

الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م

الجزء الأول
الدين والثقافة الوطنية



حسن حنفي

الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م (الجزء الأول)

الدين والثقافة الوطنية

تأليف
حسن حنفي



الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م (الجزء الأول)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٠ ١ ٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة الطبعة الأولى
١٣	الجزء الأول: الدين والثقافة الوطنية
١٥	في الثقافة الوطنية
٥٥	مخاطر في فكرنا القومي
٨٥	مخاطر في سلوكنا القومي
١٠٣	مخاطر في وجداننا القومي
١١٩	المقومات الثقافية للشخصية العربية
١٣٧	المسئوليات الراهنة للثقافة العربية
١٤٧	الفلسفة كمشروع قومي
١٦٧	إجهاض العقول
١٧٩	الإصلاح الجامعي
١٩١	الجامعة والوطن
٢٢٧	معارك في الثقافة الوطنية
٢٤٥	أحاديث في الثقافة الوطنية

الإهداء

إلى أحزاب المعارضة المصرية.

د. حسن حنفي

مقدمة الطبعة الأولى

«الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م» سجل لتاريخ مصر الحديث عن الدين والثورة إِبَّانَ الفترتين الرئيسيتين في عمر الثورة المصرية؛ الأولى فترة الثورة وحُلم الستينيات (١٩٥٢-١٩٧٠م)، والثانية فترة الثورة المضادة وواقع السبعينيات (١٩٧٠-١٩٨١م). لذلك كان من ضمن الاختيارات للعنوان «الثورة والثورة المضادة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م». وهو أقرب إلى الكتاب الوثائقي يقصُّ بداية الثورة ونهايتها في مصر في غمرة الأحداث التي عصفت بها. وقد كُتِبَ معظمه للصحافة داخل مصر وخارجها، وبالتالي غلب عليه الأسلوب الخطابي، واتَّسم بالنبرة العالية. كانت الغاية مخاطبة الجماهير العربية في مصر وخارجها والتوجُّه لها مباشرةً بالنداء.

وقد كُتِبَ معظمه في الفترة ١٩٧٦-١٩٨١م، أي على مدى خمس سنوات في عنفوان الثورة المضادة في مصر، وبعد قانون الاستثمار في ١٩٧٤م وبداية الانفتاح الاقتصادي، وبعد انتفاضة يناير ١٩٧٧م، والمعاهدة المصرية الإسرائيلية في مارس ١٩٧٩م، ومقاومة التطبيع ابتداءً من ١٩٨٠م، ثم مذبحة سبتمبر ١٩٨١م، وأخيراً اغتيال الرئيس في أكتوبر من نفس العام. كُتِبَ في غمرة الأحداث التي مرَّت بمصر إِبَّانَ التحول عن ثورتها التي هزَّت وجداننا القومي وقناعاتنا الأولى.

ويتكوَّن الكتاب من جزأين؛ الأول «في الثقافة الوطنية»، والثاني «في اليسار الديني». وكان قد أُعلن عنهما من قبلُ أنهما يُمثِّلان قضايا معاصرة، الجزءان الثالث والرابع. ولكني لم أشأ استبقاء العنوان القديم الذي صدر منه جزءان سابقان؛ الأول «في فكرنا المعاصر»، والثاني «في الفكر الغربي المعاصر» والذي يعبرُ عن الأحداث التي مرَّت بمصر بعد هزيمة ١٩٦٧م وإلى ١٩٧١م. وبالتالي أكون قد شهدتُ على عصري مرَّتَيْن؛ الأولى في «قضايا

معاصرة» في الستينيات في فترة ما بعد الهزيمة في ١٩٦٧ م،^١ والثانية في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ م» في السبعينيات في فترة الثورة المضادة في مصر ١٩٧١-١٩٨١ م. وفي كلتا الفترتين، حاولتُ الجمع بين العلم والوطن، وأن أمارس دورى كعالم ومواطن كما كان يفعل الفقهاء القدماء؛ فلا فرق عندي بين الجامعة والوطن، ولا بين البحث العلمي والالتزام السياسي. وقد استغرق ذلك من العمر ما يقرب من السنوات العشر على فترتين. فما كان يُعقل والمنزل يحترق، والأرض مُحْتَلة، والاستقلال الوطني ضائع، والحريات مُنتَهكة، والتفاوت الطبقي بين الأغنياء والفقراء في اتساع، والأمة مُجَزَّأة يحارب بعضها بعضاً، والهوية مُهدَّدة، والجماهير لا مبالية... أن أواصل «التراث والتجديد»، وهو مشروع العمر الذي يؤصل مآسي العصر ويتعرف على أسبابها وطرق مواجهتها في التراث القديم باعتباره مخزوناً نفسياً عند الجماهير والمُكوّن الرئيسي لثقافتنا الوطنية.^٢

ولمّا لم يكن في العمر بقية، وكان مشروع «التراث والتجديد» هو الأبقى على المدى الطويل، فقد آثرتُ أن أكتفي بهاتين الشهادتين على أحداث العصر، والتي كلفتنى عشر سنوات من التوجُّه المباشر من خلال الصحافة إلى جماهير الشعب، وأن أخصّص ما بقي من عمر لمشروع «التراث والجديد»، وإصدار أجزائه تباعاً بعد أن تأخر الجزء الأول «من العقيدة إلى الثورة» أكثر من خمسة عشر عاماً بسبب أحداث العصر،^٣ وأصبح السؤال الآن: متى يتمُّ إنجازُ هذا المشروع بجبهاته الثلاث؛ موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، وموقفنا من الواقع أو نظرية التفسير إذا ما استنفد الجزء الأول من الجبهة الأولى رصيد العمر؟

^١ دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى (١٩٧٦-١٩٧٧ م)، الطبعة الثانية (١٩٨٧-١٩٨٨ م)، الطبعة العربية الأولى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠ م.

^٢ «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، الطبعة الأولى، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ م، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧ م (الطبعة العربية الأولى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١ م).

^٣ «من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين»، خمسة أجزاء، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧-١٩٨٨ م.

لذلك يصدر هذا الكتاب ولم يعد في العمر بقية لشهادة ثالثة على أحداث العصر القادمة. وأترك ذلك لأجيال أخرى تقوم بها أكثر شبابًا وحماسًا، بل أكثر وعيًا وإدراكًا. وبإصدار هذين الجزأين أقول: وداعًا للصحافة.^٤ وقد أهديته إلى «أحزاب المعارضة المصرية»، فقد كتبتُ معظم مقالات هذا الكتاب وأنا أعمل معها، خاصةً مع حزب «التجمع» الذي تعلّمتُ منه الكثير، حوارًا مع قياداته الفكرية، وعملاً مع كوادره الحزبية، واتصالًا ب جماهيره الثورية.

حسن حنفي

القاهرة، نوفمبر ١٩٨٧م

^٤ نظرًا لتضخم الفصول، ورغبةً في الوصول إلى الجماهير الواسعة، وحتى لا يستأثر مشايخنا الأجلاء بنواصي الطرق وأكشاك الصحف، تمّ إصدار كل فصل في جزء مستقل؛ فصدر الكتاب في ثمانية أجزاء على النحو الآتي:

- (١) الدين والثقافة الوطنية.
- (٢) الدين والتحرر الثقافي.
- (٣) الدين والنضال الوطني.
- (٤) الدين والتنمية القومية.
- (٥) الحركات الإسلامية المعاصرة.
- (٦) الأصولية الإسلامية.
- (٧) اليمين واليسار في الفكر الديني.
- (٨) اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ويصدر الكتاب عن دار «ثابت» التي نشرت أعمال المفكر الإسلامي الكبير خالد محمد خالد، فكتاب «الدين في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م» هو استئناف لروح «من هنا نبدأ»، «مواطنون لا رعايا»، «الديمقراطية أبداً»، «الدين في خدمة الشعب»، «الله والحرية»، «لكيلا تهرثوا في البحر»، «إنه الإنسان»، «نحن البشر» ... إلخ. فلها منّا خالص الشكر.

الجزء الأول

الدين والثقافة الوطنية

في الثقافة الوطنية

أولاً: مُقدِّمة: ماذا تعني الثقافة الوطنية؟

الثقافة الوطنية هي المكوّن الرئيسي لمزاج أيّ شعب يستمدُّ منها تصوراتهِ للعالم وبواعثه على السلوك، تظهر سماتها في الأفراد وفي الشعوب على حدٍّ سواء، في الوعي الفردي وفي الوعي الاجتماعي وفي الوعي التاريخي. وقد حاول البعض ربط الثقافات الوطنية بأنماط الروح الإنسانية وب نماذج مُسبقة تتحكم في بنيتها. فهناك روح أبوللو العاقل في مقابل روح ديونيزيوس الانفعالي كما هو معروف عند نيتشه. ومع ذلك فهي تعبير عن أمزجة الشعوب وطبائعها وتاريخها على نحو استقرائي مُكتسب، وليست نمطاً مثاليّاً مُسبقاً على نحو استنباط أولاني. وقد يُسميها البعض الثقافة «القومية» بدلاً من «الوطنية»، وهي أيضاً تسمية صحيحة، فارتباط الثقافة بالوطن ارتباطها بالقوم؛ إذ لا وطن بلا قوم، ولا قوم بلا وطن. وسيرد اللفظان مترادفين، إلا أن لفظ «القومية» قد يدل على مذهب مُعيّن للقوميين في حين أن لفظ «الوطنية» يشارك فيه الوطنيون جميعاً؛ قوميين أو ليبراليين، ماركسيين أو إسلاميين.

وتتكون الثقافة الوطنية من عناصر عديدة، في مُقدِّمتها الدين والتراث الديني والحِكم والأمثال العامية وسير الأبطال والملاحم الشعبية، وشواهد من تاريخ البطولة وحكمة الشعوب. فما زال الدين أهمّ روافدها لا العلم ولا التقنية ولا التصنيع ولا حتى الإصلاحات الاجتماعية والإنجازات الثورية والخدمات العامة الأخيرة. والتراث مخزون نفسي في ثقافة

الجماهير،^١ لا يختلف في ذلك التراث الإسلامي عن التراث المسيحي أو التراث اليهودي، فهناك الدين الشعبي، الدين الإشرافي الشعائري، كأساس واحد ومنبع متّصل لها، يُوحّد بينها من الأساس. أمّا الوافد المعاصر من مظاهر الحداثة، العلم والتقنية والتصنيع وأساليب الحياة الحديثة، فهي حديثة العهد على الثقافة الوطنية، مُحاصرة في طبقة مُحَدّدة وإن اتسع أثرها في باقي الطبقات الشعبية بعد هجرة العمالة المصرية إلى الخارج وزيادة قدرتها على الشراء بعد العودة، خاصةً فيما يتعلق بالأجهزة الكهربائية الحديثة. ويُحدّث أثرًا مضادًا تحت وطأة التغريب، وذلك برفع الثقافة الوطنية نحو رافدها الأول، وهو الدين والتراث، حمايةً لها من الوقوع في الثقافة الوافدة، ودفاعًا عن ثقافة الموروث. وبالإضافة إلى هذين المصدرين الرئيسيين للثقافة الوطنية، الموروث والوافد، هناك الواقع المباشر الذي منه نشأت، بتشابهه، وتضارب مصالحه، واختلاف طبقاته، وصراع قواه. الثقافة الوطنية إذن على مُفترق طرق ثلاثة؛ الموروث الديني، والوافد العلماني، والواقع الحي المباشر.^٢

وإن إعادة بناء الثقافة الوطنية في البلاد النامية يحلُّ إشكالها الرئيسي؛ وهو ازدواجية الثقافة بين المحافظة الموروثة والعلمانية الوافدة، ثم انعزال كليهما عن الواقع الحي للناس ولصالح الجماهير وتحديات العصر. وهي أساس التحديث الشامل، سواء التغيّر الاجتماعي أو نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. إن إعادة بناء الثقافة الوطنية هي جزءٌ من تحديث المجتمعات، وضمانٌ لاستمرار ثورتها حتى لا تُصاب بالردّة أو النكوص أو الانقلاب إلى ثورة مضادة. ما أسهل وما أسرع من تغيير المجتمعات بقرارات ثورية من السُلطة السياسية تنتهي بمجرد انتهاء القيادة الثورية؛ وما أصعب وما أطول من تغيير المجتمعات بإعادة بناء الثقافة الوطنية، بحيث تكون هي الضامنة والحارسة لاستمرار الثورة والإبقاء على التغيرات الاجتماعية ومكاسب الثورة، حتى ولو تغيرت القيادة

^١ انظر كتابنا: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، ص ٩-١٨، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ م [اكتفينا في معظم الإحالات بالإشارة إلى دراستنا السابقة إكمالاً لموضوع تطرّقنا إليه كثيرًا وليس إغماضًا لمساهمات الباحثين العرب في هذا الميدان].

^٢ انظر دراستنا: «موقفنا الحضاري»، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥ م. وأيضًا في «دراسات فلسفية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م.

الثورية. وتلك أهم قضية لدى الشعوب النامية على خلاف ما هو عليه الحال لدى الشعوب المتقدمة، فما زالت الشعوب النامية تمرُّ بمرحلة انتقال من التقليد إلى الحداثة، من القديم إلى الجديد، من التراث إلى المعاصرة. وما زال الاختيار لم يُحسم بعدُ بين كافة البدائل؛ القطع مع القديم باسم الجديد، رفض الجديد دفاعًا عن القديم، الجمع بين الاثنين عن طريق التجاور والتمييز بين المستويين، قديم في السلوك الشخصي وحديث في السلوك العام، أو حديث في السلوك الشخصي قديم في السلوك العام، الجمع بين الاثنين عن طريق تطوير القديم من داخله بأساليب الحداثة المطوية فيه.^٣ وهو النمط المطروح أمامها الذي يلاقي موافقة الأغلبية؛ نمط «التغيير من خلال التواصل». أمّا النموذج العربي فإنه يقوم على الانقطاع بين التراث والتجديد، بين التقاليد والتحرر، بين القديم والجديد. وبقدْر ما يتمُّ نقد القديم ورفضه يتمُّ التحرُّر منه وإبداع الجديد، وبقدْر ما يتمُّ التخلص من التراث والفك من إسهاره يتمُّ إطلاقُ قيد العقل وممارسة حرية الفكر واستقلاله، وبقدْر التخلص من اللاهوت القديم يتمُّ اكتشاف الطبيعة والإنسان، وبقدْر ما يتمُّ الخلاص من المعارف الإلهية المُعطاة سلفًا يتمُّ الثقةُ بالعقل وبقدرته على اكتشاف مناهج جديدة، توصُّله إلى العلم، وتساعد على كشف الحقائق. وبقدْر ما يتخلَّص من الشرائع الكنسية وسُلطانها يتمُّ اكتشافُ الشرائع الإنسانية والقانون الوضعي.

والثقافة الوطنية هي الأساس الذي منه تخرج الأيديولوجيات السياسية. وإنَّ أيةً أيديولوجية سياسية تَرَد من خارج الثقافة الوطنية يسهلُ حصارها وعزلها ثم استبعادها. وقد استطاعت الثقافة الوطنية كأيةً أيديولوجيات سياسية وهُويَّات قومية تتوَّير الشعوب. فقد كان الأدب الروسي هو الوعاء الذي خرجت منه الثورة الروسية، وكانت حلقات الأدباء نواةً تخرج منها حلقات الثوَّار، كما كانت الثورة الفرنسية ابنة حركة التنوير، وكانت الثورة الأمريكية امتدادًا للتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي عند توماس بين، وكانت الثورة الإيرانية تحقيقًا للإسلام كهُويَّة قومية وأيديولوجية سياسية في مواجهة التغريب الفكري

^٣ انظر مقالنا: «التراث والتغير الاجتماعي» في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م. وأيضًا:

«التراث والتجديد»، ص ٣١-٣٤.

