظلوا قاعدين لا يتحركون. إن عجزهم عن الانتصار بالعنف أمر لا حاجة إلى البرهان عليه، انهم يبرهنون على هذا العجز في حياتهم اليومية وفي مناوراتهم. الواقع أن القادة الإصلاحيين لا يقولون شيئا آخر :"بأي شيء تريدون أن تحاربوا المستعمرين؟ بسكاكينكم ؟ ببنادق الصيد التي عندكم؟ ".

صحيح أن الاستقلال قد رد إلى المستعمَرين شعورهم بذاتهم وعزز كرامتهم، ولكن الوقت لم يتسع لهم بعد من أجل إنشاء مجتمع، ومن أجل بناء وتأكيد قيم، أن البؤرة المشعة التي بها ينمو الإنسان ويغتنيان في ميادين ما تنفك تتسع غير موجودة بعد. وإذ أن هؤلاء الناس يعيشون في نوع من عدم التحديد، تراهم يقتنعون في سهولة بأن

**الماو ماو: حركة تحررية في كينيا مارست العنف ضد البريطانيين في فترة الاستعمار واهبت الجنود البريطانيين بأساليبها.

كل شيء سيتقرر في مكان آخر، بالنسبة إليهم وبالنسبة إلى سائر العالم في آن واحد. أما القادة يترددون وينتخبون الحياد.

إن الحياد يولد لدى المواطن في العالم الثالث اتجاها نفسيا يعبر عن نفسه في الحياة الجارية بعناد وكبرياء يشبهان التحدي شبها كبيرا. إن هذا الرفض القوي للتسوية، وهذا الإصرار الصلب على عدم الارتباط يشبهان سلوك أولئك المراهقين المزهوين المحرومين، المستعدين دائما لان يضحوا بأنفسهم في سبيل كلمة. وهذا كله يحير المراقبين الغربيين ويرتج عليهم. ذلك أن تناقصا فاضحا بين ما يدعيه هؤلاء الناس وما يوجد وراءهم. إن هذا البلد الذي بلا تراموای، ولا جيوش، ولا مال، لا يملك ما يبرر هذه الفخفخة التي يظهر بها، فليس سلوكه هذا إلا ادعاءا فارغا وتظاهرا كاذبا. إن هذا العالم الثالث يشعر المرء بأنه يبتهج بالمأساة، وانه في حاجة إلى نصيبه الأسبوعي من النوبات. إن زعماء هذه البلاد الخاوية الذين يتكلمون بصوت عال يثير الحنق في النفس، إن المرء ليود ان يسكتهم، وانهم يغازلون وتقدم لهم الأزهار، ويدعون، بل قل بصراحة انهم يتنازع عليهم. إن هذا كله لهو من الحياد. انهم وهم أميون في أكثرهم الساحقة، 98 بالمئة، قد كتبت من أجلهم مجلدات ضخمة، وهم يسافرون كثيرا. إن قادة البلاد المتخلفة، وطلاب البلاد المتخلفة، هم من احسن زبائن شركات الطيران، إن المسئولين الإفريقيين يستطيعون في شهر واحد ان يحضروا مؤتمرا عن التخطيط الاشتراكي في موسكو، وعن محاسن الاقتصاد الحر في لندن أو في جامعة كولومبيا. والنقابيون الإفريقيون من جهتهم،يتقدمون بسرعة متزايدة. وما أن يعهد إليهم بوظائف في أجهزة التوجيه حتى يقرروا أن يكونوا اتحادات مستقلة. انهم لا يملكون خمسين عاما من العمل النقابي في إطار بلد مصنع، ولكنهم يعرفون منذ الآن ان العمل النقابي الذي لا شأن له بالسياسة سخف لا معنى له. انهم لم يجابهوا الآلة البرجوازية، ولا نموا وعيهم في صراع الطبقات. ولكن ربما كان هذا غير ضروري، ربما.

إن ظهور المستعمِر كلن معناه لدى المستعمَر موت المجتمع الأصلي وفناء الثقافة القديمة، وتجمد الحياة في الأفراد، في آن معا. فالمستعمَر يرى الآن أن الحياة لا يمكن أن تعود إلى الانبثاق إلا من جثة المستعمِر حين يصبح المستعَمر جثة متفسخة. ذلكم هو التكامل الكامل بين تفكير المستعمِر وتفكير المستعمَر. غير أن هذا العنف، لأنه العمل الوحيد الذي يقوم به الشعب المستعمَر، يكتسي طابعا إيجابيا إنشائيا. فان هذا الكفاح العنيف يجمع الأفراد، إذ أن كل واحد منهم يصبح حلقة عنيفة في السلسة الكبرى، في الجسم الكبير العنيف الذي انبجس ردا على عنف الاستعمار، فإذا الفئات المتخلفة يعرف بعضها بعضا, ويلتقي بعضها ببعض، وإذا الأمة المقبلة تكون منذ الآن كتلة غير منقسمة. إن الكفاح المسلح يعبأ الشعب، أي يقذفه في اتجاه وحيد ليس له ثان.

إن تعبئة الجماهير، حين تتحقق بمناسبة حرب التحرير، تبث في ضمير كل فرد القضية المشتركة، والمصير الوطني والتاريخ القومي. لذلك نرى المرحلة الثانية، أي مرحلة بناء الامة، يسهلها وجود هذا الاندماج الذي عجن بالدم والحقد. وهنا نفهم أصالة الألفاظ المستعملة في البلاد المتخلفة. لقد كان الشعب يُدعى في عهد الاستعمار إلى

الكفاح ضد المستعمِر الغاشم.حتى إذا تحقق التحرر الوطني، أصبح يدعى إلى الكفاح ضد الفقر، ضد الأمية، ضد التخلف الاقتصادي. فالكفاح يظل مستمرا، ويتحقق الشعب من أن الحياة معركة دائمة لا تنتهي.

قلنا أن العنف الذي تعمد إليه المستعمِر يوحد الشعب. والواقع أن الاستعمار هو بحكم تركيبه يفرق صفوف الشعب ويغذي النزعة الإقليمية. إن الاستعمار لا يكتفي بأن يعلم أن هناك قبائل، و إنما هو يعزز وجود هذه القبائل، ويفصل بعضها عن بعض، ويميز بعضها عن بعض. إن النظام الاستعماري يغذي الزعامات المحلية وينشط الانقسامات الدينية. ولكن العنف يوحد بين الأفراد على الصعيد القومي. وهو لذلك يحمل في أرحامه بذور القضاء على الإقليمية والقبلية. ومن أجل هذا نرى الأحزاب الوطنية تقسو قسوة خاصة على الزعماء التقليدين، إن تصفية هؤلاء الزعماء تمهيد لتوحيد الشعب.

والعنف يطهر الأفراد من السموم. انه يخلص المستعمَر من مركب النقص الذي يعيث في نفسه فسادا، ويحرره من موقف الشاهد أو اليائس. انه يرد إليه شجاعته، ويرد إليه اعتباره في نظر نفسه. وحتى حين يكون الكفاح المسلح رمزيا، وحتى حين ينتهي بتصفية الاستعمار تصفية سريعة، فان الشعب يتسع وقته لان يدرك أن هذا التحرير قد قام به جميع الأفراد وقام به كل فرد، وان القائد لا يمتاز بفضل خاص. إن العنف يرفع الشعب إلى مستوى القائد ومن هنا كان ذلك النوع من الهجوم على الأداة البروتوكولية التي تبادر بعض الحكومات الفتية إلى استعمالها. إن الجماهير التي شاركت بالعنف في التحرير الوطني لا تسمح لأحد أن يعد نفسه "محررا".إنها حريصة أشد الحرص على ثمرة نضالها، وهي تحاذر أن تعهد مستقبلها وقدراتها ومصير شعبها إلى اله معبود. لقد كانت بالأمس غير مسئولة، ولكنها تريد اليوم أن تفهم كل شيء وأن تقرر كل شيء. أن الضمير الذي أضاءه العنف بنوره، يستعصي على كل محاولة لتهدئة الخواطر. ولذلك فان مهمة الدجالين والانتهازيين والسحرة ستكون مهمة شاقة. إن النضال الذي قذف بالجماهير إلى معركة حامية يكسبها ميلا قويا إلى الأمور المحسوسة الملموسة. ويصبح من المستحيل على أحد أن يضللها ويفتنها عن أمرها.

وعلى هذا المنوال نقول أن الدول الاستعمارية ترتكب خطأً فادحا، وتقترف ظلما لا يوصف اذ هي اكتفت بأن تسحب من أرضنا قواها العسكرية وأجهزتها الإدارية والاقتصادية التي كانت وظيفتها اكتشاف ثرواتنا واستخراجها وتصديرها إلى عواصم البلاد المستعمِرة. إن التعويض المعنوي الذي يحقق لنا الاستقلال لا يعمينا عن الحقيقة، انه لا يطعمنا من جوع. إن ثروات البلاد الاستعمارية هي ثرواتنا أيضا. لقد أتخمت أوروبا ذهبا ومواد أولية من البلاد المستعمَرة : من أمريكا اللاتينية والصين وإفريقيا. فمن جميع هذه القارات التي تتيه عليها لأوروبا اليوم بثرائها الضخم، كانت تمضي منذ قرون إلى أوروبا هذه، الأحجار الكريمة والبترول، والحرير والقطن والأخشاب والمنتجات المحلية. إن أوروبا إنما خلقها العالم الثالث، والثروات التي تتخم أوروبا اليوم إنما سرقتها أوروبا من الشعوب المتخلفة، إن موانئ هولندا وليفربول، ومخازن بوردو وليفربول، المتخصصة في تجارة الرقيق إنما اشتهرت بفضل ملايين العبيد المنقولين. فإذا سمعنا رئيس دولة أوروبية يقول، وقد وضع يده على قلبه، إن من الواجب تقديم المعونة للشعوب المتخلفة المسكينة فان هذا لا يجعلنا نرتعش اعترافا بالجميل بل نقول:" هذا تعويض

عادل سيقدم إلينا". لذلك لا نقبل أن تكون المساعدات التي تقدم للبلاد المتخلفة برنامج "صدقات". فإنما ينبغي أن تكون هذه المساعدات منبثقة عن واعيين، وعي يعيه المستعمرون فيفهمون أن هذا حقهم، ووعي تعيه الدول الرأسمالية فتفهم أن عليها حقا أن تدفع. فإذا أبت البلاد الرأسمالية – عن غباء ولا أقول عن نكران الجميل- إذا أبت أن تدفع، فان منطق نظامها نفسه سيتولى خنقها. إن من الأمور الواقعة أن الأمم الفتية لا تجتذب رؤوس الأموال الخاصة كثيرا. هناك أسباب كثيرة تبرر وتعلل هذا التحفظ من قبل الاحتكارات. ومتى عرف الرأسماليون، وهم يعرفون ذلك أول من يعرف، إن حكومتهم تتهيأ للجلاء عن المستعمرة، فانهم يسارعون إلى سحب جميع رسمالهم من هذه المستعمرة. إن هروب الرساميل على هذه الصورة السريعة ظاهرة من أثبت ظواهر زوال الاستعمار.

إن الشركات الخاصة لا ترضى أن توظف رساميلها في البلاد المستقلة إلا إذا كفلت لها شروط معينة، وقد اتضح بالتجربة أن الشروط التي تطالبها هذه الشركات الخاصة لا يمكن قبولها إذا لا يمكن تحقيقها. إن الرأسماليين وهم يلتزمون مبدأ الربح المباشر متى خرجوا إلى " ما وراء البحار "، يترددون كثيرا إزاء كل توظيف لرساميلهم طويل الأمد. انهم يرفضن بل يعادون في كثير من الأحيان برامج التخطيط التي تضعها الحكومات الفتية. وكل ما يمكن أن يقبلوه، عند الاقتضاء، هو أن يقدموا للدول الفتية قروضا مالية، على شرط أن يحتفظ بهذا المال لشراء المنتجات المصنوعة. والآلات، أي لتشغيل مصانع البلاد المستعمِرة.

وهذا الأسلوب نفسه تستعمله المعارضة الوطنية فيما بعد. ان سلطة الاحتلال قد اختارت واحداً من الحزبين الوطنيين او من الأحزاب الوطنية الثلاثة التي قامت بحركة التحرير. وأشكال هذا الاختيار كلاسيكية معروفة: اذا فاز أحد الأحزاب بالإجماع الوطني وفرض نفسه على المحتل كمفاوض وحيد، قام المحتل بمناورات كثيرة لتأخير موعد المفاوضات الى أقصى حد، مستعملاً هذا التأخير في تفتيت مطالب هذا الحزب، او في الفوز من قيادته بإبعاد بعض العناصر "المتطرفة". أما إذا لم يستطع أي حزب من الأحزاب ان يفرض نفسه حقاً، اكتفى المحتل بتفضيل الحزب الذي يبدوا له اكثر "تعقلاً و اعتدالاً" من غيره. وعندئذ نرى الأحزاب الوطنية التي لم تشترك في المفاوضات تأخذ باستنكار الاتفاق الذي تم بين المحتل والحزب الآخر. ويشعر الحزب الذي تسلم السلطة بخطر هذه المواقف الديماغوجية التي يقفها خصمه. فيحاول ان يشتت الحزب المعارض، ويتهمه بأنه غير شرعي، فلا يسع الحزب المعارض إلا ان يعتصم بأطراف المدن والأرياف محاولاً ان يؤلب الجماهير الريفية على " أهل الساحل الذين باعوا أنفسهم"، على "سكان العاصمة الفاسدين المتفسخين". ولا يدع هذا الحزب ذريعة من الذرائع الا ويستعملها، فهو يهاجم خصمه بحجج دينية، وهو يتهمه بالخروج على التقاليد فيما يجنح إليه من اتجاهات تجديدية، مستغلاً جهل الجماهير الريفية وما تتصف به الأرياف من انفعالية وعفوية. وتسري الشائعات هنا وهناك. الجبل قد ثار، الأرياف مستاءة حانقة، أطلق رجال الدرك رصاص بنادقهم على الفلاحين، هبت الحكومة ترسل الإمدادات والنجدات، النظام كله أوشك ان ينهار. وهكذا فان أحزاب المعارضة ـ التي ليس لها برنامج واضح، وليس لها هدف إلا أن تحل محل الفئة الحاكمة، تضع مصيرها بين أيدي الجماهير الريفية الغافلة.

وهكذا يحدث تباعد يشبه القطيعة بين اتجاه التمسك بالشرعية واتجاه الاستخفاف بالشرعية، في صفوف الحزب ويشعر أصحاب الاتجاه الثاني انهم اصبحوا أناس غير مرغوب فيهم. فأصحاب التمسك بالشرعية يتحاشونهم ويتهربون منهم. ولئن كانوا يقدمون لهم يد المعونة بعد احتياطات كثيرة، فهم يشعرون انهم اصبحوا أجانب عن الحزب. وعندئذ يتصل هؤلاء الرجال بأولئك المثقفين الذين أتيح لهم منذ بضع سنوات ان يعجبوا بمواقفهم، فيخرج من هذا الاتصال حزب سري يوازي الحزب الشرعي. ولكن أعمال القمع ضد هذه العناصر التي اصبح استردادها، تزداد بازدياد تقارب الحزب الشرعي من الاستعمار أملا في تبديله من الداخل فإذا بفريق اللاشرعية يجد عندئذ نفسه في منعطف تاريخي فهؤلاء الرجال المنبوذون من المدن يتجمعون، أول الأمر، في الضواحي المحيطة بالمدن. ولكن شبكة الشرطة تكشف أمرهم. فيضطرون أخيرا إلى ترك المدن نهائيا، والى الابتعاد عن أمكنة الصراع السياسي، ماضين إلى الأرياف، إلى الجبال، إلى جماهير الفلاحين. والفلاحون، في مرحلة أولى يحتضنوهم فيخفونهم عن أعين الشرطة. و المناضل الوطني الذي يقرر أن يهجر لعبة التخفي التي كان يلعبها مع الشرطة، وان يربط مصيره بمصير جماهير الفلاحين، لا يخسر أبدا. أن الفلاحين يغطونه كمعطف، ويحنون عليه ويحمونه حماية لم تكن تخطر له ببال. وهكذا نرى أن هؤلاء الرجال الذين نفوا من المدن نفيا، وانقطعوا عن بيئة المدن التي انضجوا فيها أفكارهم عن الأمة وعن النضال السياسي، قد اصبحوا الآن ثوارا حقا. انهم، وهم مضطرون إلى التنقل بغير انقطاع تحاشيا لرجال الشرطة، والى السير حتى لا يلفتوا النظر، يطوفون الآن في البلاد ويعرفونها. وداعا زمان المقاهي، وداعا زمان المناقشات العقيمة عن الانتخابات القادمة! إن آذانهم تسمع الآن صوت الشعب، صوته الحق، وان أبصارهم ترى الآن بؤس الشعب، بؤسه الكبير الذي لا نهاية له. ويدركون انهم أضاعوا وقتا ثمينا في تعليقات على النظام الاستعماري لا طائل فيها ولا نفع منها. ويفهمون أن التبديل لن يكون إصلاحا، ولن يكون تحسينا. ويفهمون، وهم يشعرون بدوار لن يبرحهم. إن التحرك السياسي في المدن سيظل عاجزا عن تغيير النظام الاستعماري، عن قلب النظام الاستعماري.

ويألف هؤلاء الرجال مخاطبة الفلاحين. ويكتشفون أن الجماهير الريفية لم تنقطع يوما عن الاعتقاد بان تحررها لا يتم إلا بالعنف، وبان القضية هي قضية استرداد الأراضي من الأجانب، هي قضية كفاح وطني، هي قضية ثورة مسلحة. الأمر بسيط واضح. يكتشف هؤلاء الرجال شعبا متجانسا منسجما، إن كان يعيش حياة ساكنة جامدة، فانه ما يزال محافظا على قيمة الأخلاقية وعلى ارتباطه بالأمة، يكتشفون شعبا كريما سخيا، مستعدا للتضحية، راغبا في العطاء، نافذ الصبر قوي الشمم والإباء. وواضح أن اللقاء بين أولئك المناضلين الذين تطاردهم الشرطة وبين هذه الجماهير المتوفرة، يمكن أن يؤدي إلى مزيج متفجر ذي قوة لا عهد بمثلها من قبل. فأولئك الرجال الوافدون من المدن يدخلون مدرسة الشعب السياسية والحرب. ويأخذ الشعب بشحذ أسلحته. فالدروس في المدرسة لا تطول، وما تلبث الجماهير التي تسترد اتصالها بعضلاتها، أن تحمل القادة على اقتحام الأمور. وينطلق الكفاح المسلح.

وتحار الأحزاب السياسية تجاه الثورة. ذلك أن عقيدتها قد أكدت دائما انه لا جدوى من اللجوء إلى القوة، بل إن وجودها نفسه إنما هو نفي دائم لقيام أية ثورة مسلحة. حتى أن بعض الأحزاب السياسية تشارك المستعمرين تفاؤلهم سرا، وتهنئ نفسها بأنها في خارج هذا الجنون الذي سيقمع بإسالة الدماء. ولكن النار التي اشتعلت ما تلبث أن تسري إلى مجموع البلاد سريان وباء سريع. وتعجز المصفحات والطائرات عن تحقيق النجاح الذي كان يقدر لها. ويرى الاستعمار استفحال الداء، فيأخذ يفكر. حتى أن أصواتا في صفوف المضطهدين تأخذ تلفت النظر إلى خطورة الوضع. أما الشعب في أكواخه وفي أحلامه فانه يتجاوب مع الحركة الوطنية الجديدة. ويأخذ ينشد للمقاتلين المظفرين، بصوت خافت، في قرارة قلبه، أناشيد لا تنتهي. لقد اجتاحت الثورة الأمة، والأحزاب هي التي أصبحت الآن معزولة. غير أن قادة الثورة ما يلبثون أن يشعروا في ذات يوم أن على الثورة أن تمتد إلى المدن أيضا. انهم ما يلبثون أن يعوا هذه الحقيقة. وليس وعيهم هذا أسرا عريضا، بل هو ثمرة محتومة للمنطق الذي يخضع تطور الثورة المسلحة في سبيل التحرير الوطني. ذلك أن الاستعمار، رغم أن الأرياف هي الينابيع التي لا تنضب لتدفق الطاقات الشعبية، ورغم أن جماعات الثائرين قد أخذت تنشر الاضطراب في الأرياف، يظل واثقا بقوته، مطمئنا إلى انه غير معرض للخطر. لذلك تقرر قيادة الثورة أن تنقل الحرب إلى موقع العدو، إلى المدن الهادئة الباذخة.

وما ظل القلق يهز الاستعمار، فان القضية الوطنية تتقدم إلى أمام، وتصبح قضية كل فرد من أفراد الأمة. إن حركة التحرير أصبحت واضحة المعالم، وهي تتناول مجموع البلاد منذ ألان. والعفوية هي المسيطرة في هذه المرحلة والمبادهة مبادهة محلية. ففي كل منطقة من المناطق تنشأ حكومة مصغرة تستلم زمام الأمر. ونرى سلطة وطنية في كل مكان، في الوديان والغابات، في الأدغال والقرى. إن كل فرد يثبت بنضاله وجود الأمة، ويعمل على أن يكفل لها النصر في المنطقة التي هو فيها. وهكذا نشهد قيام استراتيجية أساسها العمل المباشر الشامل الجذري. إن هدف كل جماعة من هذه الجماعات المسلحة التي تتشكل تشكلا عفويا إنما هو تحرير المنطقة التي هي فيها. ذلك هو هدفها، وذلك هو برنامجها. ما دامت الأمة موجودة في كل مكان، فهي موجودة هنا أيضا. ويتحد الأسلوب –الخطة والاستراتيجية الحربي، بل يستحيل فن السياسة إلى فن حرب. فالمناضل السياسي إنما هو المقاتل الحربي. والحرب والسياسة شيء واحد.

إن هذا الشعب المحروم الذي اعتاد أن يعيش محصورا في نطاق الصراعات والخصومات، يعمل الآن في جو رائع من تطهر الأمة في المنطقة التي هو فيها. انه يشعر بنشوة اجتماعية، فإذا الأسر المتعادية تقرر أن تمحو كل شيء، أن تنسى كل شيء. والأحقاد الراسخة المدفونة تخرج الآن إلى النور لتستأصل بمزيد من الاطمئنان إلى أنها تستأصل. إن تحمل مسؤولية الأمة بأسرها يقوي الوعي. فوحدة الأمة إنما هي وحدة الجماعة قبل كل شيء، إنها إزالة الخصومات القديمة وتصفية التردد. وفي الوقت نفسه يشمل التطهر ذلك العدد القليل من السكان الذين لطخوا شرف البلاد بأعمالهم وبتواطئهم مع المحتل الغاصب. أما الخونة والأشخاص الذين باعوا أنفسهم فانهم يحاكمون وينالون العقاب الذي يستحقونه. إن الشعب الذي يسير هذا السير المتواصل ويخوض غمار المعركة،

يسن الآن القوانين، ويكتشف نفسه، ويريد أن يحكم نفسه بنفسه، أن يكون سيد مصيره. إن الشعب يستيقظ كله من السبات الاستعماري، ويعيش في جو رائع من الحماسة، الجموع تتدفق في القرى تدفقا متصلا، السخاء والكرم لا يقفان عند حد، الشهامة والأريحية تنطلقان انطلاقا قويا، الناس يريدون صادقين أن يموتوا في سبيل "القضية" التي يكافحون من اجلها. ويظهر هذا التضامن بمزيد من الوضوح في المرحلة الثانية، المرحلة التي يبدأ فيها العدو بشن هجومه. إن القوى الاستعمارية تجمع صفوفها بعد حدوث الانفجار، وتعيد تنظيم نفسها، وتبدأ باستعمال طرائق في القتال تناسب طبيعة الثورة التي قامت. وهذا الهجوم الذي تشنه القوى الاستعمارية يبدل جو الانطلاق الفرح الذي ساد المرحلة الاولى. ان العدو يشن هجومه مركزا نقاط معينة تتجمع فيها قوى كبيرة. وسرعان ما تصبح قوى العدو اكبر من القوة الوطنية الضاربة في نقطة معينة. ومما يفاقم الأمر ان القوة الوطنية المحلية تميل في اول الامر الى خوض المعركة وجها لوجه، فالتفاؤل الذي سيطر على المشاعر في المرحلة الاولى يجعل القوة الوطينة متهورة، ويفقدها شيئا من الشعور بالواقع. ان الجماعة التي رسخ في اعتقادها ان منطقتها هي الأمة بأسرها، ترفض ان ترخي الحبل، ولا تطيق ان تقاتل متراجعة. وبذلك تسقط ضحايا كثيرة، ويبدأ الشك بالتسرب الى النفوس. ان الفرقة المحلية تجابه الهجوم المحلي مجابهتها لمعركة حاسمة يتوقف عليها مصير الكفاح كله. انها تتصرف تصرف من يحسب ان مصير البلاد كله يتقرر هنا.

يجب إذن أن ندخر قوانا، أن لا نلقيها في الميزان دفعة واحدة. إن احتياطات الاستعمار أغنى و أكبر من احتياطات المستعمَر. والحرب مستمرة. و العدو يدافع عن نفسه. و موعد التصفية الكبرى ليس اليوم ولا غداً. لقاء بدأت هذه التصفية منذ أول يوم في الواقع، ولن تنتهي يوم لا يبقى ثمة خصم، بل يوم يدرك هذا الخصم لأسباب كثيرة إن مصلحته نفسها تقتضي أن ينهي هذا الصراع، وأن يعترف بسيادة الشعب المستعمَر. يجب أن لا تبقى أهداف الكفاح غامضة غموضها في الأيام الأولى. فان لم ننتبه إلى هذا تعرضنا في كل لحظه لان نرى الشعب يتساءل عند أي تنازل يتنازله العدو: فيم نطيل هذه الحرب؟ ذلك أن الناس قد بلغو من تعودهم على استحقار المستعمِر لهم , وعلى إصراره على الاستمرار في اضطهادهم مهما كلف الأمر، انهم ما أن يلاحظوا بادرة طيبة منه، وما أن يظهر لهم شيئا من حسن الاستعداد , حتى يحيوا ذلك مدهوشين وحتى يباركوه فرحين. إن المستعمر يميل عندئذ إلى أن يغني طربا. فيجب إذا أن نضاعف الشرح و التوضيح، ان نفهم المناضل أن تنازلات الخصم ما ينبغي أن تضله عن الحقيقة، أن تعميه، فهذه التنازلات ليست إلا تنازلات. وهي لا تمس جوهر الأمر، حتى ليمكن أن يقال، من وجهة نظر المستعمر، أن كل تنازل لا يمس جوهر الأمر ما لم يتناول النظام الاستعماري في جوهره.

إن المناضل الوطني الذي هجر المدينة بعد أن آلمته المناورات الديماغوجيه المتخاذلة التي يقوم بها المسئولون في الحزب، بعد أن خيبت ظنه ((السياسة))، يكتشف أثناء النضال العملي المحسوس سياسة جديده لا تشبه السياسة القديمة بوجه من وجوهها، أنها سياسة أناس مسئولين و قاده داخلين في التاريخ يتولون بعضلاتهم و أدمغتهم توحيد كفاح التحرير. إن هذا الواقع الجديد الذي سيعرفه الاستعماري يكشفن جوانب كانت مجهولة و يفجر معاني

جديده، و يضع الإصبع على التناقضات التي كان يخبؤها ذلك الواقع. إن الشعب الذي يكافح، الشعب الذي يدرك بالنضال هذا الواقع الجديد و يعرفه، يسير حين يتحرر من الاستعمار متنبئاً بجميع محاولات التضليل، متهيئا لجميع الأكاذيب التي تلفق باسم الوطنية. والعنف وحده، الذي يمارسه الشعب، العنف المنظم الواعي الذي ينيره قاده الثورة، هو الذي يتيح للجماهير أن تحلل الواقع الاجتماعي و أن تملك مفتاحه. وبدون هذا النضال، بدون هذه المعرفة النابعة من النضال، لا يكون ثمة إلا تهريج.. قليل من التبديل، بضعة إصلاحات في القمة راية وطنية، أما تحت، فكتله كبيرة من الناس ما تزال تعيش في (في القرون الوسطى)، و ما تنفك تجري حياتها على وتيرة ثابتة.

إن البرجوازية التي تستلم مقاليد السلطة في نهاية العهد الاستعماري هي برجوازية متخلفة. قُوَتَها الاقتصادي تكاد تكون صفراً، أو هي على الأقل لا تقاس أبداً بالقوة الاقتصادية التي تملكها برجوازية البلاد المستعمرة التي تريد هذه البرجوازية الوطنية أن تحل محلها. لقد ظنت البرجوازية المحلية لنرجسيتها وغرورها أن في وسعها أن تحل محل برجوازية الاستعمار وأن تكون خيراً منها. ولكن الاستقلال ما يلبث أن يضعها في مآزق حرجة، فإذا تلجأ هي إلى وسائل تجلب الكوارث، إذ تتجه بنداءات خائفة إلى الدولة التي كانت تستعمِر بلادها. ذلك أن العناصر الجماعية و العناصر التجارية التي هي اكثر أبناء الدولة الجديدة وعيا تتميز بأنها قليلة العدد، بأنها متمركزة في العاصمة, وبأن أنواع نشاطها لا تتعدى التجارة والاستثمارات الزراعية والمهن الحرة، فليس بين أفراد هذه البرجوازية الوطنية أناس من رجال الصناعة أو رجال المال. ان البرجوازية الوطنية في البلدان المتخلفة ليست متجهة نحو الإنتاج، والابتكار، والبناء، والعمل، وإنما هي تنفق نشاطها كله في أعمال من نوع الوساطة. أن نفسية البرجوازية الوطنية هي نفسية رجال أعمال، لا رواد صناعة. ويجب أن نعترف أن جشع المستوطنين، ونظام الحجر الذي أوجده الاستعمار لم يدعا للبرجوازية حرية الاختيار كثيرا.

انه ليستحيل على البرجوازية أن تجمع رأسمالا في ظل النظام الاستعماري. والرأسمالية التاريخية التي يبدو أن البرجوازية الوطنية الصادقة في البلد المتخلف قد خلقت للنهوض بها هي أن تنكر نفسها كبرجوازية هي أن تنكر نفسها كأداة لرأس المال، وأن تضع نفسها وضعا كاملا في خدمة رأس المال الثوري الذي هو الشعب.

إن على البرجوازية الوطنية الصادقة في البلد المتخلف أن تفرض على نفسها خيانة المهمة التي كانت ميسرة لها، أن تدخل مدرسة الشعب أي أن تضع تحت تصرف الشعب الرأسمال الثقافي والتكنيكي الذي استطاعت أن تنتزعه حين مرورها بجامعات الاستعمار. ولكننا نرى آسفين أن البرجوازية كثيرا ما تتنكب هذا السبيل البطولي الإيجابي الخصب العادل، لتسير راضية النفس مطمئنة البال في طريق فظيع، مناقض لمصلحة الأمة، هو الطريق الذي تسلكه برجوازية تقليدية، برجوازية برجوازية، برجوازية ارتضت في غباء وحمق وحطة أن لا تكون إلا برجوازية.

لقد رأينا أن هدف الأحزاب الوطنية يصبح منذ مرحلة من المراحل هدفا قوميا تماما. فهو يعبأ الشعب حول شعار الاستقلال، مرجئا ما عدا ذلك للمستقبل. فإذا سألت رجال هذه الأحزاب عن البرنامج الاقتصادي الذي ستستلزمه الدولة، وعن النظام الذي يريدون إقامته، رأيتهم عاجزين عن الإجابة، لأنهم يجهلون كل الجهل اقتصاد بلادهم.

ومع ذلك ما تفتأ البرجوازية الوطنية تطالب بتأميم الاقتصاد والقطاعات التجارية. ذلك أن التأميم عندهم لا يعني وضع مجموع الاقتصاد في خدمة الأمة، وتحقيق كافة حاجاتها، وهو لا يعني تنظيم جميع شؤون الدولة على أساس علاقات اجتماعية جديدة يراد تسهيل وجودها، و إنما يعني التأميم عندها نقل الامتيازات الموروثة من العهد الاستعماري إلى أهل البلاد.

ولما كانت البرجوازية لا تملك الوسائل المادية، ولا الوسائل العقلية الكافية (مهندسين، فنيين) نراها تكتفي بوضع اليد على مكاتب الأعمال وبيوتات التجارة التي كان يشغلها المستوطنون الأجانب. إن البرجوازية الوطنية تحتل الأمكنة التي كان يشغلها الأوروبيون :أطباء ومحامين وتجار وممثلي شركات ووكلاء عامين ووسطاء. انه تشعر أن من واجبها، حفاظا على كرامة البلاد وحفاظا على نفسها، أن تحتل جميع هذه المراكز.

ومنذ ذلك الحين تراها تفرض على جميع الشركات الأجنبية الكبرى أن تمر بواسطتها، سواء أكانت تريد أن تبقى في البلاد أم تنوي أن تدخل في البلاد. إن البرجوازية الوطنية تكتشف لنفسها هذه المهمة التاريخية وهي أن تكون وسيطا. وهكذا لا تكون رسالتها تغيير أحوال الأمة، بل جعل نفسها وسيطا بين البلاد وبين رأسمالية مضطرة إلى التخفي، رأسمالية تضع على وجهها قناع الاستعمار الجديد. وترتاح البرجوازية الوطنية إلى هذا الدور الذي تقوم به، أعني دور وكيل للبرجوازية الغربية، دون أن يكون ثمة عقد ولا غضاضة. وهذا الدور يدر ربحا ضئيلا، هذه الوظيفة التي تغل رزقا يسيرا،هذا الضيق في النظرة، هذا النقص في الهمة والطموح. هذا كله إنما يرمز إلى عجز البرجوازية الوطنية عن النهوض بالدور التاريخي الذي تنهض به البرجوازية. فما تعرف به كل برجوازية وطنية من أنها نشيطة زائدة مبتكرة مستكشفة لعوالم جديدة، لآفاق جديدة، لا نرى مثله لدى هذه البرجوازية الوطنية. إن روح التمتع والتلذذ هي المسيطرة لدى البرجوازية الوطنية في البلدان المستعمَرة. ذلك إنها على المستوى النفسي تشبه البرجوازية الغربية وتستمد منها تعاليمها، وتقتفي آثارها في الجانب السلبي وتنحط دون أن تكون قد قطعت مراحل الاستكشاف والابتكار الأولى التي قطعتها البرجوازية الغربية، وحققت بها أشياء إيجابية على كل حال. إن البرجوازية الوطنية في أول عهدها تشبه البرجوازية الغربية في آخر عهدها. وما ينبغي أن نظن أنها تغذ السير وتحرق المراحل. فإنما هي في حقيقة الأمر تبدأ بالنهاية. لقد دلفت إلى الشيخوخة المتهدمة قبل أن تعرف ما يعرفه عهد الصبا والمراهقة من نزق وتهور واندفاع.

الطاهر وطاهر

سـيد قطب

1906 - 1966

هو سـيد بن الحاج قطـب بـن ابـراهيم، ولـد فـي أحضـان عائلـة موسـرة نسـبياً فـي قريـة "قهـا" الواقعـة فـي محافظـة أسيوط. تربى تربية دينية متميزة في كنف عائلته. وقد انتظم في مدرسة القريـة حيث حفظ القرآن بكاملـه وهو لـم يتجاوز العاشرة من عمره. بعد اتمامه المرحلة الابتدائية في القرية سافر الى القاهرة فأتم دراسته الثانويـة، ودخـل كلية "دار العلوم" ليتخرج منها مجازاً في اللغـة العربيـة وآدابهـا، بعدها أمضـى فيهـا أربـع سنوات يـدرس التـاريخ والجغرافيا والأدب العربي واللغة الانكليزية وعلم الاجتماع وعلم التربية والرياضيات والفيزياء والفلسفة والدين.

عام 1939 هـي بدايـة فتـرة تحولـه نحـو الايديولوجيـة الاسـلامية حيث توجـت فـي نهايـة عـام 1948 بظهـور كتابـه "العدالة الاجتماعية في الاسلام" الذي أبان فيه صراحة بأن العدالة الاجتماعية الصحيحة التي هـي أمـل البشـرية لا يمكن أن تتحقق الا في ظل النظام الاسلامي، وبأنه ينبغي أن يكون للمسلمين أدب منبثق عن التصور الاسلامي.

في عام 1949 سافر فـي بعثـة ثقافيـة الـى الولايـات المتحدة الاميركيـة لدراسـة المنـاهج التعليميـة حيث بقـي سنتين ونصـفا متـنقلاً بـين واشـنطن وكاليفورنيـا، أرسـل خلالهـا الـى صـديقة توفيـق الحكيم رسـالة يهـاجم فيهـا الحضـارة الاميريكية التي لا تأبه بالقيم الروحية.

انضم عام 1951 الى جماعة الأخوان المسلمين واصبح مفكر الحـزب الـذي يعتـد برأيـه بـالرغم مـن أنـه لـم يتبـوأ منصباً قيادياً، لأن، ذلك يفترض انتساب العضـو الـى الحـزب فتـرة طويلـة وانصـرف نحـو الايديولوجيـة الاسـلامية يدعو اليها في جريدة الأخـوان المسلمين التـي تـولى رئاسـة تحريرهـا قبـل اعتقالـه فـي عـام 1954، هذا وقد كتـب العديد مـن الكتـب فـي الفكـر والايديولوجيـة الاسـلامية مثـل "الاسـلام والسـلام العـالمي"، "هـذا الـدين"، "المسـتقبل لهذا الدين"، "خصـائص التصـور الاسـلام"، "معـالم فـي الطريـق"... الـخ ينتقد بشـدة محبـذي فكـرة فصـل الـدين عـن الدولـة، وأبعـاد الدين عن السياسـة، وعلمنـة الدولـة...، ويهـاجم سياسـة الأزهـر وخطتـه التقليديـة القائمـة علـى تفسـير القرآن وشرح التفسير...

حين أتهمت الجماعة في 27 تشرين الاول 1954 بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر، اعتقل سيد قطب مـع غيره، وحكم عليه بالسجن مدة خمسة عشر عامـا بالأشـغال الشـاقه. خـرج سيد قطـب مـن السـجن عـام 1964 وفـي عام 1965 أخرج كتابه "معـالم فـي الطريـق"، فأعيد اعتقالـه مـرة أخـرى مـع غيـره مـن الاخـوان المسلمين بتهمـة تدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم بالقوة، وصدر عليه الحكم بالاعدام من قبـل محكمـة أمـن الدولـة العليـا فـي القـاهرة. اعدم سيد قطب في 1966/8/9.

ســيد قطـب

معالم في الطريق*

الإسلام هو الحضارة

الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي...

"المجتمع الإسلامي" هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً.. و"المجتمع الجاهلي" هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه..

ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسًا ممن يسمون أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه- غير ما قرره الله سبحانه، وفصَّله رسوله صلى الله عليه وسلم، ويسميه مثلاً "الإسلام المتطور"!