والسياسي إِبَّان حُكم الشاه. وقد استطاعت الثقافة الوطنية في تاريخنا الحديث أن تكون المهّد الذي منه خرجت حركاتنا الإصلاحية وثوراتنا الحديثة منذ عرابي حتى عبد الناصر.^٤ الثقافة الوطنية هي جمع بين العلم والمواطنة، وهما شرطان لتقدّم كل شعب. فلا علم بلا التزام قومي، ولا التزام قومي بلا علم.^٥

وإذا كانت الثقافة الوطنية تشمل كل «البناء القومي» من قيم وسلوك، فإنها تكون مزاج الفرد وروح الشعب وتراث التاريخ. وبصرف النظر عن المدارس السلوكية ومدى إبرازها عامل الثقافات في سلوك الأفراد والجماعات، فإنه ممّا لا شكّ فيه أن الثقافة أحد مُكوّنات السلوك. ليست المسألة فقهيةً صرفةً ومماحاكاتٍ نظريةً لا حلّ لها، فيها قولان، ولا مخرج منهما: أيهما أسبق؛ البناء التحتي أم البناء الفوقي؟ أيهما علة وأيهما معلول؟ إن وضع الإشكال على هذا النحو من أجل حلّ أحادي الطرف، وضع غير علمي وحلّ غير علمي، خاضع لعقلية الثنائية المتعارضة التي سادت الوعي الأوروبي، تجزئة الحقيقة الواحدة إلى عدّة عوامل متنافرة متضاربة، ثم رد الكل إلى أحد أجزائه. إن الواقع كلّ متشابك، جدل بين العلل، أثر متبادل بين البنيّتين، وهو ما يؤكده التفسير الجدلي. ويتمّ الجدل بين البنيّتين في طرف ثالث، وهو الشعور الفردي والجماعي، الوعي الإنساني والحضاري. ومن هنا تأتي أهمية ظاهريات هيجل وظاهريات هوسرل.

والثقافة الوطنية ليست وحدةً متجانسةً تُعبّر عن نسق واحد، عن مذهب مُحكّم، بل تضمّ مُكوّنات عديدة متنافرة ومتناقضة، بل الإيجاب والسلب. بها الأمثال العامية والحكم الشعبية، بل العقائد المذهبية التي تحثّ على العمل والجهد، وترفض الظلم والقيم والاستكانة والخنوع، وبها أمثلة مضادة تدعو إلى تركّ الأمور تُسيّرُها المقادير وإلى الاستسلام للمكتوب. ويرجع هذا التناقض إلى أن مُكوّنات الثقافة الوطنية إفراز لعدد من الظروف المتباينة، وتعبير عن كافة الطبقات الاجتماعية بمصالحها المتعارضة. ويكون

^٤ انظر مقالاتنا: «الدين والثورة في الثورة العرابية»، «عبد الناصر والدين»، «عبد الناصر والشاه»، «عبد الناصر والحلف الإسلامي»، الفصل الرابع، الدين والثورة الوطنية.

^٥ انظر مقالاتنا: «الإصلاح الجامعي»، «الجامعة والوطن»، المصدر السابق، الفصل الأول، الدين والثقافة الوطنية. وأيضاً: «رسالة الجامعة» في قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ٢٠٨-٢٢٦.

التحدّي الأعظم هو كيف يمكن تحييد الجوانب السلبية وإبراز الجوانب الإيجابية من أجل تنشيط الذهن وتعبئة الجماهير. فإذا ما اعتمدت نُظم القهر والطغيان على الجوانب السلبية تأكيداً لحقّ السلطان وواجب الطاعة، فإن فِرَق المعارضة تستطيع الاعتماد على الجوانب الإيجابية تأكيداً لحقّ الشعب وواجب الثورة.^٦

وأخيراً، تُعبّر الثقافات الوطنية عن خصوصيات الشعوب ضدّ ما يُسمّى بالثقافة العالمية التي ما تكون في العادة الثقافة الغربية، وضدّ شمولية العلم الذي هو في العادة أيضاً العلم الغربي؛ نظراً لأنّ الثقافة المعاصرة والعلم الحديث قد ظهرّا في عصر الريادة الأوروبية في القرون الخمسة الأخيرة، وبالتالي فهي قادرة على حماية الشعوب من هيمنة ثقافة على أخرى. إن الثقافة الواحدة الشاملة والعلم الواحد الشامل إنما هو أسطورة تروّجها الثقافة الرائدة والعلم الحديث من أجل الهيمنة الثقافية ونقل العلم من المركز إلى المحيط. كل ثقافة هي ثقافة محلية بالضرورة، وكل علم هو أيضاً محلي بالضرورة؛ نظراً لأنّ العلم هو أحد الأنشطة الذهنية، يعكس البنية الثقافية للحضارة التي ينشأ فيها هذا العلم. إن خصوصيات الثقافة الوطنية لا تعني وجود جُزر منعزلة لا رابط بينها ولا اتصال، فهناك الترجمة والنقل بين الثقافات، وتبادل الألفاظ واستعاراتها، وإكمال المعاني ورؤية الأشياء، وقد حدث ذلك بين الثقافة الإسلامية والثقافة اليونانية والفارسية والهندية القديمة، كما أن تشابه الأمثال العامة وترادف حكمة الشعوب التي تخترق كل الثقافات، إنما تدل على وجود طبيعة بشرية واحدة وراء الرصيد الإنساني المشترك. هناك إذن مستويات للروابط بين الثقافات؛ مستوى المعاني والمهارات عن طريق الترجمة والنقل والتبادل الحضاري، ومستوى التجارب البشرية المشتركة ووحدة الطبيعة الإنسانية وتجانسهما عبر الزمان.^٧

^٦ انظر دراستنا: «موقفنا من التراث الغربي»، في قضايا معاصرة، الجزء الأول، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة.

^٧ هذا بحث شامل من أجل أن يكون مظلة هامة لكل البحوث الموجودة في هذين الجزأين من «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م» بأقسامهما التسعة. وقد ألقي في الأصل كمحاضرة في ندوة الخميس في منزل صديقنا د. عبد المنعم تليمة عام ١٩٧٦م، وقد قمتُ بصياغة هذا البحث، في سبتمبر ١٩٨٧م، من النقاط العامة التي كوَّنت هذه المحاضرة.

ثانيًا: الثقافة الوطنية والأيدولوجيات المعاصرة في مصر

كان إغفال أهمية الثقافة الوطنية في تاريخنا المعاصر أحد أسباب تعثر نهضتنا الحديثة وردّة ثورتنا المعاصرة. فإذا كنّا قد عرفنا خمس أيدولوجيات للنهضة، فإنها جميعها، وعلى درجات متفاوتة، لم تؤسّس أبنيتها بإحكام تام على مُكوّنات الثقافة الوطنية للشعب. فجاءت مُحاصرة مُبتسرة، معزولة عن ثقافة الجماهير على النحو التالي:

(١) لقد استطاعت «الليبرالية» المُمثّلة في حزب الوفد، والتي حكمت مصر حتى قبل الثورة المصرية الحديثة، أن تؤسّس نفسها على التراث الوطني المصري منذ ثورة ١٩١٩م وما بعدها. وخرج كُتّابها، وبصرف النظر عن ولائهم الحزبي لهذا الجناح أو ذاك، يدعون للحرية، ويطالبون بإعمال العقل، ويدافعون عن الدستور والنُظم البرلمانية وتعدّد الأحزاب. وظهر في هذا الإطار «حياة محمد»، «في منزل الوحي» ... إلخ. ولكنّ ظلّت الليبرالية محصورةً في طبقة الباشوات، وظلّ التجديد أحد إنجازاتها. أمّا ثقافة الجماهير فظلّت دينيّة تقليديّة محافظةً ترفض الانقطاع عنها والعنف معها كما حدث مع «الإسلام وأصول الحكم»، «الشعر الجاهلي»، «تحرير المرأة»، «من هنا نبدأ» ... إلخ. ظلّت الليبرالية أقرب إلى الأيدولوجية الوافدة منها إلى الأيدولوجية الموروثة، تقليدًا للغرب وليس بعنًا للقديم، أسوةً بأوروبا وليس إحياءً للمعتزلة. فلم ينجح تركيب الليبرالية الوافدة على الأشعرية والتصوف؛ المُكوّنين الرئيسيين للثقافة الشعبية. لذلك سرعان ما انهارت أمام المحافظة التقليدية والموروث القديم. كانت الليبرالية مجرّد نتوء سطحي في الحياة السياسية، ولم تُكن رافدًا أصيلًا في ثقافة الجماهير.

(٢) ثم أعقبتها «الاشتراكية العربية» بعد تطورها من التمسير إلى الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، ونهايتها في الاشتراكية الديمقراطية إبّان الثورة المصرية.^٨ وعلى الرغم من تعبيرها عن مصالح الجماهير، إلا أنها لم تنبثق من ثقافتها الوطنية، بالرغم من أدبيات الاشتراكية والإسلام، التي غلب عليها الطابع الدعائي الذي قام به جهاز الدولة لتبرير قرارات السُلطة السياسية. ولو أن السُلطة اختارت الرأسمالية طريقًا للتنمية وعادت

^٨ انظر دراساتنا: الدين والتنمية، الدين وتوزيع الدخل القومي في مصر، الفصل الخامس، الدين والتنمية القومية.

الاشتراكية لخرجت أدبيات الاقتصاد الحرّ في الإسلام، كما يحدث الآن في البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال واتّهام الاشتراكية بالشيوعية والإلحاد باسم الإسلام. لم ترتبط الأهداف القومية بالثقافة الوطنية ارتباطاً عضوياً، وظلّت في مجموعها أهدافاً علمانية أو، على أكثر تقدير، تعبيراً مباشراً عن مصلحة الجماهير مثل التحرّر من الاستعمار، توزيع الفوارق بين الطبقات، تكوين القطاع العام، إعطاء حقوق العمال، الإصلاح الزراعي، توزيع الأرض على الفلاحين، التصنيع، مجانية التعليم، تحالف قوى الشعب العامل، الوحدة العربية، سياسة عدم الانحياز ... إلخ. بل تَمَّت معاداة كل محاولة جادّة لتأصيلها عن اقتناع وصدق قبل الثورة وبعدها، مثل: «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام» ... إلخ، حرصاً على السُلطة، واحتكاراً للفكر والممارسة، وخوفاً من تحوّل الأصالة الفكرية إلى تيّار سياسي وتنظيم شعبي وحركة جماهيرية بديلة عن السُلطة السياسية، سُلطة الضباط الأحرار. نشأ الصراع بين ممثلي المُكوّن الرئيسي للثقافة الوطنية، وهم الإخوان المسلمون، وبين حاملي الأهداف القومية الجديدة، وهم الضباط الأحرار، وانتصر الضباط الأحرار فانزوى الإسلام في القلوب، وانحسر عن المشاركة في الحياة العامة، وتحوّل تحت وطأة التعذيب والحصار إلى إسلام محافظ راغب في الانتقام، رافض لكل شيء. استشهد سيد قطب، واستمرّ التعذيب بين جدران السجون، ولم تُوجد جماعة إسلامية علنية تقوم بمهمّة التربية الإسلامية، ممّا نتج عنه إصابة المجتمع بالتفسّخ والانحلال، وبالتالي دفع الإسلام المحافظ إلى التشدّد وإلى مزيد من المحافظة. ولقد استُعْمِلَ هذا المُكوّن الرئيسي للثقافة الوطنية لضرب هذه الأهداف ذاتها بطريق غير مباشر؛ نظراً لأن هذه الأهداف صُوِّرت على أنها خارجية وافدة مفروضة على الناس. وما أسهل ما تنشط الثقافة الوطنية فتجنّد الجماهير، وتجرف أمامها كل ثقافة إعلامية وكل سُلطة سياسية. وكان نتيجةً لتفوّق الإسلام على ذاته دفاعاً عن نفسه ضدّ مضطهديه أن اعتبرت الثقافة الوطنية غايةً في ذاتها وليست وسيلةً لتحقيق الأهداف القومية. وحتى تزايد السُلطة السياسية على أنصار الإسلام المضطهد أمام الجماهير، كثر الحديث عن تأكيد الهوية وكأنها غاية في ذاتها، وتمّ تأسيس فرق الفنون الشعبية، ولكن دون تسييس ودون أن تكون وسيلةً عضوية، لا إعلامية، لتحقيق الأهداف القومية.

(٣) أمّا جماعة «الإخوان المسلمين» واستمرارها في الجماعات الإسلامية الحالية، فإنها تُمثّل المُكوّن الرئيسي للثقافة الوطنية، وهو الإسلام. وبالرغم من أنها على حقٍّ من حيث المبدأ، إلا أن الثقافة الوطنية التي تُمثّلها، ونظراً لتهميش الجماعة بقوة الطرد المركزي

إمّا إلى داخل السجن أو إلى خارج البلاد، لم تمتلئ بالدافع الذي تعيشه الأمة، وظلّت فارغة بلا مضمون، متقوقعة على ذاتها وكأنها غاية في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق مصالح الناس، تستعمل كشعار وإعلان بعد أن تمّ استئصالها من كافة أجهزة الإعلام. وقد عادت بعض الممارسات في سلوك الجماهير على أساس أنها بدع، مع أنها أصبحت جزءاً من الدين الشعبي، مثل الموالد والأعياد الدينية والطرق الصوفية، مع أنها يمكن أن تتحول إلى مهرجانات سياسية وخلايا حزبية قادرة على تجنيد الجماهير في الزوايا، كما حدث في المهديّة في السودان والسنوسية في ليبيا. كما تمّ إغفال خصوصية الشعوب من أجل عالمية الإسلام، مع أن الإسلام ثقافة وطنية تختلف باختلاف الشعوب. الإسلام في إندونيسيا متزاوج مع الهندوكية، وفي أفريقيا متزاوج مع الثقافات الزنجرية، وفي آسيا مع البوذية، فالإسلام الآسيوي والإسلامي الزنجي كلاهما ثقافات وطنية لشعوب آسيا وأفريقيا. وإن أسطورة الثقافة العالمية التي يروّجها الغرب كأحد وسائل الهيمنة الثقافية أولاً، ثم السياسية والاقتصادية والعسكرية ثانياً، هي نفس أسطورة الإسلام العام الشامل الذي يُغفل قضية الواقع من أجل المبدأ. كما ساد الرأي الواحد والمذهب الواحد على التعدّد الفكري والمذهبي الذي يميّز الثقافات الوطنية، ممّا يؤدي إلى تسكينها، ويُفقدّها القدرة على الحركة وإثارة الأذهان، والقدرة على الحوار الخلّاق والنقاش الحر. ولما كانت الثقافة الوطنية ثقافة مضمون تلقائية خلّاقة، فإن ما يقتلها هو الوقوع في التفسير الحرفي لمكوّناتها الرئيسي، وهو الإسلام، والنزول من النصّ إلى الواقع بدلاً من الصعود من الواقع إلى النصّ. وقد يُستعمل الرافد الرئيسي للثقافة الوطنية للوصول إلى الحكم عن طريق القفز على السُلطة دون إعادة بناء للثقافة الوطنية، وقبل تعبئة الجماهير، واعتماداً على جدل الكل ولا شيء، إمّا أن يؤخذ الإسلام كله أو يُترك كله، وبنوع من الغضب والتشنج وضيق الصدر دفاعاً عن حقّ الله وليس دفاعاً عن حقوق الإنسان.^٩

(٤) أمّا «الماركسية» فإنها تبدو وكأنها تعتمد على الثقافة الوطنية، وتشجّع الفنون الشعبية، وتكثر الحديث عن الشعب والثقافة الجماهيرية، وتُنشئ المجالات باسم «الثقافة الوطنية»، إلا أنها ترى أن الأيديولوجيا ليست علماً، وأن الثقافة الوطنية أشبه

^٩ انظر مقالاتنا: ماذا كسبت مصر من جماعة الإخوان؟ ماذا خسرت مصر بالقضاء على جماعة الإخوان؟ كيف يمكن تطوير فكرة الإخوان، الجزء الثاني، «في اليسار الديني»، الفصل الثامن؛ اليمين واليسار في الفكر الديني.