و"المجتمع الجاهلي" قد يتمثل في صور شتى - كلها جاهلية - : قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً، ويطبق ما يسميه "الاشتراكية العلمية" نظاماً. وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكِّم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البيَع والكنائس والمساجد، ولكنه يُحَّرِم عليهم ان يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم، وهو بذلك ينكر أو يعطل ألوهية الله في الأرض، التي ينص عليها قوله تعالى: "**وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهُ**"... (الزخرف: 84)

ومن ثم لا يكون هذا المجتمع في دين الله الذي يحدده قوله: "**إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه.... ذلك الدين القيم**".. (يوسف : 40)

وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله، في البيع والكنائس والمساجد. "المجتمع الإسلامي" - بصفته تلك- هو وحده "المجتمع المتحضر"، والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة- مجتمعات متخلفة! ولا بد من إيضاح لهذه الحقيقة الكبيرة.

حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر.. وتكون هذه هي "الحضارة الإنسانية" لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في

*المصدر: سيد قطب. معالم في الطريق. دار الشروق ببيروت/ القاهرة الطبعة الشرعية التاسعة 1982.

المجتمع.. ولا حرية، في الحقيقة، ولا كرامة للإنسان، ممثلاً في كل فرد من أفراده، في مجتمع بعضه أرباب يشرعون وبعضه عبيد يطيعون!

ولا بد أن نبادر فنبّين أن التشريع لا ينحصر فقط في الأحكام القانونية- كما هو المفهوم الضيق في الأذهان اليوم لكلمة الشريعة- فالتصورات والمناهج، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد.. كلها تشريع يُخِضعْ الأفراد لضغطه. وحين يصنع الناس - بعضهم لبعض- هذه الضغوط، ويخضع لها البعض الآخر منهم في مجتمع، لا يكون هذا المجتمع متحرراً، إنما هو مجتمع بعضه أرباب وبعضه عبيد، كما أسلفنا، وهو من ثم، مجتمع متخلف.. أو بالمصطلح الإسلامي.. "مجتمع جاهلي"!

والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. وبذلك يتحررون التحرر الحقيقي الكامل، الذي ترتكز إليه حضارة الإنسان، وتتمثل فيه كرامته كما قدرها الله له، وهو يعلن خلافته في الأرض عنه، ويعلن كذلك تكريمه في الملأ الأعلى...

وحين تكون آصرة التجمع الأساسية في مجتمع هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة، ويكون هذا كله صادراً من إله واحد، تتمثل فيه السيادة العليا للبشر، وليس صادراً من أرباب أرضية تتمثل فيها عبودية البشر للبشر.. يكون ذلك التجمع ممثلاً لأعلى ما في "الانسان" من خصائص.. خصائص الروح والفكر.. فأما حين تكون أصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض... وما إلى ذلك من الروابط، فظاهر أن الجنس واللون والقوم والأرض لا تمثل الخصائص العليا للإنسان... فالإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض، ولكنه لا يبقى إنساناً بعد الروح والفكر! ثم هو يملك - بمحض إرادته الحرة - أن يغير عقيدته وتصوره وفكره ومنهج حياته، ولكنه لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه، كما إنه لا يملك أن يحدد مولده في قوم ولا في أرض... فالمجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر.. أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو لمجتمع متخلف... أو بالمصطلح الإسلامي... هو "المجتمع الجاهلي"!

والمجتمع الإسلامي وحده هو المجتمع الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية، والذي تعتبر فيه العقيدة هي الجنسية التي تجمع بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والعربي والرومي والفارسي والحبشي وسائر أجناس الأرض في أمة واحدة، ربها الله، وعبوديتها له وحده، والأكرم فيها هو الأتقى، والكل فيها أنداد يلتقون على أمر شَّرعه قدره الله لهم، ولم يشَّرعه أحد من العباد!

وحين تكون "إنسانية" الإنسان هي القيمة العليا في مجتمع، وتكون الخصائص "الإنسانية" فيه هي موضع التكريم والاعتبار، يكون هذا المجتمع متحضراً... فأما حين تكون "المادة" - في أية صورة - هي القيمة العليا ... سواء في صوره "النظرية" كما في التفسير الماركسي للتاريخ! أو في صور "الإنتاج المادي" كما في أمريكا

وأوروبا وسائر المجتمعات التي تعتبر الإنتاج المادي قيمة عليا تُهدَرْ في سبيلها القيم والخصائص الإنسانية... فإن هذا المجتمع يكون مجتمعاً متخلفاً... أو بالمصطلح الإسلامي مجتمعاً جاهلياً!

إن المجتمع المتحضر.. الإسلامي.. لا يحتقر المادة، لا في صوره النظرية (باعتبارها هي التي يتألف منها هذا الكون الذي نعيش فيه ونتأثر به ونؤثر فيه أيضا) ولا في صور "الإنتاج المادي". فالإنتاج المادي من مقومات الخلافة في الأرض عن الله - ولكنه فقط لا يعتبرها هي القيمة العليا التي تهدر في سبيلها خصائص "الإنسان" ومقوماته!... وتهدر من أجلها حرية الفرد وكرامته. وتهدر فيها قاعدة "الأسرة " ومقوماتها، وتهدر فيها أخلاق المجتمع وحرماته.. إلى آخر ما تهدره المجتمعات الجاهلية من القيم العليا والفضائل والحرمات لتحقق الوفرة في الإنتاج المادي!

وحين تكون "القيم الإنسانية" و "الأخلاق الإنسانية" التي تقوم عليها، هي السائدة في مجتمع، يكون هذا المجتمع متحضراً. والقيم الإنسانية والأخلاق الإنسانية ليست مسألة غامضة مائعة وليست كذلك قيماً "متطورة" متغيرة متبدلة، لا تستقر على حال ولا ترجع الى أصل، كما يزعم التفسير المادي للتاريخ، وكما تزعم "الإشتراكية العلمية"! إنها القيم والأخلاق التي تُنمي في الانسان خصائص الإنسان التي يتفرد بها دون الحيوان، والتي تُغَلبَ فيه هذا الجانب الذي يميزه ويعزوه عن الحيوان، وليست هي القيم والأخلاق التي تنمي فيه وتَغلب الجوانب التي يشترك فيها مع الحيوان. وحين توضع المسألة هذا الوضع يبرز فيها خط فاصل وحاسم "وثابت" لا يقبل عملية التمييع المستمرة التي يحاولها "التطوريون"! و "الاشتراكيون العلميون"!

عندئذ لا يكون اصطلاح البيئة وَعرفها هو الذي يحدد القيم الأخلاقية، إنما يكون وراء اختلاف البيئة ميزان ثابت.. عندئذ لا تكون هناك قيم وأخلاق "زراعية" وأخرى "صناعية"! ولا قيم وأخلاق "رأسمالية" وأخرى "اشتراكية"، ولا قيم وأخلاق "برجوازية" وأخرى "صعلوكية"! ولا تكون هناك أخلاق من صنع البيئة ومستوى المعيشة وطبيعة المرحلة.. إلى آخر هذه التغيرات السطحية والشكلية.. إنما تكون هناك - من وراء ذلك كله - قيم وأخلاق "إنسانية" وقيم وأخلاق "حيوانية" - إذا صح هذا التعبير!- أو بالمصطلح الإسلامي: قيم وأخلاق "إسلامية" وقيم وأخلاق "جاهلية".

إن الإسلام يقرر قيمة وأخلاق هذه "الإنسانية"- أي التي تُنمي في الإنسان الجوانب التي تفرقه وتميزه عن الحيوان - ويمضي في إنشائها وتثبيتها وصيانتها في كل المجتمعات التي يهيمن عليها سواء كانت هذه المجتمعات في طور الزراعة أم في طور الصناعة، وسواء كانت مجتمعات بدوية تعيش على الرعي أو مجتمعات حضرية مستقرة، وسواء كانت هذه المجتمعات فقيرة أو غنية... إنه يرتقي صعداً بالخصائص الإنسانية، ويحرسها من النكسة إلى الحيوانية... لان الخط الصاعد في القيم والاعتبارات يمضي من الدرك

الحيواني إلى المرتفع الإنساني.. فإذا انتكس هذه الخط - مع حضارة المادة - فلن يكون ذلك حضارة ! إنما هو "التخلف" أو هو "الجاهلية"!

وحين تكون "الأسرة" هي قاعدة المجتمع. وتقوم هذه الأسرة على أساس " التخصص" بين الزوجين في العمل. وتكون رعاية الجيل الناشئ هي أهم وظائف الأسرة.. يكون هذا المجتمع متحضراً.. ذلك أن الأسرة على هذا النحو - في ظل المنهج الإسلامي- تكون هي البيئة التي تنشأ وتُنَمَّي فيها القيم والأخلاق "الإنسانية" التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة، ممثلة في الجيل الناشئ، والتي يستحيل أن تنشأ في وحدة أخرى غير وحدة الأسرة، فأما حين تكون العلاقات الجنسية (الحرة كما يسمونها) والنسل (غير الشرعي) هي قاعدة المجتمع... حين تقوم العلاقات بين الجنسين على أساس الهوى والنزوة والانفعال، لا على أساس الواجب والتخصص الوظيفي في الأسرة.. حين تصبح وظيفة المرأة هي الزينة والغواية والفتنة.. وحين تتخلى المرأة عن وظيفتها الأساسية في رعاية الجيل الجديد، وتُؤثر هي - أو يُؤْثِر لها المجتمع- أن تكون مضيفة في فندق أو سفينة أو طائرة!.. حين تنفق طاقتها في "الإنتاج المادي" و "صناعة الأدوات" ولا تنفقها في "صناعة الإنسانية"! لأن الإنتاج المادي يومئذ أغلى وأعز وأكرم من "الإنتاج الإنساني"، عندئذ يكون هنا هو "التخلف الحضاري" بالقياس الإنساني... او تكون هي "الجاهلية" بالمصطلح الإسلامي!

وقضية الأسرة والعلاقات بين الجنسين قضية حاسمة في تحديد صفة المجتمع.. متخلف أم متحضر، جاهلي أم إسلامي!.. والمجتمعات التي تسود فيها القيم والأخلاق والنزعات الحيوانية في هذه العلاقة لا يمكن أن تكون مجتمعات متحضرة، مهما تبلغ من التفوق الصناعي والاقتصادي والعلمي! إن هذا المقياس لا يخطئ في قياس مدى التقدم "الإنساني"..

وفي المجتمعات الجاهلية الحديثة ينحسر المفهوم "الأخلاقي"، بحيث يتخلي عن كل ما له علاقة بالتميز "الإنساني" عن الطابع "الحيواني"! ففي هذه المجتمعات لا تعتبر العلاقات الجنسية غير الشرعية - ولا حتى العلاقات الجنسية الشاذة - رذيلة أخلاقية..

والكتاب والصحفيون والروائيون في المجتمعات الجاهلية هنا وهناك يقولونها صريحة للفتيات والزوجات :إن الاتصالات (الحرة) ليست رذائل أخلاقية. الرذيلة الأخلاقية أن يخدع الفتى رفيقته أو تخدع الفتاة رفيقها ولا تخلص له الود، بل الرذيلة أن تحافظ الزوجة على عفتها إذا كانت شهوة الحب لزوجها قد خمدتّ والفضيلة أن تبحث لها عن صديق تعطيه جسدها بأمانة! عشرات من القصص هذا محورها! ومئات من التوجيهات الإخبارية والرسوم الكاريكاتورية والنكت والفكاهات هذه إيحاءاتها.. مثل هذه المجتمعات مجتمعات متخلفة ... غير متحضرة.. من وجهة نظر "الإنسان" وبمقياس خط التقدم "الإنساني"..

إن خط التقدم الإنساني يسير في اتجاهِ "الضبط" للنزوات الحيوانية، وحصَّرها في نطاق "الأسرة" على اساس "الواجب" لتؤدي بذلك "وظيفة إنسانية" ليست اللذة غايتها، وإنما هي إعداد جيل إنساني يخلف الجيل الحاضر في ميراث الحضارة "الإنسانية" التي يميزها بروز الخصائص الإنسانية.. ولا يمكن إعداد جيل يترقى في خصائص الإنسان، ويبتعد عن خصائص الحيوان، إلا في حضن أسرة محوطة بضمانات الأمن والاستقرار العاطفي، وقائمة على أساس الواجب الذي لا يتأرجح مع الانفعالات الطارئة.. وفي المجتمع الذي تنشئه تلك التوجيهات والإيحاءات الخبيثة المسمومة، والذي ينحسر فيه المفهوم الأخلاقي، فيتخلى عن كل آداب الجنس، لا يمكن أن يقوم ذلك المحضن الإنساني.. من أجل ذلك كله تكون القيم والأخلاق والإيحاءات والضمانات الإسلامية هي اللائقة بالإنسان. ويكون "الإسلام هو الحضارة" ويكون المجتمع الإسلامي هو المجتمع المتحضر... بذلك المقياس الثابت الذي لا يتميع أو لا "يتطور".

وأخيراً فإنه حين يقوم "الإنسان" بالخلافة عن "الله" في أرضه على وجهها الصحيح: بأن يُخْلِصْ عبوديته لله ويَخلَص من العبودية لغيره، وأن يحقق منهج الله وحده ويرفض الاعتراف بشرعية منهج غيره، وأن يُحَكِّم شريعة الله وحدها في حياته كلها وينكر تحكيم شريعة سواها، وأن يعيش بالقيم والأخلاق التي قررها الله له ويسقط القيم والأخلاق المدعاة. ثم بأن يتعرف بعد ذلك كله إلى النواميس الكونية التي أودعها الله هذا الكون المادي، ويستخدمها في ترقية الحياة، وفي استنباط خامات الأرض وأرزاقها وأقواتها التي أودعها الله إياها، وجعل تلك النواميس الكونية أختامها، ومنح الإنسان القدرة على فض هذه الأختام بالقدر الذي يلزم له في الخلافة.. أي حين ينهض بالخلافة في الأرض على عهد الله وشرطه، ويصبح وهو يفجر ينابيع الرزق، ويصِّنع المادة الخام، ويقيم الصناعات المتنوعة، ويستخدم ما تتيحه له كل الخبرات الفنية التي حصل عليها الإنسان في تاريخه كله.. حين يصبح وهو يصنع هذا كله "ربانيا" يقوم بالخلافة عن الله على هذا النحو - عبادة لله. يومئذ يكون هذا الإنسان كامل الحضارة، ويكون هذا المجتمع قد بلغ قمة الحضارة.. فأما الإبداع المادي - وحده- فلا يسمى في الإسلام حضارة.. فقد يكون وتكون معه الجاهلية.. وقد ذكر الله من هذا الإبداع المادي معرض وصف الجاهلية نماذج: **"أتبنون بكل ريع آيَةً تعبثون؟ وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون! وإذا بطشتم بطشتم جبارين. فاتقوا الله وأطيعون. واتقوا الذي أمَدَّكمُ بما تعلمون. أمدكم بأنعام وبنين. وجنات وعيون. إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم**".(الشعراء: 128- 135)

"أتتركون فيما ها هنا آمنين؟ في جنات وعيون. وزروع ونخل طلعها هضيم. وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين؟ فاتقوا الله وأطيعون. ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون". (الشعراء: 146 - 152)

" فلما نسوا ما ذُكّروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء، حتى إذا فرحوا بما أُوتوا أخذناهم بغته، فإذا هم مبلسون. فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين"... (الأنعام : 44 - 45)

"حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازيَّنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس". (يونس : 24)

ولكن الإسلام - كما أسلفنا- لا يحتقر المادة، ولا يحتقر الإبداع المادي، إنما هو يجعل هذا اللون من التقدم- في ظل منهج الله- نعمة من نعم الله على عباده، يبشرهم به جزاء على طاعته:

"فقلت: استغفروا ربكم، إنه كان غفَّارًا، يرسل السماء عليكم مدراراً، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارًا". (نوح: 10 - 12)

"ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون".... (الأعراف: 96)

المهم هو القاعدة التي يقوم عليها التقدم الصناعي، والقيم التي تسود المجتمع، والتي يتألف من مجموعها خصائص الحضارة "الإنسانية"..

بعد.. فإن قاعدة انطلاق المجتمع الإسلامي، وطبيعة تكوينه العضوي، تجعلان منه مجتمعاً فريداً لا تنطبق عليه أية من النظريات التي تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوي.. المجتمع الإسلامي وليد الحركة، والحركة فيه مستمرة، وهي التي تعين أقدار الأشخاص فيه وقيمهم، ومن ثم تحدد وظائفهم فيه ومراكزهم.

والحركة التي يتولد عنها هذا المجتمع ابتداء حركة آتية من خارج النطاق الأرضي، ومن خارج المحيط البشري.. إنها تتمثل في عقيدة آتية من الله للبشر، تُنشيء لهم تصوراً خاصاً للوجود والحياة والتاريخ والقيم والغايات، وتحدد لهم منهجاً للعمل يترجم هذا التصور.... الدفعة الأولى التي تطلق الحركة ليست منبثقة من نفوس الناس ولا من مادة الكون... إنها - كما قلنا - آتية لهم من خارج النطاق الأرضي، ومن خارج المحيط البشري... وهذا هو المميز الأول لطبيعة المجتمع الإسلامي وتركيبه.

إنه ينطلق من عنصر خارج عن محيط الانسان وعن محيط الكون المادي. وبهذا العنصر القدري الغيبي الذي لم يكن أحد من البشر يتوقعه أو يحسب حسابه، ودون أن يكون للإنسان يد فيه- في ابتداء الأمر - تبدأ أولى خطوات الحركة في قيام المجتمع الإسلامي، ويبدأ معها عمل "الإنسان" أيضا. إنسان يؤمن بهذه العقيدة الآتية له من ذلك المصدر الغيبي، الجارية بقدر الله وحده. وحين يؤمن هذا الإنسان الواحد بهذه العقيدة يبدأ وجود المجتمع الإسلامي (حكماً).. إن الإنسان الواحد لن يتلقى هذه العقيدة وينطوي على نفسه.. إنه سينطلق بها... هذه طبيعتها.. طبيعة الحركة الحية.. إن القوة العليا التي دفعت بها إلى هذا القلب تعلم أنها ستتجاوزه حتماً!.. إن الدفعة الحية التي وصلت بها هذه العقيدة إلى هذا القلب ستمضي في طريقها قدماً.

وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة أنفار، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين لهذه العقيدة، ولا تسود فيه قيمها الأساسية- القيم التي أسلفنا الإشارة إليها - وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلاً)! والثلاثة يصبحون عشرة، والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفا، والألف يصبحون إثني عشر ألفا.. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي!

وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره، وانفصل بقيمه واعتباراته، وانفصل بوجوده وكينونته، عن المجتمع الجاهلي - الذي أخذ منه أفراده - وتكون الحركة من نقطة الانطلاق إلى نقطة الوجود البارز المستقل قد ميزت كل فرد من أفراد هذا المجتمع، وأعطته وزنه ومكانه في هذا المجتمع- حسب الميزان والاعتبار الإسلامي- ويكون وزنه هذا معترفا له به من المجتمع دون أن يزكي نفسه أو يعلن عنه بل إن عقيدته وقيمه السائدة في نفسه وفي مجتمعه لتضغط عليه يومئذ ليوازي نفسه عن الأنظار المتطلعة إليه في البيئة!

ولكن "الحركة" التي هي طابع العقيدة الإسلامية، وطابع هذا المجتمع الذي انبثق منها، لا تدع أحداً يتوارى! إن كل فرد من أفراد هذا المجتمع لا بد أن يتحرك! الحركة في عقيدته، والحركة في دمه، والحركة في مجتمعه، وفي تكوين هذا المجتمع العضوي... إن الجاهلية من حوله، وبقية من رواسبها في نفسه وفي نفوس من حوله، والمعركة مستمرة، والجهاد ماض إلى يوم القيامة. على إيقاعات الحركة، وفي أثناء الحركة، يتحدد وضع كل فرد في هذا المجتمع، وتتحدد وظيفته، ويتم التكوين العضوي لهذا المجتمع بالتناسق بين مجموعة أفراده ومجموعة وظائفه. هذه النشأة، وهذا التكوين، خاصيتان من خصائص المجتمع الإسلامي تميزانه، تميزان وجوده وتركيبه، وتميزان طابعه وشكله، وتميزان نظامه والإجراءات التنفيذية لهذا النظام أيضاً، وتجعلان هذه الملامح كلها مستقلة، لا تعالج بمفهومات اجتماعية أجنبية عنها، ولا تدرس وفق منهج غريب عن طبيعتها، ولا تنفذ بإجراءات مستمدة من نظام آخر!

المجتمع الإسلامي إذن- من ناحية شكله وحجمه ونوع الحياة السائدة فيه- ليس صورة تاريخية ثابتة، لكن وجوده وحضارته، يرتكنان إلى قيم تاريخية ثابتة.. وحين نقول: "تاريخية" لا نعني إلا أن هذه القيم قد عرفت في تاريخ معين... وإلا فهي ليست من صنع التاريخ، ولا علاقة لها بالزمن في طبيعتها... إنها حقيقة جاءت إلى البشرية من مصدر رباني.. من وراء الواقع البشري. ومن وراء الوجود المادي أيضا.

والحضارة الإسلامية يمكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة في تركيبها المادي والتشكيلي، ولكن الأصول والقيم التي تقوم عليها ثابتة، لأنها هي مقومات هذه الحضارة: (العبودية لله وحده. والتجمع على أصرة العقيدة فيه. واستعلاء إنسانية الإنسان على المادة. وسيادة القيم الإنسانية التي تنمي إنسانية الإنسان لا حيوانيته.. وحرمة الأسرة. والخلافة في الأرض على عهد الله وشرطه.. وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة)...

إن "اشكال" الحضارة الإسلامية التي تقوم على هذه الأسس الثابتة، تتأثر بدرجة التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي، لأنها تستخدم الموجود منها فعلاً في كل بيئة.. ومن ثم لا بد أن تختلف أشكالها.. لا بد أن تختلف لتضمن المرونة الكافية لدخول كافة البيئات والمستويات في الإطار الإسلامي، والتكيف بالقيم والمقومات الإسلامية.. وهذه المرونة - في الأشكار الخارجية للحضارة - ليست مفروضة على العقيدة الإسلامية التي تنبثق منها تلك الحضارة إنما هي من طبيعتها. ولكن المرونة ليست هي التميع.. والفرق بينهما بعيد جدا!

لقد كان الإسلام ينشئ الحضارة فَي أواسط أفريقية بين العراة... لأنه بمجرد وجوده هناك تكتسي الأجسام العارية ويدخل الناس في حضارة اللباس التي يتضمنها التوجيه الإسلامي المباشر، ويبدأ الناس في الخروج كذلك من الخمول البليد إلى نشاط العمل الموجه لاستغلال كنوز الكون المادي، ويخرجون كذلك من طور القبيلة - أو العشيرة- إلى طور الأمة، وينتقلون من عبادة الطوطم المنعزلة إلى عبادة رب العالمين.. فما هي الحضارة إن لم تكن هي هذا؟.. إنها حضارة هذه البيئة، التي تعتمد على إمكانياتها القائمة فعلا... فأما حين يدخل الإسلام في بيئة أخرى فإنه ينشيء- بقيمه الثابتة- شكلا آخر من أشكال الحضارة يستخدم فيه موجودات هذه البيئة وإمكانياتها الفعلية وينميها.

وهكذا لا يتوقف قيام الحضارة- بطريقة الإسلام ومنهجه- على درجة معينة من التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي. وإن كانت الحضارة حين تقوم تستخدم هذا التقدم- عند وجوده - وتدفعه إلى الأمام دفعا، وترفع أهدافه. كما إنها تنشئه إنشاء حين لا يكون، وتكفل نموه واطراده.. ولكنها تظل في كل حال قائمة على أصولها المستقلة. ويبقى للمجتمع الإسلامي طابعه الخاص، وتركيبه العضوي، الناشئان عن نقطة انطلاقة الأولى، التي يتميز بها من كل مجتمعات الجاهلية..

"**صِبغَة الله ومن أحَسنُ من الله صِبغة؟**"....(البقرة : 138)

التصور الإسلامي والثقافة

إن مدلول "الحاكمية" في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقى الشرائع القانونية من الله وحده. والتحاكم إليها وحدها. والحكم بها دون سواها.. إن مدلول "الشريعة" في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول "الشريعة" والتصور الإسلامي! إن "شريعة الله" تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، واصول المعرفة أيضاً.

يتمثل في الاعتقاد والتصور-بكل مقومات هذا التصور- تصور حقيقة الألوهية، وحقيقة الكون، غيبه وشهوده، وحقيقة الحياة، غيبها وشهودها، وحقيقة الإنسان، والارتباطات بين هذه الحقائق كلها، وتعامل الإنسان معها.

ويتمثل في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده. ويتمثل في التشريعات القانونية، التي تنظم هذه الأوضاع. وهو ما يطلق عليه اسم "الشريعة" غالباً بمعناها الضيق الذي لا يمثل حقيقة مدلولها في التصور الإسلامي. ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازين التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية. ثم.. يتمثل في "المعرفة" بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة..

إن المسلم لا يملك أن يتلقى في أمر يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم والموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني... إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلقى في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة.

ولكن المسلم يملك أن يتلقى في العلوم البحتة، كالكيمياء، والطبيعة، والأحياء، والفلك، والطب، والصناعة، والزراعة، وطرق الإدارة - من الناحية الفنية الإدراية البحتة - وطرق العمل الفنية، وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفني- إلى آخر ما يشبه هذا النشاط... يملك أن يتلقى في هذا كله عن المسلم وغيرِ المسلم.. وإن كان الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم، أن يسعى لتوفير هذه الكفايات في هذه الحقول كلها، باعتبارها فروض كفاية، يجب أن يتخصص فيها أفراد منه. وإلا أَثِمَ المجتمع كله إذا لم يوفر هذه الكفايات، ولم يوفر لها الجو الذي تتكون فيه وتعيش وتعمل وتنتج.. ولكن إلى أن يتحقق هذا فإن للفرد المسلم أن يتلقى في هذه العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية من المسلم وغير المسلم، وأن ينتفع فيها بجهد المسلم وغير المسلم، وأن يشغل فيها المسلم وغير المسلم.. لأنها من الأمور الداخلة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمور دنياكم".. وهى لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وفي غاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، بخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادىء والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات. ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازين التي تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع.. ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ عقيدته، أو ارتداده إلى الجاهلية!

فأما ما يتعلق بتفسير النشاط الإنساني كله أفراداً أو مجتمعات، وهو المتعلق بالنظرة إلى "نفس" الإنسان وإلى "حركة تاريخه"، وما يختص بتفسير نشأة هذا الكون، ونشأة الحياة، ونشأة هذا الإنسان ذاته - من ناحية ما وراء الطبيعي - (وهو ما لا تتعلق به العلوم البحتة من كيمياء وطبيعة وفلك وطب إلخ..) فالشأن فيه، شأن الشرائع القانونية والمبادىء والأصول التي تنظم حياته ونشاطه، مرتبط بالعقيدة إرتباطاً مباشراً، فلا يجوز للمسلم أن يتلقى فيه إلا عن مسلم، يثق في دينه وتقواه، ويعلم عنه أنه يتلقى في هذا كله عن الله.. والمهم أن يرتبط هذا في حس المسلم بعقيدته، وأن يعلم أن هذا مقتضى عبوديته لله وحده، أو مقتضى شهادته: أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله.

إنه قد يَطَّلِع على كل آثار النشاط الجاهلي. ولكن لا لِيكوِّن منه تصوره ومعرفته في هذه الشؤون كلها، إنما ليعرف كيف تنحرف الجاهلية! وليعرف كيف يصحح ويقوِّم هذه الانحرافات البشرية، بردها إلى أصولها الصحيحة في مقومات التصور الإسلامي، وحقائق العقيدة الإسلامية.

إن اتجاهات "الفلسفة" بجملتها، واتجاهات "تفسير التاريخ الإنساني" بجملتها، واتجاهات "علم النفس" بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة لها- ومباحث "الأخلاق" بجملتها، واتجاهات دراسة "الأديان المقارنة" بجملتها، واتجاهات "التفسيرات والمذاهب الاجتماعية" بجملتها- فيما عدا المشاهدات والإحصائيات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها-.. إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي- أي غير الإسلامي- قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص!

والأمر في هذه الألوان من النشاط الفكري- والعلمي! - ليس كالأمر في علوم الكيمياء والطبيعة والفلك والأحياء والطب، وما إليها - ما دامت هذه في حدود التجربة الواقعية وتسجيل النتائج الواقعية، دون أن تجاوز هذه الحدود إلى التفسير الفلسفي في صورة من صوره، وذلك كتجاوز الداروينية مثلاً لمجال إثبات المشاهدات وترتيبها في علم الأحياء، إلى مجال القول-بغير دليل وبغير حاجة للقول كذلك إلاَّ الرغبة والهوى- إنه لا ضرورة لافتراض وجود قوة خارجة عن العالم الطبيعي لتفسير نشأة الحياة وتطورها. إن لدى المسلم الكفاية من بيان ربه الصادق عن تلك الشؤون، وفي المستوى الذي تبدو فيه محاولات البشر في هذه المجالات هزيلة ومضحكة.. فضلاً عن أن الأمر يتعلق تعلقاً مباشراً بالعقيدة، وبالعبودية الكاملة لله وحده.

إن حكاية أن "الثقافة تراث إنساني" لا وطن له ولا جنس ولا دين.. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية -دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية "الميتافيزيقية" لنتائج هذه العلوم، ولا إلى التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية، التي يهمها تمييع الحواجز كلها- بما في ذلك، بل في أول ذلك حواجز العقيدة والتصور- لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله، وهو مسترخ مخدر، يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطاني، وفي أوله نشاطهم الربوي، الذي ينتهي إلى جعل حصيلة كد البشرية كلها، تؤول إلى أصحاب المؤسسات المالية الربوية من اليهود!

ولكن الإسلام يعتبر أن هناك - فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية - نوعين اثنين من الثقافة: الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي، والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة

واحدة.. قاعدة إقامة الفكر البشرى إلهاً لا يرجع إلى الله في ميزانه. والثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري والواقعي الإنساني، وفيها من القواعد والمناهج والخصائص ما يكفل نمو هذا النشاط وحيويته دائماً.

ويكفي أن نعلم أن الاتجاه التجريبي، الذي قامت عليه الحضارة الصناعية الأوربية الحاضرة، لم ينشأ ابتداء في أوروبا، وإنما نشأ في الجامعات الإسلامية في الأندلس والمشرق، مستمداً أصوله من التصور الإسلامي وتوجيهاته، إلى الكون وطبيعته الواقعية، ومدخراته وأفواته.. ثم استقلت النهضة العلمية في أوروبا بهذا المنهج، واستمرت تنميه وترقيه، بينما ركد وترك نهائياً في العالم الإسلامي بسبب بعد هذا العالم تدريجياً عن الإسلام، بفعل عوامل بعضها كامن في تركيب المجتمع وبعضها يتمثل في الهجوم عليه من العالم الصليبي والصهيوني.. ثم قطعت أوروبا ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشردت به نهائيا بعيدا عن الله، في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستطيل على الناس - بغياً وعدواً- باسم الله! [2]

وكذلك أصبح نتاج الفكر الأوربي بجملته- شأنه شأن إنتاج الفكر الجاهلي في جميع الأزمان في جميع البقاع- شيئا آخر، ذا طبيعة مختلفة من أساسها عن مقومات التصور الإسلامي. ومعادية في الوقت ذاته عداء أصيلاً للتصور الإسلامي.. ووجب على المسلم أن يرجع إلى مقومات تصوره وحده، وألا يأخذ إلا من المصدر الرباني إن استطاع بنفسه، وإلا فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي، يعلم عن دينه وتقواه ما يطمئنه إلى الأخذ عنه.

[2] راجع فصل: "الفصام النكد" فى كتاب: المستقبل لهذا الدين.

راشد الغنوشي

ولد الغنوشي في مدينة الحانة، بولاية قابس بالجنوب الشرقي بتونس سنة 1939، وتلقى بها تعليمه الإبتدائي والثانوي - انتقل الى القاهرة في مطلع الستينات لمواصلة دراساته. العليا بها، ثم إضطر بعد عام ونصف العام إلى الانتقال الى سورية بسبب تدهور العلاقات التونسية المصرية.

وقد تخرج الإستاذ الغنوشي بشهادة الاستاذية من جامعة دمشق سنة 1968 ثم إنتقل إلى باريس وسجل لدراسات المرحلة الثالثة إلا أنه إنقطع عن الدراسة بعد عام لظروف عائلية وعاد إلى تونس ليستقر فيها كمدرس للفلسفة وقد بدأ نشاطه الإسلامي في منتصف السبعينات، أعتقل الاستاذ الغنوشي مرات عديدة في أواخر السبعينات، وقد حكم عليه في صيف 1981 بعشر سنوات سجناً ثم اطلق سراحه في آب أغسطس 1984 وعاد في سنة 1985 رئيساً للمكتب السياسي العلني لحركة الإتجاه الإسلامي.

إعتقل الغنوشي مرى آخرى في آذار 1987 ، أفرج عن الغنوشي بعد تولي بن علي السلطة وهو يعيش الان في المنفى بعد تصاعد الصراع بين الإسلاميين التونسيين والنظام الحاكم.

مثل الغنوشي ولا زال يمثل خطاً فكرياً متميزاً في الساحة الإسلامية عبر عنه في العديد من مقالاته التي كتبها في مجلة المعرفة التونسية وعدد من المجلات العربية الأخرى، وفي مساهماته ومشاركاته في العديد من الندوات والمؤتمرات. جُمعت بعض مقالاته في كتاب بعنوان "مقالات" نشرته دار الكروان في باريس سنة 1982.

من كتبه محاور إسلامية.

حوار مع المفكر راشد الغنوشي

حوار شامل مع المفكر الاسلامي ورئيس حركة النهضة التونسية الشيخ راشد الغنوشي

نشرت على نوقع ويكيبيديا الإخوان المسلمين، حاوره في لندن: محمد مصدق يوسفي

مقدمة

الشيخ راشد الغنوشي بلا منازع أحد أبرز المفكرين الاسلاميين ومن ألمع قيادات العمل الاسلامي، وتعتبر هذه الشخصية بمثابة بوصلة الحركات الاسلامية المعاصرة في فكرها وتوجهها وخطابها ومشروعها، وقد التقتاه، الكاتب الصحفي والاعلامي محمد مصدق يوسفي في منفاه ومقر إقامته بالعاصمة البريطانية لندن، وأجرى معه هذه المقابلة حول مفهوم وتعاطي الإسلاميين أو حركات الاسلام السياسي مع عدد من القضايا المهمة ومنها: الديمقراطيه|الديمقراطية والتعددية الحزبية ودخول العملية السياسية والمشاركة في الانتخابات والبرلمانات والحكومات.

وباعتباره منظر لما يعرف بـ" الإسلام السياسي "نظرته للتطور في فكر وخطاب التيار الإسلامي والمشروع السياسي، وإلى مراجعة وتطوير رؤية الإسلاميين للعديد من القضايا الملحة.

وتقييم الأستاذ راشد الغنوشي لتجارب هذه الحركات والأحزاب الإسلامية

في اليمن والأردن والمغرب وتركيا، والسودان، والجزائر...إلخ، وكلها أو بعضها مشاركة في السلطة، ودخلت العملية السياسية، والانعكاسات السلبية والايجابية لإنجازاتهم والإخفاقات التي رافقت بعضهم على بقية الحركات الاسلامية في العالم العربي والاسلامي.

أيضا رأيه فيما يسمى بالمراجعات التي أعلنها عدد من الجماعات وتحت عنوانها جاءت مبادرات وقف العنف في مصر والهدنة والمصالحة في الجزائر، وما مدى شرعية تشبث بعض المسلحين بممارسة العنف والارهاب في بلاد المسلمين ومنها أعمال المرتبطين بما يسمى القاعدة.

وأخيرا وليس آخرا كأحد أبرز المفكرين وقادة العمل الاسلامي المعاصر التحديات التي تواجه الحركات الاسلامية حاليا، والاولويات الرئيسية التي يجب التركيز عليها مستقبلا.

<u>الإسلام</u> والديمقراطية

- بداية.. كيف تتعاطون مع قضية الديمقراطية التي يرفضها بعض الإسلاميين والحركات السياسية الإسلامية بشكل مطلق ويعتبرونها مخالفة للإسلام نصاً وروحاً، بينما يراها آخرون ضرورة، والخلاف هو حول ما تعنيه في دلالتها الاجتماعية والسياسية؟

لا تعدو الديمقراطية أن تكون آليات لتنزيل جملة مبادىء نادى بها الفكر السياسي الحديث وناضلت في سبيلها أجيال عديدة من المفكرين والاحرار من مختلف الثقافات والاثنيات. من هذه المبادىء حرية الناس في إختيار حاكمهم وتقسيم السلطة وعدم جعلها حكرا على فرد أو مؤسسة أو طبقة. الحكم الديمقراطي هو وصف للنظام السياسي الذي يقوم على إختيار الحاكم من طرف الشعب بطريقة الانتخاب الحر، السري، والمباشر وتتوزع السلطة فيه على مؤسسة تنفيذية وأخرى تشريعية وثالثة قضائية ورابعة إعلامية رقابية. إذا دققت النظر ترى أن الاسلام سبق ونادى بالمبادىء المشار إليها سالفا. فهو حض على الشورى أي عدم تركيز السلطة عند فرد واحد وحث على إختيار المسلمين لإمامهم (خير أئمتكم الذين يدعون لكم وتدعون لهم وشر أئمتكم الذين تلعنونهم ويلعنونكم). لقد استحدث العهد الراشدي عددا من الآليات مناسبة لمجتمع محدود العدد والمشاكل، آليات لتنزيل مبدأ الشورى الاسلامي كان بمثابة سبق إسلامي وطليعة للتجربة الديمقراطية الآتية لاحقا، فكان اجتماع السقيفة لإختيار خليفة للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بمثابة برلمان مصغر بما تم فيه من حوار وتنافس بين ممثلي التجمعين الاساسيين: المهاجرين والانصار، أدلى فيه كل منهما بما يعزز حجته في أن يكون الخليفة من فريقه، وتواصل التشاور بين الفريقين إلى أن ترجحت حجة ممثلي جماعة المهاجرين فكان الخليفة منهم، فبويع أبوبكر من قبل هيأة الترشيح (أهل الحل والعقد)، قبل أن يعرض على البيعة العامة حيث صرح بأنه لم يولّ نفسه عليهم وإنما تم ترشيحه وأنه لا مصدر لشرعيته غير ذلك الترشيح وأن سلطة القانون (الشريعة) فوق سلطانه وأن طاعتهم له إنما هي في حدود القانون فإذا خرج عنه فلا طاعة له عليهم بل عليهم جميعا أن يكونوا حراسا للقانون. وسار الخلفاء الراشدون من بعده على نفس النهج وإن اختلفت الأشكال باختلاف الظروف. غير أن هذه التجربة الرائدة لم تتواصل ولم تترسخ ووقع الارتداد عليها زمن الامويين والعباسيين ليعود الحكم خليطا بين قيم الاسلام الشورية والميراث العربي القبلي والروح الامبراطورية السائدة في العصر. لكن الروح الشورية التي جاء بها الاسلام وإن لم تتواصل في المستوى السياسي بسبب غلبة روح العصر وثقافته الامبراطورية السلطوية فإنها قد تواصلت في المستوى الحضاري فكانت المجتمعات الاسلامية فضاءات مفتوحة لكل ضروب التعايش بين المختلفين في الدين والمذهب واللون وملجأ لكل المضطهدين والمبدعين، وبرئت حضارتنا مما حصل ويحصل في غيرها من حروب تطهير عرقي وديني. إن الآليات الديمقراطية المعاصرة جهد إنساني وخبرة بشرية ساهمت حضارتنا في صياغتها وتطويرها وليست ملكا لقوم دون قوم ولا لحضارة دون أخرى.

أما أن بعض الاسلاميين يرى في الديمقراطية مخالفة للإسلام، هل تراهم يرون الاسلام داعية للإستبداد، أم تراهم ضد إختيار الأمة لحكامها، أم تراهم لا يرون المسلمين أهلا للحرية التي ينعم بها غيرهم من الأمم الاخرى، مالهم كيف يحكمون، عجبا لضحايا القمع والاستبداد وغياب الديمقراطية كيف ترتعد فرائصهم من الحرية. هل يخشون منها على الاسلام وقد كان ثورة تحررية شاملة أم يخشون على أنفسهم؟ وهل سجل التاريخ أن مسلما هُزم في مناظرة حرة؟ أوليس الاسلام اليوم أكثر الديانات انتشارا حيث تنداح الحرية وينكمش حيث يسود الاستبداد حتى أن دعاته قد ملؤوا الفضاءات الديمقراطية العلمانية هربا من بيئات إسلامية متخلفة دكتاتورية. وهل من يدفع

ضريبة غياب الحرية والديمقراطية أكثر من التيار الاسلامي، تملأ به السجون وينكل بأهله ويصادر حقه في الكلمة والتعبير.

والحقيقة أنه ليس هناك في التيار الإسلامي من يعتبر الديمقراطية كفرا ومخالفة للاسلام غير فئات محدودة لم يلحظ لها وجود أصلا كلما توفرت فسحة للتنافس النزيه. ولكن صوتها يعلو كلما غاب التنافس وساد الظلام. إنه على الضد من ذلك بل الامر دأب التيار العريض في الحركة الاسلامية على اتخاذ الحرية طلبهم الأعز حتى اعتبرها أكثر من مفكر إسلامي ومنهم العلامة يوسف القرضاوي مطلبا يتقدم مطلب تطبيق الشريعة، ولذلك طالب الاسلاميون بكل الحريات ومنها الانتخابات التعددية النزيهة سبيلا للحضور والتأثير والقيام بالدعوة إلى الله.

الشورى والديمقراطية

- اهو الفرق بين الديمقراطية في الغرب وما جاء به الإسلام من مبادئ وأصول سياسية مثل الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..الخ، ووجدنا عدة تصيفات فهناك من يتمسك بالشورى، هناك من يتمسك بالديمقراطية، وهناك من يطابق بين الشورى والديمقراطية الحديثة بل سماها الشورقراطية؟.

الشورى مبدأ عام والديمقراطية وسيلة أو آلية لتنزيل هذا المبدأ، لا تناقض بين الاثنين. العبرة ليست في التسمية ولكن في المضمون. كثير من الانظمة الديمقراطية ليس لها من الديمقراطية غير الاسم وأخرى تقول أنها شورية بينها وبين الشورى الاسلامية ما بين المشرق والمغرب.

- يرى البعض أن تعاطي الحركات الاسلامية مع قضايا الديمقراطية والتعددية والمشاركة والاختلاف هو فقط تحت ضغط التجارب الديمقراطية، ولم تصل هذه الحركات إلى حد تبنيها كخيار استراتيجي، لذلك بقيت نظرتها إليها كوسيلة للانتشار وحرية العمل، ما رأيك؟

الانتشار وحرية العمل حق لكل مواطن مهما كان إنتماءه وليس منة من أحد. بخصوص مدى صدق الاسلاميين في تبنيهم هذا حكم على النوايا لا دليل عليه ولا بيّنة. ولقد أثبت الاسلاميون في تركيا مثلا وفي أكثر من بلد أنهم عندما توفرت لهم فرص المشاركة احترموا قوانين اللعبة كما يقال، وحتى عندما يقع الحيف عليهم غالبا ما يصبرون، فلا يتنادون إلى القتال، إلا أنهم في بعض الحالات عندما يطفّ الصاع ويتمادى العلمانيون المستظهرون بسطوة البوليس والعسكر والدعم الخارجي في سلبهم حقوقهم والدوس عيانا على صناديق الاقتراع قد ينفلت زمام شباب متحمس فيرد على العنف العلماني بمثله كما حصل في الجزائر، وفي مصر، مما يمثل انفعالا غاضبا وليس علاجا وإنما مزيد تعفين للاجواء. التجربة المتكررة أثبتت في الجزائر وفي تركيا وفي تونس وفي دول آسيا الوسطى الاسلامية وغيرها أن من مثل ولا يزال تهديدا للديمقراطية وانتهاكا يوميا سافرا لحقوق الانسان أحزاب علمانية مدعومة من قبل المراكز الكبرى المبشرة بالديمقراطية في العالم. بما يجعل الحاجة اليوم

في بسط الديمقراطية في بلاد الاسلام والعروبة لا تتمثل في إقناع التيار الاسلامي بها فذاك أمره يسير فحتى بمنطق المصلحة الديمقراطية حبل النجاة بالنسبة له. العقبة الكؤود من يقنع

عسكر تركيا والجزائر وبوليس تونس ومصر ومن وراءهم من الاساطيل الغربية؟

الاسلام هو الحل

- بما تردون على الشكوك التي تلوح في الافق كل مرة، بأن الاسلاميين في أي مكان يريدون تحويل بلدانهم إلى دول إسلامية، وأن برنامجهم الحقيقي هو تطبيق الشريعة تحت شعار" الاسلام هو الحل"؟

لا يحتاج الاسلاميون للقيام بانقلابات على الدول القائمة لتحويلها دولا إسلامية فهي دول إسلامية سواء أكان من جهة أن غالبية سكانها مسلمون، أم كان من جهة دساتيرها فكلها تقريبا تنص على أنها دول ليست علمانية معادية للاسلام أو محايدة إزاءه، بل لها دين هو الاسلام وقد تشرح ذلك بأن الشريعة الاسلامية المصدر الوحيد أو الرئيسي للتشريع وهو شرح مترتب على أصل الاعتراف بأن للدولة دينا هو الاسلام، وإذن فما يحتاج الاسلاميون إلا لتفعيل هذه الحقيقة حتى تمتد آثار هذا الجذع في كل فروع هذه الدولة ولا تظل مجرد شعار خاو وضربا من النفاق. وأذكر أن هذا الأصل العظيم المحدد للاسلام هوية للدولة كان محل إجماع من قبل أول مجلس تأسيسي جمع ممثلي شعب تونسوهي تستشرف استقلالها عن الاحتلال، وهو ما يجعل الاسلاميين لائذين بركن عظيم من الشرعية الدستورية .والاسلام باعتباره المصدر الاعلى الذي ينبغي أن تهتدي به كل سياسات الدولة لئن لم تكن له كنيسة تحتكر النطق باسمه بل ترك الامر للامة عبر علمائها ومفكريها وأهل الرأي فيها ممثلي قواها الشعبية حق الاجتهاد في تنزيل أحكامه على الوقائع المتبدلة، فإنه ليس من السيولة والهلامية ما يجعله قابلا لكل صورة ويتلون بلون الوعاء الذي يوضع فيه بضرب من السريالية، كلا بل هو يتوفر على قاعدة صلبة من الثوابت تحدد وتوجه مجالات الاجتهاد، فإن من آي الكتاب المتشابه ومنها المحكم "آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات."

تجارب الاسلاميين وانعكاساتها

- كيف تقيمون تجارب الحركات والأحزاب الاسلامية

في اليمن والأردن والمغرب وتركيا، والسودان، والجزائر...إلخ، وكلها أو بعضها مشاركة في السلطة، ودخلت العملية السياسية، وماهي الانعكاسات السلبية والايجابية لانجازاتهم أوالاخفاقات التي رافقت بعضهم على بقية الحركات الاسلامية في العالم العربي والاسلامي؟

الاسلاميون هم القوة الشعبية الأولى في المنطقة العربية، تعطي مشاركتهم مصداقية لأي إنتخابات وغيابهم يجعلها محل شك ويفرغ العملية السياسية من محتواها. أي نجاح إنتخابي يحققه الاسلاميون هو مسؤولية وأمانة وأي فشل أو تراجع هو درس وعظة وفي الحالتين إبتلاء من الله وإختبار.

فكر وخطاب التيار الإسلامي

- كيف تجد تطور موقف وخطاب تيار ما يعرف بـ" الإسلام السياسي .."التطور في فكر وخطاب التيار الإسلامي والمشروع السياسي، وإلى مراجعة وتطوير رؤية الإسلاميين للعديد من القضايا الملحة؟

مواقف التيار الاسلامي تتطور تباعا لتطور حالة الامة، عدل الاسلاميون من مواقفهم وإرتقوا بخطابهم حتى غدوا معبرين صادقين عن حاجة الشارع العربي الاسلامي وهمومه وتطلعاته، ليس صدفة أن يكونوا الأكثر أنصارا والأكثر حضورا لأنهم الأكثر تعبيرا عن مطلب الهوية ومطلب الحرية السياسية والعدل الاجتماعي وبذل الدماء والأموال الأسخى في الذب عن الحمى وتطهير الغزاة منها. وعلى المستوى السلوكي الاسلاميون هم الأمل في استعادة الاخلاق إلى سياسات تمحضت للكذب والانتهاز وعودة العفة والامانة والصلاح إلى حياة إجتماعية وأسرية انفلت منها الزمام بأثر تفاقم وتائر العلمنة والعولمة، وذلك مقارنة ـ خاصة ـ بفساد دوائر السلطة والقريبين منها.

العنف والارهاب

- في ذات السياق ما رأيك فيما يسمى بالمراجعات التي أعلنها عدد من الجماعات وتحت عنوانها جاءت مبادرات وقف العنف في مصر والهدنة والمصالحة في الجزائر، ومن الجهة الأخرى ما مدى شرعية تشبث بعض المسلحين بممارسة العنف والارهاب في بلاد المسلمين ومنها أعمال المرتبطين بما يسمى القاعدة؟.

العنف في المنطقة يتغذى أولا من الحيف الاجتماعي حيث يتجاور الثراء والبطر والاستهلاك التظاهري لدى شريحة محدودة من الطبقة الجديدة المعششة في مزبلة الحكم بما حوله إلى عصابة مافيا، يتجاور مع أحياء الصفيح وأحزمة البؤس المحيطة بمدننا بل بأحياء فيها معزولة عن باقي المدينة لها أسواقها وملاهيها وأساليب عيشها وحتى مساجدها، بما يجعلها بمثابة المستوطنات المحاطة بالأسلاك الشائكة وبجيوش القمع. لا عجب أن يكون حي "مؤمن" (المغرب)، ومثله في كل دول المنطقة محاضن الشباب اليائس ووقودا للقاعدة، ويتغذى ثانيا من حالة الانسداد السياسي والتزييف الكامل للحياة السياسية) تونس مثلا) أو شبهه) الجزائر، مصر (...ويتغذى ثالثا من الحرب الدولية التي تشن على الاسلام وأمته ومؤسساته ورموزه ولا تجد من الدول القائمة من يحرك ساكنا أو يرد لامسا بل لا تجد غير المستقيل من شأن الأمة في فلسطين أو العراق.. بل المتواطئ مع الأعداء متمعشا مما يسميه الحرب على الارهاب، ويتغذى رابعا من مكائد أجهزة الاستخبارات الحريصة جدا على استمرار قدر من الارهاب حتى تظل الدولة كلها رهينة لها وسلطات البوليس أو العسكر مطلقة، ويتغذى خامسا مما يروج من تأويلات للاسلام شاذة تخلط بين المعنى الحقيقي لجهاد أداة لدفع الصائلين على دار الاسلام، "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" وبين تأويلات شاذة تجعل من الجهاد نقيضا للحرية، حرية الاعتقاد والتعبير عنه والدعوة إليه بما يقتضي الاعتراف بالتعدد سنة كونية

واجتماعية أكد عليها القرآن وأبدى وأعاد في تأكيدها انطلاقا من مبدأ لا إكراه في الدين، مما يتناقض مع كل محاولة لجعل الناس أمة واحدة بلا اختلاف "ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم"، هود.

التعددية سنة كونية وليس من واحد أحد إلا الذي في السماء سبحانه ولم يسمح لأحد أو مؤسسة النطق بإسمه بعد ختم النبوة وإنما الحجة والرأي والمشورة والبحث عبر ذلك عن المشترك عن الاجماع. وهو ما يجعل تشكيل من قبيل "الجبهة العالمية لمقاتلة اليهود والنصارى" تعبيرا صارخا عن الجهل بالاسلام إذ يقاتل الناس في الاسلام ليس لاعتقادهم أيا كان بل لدفع عدوانهم.

المرأة والعمل العام

- كيف ترى موضوع الاعتراف بحق المرأة في العمل والمشاركة في الحياة العامة وأن تحتل مختلف المناصب؟

الاصل في نظرة الاسلام إلى الجنسين المساواة، والتفاضل ليس بالجنس ولا باللون وإنما بالتقوى والعمل الصالح والكفاءة. ولا يخل بمبدأ المساواة توزيع الأدوار وتكاملها. وإنما الحضارة الحديثة هي التي استحدثت بنظرتها المادية للانسان خللا بين الأدوار فجعلت للانتاج الاقتصادي المكانة والميزان الأرفع وحطت من الأدوار الأخرى مثل الرعاية الاجتماعية رعاية البيت والطفولة في حين اعترف الاسلام بكل الأدوار وكرم القائمين بها ما أتقنوا عملهم وأخلصوا حتى جعل الجنة تحت أقدام الامهات. والأمر هنا لا يعني أكثر من توزيع الأدوار وتكاملها بحسب المؤهلات الطبيعية، بمعنى الاعتراف بترتيب لأدى المرأة ولأدوار وأولويتها، فليست التربية والأمومة قصرا على المرأة ولا الانتاج الاقتصادي ورعاية الشؤون العامة كالعمل السياسي والجهاد قصرا على الرجل، وإنما هي الاولويات كل ذلك متاح للكل على ألا يحيف على سلم الأولويات. وإنما فشا الخلل في الحضارة المعاصرة بسبب إيلاء دور الانتاج الاقتصادي القيمة العليا والمعيار الأعظم فانهارت الأسرة حتى بدأ الحديث عن اتجاه أمم إلى الانقراض، وأعجب ما في الامر أن مجتمعا اسلاميا حديثا مثل تونس بدأ خبراء السكان فيه والصحافة يتحدثون عن اتجاهه صوب الشيخوخة بسبب دفع قادته المنبهرين بالغرب، دفعه دفعا للانخراط الفج في تجربة تحديثية متشنجة مبتسرة كان من مفرداتها الاساسية حرية المرأة، وهي من قبيل كلمات الحق التي أريد بها الباطل أي التمرد على قيم الاسلام قيم الأسرة والعفة والقناعة لصالح قيم الاستهلاك والأنانية والتمركز حول الفرد ولذاته ومكانته بما جعل الأسرة مسرحا صراع انتهى بالسير قدما صوب الاستغناء عنها والتفصي من أعبائها . المشكل إذن ليس في مشاركة المرأة في كل مجالات الشأن العام سياسة واقتصادا واجتماعا وإنما بأي خلفية وفي أي أفق؟

الأولويات والتحديات المستقبلية

- كأحد أبرز المنظرين وقادة العمل الاسلامي المعاصر ماهي التحديات التي تواجه الحركات الاسلامية حاليا، والاولويات الرئيسية التي يجب التركيز عليها مستقبلا؟

هناك تحديان رئيسان يواجهان الحركة الاسلامية المعاصرة، التحدي الأول هو شيوع فكر التشدد والتنطع حتى تحول بعضهم في حماقة متناهية الحركة إلى عصابات للقتل العشوائي والفتنة الاهلية. هذا التيار التكفيري والسطحي أصبح المبرر الأول لمزيد من التضييق على الاسلاميين ويقدم من طرف أعداء الاسلام على أنه الشاهد الأول على عجز الاسلاميين وتطرفهم وقصورهم. لا تخطىء العين أن هذه الجماعات أصبحت مجالا لإختراق أجهزة المخابرات إن لم تكن صنعت بعضها. مواجهة هذا الفكر وتدارك آثاره المدمرة جبهة أخرى لا مناص للاسلام اليوم من الانتصار فيها وحماية الاسلام ومشروعه السياسي. التحدي الثاني هو حكم الجور الذي يكاد يحول أوطاننا إلى سجون كبيرة وسجوننا إلى مسالخ آدمية مريعة. هؤلاء الحكام أصبحوا طلائع للقوى الأجنبية في محاربة ديننا وتهديد إستقلال بلادنا والحفاظ على تأخرها وتبعيتها. بل إن بعضهم أشد على الأمة والاسلام وأهله من أعدائه الصريحين، وبلغ الأمر إلى أن نزلاء سجون الظلم والتوحش في غوانتانامو ممن لم يعثر مفتشو الدولة الأعظم المبشرة بالديمقراطية جريمة تدينهم بها بعد خمس سنوات من القمع الرهيب فقررت تسليمهم لبلدانهم رفضوا ذلك لما يعلمون مما ينتظرهم من توحش أعظم، إذ قد بلغتهم أنباء ما حل بزملاء لهم سبق تسليمهم، كما حصل في تونس حيث سلطت فنون من النكال على أولئك المساكين حتى حملوا على الأعواد إلى المحاكم لتصدر عليهم أحكاما تمتد لعشرات من السجين وهو ما حمل قاضية أمريكية على إصدار حكم بمنع تسليم أولئك السجناء إلى حكومة بلادهم تونس استجابة لطلبهم.

المشروع الاسلامي وبإعتباره المعبر عن طموح الأمة في الحرية والاستقلال والتوحد لا سبيل له غير أن يكون طليعة الأمة في دفع هذين الشرين. هذه معركة متزامنة لا أسبقية لجبهة على أخرى لأن التحديين يخدم أحدهما الآخر ويتناسلان من بعضهما والله غالب على أمره ولكن الناس لا يعلمون.

حوار مع راشد الغنوشي: آراء حول الإسلام الديمقراطي

نشرت موقع ن بوست 14يونيو 2016

أجرى موقع ميدل إيست آي حوارًا مع راشد الغنوشي بعد الفصل بين الأنشطة الدينية والسياسية لحزب النهضة، وفيما يلي نص الحوار:

- لقد اتخذ حزب النهضة قرارًا تاريخيًا لفصل نفسه عن الدين وتعريف نفسه باعتباره مجرد مشروع سياسي. كيف تعرّف ما قمتم به؟ هل هو انفصال أم تخصص؟

إنّه استمرار، وليس تمزق. في مؤتمر الأسبوع الماضي اعتمدنا فكرة الحزب المدني بحيث يمكننا أن نميّز بين ما هو مقدس في الإسلام وماذا يمكن تفسيره بحريّة. المجال السياسي ليس مقدسًا لكنه مجال قابل للتغيير. إنّها مجال مدني وبشري، خالٍ من الاجتهاد أو التفكير الإنساني المستقل. أكثر من 90 بالمئة من النصوص الإسلامية مفتوحة للتفسير والتدقيق. ونحن نعتبر بعض النصوص القليلة ثابتة أو غير قابل للتغيير. يخلط الكثير من المسلمين بين نوعين من النصوص ويعتبرون جميع النصوص مقدسة ولا يمكن المساس بها تحمل معنى واحد فقط. النص الإسلامي حول السياسة هو نصٌ مفتوح للتأويل، وهذا هو المجال الذي نعمل فيه الآن. نحن نعتبر أنفسنا مسلمين ملتزمين. ونؤمن بالإسلام، ونؤمن أنَّ الإسلام جاء إلى الأرض لتحرير البشرية، وتعريف الشخص الحر.

- كيف سيتغيّر حزب النهضة؟

عليك أن تميّز بين مؤسسة سياسية وأخرى دينية. على سبيل المثال، يجب ألّا تكون المساجد ساحة للمواجهة بين الأحزاب السياسية. المساجد يجب أن تعمل على توحيد المجتمع المسلم، وليس تقسيمه. علينا أن نتجنب أيّة دعاية سياسية داخل المساجد. السياسة تدفع الناس للتنافس على الثروة والسلطة، وهذا ما علينا تفاديه.

- هل تقول إنَّ الأئمة ينبغي ألّا يتحدثوا في السياسة؟

لا يمكنهم الحديث عن السياسة، ولكن عن المصلحة الوطنية المشتركة. عندما يكون بلد تحت الاحتلال، يحثّ الإمام الناس على المقاومة، مقاومة الفقر، مقاومة أي مرض اجتماعي، وليس الحديث عن الأحزاب السياسية. بعض الدعاة الدينيين أعضاء في حزبنا. ولكن بمجرد انتخابهم في البرلمان، سيكون عليهم الاختيار إما أن يكونوا في البرلمان ويتوقفوا عن العمل الدعوي، أو البقاء كأئمة وعدم الذهاب إلى البرلمان.

- هل هذا ينطبق عليك؟

نعم.

- هل ستوقف الأنشطة الدعوية؟

نعم. لقد توقفا عن الدعوة داخل الحزب. وعلينا أن نتأكد أن الذين يدعون الناس إلى الإسلام يوحدون المجتمع ولا يقسمونه؛ لأنَّ الدين هو مسألة وحدة، وليس وسيلة لتقسيم المجتمع.

- كنتَ في بريطانيا عام 1994 عندما كان توني بلير زعيمًا لحزب العمل، وكنت في غرفة المؤتمر عام 1994 في بلاكبول عندما قال إنّه سيكون هناك دستور جديد لحزب العمل، وأعلن إلغاء البند رقم 4، الذي ألزم حزب العمل بملكية الدولة لوسائل الإنتاج. وأُعتبر ذلك بمثابة انتهاكًا دستوريًا من قِبل حزب العمل الجديد لماضيه وبيان أنهم حزب جديد. هل هناك مقارنة بين ما قمت به وما فعله توني بلير في عام 1994؟

نعم. نحن نريد تعزيز حزب جديد، لتجديد حركتنا ووضعها في المجال السياسي، خارج أي انخراط مع الدين. قبل الثورة كنا مختبئين في المساجد، والنقابات، والجمعيات الخيرية، بسبب الحظر المفروض على أي نشاط سياسي حقيقي. ولكن الآن يمكننا أن نكون فاعلين سياسيين بشكل علني. لماذا يجب أن نمارس السياسة في المسجد؟ يجب علينا أن نمارس السياسة علنًا داخل الحزب. نحن لم نضلّل أي شخص باستخدام الدين لأسباب سياسية. علينا أن نستجيب لاحتياجات الناس وليس تضليلهم بالمشاعر الدينية.

- أنت تقول الآن إنَّ الثورة آمنة، ولم تعد مهمة حزب النهضة هي حماية الإسلام، فالدولة في مرحلة ما بعد الثورة تفعل ذلك. ولكن هذه الدولة آمنة إلى تلك الدرجة؟ إذا نجح الإماراتيون في شراء ولاء رئيسكم، الباجي قائد السبسي بعد أن عرضوا على تونس 5 مليار دولار إلى 10 مليار دولار، لانهار كل ما تم تأسيسه، الدستور والبرلمان والانتخابات.

لدي ما يكفي من الثقة في رئيسنا. لدي ثقة في وطنيته وأنّه تمّ انتخابه من قِبل الشعب التونسي. لا تعتمد سلطته على دعم من قوة أجنبية. إنّه على علم بأنَّ شريحة واسعة من الشعب التونسي انتخب حزب النهضة وأنّه يحتاج الحزب لتعزيز حكومته. نحن بحاجة لحزبه لإحداث التوازن، ولترسيخ قاعدة صلبة لدولتنا وحكومتنا. ويحتاج ميزان القوى في تونس إلى التعاون بين الرئيس وحزبه وحزبنا. تعكس جميع استطلاعات الرأي أنَّ أكثر من 70 بالمئة من التونسيين حريصين على الحفاظ على الديمقراطية. لذلك ليس من السهل تخطيط انقلاب ضد رغبات هذه الأغلبية الساحقة من التونسيين.

بالطبع احتج التونسيون على السياسات الرسمية، ولكن حتى بين صفوفهم ثمة دعم للدولة. قارن بين ما حدث في الموصل في عام 2014 وما حدث في بن قردان في وقت سابق من هذا العام. في الموصل تكلف الأمر إثنين الى ثلاث مائة مقاتل داعشي للسيطرة على مدينة يعيش فيها ثلاثة ملايين شخص، مع مصرفها المركزي الخاص

والعواقب الضخمة على العراق. وحاول عدد مماثل من مقاتلي داعش السيطرة على بلدة بن قردان وفشلوا؛ لأنَّ التونسيين حريصون جدًا على الحفاظ على ديمقراطية هذا البلد.

- تمّ نصب تمثال للزعيم التونسي الذي ضغط لاعتقالك وإعدامك، وتمّ وضع تمثال الحبيب بورقيبة في مكانه الأصلي في شارع بورقيبة في تونس، وكان هناك احتفال رسمي حضره الرئيس.

نعم. بورقيبة شخصية عظيمة. لا يمكنك محو اسمه من تاريخنا. لقد قاد حركة وطنية حرّرت تونس. لا أستطيع أن أنكر ذلك. إنها حقيقة واقعة.

- هل معنى ذلك أنك تدعم إعادة نصب التمثال؟

لا أدعم ذلك. عندما كنت في السجن أراد بورقيبة إعادة محاكمتي، بحيث يتم رفع عقوبتي من السجن المؤبد إلى الإعدام. لقد أراد تكرار سلوك السلاطين، لكن تمّت الإطاحة به في غضون ثلاثة أيام. ولكنه يحظى بمكانه في تاريخ تونس. في كلمتي التي ألقيتها في حفل افتتاح مؤتمر الحزب، ذكرت عددًا من القادة الوطنيين، وكان بورقيبة واحدًا منهم.

- الآن بعد فصل الحزب عن الدين، ماذا ستكون هوية حزبكم؟ لماذا يجب على التونسيين التصويت لحزبكم وليس التصويت لحزب نداء تونس؟

نحن لم ننفصل عن الدين. الإسلام هو مرجعيتنا. إنّه مصدر الإلهام بالنسبة لنا، ولكن نحن لا نطلب من الناس انتخابنا لأننا أكثر تديّنًا من غيرنا. نودّ أن نجذب الناس لحركتنا بغض النظر عن دينهم. جميع التونسيين قادرون على الانضمام لحزبنا، إذا قبلوا برنامجنا ولا يقوم برنامجنا على الدين؛ بل يقوم على تقديم خدمات حقيقية للناس، وحلول حقيقية لمشاكلهم اليومي، وتوفير التعليم والرعاية الصحية الجيّدة وخلق فرص عمل.

- هل سيكون الحزب يمينيًا أم يساريًا؟

نحن في الوسط. نحن نؤمن باقتصاد اجتماعي للتوفيق بين السوق الحر والعدالة الاجتماعية. على غرار نموذج الدول الاسكندنافية.

- لقد قمتم بتغيير دستوركم. هل ستغيّرون اسم الحزب؟

ليس الآن. يمكن أن نسميه حزب المحافظين.

- هل هناك حاجة، إذن، إلى مجلس الشورى؟

نعم، نحن بحاجة إلى مجلس الشورى.

- لكن مجلس الشورى يكون لمنظمة دينية.

حزبنا حزب ديمقراطي. عملية صناعة القرار في الحزب ليست عملية فردية. يتم اتخاذ القرارات من قِبل المؤسسات. ونودّ أن إضفاء الطابع المؤسسيّ على القرارات المتعلقة بالمصلحة العامة. لذلك نحن حريصون جدًا لمحاربة أي شكل من أشكال الديكتاتورية، داخل الحزب، أو في النظام السياسي الأوسع.

- إذا حصلتم على الأغلبية في الانتخابات المقبلة في عام 2019 هل يحكم الحزب وحده أم تسعوا إلى إنشاء تحالف؟

نحن ما زلنا في مرحلة انتقالية ديمقراطية، لذلك نحن بحاجة إلى نظام توافقي. تونس ليست قادرة على أن يحكمها حزب واحد الآن، حتى لو حصل هذا الحزب على الأغلبية، نسبة 51 بالمئة ليست كافية في هذه الفترة الانتقالية.

- ما الإشارة التي ترسلونها إلى جماعة الإخوان المسلمين في مصر واليمن وسوريا، الذين ليس لديهم دولة لحمايتهم، أو انتخابات حرة، وللأشخاص الذين يقبعون في السجون. وما هي علاقتكم بجماعة الإخوان في مصر؟

نحن ننصح كل الإسلاميين في المنطقة أن يكونوا أكثر انفتاحًا والعمل مع الآخرين والبحث عن توافق في الآراء مع الآخرين؛ لأنّه من دون وحدة وطنية، ومن دون مقاومة وطنية ضد الدكتاتورية، لا يمكن تحقيق الحرية. يجب أن يكون هناك مصالحة حقيقية بين الإسلاميين والعلمانيين، وبين المسلم وغير المسلم. الدكتاتورية تغذى المواجهة بين جميع الأطراف. وهذا لا يؤدي إلّا إلى الفوضى والحرب الأهلية، وفي هذه الحالة لن يفوز أحد وسيخسر الجميع.

- الإسلام السياسي موجود بسبب مزاعمه أنّه يقدّم البديل للاختيار بين الديكتاتورية وتنظيم داعش أو تنظيم القاعدة. أنت تقول الآن كعالم دولي إنَّ الإسلام السياسي لا وجود له، أي خيار تقدمونه للناس الذين ليس لديهم دولة تحميهم؟

أنا أتحدث عن تونس. في تونس، نحن لسنا بحاجة إلى مواصلة الإسلام السياسي، لأنَّ هذا رد فعل على الدكتاتورية والتعلمن الشديد. نحن لا نريد أن يكون الإسلام عنصرًا من عناصر المواجهة. الإسلام يتعايش سلميًا مع الدولة الآن. الدولة، كما هو منصوص في دستورنا، تحمي الإسلام. والمسلمون ومجتمعنا الحر يحمون الإسلام. لذلك، فإنَّ الإسلام ليس بحاجة إلى الحماية من حزب واحد. ولكن في بلدان أخرى، ربما يلعب الإسلام السياسي دورًا محوريًا ضد الدكتاتورية. ويمكن أن يكون عنصرًا لحشد الشعوب ضد الحكام المستبدين. لما لا؟

- هل مازلت تلعب دورًا في المنظمة الدولية لجماعة الإخوان المسلمين؟

أنا لست جزءًا من أي مجموعة دولية. أنا فقط جزء من الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين وهو هيئة غير سياسية. وأنا أيضًا جزء من المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

- أنت تدير ظهرك للإسلام السياسي. وتصف نفسك بأنك ديمقراطي مسلم، وتقول إنَّ حزب النهضة سيكون حزبًا ديمقراطيًا تقليديًا على النموذج الأوروبي. هل تعترف، إذن، بأنّه ليس هناك أي دور للإسلام السياسي وهل يعني ذلك في المقابل أنَّ نقد الغربيين أنَّ الإسلام نفسه بحاجة إلى الإصلاح له دور في ذلك؟

لا أعتقد أنَّ الإسلام يحتاج إلى إصلاح، ولكن الطريقة التي يفهم بها الناس الإسلام تحتاج إلى إصلاح. ولكن الإسلام نفسه لا يحتاج إلى إصلاح.

- ولكن هل تعتقد أن عصر الإسلام السياسي قد انتهى؟

الإسلام السياسي هو مصطلح غربي أُستخدم لأول مرة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، عندما شعر المسلمون أنّه كان هناك فراغ وأنهم مجبرون لإعادة بناء الأمة الإسلامية. قبل ذلك كان هناك فصل بين الدولة والمجتمع، وكان لكل عنصر دوره من العلماء والحكام إلى القضاة. ولكن عندما بدأت الدولة اعتقال العلماء (هيئة علماء المسلمين) ظهرت فكرة أنَّ الإسلام كان تحت التهديد. في تونس، الإسلام ليس تحت التهديد، لذلك نحن لسنا بحاجة إلى الإسلام السياسي.

- ماذا تقول لأولئك الناس الذين يتهمونكم بالتخلي عنها لصالح تنظيم داعش، لأنَّ الجهاديين السلفيين سيقولون: "نحن وحدنا المؤمنون الحقيقيون."

أحد الأسباب في أننا لا نحتاج إلى الانتماء إلى الإسلام السياسي، هو أنَّ تنظيم داعش يُعدّ جزءًا من هذا الإسلام السياسي. داعش هو أحد العناصر داخل الإسلام السياسي، لذلك نودّ أن نميّز أنفسنا عن داعش. أنا مسلم ديمقراطي وهم ضد الديمقراطية. تنظيم داعش يرى أنَّ الديمقراطية كفر. هناك العديد من الخلافات العميقة بيننا وبين داعش. إنهم مسلمون، لا أستطيع أن أقول إنهم ليسوا كذلك. لكنهم مجرمون. إنهم حفنة من الطغاة. داعش هو وجه آخر للدكتاتورية. ثورتنا هي ثورة ديمقراطية، والقيّم الإسلامية متوافقة مع الديمقراطية.

- إذا كنت تتخلي عن مصطلح أو فكرة الإسلام السياسي إلى داعش، ألست تمنحهم بذلك مساحة سوف يسيئون استخدامها؟

إذا نجح مشروعنا وتفسيرنا للإسلام، لن يكون هناك مكان لداعش. داعش لا يمكن أن يأخذ أي جزء من تونس. لقد هاجموا لندن وباريس، لكنهم لم يسيطروا على أي مكان في تونس، لذلك نحن البديل الحقيقي لداعش، ونقدّم نموذجًا حقيقيًا للديمقراطية التي تعزّز حقوق التعددية وتحترم الحريات الدينية.

- هل تعترف أنك تخاطر مع حزبك في عملية التنافس على أسس سياسية بحتة. أليست هذه مخاطرة بالنسبة لك؟

ربما سيتركنا بعض الناس، ولكن سينضم لنا آخرون لأنَّ معظم الشعب التونسي معتدل. إنّهم حريصون لتعريف أنفسهم كمسلمين، ولكنهم منفتحون للغاية. ثمانون بالمئة من سكان تونس يعيشون على الساحل، ويطلون على أوروبا. حتى تونس لا يمكن أن تكون المكان المناسب لداعش. لا يمكن حشد مثل هذه الأيديولوجية في تونس. ولا يمكن أن يشكّل الجهاديون السلفيون أي تيار حقيقي. إنّهم إرث زين العابدين بن عليّ من الدكتاتورية. وليسوا نتاج الثورة. وبمجرد أن تسود الديمقراطية ويتعثر الاقتصاد، أعتقد أنه سيكون هناك جاذبية قليلة للسلفية الجهادية أو حتى التطرف الإسلامي.

- هل يقدّم لكم الغرب الدعم الكافي؟

ليس بالدرجة الكافية. أعتقد أن الغرب يفضّل المزيد من الدعم للديمقراطية في أوروبا الشرقية من الديمقراطية في تونس، على الرغم من أنَّ تونس بمثابة قلعة حراسة أوروبا ضد داعش. إذا سيطر داعش على تونس، ستكون أوروبا تحت تهديد حقيقي، كما نرى في أجزاء من ليبيا.

- هل هناك أي احتمالات لتصبح رئيسًا للبلاد؟

الرئاسة ليست من ضمن خططي، حتى الآن.

- حتى الآن. هذا يعني أنَّ هناك احتمالات لتصبح رئيسًا لتونس. هل مشروعك لبناء حزب وطني سيصبح جوهر الحياة السياسية في تونس؟

نعم. أعتقد أنَّ حزب النهضة يمكن أن يكون الحزب الرئيسي في تونس. هناك تجانس ووحدة بين التونسيين، وفي الوقت نفسه هناك تعدديّة حقيقية في الفكر والثقافة. هناك أرضية وسط كبيرة. حزب النهضة يمكن أن يمثّل هذا الوسط من التونسيين العاديين داخل الطبقة الوسطى والدنيا.

المصدر :ميدل إيست آي / ترجمة :إيوان 24

ديفيد هيرست
مدير تحرير ميدل إيست آي، وكبير الكتاب في الجارديان البريطانية سابقاً

علي عبد الرازق

1966-1888

علي عبد الرازق من مواليد قرية ابو جيرج، محافظة المنيا، عام 1888. درس في الأزهر وتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده. حصل عام 1911 على شهادة العالمية (الماجستير) من الأزهر في الفقه الاسلامي. وقد درس في الجامعة الوطنية الادب العربي. ذهب عام 1912 الى انكلترا، تعلم الانكليزية والتحق بجامعة اوكسفورد لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية ولكنه عاد الى مصر عام 1915 بسبب الحرب دون انهاء الدراسة. عند عودته مارس مهنة التعليم في الاسكندرية في مؤسسة دينية تابعة للأزهر، ثم عين قاضي شرعي حتى إقالته عام 1925 بسبب صدور كتابه "الاسلام واصول الحكم" كذلك تم اقالته من مجمع العلماء والقضاه. بعد عشرين سنة اعيد له الاعتبار وعين وزيرا للاوقاف في حكومة النقراشي عام 1946 ثم في حكومة عبد الهادي عام 1947.

في شبابه كان علي عبد الرازق على علاقة مع حزب الأمة. كان العديد من عائلة عبد الرازق، وهم من الفلاحين الاغنياء في محافظة المنيا، من قيادات هذا الحزب. حسن عبد الرازق باشا كان زعيم حزب الأمة ومن مؤسسي صحيفة "الجريدة" مع أحمد لطفي السيد. فكانت تربط علي عبد الرازق علاقة قوية مع أحمد لطفي السيد وتلميذه محمد حسنين هيكل. وكان على اتصال مع الحزب الدستوري الليبرالي الذي اسس عام 1922.

اتهم الشيخ محمد شاكر، نائب رئيس جامعة الأزهر علي عبد الرازق بأنه جمهوري علماني. كان من الواضح ان الاشكال الذي أثير حول كتاب عبد الرازق كان بتحريض من الملك فؤاد ومن خلف فؤاد كان البريطانيين الذين دعموا توجه فؤاد باعلان نفسه خليفة بعد ان انهى مصطفى كمال اتاتورك الخلافة العثمانية عام1923. لقد أيد حزب الوفد والأحرار الدستوريين علي عبد الرازق رغم اختلافاتهم السياسية.

بتحريض من القصر الملكي استدعي مجمع العلماء علي عبد الرازق وعقدوا محكمة دينية، لأنه تجرأ في كتابه وطرح بأن الرسول لم يكن ملك ولكنه نبي وحمل رسالة وبأن الخلافة غريبة عن الاسلام الحقيقي، وبأن الاسلام ليس ثيوقراطية وانما دين، وان الدين لم يطرح شكل معين من الحكم.

ترأس -مجمع العلماء (24) عالم– شيخ الأزهر الشيخ ابو الفضل. لم يتراجع على عبد الرازق عن مواقفه وتحليلاته في كتابه "الاسلام وأصول الحكم" فطرد من مجمع العلماء. وقد عزل من وظيفته كقاضي في المحكمة الشرعية في المنصورة.