بالأيديولوجيات، وبالتالي فهي ليست علمًا. الماركسية وحدها في العلم، علم المادية التاريخية أو المادية الجدلية. وبالتالي فهي ترتفع على الثقافة الوطنية، وتعتبرها أقرب إلى الفن والتسلية منها إلى العلم الاجتماعي. وتبتسر الماركسية من الثقافة الوطنية الفن والأدب باعتبارهما عنصرين مُكوّنين لأمزجة الشعوب، وتُترك السياسة للماركسية كعلم شامل، مع أن الثقافة الوطنية أيضًا مليئة بالرؤى السياسية، وكأن الهدف هو إثبات المبدأ، أي الالتزام بثقافة الشعب على مستوى الفنون الشعبية من أجل إفساح المجال للعلم الشامل أو للأيديولوجيا العلمية وهي الماركسية، والتي هي في الحقيقة أقرب إلى الثقافة الغربية منها إلى العلم الشامل؟ وكثيرًا ما تعزو الماركسية الثقافة الوطنية إلى ثقافة الطبقة. ولمّا كان الصراع بين الطبقات هو أساس الحراك الاجتماعي، فإن الثقافة الوطنية ما هي إلا السلاح الأيديولوجي الذي تستعمله كل طبقة لكسب هذا الصراع. وهنا تضيع وحدة الثقافة الوطنية كما تضيع وحدة الشعب. إنه ممّا لا شكّ فيه أن الثقافة الوطنية إفراز لكافة الطبقات الاجتماعية، خاصة الطبقات الشعبية التي تُعبّر عن نفسها بالأمثال والحكم أكثر ممّا تُعبّر عن نفسها بالفن الرفيع، كما هو الحال في الطبقات العليا. ولكن ذلك لا يعني عدم وجود ثقافة وطنية واحدة لشعب تظهر فيها روح الشعب من خلال تعدّد الطبقات الاجتماعية وتضارب مصالحها.

(٥) أمّا عن الحزب الوطني، حزب «مصر الفتاة»، الذي حاول الجمع بين الوطنية والإسلام، فإنه اعتمد بالفعل على الإسلام كأساس وطني وليس كمنظريّة سياسية، مجرد عاطفة دينية لتحسيس الناس وليس كروية سياسية تُحقّق مصالحهم. كما ارتبط الإسلام بدولة الخلافة أكثر من ارتباطه بالثقافة، وبسياسة المحاور أكثر من ارتباطه بالتراث. كان الارتباط بين الوطنية والإسلام على أساس خطابي، وليس على أساس علمي عقلي عن طريق إعادة فهم الإسلام بناءً على متطلبات الأمة، وفي مواجهة تحدّيات العصر. وكان يغلب عليه طابع الممارسة العملية أكثر من طابع التأصيل النظري، ولا يستبعد العنف كأحد وسائل الممارسة، ممّا قد يتعارض مع روح الشعب وبنية الثقافة الوطنية.

ثالثًا: الثقافة الوطنية والمفاهيم الموازية

وقد نشأ مفهوم الثقافة الوطنية من عدّة مصادر في تاريخ الفكر أصبحت كلها مفاهيم موازية ومتبادلة مع مفهوم الثقافة الوطنية. وتندرج كل ثلاثة مفاهيم تحت مجموعة واحدة، فمثلاً: مفاهيم روح العصر Zeitgeist وروح الشعب Volksgeist وروح الحضارة

Kulturgeist تدرج كلها تحت مفهوم الروح في الفلسفة الألمانية، أمّا مفاهيم الشخصية القومية National Character والأيدولوجيا وتصورات العالم Weltanschauung فهي أيضًا تدرج تحت الجانب النظري والعملّي، العُرفي والسلوكي للوعي الفردي والوعي الاجتماعي. أمّا مفاهيم الدين والتقاليد والتراث، وقيَم الطبقة، والعادات والأعراف، فإنها أقرب إلى علم الاجتماع الوضعي وإلى السلوك والعقل الجمعي. أمّا علم اجتماع المعرفة، وأنثروبولوجيا الثقافة، وعلوم التفسير، فهي أهم العلوم التي تطرّقت لمفهوم الثقافة الوطنية وأصبحت مرادفة لها. وأخيرًا، كانت حركات التحرر الوطني، وأيدولوجيات العالم الثالث، وعلاقات الشرق والغرب الحضارية، مفاهيم موازية حاملة لمفهوم الثقافة الوطنية:

(١) «روح العصر»، ويعني المصطلح عند هيجل أن لكل عصر روحه وطابعه ومحوره وقصده وهدفه الرئيسي. ففي عصر الوثنية ينشأ الاتجاه الطبيعي، وفي عصر الرومانسية ينشأ الاتجاه الديني أو الذاتية الفردية، وفي كل فترة هناك روح غالبية؛ العقل عند اليونان، والإيمان في العصر الوسيط، والعلم في العصر الحديث. كما أن روح العصر تُعبّر عن نفسها في علم أو فن أو في فلسفة، وتكون فيه الأولوية لإحدى قوى النفس على قواها الأخرى. ففي عصر العقل وحضارته ينشأ المنطق الصوري، وفي عصر الصراع الاجتماعي ينشأ المنطق الجدلي، وفي عصر العلم ينشأ المنطق التجريبي، وفي عصر الرياضيات ينشأ المنطق الرياضي والرمزي ... إلخ.

(٢) «روح الشعب»، ويعني المصطلح عند هردر أن لكل حضارة روحًا وقصدًا وإبداعًا. هناك حضارة الواحد في مقابل حضارة التعدّد والكثرة، وهناك حضارة الروح في مقابل حضارة الطبيعة. وهناك حضارة يغلب عليها الطابع الصوري المجرّد وأخرى يغلب عليها الطابع المادي الملموس. وقد لاحظ ابن سينا ذلك من قبل في تمييزه بين خصائص المنطق اليوناني والشعر العربي؛ الأول يقيس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر، بينما الثاني يصف الشخصيات والأفراد. وقد اشتهر هذان المفهومان في القرن الماضي، وكنا المفهومين الرئيسيين حول أدبيات كثيرة عن «سيكولوجيا الشعوب Psychology des Peuples».

(٣) «روح الحضارة»، وهو نفس المفهوم السابق مع تنوع جديد وتركيز على الحضارة أكثر من التركيز على العصر، أي المرحلة التاريخية أو الشعب، أي على الخصائص القومية. وقد استعمله إشبنجلر وتوينبي وريبيرو Ribeiro. نشأ هذا المفهوم من ثانيا فلسفة التاريخ وتتابع الحضارات. يطلق إشبنجلر على الحضارة الإسلامية «حضارة

الكهف»، أي نصف الخطّ الدائري كالحقبة، مُشيرًا إلى نشأة الدولة وسقوطها كما فعل ابن خلدون. كما يطلق على الحضارة الأوروبية «حضارة السهم»، أي الخط المستقيم المرتفع، مُشيرًا إلى مسار التقدم. ولكل حضارة عدّة محاور رئيسية، مثل: الله والشعب والأرض في اليهودية، والخلود في مصر القديمة، والرئيس في حضارات الشرق، والدولة في الصين، والإنسان والطبيعة في الحضارة الغربية الحديثة. وكل حضارة لها شخصية وطنية تُجسّدُها، مثل: جان دارك أو ديجول في فرنسا، وجوته أو بسمارك في ألمانيا، وسرفانتيس في إسبانيا، وشكسبير أو كرومويل في إنجلترا ... إلخ.

(٤) «الشخصية القومية»، هي أيضًا أحد المفاهيم الموازية لمفهوم الثقافة الوطنية. وقد كان هو المفهوم الرئيسي في أوروبا في القرن الماضي بعد تفتّت الإمبراطوريات النمساوية والمجرية وبداية العصر الحديث، عصر القوميات. وقد حمل هذا المفهوم «علم نفس الشعوب»، وبداية الاستشراق والدراسات حول خصائص الشعوب وطبائعها لإحكام السيطرة على الشعوب للأوروبية ومعرفة عناصر القوة لدى الشعوب الأوروبية. وعادةً ما يصبح الأفراد المتميزون ضحية التعميمات والانتقال من الملاحظات الجزئية إلى الأحكام الكلية.

(٥) «الأيديولوجيا»، ويعني هذا المفهوم مجموعة العقائد والتصورات والقيم التي تُعبّر عن فترة تاريخية مُعيّنة عند شعب مُعيّن تحدّد رؤاه للعالم وتعطيه بواعث السلوك، تنبع من واقع كنظرية كي تعود إليه كممارسة. هناك أيديولوجيا ألمانية، ومن نقدها نشأت الماركسية. وهناك أيديولوجيا فرنسية عند الفلاسفة الفرنسيين الشبان. وهناك محاولات لإبراز «الأيديولوجيا العربية المعاصرة». ومفهوم الأيديولوجيا من المفاهيم التي راجت في فكرنا المعاصر، وانجذب إليها شباب المثقفين، سدًا للنقص النظري، وإشباعًا لحاجة ملء الفكر إذا ما انزوى الدين في العقائد، وغابت رؤية الطبيعة، وعزّ التنظير المباشر للواقع. وبالرغم من المعركة التي دارت حول نهاية الأيديولوجيا وبداية التكنولوجيا، إلا أن هذا الحكم ذاته حكم أيديولوجي صرف، حكم على واقع لم ينته بعد. كما أن التكنولوجيا تحمل في طياتها أيديولوجيا ضمنية تظهر في التصميم والتخطيط والأثر الاجتماعي والثقافي والحضاري. تصميم السدّ العالي يكشف عن الأيديولوجيا الباطنة (قناة واحدة كبيرة في مقابل قنوات متعدّدة)، والحسابات الآلية الصغيرة (اليابان) تكشف عن روح حضارة وخصائص شعب في مقابل الحاسبات الآلية الضخمة (ألمانيا، أمريكا).

(٦) «فلسفات تصورات العالم»، وقد ساعدت على بلورة مفهوم الثقافة الوطنية، وهي الفلسفة التي وضعها دلتاي مؤسسًا بها الوعي التاريخي كردّ فعل على النزعة التاريخية

الصماء التي سادت القرن الماضي في الغرب. فالفن والعلم والدين والفلسفة؛ كلها تساهم في تكوين تصورات العالم في كل عصر، وما يظهر في أحد فروع المعرفة يظهر في فرع آخر بصورة أخرى. وتساهم علوم التفسير في التعرف على تصورات العالم التي تتركز على أُسس نفسية وتعبيرية لغوية. تصورات العالم هي الوحدات الثقافية الأولى التي تجبُّ مفاهيم الشعب والشخصية القومية.

(٧) «الدين والتراث»، وقد يتخصَّص مفهوم الثقافة الوطنية ويصبح مرادفًا لأهمِّ مكوناته، وهو الدين والتراث بما لهما من قدرة على الترسُّب في الوعي القومي التاريخي. ويتَّضح ذلك في ثقافتنا الوطنية التي ترسَّبت فيها قِيَمُ الصبر والتوكل والرضا والقناعة الموروثة من علم التصوف. كما سادتها عقائد القضاء والقَدَر وإنكار العلل المباشرة الموروثة من علم أصول الدين، وتخلَّلتها قِيَمُ وتصورات مثل: أولوية الفضائل النظرية على الفضائل العملية، وسيادة التصور الهرمي للعالم، وغياب الإنسان الموروث من علوم الحكمة.^{١٠}

(٨) «قيم الطبقة»، وهو مفهوم ماركسي يخصُّص الثقافة الوطنية ويراهنا من خلال التركيب الطبقي للمجتمع. صحيحُ أن لكل طبقة قِيَمَها. قِيَمُ الطبقة العليا في الحرية والعقل والفردية والجمال والإنسانية والعلم والتحصُّر والتمدُّن، وكل ما من شأنه الإعلاء من شأن الفرد ومن مميزات الطبقة. وقِيَمُ الطبقة الوسطى تتركز في القانون والنظام والآداب العامة و«الإتيكيت» الاجتماعي، وكل ما من شأنه الإبقاء على الوضع القائم. وقِيَمُ الطبقة الدنيا تدور حول الرضا والقناعة والتوكل والصبر والاستسلام للمقادير قبل أن تتحول إلى قِيَمِ الحياة والنضال والفعل في لحظات الثورة.^{١١}

(٩) «التقاليد والعادات والأعراف»، وهنا تتحول المفاهيم والمصطلحات إلى مجرد لغة شائعة تشير إلى أحد مُكوِّنات الثقافة الوطنية، فهذه جزء رئيسي فيها. ليست الثقافة فقط عقائد نظرية وقِيَمُ وتصورات مجردة، بل هي أيضًا مجموعة من الممارسات العملية تكشف عن أنماط محدَّدة في السلوك. لقد كُتِبَ كثيرًا عن عادات الشعوب وأعرافها حتى أصبحت

^{١٠} انظر مقالاتنا: مخاطر في فكرنا القومي، مخاطر في سلوكنا القومي، مخاطر في وجداننا القومي. الفصل الأول، الدين والثقافة الوطنية. وأيضًا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، ص ٣٩٣-٤٥٦، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١ م.

^{١١} انظر مقالنا: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية في قضايا معاصرة»، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ١١١-١٢٧، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م.

سماتٍ مميزة لها؛ حديث الإنجليزي عن الطقس، وإعجاب الفرنسي بجمال المرأة وتذوّقه للفنون التشكيلية خاصة الرسم، قدرة الألماني على الموسيقى والميتافيزيقا، حب الروسي للأرض، صوت الإيطالي العالي في حياته العامة وفي حُبِّه للغناء الأوبرالي، فظاظة الروسي، نكتة المصري، طيبة السوداني، سذاجة الأمريكي. وقد جسّدت الآداب شخصياتٍ قومية مميزة، مثل: جحا العربي، وماريوس الفرنسي ... إلخ.