الاسلام واصول الحكم*

حكم الخلافة

نصب الخليفة عندهم واجب اذا تركه المسلمون أثِموا كلهم اجمعون. يختلفون بينهم في ان ذلك الوجوب عقلي او شرعي، وذلك خلاف لا شأن لنا به هنا، ولكنهم لا يختلفون في أنه واجب على كل حال حتى زعم ابن خلدون ان ذلك مما انعقد عليه الاجماع. قال[1]: "وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصم[2] من المعتزلة وبعض الخوارج[3] وغيرهم. والواجب عند هؤلاء انما هو امضاء احكام الشرع فاذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج الى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالاجماع". ودليلهم على ذلك الوجوب:

أولاً: اجماع الصحابة والتابعين "لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا الى بيعة ابي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر اليه في امورهم، وهكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الاعصار، واستقر ذلك اجماعاً دالا على وجوب نصب الامام"[4].

ثانياً: ان نصب الامام "يتوقف عليه إظهار الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللذين هما فرضان بلا شك.. وبدون نصب الامام لا يمكن القيام بهما. واذا لم يقم بهما احد لا تنتظم أمور الرعية، بل يقوم التناهب بينهم مقام التواهب، ويكثر الظلم، وتعم الفوضى، ولا تفصل الخصومات التي هي من ضروريات المجتمع الانساني، ولا شك ان ما يتوقف عليه الفرض فرض، فكان نصب الامام فرضاً كذلك.. ومثل الامر والنهي في التوقف على نصب الامام كذلك.. ومثل الامر والنهي في التوقف على نصب الامام الكليات الست التي تجب المحافظة عليها بالزواجر والحدود التي بينها الشارع لا بغير ذلك. والكليات الست هي حفظ الدين.. وحفظ النفس.. وحفظ العقل.. وحفظ النسب.. وحفظ المال.. وحفظ العرض[5]"

لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن اقامة الامام فرض من حاول ان يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والاشادة به، او لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه ان يكون دليلاً على وجوب الامامة لوجد من انصار الخلافة المتكلفين، وانهم لكثير، من يحاول ان يتخذ من شبه الدليل دليلاً. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد اعجزهم ان يجدوا

---

*المصدر: علي عبد الرازق. الاسلام وأصول الحكم. المنصورة، مصر ، عام 1925

(1) مقدمة ابن خلدون ص181

(2) حاتم الأصم الزاهد المشهور البلخي توفي سنة 237هـ ابو الفداء ج2 ص38

(3) واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبته عند الفتنة وطائفة أخرى عند الأمن. 1هـ حاشية الكستلاني على العقائد النسفية.

(4) مقدمة ابن خلدون 181

(5) القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد للشيخ محمد بخيت ص100

في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه الى ما رأيت، من دعوى الاجماع تارة، ومن الالتجاء الى أقيسة المنطق واحكام العقل تارة أخرى.

هنالك بعض آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا ان نبين لك حقيقة معناها حتى لا يخيل اليك انها تتصل بشيء من أمر الامامة، مثل قوله تعالى:

(4:62 يا أيها الذين أمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) وقوله تعالى **(4:85 ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)** الخ. ولكنا لم نجد من يزعم ان يجد في شيء من تلك الآيات دليلاً، ولا من يحاول ان يتمسك بها، لذلك لا نريد ان نطيل القول فيها، تجنباً للغو البحث، والجهاد مع غير خصم.

واعلم على كل حال ان أولي الأمر قد حملهم المفسرون في الآية الاولى على[6] "أمراء المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية.. وقيل علماء الشرع، لقوله تعالى: ولو ردوه الى الرسول والى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم". وأما أولو الأمر في الآية الثانية فهم "كبراء الصحابة البصراء بالأمور، او الذين كانوا يؤمرون منهم"[7] وكيفما كان الأمر فالآيتان لا شيء فيهما يصلح دليلا على الخلافة التي يتكلمون فيها، وغاية ما قد يمكن إرهاق الآيتين به ان يقال انهما تدلان على ان للمسلمين قوما منهم ترجع اليهم الأمور. وذلك معنى اوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون بل ذلك معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به.

وقد يكون مما يؤنسك في هذا المقام كلمة ذكرها صاحب المواقف بعد ان استدل على وجوب نصب الامام باجماع المسلمين، قال "فان قيل لا بد للاجماع من مستند، ولو كان لنقل نقلاً متواتراً لتوفر الدواعي اليه، قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي، او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان، لمن كان في زمنه عليه السلام [8] . فهو كما ترى يقول، إن ذلك الاجماع لا يعرف له مستند وما كان صاحب المواقف ليلجأ الى هذه القولة لو وجد في كتاب الله تعالى ما يصلح له مستنداً. إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين "ما فرطنا في الكتاب من شيء." ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الامامة العامة او الخلافة. إن في ذلك لمجالا للمقال.

ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن ايضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا ان يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم

---

[6] شرح البيضاوي.
[7] الكشاف للزمخشري.
[8] المواقف 2 ص464

في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الاجماع، ولما قال صاحب المواقف ان هذا الاجماع مما لم ينقل له سند..

عرفت ان الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والاشارة اليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وان الاجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب او السنة او الاجماع؟ نعم بقي لهم دليل آخر لا نعرف غيره، هو آخر ما يلجأون اليه، وهو أهون ادلتهم وأضعفها. قالوا ان الخلافة تتوقف عليها اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية ..الخ

المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة انه لا بد لاستقامة الأمر في أمة متمدِنة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء اكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان- لا بد لأمة منظمة مهما كان معتقدها- ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شئونها، وتقوم بضبط الأمر فيها، قد تختلف اشكال الحكومة واوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشيفية وغير ذلك. وقد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من الحكومة على نوع آخر. ولكنا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعا في ان امة من الامم لا بد لها من نوع ما من انواع الحكم. ولهم على ذلك أدلة ليس من غرضنا هنا ان نعرض لها. فليس ذلك بموضعها، على اننا لا نشك في ان ذلك الرأي في جملته صحيح، وان الناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم، ولعل ابا بكر رضي الله تعالى عنه انما كان يشير الى ذلك الراي حينما قال في خطبته التي سبقت الاشارة اليها "لا بد لهذا الدين ممن يقوم به" ولعل الكتاب الكريم ينحو ذلك المذهب أحياناً. قال تعالى في سورة الزخرف **"أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون."**

وقال تعالى في سورة المائدة **"وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون. وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهواءَهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات، الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون. وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع اهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك، فإن تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم، وان كثيرا من الناس لفاسقون. أفحكم الجاهلية يبغون، ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون، يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فانه منهم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين"**الخ

يمكن حينئذ أن يقال بحق ان المسلمين، اذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم، كانوا كغيرهم، من امم العالم كله، محتاجين الى حكومة تضبط امورهم وترعى شئونهم. ان يكن الفقهاء ارادوا بالامامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون، من ان اقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع. مطلقة او مقيدة، فردية او

جمهورية، استبدادية او دستورية او شورية، ديمقراطية او اشتراكية او بلشفية. لا ينتج لهم الدليل ابعد من ذلك اما ان ارادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم اقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة.

الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديما وحديثا، ان شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة. ولا على اولئك الذي يلقبهم الناس خلفاء. والواقع ايضا ان صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة الى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا اكثر من ذلك. فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد، وربما بسطنا لك ذلك بعد، أما الآن فحسبنا ان نكشف لك عن الواقع المحسوس لتؤمن بأن ديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية، ودنيانا كذلك.

علمت مما نقلنا[9] لك عن ابن خلدون "انه قد ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي احوالهم، وبقي الامر ملكا بحتاً .. وليس للخليفة منه شيء"، أفهل علمت ان شيئا من ذلك قد صدع اركان الدين، واضاع مصلحة المسلمين، على وجه كان يمكن للخلافة ان تتلافاه لو وجدت.

منذ منتصف القرن الثالث الهجري اخذت الخلافة الاسلامية تنقص من اطرافها، حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتي دائرة ضيقة حول بغداد "وصارت[10] خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده. وبلاد البحرين للقرامطة، واليمن لابن طَبَاطِبا، واصفهان وفارس لبني بويه، والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة، قد أسس فيها دولة مستقلة. والاهواز وواسط لمعز الدولة، وحلب لسيف الدولة ومصر لاحمد بن طولون، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها، كالاخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك وغيرهم." حصل ذلك فما كان الدين أيامئذ في بغداد مقر الخلافة خيراً منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة ولا كانت شعائره اطهر، ولا كان شأنه اكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد مقر الخلافة ولا كانت شعائره اظهر، ولا كان شأنه اكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد احسن، ولا شأن الرعية اصلح.

هوت الخلافة عن بغداد، في منتصف القرن السابع الهجري حين هاجمها التتر، وقتلوا الخليفة العباسي المستعصم بالله، وقتلوا معه اهله واكابر دولته "وبقي الاسلام ثلاث سنين بدون خليفة " [11]. وكان المُلك في مصر يومئذ للظاهر بيبرس. ولأمر ما اخذ ذلك الداهية ينبش بين مصارع العباسيين، حتى اعثره الحظ برجل زعموا انه من فلول الخلافة العباسية، ومن انقاض بيتها، وكذلك اراده الظاهر ان يكون، فانشأ منه بيتاً للخلافة في مصر، ويأخذ بجميع مفاتيحه واغلاقه، واتخذ هياكل سماهم خلفاء المسلمين، وحمل المسلمين على ان يدينوا لجلالتهم، وفي يديه وحده ازمة تلك الهياكل، وتصريف حركاتهم وسكناتهم، واطراف السنتهم، ثم كانت تلك سنة الملوك الجراكسة في مصر بعد الملك الظاهر، الى ان اخذ الخلافة الملوك العثمانيون سنة 923هـ.

---

[9] سبق ذلك في الباب الأول من الكتاب الأول.
[10] تاريخ الخلفاء ترجم من اللغة الفرنساوية بقلم نخلة بك صالح شفوات ص64 وما بعدها.
[11] تاريخ الخلفاء ص77.

هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم او دنياهم تلك التماثيل الشلاء، التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء. بل تلك الأصنام يحركونها، والحيوانات يسخرونها؟ ثم ما بال تلك البلاد الاسلامية الواسعة غير مصر التي نزعت عنها ربقة الخلافة، وانكرت سلطانها، وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن شعائر الدين فيها دون غيرها اهملت، وشؤون الرعية عطلت-ام هل اظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة، وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء، لما بان عنهم الخلفاء؟ كلا.

بانوا فما بكت الدنيا لمصرعهم ولا تعطلت الأعياد والجمع

معاذ الله لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين، الذي كفل له البقاء، ان يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الامراء. ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين ان يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة، ولا تحت رحمة الخلفاء. الله جل شأنه احفظ لدينه، وارحم بعباده.

عسى ان يكون فيما اسلفنا مقنع لك بأن تلك التي دعوها الخلافة او الامامة العظمى لم تكن شيئاً قام على اساس من الدين القويم، او العقل السليم، وبأن ما زعموا ان يكون برهاناً لها هو اذا نظرت وجدته غير برهان. ولعل من حقك علينا ان تسأل الآن عن رأينا الخاص في الخلافة وفي منشئها. وان علينا ان نأخذ بك في بيان ذلك. مستمدين من الله جل شأنه حسن المعونة والهدى والتوفيق.

رسالة لا حكم، ودين لا دولة

المهم هو أن نعرف هل كانت زعامة النبي صلى الله عليه وسلم في قومه زعامة رسالة، ام زعامة مُلْكٍ، وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها ايحاناً في سيرة النبي -عليه السلام - مظاهر دولة سياسية، ام مظاهر رياسة دينية؟ وهل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي عليه السلام وحده حكومة ودولة، ام وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ واخيراً هل كان صلى الله عليه وسلم رسولا فقط أم ملكاً ورسولا؟

ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان. **"من يطع الرسول فقد اطاع الله، ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظاً"[12]. "وكذب به قومك وهو الحق، قل لست عليكم بوكيل، لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون"[13] "اتبعْ ما أوحي إليك من ربك، لا إله إلا هو وأعرِضْ عن المشركين، ولو شاء الله ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظاً وما انت عليهم بوكيل"[14] "ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[15] "قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل"[16]. "وما أرسلناك عليهم وكيلا"[17]**

---

[12] سورة النساء
[13] الأنعام.
[14] سورة الأنعام.
[15] سورة يونس.
[16] سورة يونس.

"أرأيت من اتخذ الهه هواه، افأنت تكون عليه وكيلاً" [18]. "إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلَّ فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل"[19]. "فإن أعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظاً، إن عليك الا البلاغ"[20]. "نحن أعلم بما يقولون" وما أنت عليهم بجبار فَذَكِّرْ بالقرآن من يخافَ وعيدِ". [21]. "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر"[22]

القرآن كما ترى يمنع صريحاً أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم، حفيظاً على الناس، لا وكيلا، ولا جباراً[23]ولا مسيطراً، وان يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطانا غير محدود. ومن لم يكن وكيلاً على الأمة فليس بملك أيضا. **"الله وخاتم النبيِّين وكان الله بكل شيءٍ عليماً"**[24]

القرآن صريح في أن محمداً صلى الله عليه وسلم، لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة. ولو كان صلى الله عليه وسلم ملكاً لكان له الرسالة، وفضلاً غير فضلها، واثراً غير أثرها **"قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله. ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسَّني السوء إن أنا إلا نذيرٌ وبشيرٌ لقوم يؤمنون"**[25] **"فلعلك تارك بعض ما يوصي اليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك. إنما انت نذير والله على كل شيء وكيل"[26] "إنما أنت مُنذِرٌ ولك قوم هادٍ"**[27] **"قل إنما انا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً"**[28] **"قل أيها الناس انما انا لكم نذيرٌ مبينٌ"**[29] **"ان يوحى إلي إلا انما انا نذيرٌ مبينٌ"**[30] **"قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إلهٌ واحدٌ"**[31]

القرآن كما رأيت صريح في أن محمداً صلى الله عليه وسلم، لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه **"فإن توليتم**

---

[17] سورة الاسراء.
[18] سورة الفرقان.
[19] سورة الزمر.
[20] سورة الشورى.
[21] سورة ق.
[22] سورة الغاشية.
[23] يخيل الي انني قرأت في كتاب لم استطع الآن ان اتذكره، ان الجبار اسم للملك عند بعض العرب. وعليه قوله تعالى (وما أنت عليهم بجبار) ولكن الذي وجدته فيها بين يدي من كتب اللغة أن الملك يمسى جبراً. وقالوا طلع الجبار، وهو الجوزاء، لأنها على صورة ملك متوج على كرسي. وقالوا هو كذا ذراعا بذراع الجبار، أي بذراع الملك والله أعلم.
[24] سورة الأحزاب.
[25] سورة الأعراف.
[26] سورة هود.
[27] سورة الرعد.
[28] سورة الكهف.
[29] سورة الحج.
[30] سورة ص.
[31] سورة حم السجدة –أو فصلت.

فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المُبين"[32] "ما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون"[33] "أوَلَم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة، إن هو إلا نذيرٌ مبينٌ"[34] "أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قَدَمَ صدق عند ربهم"[35] "وإن ما نرينك بعض الذي نَعِدُهُمْ او نتوفينك فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب"[36] "فهل على الرسول إلا البلاغ المبين"[37] "وما انزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"[38] "فأن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين"[39] "وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيراً"[40]"فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذرَ به قوماً لداً"[41]. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، إلا تذكرة لمن يخشى"[42] "وما على الرسول إلا البلاغ المبين"[43] "وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيراً"[44] "إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين، وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين"[45] "وإن يكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم، وما على الرسول إلا البلاغ المبين"[46] "يا ايها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً" [47] "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً"[48] "ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد"[49] "إن أنت إلا نذير إنا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير"[50] "وما علينا إلا البلاغ المبين"[51] "قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار"[52] "قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم ان أتبع إلا ما يوحى إلي، وما انا إلا نذير مبين"[53] "إنا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً"[54] "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين"[55] "قل إنما العلم عند الله وأنما أنا نذير مبين"[56] "إنما أدعو ربي ولا

---

[32] سورة المائدة.
[33] سورة المائدة.
[34] سورة الأعراف.
[35] سورة يونس.
[36] سورة الرعد.
[37] سورة النحل.
[38] سورة النحل.
[39] سورة النحل.
[40] سورة الاسراء.
[41] سورة مريم.
[42] سورة طه.
[43] سورة النور.
[44] سورة الفرقان.
[45] سورة النمل.
[46] سورة العنكبوت.
[47] سورة الأحزاب.
[48] سورة سبأ.
[49] سورة سبأ.
[50] سورة فاطر.
[51] سورة يس.
[52] سورة ص.
[53] سورة الأحقاف.
[54] سورة الفتح.
[55] سورة المائدة.
[56] سورة الملك.

أشرك به أحداً. قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا إلا بلاغاً من الله ورسالاته"[57]

إذا نحن تجاوزنا كتاب الله تعالى الى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع.

روى صاحب السيرة[58] النبوية أن رجلاً جاء النبي صلى الله عليه وسلم، لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له صلى الله عليه وسلم: هون عليك فإني لست بملك ولا جبار، وانما ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة.. وقد جاء في الحديث أنه لما خير على لسان اسرافيل بين أن يكون نبياً ملكاً، أو نبياً عبداً، نظر عليه الصلاة والسلام الى جبريل،عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل الى الارض، يشير الى التواضع، وفي رواية فأشار اليه جبريل أن تواضع، فقلت نبياً عبداً. فذلك صريح ايضاً في انه صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكاً، ولم يطلب الملك، ولا توجهت نفسه عليه السلام اليه.

التمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفيا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الاسلامي، ثم التمس ذلك الاثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم. تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً او شبه دليل، فانك لن تجد عليها برهاناً، إلا ظناً، وإن للظن لا يغني عن الحق شيئاً.

الاسلام دعوة دينية الى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الاصلاح لهذا النوع البشري وهدايته الى ما يدنيه من الله جل شأنه ان يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها اقطار الارض كلها. تلك دعوة قدسية طاهرة لهذا العالم، أحمره وأسوده، ان يعتصموا بحبل الله الواحد وأن يكونوا امة واحدة، يعبدون الهاً واحداً ، ويكونون في عبادته اخواناً. تلك دعوة الى المثل الأعلى لسلام هذا العالم، وأخذه الى ما يليق به من الكمال، والى ما أعد له من السعادة، تلك رحمة السماء بالأرض، وفضل الله على العالمين. دعوة العالم كله الى التآخي في الدين دعوة معقولة، وفي طبيعة البشر استعداد لتحقيقها.

بلى. ولقد وعد الله جل شأنه لهذه الدعوة أن تتم "فلا تحسبن الله مُخْلِفَ وَعْدِهِ"[59] **"وعدَ الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون"**[60] **"هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً"**[61] **"ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب**

---

[57] سورة الجن.
[58] السيرة النبوية لأحمد بن زيني دحلان المتوفي سنة 1304هـ من كتاب اكتفاء القنوع.
[59] سورة ابراهيم.
[60] سورة النور.
[61] سورة الفتح.

وهو يُدْعى إلى الاسلام، والله لا يهدي القوم الظالمين. يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله مُتِمٌّ نوره ولو كره الكافرون، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون"[62]

معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما لا يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به ارادة الله. على ان ذلك انما هو غرض من الأغراض الدنيوية، التي خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا. وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم اليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم ونزعاتهم، حكمة لله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين، **"ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم"**[63] وليبقى بين الناس ذلك التدافع الذي اراده الله ليتم العمران "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين"[64]

وحتى يبلغ الكتاب أجله، ويتم أمر الله. ذلك من الأغراض الدنيوية التي أنكر النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون له فيها حكم او تدبير، فقال عليه السلام أنتم أعلم بشؤون دنياكم. ذلك من أغراض الدنيا، والدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلمنا من أسماء ومسميات، هي اهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها.

لا يريبنك هذا الذي ترى احيانا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فانك اذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه صلى الله عليه وسلم أن يلجأ اليها، تثبيتاً للدين، وتأييداً للدعوة.

وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل. هو وسيلة عنيفة وقاسية، ولكن ما يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران.

"وقالوا كان لا يخلو من غلب (بالتحريك)، قلنا سنة الله في الخلق، لا تزال المصارعة بين الحق والباطل، والرشد والغي، قائمة في هذا العالم الى ان يقضي الله بقضائه فيه.

إذا ساق ربيعا الى ارض جدبة، ليحيي ميتها، وينفع من غلتها وينمي الخصب فيها، أفينقص من قدره أن أتى في طريقه على عقبة فعلاها، أو بيت رفيع العماد فهوى به"[65]

قالوا غزوت! ورسل الله ما بعثت لقتل نفس ولا جاءت لسفك دم

جهل وتضليل أحلام وسفسفة فتحت بالسيف بعد الفتح بالقلم

---

[62] سورة الصف.
[63] سورة هود.
[64] سورة البقرة.
[65] رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص122-123

لما أتى لك عفواً كل ذي حسب تكفل الســـيف بالجهال والعَمم

والشر ان تلقه بالخير ضعت به ذرعا وان تلقه بالشــر ينحسـم

علمتهم كل شــيء يجهلون به حتى القتال وما فيه من الذمم[66]

ترى من هذا انه ليس القرآن وحده الذي يمنعنا من اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو مع رسالته الدينية الى دولة سياسية. وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها. انما كانت ولاية النبي صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة، ولا أغراض الملوك والأمراء.

لعلك الآن قد اهتديت الى ما كنت تسأل عنه قبلا، من خلو العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هنالك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاة ولا ديوان الخ.. ولعل ظلام تلك الحيرة التي صادفتك قد استحال نوراً. وصارت النار عليك برداً وسلاماً.

---

(66) لأحمد بن شوقي.

عادل ضاهر

1939

ولد في بلدة النبطية بجنوب لبنان عام 1939. أكمل علومه الجامعية في الجامعة الأمريكية أولاً، ثم في جامعتي فرانكفورت ونيويورك على التوالي حائز على شهادة الدكتواره في الفلسفة من جامعة نيويورك عام 1967، قام بالتدريس في جامعة نيويورك، وكلية بروكلين التابعة لجامعة مدينة نيويورك، وفي كلية منهاتن. كما وعمل كأستاذ للفلسفة في الجامعة الأردنية ورئيس تحرير المجلة الفلسفية العربية. يعمل الآن في الجامعات الامريكية.

من أهم دراساته ومؤلفاته:

1- نقد الصحوة الإسلامية"- مواقف، العدد 58، ربيع 1989.

2- "الإسلام والعلمانية"، في الإسلام والحداثة، تحرير أدونيس، لندن: دار الساقي 1990.

3- كتاب "الأخلاق والعقل" دار الشروق، 1990.

4- كتاب "الإنسان والمجتمع"، بيروت 1980.

5- كتاب "الأسس الفلسفية للعلمانية" 1993.

الأسس الفلسفية العلمانية*

ما هو الفهم السائد للعلمانية بين مفكرينا العرب، وما هي سماته الجوهرية؟ ما هي مواطن الضعف والنقص في هذا الفهم وما هو السبيل أو السبل القمينة بإزالتها؟

إن الفهم السائد للعلمانية عندنا هو الفهم الذي يعرف العلمانية بأغراضها المعروفة والمعهودة وليس بالأسس الأخيرة التي تقوم أو ينبغي أن تقوم عليها العلمانية. بصورة أكثر تحديداً، إنه فهم يعرف العلمانية بالغرض أو الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب لتحقيقها. من أهم هذه الأغراض، كما هو معروف لدى أي متتبع لنشأة الحركات العلمانية في الغرب، التخلص من هيمنة الكنيسة على شؤون السياسة وتحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر من قبل السلطة الدينية المتمثلة بسلطة الأكليروس. وقد ينتبه بعض مفكرينا أحياناً إلى أن هناك أغراضاً أبعد للعلمانية أو أغراضاً غير التي ذكرناها تفرضها المرحلة التاريخية التي يجد الإنسان نفسه فيها. ففي بداية تكُّون فكرنا القومي، مثلاً، ابتدأنا نشهد ميلاً قوياً لدى الجزء الأكبر من مفكرينا القوميين لفهم العلمانية بوصفها عاملاً ضرورياً في تحقيق الوحدة الاجتماعية ودفع عجلة التنمية الاقتصادية والخروج من وضع التخلف في جميع أشكاله. إن العلمانية، بهذا المعنى، ارتبطت بسيرورة تحديث المجتمع.

وقد يذهب بعضهم إلى أبعد من هذا الفهم للعلمانية. فإن ناصيف نصار، مثلاً، يرى إلى الدولة الدينية طابعها الكلياني (Totalitarian)، حيث تتحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير ومطلق فيما يختص بكل أمور الدين والدنيا على حد سواء[1]. والعلمانية، في ضوء هذا الفهم للدولة الدينية، تصبح موقفاً مضاداً للكليانية الدينية ولكننا نادراً ما نجد من يبحث عن معنى أعمق للعلمانية ويحاول الكشف عن النظرة الفلسفية التي تنطوي عليها. فباستثناء أنطون سعادة بين مفكرينا القوميين في المنتصف الأول من هذا القرن، فإننا لا نجد أي مفكر قومي يذهب إلى حد النظر إلى العلمانية على أنها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله[1].

وباستثناء محمد أركون بين مفكرينا العرب، بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية، بوصفها موقفاً من قضية المعرفة[1]. فإن الذين يحاربون، مثلاً، الطابع الكلياني للنظرة الشرعانية إنما يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحريات والحقوق ويهملون الاعتبارات الإبستمولوجية وما يتعلق منها، بخاصة، بالاستقلالية الإبستمولوجية للعقل الإنساني. إنهم يرون في تحكيم الدين في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي، ولكنهم نادراً ما يشيرون إلى خطره على الاستقلالية الإبستمولوجية للعقل.

قلنا إن أكثر ما هو شائع بين مفكرينا هو فهم العلمانية بأغراضها وبخاصة تلك الأغراض التي استهدفت الحركات العلمانية في الغرب تحقيقها منذ عصر النهضة. هذا الفهم للعلمانية هو، لأسباب واضحة، الفهم المفضل لدى المفكرين الدينيين عندنا. فإنهم، انطلاقاً من هذا الفهم، يجدون أو، بالأحرى، يعتقدون أنهم يجدون سهولة في

الانتقال إلى النتيجة أن العلمانية، بناء على هذا الفهم لها، لا محل لها في الإسلام. إن هذا الفهم للعلمانية، كما يهيأ لهم، هو الفهم الذي يتناسب مع الأيديولوجيا الشرعانية التي يصدر عنها فكرهم. فإن العلمانية، بحسب هذا الفهم، تعني في المقام الأول دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية كائنة ما كانت) والدولة ورفض وصاية الأخيرة على شؤوننا الدنيوية. إذن فإن الأيديولوجيا الشرعانية التي تصر على أن الإسلام دين ودولة لا يمكن للوهلة الأولى أن تعينها هذه الدعوة مطلقاً، ما دام لا وجود في الإسلام لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة تحاول السيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الأمر الأخير، في نظر محمد نور فرحات، واضح من واقع أنه "لا وساطة بين المسلم وربه ولا وصاية لمسلم على غيره. وكل مسلم مجتهد ما دامت تتوافر فيه شروط معينة"[1]. وما هو مضمر في هذا الكلام هو أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تعني العودة إلى مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي حيث كانت للمؤسسة الدينية عن طريق الإكليروس سيطرة على شؤون الدولة ومقدراتها. فإن الدولة الدينية في الغرب وقعت تحت سيطرة المؤسسة الدينية بصفتها الواسطة الوحيدة بين المؤمن وربه والوصية على شؤونه الروحية والزمنية على حد سواء. فبما أنه لا وجود في الإسلام لواسطة كهذه، إذن فإن مفهوم الدولة في الإسلام هو غير مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي. وإذا كانت العلمانية، فيما يذهب إليه محمد نور فرحات ومن لف لفُه، هي دعوة للتخلص من هيمنة الكنيسة على شؤوننا الدنيوية، إذن فلا محل للعلمانية في حياتنا نحن المسلمين ولا معنى لمحاربة الدولة الدينية في الإسلام بالدعوة إلى العلمانية.

إن محمد عمارة يذهب إلى حد الاعتقاد أنه لا وجود حتى لمفهوم الدولة الدينية في الإسلام[1]. فإن مفهوم الدولة الدينية، في نظره، الذي يقابل مفهوم الدولة العلمانية يرتبط، بالضرورة، بما أسماه، مستعيراً من هوارد بيكر، "المجتمع المقدس". والمفهوم الأخير، كما هو مضمر في تحليل محمد عمارة، يشير بالضرورة إلى مؤسسة دينية، ما يقوم الذين يتولون شؤونها (أي رجال الكهنوت) بدور الوسيط بين الإنسان وربه. ولكن بما أنه لا وجود لمجتمع مقدس بهذا المعنى في الإسلام، إذن فإن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية[1]. وما دام الإسلام لا يعرف الدولة الدينية، إذن الدعوة إلى سيادة العلمانية بين ظهرانينا ما هي إلى تقليد للغرب وتبعية لحضارته[1].

من المفكرين الإسلامويين الآخرين الذين يفهمون الدعوة إلى العلمانية عندنا على النحو الأخير المفكر المصري محمد يحيى: إن الدعوة إلى العلمانية بأسرها "تقع"، بحسب تعبيره، "بالكامل في سياق حركة التغريب والأوربة والاستعمار الثقافي التي يعاني منها الإسلام منذ أكثر من قرن من الزمان والتي تعتمد أسلوب تصوير مفاهيم وأفكار الغرب على أنها مطلقة... ومن ثم يجري فرض هذه المفاهيم دون مناقشة لها وإحلالها محل أَية عقائد أخرى في البلاد المستعمرة"[1]. إن هذه النتيجة التي توصل إليها محمد يحيى انطلاقاً من فهم للعلمانية مماثل لفهم محمد عمارة هي أيضا النتيجة التي توصل إليها علامة شيعي من لبنان هو محمد مهدي شمس الدين. فإن الأخير يشاطر المفكرين السابقين في اعتقادهما أن العلمانية هي فكرة أوربية نشأت لحل مشكلة أوربية فرضتها معطيات ارتبطت بالتجمعات الأوربية في ظل شروط تاريخية معينة. ولذلك فإنه لا يجد أي حرج في الاستنتاج أن

"المبررات النظرية للعلمانية التي استنبطها الفكر الأوربي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية - السياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر - هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق"[1]. وهكذا يتضح من زاوية النظر هذه أن الدعوة إلى العلمانية عندنا هي دعوة لا مبرر لها مطلقاً، والأسوأ من كل هذا أنها لا يمكن أن تكون سوى مجرد انسياق في ركاب التغريب أو "الأوربة"، بحسب تعبير محمد يحيى.

إن المفكرين الإسلامويين الذين أشرنا إليهم ما هم، بالنسبة لطريقة فهمهم للعلمانية، سوى نماذج لما هو سائد بين أوساط هذا النوع من المفكرين من ميل للربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة. فإن مفهوم العلمانية، إذا ربطناه بجذوره التاريخية في أوربا، يفترض في نظرهم، معطيات لا تتوافر في الإسلام والتجربة الإسلامية. إنه يفترض، مثلاً، مشكلة ازدواجية مصدر السلطة. وهذا الازدواج، كما يفهمه هؤلاء المفكرون، بدون استثناء، هو شيء فرضته التجربة الأوربية في العصور الوسطى بسبب إصرار الكنيسة على أن تكون مصدر السلطة الزمنية بالإضافة إلى كونها مصدر السلطة الدينية. والعلمانية لا يمكن أن تعني، في هذا السياق، سوى طريقة لحل مشكلة ازدواج السلطة. إنها تعني، على وجه التحديد، عكس ما عناه مفهوم الدولة الدينية في القرون الوسطى. فإذا كانت الدولة الدينية شكلت الأساس لحل مشكلة ازدواج مصدر السلطة عن طريق تغليب سلطة الكنيسة الدينية - السياسية على سلطة الدولة المدنية - السياسية، فإن العلمانية حلت المشكلة إما عن طريق عكس الآية، أي عن طريق تغليب السلطة الأخيرة على السابقة أو تحصر السابقة في الشؤون الدينية وحدها. وما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه إذا كانت العلمانية هي الرد على الدولة الدينية، وإذا كانت الدولة الدينية هي الدولة التي تكون فيها الكنيسة مصدر السلطتين الدينية والزمنية، إذن فإن ما تعينيه العلمانية هو، على الأقل، تجريد الكنيسة من سلطتها الزمنية، وما تعنيه، على الأكثر، هو إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة المدنية - السياسية[1].

في فهم هؤلاء المفكرين للعلمانية على النحو الأخير، يصبح من السهل عليهم الاستنتاج أن العلمانية فكرة غريبة علينا ولا محل لها في حياتنا مطلقاً. فإن الإسلام، في نظرهم، لم يعرف مشكلة ازدواج مصدر السلطة على الإطلاق وذلك، كما يقول محمد مهدي شمس الدين، "لسبب بسيط جداً هو أنه لم تكن في الإسلام كنيسة ودولة ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة قيصر، ولم يكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطئ في الإنسان. لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدي إلى التنافر ومن ثم إلى الصراع في الطبيعة، ولا في المجتمع، ولا في الإنسان"[1].

إن هناك سمات أخرى للعلمانية يشير إليها هؤلاء المفكرون الإسلامويون. من هذه السمات ما يرتبط بالجانب التقدمي للعلمانية ورفضها للجمود والتحجر وللتمييز على أساس ديني وما أشبه ذلك[1]. إلا أننا هنا نجد أنفسنا أيضاً، فيما يذهب إليه هؤلاء المفكرون، إزاء سمات للعلمانية اكتسبتها في السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركات العلمانية في الغرب، أي في سياق مواجهتها للدولة الثيوقراطية. فإن طبيعة الدولة الثيوقراطية التي

عرفناها في الغرب المسيحي بما تضمنته من هيمنة مطلقة لطبقة رجال الدين على شؤون الدين والدنيا على حد سواء حملت في تلافيفها بذور التحجر والجمود على مختلف الصعد. كذلك فإن غياب روح التسامح والانفتاح العقلي، في ظل سيطرة طبقة الإكليروس، كان له أثره الكبير في تكوين المناخ المناسب، ليس فقط لمحاربة كل جديد في ميدان الفن والفكر والعلم، بل وأيضاً للتمييز بين البشر على أساس ديني. باختصار، إن المشكلة الأساسية تكمن في طبيعة الدولة الثيوقراطية، والعلمانية التي جاءت بمختلف سماتها الأساسية استجابة للأوضاع التي ولدتها طبيعة هذه الدولة في الغرب المسيحي، في ظل ظروف تاريخية معينة، لا يمكن أن تعني لنا شيئاً نحن المسلمين، ما دام لا يوجد في الإسلام، أي مكون من مكونات الدولة الثيوقراطية، فإن الاسلام في نظر هؤلاء المفكرين، يقطع الطريق على العلماني في كونه، ليس فقط لا يعرف الكهنوت ولا المجتمع المقدس، بل في كونه أيضاً، فيما يذهب إليه محمد عمارة، "يقدم- في شؤون المجتمع وسياسة الدولة وأمور الدنيا - المصلحة على النص و... يجعل المرجع في حسن الأمور وقبحها إلى رأي الأمة ... ويؤمن بقانون التطور وبالتحديد في كل الميادين. كذلك فإن انحياز الإسلام للعقل والعقلانية واضح، وأكيد وحاسم ومشهور... فالعقل هو الحاكم حتى في إطار النصوص..."[1].

لسنا معنيين هنا بالسؤال ما إذا كان الإسلام يتضمن كل العناصر التي يشير إليها محمد عمارة، بل إن ما يعنينا، في المقام الأول، هو فهمه وفهم من لف لفه للعلمانية. وأن هذا الفهم، كما حاولنا أن نوضح، يربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوربية في سيرورة التنازع على السلطة بين الكنيسة والقوى المناهضة لها. إن فهم العلمانية على هذا النحو تمليه، في نظري، اعتبارات أيديولوجية أكثر مما تمليه الرغبة في الوصول إلى فض المكنون الجوهري لمفهوم العلمانية. فإن الدافع الأساسي لهؤلاء المفكرين الإسلامويين هو الحفاظ على مقولة إن الإسلام دين ودولة بحكم طبيعته. ولذلك فقد كان ضرورياً لهم أن يفترضوا أمرين: الأول هو أن العلمانية هي، في جوهرها، رفض للدولة الثيوقراطية في الغرب المسيحي، والثاني هو أن الإسلام، بما هو دين ودولة، لا يحمل في طياته مفهوم الدولة الثيوقراطية ولا أي مكون من مكوناتها، بل العكس تماماً هو الصحيح. وإذا سلمنا بهذين الأمرين، إذن لا مهرب من أن نجعل الإسلام، بما هو دين ودولة، في مأمن تام من الدعوات العلمانية.

غير أن المشكلة الأساسية في التحليل السابق هي المشكلة المتعلقة بالنظر إلى سمات معينة لمفهوم العلمانية على أنها تشكل نواته الجوهرية أو تشكل سمات ضرورية له، بينما هي ليست بأي حال من الأحوال ولا يمكن أن تكون أكثر من سمات لاحقة لما هو أكثر أساسية منها أو أكثر من سمات ممكنة أو جائزة (Contingent) لهذا المفهوم. لا شك طبعاً أن لمفهوم العلمانية سمات أو مدلولات معينة اكتسبها في ظل شروط تاريخية كالتي أشرنا إليها. ولكن ليس جائزاً مطلقاً أن نجعل هذه المدلولات مرتبطة على نحو ضروري بهذا المفهوم فقط لأنها ارتبطت به تاريخياً أو أن نعتبرها مستنزفة لهذا المفهوم أو أنها المدلولات الأساسية له. نحن لا نريد أن ننفي طبعاً ما لدراسة علاقة

المفهومات بشروطها التاريخية من أهمية في إلقاء الضوء على طبيعة هذه المفهومات وفي الكشف عن مدلولاتها، حتى الأساسية منها. ولذلك فإننا لسنا، بأي حال من الأحوال، بمنكرين على المفكرين الإسلامويين عودتهم إلى الشروط التاريخية التي تكوَّن في ظلها مفهوم العلمانية لغرض الكشف عن مدلولاته ومكوناته. إنما ما ننكره عليهم هو نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يشكل النواة السيمانتية الجوهرية لهذا المفهوم فقط لأنه كان الأكثر بروزاً في ظل شروط تاريخية معنية. كذلك فإننا ننكر عليهم نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم على أنه يرتبط بهذا المفهوم على نحو ضروري فقط لأنه علق بهذا المفهوم في ظل شروط تاريخية معينة، أي ارتبط به تاريخياً.

لتوضيح ما نعنيه، ينبغي أن نوضح أولاً باختصار شديد ما هو المقصود بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم أو بالسمات الضرورية للمفهوم. إن ما نعنيه بالنواة السيمانتية الجوهرية للمفهوم هي تلك السمات الأبسط للمفهوم ذات الأسبقية المنطقية على كل سماته الأخرى. إنها المكونات الأساسية للمفهوم. إنها ما نشتق منه كل سمات أخرى للمفهوم، إذن بالضرورة، لا سمات للمفهوم سابقة عليها. لنأخذ مثالاً من ديكارت للتوضيح. إن ديكارت اعتبر الامتداد هو الصفة الأساسية للجوهر المادي، وبالتالي فإن هذه الصفة تشكل النواة السيمانتية الجوهرية لمفهوم المادة، بحسب فهمنا لمدلول "النواة السيمانتية الجوهرية". فإن السمات الأخرى لمفهوم المادة كسمة كونه يدل، مثلاً، على الحركة والحجم والشكل وشغل حيز مكاني وغير ذلك مما يتصل بالضرورة بالصفات الأخيرة هي سمات لاحقة منطقياً لسمة كونه يدل على الامتداد. إن السمة الأخيرة، بحسب تحليل ديكارت لمفهوم الجوهر المادي، مفترضة منطقياً بصورة مسبقة في كلامنا على السمات الأخرى المذكورة. بمعنى آخر، إن هذه السمات الأخرى مشتقة منطقياً من سمة كون هذا المفهوم يدل على الامتداد. فإن كون شيء ذا شكل أو حجم ما أو يتصف بالحركة يعود بالضرورة المنطقية إلى كونه شيئاً ممتداً. أما الامتداد نفسه فإنه، بحسب تحليل ديكارت، لا يفترض أية صفة أخرى سابقة عليه في الجوهر المادي. وهو، لهذا السبب، الصفة الأبسط أو الأكثر أساسية التي يمكن الوصول إليها في تحليلنا لمفهوم الجوهر المادي.

إن الصفة أو الصفات التي يمكن اعتبارها أساسية بالمعنى الذي يعنينا هنا هي صفات متضمنة في المفهوم الذي تشكل هذه الصفة أو الصفات نواته السيمانتية الجوهرية. وهذا يعني أنه لا يمكن، بالضرورة المنطقية، أن ينطبق هذا المفهوم على أي شيء لا يتصف بالصفة أو الصفات المعنية. إذن، فإن كون المفهوم يدل على الصفة أو الصفات المعنية هو أمر يشكل سمة ضرورية للمفهوم. بمعنى أخر، أن نقول إن سمة ما هي سمة ضرورية لمفهوم ما هو أن نقول إن تطبيق المفهوم يفترض، بالضرورة، امتلاك شيء لصفة أو صفات معينة أو، بصورة أعم، توافر شروط معينة في الشيء الذي يطبق عليه المفهوم. ولكن بما أن المفهوم يتضمن أكثر من الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية (فإن مفهوم المادة، مثلاً، يتضمن أكثر من صفة الامتداد)، إذن فإن السمات الضرورية للمفهوم تتجاوز سمة كونه يدل على الصفة أو الصفات التي تشكل نواته السيمانتية. فإن من السمات

الضرورية لمفهوم المادة، مثلاً، بالأضافة إلى سمة كونه يدل على الامتداد، أنه مفهوم يدل على الحركة وعلى امتلاك حجم أو شكل ما وعلى شغل حيز مكاني وغير ذلك مما له علاقة مفهومية بالصفات الأخيرة. ولكن من الملاحظ هنا أن السمات التي نعتبرها ضرورية هي إما سمات مكونة للنواة السيمانتية للمفهوم أو مشتقة من الأخيرة. إذن، بإمكاننا أن نعرف السمات الضرورية لأي مفهوم على أنها تلك السمات التي تشكل نواته السيمانتية أو التي يمكن اشتقاقها من السمات الأخيرة.

لنأخذ الآن مثالاً آخر أقرب إلى المفهوم الذي يعنينا هنا (أي أقرب لمفهوم العلمانية) لارتباطه كالأخير بشروط تاريخية معينة، ولنحاول أن نبين، في ضوء التحليل السابق، كيف نتبين سماته الضرورية. هذا المثال الآخر هو مفهوم الديمقراطية. هذا المفهوم، لا شك، مثله مثل مفهوم العلمانية، نشأ في سياق تاريخي معين واكتسب سمات عدة بعامل ارتباطه بشروط موضوعية معينة. إلا أن هذا المفهوم تطور بتطور هذه الشروط. ولذلك فإننا لا نجد بين السمات التي يمتلكها هذا المفهوم اليوم الكثير من السمات التي كانت له في العصور السابقة. فإن الديمقراطية، كما مارسها الآثينيون، مثلاً، كانت ديمقراطية مباشرة. وقد اكتسب مفهوم الديمقراطية في أذهانهم، في سياق ممارستهم لهذا النوع من الديمقراطية، مدلول الديمقراطية المباشرة. وقد ظل له هذا المدلول حتى بعد زوال الديمقراطية الآثينية إلى حين ظهرت الديمقراطية من جديد في اوروبا في العصور الحديثة وكان ممتنعاً عملياً ممارسة هذا النوع من الديمقراطية فظهرت فكرة التمثيل. وبظهور فكرة التمثيل ظهرت أيضاً فكرة التنافس الحر على أصوات الناخبين الحرة. وقد تحول هذا التنافس من تنافس بين أفراد مستقلين إلى تنافس بين أحزاب وجماعات فأصبح التمثيل الحزبي في الديمقراطيات المعاصرة جزءاً لا يتجزأ من الحياة الديمقراطية.

نلاحظ، إذن، من خلال تتبعنا لتطور هذا المفهوم كيف اكتسب سمات معينة وكيف اقتضت ظروف البشر، في بعض الحالات، فقدانه سمات معينة وإحلال سمات أخرى مكانها أكثر تلاؤماً مع هذه الظروف. إلا أن هذه السمات التي نشير إليها ليست سمات ضرورية له. فلا يبطل الحكم أن يكون ديمقراطياً إذا كان حكماً تمثيلياً، وليس حكماً مباشراً. كذلك فإنه لا يبطل أن يكون ديمقراطياً إذا كان التنافس على أصوات الناخبين الحرة هو بين أفراد مستقلين، وليس بين جماعات وأحزاب. إلا أن الأمر يختلف كثيراً عندما نتناول سمات أخرى. فإذا افترضنا، مثلاً، غياب الحرية لدى الناخبين أو أن الذين اكتسبوا حق الانتخاب إنما اكتسبوه لأسباب لا تنحصر في كونهم أعضاء في المجتمع بلغوا سن الرشد بل تشتمل أيضاً على أسباب مثل لون بشرتهم أو مركزهم الاجتماعي أو مستواهم الثقافي أو أي شيء آخر مما لا يتصل بكونهم أعضاء أحراراً راشدين في المجتمع، فإن ما نفترضه يتعارض، لا شك، مع مفهوم الديمقراطية. وما يوضحه هذا هو أن الحرية والمساواة بين أعضاء المجتمع بالنسبة للحق في الانتخاب هما سمتان ضروريتان من سمات النظام الديمقراطي، بغض النظر عن الظروف التاريخية التي نجده فيها.

غير أن الأمر الهام لأغراضنا هنا هو أن نفهم لماذا السمتان المذكورتان ، من بين السمات الأخرى، ضروريتان. هنا علينا أن نبحث عن المعنى الأعمق للديمقراطية الذي ينبع من الغرض الأخير لها. إن هذا الغرض الأخير، لا شك، هو حكم الشعب لنفسه. وإذا كان مفهوم حكم الشعب لنفسه لا يمكن أن يعني، حرفياً، حكم الشعب لنفسه، إذن ينبغي أن نفترض وجود حاكم ومحكوم. وبهذا يكون المدلول الأساسي للديمقراطية (النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية) كون الحكم والقرارات الأساسية لمن يحكمون قائمة على الموافقة الحرة التي يمنحها المحكومون للحاكم. من هنا يتضح لماذ تصبح سمات كالتي ذكرناها من السمات الضرورية لمفهوم الديمقراطية. ومن هنا يتضح أيضاً لماذا لا تكون سمات كثيرة من السمات التي اكتسبها مفهوم الديمقراطية في ظروف تاريخية من نوع أو آخر سمات ضرورية لها. فقد نجد، مثلاً، أن الموافقة الحرة للمحكومين، في ظل شروط معينة، عنت موافقة إجماعية أو عنت فقط موافقة الأكثرية. أو قد نجد أن هذه الموافقة، في ظل شروط تاريخية معينة، منحت من خلال استفتاءات متكررة يعود من خلالها الحاكم إلى الشعب ليقرر الأخير ما الذي على الحاكم أن يفعله بخصوص قضية أساسية ما. ومن الواضح هنا أنه لا شيء في المدلول الأساسي لمفهوم الديمقراطية يحتم أن تكون موافقة المحكومين إجماعية وليست موافقة بالأكثرية أو العكس. وكذلك لا شيء في هذا المدلول الأساسي للديمقراطية، هي التي تقرر الشكل الذي تتخذه الموافقة الحرة للمحكومين. إن النواة السيمانتية لمفهوم الديمقراطية ترسم، لا شك، حدوداً معينة لا يمكن تجاوزها في إعطائنا للموافقة الحرة للمحكومين شكلها التعبيري، أي الشكل الذي تتبدى فيه على مستوى الممارسة السياسية. غير أن الشكل الذي تتخذه هذه الموافقة ضمن هذه الحدود هو أمر يتعلق بالظروف التاريخية التي نجد أنفسنا فيها وبالخصوصيات الثقافية للمجتمع الذي تمارس فيه الديمقراطية.

إن ما نتعلمه من التحليل السابق يتلخص في مبدأين أساسيين. الأول هو أن إرتباط سمات معينة بمفهوم معين، في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية معينة، حتى وإن كانت هذه السمات هي السمات البارزة للمفهوم، في ظل الظروف المعينة، لا يعني ان هذه السمات هي سمات أساسية أو ضرورية للمفهوم. والثاني هو أن البحث عن السمات الضرورية لمفهوم كالذي يعنينا يعني البحث عن الغرض أو الأساس الأخير الذي يوظف من أجله هذا المفهوم.

إذا ركزنا نظرنا الآن على فهم مفكرين إسلامويين للعلمانية كالذين سبق وتناولنا بعض حججهم، سنجد أنه فهم لا يأخذ في الاعتبار المبدأين السابقين. فإن المفكرين المعنيين هنا يجدون، كما رأينا، أن السمة الأساسية للعلمانية تكمن في رفض الحركات العلمانية في الغرب لسيطرة الكنيسة على الشؤون الدنيوية. غير أن ما يرشدنا إليه المبدأ الأول الذي قادنا إليه تحليلنا السابق هو ان كون هذا الرفض هو السمة البارزة للحركات العلمانية، في ظل شروط تاريخية معينة، لا يعني أنهُ السمة الأساسية للعلمانية. إنه بمعنى آخر، قد يكون مشتقاً من سمات أكثر أساسية، وقد تكون العلمانية، كما سنوضح أنه ينطبق فعلاً عليها، اتخذت شكل هذا الرفض بالذات، بسبب كون السمات الأخرى لها اقتضت ذلك، في ظل الشروط التاريخية والثقافية المعنية. فإن كون المؤسسة الدينية التي رفضت الحركات

العلمانية في الغرب سيطرتها على الشؤون الزمنية - كونها من نوع مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية بالذات- لا يعني أن السمة الضرورية أو الأساسية للعلمانية هي رفض سيطرة هذا النوع بالذات من المؤسسات الدينية على الشؤون الزمنية.

فقد اتفق ان المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بل اتفق أنها مؤسسة دينية. إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادىء التي تقوم عليها أو باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر. فإن مبدأ من هذه المبادىء التي تقوم عليها، أو تطلب باسمها، هذه السيطرة هو المبدأ القائل أن التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير بالنسبة لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء. وإذا كان ما يرفضه العلماني هو مبدأ كهذا، إذن فإنه سيقاوم محاولة أية جماعة للسيطرة على مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ، بغض النظر عما إذا كان أعضاؤها من رجال الدين أو ليس بينهم رجل دين واحد. فإن ما يشكل الأساس لرفضه هذه المحاولة للسيطرة على الشؤون الزمنية ليس كون الذين يطلبون هذه السيطرة من نوع الإكليروس المسيحي الذين يدّعون الوصاية على شؤون المؤمن. فقد لا يكونون مطلقاً من هذا النوع بل قد لا يشكلون مؤسسة دينية بأي معنى من المعاني. إنهم قد لا يكونون أكثر من حركة سياسية، كحركة الإخوان المسلمين، مثلاً، وقد يكون بين أعضاءها أو الذين يتولون شؤونها رجال دين أو قد لا يكون. فإن الأساس لرفض العلماني لما تدعو إليه جماعة كهذه لا يرتبط بتكوين هذه الجماعة ولا بنوع الوظائف التي يشغلها أعضاء هذه الجماعة في المجتمع ولا بنسبة إقترابهم من هذه المؤسسة الدينية أو تلك أو مدى إندماجهم فيها إنه يرتبط فقط بكون هذه الجماعة تسعى إلى إقامة دولة يكون فيها دين ما هو المرجع الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء.

هنا نأتي إلى المسألة الثانية المستمدة من تحليلنا، ألا وهي أن معرفة السمات الضرورية لمفهوم العلمانية تقتضي معرفة الغرض أو الأساس الأخير للعلمانية. سنعالج بالتفصيل، بعد حين، السؤال المتعلق بالغرض الأخير للعلمانية وسنكتفي هنا بالقول إن هذا الغرض هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية. فإن الحركات العلمانية في الغرب، في رفضها هيمنة الكنيسة على الشؤون السياسية - المدنية، لم تكن الاعتبارات الأخيرة لرفضها، كما سبق وأوضحنا، صادرة عن الطابع الثيوقراطي للدولة، في ظل هذه السيطرة. فإن مفهوم الدولة الدينية لا يقتضي، بالضرورة، وجود دولة تخضع للسيطرة المباشرة لرجال الدين. إن الشكل الثيوقراطي هو شكل واحد من أشكال الدولة الدينية، وليس الشكل الأوحد الممكن لها. من السهل طبعاً، إذا وحدنا الدولة الدينية بالدولة الثيوقراطية، أن نصل إلى النتيجة التي توصل إليها محمد عمارة وسواه ممن تناولنا موقفهم أن لا دولة دينية في الإسلام. فما دام لا وجود لمؤسسة كمؤسسة الكنيسة في الإسلام، كما يدعي هؤلاء المفكرون، إذن فإن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتخذ الشكل الثيوقراطي. من هنا يتضح، في نظر محمد عمارة، مثلاً، أنه لا دولة دينية في الإسلام، لأن مفهوم الدولة الدينية مستنفذ في مفهوم الدولة الثيوقراطية.

غير أن العلماني لا يجد سوى علاقة تاريخية بين الدولة الدينية واتخاذها شكلاً ثيوقراطياً. فإن العناصر التي لها أهميتها، في نظره، في تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية لا تتصل، بالضرورة، بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة. إنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة الدينية، وهذا ما أدركه جيداً مفكرون علمانيون عرب كأنطون سعادة ومحمد أركون وناصيف نصار. إن دولة لها هذا الطابع الكلياني لها مرجع مطلق في كل الشؤون الدينية والدنيوية: الله. وسواء أكان هناك وسطاء كالإكليروس في المسيحية (الكاثوليكية) بيننا وبين هذا المرجع المطلق أم اقتصر الأمر على الرسل والنبيين بوصفهم وسطاء بيننا وبين هذا المرجع المطلق، فالقضية هي هي: جعل الدين في نصوصه المقدسة، من حيث كون الأخيرة تختزن كلام الله، المرجع الأخير في كل ما يخص شؤوننا الدينية والدنيوية على حد سواء. إن السمة الأساسية للدولة الدينية، إذن، هي كونها تنظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر ما الذي ينبغي سنه من قوانين واختطاطه من سياسات على كل المستويات وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. ليس وجود سيطرة من قبل رجال دين معين على مقاليد الدولة هو، إذن، المعيار لما إذا كانت الدولة دينية أم لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصدر الأخير للتشريع والمعيار الأخير لما يشكل دولة فاضلة.

إن السمة الأساسية للدولة الدينية التي تنبع من طابعها الكلياني قد تفرز، بل من المرجح أن تفرز واقعياً، وضعاً تكون فيه لرجال الدين أهمية كبرى، فيمارسون نفوذاً قويّاً في المجتمع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات. وقد يكون صحيحاً، كما هو الحال في الإسلام، أنه لا شيء في الدين الذي ينتمون إليه يعطيهم هذه الأهمية ويجيز لهم ممارسة هذا النفوذ الواسع. غير أن ما يصدق من وجهة نظر عقدية ودينية لا شيء يضمن صدقه من وجهة نظر موضوعية على مستوى الممارسة. ففي ظل وضع يهيمن فيه الدين على شؤون المجتمع كافة، فإنه يصعب علينا أن نتصور كيف سيمتنع على رجال الدين من أن يكونوا جزءاً هاماً من هذه الهيمنة. فلو أخذنا حتى المجتمعات الإسلامية التي تشكل القوانين الوضعية الجزء الأكبر من تشريعاتها، نجد أن لعلماء الدين الإسلامي ولدار الإفتاء رأياً في كل كبيرة وصغيرة وأنهم يمارسون نفوذاً لا يستهان به في المجتمع يصل، في بعض الحالات، إلى حد إكراه أولي الأمر، من مشرعين وغير مشرعين، على سن قوانين ما كانوا ليسنوها أو القيام بأفعال ما كانوا ليقوموا بها أو انتهاج سياسات ما كانوا لينتهجوها لولا هذا النفوذ. وإذا كان هذا ما ينطبق على المجتمعات التي تعتبر دولها علمانية إلى حد ما، فما بالك إذا كانت هذه الدولة تحت الهيمنة الدينية التامة. ففي وضع كالأخير، تصبح الاعتبارات الدينية هي الأساس الأخير لما إذا كانت تشريعات وسياسات ما مقبولة أم مرفوضة. فكيف يمكن، في ظل وضع كهذا، ألا يكون للعلماء والفقهاء نفوذ قوي وواسع بوصفهم هم الوسيلة لإضفاء الشرعية على ما يسن من قوانين ويختط من سياسات ويتخذ من قرارات من قبل الحاكم؟ فإذا كان "دستور" الدولة، في ظل هذه الهيمنة، هو القرآن، أو القرآن والسنة، إذن ما يتبع من هذا فوراً هو أن الحكم لا يكتسب شرعيته، إلا إذا تبين أنه يتم وفاقاً للقرآن والسنة. وكذلك لا يمكن إضفاء طابع الشرعية على أي قانون يسن أو أية سياسة تنتهج في أي مجال من المجالات، إلا إذا تبين أنها غير مخالفة للقرآن والسنة ولكن السؤال هو:

تبين لمن؟ هنا يأتي دور العلماء والفقهاء بوصفهم الواسطة بيننا وبين معرفة وفهم ما تنطوي عليه النصوص الدينية من معانٍ ومدلولات وما يترتب على الأخيرة من نتائج على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي. إنهم يتحولون، عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم، إلى واسطة لإضفاء الشرعية على الحكم وسياساته. فكيف يمكن لهم، إذن، أن يظلوا في مأمن من التسييس وألا ينتهوا بتسيسهم إلى تسييس الدين نفسه؟ وكيف يمكن لهم، في سياق الصراع السياسي الذي قد يحتدم في المجتمع بين الجماعات السياسية المختلفة الطامعة في الحكم، ألا ينحازوا لفريق دون الآخر وألا ينصروا موقفاً سياسياً دون المواقف الأخرى، فيصبحوا، بالتالي، طرفاً له أهميته في النزاع السياسي والأيديولوجي؟ وكيف يمكن ألا تنشأ عن كل هذا طبقة منهم لها منظورها الأيديولوجي الذي يملي عليها مواقفها على المستوى السياسي والاجتماعي ولها مصالحها التي تحركها في اتجاه التأثير على مجريات الأمور على النحو الذي يتناسب مع هذه المصالح؟ وإذا أضفنا إلى كل هذا المكانة العالية التي ستكون لهم في مجتمع يخضع لهيمنة الدين والأهمية التي سيوليها أفراد هذا المجتمع لآرائهم ومواقفهم وفتاواهم واجتهاداتهم، فإننا لا نجانب الصواب إذا توقعنا أن تكون لهم، كطبقة، وسائط عديدة في هذا المجتمع لممارسة نفوذ واسع وقوي على مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية. وليس من الضروري أن تكون لهم سيطرة مباشرة على هذه المؤسسات حتى تقترب الدولة التي يمارسون هذا النفوذ الواسع والقوى فيها من أن تكون كالدولة الثيوقراطية في القرون الوسطى.

غير أنه من الهام أن نؤكد هنا أن العلاقة بين الطابع الكلياني للدولة الدينية، كما نفهمه، وممارسة رجال الدين في هذه الدولة لنفوذ واسع وقوي هي علاقة موضوعية وليست علاقة مفهومية (Conceptual). بمعنى آخر، إن وجود دولة دينية بالمعنى الذي يعنينا هنا، إذا ارتبط بوجود طبقة من رجال الدين ذات نفوذ كبير وواسع على مختلف المستويات وفي شتى المجالات، فإن ما يفسر ارتباطه بوجود هذه الطبقة ليس شيئاً نابعاً من مفهوم الدولة الدينية بصورة مباشرة. إن هناك عوامل موضوعية ترتبط بطبيعة السياسة والاجتماع وكذلك بطبيعة البشر وطبيعة التدين، وهي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين مفهوم الدولة الدينية ومفهوم الدولة الثيوقراطية أو الدولة الخاضعة لتأثيرات قوية من قبل طبقة رجال الدين. إن هذه العوامل الموضوعية، لا شك، يفرضها واقع البشر وليس الفكر. إنها عوامل تنشأ او قد تنشأ، بصورة تدريجية، في ظل امتداد سيطرة الدين إلى كل المجالات الهامة للمجتمع المدني وصيرورته السلطة الأعلى التي تستمد منها كل السلطات الأخرى شرعيتها وشرعية مؤسساتها وسياساتها وتشريعاتها. غير أن بلوغ الدين هذا الوضع الذي يخوله لأن يؤدي دور السلطة النهائية في كل الأمور الروحية والزمنية هو شأن تتحكم به ظروف وعوامل من داخل السيرورة الاجتماعية - التاريخية. وهذه الظروف والعوامل، بدورها، هي التي يفترض أن تتكون، موضوعياً، في رحمها بذور الدولة الدينية. ولذلك فإن الشكل الذي تتخذه الدولة الدينية في نهاية الأمر هو شأن يرتبط بهذه الظروف والعوامل. وهذا، بدوره، يعني أن الدور الذي سيكون لرجال الدين في الدولة الدينية المفترض تكونها، في ظل هذه الظروف والعوامل، يتوقف أيضاً على طبيعة الشروط ذاتها. من هنا يتضح أن ما يتحكم بالعلاقة بين الدولة الدينية وسيطرة طبقة رجال الدين

على الدولة، مباشرة كانت أو غير مباشرة، ليس قوانين الفكر، بل قوانين الواقع. بمعنى آخر، ليس مفهوم الدولة الدينية هو الذي يقودنا بصورة مباشرة إلى أن نستنتج أنها دولة ثيوقراطية أو شبة ثيوقراطية أو أنها تخضع لنفوذ قوي من قبل طبقة رجال الدين أو أي استنتاج آخر مماثل. إن ما يقودنا إلى هذا الاستنتاج أو ذاك بخصوص الشكل الذي يتوقع أن تتخذه الدولة الدينية هو، بالأحرى، تحليلنا الموضوعي لطبيعة الشروط التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية، وليس تحليلنا المفهومي لما تعنيه الدولة الدينية.

رأينا فيما سبق أن السمة الأساسية للدولة الدينية هي طابعها الكلياني الذي يحتم اللجوء إلى النصوص المقدسة لدين سماوي ما بوصفها المرجع النهائي في كل الشؤون الروحية والزمنية. وقد رأينا أيضاً أن هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية هو ما يشكل واحداً من الاعتبارات الأساسية لرفض العلماني للدولة الدينية، وليس الشكل الذي تتخذه هذه الدولة، في ظل شروط موضوعية معينة. من الاعتبارات الأخرى الأساسية والنهائية لرفض العلماني للدولة الدينية اعتبار يرتبط بالسابق على نحو ضروري، ألا وهو الذي يتعلق بكون الدين في الدولة الدينية هو الذي يضفي الشرعية على الدولة ومؤسساتها. ليست المسألة ذات الأهمية هنا، من منظور العلماني، متعلقة بكيفية إضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها في الحالة التي ينطبق عليها مفهوم الدولة الدينية وما إذا كان إضفاؤها يتم بواسطة رجال الدين، بوصفهم شركاء في الحكم وتصريف شؤون الدولة، أم بوصفهم طبقة تمارس نفوذها وتأثيرها من الخارج. هنا أيضاً نجد أنفسنا إزاء أسئلة لا تتوقف الأجوبة عنها فقط على اعتبارات مفهومية يقودنا إليها تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية، إنما تتوقف أيضاً على الشروط التاريخية والموضوعية، بعامة، التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية وتتخذ الشكل الذي لها. والمسألة التي تهم العلمانين كما صار واضحاً من تحليلنا السابق، ليست، في نهاية التحليل، مسألة متعلقة بالشكل الذي اتفق أنه كان أو سيكون للدولة الدينية بعامل شروط موضوعية معينة. المسألة الأساسية هي أن ما ينبع من مفهوم الدولة الدينية بالذات ومن السمات التي تتكون منها نواته السيمانتية هو أن الأساس الأخير لشرعية الدولة ومؤسساتها يكمن في الدين. وهذا يعني، فيما يعني، أن السلطة الزمنية تكون فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله.

إن السمة الضرورية الأخيرة للدولة الدينية مستمدة بشكل مباشر من طابعها الكلياني الذي، كما وجدنا، يكمن في جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور الروحية والزمنية، على حد سواء. فإن جعل الدين المرجع النهائي في كل الأمور يفترض مبدأ هاماً، ألا وهو أن واجبات المؤمن ليست مقتصرة على واجباته الروحية التي تتصل بالعبادة، بل إنها تشتمل أيضاً على واجبات أخرى تتصل بحياته العملية وتجسداتها على المستوى السياسي والاجتماعي والقانوني. بمعنى آخر، إن المؤمن ليس ملزماً، بوصفه مؤمناً، فقط بعبادة الله عن طريق الصلاة والصوم وعمل البر والتقوى، بل إنه ملزم أيضاً بأن يطيع "القوانين الإلهية" فيما يخص تنظيم حياته على المستوى السياسي- الاجتماعي- الاقتصادي - القانوني. ومن النتائج المترتبة منطقياً على النوع الأخير من الالزام

هو أن القوانين الإنسانية ليست ملزمة للمؤمن ما لم تكن مشتقة من "القوانين الإلهية" وأن الامتثال لأوامر الحاكم واجب فقط إذا كان يعني، في نهاية التحليل، امتثالاً لأوامر الله.

إن الموقف الأخير، في جعله شرعية الدولة ومؤسساتها وقوانينها ذات أساس ديني، هو ما يرتبط، بالضرورة، بالطابع الكلياني للدولة الدينية. ولذلك فإن رفض العلماني للدولة الدينية بسبب طابعها الكلياني هو في الوقت نفسه رفض المبدأ الأساسي الذي ينطوي عليه هذا الطابع الكلياني والذي يقضي باشتقاق الالزام السياسي من الالزام الديني. إن الموقف العلماني كما ستتضح معنا من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب، يرفض سوى الأخلاق أساساً أخيراً للالزام السياسي. وهو موقف يرى إلى الأخلاق بوصفها نشاطاً مستقلاً منطقياً عن الدين. وقد يعترف العلماني، كما سنبين بالتفصيل فيما بعد، أن هناك علاقة تاريخية بين الأخلاق والدين، بل لا يجد حرجاً مطلقاً في أن يسلم بأن للدين تأثيراً، وحتى تأثيراً كبيراً، على الأخلاق. فالمسألة الأساسية ليست مرتبطة بالبعد التاريخي لعلاقة الدين بالأخلاق ومدى تأثير الواحد على الآخر. إنها مسألة مفهومية، في المقام الأول، أي تتعلق بكون مفهوم الأخلاق بالذات يقضي بألا يكون المنظور الخلقي متضمناً في المنظور الديني وألا تكون الاعتبارات الدينية، بالتالي، هي الأساس للاعتبارات الخلقية. إن العكس تماماً هو الصحيح...

إن المسألة الأخيرة مسألة ذات أهمية كبيرة لموقف العلماني، وهي حتماً، مسألة لا ترتبط بظروف نشأة الحركات العلمانية في أوربا وظروف صراعها مع الكنيسة والأبعاد الاجتماعية لهذا الصراع. إنها مسألة فلسفية، في المقام الأول، مما يعني أن أهميتها لنقد العلماني لمفهوم الدولة الدينية مستقلة عن السمات الجائزة التي تكتسبها الدولة الدينية، في ظل شروط تاريخية واجتماعية وثقافية معينة. والأطروحة الأساسية للعلماني التي تتولد عن هذه المسألة هي أن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية، بوصفها اعتبارات نهائية، لإضفاء الشرعية على الدولة ومؤسساتها هو أمر مرفوض من حيث المبدأ. إنه ينطوي على افتراض خاطىء من الوجهة الفلسفية، ألا وهو الافتراض القائل إن المعيار الأخير لإلزام الإنسان بأن يطيع القوانين الإنسانية هو مدى تطابق هذه القوانين مع القوانين الإلهية. إن ما توصلنا إليه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، في نظر العلماني، هو أن المعيار الأخير للإلزام القانوني أو السياسي ينبغي أن يكون مستمداً من الأخلاق لا الدين. فإن يقال لنا، مثلاً، إن قوانين الدولة أو أوامر الحاكم تتفق مع الشريعة الإسلامية، وبالتالي مع القوانين الإلهية، هو بمثابة إثبات لكون الله يأمرنا بأن نخضع لقوانين هذه الدولة أو نمتثل لأوامر هذا الحاكم. ولكن، كما سيتضح معنا بالتفصيل فيما بعد، إذا كان الله يأمرنا، فعلاً، بأن نطيع هذه القوانين أو تلك فإنما هو يفعل ذلك لأن هذه القوانين هي القوانين الصحيحة من وجهة نظر خلقية. وهذا، بدوره، يعني أن الأساس الأخير لإضفاء الشرعية على هذه القوانين أو سواها يكمن في الأخلاق. غير أن الاعتبارات الفلسفية تقود العلماني أيضاً إلى ضرورة حسبان الأخلاق نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين. وهكذا يتضح للعلماني، انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات الفلسفية، من مفهومية وغير مفهومية، أن الأساس الأخير للإلزام السياسي أو القانوني يكمن في الأخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين.

إن ما يكمن في الواقع وراء إصرار العلماني على عدم حسبان الدين الأساس الأخير للإلزام السياسي هو اعتقاده باستقلالية العقل وأسبقيته على النقل. إن المسألة التي لها أهميتها القصوى، بناءً على فهمنا للعلمانية، ليست النتائج المترتبة، واقعياً وموضوعياً، على الطابع الكلياني للدولة الدينية، وبالتالي على جعل الدين المصدر الأخير للشرعية والإلزام السياسي. إن هذه النتائج، لا شك، لها أهميتها للعلماني، إنما هناك مسألة أخرى تفوقها أهمية هي مسألة كون الطابع الكلياني للدولة الدينية يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل. فإذا كان هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية يعني فيما يعني، كما بينا، أن الاعتبارات الدينية هي ما ينبغي اللجوء إليه، في نهاية التحليل، للحسم في كل الأمور الروحية والزمنية على حد سواء، إذن فإنه يعني أيضاً تقليص دور العقل إلى دور ثانوي وتجريده، كما سنوضح فيما بعد، من وظيفته المعيارية. والنتيجة الأخيرة المترتبة منطقياً على كل هذا هي القضاء على أسبقية العقل على النقل وتعطيل أي دور مستقل له.

رأينا من خلال تحليلنا السابق أن محاولة، كمحاولة محمد عمارة للتوفيق بين النظر إلى الإسلام على أنه، من جهة، لا يقدم النقل على العقل أو المصلحة وعلى أنه، من جهة ثانية، لا يسمح بقيام دولة علمانية في كنفه، هي محاولة تنطوي على شتى المفارقات. إن السبب الرئيسي لذلك يكمن في أن الكلام على الدولة في ظل الإسلام على أنها دولة "لا يستقيم لها أن تكون علمانية بأي حال من الأحوال" هو كلام يفترض أن العلاقة بين الإسلام والدولة هي أكثر من علاقة تاريخية. إن الإسلام، بناء على هذا الموقف، يرتبط جوهرياً بالدولة. هذه الأطروحة الأخيرة ستكون مدار نقاشنا فيما بعد في هذا الكتاب، وما يعنينا منها الآن هو أنها لا يمكن أن تعني سوى أن الإسلام، بحكم بطبيعته، لا يسمح سوى لاعتبارات خاصة به، كدين، أن تشكل أساساً أخيراً لشرعية القوانين التي تسنها الدولة وللسياسات التي تنتهجها. إن الطابع اللاعلماني للإسلام، على افتراض انطبق ما تقوله الأطروحة الأخيرة عليه، لا يكمن فقط في كون الشريعة الإسلامية ذات قسم حياتي إلى جانب قسمها الشعائري، بل إنه يكمن في أن الإسلام يستوجب تطبيق هذا القسم الحياتي من الشريعة لا لسبب سوى السبب الديني. من هنا يتضح كيف أن الإسلام، إذا كانت طبيعته تتطابق، فعلاً، مع مضمون الأطروحة الأخيرة، لا يمكنه، بدون حصول تناقض في داخله، أن يستوجب في الوقت نفسه تقديم العقل على النقل او المصلحة على النص.

إن العلمانية، كما اتضح معنا حتى الآن، هي، بالضرورة، موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط، مفهومياً، بجعل الاعتبارات الدينية نهائية في ما يخص الأمور الروحية والزمنية على حد سواء. من المهم أن نلاحظ هنا أن ما يرفضه العلماني ليس، بالضرورة، محاولة أي جماعة أو فرد تقنين أحكام الشريعة أو جزء منها. فقد تكون لدية قناعة عقلية أن تحريم أمر ما قانونياً، كشرب الخمر، مثلاً، هو أمر ضروري. فما هو مهم هنا هو السبب الذي يقوم عليه هذا التحريم. إن هذا تماماً هو ما يفرق بين العلماني واللاعلماني. بمعنى آخر، إن المعيار لما إذا كان شخص علمانياً أم لا علمانياً، في هذه الحالة، هو ما إذا كان يتخذ من الاعتبارات العقلية، من خلقية وغير خلقية، أساساً أخيراً لهذا التحريم أم أنه يتخذ من الاعتبارات الدينية أساساً أخيراً له. ولذلك فإنه ليس

شرطاً كافياً للامتناع عن وصف موقف بأنه موقف علماني أن يكون هذا الموقف محتضناً للاعتقاد القاضي بضرورة تطبيق أحكام الشريعة، وحتى لو كان يقضي بتطبيق كل حكم من أحكامها. فإنه ليس أمراً ممتنعاً منطقياً أن يصل واحدنا إلى قناعة تامة، لاعتبارات عقلية فقط، أنه ينبغي أن نسن قوانين تحرم كل ما تحرمه الشريعة وتفرض حدوداً على جرائم وتجاوزات معينة كالتي تنص عليها الشريعة. ولو وجدنا شخصاً كهذا، لما كان لدينا أي مسوغ لحسبان موقفه موقفاً لا علمانياً، على الرغم من أنه موقف محتضن لكل أحكام الشريعة الدينية. فما دام احتضانه لها لا يقوم على اعتبارات دينية، فإنه لا يجوز نعته بأنه موقف لا علماني. ولو ذهبنا إلى أبعد من هذا الآن وقلنا إن مواقف هذا الشخص إزاء كل القضايا الزمنية تصدر عن المبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، لأصبح لدينا مسوغ كاف منطقياً لحسبان هذا الشخص علمانياً بالمعنى الصارم.

إن السمة الجوهرية للعلمانية-أي السمة التي تشكل النواة السيمانتية لمفهوم العلمانية - هي أنها تستلزم التقيد بالمبدأ الأخير. ولكن من الضروري التوكيد هنا أن هذا المبدأ ليس واضحاً بذاته. كذلك فإن اختيار الامتثال له ليس أمراً عشوائياً من جانب العلماني. إن هناك، في الواقع، اعتبارات ابستمولوجية أساسية تقود العلماني إلى هذا المبدأ، وهي الاعتبارات الأعمق والأهم التي يمكن اللجوء إليها في هذا السياق. من هنا ينبغي فهم تقيد العلماني بالمبدأ المذكور على أنه ينطوي على موقف ابستمولوجي في المقام الأول. إنه موقف من طبيعة المعرفة العملية (أي المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يجد أساسه الأخير في الدين. وهذا الموقف يرتبط، بالضرورة، بنظرة معينة في طبيعة القيم من حيث كونها، كما سنبين في فصل لاحق، من المكونات الرئيسة للمعرفة العملية. فإذا كانت المعرفة العملية لا تجد أساسها الأخير في الدين فإن مرد ذلك هو كون المكونات الرئيسة لها، ومن بينها القيم، مستقلة منطقياً عن الدين. كذلك لا بد أن يرتبط الموقف المذكور بنظرة معينة في طبيعة الدين نفسه وطبيعة العقل الإنساني وعلاقة الوحي بالعقل. فإذا لم تكن الاعتبارات الدينية هي الاعتبارات النهائية التي ينبغي اللجوء اإليها للحسم في الأمور ذات العلاقة بالمعرفة العقلية، فإن هذا مرده إلى أن هذه الاعتبارات ليست فوق عقلية أو ذات أرجحية على الاعتبارات العقلية. إن العكس تماماً هو الصحيح، وهذا أمر سنعمل على توضيحه وتدعيمه بصورة كبيرة من خلال الفصول المختلفة لهذا الكتاب. إن هذا ينطوي على نظرة معينة في طبيعة الدين تقضي بعدم جعله في منأى عن الخضوع لمعايير العقل. ولذلك فهو، في الوقت نفسه، موقف ينطوي على نظرة معينة في طبيعة العقل وفي طبيعة الوحي تقضي بخضوع الأخير للسابق.

نصر حامد أبو زيد

1943

نصر حامد أبو زيد ريفي من مواليد قرية متحافة محافظة طنطا عام 1943. كان في المرحلة الاعدادية، عمره 14 عام، عندما توفي والده تاركاً له أربع اشقاء ليرعاهم. انتمى الى الاخوان المسلمين قبل الثورة، عندما جاءت الثورة تحمس لها. كان يحب حسن البنا ويحب جمال عبد الناصر. عندما اصطدمت الثورة مع الاخوان رفض ان يوقع على بيان تبرئة من الاخوان كما فعل العديد من زملائه القدامى.

لكي يستطيع اعالة اخوته التحق بمدرسة الصنايع، وتخرج بتخصص اللاسلكي، وعمل فنيا بهيئة المواصلات السلكية واللاسلكية في القاهرة والمنصورة ودمياط والمحلة وطنطا. لكن حلم نصر حامد أبو زيد بالجامعة لم يفارقه، لذلك أعاد الالتحاق بالثانوية عام 1965 فتخرج من المدرسة عام 1968. التحق في جامعة القاهرة.