(١٠) «علم اجتماع المعرفة»، درس أيضًا الثقافة الوطنية وإن اختلفت أسماؤها. فإن كان علم اجتماع المعرفة يدرس العلاقة بين المذاهب والأفكار والآراء والنظريات من ناحية، وبين الظروف الاجتماعية التي منها نشأت هذه النظريات، فإن الثقافة الوطنية هي أيضًا العلاقة بين الأبنية النظرية وتصورات العالم وموجّهات السلوك ومعاييرهِ وقيمه عند شعب مُعيّن من ناحية، وبين الظروف التي يعيشها الآن، وكيف يمكن أن تكون هذه الثقافة والمعتقدات والقيم إحدى وسائل التغير الاجتماعي إيجابًا أم سلبيًا، باعثًا أم عائقًا. إنما المُهمُّ عدم الوقوع في الرّدِّ الاجتماعي Sociological Reductionism، أي اعتبار الثقافة الوطنية مجرد انعكاس للظروف الاجتماعية، وتعبير عنها دون أن تكون لها الأولوية عليها، والاستقلال عنها والفاعلية والتأثير فيها. فالثقافة الوطنية هي ثقافة سياسية Political Culture وإن كان المُكوّن الغالب عليها في البلاد النامية هو الموروث الديني.

(١١) «الأنثروبولوجيا الحضارية» أو «أنثروبولوجيا الثقافة»، وهي أحد العلوم مثل علم اجتماع المعرفة الذي يدرس موضوع الثقافة الوطنية بطريقته الخاصة عن طريق دراسة ثقافات الشعوب في عصورها التاريخية المختلفة من أجل العثور على عناصر ثابتة فيها، ثم قياس نسبة الثوابت من المتغيرات، بصرف النظر عن الدوافع وراء التعرف على خصائص الشعوب من أجل سيطرة شعب واحد على باقي الشعوب، ومن أجل هيمنة ثقافة واحدة على باقي الثقافات، وبصرف النظر عن النتائج فيما يتعلق بالأحكام العامة وخلق موضوعات وهمية، مثل: العقلية البدائية La Mentalité Primitive أو الفكر البري La Pensée Sauvage.

(١٢) «علم التفسير Hermeneutics». وقد تعرّض هذا العلم إلى موضوع الثقافة الوطنية عن طريق الكشف عن البيئة الثقافية الشعبية التي منها خرج النصّ نشأةً وتكوينًا، وصياغةً وتقنيًا، والتي إليها يعود قراءةً وتأويلًا، فهما وتفسيرًا. فلا يفهم نصّ الإنجيل إلا بالرجوع إلى البيئات الثقافية اليهودية واليونانية في فلسطين، ولا يفهم نصّ

القرآن الكريم إلا بالرجوع إلى الثقافات العربية في شبه الجزيرة، ولا يمكن فهم نصّ التلمود الفلسطيني أو البابلي إلا بالرجوع إلى البيئة الثقافية في فلسطين وفي العراق.^{١٢} (١٣) «حركات التحرر الوطني»، قامت هذه الحركات بفضل الثقافة الوطنية، واعتمادًا على الهوية الثقافية باعتبارها هوية قومية ضدّ التغريب والفرنسة والتريك والبلشفة. كما ساهمت هي نفسها في خلق تيارات ثقافية جديدة تربط بين الثقافة والوطن في الفكر والعلم والفن وتفسير الدين والقانون والتاريخ. وهي تدلّ على البعد العملي في الثقافة الوطنية لا يقلُّ أهمية عن بنائها النظري.

(١٤) «أيديولوجيات العالم الثالث»، وقد كثر الحديث عن الثقافة الوطنية في أيديولوجيات العالم الثالث باعتبارها محاولة للاستقلال الفكري والثقافي والحضاري عن المذاهب الفكرية والسياسية في الحضارة الغربية، آخذة في الاعتبار قضايا الأوطان. وقد وضح ذلك في «الوجدانية» لنكروما، «المعذبون في الأرض» لفانون، «مقال في الاستعمار» لإميه سيزير، «أوجاما» لنيريري، المقاومة السلمية عند غاندي، «الآسيوية الأفريقية» لمالك بن نبي، «النظرية الثالثة» للقدافي، «فلسفة الثورة» لعبد الناصر، أيديولوجية البعث عند ميشيل عفلق... إلخ. وهناك كثيرٌ من الكتابات الأيديولوجية في العالم الثالث تبدأ من الثقافة الوطنية كموضوع بديهي وواقع ملموس، بل إنها استطاعت أن تتحول إلى أيديولوجيات سياسية، سواء في التحديث الداخلي للمجتمعات مثل التجربة الصينية مثلاً، أو في العلاقات الدولية بين الشرق والغرب مثل: عدم الانحياز، الحياد الإيجابي، تضامن الشعوب الآسيوية الأفريقية، القارات الثلاث... إلخ.

^{١٢} لنا دراسات كثيرة في علوم التفسير، وأهمّها:

Les Méthodes d' Exégèse, Essai Sur La Science des Fondements de la Compréhension, ilm Usul al-Fiqh, Le Caire, Paris, 1965, L' Exégèse de la phénoménologie, L' état actuel de la Méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux. Paris, 1966, Le Caire 1978; La Phénoménologie de L' Exégèse, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, Paris, 1966. Le Caire. 1988: Hermeneutics as Axiomatics, in: Religious Dialogue and Revolution, Le Caire, 1977.

انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية، مجلة ألف، القاهرة، ١٩٨٢ م.

«قراءة النص»، مجلة ألف، القاهرة، ١٩٨٨ م. وأيضاً في «دراسات فلسفية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م، «هل لدينا نظرية في التفسير؟»، «أيهما أسبق: نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟»، «عودة إلى المنبع أم عودة إلى الطبيعة؟» (قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ١٦٥-١٧٦).

(١٥) «ثقافات الشرق والغرب»، وأخيرًا تمتدُّ الثقافات الوطنية خارج حدود الأوطان إلى ثقافات الشرق والغرب. وكما هو معروف من فلسفات التاريخ ومن الأدباء والشعراء، يُوجَد تقابل بين الشرق الفنان والغرب العالم، بين الشرق الروحاني والغرب المادي، بين الشرق حيث بدأت الحضارات فيه حول أنهاره العظيمة في الصين والهند ومصر، وبين الغرب الحديث الذي لا تمتدُّ جذوره في التاريخ أبعد من العصور الحديثة. وإذا كانت الحضارات قد بدأت قديمًا من الشرق وسارت نحو الغرب، بما في ذلك اللغات الهندية الأوروبية، فإنها الآن، وبعد عصر انتهاء الريادة الغربية، قد تعود إلى الشرق من جديد على ما هو معروف الآن باسم «رياح الشرق». وعلى الرغم ممَّا يكون في هذا المفهوم الأخير من شوفينية شرقية أو ردِّ فعل على العنصرية والهيمنة الثقافية الغربية، إلا أنه يمكن أن يتحول إلى علم دقيق لتأسيس فلسفة جديدة للتاريخ تتجاوز عصر المركزية الأوروبية.

رابعًا: المادة العلمية للثقافة الوطنية

الثقافة الوطنية ليست مفهومًا ثقافيًا عامًّا أو مفهومًا فنيًّا أو مفهومًا سياسيًا، بل تتكون من مادة علمية يمكن وصفها وتحليلها. هي ليست شعرًا يُطْلَق، بل عملية تُصنَّع، وبناء يُكتشَف. ويتكون هذا الرصيد من الثقافة الوطنية من الآتي:

(١) الدين، سواء كان الدين كما هو موجود في الكتب المقدَّسة، في القرآن والإنجيل والتوراة وكما هو مطوي في كتاب التراث، أو كان الدين كما يُلقَّن في المساجد والكنائس والمعابد والمدارس وأجهزة الإعلام، أو الدين الشعبي كما هو مُمارَس في الأضرحة والمزارات والأعياد والموالد والطرق الصوفية. فلا يُوجَد حدُّ قاطع بين الدين الرسمي والدين الشعبي، بين دين النصوص ودين الممارسة، بين دين الكتب ودين الشوارع.

(٢) العقائد السائدة التي ترسَّبت في وجدان الشعب، سواء العقائد الرسمية النمطية مثل: التوحيد والنبوة والمعاد، أو العقائد في صياغاتها الموروثة من خلال الفرقة التي سادت وانتصرت على مدى ألف عام، وهي الأشعرية، أي تراث السُّلطة في مواجهة تراث المعارضة الذي لم يَعِش طويلاً، ولم يترسَّب الكثير منه في وجداننا القومي، مثل: تراث الخوارج (المعارضة المسلحة العلنية من الخارج)، وتراث الشيعة (المعارضة السرية المسلحة من الداخل)، وتراث المعتزلة (المعارضة العلنية الفكرية من الداخل). ويمكن أخذ نماذج أخرى من الكونفوشيوسية في الصين إبَّان المسيرة الطويلة إبَّان حرب التحرير.

(٣) العلوم الدينية القديمة، سواء ما ترسّب منها في الوعي القومي وبقي مثل العلوم النقلية؛ علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، أو العلوم العقلية النقلية مثل علوم التصوف الإشراقي أساساً، وعلم أصول الدين الأشعري، وعلوم الحكمة الإشراقية، وعلم أصول الفقه النصّي الافتراضي. وهي العلوم التي تمتلئ بها المكتبات العامة وتردّها أجهزة الإعلام وتمتلئ بها كُتُب التربية الدينية والتي تُروّج في المطابع، ويعظّم منها الكسب، ويكثر منها الاقتباس، ويُعتمد عليها في التعامل وطلب السُّلطة وطاعة الجماهير.

(٤) التاريخ الحي للصحابة الأوائل، الذين عاشوا قدوةً في وجدان الشعب، مثل: عمر وأبي بكر وأبي ذر وعمر بن عبد العزيز، وفقهاء الأمة الأجلاء مثل: العز بن عبد السلام، ورموز الشهادة مثل: الحسين وعمار بن ياسر. يقرأ تاريخهم الصغار والكبار بعد أن أصبحوا نماذج للسلوك ومُثلاً علياً للتربية. وفي حضارات أخرى يُوجد هذا التاريخ الحي لدى آلهة اليونان وأبطالهم؛ جان دارك، وبوليفار، وجيفارا، وتوريز،^{١٢} وداود، وسليمان، وابن عقبة. ومن أدبائنا شعراء العرب وفرسانها. ومن تاريخنا الحديث: المهدي، السنوسي، عمر المختار، عبد الحميد بن باديس، حسن البنا، سيد قطب، محمد باقر الصدر، الإمام موسى الصدر، بن بلّا، علّال الفاسي ... إلخ.

(٥) التاريخ الوطني الحديث والزعماء الوطنيون الذين ما زالوا رَوّاداً للحركة الوطنية، تملأ صورهم الحجرات، وتعمّ تماثيلهم الميادين، يقتدي بهم الطلاب، ويذكرون بتخليد أسمائهم كأسماء للشوارع أو المؤسسات العامة، وذلك مثل: عرابي، سعد زغلول، عبد الناصر، بن بلّا. وفي ثقافات وطنية أخرى زعماء مثل: ماوتسي تونج، هوشي منه، غاندي، نِهرو، تيتو، نكروما، ومعظم قادة التحرر في العالم الثالث الذين ما زالوا يلهبون خيال عدة أجيال.

(٦) الأمثال العامية والأغاني الشعبية والحكم المأثورة، والحكايات والأساطير والسّير والملاحم والمغازي ... إلخ. وهي المصدر الديني للثقافة الشعبية بعد مصدرها الديني في الدين والعقائد والعلوم الدينية. وتحفظ الشعوب تراثها الشعبي قدر حفظها تراثها الديني. يُعني الناس للمطربين، ويطربون لسماع القرآن. ولقد تكوّن الوجدان القومي والمزاج الشعبي في كل حضارة، وكما يظهر ذلك خاصةً في فنون الغناء والموسيقى وفنون

^{١٢} انظر دراستنا: «كامليو توريز القدّيس الثائر»، قضايا معاصرة، الجزء الأول، ص ٢٨١-٣١٨.

الرسم والنحت والعمارة من اجتماع هذين الرافدين؛ الفن الديني والفن الشعبي، وكما هو واضح في تاريخ الفنون في الغرب.

خامساً: الأهداف القومية والثقافة الوطنية

إن التحدي الأعظم أمام المثقف السياسي وعالم السياسة هو كيف يمكن للثقافة الوطنية، وهي العنصر الرئيسي في التكوين النفسي للجماهير، أن تكون حاملاً للأهداف القومية؟ كيف يمكن أن نجد فيها عناصرَ ثقافيةً قادرةً على أن تكون أساساً نظرياً للتحرك من الاستعمار، وتحرير الأرض من الغزو الأجنبي، والقضاء على الاحتلال؛ وهو الهدف القومي الأول في فلسطين وسبّته ومليلية وأفغانستان وكشمير؟ كيف يمكن أن نجد عناصرَ أخرى في الثقافة الوطنية تكون أساساً لتحقيق الهدف القومي الثاني؛ وهو التحرر من القهر الداخلي والقضاء على الطغيان السياسي؟ ثالثاً، هل هناك دوافع في الثقافة الوطنية قادرة على تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية، وتقريب الهوة الشاسعة بين الأغنياء والفقراء، بين الذين يموتون بطنّة وشبعاً وبين الذين يُقَصَّى نَحْبُهُمْ جوعاً وعطشاً؟ رابعاً، هل في الثقافة الوطنية تصوّرات لقضايا الوحدة في مواجهة التجزئة والتشرذم والفتن الطائفية ومعارك الحدود بين الإخوة الأعداء؟ خامساً، هل تُوجَد عناصر في الثقافة الوطنية قادرة على أن تدفع نحو تحقيق التقدم والتنمية في مواجهة شتّى مظاهر التخلف؟ سادساً، هل تستطيع الثقافة الوطنية أن تحمي الهوية في مواجهة الموجات المتتالية من التغريب؟ سابعاً، هل في الثقافة الوطنية مفاهيم قادرة على تجنيد الجماهير وتحويل الكمّ فيها إلى كيف، وتأسيس تنظيمات شعبية فعالة قادرة على الحركة وسط الناس؟^{١٤}

والردُّ على هذه الأسئلة كلها بالإيجاب، ففي الثقافة الوطنية مفاهيم وتصورات وبواعث يمكن أن تكون أسساً نظريّة ودوافع سلوكيّة على تحقيق هذه الأهداف القومية التي ما زالت تُحدّد معالم المشروع القومي منذ أن صاغه محمد علي لأول مرة عملياً، ثم حدّده الأفغاني مرة ثانية نظرياً، وحاول عبد الناصر تحقيقه مرة ثالثة عملياً. وما زال مطروحاً حتى الآن، بل ولعدة أجيال قادمة؛ إذ لم يتحقّق منه شيءٌ بعدُ إلا تحقّقاً نسبياً جزئياً،

^{١٤} انظر دراستنا: الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي، الكويت، ١٩٨٣م، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م.