حصل على الليسانس بامتياز عام 1973 من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة وحصل على الماجستير بامتياز عام 1976، وعلى الدكتوراه مرتبة الشرف الاولى عام 1981. عمل معيداً عام 1972 وترقى حتى وصل الى درجة استاذ مساعد حتى جاء عام 1992، وتقدم للترقية الى درجة استاذ في جامعة القاهرة لتبدأ حملة تحريض ضد نصر حامد أبو زيد من بعض أعضاء لجنة الترقية في الجامعة وبعض الأزهرين مدعين بأن كتابات نصر حامد أبو زيد تشوه الإسلام. رغم أن كتاباته ومقالاته نشرت من بداية الثمانينات فقد نشر "الاتجاه العقلي في التفسير" و "فلسفة التأويل" عام 1983، ومفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" عام 1990 "الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسيطة" عام 1992، وأخيراً، "الخطاب الديني: رؤية نقدية" عام 1992. في كتابته طرح اجتهادات في الخطاب الديني دون المس بقداسة الدين واطلاقه، بل انتقد الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها وفرق بين "الدين" و "الفكر الديني" حيث اعتبر أن هناك هيمنة فئة من الاكاديميين والأزهرين على "الفكر الديني". أثارت هذه التحليلات حفيظة بعض الاكاديميين في جامعة القاهرة وبعض الازهريين، وطرحت مسألة تكفير نصر حامد أبو زيد وفي فترة لاحقة رفعت دعوة في المحاكم تطالب محكمة الجزاء تطليقه من زوجته لأنه مرتد والتي سقطت في المحكمة. نشر نصر حامد أبو زيد عام 1995 كتاب "النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين ارادة المعرفة وارادة الهيمنة" كنوع من الرد على هذه الحملة التي ادانها العديد من الاكاديميين والمفكرين من اتجاهات مختلفة منها الاسلامية.

آليات الخطاب*

يصعب في الحقيقة في تحليل خطاب ما الفصل بين ألياته ومنطلقاته الفكرية، فكل منهما يحتوي الآخر ويدل عليه دلالة لزوم. وكثيرا ما تتدخل الآليات والمنطلقات الى درجة التوحد في الخطاب الديني خاصة، حتى ليستحيل التفرقة بينهما... واذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات، هي التي استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب الا نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني، فلا شك ان مجال الرصد والاضافة - بمزيد من العمق والدقة في التحليل - سيظل مفتوحا، سواء بالنسبة للآليات او بالنسبة للمنطلقات. ان هذه الآليات الخمس تمثل - في تقديرنا - الآليات الاساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه. ونفس الحكم ينسحب على المنطلقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك.

1. التوحيد بين الفكر والدين

منذ اللحظات الاولى في التاريخ الإسلامي -وخلال فترة نزول الوحي تشكل النصوص- كان ثمة ادراك مستقر ان للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، وان ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الانسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الاوائل كثيرا ما يسألون ازاء موقف بعينه ما اذا كان تصرف النبي محكوما بالوحي ام محكوما بالخبرة والعقل. وكثيرا ما كانوا يختلفون معه، ويقترحون تصرفا آخر اذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الامثلة على ذلك كثيرة، وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته، من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث. ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية الى كل المجالات متجاهلا تلك الفروق التي صيغت في مبدأ "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".

ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء "المسافة المعرفية بين "الذات" والموضوع" فقط، بل يتجاوز ذلك الى ادعاء -ضمني- بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول الى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لايدرك الخطاب الديني المعاصر انه يدخل منطقة شائكة هي منطقة " الحديث باسم الله "، وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي -على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها- مقاربة تخومها. ومن العجيب ان الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى.

ومن الضروري الاشارة هنا الى ان هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشتبك بها، فآلية " اليقين الذهني والحسم الفكري " - يمكن ان تعد احدى نتائجها، وان كان هذا لا ينفي استقلالها بوصفها احدى آليات الخطاب. أما آلية " إهدار البعد التاريخي " فهي تعد - في جانب منها - جزءا من بنية آلية " التوحيد بين الفكر والدين "، وذلك ان

---

*المصدر: نصر حامد أبو زيد. الخطاب الديني رؤية نقدية. دار المنتخب العربي. بيروت 1992

التوحيد بين "الفهم " والنص " - حيث يقع الفهم في الحاضر، وينتمي النص الى الماضي (لغة على الاقل) - لابد ان يعتمد على " اهدار البعد التاريخي ". والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش او الجدل. وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين، فالجميع يتحدثون عن " الإسلام " دون ان يخامر أحدهم ادنى تردد ويدرك انه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام او لنصوصه. وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استنادا الى " الإسلام " الذي كثيرا ما تضاف له صفة "الصحيح" فضلا له عن "الزائف" الذي يمثل اجتهادا آخر. واذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد او ذاك فان الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته، بل شاغلنا الاساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك " الحقيقة " في الخطاب الديني . وهو الاقتناع الذي جعله يتخلى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي.

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال: " ليس هناك اسلام تقدمي وآخر رجعي، وليس هناك اسلام للسلاطين وآخر للجماهير. هناك اسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله، وبلغه رسوله الى الناس"[4]وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد "تعددا " في الاتجاهات والتيارات و الفرق التي قامت لاسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص. لكن هذا الاصرار على وجود اسلام واحد، ورفض التعددية الفعلية، يؤدي الى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب او ذاك. النتيجة الاولى: ان للاسلام معنى واحدا ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجة الثانية: ان هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر - هم علماء الدين قطعاً- وان اعضاء هذه الجماعة مبرؤان من الاهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية.

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبدا بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره، بل كثيرا ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها. يقول نفس الكاتب في سياق آخر:" افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجدها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح العبارة:" كما تكونون يكون دينكم "[5].وها هو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام: الإسلام " المستأنس " وهو الذي تباركه السلطة السياسية وترعاه، والإسلام " الحقيقي " اسلام القرآن والسنة واسلام الصحابة والتابعين"[6] والإسلام الحقيقي في نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذي يفصح عنه العلماء في خطابهم، لانهم -وحدهم- القادرون على فهم الإسلام الصحيح. ومعنى ذلك ان سلطة التأويل والتفسير لا ينبغي ان تتجاوز هذه الدائرة، " فمن أدعى علم الكتاب والسنة، وطعن في علماء الامة فليس بمأمون على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملا دلائل القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر

---

[4] فهمي هويدي: القرآن والسلطات، دار الشوق، القاهرة، ط2.1982 ص 7.
[5] المرجع السابق. ص 20.
[6] يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط 2. 1984 ص 124.

التشريع "[7]. وهكذا ينتهي الخطاب الديني الى ايجاد "كهنوت" يمثل سلطة شاملة ومرجعا أخيرا في شؤون الدين والعقيدة، بل يصل الامر الى حد الاصرار على ضرورة التلقي الشفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء، ذلك ان " دراسة الشريعة بغير مُعلم لا تُسَلَّم من مخاطرات، ولا تخلو من ثغرات وآفات... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقي العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون: لا تأخذ القرآن من مصحفي، ولا العلم من صحفي"[8].

ان هذا التناقض في الخطاب الديني بين انكار وجود " كهنوت " او " سلطة مقدسة " في الإسلام – على المستوى النظري والاجرائي - وبين الاصرار على ضرورة الاحتكام الى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها – على المستوى التطبيقي والفعلي - انما يمثل تناقضا خطيرا ينسف من الاساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في نفس الوقت عن الطبيعة الايديولوجية التي لا يكف الخطاب عن انكارها والتنصل منها، زاعما " موضوعية "مطلقة وتجرداً تاماً عن " التحيزات " والاهواء الطبيعية في البشر.

2. رد الظواهر الى مبدأ واحد

ان الحديث عن اسلام واحد ثابت المعنى، لا يبلغه الا العلماء، يمثل جزءا من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني. وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فاعلية " العقل " في شؤون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي فيوظفها على أساس انها احدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش. واذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين في وجوده الى علة اولى او مبدأ أول - هو الله في الإسلام - فان الخطاب الديني - لا العقيدة - هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر، الطبيعية والاجتماعية، يردها جميعا الى ذلك المبدأ الاول. انه يقوم بإجلال " الله " في الواقع العيني المباشر، ويرد اليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الاحلال يتم - تلقائيا - نفي الانسان، كما يتم الغاء " القوانين " الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أي معرفة لا سند لها من الخطاب الديني، او من سلطة العلماء.

في هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية ؛ تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، الا من الذي يشد كل جزء من العالم او من الطبيعة الى الخالق والمبدع الاول. ولا يمكن لمثل هذا التصور ان ينتج أي معرفة " علمية " بالعالم او بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع او بالانسان. هذا التصور امتداد للموقف " الاشعري " القديم، الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب " جبرية" شاملة، تمثل غطاء ايديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع.

---

[7] المرجع الاسبق، ص 207.
[8] المرجع السابق، ص 92.

واذا كنا لا نريد استباق مناقشة آلية " الاستناد الى التراث " الآن، فاننا نكتفي هنا برصد التشابه في توظيف الآلية. إن معادة "العلمانية"، والهجوم المستمر عليها في الخطاب الديني المعاصر يرتد-في أحد جوانبه- إلى أنها تسلبه إحدى آليات الاساسية في التأثير، ويرتد- في جانب آخر- إلى تجرده من "السلطة المقدسة" التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة الأوروبي من العلم والعلماء، فإن موقفه في الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذي يستنكره نظرياً. وهذه نقطة سنعود لها في سياق هذه الفقرة بعد قليل.

إن رد الظواهر كلها "طبيعية وإجتماعية "إلى علة أولى أو مبدأ أول من شأنه أن يقود بالضرورة إلى "الحاكمية" الإلهية، بوصفها مقابلاً، -ونقيضاً-لحاكمية البشر. وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم "الحاكمية" وهو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني، ليساهما معاً في الهجوم على العلمانية "إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربي الذي نظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه، فعلاقته به كعلاقة صانع الساعة بالساعة، صنعها أول مرة ثم تركها تدور بغير حاجه إليه. وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله. فهو خالق الخلق، ومالك الملك، ومدبر الأمر، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً ووسعت رحمته كل شيء، ورزقه كل حي، لهذا أُنَزَل الشرائع، وأَحَلَ الحلال، وحَرَمَ الحرام، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شَرَعَ، ويحكموا بما أنزل وإلا كفروا وظلموا وفسقوا"[9]. وليس مهماً هنا أن يكون مثال "الساعة وصانعها" معبراً عما يسميه الكاتب "التفكير الغربي" كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً في الخطاب الديني بل المهم هو ما يحمله الوصف "غربي" من دلالات وإيحاءات "بغيضة" في واقع عانى-وما زال يعاني- من سيطرة الاستعمار "الغربي"، واستغلال حلفائه المحليين... المهم - من منظور هذا الخطاب-مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ "الحاكمية" الذي يرد كل شيء إلى الله ويلغي فاعلية الإنسان.

ولا يكتفي الخطاب الديني بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب، بل يوظفها أيضاً في هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الإجتماعية وفهمها. ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهالكة في تعبير الخطاب الديني عنها. يتم اختزال "العلمانية "الأوروبية إلى حركة لا دينية، مبدؤها الرئيسي وشغلها الشاغل "فصل الدين والدولة"، لكن الغريب في الخطاب الديني أن يتباكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ في الواقع الأوروبي، رغم إدراكه الواضح لمسئولية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية -باسم الدين والعقيدة- للعلم والعلماء"[10]. وبدلاً من أن يحذر الخطاب الديني مقارفة نفس الخطيئة يضع نفسه في نفس خندق الكنيسة بمهاجمة العلمانية وتكفيرها بوصفها "ردة". ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل في واقع المجتمعات الإسلامية، فإن الخطاب الديني-في

---

[9] المرجع السابق، ص 216.

[10] أنظر: سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، طبعة خالية من أي بيانات، وعنها في الغالب صورت طبعة دار الشروق لتماثل أرقام الصفحات، فصل "الفصام النكد" ص 27-54.

سعيه الدائم لمد سيطرته، ولتأييد الواقع الراهن-يتحدث عنها بوصفها خطراً ماثلاً، "المنكر يستعلن، والفساد يستشري، والعلمانية تتحدث بملء فيها". ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالته ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعوم خطرها وبين الماركسية، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضا إلى "الإلحاد" بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية "فيضيف" والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل[11]. وتصل المبالغة إلى حد الزعم "إن عندنا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتر قد تعلموا ان يسايروا كل ما يأتي من أوروبا إنهم يؤمنون بنظرية المسايرة إيماناً قوياً[12].

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية "رد الظواهر إلى مبدأ واحد" في الخطاب الديني وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية في الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس أن "الدين أفيون الشعوب"، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدي هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الديني- يمثل هذا التأويل والاختزال- مقولة ماركس، بحيث أراد أن يدْحَضَها، وبالطريقة نفسها يتم اختزال "الداروينية" في مقولة يصوغها الخطاب الديني بشكل منفر، وهي "حيوانية الإنسان"، ويتم بالمثل اختزال "الفرويدية" في "وحل الجنس". يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الاوروبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ "تأليه العقل"- لاحظ الصياغة ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر، وابتدأ القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله، فهي التي تنشيء هذا العقل، وهي التي تطبع في حس الإنسان ما تراه. بذلك تضاءل دور العقل، وتضاءل معه الإنسان، لم يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شيء من الاشيء، إنما أصبح من مخاليق الطبيعة ومن عبيد هذا الإله. ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان...ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر، الأول يَرُدْ دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية، ويصوره غارقاً في وحل الجنس إلى الأذقان، والثاني يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلبياً، لا حول له ولا قوة أمام إله الإقتصاد، بل إله أداة الإنتاج"[13].

ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهدار مبدأ "الجدل" الذي عُدَّ من أسس الفكر الماركسي ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم- لا مجرد تفسيره- بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و"الفاعل" في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجي. وقد حاول الخطاب الديني مؤخراً أن ينفي عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية، فلجأ إلى حيلة

---

[11] يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، سبق ذكره، ص 110 وص 73.

[12] أحمد عبد الرحمن: المستر توماس وحوار فوق السحاب، جريدة "الشعب" بتاريخ 1989/1/24.

[13] سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة 1967م. ص52، وأيضاً صفحات 73، 87،89 وعن فهم الخطاب الديني للماركسية انظر رد فؤاد زكريا، على مصطفى محمود: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر القاهرة، ط2، 1987م، ص 197 - 222. وانظر كذلك رده على محمد عمارة في فهمه للداروينية: الإسلاميون المعاصرون، وثقافة الغرب، مجلة "العربي"، الكويت، العدد رقم: 362، يناير 1989م.

"تكتيكية" كشفت -عكس المراد منها- عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته. لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى "الدنيوية" بدلاً من "العلمانية"، غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب النقيض للمفهوم من الدنيوية وهو الأخروية، الأمر الذي يتناقض مع المنطلق الرئيسي لهذه الحركة، والذي ذهب إلى أن الإسلام "دين ودنيا"، وهكذا نرى أن آلية "رد الظواهر إلى مبدأ واحد" تكاد تكون آلية لا علاقة لها بالشعور الديني الطبيعي والعادي وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف أيديولوجية.

3- الاعتماد على سلطة "التراث" و"السلف":

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى "نصوص لا تقبل النقاش"، أو إعادة النظر والاجتهاد. بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته. وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الديني باستثمار آلية "التوحيد بين الفكر والدين" في توظيف هذه الآلية، ويردها على أصحابها. وهذا في حقيقته يمثل "موقفاً" نفعياً ايديولوجياً من التراث موقفاً يستبعد منه "العقل" المستنير. ليكرس الرجعي "المتخلف"، ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية، مستنداً إلى العقل المستنير في التراث، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته[14]. والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آلية "إهدار البعد التاريخي".

سبق أن أشرنا إلى ان المسلمين في عصر الوحي كانوا على وعي بوجود مجالات لفعالية النصوص، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة ولا فَعَالية للنصوص فيها. وقد ظل هذا الوعي حياً حاضراً في وعي الجماعات والأفراد، ولم ينل من وضوحه في العقل والضمير تلك الخلافات الدامية التي ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلافات "مصالح" دنيوية، لا خلافات عقائد دينية. وقد كان الأمويون- لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني" المعاصر- هم الذين طرحوا مفهوم "الحاكمية" بكل ما يشتمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله. وهذه المسألة سنعود إليها تفصيلاً في مجال تحليل مفهوم الحاكمية، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي، وهي عملية ظل النظام الأموي يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها أي نظام سياسي. وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلكاً سائداً في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية.

---

[14] تمثل كتابات حسن حنفي في جانب هام منها هذا الاتجاه، وهو اتجاه يحتاج لنقاش موسع في دراسة أخرى.

احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على اساس دين يتلاءم مع مبدأ "الحاكمية" الذي غرسه، كانت مقولة "الجبر" التي تسند كل ما يحدث في العالم - بما في ذلك أفعال الإنسان- إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة. ثم تحول هذا المبدأ من بعد، وتطور مع تطور الفكر الأشعري، في سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى انتهى إلى إهدار قانون "السببية"...

ورغم هذا الموقف الانتقائي "النفعي" من التراث أو ربما بسببه- لا يتورع الخطاب الديني عن التفاخر بهذا الجانب الذي يرفضه من التراث. لكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلي عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية[15]. وليست هذه المباهاة في حقيقتها إلا مبرراً يطرحه الخطاب الديني يسمح للمسلمين بـ "استيراد" الثمرات المادية للتقدم الأوروبي والثورة الصناعية بوصفها "بضاعتنا ردت إلينا" إننا - طبقاً للخطاب الديني- نسترد ثمرات "المنهج التجريبي" الذي أخذته أوروبا عن أسلافنا، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من "كفر" والعياذ بالله، يقصد العلمانية، ذلك لأن أوروبا قطعت "ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشَرَدْتْ به بعيداً عن الله في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستطيل على الناس بغياً وعدواناً باسم الله [16]وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبي لمثل ما خضع له التراث من انتقائية ونفعية.

ولا يكتفي الخطاب الديني في استناده إلى التراث بالية "رد الظواهر إلى مبدأ واحد"، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائي النفعي حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا. ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص، فمن المفيد في هذا السياق الإشارة إليها. يعتمد سيد قطب-مثلاً-تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة وهو-قطب-بصدد مناقشة مبدأ الجهاد. وليس يهمنا مناقشة رأي قطب أو رأي ابن القيم، أنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة، والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته، يقول قطب عن المواقف التي حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين: "وهذه هي المواقف المنطقية مع طبيعة هذا الدين وأهدافه، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر، وأمام هجوم المستشرقين الماكر"[17]. وحين يناقش في تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه، لا يناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم، إنما يورد آراءهم مورد "النصوص" التي لا تقبل جدلاً أو نقاشاً، ولا ينتبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طُبِقَتْ في الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقون على أنفسهم اسم "الإسلاميين" وطبقاً لهذه الآراء التي يوردها قطب يشترط في المسروق الذي يقام فيه الحَدْ أن يكون في مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء: محرزا "وأن يأخذ السارق من حرزه، ويخرج به عنه". وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحَدْ كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولي على أموال بعض المواطنين- أو يحصل على قروض من البنوك- ما دامت هذه الأموال لم تكن محرزة. وثمة شرط آخر أشد

---

[15] انظر: فهمي هويدي: القرآن والسلطان، سبق ذكره، ص 16، وانظر أيضا: سيد قطب: هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، إنديانا، أميركا، 1970م،ص 66-67.

[16] سيد قطب: معالم في الطريق، سبق ذكره، ص1330، وانظر أيضاً: الإسلام ومشكلات الحضارة، سبق ذكره، ص173-174، وص176.

[17] معالم في الطريق، ص 67.

خطورة، وهو ألا يكون للسارق في المال المسروق نصيب، أي أن يكون المال مملوكاً ملكية خاصة للمسروق منه. وبديهي أن هذا الشرط لا يتوافر في بيت مال المسلمين، أو الخزانة العامة، فكل من يستولي على بعض هذا المال العام- أو كله- لا يقام عليه الحد، لأن له "نصيباً فيه فليس خالصاً للغير"[18]وهكذا ينحصر مجال تطبيق حد السرقة على النصابين وصغار اللصوص، وهذا هو الإسلام الذي يطرحه الخطاب الديني على الناس، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع.

ويكاد الخطاب الديني المعاصر- علاوة على ذلك-يتمسك بالشكليات ويحرص عليها، مهدراً كليات الشريعة ومقاصدها، فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه-مثلها مثل التشريعات- في أنها تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف في كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات. ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح، وهذا هو الموقف الذي يتبناه الخطاب الديني المعاصر ويدافع عنه، ويطلق على أصحابه في التراث اسم "المحققين" تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً، وأن أصحابه ليسوا من المحققين. يقول القرضاوي: "وأنا مع المحققين من علماء المسلمين في أن الأصل في العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف ما يتعلق بالعبادات والمعاملات... فلا يجوز أن يقال: إن إنفاق المال على فقراء المسلمين، أو على المشاريع الإسلامية النافعة، أهم من أداء فريضة الحج الأول، أو أن يقال: إن التصدق بثمن هَدْى التمتع والقِرانِ في الحج أولى من ذبح النسك الذي تُعَظَّم به شعائر الله. ولا يجوز أن يقال إن الضرائب الحديثة تغني عن الزكاة ثالثة دعائم الإسلام، شقيقة الصلاة في القرآن الكريم والسنة المطهرة"[19].

4- اليقين الذهني والحسم الفكري

سبق ان أشرنا إلى التلاحم العضوي بين هذه الآلية وآلية "التوحيد بين الفكر والدين"، الأمر الذي نأمل أن تُجْليه هذه الفقرة. ولا شك أن هذا التلاحم العضوي بين تينك الآليتين في الخطاب الديني المعاصر هو الذي يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحيانا، وتكفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يحتمل أي خلاف جذري وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة؟ إن ظاهرة "الجماعات الإسلامية" مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء "أهل العلم بالإسلام"، ذلك "إن أقلاماً كثيرة: جاهلة أو حاقدة أو مأجورة، خاضت في الموضوع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام، أن تبين ولا تكتم، فتأتي البيت من بابه، وتضع الحق في نصابه"[20] وفي محاولة لتقديم تعريف لما هو "التطرف"- وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من المتخصصين في مجالات مختلفة-يصر الخطاب الديني على انه جهة الاختصاص الوحيدة، فلا قيمة لأي بيان أو

---

[18] في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ط3.د. ث. الجزء السادس، ص149.
[19] الصحوة الإسلامية، ص66.
[20] المرجع السابق، ص30.

حكم "مال لم يكن مستنداً الى المفاهيم الإسلامية الأصيلة، وإلى النصوص والقواعد الشرعية، لا إلى الآراء المجردة، وقول فلان وعلان من الناس، فلا حجة في قول أحد دون الله ورسوله"[21]. وبناء على هذه الأصول- التي يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء القدماء-يخرج من إطار "التطرف" الآراء المتشددة التي يتبناها الشباب في مجال "الغناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها، مما يخالف اجتهادي شخصياً في هذه الأمور، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين، متقدمين ومتأخرين ومعاصرين. والواقع ان كثيراً مما ينكر على من نسميهم المتطرفين مما قد يعتبر من التشدد والتنطع، له أصل شرعي في فقهنا وتراثنا، تبناه بعض المعاصرين ودافعوا عنه ودعوا إليه[22] ويدخل في هذا الكثير "المؤصل" في التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب، وإطلاق اللحية للرجال، ولبس (الجلباب) بدل القميص والبنطلون، وتقصيره إلى ما فوق الكعبين، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها.

وهكذا، فالخطاب الديني حين يتزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب، يتسع للتشدد والتنطع، بل وللتطرف، لكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع، وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصور البعض انه يفصل بين الاعتدال والتطرف، وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر، حتى لو كانوا يختلفون في عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا، تطرف وتعصب، بل ومسلك غير متحضر، فإن الخطاب الديني يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الديني: "ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً، مع أن اساس الايمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة[23].

يقوم الخطاب الديني مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، ثم يقوم- إنطلاقاً من هذه الفرضية التي يحولها إلى حقيقية لا تحتمل الشك- بتفسير كل مشكلات الواقع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية، ويرى في العودة إلى الإسلام والإحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات. هكذا تبدو هذه القضية بديهية في الخطاب الديني، الذي لا ينشغل بطرح أي تساؤل عن لماذا، وكيف، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية، او التي كانت كذلك، مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل لب المشكل. ودون مواجهة هذه التساؤلات، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرياً، يستعصي على الفهم والتحليل، ولا يقبل التفسير. والواقع أن الأمر يبدو كذلك في الخطاب الديني، أي يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قدرياً، ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الديني عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاءً برفع شعار "الإسلام هو الحل". ويتم طرح المشكل "باختصار وتبسيط شديدين:

---

[21] المرجع السابق، ص 37.
[22] السابق نفسه، ص42.
[23] المرجع السابق نفسه، ص 40.

كان بيدنا سلاح استخدمناه، مرة للانتصار، ثم ألقيناه، فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار –0000- وعندما يُطْلَقْ سَراحْ القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمة"[24].

هكذا ينتقل الخطاب الديني من الافتراض إلى توصيف الواقع إلى اقتراح الحل في ثقة ويقين وحسم قاطع، وكأنه يطرح أوليات أو بديهيات، الخلاف حولها "كفر" أو جهل في احسن الأحوال. وإذا كان ذلك التحلل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه، فإنه يؤدي-من جانب آخر- إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد, ويعتمد الخطاب الديني بالطبع في تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلاً خاصاً، من مثل "لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها" ويظن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية. إن هذا الدين "صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبها يصنع الأمة المسلمة في كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة"[25] وليس من الضروري أن يحدد الخطاب الديني- بنفس الحسم واليقين والقطع - توقيت ذلك "الانفصام" الذي وقع بين الواقع والدين، ولا ان يرصد علله وأسبابه. وإذا كان البعض يعود بهذا الانفصام إلى فترة الصراع الذي وقع بين المسلمين في منتصف القرن الأول أو قبله بقليل، فإن البعض الآخر يرد ذلك إلى الضعف العام الذي أصاب البناء السياسي للإمبراطورية الإسلامية. وانتهى بالقضاء على وحدتها، والقضاء على الخلافة ذاتها [26]. ورغم استمرار الخلافة استمراراً شكلياً تحت سيطرة حكم المماليك في مصر ثم انتقالها بعد ذلك- أو بالأحرى نقلها عنوة- بعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها، فإن الخطاب الديني يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلي كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته[27].

وإذا كانت نقطة البداية-على أهميتها- غامضة، فإن البحث عن العلل والاسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من الغموض، ويؤدي ذلك كله إلى تعميمات خطابية تتسم بالحسم واليقين والقطع. ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعماري الاوروبي مسئولية تخلف العالم الإسلامي، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامي كان أمراً واقعاً سهل لحركة الاستعمار مهمتها في تعميق هذا التخلف وفي محاولة تأبيده. وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه، فإن تحميل أوروبا وحدها كل المسئولية يؤدي في الخطاب الديني إلى تحويلها إلى "شيطان" يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه. لكن الخطاب والحق يقال- يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية في الحضارة الاوروبية، فيتسامح في أخذ الجانب الأول، بل يدعو إليه ويحبذه، ويحرم الأخذ من الجانب الثاني، واصما إياه بالجاهلية والكفر: "إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها- عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الإجتماعية

---

[24] فهمي هويدي: القرآن والسلطان، ص18 -19.
[25] سيد قطب: معالم في الطريق، ص 40.
[26] أنظر: سيد قطب: هذا الدين، سبق ذكره، ص 38، وأنظر أيضاً: فهمي هويدي: القرآن والسلطان، ص 20-21.
[27] انظر: يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، ص96.

بجملتها-فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها- إن هذه الإتجاهات كلها في الفكر الجاهلي- أي غير الإسلامي- قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة وللتصور الإسلامي على وجه خاص-...- إن حكاية إن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية، دون أن يجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية"[28].

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده في الحاضر معتمداً في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستنداً إلى تراثه الديني. ويتم تكريس هذا الوضع المتردي لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته، وذلك أن الخطاب الديني لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات، وإنما يجزم إن أطروحاته هي الإسلام. "إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها... ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره... إلخ من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله"[29]. وإذا كان كل ما هو مادي لا جنس له ولا وطن، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة في مجال العقائد والتصورات التي يجب أن تؤخذ عن الله"هذا هو الإسلام.. هذا هو وحده" "وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به، فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه.. هذه كتلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين"[30]ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها في خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والحسم والقطع.

فمثلا يطرح الخطاب الديني بأن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين، وأن أواصر "الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة" عوائق حيوانية سخيفة، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً ما "عربية إنما كانت دائماً إسلامية، ولم تكن يوماً قومية إنما كانت دائماً عقيدية"[31]. ويمثل هذا التحليل، وبنفس اللهجة اليقن والحسم والقطع يفسر الخطاب الديني الواقع الدولي الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله، "لم يكن بد، وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهداه.. لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له، فاعتبر نفسه حيواناً.. وجعل نفسه آلة.. بل جعل الآله إلهاً يحكم فيه بما يريد.. لم يكن بد وقد جعل الإنسان من

---

[28] سيد قطب: معالم في الطريق، ص127 -129.
[29] المرجع السابق: ص130-131.
[30] المرجع السابق: ص144، وانظر ايضا: ص152.
[31] سيد قطب: معالم في الطريق، ص 52 -53.

المرأة حيواناً لطيفاً- كما أن الرجل حيوان خشن- غاية الالتقاء بينهما اللذة، وغاية الاتصال بينهما المتاع.. لم يكن بد وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته في الإنتاج المادي.. لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الربا.. وفي النهاية لم يكن بد وقد اتخذ الإنسان له آلهة من دون الله، فاتخد من المال إلهاً، ومن المشرعين إلهاً، ومن المادة إلهاً، ومن الإنتاج إلهاً، ومن الأرض إلهاً، ومن الجنس إلهاً ومن الهوى إلهاً، ومن المشرعين آلهة يغتصبون اختصاص الله في التشريع والعبادة، فيغتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله.. لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل عقوبة الفطرة، وأن يؤدي ضريبة المخالفة عن ندائها العميق، وأن يؤديها فادحة قاصمة مدمرة.

5- إهدار البعد التاريخي

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً في كل جوانب الخطاب الديني، فضلاً عن منطلقاته الأساسية. تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التطابق بين المعنى الإنساني- الإجتهاد الفكري- الآني وبين النصوص الأصلية والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي، وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، لا يتنبه لها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدين، بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها[32]وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية- وهي نتاج عقل بشري مثلنا- لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان وتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني. ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية: "رد الظواهر إلى مبدأ واحد"، خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الإجتماعية. إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية- بل وكل أزمات البشرية- إلى "البعد عن منهج الله" هو في الحقيقية عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقائها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنباً إلى جنب مع كل قوى التخلف ضد قوى التقدم، تناقضاً مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للإصلاح والتغيير، منادياً بالتقدم والتطوير.

---

[32] يبدو هذا واضحاً في التعليقات التي نشرت في الصحف على أحاديث الشيخ الشعراوي في التليفزيون، سواء في الحديث الذي سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام 1967، أو في الفتاوي التي يتطوع بإذاعتها على الناس في شئون الطب والعلاج ونقل الأعضاء. انظر على سبيل المثال: صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الأهرام "مجرد رأي" بتاريخ 13و 1989/2/14.

ولعله يكفينا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في استخدام الخطاب الديني لمصطلح "الجاهلية"، ما دمنا سنعاود الكشف عن توظيفها - وتوظيف غيرها من الآليات- في سياق تحليلنا للمنطلقات الفكرية. ومن البداية لا يجب الخلط بين الجهل- بمعنى انعدام العلم والمعرفة في لغتنا المعاصرة- وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل الإسلام.

الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة الانفعال، والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله، وذلك كقول بعضهم:

ألا لا يجهلن أحد علينـــا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقول الآخر:

أحلامنا تزن الجبال رزانـة وتخالنـا جناً إذا ما نجهـل

فالجهل هنا ينصب على السلوك المنافي للعقل والمنطق، وهو - كما يُفْهَمْ من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام - العدوان الذي لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق. إنه في التأويل الاجتماعي للغة الاستناد إلى مبدأ القوة والقهر والعلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة اخرى. إنه المبدأ الذي صاغه زهير بن أبي سلمى الشاعر في قوله:

ومن لم يذُد عن حوضه بسلاحه يهدّم، ومن لا يَظْلِم الناس يُظْلَمْ

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم /الجهل كانت من اهم اسباب التخلف العام في ذلك الواقع، وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ الاحتكام إلى "العقل" ونفي الظلم والجهل، ويمكن استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص الدينية الأولية من تنديد بـ "حكم الجاهلية" بوصفه دعوة لتحكيم العقل والمنطق، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً مع فهم الخطاب الديني. إن النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعاً تاريخياً محدداً، تتحدد من خلاله- وعبر لغته بكل اجتماعيتها- دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الاخلال- أو التناقض- مع الدلالة الأصلية. وهكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح "الجاهلية" وبين معنى "الجهل" في استخدامنا المعاصر وشائج، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، أو لنقل لـ "التعصب".

تحولت كلمة "الجاهلية" في لغة ما بعد الإسلام لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية في تطور المجتمع العربي، هي مرحلة ما قبل الإسلام. وإذا كان الإسلام يمثل الموقف النقيض فمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف

الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها. لكن الخطاب الديني-مستخدماً آلية إهدار البعد التاريخي -يرفض كل ذلك في سبيل أيديولوجيته الخاصة. فالجاهلية طبقاً لتعريفه هي الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص الخصائص الألوهية وهي الحاكمية، انها تسند الحاكمية الى البشر. في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن نهج الله للحياة"[33] وبناء على هذا التعريف لا يُعَبِرْ المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكري قابل للتكرار "كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء"[34]. وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الديني هو التعريف الموضوعي، وفي إطاره تدخل "جميع المجتمعات القائمة اليوم في الارض فعلاً"[35] ولا يستثني من ذلك المجتمعات الإسلامية، أو التي تسمى كذلك "فهي -وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله"[36].

الجاهلية إذن نقيض الحاكمية، هي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله. ورغم أن الحاكمية تعنى في التحليل النهائي الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغني عن البشر في فهمها وتأويلها، أي أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالتها، وإنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام علي بن أبي طالب. وطبقاً للخطاب الديني- كما سبقت الإشارة- فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة- بعيداً عن الأهواء والتحيزات الأيديولوجية- هي السلطة التي يمثلها رجال الدين. أي أن الحاكمية الإلهية تنتهي في الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين: وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية.. لكن الخطاب الديني يجفل من هذه النتيجة المنطقية، ولا نقول الاستنتاج، ويلجأ إلى التعمية الأيديولوجية التي لا تحل هذا التناقض. يقول "ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين- كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة [37].

ولا يقف إهدار البعد التاريخي وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضي والحاضر، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام في مرحلة النشأة في واقع المجتمع. ولا نريد أن ندخل هنا في تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي فالخطاب الديني يبدو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد اثبات واقعية الإسلام، أو مراعاته التدرج في الإصلاح والتغيير. ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعهم، فيتطابق تصوره للمسليمن في عصر الوحي مع تلك الصورة "الفانتازية" التي تعرضها

---

[33] سيد قطب: معالم في الطريق، ص8.
[34] المرجع السابق، ص 167.
[35] المرجع السابق، ص 89.
[36] المرجع السابق، ص 91.
[37] السابق نفسه، ص60.

المسلسلات الدينية التليفزيونية، حيث يتمايزون عن معاصريهم في كل شيء تقريباً، في الأزياء والحركات والإيماءات وفي كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها. إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الديني خلع عن المسلم كل ما يربطه بواقعه "لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه في الجاهلية، كان يشعر في للحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً،منفصلاً كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية.... كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الإجتماعية فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم كالتجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر[38].

ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه، "ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة- صفة الجاهلية- غير قابل لأن نتصالح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً... إن أولى الخطوات في طريقنا هي ان نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق"[39]. من هذا النبع يمتح خطاب الجماعات الإسلامية، ويتشكل سلوك أفرادها، وهكذا يعيش المسلم- يفعل هذا الخطاب- خارج التاريخ. وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أي نمط من أنماط الفكر، أو أي تصور من التصورات الوضعية أياً كان، "فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق لا يتعدد، وان ما عدا هذا الحق فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية... لم يجيء الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس الممثلة في تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام، او ما تخوض البشرية فيه الأن، في الشرق أو في الغرب سواء. إنما جاء ليلغي هذا كله، وينسخه نسخاً، ويقيم الحياة البشرية على أسسه"[40]. وهكذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الديني ذاته، ناهيك بالعلاقة الجدلية التي يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي. وينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً، مع أن الوحي - ومن ثم الإسلام - واقعة تاريخية.

أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها، أن الفكر البشري، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الإجتماعية لعصره. وليس معنى ذلك أنه نتاج سلبي، بل الأحرى القول أن الفكر الجدير حقاً بهذا الاسم هو الفكر الإيجابي الذي يتصدى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل والتفسير والتقويم،

---

[38] السابق نفسه، ص 16-22.
[39] السابق نفسه، ص19، وانظر ايضا:ص161-164.
[40] السابق نفسه، ص 150 -151.

ويسعى إلى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها وعزل عناصر التخلف ومحاربتها. والفكر الذي يكتفي بتبرير الواقع والدفاع عنه إنما ينتمي إلى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة. ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذي يسعى إلى الإرتداد بالواقع الإجتماعي التاريخي إلى عصور سابقة، فليس ذلك فكراً على الإطلاق إذ الفكر في جوهره وحقيقته حركة لإكتشاف المجهول إنطلاقاً من آفاق المعلوم.

وليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين العامة التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه-الدين-قداسته وإطلاقه. ولا بد هنا من التمييز والفصل بين "الدين" والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً في حين أن الفكر الديني هو الإجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها وإستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الإجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً ان تختلف من بيئة- واقع إجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد- إلى بيئة في إطار عصر بعينه، وأن تتعدد الإجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة. كل ذلك أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها والتي كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها في تربة ثقافتنا. فعل ذلك- كل في مجال نشاطه المعرفي وتخصصه-الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وسلامة موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم كثيرون.

فيصل درّاج

من النهضة إلى الحداثة المبتورة

ثلاث مراحل تميّز التاريخ العربي الحديث : عصر النهضة ، الممتد من القرن التاسع إلى عام 1952، كما يرى البعض، أو إلى هزيمة 1967، كما يرى بعض آخر، أكثر موضوعية. تلته حقبة «دولة الاستقلال المتسلّطة»، التي أسّست لصعود «الصحوة الإسلامية». زامنت «««الصحوة» ، ومن منظور مختلف، اقتراحات ثقافية متنوعة، تبدأ بأسئلة المثقفين وتنغلق عليها.

١. الجديد في مواجهة القديم

تميّز عصر النهضة، الذي عرف نعتاً موازياً هو: عصر التنوير، بعنصرين متكاملين: ظهور مثقفين يعطون الثقافة وظيفة اجتماعية نقدية، وولادة ظواهر اجتماعية تضمنت الصحف والأحزاب السياسية وتزايد المطابع والترجمة، والتعرّف على أشكال جديدة من الأدب والفنون. تطلّع هذا العصر، الذي عاش بقايا السيطرة العثمانية ومجيء الاستعمار الحديث، إلى بديل اجتماعي، يحاكي النموذج الحضاري الأوروبي والموروث العربي ــ الإسلامي. وهو ما دفع بمثقفيه إلى كلمة «الجديد»، التي تقاسم استعمالها محمد حسين هيكل وجبران خليل جبران وطه حسين وغيرهم. لم تكن الكلمة الجديدة محرّرة من الالتباس، فالجديد المطلوب لم يكن جديداً تماماً، فقد بقي «الإسلام الذهبي» ماثلاً في عقول كثيرة . والأمر واضح الدلالة ، لأنّ دعاة الجديد كانوا مقيّدين إلى مجتمع تقليدي، فتحته على الجديد «صدفة استعمارية». لا غرابة والحال هذه ألاّ ينتهي مبدأ «المبايعة» في مصر، أي اختيار«رأس الدولة»، إلاّ بعد مجيء الاستعمار الإنجليزي وهزيمة الثورة العرابية عام 1882 ، ولا غرابة أيضاً أنّ تستأنف «الساداتية» مبدأ المبايعة، وأن تطمئّن ، من جديد ، إلى «الأغلبية الصامتة» ، التي ينوب عنها «أهل الحل والعقد» في كل شيء.

يفرض الحديث عن النهضة التوقف، لزوماً، أمام التوسع الاستعماري، الذي كشف عن الفرق الحضاري بين المستعمرين والمستعمرين. أملى الفرق، الذي يجمع بين المقاومة والانبهار، سؤالاً واحداً متماثلا: سأل عبدالله النديم: «لماذا يتقدّمون ونحن على تأخّر؟» ، وطرح شكيب أرسلان سؤاله الشهير: «لماذا تقدّم الغرب وتخلّف الشرق؟»، وقال سلامة موسى مبهورا: «لماذا هم أقوياء؟». لم يكن بإمكان السؤال أن يكون واضحاً، فصاحبه أُجبر عليه،، بعد أن دهمته قوة غازية لا تعوزها الغواية. ولم يكن بإمكان الإجابة أن تكون مطمئنة، حال السؤال الذي طُرح على غير توقّع. ولهذا أتت الإجابة في إطار المتاح ، وحملت الانبهار بالآخر القوي. هذا الانبهار الذي تسلل إلى كلمات ماركس في «البيان الشيوعي»، حين تأمّل برجوازية مبدعة يحلم بدفنها، وسيتسلل مرّة أخرى، بعد قرن ونصف من الزمان، إلى كتاب أنطونيو نيجيري «الإمبراطورية»، الذي أراده صاحبه «بياناً شيوعيا» جديداً ، في مطلع الألفية الثالثة.

من أين جاء التخلّف، وما هي وسائل تجاوزه ؟ هذا هو السؤال الأساسي، الذي حاول النهضويون الإجابة عنه بأشكال مختلفة. دعا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ 1873) إلى حقوق المواطنة وسلطة تؤمن تساوي الناس في الحقوق والواجبات، ونقد عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» وندّد بالاستبداد الديني الذي تفرضه سلطة مستبدة، ودافع قاسم أمين (1865ـ 1908) عن تحرّر المرأة، واجتهد محمد عبده (1849ـ 1905) في إنتاج تأويل للنص الديني يركن إلى العقل وحاجات الناس العملية، وطالب فرح أنطون (1874 ـ 1922) بمجتمع مدني، ودعا طه حسين (1889 ـ 1973) إلى الفصل بين العلم والدين، محدّداً مجالاً خاصاً لكل منهما دون مرتبة أو امتياز، أعلنت الأسئلة عن مجتمع يجب تغييره، يعاني من الاستبداد السياسي والانغلاق الديني واضطهاد المرأة وتحريم الحريّة الفكرية والتخلّف في مجالات العلم والمعرفة، صرّحت هذه المواضيع الاجتماعية الأساسية، التي لا تزال تبحث عن حل لها حتّى اليوم ، عن شواغل فكرية صحيحة ومعوّقة في آن: صحيحه لأنها تمحورت حول مواضيع يحرّر حلها الصحيح المجتمع من قيوده المتوارثة، ومعوّقة بسبب مجتمع لا يعي أسباب تخلّفه ولا يتمتع بوعي ثقافي ذاتي يطرح قضايا تحرّره ويجيب عنها . تكشّفت الإعاقة الموضوعية، التي ترجمت علاقات القوّة في حقل المعرفة، في علاقة التلازم بين الأسئلة المحلية المطروحة ومراجعها الفكرية، الوافدة. فقد استأنس الطهطاوي بمونتسكيو، ومحمد حسين هيكل بجان جاك روسو، وتأثّر محمد عبده بأفكار سبنسر التطوّرية، واعتنق سلامة موسى أفكار برنارد شو و د. ج . هـ. ويلز، واستفاد الكواكبي من بلنت وألفياري، وجمع فرح أنطون بين نيتشه وماركس وأفكار ليبرالية، واطمأن طه حسين، على طريقته، إلى منهج ديكارت،...

تحرّض الملاحظة الأخيرة على اتهام الفكر النهضوي بالتبعية وإضعاف الموروث وتعريضه للخطر، والتأسيس لحداثة لا تأتلف مع التقاليد والحضارة الماضية. بيد أن التهمة، التي لم تكن ممكنة من دون ممارسات الأنظمة المتسلّطة القادمة، فقيرة المضمون لأكثر من سبب: فلو كان «التراث»، الذي أمسك بمرافق المجتمع كلّها، قادراً على التصدّي للقوة الأوروبية الحديثة، لما التمس النهضويون المعرفة في تراث آخر. بل إنّ هذا التراث، الذي راوح في مكانه إلى حدود الموات والتفكّك، جعل «أهل التراث» مهزومين، قبل أن يواجهوا «الآخر» أو يلتقوا به. وفي الواقع فإنّ ثقل التراث الراكد، المسوّغ بأميّة منتشرة وبسلطات مستبدة تستثمر الدين وتقطع معه، حاصر الفكر النهضوي، منذ البداية، مساوياً بين العلم والكفر والاعتراف بالأزمنة الحديثة والارتداد: وهذا الانغلاق، المستثمر من القائمين على شؤون الاستبدادين السياسي والديني، منع «المختصين في شؤون الإيمان» عن رؤية جهد محمد عبده في تجديد الفكر الإسلامي بما تقتضي حاجات العصر، وعن قراءة كتابات طه حسين عن «مرآة الإسلام»، ومنعهم، تالياً، عن التعاطف مع عبد الناصر، الذي لم يبخل برعاية المؤسسات الدينية.

يُحاكم الفكر النهضوي عادة بمقولتي: الكفر والإيمان، ذلك أنه انشغل بمقولتي: التخلّف والتقدّم، بلغة معيّنة، أو بقضايا المساواة والعدالة الاجتماعية والعلم والمعرفة والثقافة الاجتماعية الراقية، بلغة أخرى. وفي هذا البحث، الذي أجبر عليه ولم يذهب إليه مختاراً، عرّف النهضويون غاياتهم بكلمات مختلفة: اليقظة، الجديد، الارتقاء، التمدين، وأطلقوا على

نقائضها كلمات مرتبكة موازية: التخلّف، الانحطاط، التوعّر، ضعف الهيئة الاجتماعية،... يدفع هذا الارتباك إلى طرح السؤال التالي: من أين يأتي المفهوم النظري الواضح إذا كانت الكلمات التي تحيل عليه مضطربة؟ وهل يمكن أن يلتقي المفهوم بالمثقف المطابق، إذا كانت كلمة «المثقف» غريبة عن القاموس اللغوي المتوارث؟ ومن أين تأتي دقة المفاهيم إذا كان الفلسطيني روحي الخالدي، الذي تعلّم في فرنسا، يترجم «الثورة الفرنسية» بـ «الاضطراب الكبير»؟ ولد الفكر النهضوي في شرط مأزوم وطرح ، قضايا عملية، لا يحلّها الفكر النقدي وحده. وضعت هذه الشروط المعقّدة في أرواح بعض التنويريين يأساً يخالطه القلق، أشار إليه هشام شرابي في كتابه «المثقفون العرب والغرب»، مستنداً إلى الحكاية التالية:» كنّا في دار الأستاذ الإمام نتحدّث في ما أُشيع عن رغبة الأمّة اليابانية في التديّن بدين الإسلام، قال الشيخ حسين الجسر: إذن يرجى أن يعود إلى الإسلام مجده. قال الأفغاني: دعهم فإني أخشى إذا صاروا منا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا، وقال آخر: إذا كنا يا قوم مسلمين في جميع معنى كلمة الإسلام بحيث لو قام عمر بن الخطاب من مرقده وساح فينا على ناقته من سور الصين إلى شطوط الأتلانتيك لما شك في أننا مسلمون، إذا كنا كل ذلك فلما لم يصدّقنا الله وعوده التي يستحيل أن يقع فيها خلف» . سواء كان القول دقيقاً أو مجزوء الدقة، فهو يشير إلى انزياح عن التسليم إلى المساءلة، وإلى قراءة للدين في وظيفته الدنيوية، قياساً على ماضٍ إسلامي وحاضر أوروبي.

يتعرّف الفكر النهضوي بنزوعه قبل أن يتعرّف بالإجابات التي وصل إليها . فقد أعطى الثقافة وظيفة اجتماعية نقدية، وتعامل معها علاقةً اجتماعية بين علاقات أخرى. كأن يتحدّث محمد عبده عن اللغة المتكلّسة اللصيقة بعقلية دينية متكلّسة، وأن يكتب فرح أنطون بلغة متحرّرة من «المحسّنات اللفظية» القديمة وأن يرفض طه حسين أسلوب الرافعي مؤثراً عليه أسلوباً يفهمه الناس. قضى المعيش اليومي، في هذا التصوّر، بقراءة النص الديني على ضوء الحاجات العملية، واستأنست قراءة النص بمعارف أجنبية، معترفة بكونية العقل الإنساني وعالمية الحاجات الإنسانية. ولعلّ اليومي والعملي والاجتماعي هو الذي أوصل التساؤل النهضوي إلى أسئلة غير مسبوقة، وإلى إجابات مضمرة لا يسمح ثقل التراث بالإفصاح عنها. فقد قصد محمد عبده إلى مواجهة العلمانية، التي دفعته إلى حوار مع فرح أنطون، بإسلام لا تعصّب فيه، يوفّق بين الديني والحاجات الإنسانية المتجدّدة. لكن البحث، الذي لا يعزل النص الديني عمّا خارجه، انتهى إلى جسر تعبر منه العلمانية، من أبواب مواربة، إلى النص الديني، كما أشار إلبرت حوراني. وتسرّبت هذه العلمانية إلى خطاب قاسم أمين، الذين رأى في العلم الأوروبي مستقبلاً للإنسانية بأسرها. كان الطهطاوي سبق الطرفين، حين أمعن النظر في حقوق المواطنة، ووضع الانتماء الوطني فوق الانتماء الديني. سمح البحث، الذي انطلق من المعلومات ولم يحاذر الاقتراب من المجهول، بعقلية حوارية ، بعيدة عن الثنائيات القاطعة، مكّنت عبده من حوار أنطون والفرنسي هاناتو، والأفغاني من حوار رينان ومساجلة شبلي شميّل . لم يدر الحوار حول خصوصيات مطلقة ، تخص المسلمين بالإيمان وغير المسلمين بالكفر، إنّما دار حول احتفال الإسلام بالعلم، وضرورة مواكبة المسلمين لغيرهم في مجال البحث العلمي.

عيّنت الخصائص السابقة، نظرياً، الفكر النهضوي سيرورة ثقافية ــ اجتماعية مفتوحة. لكن هذه السيرورة حوصرت بوسائل متنوعة متلاحقة، وصولاً إلى «الأيديولوجيات الثورية». رحل الكواكبي مسموماً، ودُسَّ السم في استنبول، كما يقول البعض، لعبد الله النديم، وحرّض «رأس الدولة» في مصر على تكفير علي عبد الرازق، بعد نشر كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، الذي نقض فيه «بداهة الخلافة»، وتعرّض طه حسين إلى حملة من الذم والتشهير والتكفير لا تزال مستمرة، حتّى اليوم. إضافة إلى تزامن صعود التنوير مع الغزو الاستعماري، الذي قنّن التعليم بما يتفق مع مصالحه، وهو ما أبانه د. أنور عبد الملك في كتابه «دراسات في الثقافة الوطنية». عوّق كل هذا سيرورة الفكر النهضوي: عوّقتها السلطة المستفيدة من ركود التراث، وعوّقها التراثيون المشغولون بالمصالح المتوالدة من إعادة إنتاج التراث، وعوّقها الاستعمار الذي أسّس لـ «تبعية مستدامة» لا تأتلف مع الفكر التنويري.

٢ . إلغاء النهضة بالثورة

أنتجت التحوّلات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بشكل متصاعد، نخبة فكرية ــ سياسية، استمدّت مراجعها من وعود الاستقلال الوطني وصعود الأفكار التحرّرية وسقوط فلسطين. بدا الاستقلال زمناً جديداً، ينقض الاستعمار والتخلّف والتجزئة بمستقبل مستقل عن الماضي القريب ، ولا يعترف به . ظهرت «الحقبة النهضوية»، في تصوّر النخبة الجديدة، جزءاً مرفوضاً من الماضي ، لأنّها تزامنت مع ظواهر سلبية كثيرة سيقوم الاستقلال باكتساحها . لم تقرأ النخبة «الوطنية الجديدة» التاريخ الوطني من داخله، كي تتعرّف على الأسباب الموضوعية التي تستقدم الاستعمار وتعيد إنتاجه، بل عمدت إلى قراءة رَغَبية، تفصل بين التاريخ وإمكانية بنائه. وهذا ما جعلها تطمئن إلى شعار أيديولوجي لا قوام له، يدعى بـ: الثورة الشاملة، القادرة على نقل «المجد العربي القديم» إلى الزمن الحديث.

أسّس وَهْم «الثورة الشاملة» لفكرة «وحدة إرادة الأمة»، التي هي شرط مواجهة الخارج وبناء الداخل. بيد أنّ الفكرة أنتجت نقيضها، ذلك أنّ التصوّر السلطوي، وفي ممارسة تسكنها المفارقة، قيّد الإرادة التي يعمل على توحيدها، وسلب البشر حريّتهم وهو «يسوقهم» إلى زمن تحرّري مفترض . فقد أفضى إلى سلطات تحاسِب ولا تحاسَب، وإلى مجتمعات دورها الخضوع لا المشاركة. وعن هذه القسمة المأساوية صدرت، بأشكال متباينة، تقاليد «الواحدية»، التي تحيل على فرد أو حزب أو عائلة، أخذ، أو أخذت صفات بلاغية متعددة: المنقذ والمخلّص والبطل والمنتظر والشعب والأمّة.... والواضح في النعوت جميعاً أمران: استئناف ممارسات تقليدية قديمة، بأشكال جديدة، وإقناع الخاضعين بعجزهم المستديم، ذلك أنّ الشعوب التي تسلّم مقاديرها إلى «بطل وحيد» بائسة بامتياز. واتكاء على عقيدة «الواحد» ، التي تلتبس زوراً بـ«ضرورة تاريخية»، أنجزت السياسات السلطوية اختزالاً متواتراً، يضع إرادة الشعب في إرادة السلطة، وإرادة الأخيرة في إرادة المرجع السلطوي . ومع أنّ أيديولوجيا «المفرد المخلص» تحيل ، نظرياً، على مسؤول «عظمته» من عظمة شعبه، فقد كان فيها ما يجرّد الشعب من حقوقه، وما ينقلها إلى ملكية مفردة، لا يطالها القانون. ولعلّ احتكار القرار، الذي يدّعي تمثيل الإرادة العامة، هو الذي وحّد بين نقد السلطة، أي ممارسة الحق المجتمعي الطبيعي، والخيانة الوطنية، على اعتبار أنّ الوطن هو السلطة، وأنّ المساس بالأخيرة تطاول على المصلحة الوطنية.

ألغت دولة الاستقلال الوطني، تحت شعار «الوحدة الوطنية الضرورية»، معنى الحزب السياسي ، الذي تزامنت ولادته وتطوّره مع العصر النهضوي، مما جعله، في تصوّر دولة الاستقلال ، إرثاً إقطاعياً استعمارياً، يقضي الاستقلال بالتخلّص منه. ولهذا استُبدلت التعدديةُ الحزبيةُ بالحزب الحاكم الوحيد، وصار الحزب جهازاً إدارياً ــ بيروقراطياً فارغ المعنى، ملحقاً بأجهزة أخرى. فالحزب السياسي ، نظرياً ، لا معنى له إلاّ بحواره مع الشروط الاجتماعية التي قضت بقيامه، وبصراعه الحواري مع أحزاب أخرى، تلتزم ببدائل سياسية مغايرة. بل إنّ معنى الحزب الذي يتمثّل أولاً،بالدفاع عن حقوق المواطنين، اختصر إلى تسويغ ممارسات السلطة التي تصادر حقوقهم وإلغاء المجال المدني، الذي يستبدل بتقاليد المراجع الفئوية الضيّقة حقوق المواطنة. وفي الحالات جميعاً، قوّضت السلطة الفضاء السياسي وهي تستبدل بالأحزاب حزباً بصيغة المفرد، ثم ألغته من جديد وهي تهدم شروط الذات المفكّرة، ذلك أنّ السياسة، من حيث هي، تستلزم فرداً، قادراً على الرفض والقبول والاقتراح والمبادرة. ولم يكن إلغاء الديمقراطية التي هي حوار البدائل السياسية المختلفة، إلاّ إلغاء شروط الحداثة الاجتماعية، التي نقلت الشأن الاجتماعي، في الأزمنة الحديثة ، من حيّز النخبة المتسلّطة إلى فضاء الحياة الشعبية.

صادرت الأحادية السلطوية ، بداهة، الرقابة العامة، التي يحرّض غيابها السلطات على الفساد، ويصيّر السلطات القابلة للفساد مفسدة كاملة. وما الفساد ، في شرط اجتماعي لم يتحرّر من موروثه ، إلاّ استئناف ثنائية السلطة والثروة، التي تستنبت ثراء السلطة من إفقار الذين لا سلطة لهم. لا غرابة، أن تكون إعادة إنتاج النهب الموسّع مرجعاً إلزامياً لسياسة قمعية، تجعل من تغييب » الرقابة العامة» قانوناً ثابتاً، وتحوّل أجهزة الدولة المختلفة إلى أجهزة الرقابة المتنوعة، في الحقول الاجتماعية جميعاً. وإذا كان الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي آلتوسير، رأى في الجهاز المدرسي جهازاً من أجهزة الدولة الأيديولوجية، فقد صيّرته الأنظمة العربية إلى جهاز من أجهزة «أمن الدولة»، بما يضع المدرسة في الجهاز الأمني، ويضع الأخير في الأجهزة التعليمية. وهو ما كشف عنه ، بدقة كبيرة، المؤرخ المصري رؤوف عباس في كتابه «مشيناها خطى كتبت علينا»، حين أظهر أنّ الأكاديمي الجيّد، في الفترة الساداتية، هو «المخبر الجيّد» ، وأنّ المسؤول الأمني أكاديمي بامتياز. والفرق بين المدرسة البرجوازية، التي حلّلها الفيلسوف الفرنسي، ومدرسة الأنظمة التسلّطية العربية، هو الفرق بين مبدأ الهيمنة، الذي يتوسّل الإقناع والاستيعاب، ومبدأ القمع، الذي يستبدل بالإقناع أشكالاً من العنف مختلفة. وما ينطبق على السياسة التعليمية ينطبق على غيرها من السياسات، طالما أنّ دوور السياسات جميعاً إعادة إنتاج مصالح الأنظمة المتسلّطة، التي لا تعترف بالرقابة العامة.

أفضت سياسات الإفقار المجتمعي الشامل، التي توحّد بين القهر السياسي و القهر الاقتصادي، إلى ثقافة الفقر، التي لا تفسّر الظواهر بأسبابها الموضوعية، وتقنع الإنسان بأنّ تفسير قضاياه من شأن أهل الاختصاص. والواقع أنّ النظام التسلّطي تأسّس على ثنائية التلقين والاستظهار التي تضع مرجع الإنسان خارجه ، وتجعله يرى في المراتب ظاهرة طبيعية، كي يوكل أموره، بلا مساءلة، إلى الحاكم والعارف والمسؤول، وكل من يمثّل السلطة أو ما هو قريب منها . لكن مجتمع المرتبية الصارمة، التي تضع إرادة الأفراد والجماعات في إرادة خارجية، هو مجتمع الرعية ، الذي فضيلته

الرضا والخنوع. ولهذا يأتي احتجاج المجتمع المقموع على صورة تربيته ، فيحتفظ بتصوّر المراتب ، الذي ينقله من عبودية إلى أخرى، دون أن يسترجع مرجعه الذاتي، الذي يستلزم حواراً اجتماعياً، يكتشف الإنسان فيه ذاته وهو يكتشف الآخرين وطرائق تفكيرهم.

أتاح المناخ الفكري ـ السياسي النهضوي لفرح أنطون الدفاع عن فكرة المجتمع المدني، الذي يصوغه أفراد يتمتعون بحقوق المواطنة، والدخول إلى حوار متسامح مع محمد عبده. وسواء كانت الفكرة صائبة أو غير صائبة، جاء بها مسيحي شامي يتطلّع إلى التمتع المشروع بحقوقه السياسية، فالأساسي هو المناخ الذي جعل طرحها ممكناً، وأطلق معها حواراً بعيداً عن التعصّب والانغلاق. أكثر من ذلك، أنّ الحديث عن مجتمع مدني، يتعرّف فيه الأفراد بحقوقهم الوطنية المتساوية لا بطوائفهم الدينية المختلفة، تعبير عن مجتمع تدفعه حركته، حتّى لو كانت معوّقة، إلى أفق سياسي جديد. على خلاف ذلك، صادرت أنظمة الاستقلال ، التي تذيب الأجهزة جميعاً في الجهاز الأمني، إمكانية توليد المجتمع المدني ، بعد أن أنتجت مجتمعاً على صورتها، ينكر الحوار ويعيد توزيع الرقابة السلطوية. صدر هذا المجتمع ، الذي روّضته سلطة العادة، عن استبداد سلطوي طويل ، همّش نقائضه، وعمّم معاييره، التي ترضى بالنظام القائم أو تواجهه ببديل استبدادي آخر. وهذا الاستبداد الذي تنتجه السلطة ويستهلكه المجتمع، ولو بنسب متفاوتة، هو في أساس التهميش الراهن للمقولات الحداثية المتنوعة: نقض الحزب السياسي بالجماعة الدينية، وضع الولاء الديني فوق الانتماء الوطني، تعميق الفصل بين المرأة والرجل، تحويل الكتابة الإبداعية إلى فعل مغترب، التباس الهوية القومية إلى حدود التفكّك، اختزال الصراع مع إسرائيل، وهو صراع مركّب الأبعاد، إلى صراع ديني، واختصار «الخصوصية الحضارية» إلى ما يضع المجتمع العربي على هامش التاريخ العالمي.. وواقع الأمر أنّ السلطة التي لا تقبل بالاختلاف وبالذاتية الحرّة، أوجدت الجماعة، التي لا تعترف بدورها بالفكر المختلف. وسواء غايرت الجماعة، دينية أو قبلية أو جهوية كانت، السلطة ، بكثير أم قليل، فإنّهما يتوازعان اليوم نفي الذاتية الحرّة، التي هي شرط الفضاء السياسي.

استرجعت الأنظمة المتسلّطة الزمن ما قبل السياسي، الذي هو، تعريفاً ، زمن ما قبل الحداثة، الذي قطع مع الحداثة القائلة بحقوق المواطنة السياسية والاقتصادية والتعليمية والثقافية، ... لذا كان طبيعياً أن تقوّض هذه الأنظمة فكرة القومية، التي هي علاقة حداثية في جملة علاقات حداثية، مثل الديمقراطية ودولة القانون واستقلال المجتمع المدني النسبي عن المجتمع السياسي. والواضح في هذا أمران: سلطة قوية ودولة ضعيفة، فلا دولة من دون مؤسسات قانونية تطبّق القانون، وسلطة ثرية ودولة شكلانية فقيرة. والواضح أيضاً هشاشة القوّة السلطوية، التي تقوم على إضعاف المجتمع واستضعافه لا أكثر. هكذا تتعطّل الإمكانية الفعلية لتكوّن المجتمع المدني، الذي يستلزم مجتمعاً قادراً على اختيار سلطته، ودولة قوية تؤمّن مصالح المجتمع وتمنع عنه أسباب التمزّق والانهيار. توسّلت الأنظمة المتسلّطة ، وبوتائر متسارعة، الأقنعة الدينية المختلفة، تعبيراً عن شرعية مفقودة وبحثاً عن شرعية لن تظفر بها . هكذا يتحوّل الدين ، في شكله الاستعمالي أو البرجماتي، إلى أيديولوجيا دينية، تُدرج في مقولات الأيديولوجيا السلطوية، التي تسوّغ ممارسات الأنظمة الحاكمة. وإذا كان في الركون إلى الدين ما يفصح عن شرعية غائبة ، فإنّ فيه ما يفصح أكثر عن تلفيقية الأيديولوجيا السلطوية، التي

يتراصف فيها القومي والوطني والديني والحداثي والتراثي، التي تختصر جميعاً إلى «مبدأ المصلحة»، الذي يجدّد حياة السلطة التي تنتهكها لزوماً، سلطة الحياة. وواقع الأمر أنّ أنظمة الاستقلال الوطني، الفاقدة للشرعية لأسباب وطنية وقومية، لم تعرف مشروعاً سياسياً تاريخياً، تصحّح فيه الممارسة النظر، بل اقترنت دائماً بأفكار تبريرية، يمليها سياق ويمحوها سياق آخر.

يطرح القناع الديني السلطوي سؤالاً عن شكل الوعي الديني، في مجتمع سمته الإفقار الثقافي الشامل. وللسؤال وجهان ، أحدهما له شكل القاعدة ، وثانيهما يحتاج إلى تخصيص. تقول القاعدة: يعطي الوعي الفقير للنصوص التي يتعامل معها تأويلاً على صورته، دينية كانت النصوص أو غير دينية. ولهذا تحدّث الكواكبي، وهو مسلم حريص على إسلامه، عن الاستبدادين السياسي والديني، واعترف الراحل د. مصطفى السباعي ، المرشد العام للإخوان المسلمين في سوريا في خمسينات القرن الماضي، بالديمقراطية والبرلمان وتبادلية السلطة، قبل أن يأتي زمن مجتمعي فقير يُكثر من الحديث عن «عذابات القبر»، ولا يقترب من عذاب المضطهدين في الحياة. يظهر ، في هذه الحدود ، التداخل بين السلطة والمجتمع المستبَدُّ به، ذلك أنّ التربية المتسلّطة تنتج وعياً فقيراً، يفسّر اليومي المشخص بكليّات مجرّدة، محتجاً على السلطة، وموطّداً مواقعها في آن. يدور السؤال كلّه حول الإنسان المستَلب، الذي لا يشارك في صوغ سلطته ولا في تأويل النص الديني موكلاً إلى «خبراء الأيمان» ، الذين تعيّنهم السلطة، وظيفة التأويل، التي تمحو مصالح المستلَب بمصالح السلطة الواقفة عليه. هكذا تعيد «الواحدية» السلطوية إنتاج ذاتها في حقل الدراسات الدينية، فارضة «تأويلاً واحدا» يرى في ما عداه ضلالاً ، ومساوياً بين «الإيمان الحقيقي» والمصالح السلطوية.

أنجزت «أنظمة الثورة» بعد هزيمة 1967، أمرين مترابطين: إيقاف السيرورة الديمقراطية النهضوية، وتصنيع مجتمع مهزوم مغترب يساوي بين الحداثة والسلطة المهزومة ويرفض الطرفين معاً، متكئ على خبرة اجتماعية قوامها الفقر والإحباط. وعن هذا الإنجاز السلطوي، الذي تلتبس فيه الحداثة بالاستبداد، جاءت «الاستثنائية العربية» الغريبة ، التي تجعل الديمقراطية مرفوضة من السلطة والمجتمع في آن.

٣ . من «الاستقلال» إلى «الصحوة»:

أسّست هزيمة 1967 انتصاراً للصهيونية، وللقوى العربية«المحافظة» ، التي همّشها السياق السياسي والفكري، الذي سبق الهزيمة. وبسبب هذا الانتصار، الموزّع على طرفين غير متجانسين، سعى الطرف العربي إلى تمكين انتصاره، مهاجماً ، بأدوات مختلفة، مقولات المشروع الوطني المهزوم، التي تتضمن القومية والتحديث الاجتماعي وتحرير فلسطين. وإذا كان جمال عبد الناصر قد قال، وليس بلا أخطاء كثيرة، بضرورة «تصفية آثار العدوان»، فقد تطلّعت قوى المحافظة والركود إلى «تصفية آثار الحقبة النهضوية»، معتبرة أن هزيمة النهضة، نصر لـ«الإسلام الحقيقي»، وأنّ «الإسلام النهضوي» بدعة مارقة، أساءت إلى الإسلام وجلبت الخراب إلى المسلمين. وواقع الأمر أنّ الإسلام النهضوي،

المسكون بتناقضات عديدة، دافع عن إسلام يوقظ المكنون الإسلامي ويستفيد من معارف الغرب المتفوّق، كما احترمت الناصرية التقاليد الإسلامية ورعت المؤسسات الدينية، إلى حدود المساومة.

واجهت الحقبة التي تلت الهزيمة البديل النهضوي بـ «بديل تراثي» يتعرّف سلباً، يعرف ما لا يريد ولا يحدّد، في عموميّته الإيمانية، ما يريد. قاد البديل الجديد حرباً منهجية منظّمة ضد الحداثة الاجتماعية، في مشتقاتها المختلفة: تسفيه طه حسين إلى حدود الخيانة، تكفير الناصرية، اعتبار القومية بضاعة وافدة، تسخيف العلم والمعرفة، وصولاً إلى نسبة الفكر النهضوي إلى مراجع غير إسلامية، لا تريد للمسلمين خيراً، ... وفي مقابل منهج يجزّئ الظواهر الحديثة كي يسيطر عليها، اكتفى البديل بعمومية «الإسلام هو الحل»، التي تمحو المشخص ببلاغة مبهمة، تساوي بين تدمير الحداثة و «الصحوة الإسلامية». أرادت الصحوة محو الحقبة النهضوية، دون أن تستطيع استئناف الزمن الذي سبقها، بسبب تغيّر الأزمنة، ودون أن تجسّد مشروعها في مجتمع «مستقبلي» واضح الملامح، مقتربة من «سديم تاريخي»، يضع الحاضر في الماضي والماضي في الحاضر، ويكون خارج الزمنين معاً.

وسواء كان في النص الإسلامي ما يدعم الصحوة أو يستنكرها، فما جاءت به بعيد عن مثال «الحضارة الإسلامية»، وقريب من «استبداد مقدّس»، يعيد إنتاج النظر والممارسة السلطويين بلغة دينية. فالمطلوب ، منطقياً، أن تحرّر الصحوة الإنسان من القيود التي فرضتها عليه السلطة ــ، وأن تنقد «الحداثة الوافدة» من وجهة نظر استيعابها وتجاوزها، عوضاً عن استئصال كلّي للحداثة يفتح الطريق أمام «مسلم جديد»، غريب عن العصر ، كما لو كان على الإسلام أن يقطع مع الأزمنة الحديثة وما قبلها. فأخذت بالإطلاقية، التي تمنع النسبي، وبالواحدية، التي تنهى عن التعدّد، وبالتكفير، الذي ينهى عن الحوار، وبـ «الجوهر الإسلامي»، الذي يحوّل ما خارجه إلى جوهر آخر، ويرمي عليه بالكفر والتأثيم ومخالفة الشرائع الإلهية. والمشكلة كلها أنّ الحياة، في قضاياها العينية والمتجدّدة، تفيض على النصوص وأحادية التأويل، فلدى المسلمين، في بلادهم المختلفة، اكثر من إسلام، ولدى غير المسلمين، أكثر من وجهة نظر في الإسلام. وإذا كان تنوّع العقائد والأفكار قائماً في الحاضر والماضي، وقائماً أولاً في ثقافات البشر وشروطهم الحياتية المختلفة، فالقول بإسلام وحيد، له تأويل وحيد، يعيّن «الاستبداد الديني» حاكماً للحياة، مديّناً الاستبداد ومستبداً بالدين في آن. أكثر من ذلك، أنّ إنكار التنوّع والتعدّد والاختلاف والمغايرة اختراع قسري لمجتمع لا تناقض فيه، ميّت تعريفاً، واستنبات لعالم متوهّم ، لا يحتمل إلاّ المواجهة والتدمير.

هل جاء الإسلام لهداية الإنسان والارتقاء به، أم ولد الإنسان لخدمة المقاصد الدينية لا أكثر؟ ديّنت الصحوة العلاقات الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، مطمئنة إلى اختزال متوتّر، يُرجع المجتمع إلى النص الديني، ويختصر الأخير إلى تأويل وحيد، ويختزل التأويل إلى مفرد يلتبس بالقداسة. وبغية إملاء الواحدية المقدسة، استقدمت الصحوة «الماضي المقدّس» إلى الحاضر مقرّرة أمرين: لا وجود للماضي الإسلامي إلاّ بصيغة المفرد، فهو متجانس لا نقائض فيه، والحديث عن «الفتنة الكبرى» دس على التاريخ الإسلامي وافتراء عليه، وكل قراءة تلامس تعدّديته باطلة وبعيدة عن الحق. أمّا الأمر الثاني فهو الاعتقاد بإمكانية استعادة «التجربة المحمدية» التي هي تجربة متعالية غير قابلة للاستعادة، أو

استئناف «العصر الراشدي»، الذي خلقته شروط لا تقبل التكرار. وإذا كانت الدعوة، إلى «إسلام متخيّل» تُفسّر بجموع بشرية محبطة مغتربة ترى في موروثها الإسلامي، وليس بلا حق، ملاذاً وهوية وعزاء، فالاعتقاد بإمكانية استئناف التجربة الإسلامية، في شكلها الأول، تعبير عن وعي جماعي مأزوم ، يرفض الواقع المعيش بمثال متخيّل لا يمكن الوصول إليه. ولعل هذه الأزمة، التي تحمل من اليأس وجوهاً كثيرة، هي في أساس جملة ظواهر متداخلة: أولها الفولكلور الديني، الذي يعتقد أنّ محاكاة الماضي، في الهيئة واللباس واللغة، هي عيش فيه ومقدّمة لاسترجاعه، علماً أنّ هذه المحاكاة، التي لا ينقصها الاستيهام، تصنع عقلاً ماضوياً، لا يغيّر الحاضر ولا يسترجع الماضي. لذا كان طبيعياً، أن تنطوي المحاكاة، القائمة على مقايسة مجرّدة، على تهميش للدنيوي المعاصر، وعلى احتفاء بما كان وما سيكون، أي يوم الميعاد، كما لو كان الماضي المقدّس فردوساً مفقوداً، يمهّد التشبّه به إلى فردوس قادم، وعد الله به المؤمنين. كأنّ في الإيمان المجرّد ما يضع الحاضر الفاسد خارج الأزمنة، يصلحه أو يجعله محتملاً في انتظار الزمن الآتي. تتكشّف، في الحالات جميعاً، الإطلاقية الإيمانية، التي تأخذ بمنطق «القلب» لا بمنطق «العقل»، مستبعدة مفهوم السبب، ومستبعدة أكثر كل حديث عن السببية التاريخية والاجتماعية، على اعتبار أنّ الإيمان لا تاريخ له، وأنه القلوب المؤمنة تخلق التاريخ الذي تريد.

قادت مواجهة العقل التاريخي بالعقل الإيماني، إلى استنكار عصر النهضة استنكاراً كاملاً، وإلى اختزال الغرب إلى جملة من الظواهر المارقة، التي تصوّر المجتمع المدني، على سبيل المثال، مجتمعاً لا يليق بالمسلمين، الذين عرفوا، قبل زمن طويل، ما هو أرقى منه وأكثر عدالة. ولأنّ سر المسلم هو إيمانه، مثلما أنّ سر الغرب هو إلحاده، قام العقل الإيماني بتكفير الغرب وعلومه، وهي محور العلوم الحديثة على أيّة حال، مكتفياً بـ «الفولكلور العلمي»، إذ كل ما جاء به الغرب وما سيجيء به قائم في القرآن. لذا لا يقبل هذا العقل الشروط التاريخية التي انتجت الديمقراطية الغربية، ودورها في الارتقاء الاجتماعي، ولا رؤية الفرق بين فولكلور العلوم والعلوم الدقيقة، التي تأخذ بمبدأ التجربة، وتعترف أنّ التجربة واليقين لا يتفقان. هكذا أصبح الإسلام، الذي تأسّست عليه حضارة عظيمة ذات مرّة، فلوكلوراً دينياً حدوده الزي واللغة، وغدا العلم، الذي تترجمه تقنية منتجة، فولكلوراً علمياً، يستولد الفيزياء والكيمياء وعلم الفلك من كتاب مقدّس معنى بالخلاص الروحي، وصارت الديمقراطية هي الشورى، التي هي من اختصاص نخبة مؤمنة، وصولاً إلى قضايا الحياة المتحوّلة، التي تعالجها «فتاوى» ثابتة ، يقول بها اختصاصيو المباركة والتكفير. ولأنّ الفرق بين العلم وفولكلوره هو الفرق بين العلم وروايات الخيال العلمي، بالمعنى البسيط المثقل بالمبالغة، دفعت الصحوة الأزمة الاجتماعية إلى أفق مغلق تخومه: الكارثة.

صدرت الصحوة الإسلامية عن أزمة مجتمعية خانقة، أنتجتها أنظمة متسلطة وشعوب عاجزة مستبدّ بها، وردّت على الأزمة بوعي مأزوم يضاعفها ، عوضاً عن أن يسهم في الخروج منها. وهذا الرد على الأزمة بأزمة أكثر منها وطأة هو الذي يحدّد الصحوة «سباتاً جديدا» ، فالصحوة الحقيقية اعتراف بالحاضر، وعمل على بناء دولة حديثة تستفيد، نقدياً ، من منجزات الشعوب الحديثة، وتستفيد من «زمن مضيء» قديم، لم تكن له قضايا الحاضر ومشاكله، ولا تراكمه

المعرفي غير المسبوق. وما الوضع العربي الراهن، الذي تتلامح فيه الكارثة، إلاّ محصلة لتحالف موضوعي بين السلطات السياسية والقوى المعارضة لها ، التي قرأت، غالباً، الواقع بمنظور سلطوي، لا يفيد الإسلام والمسلمين في شيء. وعلى هذا فإنّ المطلوب، الذي لا يبدو قريباً، سيرورة ديمقراطية مفتوحة، تعيد الاعتبار إلى معنى الدولة والمجتمع والتراث، انطلاقاً من حاجات الإنسان الحقيقية، التي تتضمن الحرية والكرامة والحق في عيش كريم ، متحرّر من الفقر والاستبداد.