خاصةً فيما يتعلق بالهدف الأول وهو تحرير الأرض. بل إن الأمور تزداد تعقيداً وتشابكاً بالرغم من وَهم الاستقلال، ويتطلب ذلك وعياً نظرياً وجدياً علميةً بدونهما يقع المثقف السياسي في الخطابة، أو يتلمس الشعارات هنا وهناك مكتفياً بالإعلان دون بضاعة. وهو عمل يتم في الجامعات وفي مراكز الأبحاث قبل أن يتم في مدارس الأحزاب وتنقيف الكوادر وأجهزة الإعلام. ويمكن أن يتم ذلك على النحو الآتي:

(١) التمييز بين الأهداف القومية الرئيسية التي لا يختلف عليها اثنان — وهي ما زالت منذ فجر النهضة الحديثة سبعة؛ التحرر من الاستعمار، الحرية في مواجهة أنظمة القهر والطغيان، العدالة الاجتماعية حلاً لمشكلة الغنى والفقر، الوحدة القومية في مواجهة التجزئة والتشرذم، التنمية والتقدم في مواجهة التخلف، الهوية القومية في وجه التغريب، وأخيراً تعبئة الجماهير ضدّ السلبية واللامبالاة — وبين الأهداف الفرعية مثل التنمية القطرية؛ إذ إنه لا تنمية قُطرية إلا في إطار التنمية القومية حلاً لمشاكل الغذاء والتجارة، وتوفير رءوس الأموال، والعمالة، والعلم والتكنولوجيا، والتصنيع، والإمكانات البشرية ... إلخ. أمّا الأهداف الأخرى مثل السيطرة القطرية، والزعامة القطرية، ومعارك الحدود بدعوى الدفاع عن التراب الوطني، فهي كلها ليست أهدافاً قومية، بل نتيجة للتجزئة وحُبّ الزعامة والرغبة في التوسُّع والسيطرة ووهم الدولة-الشعب، Nation-State، بالرغم ممّا نسمع منذ الصِّبا عن الحدود المُصطنعة التي وضعها الاستعمار للتفرقة بين أبناء الوطن الواحد وتجزئته وتقسيمه طبقاً لمبدأ «فَرَّقْ تَسُدْ». الأهداف الرئيسية هي أهداف الأغلبية، والأهداف الفرعية هي أهداف الأقلية. وإن أهداف الأغلبية، وهي أهداف الشعب الدائمة، ليست بالضرورة هي أهداف القادة والأنظمة السياسية.

(٢) وحدة الأهداف واختلاف الوسائل؛ وذلك أن وحدة برنامج العمل وتعدد الأطراف النظرية تُحقِّق أكبر قدر ممكن من شحن الطاقات الفكرية والعملية. فكل صاحب مذهب أو رأي أو عقيدة له دور في تحقيق ما يستطيع من الأهداف القومية التي تُمثِّل برنامج العمل الوطني الموحد، وكل باعث أو دافع على الفعل شرعي ما دام يُحقِّق الهدف المشترك، فقد يتم تحرير فلسطين دفاعاً عن أرض الإسلام ودَبّاً عن البيضة، أو دفاعاً عن حرية شعب فلسطين وتأسيساً للدولة الديمقراطية العلمانية التي يتعايش فيها كل المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والطائفية، أو دفاعاً عن الطبقة العاملة ضدّ استغلال أصحاب رءوس الأموال، أو تحقيقاً للوحدة العربية. وهو درس من الأصوليين

القدماء في اعتبار النظر ظلًا والعمل يقينًا، وأن الحقَّ النظري متعددٌ بينما الحقُّ العملي واحد.

(٣) الانتقائية؛ وذلك أن الثقافة الوطنية تحتوي على الشيء ونقيضه، على المثل العامي والمثل المضاد. ولا حلَّ أمام المثقف الوطني إلا الانتقاء من اتجاهات الثقافة الوطنية ما يساعده على تحقيق الأهداف، فإذا كان الهدف القومي الأول هو التحرر من الاستعمار فله أن يختار من العقائد ما يساعده على ذلك، مثل تلك التي تؤكد على علاقة الله بالأرض، وليس تلك التي تفصل بينهما.^{١٥} وإذا كان التحرر من القهر الداخلي هدفًا قوميًا، فيمكن أن يختار من الأمثال العامة والعقائد التي تدفع إلى التحرر من الظلم ومقاومة الظالم، لا تلك التي تدعو إلى الاستكانة والاستسلام. الأهداف القومية إذن هي معيار الانتقاء، وتحديات العصر هي مقياس الاختيار. الثقافة الوطنية أشبه بالوعاء العام الذي به كل شيء، واحتياجات العصر ومتطلباته هي الأساس الذي يتمُّ عليه اختيارُ هذا الجانب أو ذاك.

(٤) الوظيفية. إن الثقافة الوطنية بكلِّ مكوّناتها الدينية والشعبية وسيلة لا غاية، طريق لا هدف، منهج لا موضوع. طالما أنها فعّالة وقادرة على إعطاء الجماهير الأساس النظري والدافع العملي، فهي صحيحة وشرعية. لا يُوجد حقٌّ أو باطلٌ على المستوى النظري، بل الحق والباطل بالنسبة إلى ما يتحقّق بالفعل. لا يُوجد صدق في ذاته، بل الصدق هو مقدار الإنجاز الذي يتم. وبهذه الطريقة يتمُّ إخراج العقائد والثقافات من قوقعتها وانغلاقها على الذات والدفاع عنها أو الهجوم عليها متناسين الواقع ذاته الذي تدور فيه رَحَى القتال. إن الماهيات المستقلة ليست أحكامًا مُسبقةً أو عقائدَ مذهبيةً تدّعي الصدق المطلق والشمول الأبدي، بل هي تحقّقات عيانية تأتي بعد الفعل، وتثبت بعد الاستشهاد. فحقيقة المسيحية وصدقها ليست في العقائد الظنية التي صاغها يوحنا أو بولس، بل هي في استشهاد مئات المسيحيين في عصر الاضطهاد.

(٥) تحليل المضمون للعقائد والأمثال من أجل معرفة اتجاهاتها الرئيسية، والتي في الغالب ما تتفق مع الأهداف القومية الرئيسية. ففي القرآن الكريم مثلاً، ذكر الله دائماً مع الأرض في ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾. كما

^{١٥} Hassan Hanafi: Theology of land; God, Community and Land; in: Religious Dialogue and Revolution; pp. 125–181

يظهر الله في الإشباع بعد الجوع، وفي الأمان بعد الخوف في: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾. وتنهار المجتمعات بسبب البؤس الشاسع بين الأغنياء والفقراء، بين القصور المشيدة والآبار المعطلة ﴿وَبِئْسَ مُعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ﴾. وفي حركاتنا الإصلاحية الحديثة يذكر الأفغاني مكرراً قول أبي ذر: «عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه». وفي الحديث: «ليس منّا من بات شعبان وجاره طاو». فلا يُوجد هدف قومي رئيسي واحد إلا ويجد في العقائد الدينية وفي الأمثال العامة ما يؤيده ويدعمه ويحث عليه وينادي به.

(٦) تجديد اللغة. ويتم ذلك بالانتقال من لغة العقائد إلى اللغة الشعبية، ثم من اللغة الشعبية إلى لغة السياسة. فالثقافة الوطنية لها مصدران؛ المصدر الديني، وهو قادر على أن يعطي مضموناً متفقاً مع الأهداف القومية، والمصدر الدنيوي الحامل لأزمات الواقع ولحكمة الشعوب. وبلغة الأمثال العامة تتحرك العامة أولاً، وبلغة السياسة ثانياً يتأصل فكرها. فتصبح الثقافة الوطنية هي المنبع الأول للأيديولوجية السياسية.^{١٦} إن من أهم الأسباب التي تجعل الشعب لا مبالياً ومُحايداً وسلبياً بالنسبة للأيديولوجيات السياسية هو دُجماطيقية الأيديولوجيات الدينية كما تظهر في اللغة التقليدية من ثواب وعقاب، ودُنيا وآخر، وملاك وشيطان، وجنة ونار ... وصعوبة الأيديولوجيات العلمانية مثل الكم والكيف، والإيجاب والسلب، والتناقض والنفي ... إلى آخر ما هو معروف من مفاهيم المادية الجدلية كأساس نظري للماركسية. إن اللغة المباشرة التي تستقي ألفاظها من العُرف اللغوي لَأَقْدَرُ على التعبير عن الثقافة الوطنية وتعبئة الجماهير.

(٧) عدم البداية بأيّة مسلمات عقائدية أو مذهبية، بل البداية بالواقع ذاته وبرصد حاجاته الرئيسية، ثم إعادة بناء الثقافة الوطنية طبقاً لهذه الحاجات. الحاجات هي الغاية، وإعادة بناء الثقافة الوطنية هي الوسيلة، لا تكون البداية بالنص بل بالواقع، وليست بالنظرية بل بالتجربة. تتم إعادة بناء الثقافة الوطنية بالمنهج الصاعد وليس بالمنهج النازل، بالمنهج الاستقرائي وليس بالمنهج الاستنباطي، بالمنهج الذي يبدأ من الأساس إلى المؤسس. والفلسفة في النهاية هي البحث عن الأساس Grund. إن العقائد أهواء، والنصوص تقنين لهذه الأهواء وتشريع لها.

^{١٦} «التراث والتجديد»، متعلق التجديد اللغوي، ص ١٢٣-١٥١.

(٨) وتكون المهمة الرئيسية، في إعادة بناء الثقافة الوطنية، الاعتماد على العناصر الإيجابية فيها، ثم تحويل العناصر السلبية إلى إيجابية عن طريق تأويلها وبيان وظيفتها والغاية منها وأيّ طبقة أفرزتها وأيّ مصالح تدافع عنها. الدفاع عن الأرض يقتضي الاعتماد على عنصر إيجابي مثل علاقة الله بالأرض. والدفاع عن الحرية يمكن تحويله القدرية، وهي عنصر سلبي، من المعنى الشعبي السلبي، وهو الاستسلام للقضاء والقدر، إلى المعنى الإيجابي الإصلاحي، وهو الشجاعة اللازمة والطاقة المطلوبة لأداء الفعل، كما قال الشاعر العربي واستشهد به الأفغاني:

وإذا لم يكن من الموت بُدٌّ فمَنْ العجزُ أنْ تموتَ جباناً^{١٧}

وكما قال محمد إقبال أيضاً داحضاً احتجاج المسلمين بالقرآن في القصور عن السعي:

من القرآن قد تركوا المساعي وبالقرآن قد ملّكوا الثرياً
إلى التقدير ردُّوا كلّ سعي وكان زماهم قدراً خفياً
تبدّلت الضمائرُ في إسارٍ فما كرهوه صار لهم رضىاً^{١٨}

سادساً: نماذج لإعادة بناء الثقافة الوطنية

ويمكن إعطاء نماذج عدّة لإعادة بناء الثقافة الوطنية قد تختلف من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر حسب ظروف ثقافة وطبيعة كل مجتمع ونوعية المرحلة التي يمرُّ بها. ويمكن إعطاء نماذج لإعادة بناء ثقافتنا الوطنية في المرحلة الراهنة التي نمرُّ بها عن طريق تغيير محاورها المركزية، وتصوّراتها للعالم، ومناهجها في المعرفة وأنماط السلوك، وأبعادها الإنسانية، ولغتها في التعبير. وهي ليست مجرد تغيير محور بمحور أو استبدال تصوّر بتصوّر أو وضع منهج بدل منهج وقيمة

^{١٧} جمال الدين الأفغاني: رسالة القضاء والقدر، في الأعمال الكاملة، ص ١٨١-١٨٧، نشر د. محمد عمارة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٨ م.

^{١٨} محمد إقبال: ضرب الكليم، الاستسلام للقدر، ص ٩، ترجمة عبد الوهاب عزام، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، القاهرة، ١٩٥٢ م.

بدل قيمة وترك بُعد إنساني إثاراً لبُعد آخر، بل هي تغيّرات جوهرية في بنية الفكر ولغة تعبيره تجد مصداقيتها في التجارب الوطنية وفي التفاعل المباشر مع الجماهير.

(١) **تغيير المحاور المركزية:** ويعني ذلك أن كل ثقافة لها محاور رئيسية ترتكز عليها. وإن إعادة بناء الثقافة الوطنية تبدأ بتعديل هذه المحاور وتغيير اتجاهاتها ومراكزها. وعادةً ما يؤدّي هذا التغيير إلى نقل الحضارة كلها من مرحلة إلى أخرى. وقد يكون لنفس المحاور أسماء عديدة، وقد تنتج عنه محاور أخرى متداخلة معه، ومع ذلك تبقى المحاور الرئيسية واضحة للعيان على النحو الآتي:

(أ) **من الإلهيات إلى الإنسانيات:** ويقتضي تغيير هذا المحور الانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان باسم الوحي، والوحي هو كلام الله الموجه إلى الإنسان، فالإنسان هو القصد. وبالتالي فإن موضوع الوحي أساساً هو علم الإنسان Anthropology وليس علم الله Theology. الوحي يصف وضع الإنسان في المجتمع وفي الكون، والله هو بُعد الشمول والعموم في الحياة الإنسانية الذي على أساسه يمكن التعامل مع الآخرين على قَدَم المساواة، بضمان وجود معيار شامل للحكم ومقياس عام للسلوك. وقد تمّ ذلك في الغرب إبّان عصر النهضة في القرن السادس عشر. هذا التغيير في المحاور ليس تعديلاً، بل هو تصحيح لوضع مقلوب وعُود إلى الشرعية الأولى بعيداً عن الاغتراب والوهم. فإذا كان الله يدافع عن الإنسان ويأخذه موضوعاً ومقصداً، فكيف يأتي الإنسان ويدافع عن الله ويأخذه موضوعاً ومقصداً ناسياً نفسه وخارجاً عن الأمر الإلهي؟ إن فعل فإنه يخرج عن القصد الإلهي ويصبح موقفه لا شرعياً مُغترباً.^{١٩}

ويرتبط ذلك أيضاً بمحاور فرعية، مثل الانتقال من الله إلى الطبيعة أو من الله إلى الشعب. فالطبيعة وحي من الله بما تحمل من آيات، أي دلالات عليه. والآية قد تكون كلمة، أي لفظاً، وقد تكون ظاهرة طبيعية، فالوحي كتاب مُغلق ولا يُفَتَح إلا عند القراءة.

^{١٩} Hassan Hanafi: "Théologie ou Anthropologie": dans La Renaissance du Monde Arabe, pp. 233-64, Bruxelles, 1972.

وأيضاً «الاغتراب الديني عند فيورباخ» عالم الفكر، أبريل-يوليو، الكويت، ١٩٧٩ م، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧ م.

والطبيعة كتاب مفتوح دائماً، ولا سبيل إلى فهم كتاب الوحي المُغلق أو تفسيره وتأويله إلا بالرجوع إلى كتاب الطبيعة المفتوح. وعند الأصوليين القدماء الطبيعيات تسبق الإلهيات، والحدوث هو الطريق إلى إثبات القدم، والعالم في الاستدلال سابق على الله.

(ب) **من الأخرويات إلى الدنيويات:** وهذا يُمثّل بُعد الزمان في الثقافة الوطنية، حيث تتركّز في كثير من جوانبها على ما يحدث خارج العالم وفي نهايته، خاصة ما كان منها إفرازاً للطبقات المحرومة، حيث تجد فيه تعويضاً عن حرمانها وإشباعاً لحاجاتها. ويتّضح ذلك في العقائد، عندما تمّ خلق عوالم الجنة والنار، وأحوال القبر، وأهوال القيامة، ومشاهدات الإسراء والمعراج عن طريق الخيال الشعبي وبأدقّ التفصيلات. ولما كانت الغاية من إعادة بناء الثقافة الوطنية قبول تحديات العصر، فإن العودة إلى هذا العالم من المستقبل إلى الحاضر يكون أكثر قدرة على تحريك الجماهير وتجنيّد قواهم، والعودة من الخيال إلى الواقع، ومن الوهم إلى الحقيقة.