٤ . الحداثة بديلاً عن الثورة

تلا عصر النهضة، الذي لم يعطِ ذاته اسماً أخيراً، «عصر الثورة»، الذي انتهى إلى: «الصحوة الإسلامية». على هامش هذه الأخير وما سبقها ظهر، منذ مطلع السبعينات تقريباً، مصطلح أدبي الأصول والغايات هو: «الحداثة»، الذي حمل في دلالته الرفض والاغتراب. رفض بلاغة سلطوية، تمحو الفرد باسم مصالح المجموع، قبل أن تمحو المجموع ومصالحه، وتتطلّع إلى أفق جديد ، بعيداً عن السلطة و«مجموعها» معاً. أرادت الحداثة أن تعيد الاعتبار إلى الفرد ، القادر على الفعل، والمتمرّد على من يشل فعله. لكنها، وبسبب مرجعيتها الأدبية، خصّصت الفرد الذي تتوجّه إليه، قائلة بفرد مبدع، تترجم إبداعه نصوص أدبية متمرّدة، حيّزها الأساسي هو: المستقبل. ساوى المصطلح الجديد بين الحداثة والإبداع، وبين الحداثة المبدعة والأدب، مكتفياً، في الحالين، بنخبة ذات «رؤيا»، يحرّرها الوعي المبدع وتتحرّر به.

تظهر فكرة الفرد المتمرّد في كتاب جابر عصفور «هوامش على دفتر التنوير»، حين يقول: «تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرّد على ذاته، ليصبح ذاتاً فاعلة وموضوعاً منفعلاً».

والقول صحيح ومعتل الصحة معاً، فهو يرى في الفرد الداخل إلى استقلاله الذاتي بعداً حداثياً، دون أن يتوقف أمام جدل الذات والموضوع، الذي يتحوّل، إن غاب مرجعه الخارجي، إلى حركة دائرية مكتفية بذاتها. ولعلّ تغييب ، أو تهميش، المرجع الخارجي هو الذي يضع في خطاب الناقد المصري اللامع كلمة غريبة هي «الرؤيا»، التي تضيف «القلب» إلى علاقات مادية غريبة عنه.

ومع أنّ د. عصفور يؤكّد أنّ «الحداثة قرينة التحديث»، معترفاً بالمرجع الخارجي، فإنّ كلمة «الرؤيا» لا تحرّر خطابه من ارتباك محايث، ذلك أنها تتعيّن شرطاً للتحديث ومقدّمة له، كأن يقول: «والحداثة قرينة «التحديث» بل هي الوجه الذي ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع، بينما التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية للمجتمع.

والسؤال هو: كيف تقود الحداثة ــ الرؤيا، التي تبزغ في الوعي المفرد المنقسم، إلى التحديث الذي لا يتحقق إلاّ في جملة من التجارب المادية القابلة للقياس؟ تأخذ الحداثة، في تصوّر عصفور، موقع النظرية والتحديث موقع التطبيق، دون أن يغيّر هذا من ارتباك الخطاب شيئاً، طالما أنّ النظرية ــ الرؤيا، تأخذ في علاقتها بالتطبيق موقع الأولوية، وطالما أنّها

«جاهزة» ونقطة ابتداء، يقرّرها الوعي المنقسم، المستقل عن الخارج الذي يعوّق انقسامه. وواقع الأمر أنّ في الحداثة ــ الرؤيا ما يستدعي عنصرين ضروريين: أولهما فكرة الإبداع التي تحيل على مبدعين لا يحتاجون إلى غيرهم، وثانيهما المعيار الأدبي الحداثي الذي يريد أن يكون معياراً في العلم والتقنية والإنتاج، وهو إدّعاء لا يقوى على الوقوف. فعلى خلاف الفن الأدب الذي يقبل بفردية متمرّدة مستقلة، نسبياً، عن غيرها، فإنّ «الإبداع العلمي»، وما يشتق منه، يتعرّف بإبداع متراكم بصيغة الجمع، فهو لا وجود له خارج سيرورة معرفية تتجاوز الأفراد. ولعلّ الارتباك، الصادر عن عطف «الرؤيا» على تحديث له عناصر مغايرة، هو الذي يملي على د. عصفور أن يعثر على ما يريد، بيسر مطمئن، في نماذج شعرية حداثية وأن يتأمّل ، باتساق كبير، قضايا «التنوير»، المحدّدة بنصوص مشخصة.

عالج د. كمال أبو ديب موضوع «حداثة الوعي المنقسم» ، في أكثر من دراسة، مؤكداً، وليس بلا سبب، معنى الفردية المتمرّدة، التي تحتج على شروط متوارثة، تستبدل بالمفرد المتعيّن عقلاً غُفلاً لا يعرف الفضول. يقول: «تبدأ الحداثة العربية من اكتناه الذات وتنتهي برفض العالم، ذلك أنّها تكتشف ــ بعد السبر الأول ــ أن ما يحجب الذات ويقمعها ويشلّها هو تكدّس العالم فوقها، وإناخته عليها بصلب وأرداف وكلكل، وتصبح الذات معلّقة بين انسحاقها القائم ونزوعها المبرّح إلى الحريّة، إلى عالم فسيح كالسماء، طليق بلا حدود.. إلى أن يقول: «يصبح الزمن ــ في التصوّر الحداثي ــ حلقة متصلة من القمع، تبدأ بالتاريخ الذي يتراكم كصفائح القبر، وتنتهي بالحاضر الذي يجثم على الروح عصراً من الجليد وأرضاً يباباً..

يرفض أبو ديب الواقع رفضاً كاملاً، وهو واقع لا يمكن إلاّ رفضه، ويبحث عن «واقع» يقطع كليّاً مع الواقع المرفوض، يوازيه ولا يتقاطع معه. والسؤال هو: كيف تعثر الذات المتمرّد على جواب تأمّلي مفتوح، لا يريد جواباً، ولا يطمئن إلى كل جواب محتمل. ولعلّ تأكيد جمالية التساؤل، إن صح القول، هي التي تضع في كلام أبي ديب مواضع تهرب من التعيين، مثل: «رفض العالم ، اكتناه الذات ، حمّى الانفتاح، جرثومة الاكتناه الدائب،». إن فضاء التحرّر، الذي يقهر «الأرض اليباب»، هو الزمن الذي سيأتي، فالحاضر، كما التاريخ الذي أفضى إليه، سلب لا يرجى منه شيء: «ولا يبقى للحداثة ، بهذا المعنى ، إلاّ المستقبل، لكنّه مستقبل جنيني، حلمي، مستقبل تصنعه اللهفة فقط، ولا ضمان على الإطلاق لمجيئه». تستبين الحداثة رؤيا، والرؤيا الحداثية يوتوبيا، يهفو إليها وعيان أسيان، أكتنه ذاته وانسل إلى زمن بعيد. وإذا كان في «الوعي المنقسم»، بالمعنى الذي ذهب إليه جابر عصفور، ما يشير إلى وعي استقل بذاته، ففي كلام أبو ديب ما يصرّح ب «رؤيا» مأساوية، تبدأ بالاغتراب وتنتهي إليه. يتفق الطرفان على تأكيد الذات المفردة، احتجاجاً على واقع يحتفي بالمجموع المتجانس، ويختلفان في وسائل الوصول إليها، ذلك أنّ الناقد المصري يرى في التحديث الاجتماعي المحتمل مخرجاً، بينما يلتحف زميله بـ«عدمية نبيلة» لا تنتظر شيئاً.

يرى د. عصفور إلى واقع يمكن تغييره ، مقصّراً الحدود بين المفرد والمجموع، ويهمّش د. أبو ديب الأسئلة الاجتماعية، متشبّثاً بفكرة «المفرد المتمرّد»، الذي يحتفل بتمرّده الذاتي، ويجسّد التمرّد في نص إبداعي ، سلطته فيه، إن لم يكن هو السلطة الجوهرية، التي لا تأتلف مع سطة متحجّرة ميّتة: «من هذا الوعي الضدي للزمن ، يأتي كون الحداثة، بدءاً،

رفضاً واعياً للسلطة، فالسلطة هي النقيض الكامل للحداثة، ذلك أنّها هي الاكتفاء بالقائم، هي الرسوخ والترسيخ في إطار النظام، هي قولبة الآلي على شكل الكائن، إنّها حمّى الانغلاق» . يواجه الباحث «حمّى الإنغلاق»، أي السلطة، بـ «حمّى الانفتاح»، أي الحداثة، منتجاً خطاباً قوامه ثنائيات ضديّة: الزمن المتحجّر/ الزمن السائل، الحاضر ــ الماضي/ المستقبل، المقيّد/ الحر، المغلق/ المفتوح، قائلاً بالحداثة ـ المثال مقابل السلطة ــ المثال، أو بالإيجاب ــ المثال في مجابهة السلب ــ المثال. بيد أنّ في التناقضات الضدية ما يطرح سؤالين: هل يستطيع المتمردّ أن يتحرّر كلياً من الشرط المادي، الذي أملى عليه التمرد المطلق، كما لو كان قد خلق ذاته من ذاته بعيداً عن كل مرجع خارجي؟ و هل في الخلق الذاتي ما يتيح تجسير المسافة بين «حمّى الانغلاق» و «حمّى الانفتاح» ؟ تسمح الإجابة ، في شكليها، بإعادة تعريف الحداثة المقترحة، فتصبح «الاغتراب المطلق»، الذي يعثر على حلّه في زمن لن يأتي. تتحوّل الحداثة إلى سؤال وجودي، ميتافيزيقي، أسيان، الواضح الوحيد فيه «تمرّد فسيح كالسماء».

كتب الألماني هوجو فون هوفمنستال ، عام 1893: ما هو حديث يظهر، اليوم، في شيئين: تحليل الحياة، والهرب من الحياة« . ترجم قوله ، الذي يميّز الآلي من الحدسي ويوحّدهما، تحوّلات المجتمع الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر، الذي جمع بين تقديس العقل والتحرّر من قيوده. اكتفى أبو ديب، الذي رفض واقعاً عربياً مغايراً للواقع الأوروبي، بالجزء الثاني من كلام هوفمانستال، القائل بـ«الحدس» والفانتازيا و«صورة الحلم»، أي بـ«الهرب من الحياة» . ولعلّ اللواذ بـ«صورة الحلم»، التي تستنكر مجتمعاً عصيّاً على التحوّل هي التي وضعت في كلامه نبرة نبوية يائسة ، تعتنق التمرّد وتعلن أنّ المتمرّد لن يعثر على خلاصة. وهذه الصورة هي التي تستدعي الأدب حيّزاً وحيداً للبوح اليائس ، وموقعاً يتحقّق فيه، جزئياً، المغترب الذي لا شفاء لاغترابه. لا يختلف ما قاله د. أبو ديب عمّا تقدّم به إدوار الخرّاط، الرافض لكل كتابة ترفد السلطة، والداعي إلى » حساسية جديدة» تحطّم أسوار القمع وتقتحم المجهول وتلوذ بالحلم وتستنجد بالأساطير، متطلّعة إلى مثال جمالي غير مسبوق، يرد على واقع مبتذل يصعب تحمّله. كأن يقول: «إنّ الكتابة الإبداعية ــ لسبب أو لآخر ـ قد أصبحت اختراقاً لا تقليداً، واستشكالاً لا مطابقة، ومهاجمة للمجهول لا رضى عن الذات بالعرفان». فإذا وصل إلى موضوع اللغة قال: «إنّ اللغة عندنا، بطبيعتها، وبأصولها، وكما تجري بذلك التقاليد الألفية، لغة إلهية، لها إذن خصيصة القداسة، سطوتها كاملة وثابتة إلى الأبد. وذلك تراث فادح الثراء، لا يكاد يطاق. وإذن فإنني أسعى، دون أدنى تنازل وبحريّة أريدها أن تكون كاملة (هل يمكن أن تكون؟) إلى الحفاظ على هذا الثراء الفادح، وإلى مصارعته معاً.. يستبدل الخرّاط بالتقليد المتواتر اختراقاً مغسولاً من آثار غيره، وبالمعلوم الزهيد مجهولاً جديراً بالمغامرة. وهو حين يُعلي من شأن اللغة الإلهية، ويعترف بقدسيتها وبسطوتها المقدّسة إنّما يعلي من شأن المبدع المتمرّد، الذي يقبل بالمقدّس ويصارعه، لأنّه يتلهّف إلى خلق لغة مقدّسة خاصة به، اقتداء بابن عربي، الذي قال: «من بلغ قمّة الجبل أصبحه». يفرض شغف الجديد إزاحة «الواقع» والتطيّر منه، والبحث الدائب عن «اللغة الكاملة»، التي هي شكل آخر من الخلق الإلهي بيد أنّ «الواقع» يعود إلى النص عن طريق السلب، لأنّ جمالية النص الإبداعي المفترض، ردّ على القبح الاتباعي المقيم على الأرض.

يصرّح معنى الحداثة، كما جاء في التصورات السابقة، وبأشكال متباينة، عن أزمة وردّ مأزوم عليها، لا لأنّ المتحدّثين عاجزون عن الوصول إلى «إجابة شفّافة»، بل لأنّ الأزمة العضوية المغلقة، التي تمسك بأوصال المجتمع، تجعل من كل إجابة أخيرة، اقتراحاً معتلاً. صاغ د. جابر عصفور اقتراحه مرّتين: مرّة أولى وهو يصل، وليس بلا قلق، بين الحداثة والتحديث، قائلاً بأولوية الفكر على التجربة، ومرّة ثانية وهو يدرج دراسته عن الحداثة في كتابه «هوامش على دفتر التنوير» مدافعاً بلا التباس، عن الفكر النهضوي ومندّداً بالعلاقات الاجتماعية التي أسهمت في هزيمته. ولعلّ تماسك خطاب عصفور، الذي يبدأ من العقل لا من الحلم، يجعل خطابه لا يأتلف كثيراً مع مصطلح الحداثة- الرؤيا، المكتفي بـ«الخلق الكتابي»، ذلك أنّ عصفور، تعامل مع حداثة، بصيغة الجمع، هي في التحليل الأخير، علاقة من العلاقات الاجتماعية. جاءت أزمة مصطلح الحداثة، ربما من عنصرين: مجتمع يهزم التقليدي فيه الحداثي، ومنظور أدبي رومانسي، يتأمّل ما خارج الأدب بمعايير أدبية. كأنّ الحداثة هي الإبداع الأدبي، الذي يحتج على واقع ويبحث عن قارئ في واقع آخر.

٥. من الحداثة المخفقة إلى حداثة لا زمن لها:

يقول ريموند ويلمز في محاضرة نشرت بعد موته: «من المعترف به أنّ أعمال أوائل الروائيين مكّنت من ظهور الأعمال اللاحقة، فلم يكن جويس ممكناً من دون ديكنز . « لا يقبل بعض المثقّفين العرب، بهذا القياس البسيط، مطمئنين إلى إلغاء التاريخ، بنسب مختلفة، حيث ما بعد الحداثة لا تحتاج الحداثة شرطاً لها ، ولا الديمقراطية تحتاج إلى ما قبل ــ الديمقراطية. تتحرّر الظواهر العربية، في الحالين، من أزمنتها التاريخية، وتدخل إلى تاريخ متوهّم عصيّ على التحديد.

في كتاب لا تنقصه ملاحظات لامعة، عنوانه «النقد الثقافي» ، يتوقف د. عبدالله الغذامي أمام سؤال «الشاعر الفحل» الذي يفضي، إنْ ترهّن، إلى «صناعة الطاغية». تطلّع الناقد، في سعيه التجديدي، إلى تطبيق منهج «النقد الثقافي»، الذي ارتبط ، في العقود الأخيرة، بمراجع نظرية ، تمتد من مدرسة فرانكفورت إلى النص ما بعد الكولونيالي. ومع أنّ في نقد الفحل والتفحيل والطاغية والطغيان ما يقلق وعياً عربياً، لا يميل إلى القلق، فإنّ المنهج يفتح أفق الإجابة ويغلقه، لأنّه يتعامل مع وعي عربي ثابت، ويفسّره بظواهر ثانوية.

يقول الناقد: «إلاّ أنّ المسألة غير ذلك، فثقافة المديح التي ظهرت في أواخر العصر الجاهلي وتعزّزت في العهود الأموية والعباسية، قد فعلت فعلها فينا وفي وجداننا الثقافي دون أن نعقد الصلة بين الأسباب والنتائج ، وكما أنّ قيمة الكرم قد اعتراها الزيف فإنّ قيماً مثل (المواطنة) و«الزعامة» و(الثورة)، وكذا قيم الوحدة والحرية والاشتراكية والزيف، كلّها قيم نشأت في مجتمعنا الثقافي الحديث وما لبثت أن اكتسبت دلالات مزيفة، وامتزجت بنوع من الخطاب الكاذب والمبالغ فيه، التي هي سمات النسق الشعري، تثير السطور السابقة، التي تأخذ في الكتاب صيغاً مختلفة، أسئلة يمسّ أولها «الجوهر العربي» المستمر ثابتاً من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي، ومن العصر الأخير إلى اليوم. لا يختلف ما جاء به «الناقد الثقافي» عمّا جاء به أدونيس، منذ ربع قرن من الزمن، مع فروق في صياغة الكلمات.

فقد فسّر الشاعر الجوهر العربي بأصل ديني سلطوي، واشتقه الناقد الثقافي من ثقافة المديح، مقرّرين معاً أنّ الجوهر العربي السلبي ثابت وعصي على التبدّل . ومع أنّ د. عبدالله الغذامي يفسّر ما لا يمكن تبديله بثقافة المديح المستمرة دون تبديل، فما يفسِّر به لا يفضي إلى شيء كثير، لأنّه يضع مصادر ثقافة المديح في الثقافة ذاتها، ويفصل الثقافة ومصادرها الذاتية عن التاريخ. وقد يسعى إلى تفسير أكثر اتساعاً، متوسلاً «المؤسسة الثقافية»، التي اخترعت «الشاعر الفحل»، وجمّلت ممارساته القائمة على التكسّف والكذب والبلاغي، وحوّلته إلى سلطة في القول تتنكّر، لاحقاً، للمرجع الاجتماعي الذي جاءت منه، ملتحقة بالسلطة ومعيدة إنتاج ممارساتها. غير أنّ «المؤسسة الثقافية» لا معنى لها، بمعزل عن مؤسسات سلطوية أخرى، تفعل وتنفعل بها في آن. ذلك أنّ سلطة القول من سلطة المتكلّم ، التي تستدعي رقابة سلطوية، تسوّغ وتبارك وتقمع وتنهى.

وَضَع الناقد الثقافي في خطابه أكثر من اختزال: عيّن المديح، وهو وجه آخر للهجاء، مرجعاً للثقافة في وجوهها المختلفة، ومنح الثقافة الجزئية ، التي اختُزل إليها ما يغايرها، استقلالاً ذاتياً، يحرّرها من تحديدها الاجتماعي، الذي يتمازج فيه أسلوب العيش والأثر الدينيـ القبلي وشكّل السلطة وعلاقة الإنسان بالطبيعة. وبسبب هذا الاختزال فسّر تاريخ العقلية العربية بثقافة المديح، عوضاً عن أن يفسّر الأخيرة بالتاريخ، الذي يصنع ثقافة البشر وتصنعه أيضاً. ولعلّ هذا الاستبدال ، الذي ينقض التاريخ بتصوّر غير تاريخي لثقافة مجزوءة ، هو ماقاده إلى عدم الاعتراف بالاستقلال الذاتي للمعرفة التاريخية، التي لا تلعب «الوثائق الأدبية» في إنتاجها إلاّ دوراً ثانوياً. وفي الحالات جميعاً، فإنّ ظاهرة «ثقافة المديح»، وهي موجودة ومتجدّدة بالتأكيد، تُفسّر بالأسباب التي دعت إليها، ذلك أنّ الظواهر لا تفسّر فرادى، وأنّ كل ظاهرة لا تفسّر بقولها، بل بالعوامل التي دفعتها إليه . إضافة إلى ذلك فإنّ العقليات، عربية كانت أو غير عربية، لا تشرح بمقولات الشعر والنثر والبلاغة، رغم دورها الذي لا يمكن التنكّر له، لأنه هذه المقولات الأدبية تشرح، موضوعياً، بمقولات غير أدبية. وواقع الأمر أنّ د. الغذامي اطمأن إلى «الوثيقة الأدبية» ، التي يحسن التعامل معها، وحوّلها إلى «وثيقة ثقافية» وعاد وحوّل الأخيرة من جديد إلى وثيقة أدبية مجزوءة، منتهياً إلى توصيف شكلاني، يعطي الشعر قدرة خارقة، تحجب الديني والسلطوي والبيئة الثقافية، والصراع المتجدّد بين المركز السلطوي والهوامش الاجتماعية المتمرّدة عليه.

استولد التوصيف الشكلاني من العصر الجاهلي وما تلاه مقولات المديح والهجاء والتكسّب، وبرهن عن حضور العصر الجاهلي في العصر الحديث في أفكار جديدة، تتضمن الوحدة والحرية والاشتراكية، يتساوى قديم المقولات وحديثها، لسببين: فهي تصدر عن جوهر عربي لا يتبدّل، وهي ظواهر كثقافة المديح، تفسّر ذاتها بذاتها. ولهذا يكون الشاعر الفحل صورة قديمة عن الطاغية الحديث، ويكون الأخير، الذي تكتسح أجهزته الأمنية المجتمع بأسره، صورة متأخرة عن الشاعر، الذي أحسن البلاغة والمديح والتمدح والتوسّل والكذب. تغني قراءة المتنبي، وهو شاعر فاصل، عن التعرّف على المستبد الحديث، دون التوقّف أمام قضايا كثيرة: العلاقة الكولونيالية واختلاط القومي بالأمني والمديني بالريفي وتبادل العلاقة بين الثروة والسلطة، وواقع الأمر أنّ مقولات الوحدة والحريّة والاشتراكية، كما حديث المجتمع المدني

والمواطنة وحق التعبير، لا تنفصل عن مستوى الفكر الذي يتعامل معها، الأمر الذي يميّز بين قسطنطين زريق ورئيف خوري وفؤاد زكريا وبين الأيديولوجيا السلطوية، التي تحوّل المعطى المقدّس إلى عطارة فكرية. أكثر من ذلك، أنّ الأفكار المذكورة، التي لا تحيل، تاريخياً، على الفحولة والتفحيل، جاءت من أفق ثقافي تاريخي مغاير للماضي. يمكن تأمّل خطاب د. الغذامي، بوضوح أكبر إذا طرحنا السؤال بالشكل التالي: إذا كان في الشاعر الفحل ما يشرح أحوال المستبد «القومي» المعاصر، فهما متماثلان، كما يقول، فهل في «المستبد»، الذي تسلّح بالحزب والأيديولوجيا والأجهزة الأمنية والثروة النفطية، ما يشرح صعود الشاعر القديم؟ وإذا كانت مقولات التكسّب والمديح والنفاق تشرح الحريّة والوحدة والاشتراكية، فهل في المقولة الأخيرة، على سبيل المثال، ما يطالب بانفصال الشاعر ــ السلطة عن قبيلته؟ إنّ الفكرة الواحدة المكتفية بذاتها لا تشرح غيرها، إلاّ إذا ألغت معنى الأسباب والنتائج، وأنّ خطاب ممارسات «قوى التحرّر» تختلف بنيوياً بعد الوصول إلى السلطة، عمّا كانت عليه قبل الوصول إليها.

أراد د. عبدالله الغذامي أن يوسع آفاق النقد الأدبي، وعثر على ضالته في «النقد الثقافي»، معتقداً أنّ في «الوثيقة الأدبية» ما يجعل مشروعه التجديدي ممكناً. لكنّه، رغم سعيه المضيء والمجتهد، لم يتأمّل مصادر الوثيقة الأدبية، وحدودها، مستبدلاً بالواقع المعقّد قصائد متماثل.

٦. تأمل في مراحل ثقافية متعددة:

يعطي كل نص معناه على ضوء آخر يقارن به، كان النصان متزامنين أم انتميا إلى زمنين مختلفين. لكن المقارنة، لا تقترب من غايتها، إلاّ إذا بحثت في النصوص المختلفة عن حاجات إنسانية معينة ، لأنّ النص يتعرّف بقوله الداخلي وبالمواضيع الخارجية التي يحيل عليها. اعتماداً على وحدة القول والحاجة، كما تقرّرها اللحظة العربية الراهنة ، تمكن المقارنة بين مراحل «النهضة والثورة والصحوة والحداثة وما بعد الحداثة»، على ضوء مبدأين أساسيين: لا يطرح الإنسان إلاّ الأسئلة التي يستطيع أن يجيب عنها، ولا يطرح من الأسئلة إلاّ ما تقتضيه حاجات زمانه ، التي لا تنفصل عن حاجات الجنس البشري، الذي يقاسمه الزمن الذي يعيش فيه.

إذا وضع القارئ عصر النهضة جانباً، وتأمّل «عصر الصحوة»، الذي «تبلور» منذ حوالي ثلاثة عقود، يقف على أمرين: طرحت » الصحوة» قضايا لا يمكن تحقيقها، كالعودة إلى «الزمن الراشدي»، وهذا أمر مستحيل، أو استقدامه إلى الزمن الحاضر، وهو رغبة لا تقل استحالة ، قوامها » الفرار» من مواجهة قضايا المعاصرة. ولعلّ الانطلاق من مطلب مستحيل، وهنا الأمر الثاني، أثر لـ «الفكر الإطلاقي»، الذي يستعيض عن القضايا المشخصية بـ «سلطة الصور التراثية»، التي تحجب حاجات المجتمع بعمومية لغوية مهيبة مثل: الخلافة، الشورى، وحدة حاجات المؤمنين، هزيمة أعداء المسلمين. لا يتحقق التجديد بخطاب لغوي انتصاري، يجيّش العاطفة ويقمع غيرها، بل ببرنامج سياسي، يقبل البشر في اختلافاتهم ويعترف بحاجاتهم المختلفة، بعيداً عن تجريد لا تمكن البرهنة عنه. إنّ التجريد الديني، المحصّن

بالمقدس، في وظيفته الأيديولوجية، لا يختلف عن تجريدات «الدولة التسلّطية» التي تذيب الوقائع المختلفة في لغة لا رصيد لها. وهو ما يجعل من التطوّر الاجتماعي ووحدة العرب وإنقاذ الحق الفلسطيني قضايا خالدة.

أما خطاب الحداثة، الذي يدور حول قضايا أدبية أولاً، فهو اقتراح يتوجّه إلى المبدعين لا إلى غيرهم ويتمحور حول هواجس نخبة تواجه السلطات جميعاً بسلطة المبدع المفرد. يتمثّل إيجاب الخطاب في الدفاع عن «الفرد» في مجتمع يحتفي بـ «الجماعة»، وبالدعوة إلى الحرية، في مواجهة أعراف تصيّر الاستبداد «طبعا» بين طبائع أخرى. لكن فضيلتيه لا تسمحان لهم أن يكون اقتراحاً مجتمعياً: فهو خاص بأفراد لهم متطلبات لا تتقاطع مع مطالب المجموع، وهو مشدود إلى مستقبل يقطع مع الحاضر أو يكاد. ومع أنّ معتنقي «ما بعد الحداثة» لا يديرون حديثهم حول النخبة وسلطة النص المبدع، يظل ما يأتون به اهتماماً كُتبيّاً، يعتقد أنّ النص المكتوب مكتفٍ بذاته، وأنّ مرجعه الخارجي يقوم في كتاب آخر. لذا يقطع أنصار الحداثة، كما بعد الحداثة، مع عصر النهضة، فأسئلته اجتماعية، وطموحه الدخول المحتمل إلى مجتمع جديد.

يطرح تقويم عصر النهضة سؤال السياق بمعنى مزدوج: سياق الفكر النهضوي، في أبعاده المختلفة، والسياق الراهن للفكر الذي يسائله. تميّز السياق النهضوي بالسيطرة الخارجية، عثمانية أو أوروبية، وضعف السلطات المحلية، وبتفكك البنية المجتمعية الصادرة عن الأميّة والجهل وطغيان التصوّرات التقليدية، ومع أنّ الفكر النهضوي انشغل بالتحرّر من السيطرة الخارجية، فقد انشغل أكثر بالتخلّف الاجتماعي، الذي جعل هذه السيطرة ممكنة، محاولاً إصلاح الوعي الاجتماعي ونقد الشروط المختلفة التي تنتج وعياً مختلفاً. دفعه سؤال الوعي، وهو السؤال عن «الإنسان الجديد» ، إلى الاحتفاء بالعلم والتعليم ، بدءاً من «الطهطاوي العظيم» بلغة لويس عوض، وصولاً إلى طه حسين. وربما كان الوعي الذي ينبغي إصلاحه، كما التهديد الأوروبي الذي أيقظ الهوية المتوارثة، هوما أعطى التراث موقعاً واسعاً، في الفكر النهضوي، كما لو كان التحصّن بالتراث ضماناً للصواب، وبرهاناً عن شرعية الخطاب الجديد. يستوي في ذلك محمد عبده، المدافع عن إسلام مبرّأ من الخرافة، ومحمد المويلحي الذي استأنس بـ«مقامات» بديع الزمان الهمذاني . يفسّر التماس الشرعية حضورَ التراث المتناوب في خطاب طه حسين، الذي وضع إلى جانب نصوصه «العلمانية» الكبرى، مثل «في الشعر الجاهلي، مستقبل الثقافة في مصر، الفتنة الكبرى» ، نصوصاً تراثية مثل «على هامش السيرة، الوعد الحق، مرآة الإسلام».

فرض السياق الأول مواضيعه، وفُرضت على السياق الذي يسائله، مواضيع مغايرة. فبعد السلطة، الخاضعة الضعيفة جاءت سلطة مستقلة «قوية» ، أسهمت أجهزتها التعليمية في تراجع الأمية، وأعيدت صياغة المجتمع المفكّك داخل حدود جغرافية وسياسية جديدة.. بدا، ظاهرياً، أنّ القضايا النهضوية عثرت على حلولها في دولة لاحقة، نهضوية بدورها. لكن الأمر ليس في الموضوع المتحقق، بل في الوسائل السلطوية المستعملة في تحقيقه. حال مواضيع كثيرة تتعيّن بتقنية صناعتها، لابالمواد الأوليّة المباشرة، التي هي متماثلة في معظم الأزمنة تقريباً. وفي الواقع، فإنّ دولة الاستقلال، التي ألغى استقلالها الذاتي استقلال المجتمع، استبدلت بأميّة القراءة والكتابة أميّة ثقافية أشد خطراً، وبالتفكيك الاجتماعي

الجغرافي تفكيكاً أكثر عمقاً، وحوّلت التنمية، التي هي نقيض التخلّف، إلى سياسة هجينة، الواضح الوحيد فيها ديمومة السلطة ومصالحها الخاصة.

لقد عالج فكر النهضة القضايا المعاصرة له، معتقداً أنّ الجديد الاجتماعي سيوصل إلى دولة تأخذ بمعايير نهضوية. أعطى طه حسين، وبسبب ثقافته و خبرته العملية، اقتراحاً فريداً في الفكر النهضوي حين ربط بين الإصلاح التعليمي والإصلاح الاجتماعي، وأكّد أنّ دولة مستقلة، لا توحّد بين الاستقلال والديمقراطية والحداثة الاجتماعية، لا ضرورة لها.

ما هي القضايا النهضوية التي لا تزال تحتفظ براهنيّتها حتى اليوم؟ قضايا أربع: المجتمع المدني، الذي يقول ببشر متساويين في الحقوق والواجبات، بمعزل عن المعتقد الديني والانتماء الفكري والأصول الإثنية. الإصلاح الديني، الذي يعترف بحقوق الاجتهاد وتاريخية النصوص وتطوّر الحاجات الإنسانية، وبتراكم المعارف الإنسانية، الذي يقرأ القديم على ضوء الجديد. والفصل بين العلم والدين، وهو موضوع مشتق من سابقه، يقرّر العلم الديني فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية، بعيداً عن دعوى «علم العلوم» أو «فلسفة الفلسفات»، التي تحوّل المعارف إلى مراتب والمراتب إلى معارف. أمّا الأمر الأخير فهو تحرّر المرأة، الذي هو إشارة إلى تحرّر الرجل والمجتمع ككل، لأنّ المجتمع الذي يقيّد المرأة يقيّد بدوره الرجل حتّى لو توهّم غير ذلك. والسؤال المنتظر هو التالي: ما الذي يجعل قضايا عمرها أكثر من قرن من الزمن تحتفظ براهنيتها؟

لا يحمل السؤال الكثير من المعنى، لأنّ تجاوز القضايا النظرية، مهما كان عمرها، يستلزم إنجاز حلولها العملية، وإلاّ بقيت تراوح في دائرة مفرغة. وعلى هذا، فإنّ الحديث المتواتر عن عصر النهضة لا يفضي إلى شيء كثير، بسبب أولوية العملي على النظري، التي تعيّن الممارسة الاجتماعية مرجعاً لصحة الأفكار أو خطئها. وفي الحالات جميعاً، فإنّ الدفاع عن الاقتراح النهضوي، كما تقويمه على ضوء ما أعقبه، يقصد أمرين: إنّ مقدماته الحداثية المتنوعة أو مقدماته ماقبل ـ الحداثية، بشكل أدق، كانت تستطيع، لو لم يحجر على سيرورتها، أن تؤسس لحداثة اجتماعية. أما الأمر الثاني فيعود إلى الأفكار الأساسية التي تركها للأجيال الثقافية التي جاءت بعده. يفصل هذا «الدْين الثقافي النهضوي» بين معنى «الجديد» ، ومعنى «التقدّم»، فلم يؤسّس النهضويون «جديدهم» على «تقدّم موروث» سبقهم، باستثناء الشعر ، على خلاف الأزمنة اللاحقة، التي أتيح لها الحديث عن «التقدّم» استناداً على » الجديد» النهضوي.

لا يُلزم الدفاع عن عصر النهضة، في السياق الراهن، بقبول تصوراته، فإذا كان «التراث» قد بدا ، في سياق سابق، ضامناً لصحته الأفكار وضمان تحقّقها، بما جعل النصر قوّاماً على الواقع، فالمتاح اليوم الانطلاق من قضايا الواقع المعيش، التي تعلن عن أزمة اجتماعية، ذلك أنّ صحة الأفكار، تراثية أو غير تراثية، تتكشّف في نتائجها العملية. وحتّى في حال الحاجة إلى التراث، كقوة معنوية وإشارة حضارية، فإنّ في إعادة قراءته على ضوء حاجات الحاضر ما يرهّنه ويجعله جزءاً من الحاضر . يرى هذا المنظور، الذي يرهّن الماضي ولا يسلّف الحاضر، في «الآن» زمناً أساسياً ، انتهى إليه زمن ماضٍ، لا تمكن استعادته، ويبدأ منه مستقبل، يغاير الحاضر والماضي معاً . إنّ قوة التراث من قوة

الحاضر الذي ينتمي إليه، مثلما أنّ صورة الإسلام من صورة الذين يعتنقونه. ولعلّ سلطة الماضي، أو العمل على تسليف متطلبات الحاضر بوقائع ماضية، هي التي أملت على طه حسين حديثه المسهب عن وحدة الحضارة المصرية ــ اليونانية في الأزمنة القديمة، وهو الوجه الضعيف في مشروعه الحضاري، الذي شرحه في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» . ذلك أنّ ضمان كل مشروع يقول بتساوي البشر ، حقوقاً وواجباً، قائم فيه ومحايث له، ولا يحتاج إلى مرجع خارجي. وإذا أخفق هذا المشروع، ولم يحقق ما وعده به، وهو محتمل وشديد الاحتمال، فإنّ في دنيويته، التي تبدأ بحقوق الإنسان وتنتهي بها، ما يصلحه ويعيد بناءه على أسس جديدة، قابلة للإصلاح من جديد.

لا يختلف تعامل بعض النهضويين، ولهم أعذارهم، مع التراث عن تعامل بعضهم الآخر مع «النموذج الأوروبي»، حال سلامة موسى الذي اعتقد أنّ «الاقتناع الفكري» بالنموذج، يعيد إنتاجه، علماً وتقنية وسياسة، في مكان آخر. شيء قريب من تصوّرات أنصار «ما بعد الحداثة» ، مع فرق جوهري بين الطرفين، فقد كان الأول مشغولاً بارتقاء وتطوير مجتمع، لا بترجمة كتاب من لغة إلى أخرى. تعود من جديد مقولة «الآن»، التي تدرج التراث في الحاضر حين ترهّنه، وتميّز الفكر الإنساني حين تنقله من تاريخ حضاري إلى آخر.

تعامل الفكر النهضوي مع مواضيع: المدرسة، الدين ، المرأة، اللغة، الاستبداد، الآخر المستعمِر، وتعامل مثقفون عرب، في أزمنة لاحقة، مع هذه المواضيع، وبمعرفة أكثر تقدّماً، مع فرق أساسي بين الزمن النهضوي الأول والآن: ففي مقابل مجتمع ضعيف اقترن بسلطة سياسية ضعيفة، يوجد اليوم مجتمع ضعيف وسلطة قمعية قوية. ولذلك فإنّ الحديث عن أيّة نهضة محتملة، يفرض نقد السلطة كمقدّمة ضرورية لمقاربة أي موضوع آخر ، ويأمر بإدراج المقولات النهضوية السابقة في خطاب جديد، أكثر وضوحاً واتساعاً وتعقيداً.

إذا كان الحاضر زمن مركزي انتهى إليه الماضي ويبدأ منه المستقبل، فهذا الزمن بعينه هو الذي يعيد ترهين القضايا الحداثية الأساسية، التي لم تعثر بعد على حلولها، مشيراً إلى مشروع (أو مشاريع) حداثي مخفق ، وإلى بدائل ممكنة له، هي مجرّد احتمالات.

المصادر والمراجع

١- محمد وقيدي، د. أ حميدة النيفر. لماذا أخفقت النهضة العربية؟ دمشق: دار الفكر ، ٢٠٠٢ ، ص ١٤ - 142 .

٢-كمال عبد اللطيف. أسئلة النهضة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 2003 ، ص ٩٠ .

٣-عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992 ، ص 192 - 198 .

٤- عبد الله العروي . مفهوم العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، 1996 .

٥-عبد الرزّاق عيد . أزمة التنوير، دمشق: الأهالي ، 1997 .

٦-ماهر الشريف . رهانات النهضة في الفكر العربي، دمشق: المدى ، ٢٠٠٠ .

٧-ب . م . هولت . صانعو أوروبا الحديثة، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٦٩ .

٨-كريستوفر نوريس. نظرية لا نقدية، بيروت: دار الكنوز الأدبية ، ١٩٩٩ .

٩- هشام شرابي . المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١ .

١٠- إلبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - ١٩٣٩ ، بيروت: دار النهار للنشر ، الطبعة الثالثة ، 1977.

١١- E. Balibar: Crits Pour Althusser, La découverte, Paris,1991

١٢-A . Laroui: Islam et Modernité , La découverte, Paris, 198

١٣- جابر عصفور. هوامش على دفتر التنوير، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994 ، ص ٦١ - ٦٣ .

١٤- مجلة فصول، المجلّد الرابع، العدد الثالث، أبريل ـ ٤٨٩١ (كمال أبو ديب) والمجلّد الأول ، أكتوبر - 1980 .

(51) M. Berman: All that is Solid Melts into Air, Verso, London , 1983 .

(61) L.B. Thompson: Ideology and Modern Culture, Polity Press, Cambridge, 1990.

١٧- انظر نقاش شارلز تايلور (Charles Taylor) لهذه الأفكار في كتابه: Les Sources du moi, Seuil, Paris, 1998

هل نحن عرب