وكما يتمّ الانتقال من المستقبل إلى الحاضر يتمّ أيضاً الانتقال من الماضي إلى الحاضر، ومن تاريخ الأنبياء والرسل في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر. فالهدف من قصص الأنبياء في الرافد الديني للثقافة الوطنية هو إعطاء نماذج للبطولة وقيادة الشعوب ومقاومة الظلم والطغيان؛ موسى وفرعون، محمد وقريش ... إلخ. نماذج الماضي قد تكون واقعاً، بل خيلاً، ليست هدفاً في ذاته للاستمتاع بها والترويح عن النفس، بل وسيلة لشحذ الهمم والدخول في معارك العصر. الإبقاء على الماضي يُحيل الحاضر إلى ماضٍ، وبالتالي تنشأ حركات العودة إلى الماضي Primitivism، في حين أن تحويل الماضي إلى حاضر هو أساس الحداثة Modernism.

(٢) **تغيير تصوّرات العالم:** وينشأ عن التمرّكز حول الله في المحاور تصوّرات راسية هرمية وتدرّجية وثنائية للعالم. وكما تمّ الانتقال من الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة، كذلك يمكن الانتقال من التصورات الرأسية الهرمية والتدرّجية والثنائية للعالم إلى التصورات الأفقية الخطية والواحدة للعالم. فنظراً لأن المكوّن السائد في الثقافة الوطنية، هو التمرّكز حول الله، أصبح المحور الذي ترتكز عليه هو المحور الرأسي نزولاً من أعلى إلى أسفل وتحديدًا لعلاقة التبعية بين الطرفين؛ تبعية الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وما دامت تقوم الثقافة الوطنية على هذا المحور فلن تنجح أية خطة للتنمية تقوم على الاعتماد

الذاتي، ولن تنفع أيّة محاولة للتنمية المستقلة أو للاستقلال الوطني، طالما أن القاعدة تعتمد في وجودها على القمة، وأن الإنسان ليس صاحب مصيره ولا سيّده في هذا العالم. ويظهر المحور الرأسي في التصور الهرمي للعالم إلا أنه يتركز في القمة ثم يتسع في القاعدة. ومع ذلك تظلّ القمة هي المشرفة والمسيطرة على القاعدة كلها، وعلى هذا الأساس قامت الدولة الهرمية التي يسيطر عليها القائد الأوحّد دونما رقابة عليه أو مراجعة من القاعدة. وهنا أيضًا يُعاد بناءُ الثقافة الوطنية عن طريق ضغط المسافة بين قمة الهرم وقاعدته، ووصفهما معًا على مستوًى واحدٍ في الوجود والقيمة.

ويقترّب من هذا أيضًا التصور التدريجي للعالم، والذي هو أشبه بهرم سقارة منه بالهرم الأكبر. فالقمة تتضمّن أعلى مراتب القيمة والوجود، وتتناقص تدريجيًا حتى نصل إلى أخسّ المستويات، كلما نزلنا قلّت مراتب القيمة، وكلما صعدنا زادت مراتب الشرف. هذا التصور هو الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات الطبقيّة والنُظم البيروقراطية. ويُعاد بناءُ ذلك التصور إلى تصور خطي مستوٍ للعالم، تصبح فيه كل الدرجات على مستوًى أفقي واحد، وبالتالي يفسح المجال نظريًا لبناء مجتمعات لا طبقيّة وإدارات لا بيروقراطية. أمّا التصور الثنائي للعالم، الموروث في كل ثقافة وطنية تقليدية، فهو من بقايا التصور الرأسي؛ لأنّ علاقة الطرفين أيضًا علاقة تبعية فوقية، وهو أيضًا تصوّر هرمي، قمة واحدة وقاعدة واحدة، وهو أيضًا تصوّر تدريجي بدرجتين فقط، علّة ومعلول، صورة ومادة، أول وآخر، قوة وفعل، واحد وكثير، سكّون وحركة، زمان ومكان، نفس وبدن، عقل وحس، فضيلة ورذيلة، ملاك وشيطان، جنة ونار، ثواب وعقاب، إله وعالم ... إلخ. ويُعاد بناءُ هذا التصور إلى تصوّر واحدٍ للعالم تكون العلاقة بين الطرفين فيه علاقة مساواة أفقية، وليست علاقة تبعية رأسيّة.

(٣) **تغيير مناهج المعرفة وأنماط السلوك:** إذ عادةً ما يغلب على الثقافة الوطنية سيادة المناهج التقليدية في المعرفة وأنماط السلوك، مثل كافة أنواع المعارف الإشرافية من إلهام ونبوّة وطيرة وفأل وقراءة للمستقبل وخطّ للرمل وضربٍ للحصى وقراءة الكفّ وشتّى أنواع النبوءات الشعبيّة. ويعادل ذلك في التراث الديني مناهج النصّ واستدعاء سلطة الوحي وطاعة الرسول. حينئذٍ يُعاد بناءُ المعرفة الشعبيّة في الثقافة الوطنية إلى

المعرفة العقلية، والاعتماد على البداهة وإلى المعرفة الحسيّة بالاعتماد على شهادة الحس. وفي التراث الديني، بدلاً من الاعتماد على سلطة النصّ ومصادره، يمكن الاعتماد على سلطة العقل والثقة بمناهجه واستدلالاته ومنطقه. وعلى هذا النحو تتحول السلطة في المجتمع من سلطة الأشخاص والكتب والنصوص إلى سلطة العقل. وبدلاً من أن يتم صراعٌ فقهيٌّ بين التفسيرات المختلفة، كلٌّ منها تكشف عن مصلحة، يتم الحوار والنقاش بين كافة الآراء والاتجاهات. كما تسود الثقافة الوطنية التقليدية الحكايات والأساطير والمغازي التي يُقصد بها التسلية والترويح عن النفس، والاستمتاع بالرواية، وإثارة الخيال. ويمكن أن تتحول إلى منطق مُحكم لنقل المعارف التاريخية وإبراز الوعي التاريخي لدى الجماهير الشعبية. كما ورثنا مجموعةً من القيم النظرية تجعل الفكر والنظر أعلى قيمةً وأعظم شأنًا من العمل والإنتاج. ويمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تبرز قيمة العمل، وتكون دافعاً إلى الفعل، وباعثاً على الإنتاج. كما تنتج عن المعارف الإشراقية أحكام التحليل والتحريم وتقييد السلوك الفردي بقوانين وقواعد في عالم كله شبهات، وتحفُّ به المخاطر، وتملؤه الغواية. وبالتالي يصبح الفعل فيه أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب؛ نظراً لما يسود الطبيعة من أهواء، وما تقوم عليه من غرائز. ويُعاد بناء هذا الجانب السلوكي في الثقافة الوطنية عن طريق التحول إلى السلوك الطبيعي الفطري. ويُقوَّى ذلك أيضاً مفاهيم الفطرة والبراءة الأصلية، وبراءة الذمة، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة. وبالسلوك الطبيعي تتحرر الجماهير، وتصبح الثقافة الوطنية عاملاً من عوامل التحرر. وفي الجوانب الصوفية في الثقافة الوطنية تُوجد بعض القيم السلبية تمنع الجماهير من الحركة، وتأتي في مُقدِّمتها قيمٌ مثل الصبر، والرضا، والتوكل، والورع، والزهد، والقناعة، والخوف، والحزن، والفقد، والفناء ... إلخ. بعضها من المقامات والبعض الآخر من الأحوال. وقد نشأت هذه القيم في الأصل كنوع من المقاومة السلبية ضدّ مظاهر البذخ والترف والتكاليف على الدنيا، من أجل ترك الدنيا بما فيها على من فيها. وقد استعملها الحُكَّام كنوع من أيديولوجيات الاستسلام ترجى عليها الشعوب من خلال أجهزة الإعلام وخُطب المساجد وبرامج التربية الدينية في المدارس. ولما كانت الظروف قد تغيّرت، ولم تعد المقاومة أيضاً ميثوساً منها، وبالتالي يمكن تحويل هذه القيم السلبية إلى قيمٍ إيجابية، من الاستسلام إلى التمرد، ومن القناعة إلى الثورة، ومن الرضا إلى الغضب، ومن الصبر إلى الخروج، ومن التوكل إلى الجهاد، ومن الزهد إلى العدالة الاجتماعية، ومن الفقر إلى

المطالبة بحق الفقراء في أموال الأغنياء، ومن الخوف إلى الشجاعة، ومن الحزن إلى الفرح، ومن فقد إلى الوجود، ومن الفناء إلى البقاء.^{٢٠}

(٤) **تغيير الأبعاد الإنسانية:** وفي الثقافة الوطنية في المجتمع التقليدي، وكما تبدو في مكوّنها الرئيسي، وهو التراث الديني، كثيرًا ما تغلب العبادات على المعاملات. وفي الأمثال العامية أيضًا يغلب وصف أحوال الفرد على أحوال الجماعة، وتطغى هموم الفرد على الأوضاع العامة. ولمّا كانت أحوال الفرد ما هي إلا انعكاسات للأوضاع العامة، فإن التحول في الثقافة الوطنية من الفرد إلى الجماعة يجعلها قادرةً على الدخول في تحديات العصر. ونظرًا لأن الثقافة الوطنية في أحد جوانبها تُعبّر عن علاقة الحاكم بالمحكوم، ففيها عقائد وأمثال عامية في وصف الحاكم تؤيّد سلطانه المطلق، وتدعو إلى طاعته. وهناك عقائد وأمثال عامية مضادة تدعو الناس إلى الثورة عليه. لذلك تهدف إعادة بناء الثقافة الوطنية إلى تخليصها من أيديولوجية الدولة إلى أيديولوجية الشعب، ومن سلطة الحاكم إلى سلطة المحكوم، ومن فكر السلطة إلى فكر المعارضة، ومن عقيدة الفرقة الناجية إلى عقائد الفرق الهالكة، ومن أحادية التطرف والتعصب إلى الاختيار بين البدائل وحرية الحوار. إن الانتقال في المحاور من الله إلى الإنسان والطبيعة هو أيضًا انتقال من الله إلى الشعب والأرض. فالشعب قضية قومية في الحكم والتنمية، في السياسة والاقتصاد. والثقافة الوطنية ذاتها، مُمثلة في تراثها الديني، تزواج بين الله والأمة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾، ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾.

(٥) **تغيير لغة التعبير:** وفي الثقافة الوطنية عدّة لغات يغلب عليها لغة العقائد أو التاريخ أو القصص أو التشريع، وهي لغة محدّدة مغلقة لا تحمل أيّة دلالات على أحوال العصر. ويمكن تغييرها إلى لغة اجتماعية سياسية بمصطلحات العدالة الاجتماعية والمساواة، وهي أكثر دلالة على أحداث العصر. كما يمكن تحويل لغة القصص والرواية وحوادث الماضي إلى لغة الوصف والتقرير للحوادث الحاضرة. وبالتالي لا يستعمل المستمع فقط خياله، بل يرى بفعله. كذلك يمكن تحويل لغة الإنشاء القديمة للتأثير في السامع إلى لغة الخبر عن طريق إعطاء إحصائيات عمّن يملك ماذا ومَنْ يقهر مَنْ، وعن صراع القوى

^{٢٠} Hassan Hanafi: *Mysticism and Development*, Unesco, Paris, 1985. Religion, Ideology and Development, Dar al-Thakafa, Cairo, 1988.

ومدى التسليح ومقدار نهب الشركات، بحيث تكون لغة الواقع الإحصائي أبلغ من لغة الشعارات وفنون الخطابة. ويحدث هذا الانتقال في نفس الخطاب بحيث يحدث التحول في نفس السامع من لغة إلى لغة، فإن الاختصار على اللغة القديمة وحدها لا يجعل الثقافة الوطنية حاملةً لآية رسالة معاصرة، كما أن اللغة الجديدة وحدها تلغي الثقافة الوطنية وتعطي علماً سياسياً محكماً قبل الأوان.

سابعاً: أدوات التغيّر الثقافي

والسؤال الآن؟ من الذي سيقوم بعملية إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تكون قادرة على تحقيق الأهداف القومية؟ هناك عدّة أدوات أهمّها، بصرف النظر عن ترتيبها من حيث الأولوية والأهمية هي:

(١) **المثقفون الوطنيون:** وهم الذين يجمعون بين الثقافة والوطن، بين مهمّة العالم ومهمّة المواطن، بين حقّ العلم وواجب المواطنة. هم مثقفون، أيّ إنهم على وعي تام بالثقافة الوطنية وبأهمية الإعداد الأيديولوجي للناس، وبضرورة التنظير. وهم وطنيون؛ لأنه لا ثقافة بلا وطن كما أنه لا وطن بلا ثقافة. ولو قيل: إن المثقفين الوطنيين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة، وبالتالي يصعب عليهم تحقيق هذا البناء، وسينظرون إلى الثقافة من خلال طبقته، كما سيصوغون الأهداف القومية لصالح طبقته، فالحقيقة أن هناك فرقاً بين الطبقة والوعي الطبقي.^{٢١} قد ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة، ولكنهم بوعيهم قد ينتسبون إلى الطبقة الشعبية العاملة، طبقة العمّال والفلاحين وصغار الموظفين، هذا بالإضافة إلى أن الطبقة المتوسطة ما زال لها دور في التحديث؛ فهي الطبقة التي تعلّمت وتخصّصت وأصبحت في مراكز القيادة العلمية والتقنية في البلاد، كما أنها تمتاز بالعقلانية وإعمال العقل، لا تسودها أهواء الطبقة العليا وميولها، ولا تتنّ تحت ضنك الحياة وقسوتها كما هو الحال في الطبقة الدُّنيا. وهي تعتنق الليبرالية ومثلها في التمدّن والتحضّر، وتقبّل النقاش، وتبادر بالحوار، ولها قدر من الذوق الجمالي والحسّ المدني

^{٢١} G. Luckac: Histoire et Conscience de Classe, Trad. Ayelos D. J. Bois, De Minuit, Paris, ١٩٦٣م.

.1960

د. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣م.

ممّا يجعلها أقدر على أن تكون عصب الدولة. قد يكون لها تطلّعاتها ومكاسبها، ولكن المهم أن يكون ولاؤها للأهداف القومية وليس لمكاسبها الشخصية أو للسلطة، وأن تخطط لصالح الجماهير، وأن تعيد بناء الثقافة الوطنية بحيث تكون حاملاً للأهداف القومية الرئيسية محقّقة لمصلحة الجماهير وليست مجرد أدوات إعلامية تُبرّر قرارات السُلطة السياسية.^{٢٢}

(٢) **الجامعات الوطنية:** وهي مُؤهّلة بطبيعتها للقيام بهذا الدور لأنها تجمع أكبر عدد ممكن من المثقفين، طلاباً وأساتذة، وفي نفس الوقت يحملون هموم الوطن وأحزان العصر. وقد ارتبط تاريخ جامعاتنا منذ نشأتها بتاريخ الحركتين الثقافية والوطنية للبلاد. خرج منها العلماء، وسقط منها الشهداء. والقادم إلى جامعة القاهرة من على النيل الخالد يرى قُبّة الجامعة على مرمى البصر وقد احتوت أولاً تمثال نهضة مصر (وسفارة إسرائيل على مقربة منه)، وثانياً النصب التذكاري للشهداء قبيل الأسوار. لذلك كان قصر الجامعة على تكوين طبقة من المتعلمين التقنيين هو عزل لها عن الثقافة الوطنية. كما أن قصر دورها على العلم الذي لا وطن له، بدعوى أنه لا سياسة في الجامعة ولا جامعة في السياسة، هو أحد مظاهر تسلّط النظام السياسي وخوفه من الجامعة. وقد استطاعت الجامعات الألمانية أن تكون أداة تحقيق للوحدة الألمانية. كما اندلعت الثورة الإسلامية في إيران من حرم جامعة طهران. واستطاعت جامعة سيول بكوريا الجنوبية أن تكون محوراً للمعارضة الشعبية ضدّ القهر والطغيان. والجامعة المصرية جزء من تاريخ الحركة الوطنية المصرية، نشأت باكتتاب أهليٍّ ومصر في صراعها مع الاحتلال. كما نشأت الجامعات العربية كأحد مُكوّنات الدول الحديثة في الحجاز وفي الخليج وإبّان النهضة العربية الكبرى في سوريا والعراق. لذلك كان للجامعات حقّها في الاستقلال العلمي والحريات الأكاديمية، فحرية البحث العلمي لا تتجزأ عن حرية الوطن، كما أن الاتحادات والتنظيمات الطلابية المستقلة جزء لا يتجزأ من الحياة الجامعية، وهي قادرة بأنشطتها، مثل نوادي أعضاء هيئة التدريس، على المساهمة في إعادة بناء الثقافة الوطنية، بحيث تكون حاملاً للأهداف القومية. إن الجمع بين العلم والوطن لا يكون فقط في دور الجامعات كمؤسّسات علمية، بل أيضاً في التصورات القومية للعلم، خاصة

^{٢٢} انظر الدراسة التالية: «مخاطر في فكرنا القومي».

للعلوم الإنسانية التي فيها تنشأ فلسفات التاريخ والتي فيها يتبلور الوعي التاريخي للأمة. إن العلم لا ينفصل عن تاريخه، بما في ذلك العلوم الطبيعية؛ حلًا لأزماتها، وكشفًا عن مصادرها، وقضاءً على أسطورة العلم الإبداعي الخالص الذي نشأ في حضارة مُعَيَّنة وفي عصر مُعَيَّن، خَلَقًا عبقرياً على غير منوال! إن الصياغات القومية للعلم تقوم بها كل حضارة في فجر نهضتها، ولكننا غالباً ما نأخذ العلم الغربي، وهو قائم أيضاً على تصوّر قومي غربي للعلم؛ بدايات العلم قبل العصور الحديثة، وتطبيقات العلم بعدها، وإبداعات العلم احتكارها الخاص، وانتشار العلم ونقل المعلومات منها إلى غيرها، من المركز إلى المحيط. وعلى هذا النحو تكون إعادة بناء الثقافات الوطنية جزءاً من التحرر الثقافي للشعوب. ويمكن صياغة تصورات قومية للعلم دون المساس بموضوعية العلم، بل يمكن إعادة كتابة تاريخ العلم والثقافة والحضارات من منظور قومي صرف وكجزء من بلورة الوعي التاريخي للشعوب.^{٢٣}

(٣) **الجمعيات الثقافية:** وهي الجمعيات والمنتديات الثقافية الأهلية، مثل الجمعيات الأدبية والفنية والفلسفية والتاريخية والجغرافية والنفسية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ... إلخ. والتي تجمع بين الثقافة والعلم، بين الهم العام والتخصّص الدقيق. وقد نشأت هذه الجمعيات إبان نهضة الأوطان مثلاً في مصر وفرنسا وألمانيا، وبالتالي تكون مسئولياتها في الحفاظ على هذه النهضة وتأصيلها؛ كل جمعية تقوم بإعادة بناء أحد جوانب التراث لنشاطها الديني أو الأدبي أو الاجتماعي أو التاريخي ... إلخ، في حرية تامة دون حكر عليها أو تقييد لنشاطها. وإن أيّ قانون يقلّص مهمّتها ويُبعد عنها موضوع الدين أو السياسة أو الجنس، وهي المحرمات الثلاثة في فكرنا القومي، إنما يهدف إلى وأدها، ويقضي على دورها.^{٢٤}

(٤) **المساجد ودور العبادة:** وهي الحزب الموجود سلفاً بكوادره ونُظمه وخلاياه وجماهيره وثقافته. فالدين هو المكوّن الرئيسي في الثقافة الوطنية، وبالتالي فليس في حاجة

^{٢٣} لنا دراسات عديدة عن الجامعة منذ قضايا معاصرة؛ «رسالة الجامعة»، «مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا»، «الطلبة والمشاركة في العمل الوطني»، «برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس»، الجزء الأول في فكرنا المعاصر، ص ٢٠٨-٢٣٣، وأيضاً «الجامعة والوطن»، «الإصلاح الجامعي»، «رسالة الطالب»، و«علمائنا بالداخل» أيضاً ... إلخ، الجزء الأول، الدين والثقافة الوطنية.

^{٢٤} انظر: «المحرمات الثلاث»، الجزء الأول، الدين والثقافة الوطنية.

إلى مُنظّر أو كتاب أو مذهب أو عقيدة كالماركسية أو الليبرالية أو الاشتراكية. كما أن جماهيره موجودة، وهي جماهير الأمة التي تنتسب إلى الدين بولائها لتراثها. وتنظيماته وخلاياه موجودة في المساجد ودُور العبادة والزوايا والمدارس والمعاهد والجامعات الدينية ودروس العصر والعشاء والجمعيات الدينية والشرعية، وبالتالي فلا يحتاج إلى تنظيمات وخلايا وأماكن ومنازل ومقارًا كما تحتاج الأحزاب. وكوادره موجودة في الأئمة والوعّاظ ورجال الدين، وهم موضع ثقة من الناس. إنما المهمُّ هو تمثُّل الأهداف القومية والتوعية السياسية والاستقلال الفكري دون توجيه من الدولة تبريرًا لسياساتها، ودون إرهاب منها في حالة الخلاف بين الدولة وبين المؤسسة الدينية المستقلة.

(٥) **الحزب الثوري:** ويتكوّن من مجموعة من المثقفين الوطنيين آثروا إعطاء الممارسة الثورية النصيب الأكبر، وقَبِلوا المساهمة في تعبئة الجماهير كعمل رئيسي من أجل الوصول إلى مراكز السُلطة عن طريق الانتخابات الشعبية الحرة. الحزب الثوري لا يعمل بالسياسة عملاً مباشرًا من أجل الوصول إلى الحكم بوسيلة أو بأخرى، بل هو الحزب الذي ينبع من ثقافة الجماهير ويقوم بتثويرها حتى تحمله الجماهير على الأعناق، وتجعله مُعبّرًا عن روحها وجسدها، مُدافعًا عن ماضيها وحاضرها، حريصًا على ثقافتها ومصلحتها. ويتمُّ ذلك عن طريق مدارس الحزب من أجل تخريج الكوادر، وعن طريق جرائد الحزب ومجلاته ونشратه وكُتباته، وعن طريق الخلايا والأسر الحزبية. وقد قام الشيوعيون والإخوان المسلمون بذلك خير قيام في تاريخنا الحديث، وكُونوا كوادرًا ثقافية وسياسية على مستوى رفيع من الثقافة الوطنية والالتزام السياسي.^{٢٥}

(٦) **الفنون الشعبية:** وهي خير مُعبّر عن الثقافة الوطنية في صور فنية، مثل الرقص والغناء والملاحم الشعبية والزخرفية وطرّاز المعمار والأمثال العامية ... إلخ. صحيحٌ أن هناك فنونًا أسهل في التثوير من غيرها مثل الغناء، كما هو الحال في أناشيد الوطنية، والتمثيل، كما هو الحال في مسارح الشوارع، والشعر والقصة والرواية كما وضح ذلك في الأدب الروسي الثوري ولدى الأدباء الشبّان عندنا. ومع ذلك، فإن الفنان الثوري قادر على ملء أيّ فن بمضامين ثورية من حيث أشكال التعبير ومن حيث المضامين الفنية، فالغناء والرقص عامل موحدٌ للأمة بين مختلف أقطارها، ومهرجانات الشعر احتفالات

^{٢٥} انظر: التنوير الديني والتنظيم السياسي، «مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة»، الجزء الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

وطنية، ولسان حال للأمة، تُعبر فيها عن أحزانها، وتبثُّ همومها، وتُقدِّم شكواها. إن الفن أسهل على الجماهير في التذوق وأكثر قدرةً على التأثير فيها، وإن الأمسيات الفنية والحفلات الغنائية هي أكثر الأمسيات متابعَةً بين جماهير المشاهدين. تسمع الجماهير الأغاني الشعبية والقرآن الكريم على نفس الدرجة والحماس، ويقلب السائق محطات مذياعه بين هذا وذاك. كما أن الفنون الشعبية تُبرز الشعب كقيمة، وتثبتته كقدرة خلّاقة، فلا تتنكر له سلفية، ولا يقهره نظام. بل إن الفن الشعبي لقادرٌ من خلال النكات والمسرح والشعر والقصة والرواية، حتى الرسم والتصوير، على نقد السُّلطة والسخرية منها.^{٢٦}

(٧) **التنظيمات الشعبية:** إذا كانت بعض أدوات التغير الثقافي والاجتماعي أقرب إلى العمل في ميدان الثقافة الوطنية منها إلى ميدان الأهداف القومية الملموسة، مثل الجامعات، فإن بعض الأدوات الأخرى قد تكون أقرب إلى العمل في ميدان الأهداف القومية منها إلى العمل في مجال الثقافة القومية، مثل التنظيمات الشعبية من نقابات واتحادات وهيئات ومؤسسات، وهي قادرة على التعبير عن حاجات الجماهير ومطالب الفئات، ولكنها في حاجة أيضًا إلى بناء نظري تُعبر من خلاله عن حاجاتها، كما أنها في حاجة إلى مزيد من الوعي بالأهداف القومية الرئيسية من أجل وضع المصالح الخاصة للفئات في إطار المصلحة الوطنية العامة. وإن الانتفاضة الشعبية في السودان، في أبريل ١٩٨٦م، خيرُ شاهدٍ على قدرة التنظيمات الشعبية والنقابات واتحادات الطلبة والعمال على أن تكون نواةً لثورة شعب بأكمله ضدَّ حُكم الظلم والقهر والنفاق والعمالة والطغيان.

(٨) **أجهزة الإعلام:** ويأتي دورها في النهاية؛ لأنها دائماً في يد السُّلطة في بلادنا، تأتمر بأوامر الدولة. ولأنها فقدت استقلالها بالنسبة للسُّلطة، فإنها أيضًا فقدت مصداقيتها عند الجماهير. هي الآن أقرب إلى أبواق الدعاية للنظم الحاكمة منها إلى أدوات لتثقيف الشعوب، بما في ذلك الصحافة والإذاعة والتلفزيون، وهي أكثر أجهزة الثقافة الشعبية تأثيراً على الجماهير، ولذلك فهي أشدُّها احتكاراً من الدولة. هي أجهزة للدولة وليست منابر للشعب، وتدخل معها أجهزة وزارة الثقافة، مثل الثقافة الجماهيرية، باستثناء ما قد يفلت من نشاطها؛ نظراً لتعاونها مع الأدباء الشبان وفنّاني الأقاليم، وتدخل

^{٢٦} «التفكير الديني وازدواجية الشخصية»، «الفلاح في الأمثال العامية»، «المثقفون والشيخ إمام»، قضايا معاصرة، الجزء الأول في فكرنا المعاصر، ص ١١١-١٢٧، ص ٢٦٩-٢٨٠، ص ٢٣٥-٢٤٥.

في ذلك أيضاً الهيئات العامة المستقلة مثل الهيئة العامة للكتاب والمؤسسة العامة للسينما والمسرح. لذلك يُعجب المثقفون المستنيريون بنظام الإذاعة البريطانية B.B.C وباستقلالها، وتحولت جماهير الشعب إليها وإلى غيرها لاستقاء الأخبار؛ إذ تعلّم كافة جماهير الشعب أن أجهزة الإعلام لا تقول الحقيقة، وإنما تعرف الحقائق من الإذاعات والصحف الأجنبية ووكالات الأنباء العالمية، فتهرب بذلك من زيف، وتقع في زيف آخر. ويبدو ذلك في دولنا في الخلط بين الإعلام والثقافة، فالإعلام ثقافة والثقافة إعلام، كلاهما توجيه وإرشاد قومي!

ثامناً: أهمية إعادة بناء الثقافة الوطنية

إن إعادة بناء الثقافة الوطنية ليس ترفاً فكرياً أو عملاً ثقافياً خالصاً، بل هي إعادة بناء لروح الأمة بعد أن توالى عليها الهزائم مرات عديدة، وأُجهضت نهضاتها الحديثة أكثر من مرة، بل إنها مهمة ضرورية إذا ما أردنا ضمان ثورة دائمة ودرء أخطار الكبوة والردة والثورة المضادة، ويمكن تلمّس نتائج ذلك مسبقاً على النحو الآتي:

(١) تحقيق الوحدة الوطنية على أسس فكرية بدلاً من الازدواجية القاتلة التي تشقّ صفّ الأمة بين الدينين والعلمانيين، بين القانون الإلهي والقانون الوضعي، بين حاكمية الله وحاكمية البشر. كما أنها قادرة على تحقيق الوحدة في مناهج التعليم بدلاً من ازدواجية التعليم التي نعيشها، والتي هي أحد أسباب ازدواجية الثقافة الوطنية والشخصية القومية. هذه الوحدة الوطنية على مستوى الثقافة هي أساس الوحدة الوطنية على مستوى برنامج العمل الوطني، ثم على مستوى القيادة السياسية في الجبهة الوطنية المتحدة.

(٢) تمهيد الجوّ الثقافي لتأسيس أيديولوجية سياسية تستند إلى الثقافة الوطنية وتُحقّق أهداف الأمة، ومنعاً للازدواجية الأيديولوجية بين الأيديولوجيات العلمانية الواردة والأيديولوجيات الدينية الموروثة. وعلى هذا النحو يمكن تعبئة الجماهير ومشاركة الأغلبية الصامته في العمل السياسي وفي الدفاع عن مكتسباتها في حالة انقلاب القيادة السياسية الثورية إلى قيادة سياسية مضادة. وأغلبية الجماهير حتى الآن لا تجد في الأيديولوجيتين المطروحتين، الدينية والعلمانية، ما يجعلها تتحمس له وتُعبئ نفسها دفاعاً عنه، وتتنّ تحت وطأة الحياة اليومية وبؤس الحياة. وبالتالي فإن الأيديولوجية القادرة هي تلك التي

تبدأ بواقع الجماهير، تُنظِّره تنظيماً مباشراً وتلقائياً، بصرف النظر عن المداخل الثقافية، وبالاكتفاء على ما ترسَّب من ثقافة وطنية في الوعي القومي.

(٣) سهولة تنفيذ برنامج العمل الوطني الموحد على أساس من الثقافة الوطنية المشتركة والاتفاق على الأهداف القومية؛ لأنه يجمع كل طوائف الشعب، ويشرك كل مناهجه وعقائده، ويسمح بأكبر قدر ممكن من تعدُّد الأطراف النظرية في مقابل وحدة العمل الوطني. النظريات السياسية والمذاهب الاقتصادية المُعدَّة سلفاً، والتي تحتاج إلى تطبيق في أيِّ مكان ولدى أيِّ شعب، بصرف النظر عن ظروفه التاريخية وواقعه الثقافي، هي أقرب إلى المفترسات التي تبحث عن ضحايا؛ صعبة الفهم، حولها خلاف بين قبول البعض ورفض البعض الآخر، يكفِّر بعضها بعضاً. وبعد التطبيق لا يشفع النجاح النسبي أو الفشل النسبي لأحد منها، ولا يعطيها شرعيةً أو صكاً تاريخياً على بياض.

(٤) اتِّقاء شرِّ الردَّة والنكوص والثورة المضادة التي تعتمد على الجوانب المحافظة في الثقافة الوطنية، وضعف ارتباط الأهداف القومية بالجوانب التقدمية في الثقافة الوطنية من أجل ضرب هذه الأهداف القومية ذاتها بدعوى الأصالة والمحافظة على التراث والدفاع عن الهوية الثقافية للأمة ضدَّ التغريب الثقافي وضدَّ المذاهب المستوردة التي تُهدِّد إيمان الأمة وتنازل من قيمها. إنَّ جَعْلَ الجوانب التقدمية في الثقافة الوطنية حاملاً للأهداف القومية، يحفظ هذه الأهداف باعتبارها تحقيقاً لمصلحة الأغلبية ضدَّ أية أهداف مضادة لتحقيق مصالح الأقلية. كما أنَّ ذلك يسحب البساط من تحت أقدام الثورة المضادة؛ وذلك بإعادة تأويل الجوانب المحافظة التي تعتمد عليها في الثقافة الوطنية لتُكسب نفسها شرعيةً تاريخيةً أمام جماهير مُتديِّنة ينقصها الوعي السياسي، وجدل الثورة والثورة المضادة.^{٢٧}

(٥) الحفاظ على الخصوصية والعمومية في نفس الوقت، فالثقافة الوطنية تُعبِّر عن وضع خاص لشعب خاص في مرحلة تاريخية، ومع ذلك هي مفتوحة على باقي الثقافات متفاعلة معها، تأخذ وتعطي، وتتحول تدريجياً من ثقافة إلى أيديولوجيا، ثم من أيديولوجيا إلى علم. تفترق عن المحافظة الدينية التي ترفض كل تعامل ثقافي مع

^{٢٧} لذلك كان العنوان المُقترح لهذا الكتاب «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨٩م» في الأصل هو «الثورة والثورة المضادة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م».

الآخر، كما تفترق عن العلمانية التي ترفض كل بداية في الثقافة الوطنية بدعوى العموم والشمول والعلم الذي لا وطن له.

(٦) إثراء التجربة الثورية المعاصرة عن طريق تجربة فريدة في التحديث بدلاً من النظريات المسبقة والأيديولوجيات الجاهزة، فكل شعب له ثقافته، ومرحلته التاريخية التي يمرُّ بها، وله قدرته على الخلق والإبداع. وإن التجارب الصينية والفيتنامية والفلبينية والسودانية والإيرانية والعربية في محاولات إعادة بناء الثقافة الوطنية، لا ثراء للتجارب البشرية وتنوع على نماذجها المعروفة في الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الروسية. وإن خلق نماذج حاضرة ومستقبلية قد يكون أسهل بكثير وأكثر فاعلية وقبولاً من تطبيق نماذج ماضية.

(٧) أمحاء الفرق بين العلم والسياسة، بين العالم والمواطن، بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق. فالثقافة الوطنية تعطي الأساس النظري لتحقيق الأهداف القومية، والأهداف القومية برنامج عمل وطني يتمُّ تحقيقه من خلال تنشيط الثقافة الوطنية وإعادة بنائها من أجل تعبئة الجماهير. وطالما اشتكى قادتنا السياسيون ومثقفوننا، بل وجماهيرنا، من عزلة الثقافة عن الحياة، والجامعة عن المجتمع. كما تحدث البعض عن الأبراج العاجية التي يقبع فيها المثقفون، وعن الجدليات المذهبية والمماحكات اللفظية والمناقشات البيزنطية التي تغلب على بضاعتهم وأسواقهم. تكتسب البعض منها بالعلم، فتكتسب البعض الآخر بالسياسة. والثقافة الوطنية تشقُّ طريقها بين الفريقين كال التزام ثقافي وطني تتطلبه مصلحة الأمة.

(٨) قد تكون إعادة بناء الثقافة الوطنية مهمةً مرحليةً مُحصَّنة من أجل تحويل الثقافة الوطنية إلى أيديولوجية سياسية، حتى يتمَّ تحويلُ الأيديولوجيا السياسية فيما بعدُ إلى علم السياسة. ومع ذلك، فهي مرحلة ضرورية حتى يتمَّ انتقالُ كل شعب من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحداثة انتقالاً طبيعياً دون انقطاع، فلا تحدث الردة والعودة إلى القديم، كما هو الحال في تركيا وبولندا والغرب المعاصر، ودون ازدواجية، فيقع الصراع الدامي بين الإخوة الأعداء على ما هو حادث الآن في مجتمعاتنا الحالية. وإن إغفال المرحلة الحاضرة لأحد الأسباب الرئيسية للعودة إلى الماضي وإلحاق الحاضر به، كما هو الحال في الحركات السلفية، أو استباق المستقبل وإلحاق الحاضر به، كما هو الحال في الدعوات العلمانية.

تاسعًا: خاتمة؛ اعتراضات وردود

قد يُقال إن إعادة بناء الثقافة الوطنية كحامل للأهداف القومية مشروعٌ له عيوبه ومخاطره، وله حدوده وقدراته على النحو الآتي:

(١) لا يَسَلَمُ مثلُ هذا المشروع من اتِّهام له بالعنصرية أو القومية أو «الشوفينية»؛ نظرًا لتأكيدِه على الهُويَّة القومية والتحايِز القومي والخصوصية القومية. وإن هذه المغالاة في النزعة القومية قد تَوَدَّي إلى صراع بين القوميات في عالم يرنو إلى السلام وإلى تبادل المصالح والحوار بين الأديان والحضارات. والحقيقة أن هذا الخطر يقلُّ إلى أقصى حدٍّ له؛ نظرًا لأن القومية هنا على المستوى الثقافي المحض وليست على المستوى العرقي. لذلك استعملنا لفظ «فكرنا» القومي، «سلوكنا» القومي، «وجداننا» القومي، و«النحن» هنا هُويَّة ثقافية صرفة. والثقافة وطنية؛ أي إنها تنتسب إلى الوطن وليس إلى القوم، والوطن قيمة ثقافية وليس مجرد حدود أو توسُّع أو غزو أو مجال حيوي. وإعادة بناء الثقافة الوطنية تتم، ليس فقط لتقدُّم شعب بعينه؛ بل لنقل حضارة بأكملها من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى في إطار تطوُّر عام لتاريخ البشرية كلها.

(٢) معاداة العلم لصالح الأيديولوجيا؛ وذلك لأن إعادة بناء الثقافة الوطنية هي عمل أيديولوجي صرف، في حين أن الاجتماع والسياسة والاقتصاد علومٌ إنسانيةٌ تختلف بينها من حيث الدقة والإحكام، ولكنها تبغي جميعًا أكبر قدرٍ من الموضوعية والشمول أسوةً بالعلوم الطبيعية والرياضية. ولما كان أحد مقاييس التحوُّل الاجتماعي وإعادة بناء المجتمعات هو الانتقال من الأيديولوجيا إلى العلم، فإن إعادة بناء الثقافة الوطنية سيُبقى المجتمع في نفس المرحلة، أي الأيديولوجيا، بصرف النظر عن نوعيتها؛ دينية تقليدية، وهو التيار الغالب على الثقافة الوطنية، أو سياسية تقدُّمية، وهو ما قد ينتج عن المشروع كله من مكاسب. والحقيقة أن هذا التقابل والتعارض بين الأيديولوجيا والعلم إنما هو تقابل ماركسي تقليدي تأباه ماركسيات القرن العشرين، وغير دالٍّ بالنسبة للشعوب اللاأوروبية. فالأيديولوجيا حاجةٌ ومطلبٌ في البلاد النامية، وتثير في أذهان الشباب حماسًا وانتماءً ربما أكثر ممَّا يثيره العلم. والعلم في الذهن الشعبي منقول عن الغرب، دخيل وافد، في حين أن الأيديولوجيا تعبير عن الموقف الحالي، وتأكيد للهُويَّة الثقافية. كما أن العلم هو أخذٌ لكل مُكوِّنات الواقع في الاعتبار. وفي البلاد النامية، الثقافة الوطنية هي العنصر الرئيسي في شخصيتها القومية قبل أنماط الإنتاج ووسائل الإنتاج وفائض القيمة والسعر والأجر.

والعلم ذاته له بُعد إنساني وليس مجرد نقل للمعلومات، وهو أحد أبعاد الثقافة مثل الفن والدين والفلسفة. العلم جزءٌ من كلِّ هو الحضارة. وإن إعادة بناء الثقافة الوطنية هو في حدِّ ذاته علم الثقافة، أو علم الحضارة، أو علم الاجتماع الثقافي، أو علم الأنثروبولوجيا الثقافية أو الحضارية.

(٣) قد تصبح إعادة بناء الثقافة الوطنية سلاحًا ذا حدين؛ فكما يمكن توظيف الثقافة الوطنية بحيث تكون حاملًا للأهداف القومية، قد يجعلها نظامٌ حُكم حاملًا لأهداف مضادة للأهداف القومية، وبالتالي يمكن استغلال الثقافة الوطنية على أيَّة وجهة كانت، طالما أنها تحتوي في داخلها على الشيء ونقيضه، كما هو واضح في الأمثال العامة، وأحياناً في النصوص الدينية، سواء كان هذا التعارض ظاهراً أو غير ظاهر، وفي التراث الديني القديم بعقائده ومذاهبه وفِرَقه المختلفة التي وصل الخلاف بينها إلى حدِّ الاحتكام للسيف. والحقيقة أن معارك الثقافة الوطنية، كالدين والتراث، جزء من صراع القوى الاجتماعية، كلٌّ منها تُؤوِّلها لحسابها ولصالحها ضدَّ القوى الأخرى. وإن معارك الثقافة والتراث في المجتمعات النامية باعتبارها مجتمعاتٍ تراثيةٍ لأخطرُ من معارك الصراع الطبقي. وإن معارك الخيال والتصورات للعالم والثقافة والحضارة لأخطرُ بكثير من المعارك العسكرية وتضارب المصالح الاقتصادية بين القوى المتصارعة. وإن اللجوء إلى الثقافة الوطنية والتركيز على أخلاق القرية، وربِّ الأسرة، وكبير العائلة، ومفاهيم الحبِّ والإيمان، لا تقلُّ أهميةً عن اتفاقات الصلح مع العدو، أو عقد اتفاقات عسكرية مشتركة ومناورات مشتركة مع إحدى القوتين العظميين، بل إن هذا الإعداد الفكري الثقافي النفسي هو مُقدِّمة وتمهيد لهذه الاختيارات السياسية والعسكرية.^{٢٨} والحقيقة أن الذي يحمي من ذلك كله هو تحديد الأهداف القومية باعتبارها مُعبِّرةً عن مصالح الأغلبية لا مصالح الطبقة الجديدة التي وصلت إلى السُّلطة السياسية بعد أن حصلت على القوة الاقتصادية. فإذا حاربت معارك الثقافة الوطنية واختارت من مفاهيمها وتصوراتها ما يساعدها على تفريغ الوطنية، واختارت من مفاهيمها وتصوراتها ما يساعدها على تفريغ الثقافة الوطنية من مضمونها، وربط مصالحها برأس المال الخارجي، وربط سياساتها بسياسات إحدى القوتين العظميين، تنشأ معركة مضادة من أجل إعادة بناء الثقافة الوطنية، بحيث

^{٢٨} انظر: «الدين والتنمية في مصر»، «الدين وتوزيع الدخل القومي في مصر»، الجزء الرابع: الدين والتنمية القومية.

تكون حاملاً للأهداف القومية، تعبيراً عن مصالح الأغلبية ودفاعاً عن التنمية الذاتية واستقلال الإرادة الوطنية.

(٤) إذا كانت الثقافة الوطنية، كما هي مُمَثَّلَة في الأمثال العامة وفي التراث القديم، تحمل اتجاهات متعارضة، ما يتَّفَق منها مع الأهداف القومية التي تُمَثِّل مصالح الأغلبية، وما يتَّفَق مع مصالح الأقلية المضادة للأهداف القومية، فكيف يمكن إيجاد مقياس للاختيار بينها اختياراً مسبقاً، وكلاهما على نفس مستوى الشرعية النظرية والأثر العملي؟ والحقيقة أنه لا يُوجَد مقياس نظري لصحة أحد الاتجاهات دون الآخر ما دامت كلها مخزوناً نفسياً عند الجماهير، ومع الاعتراف بأن المخزون النفسي المضاد للأهداف القومية قد يكون أقوى وأرسخ وأظهر من المخزون النفسي المؤيد لهذه الأهداف القومية. المقياس عملي صرف، وهو مدى ثقل الأهداف القومية التي تُمَثِّل مصالح الأغلبية على الأهداف المضادة التي تُمَثِّل مصالح الأقلية. هذا التناقض بين اتجاهات الثقافة الوطنية هو في حقيقة الأمر صراع اجتماعي كامن، وجزء من صراع القوى، وأسلحة ممكنة قابلة للاستخدام من كلا الطرفين. والسلاح الأقوى مع حسن الاستخدام والقدرة على إدارة المعارك هو الذي يحسم الصراع لصالحه.

(٥) ألا تُوجَد عناصر ثابتة ودائمة في الثقافة الوطنية تكون مرادفة للعناصر الدائمة والثابتة المكوِّنة للشخصية القومية؟ هل إعادة بناء الثقافة الوطنية طبقاً للأهداف القومية تجعلها دائمة التغير والانقطاع، وبالتالي تفقد ديمومتها واتصالها؟ والحقيقة أن هناك عناصر ثابتة في الثقافة الوطنية، ولكن المهم هو كيفية قراءتها وطريقة تأويلها ووجه استخدامها. فالتوحيد عنصر دائم، ولكن تختلف تحقُّقاته من عصر إلى عصر طبقاً لحاجات كلٍّ منها المتغيرة. كما أن إعادة البناء ليس انقطاعاً في الثقافة الوطنية، بل هو مجرد قراءة لها طبقاً للمتطلبات الحالية، فالتغيير في المضمون لا في الشكل، وفي التطبيق لا في الأصل، وبالتالي يحدث التغيير من خلال التواصل؛ هذا بالإضافة إلى أن الأهداف القومية لا تتغير في كل عصر، فما زال مشروعنا القومي الذي وضعه الأفغاني في القرن الماضي هو مشروعنا الحالي، وقد يبقى كذلك لعدة أجيال.

(٦) ألا يُوجَد أثرٌ للتغيرات الاجتماعية على الثقافة الوطنية؟ ألا تفرض التغيرات الاجتماعية المتلاحقة ثقافاتٍ بحيث يصبح المعلول علّةً والعلّة معلولاً؟ ألا يفرض التصنيع ثقافته، وبالتالي لا حاجة إلى إعادة بناء ثقافة المجتمع الزراعي، وهو ما زال في مرحلة الزراعة، وإلا كنّا كمن يريد أن يصبّ ماءً في لاوعاء؟ ألا تتغير الثقافة بتغيّر البنية

الاجتماعية والتركيب الطبقي للمجتمع، حتى ولو كانت ثقافته التقليدية غارقة في الفيض والإشراق؟ الحقيقة أنه مهما كانت قوة التغيرات الاجتماعية، بل والمرحلة التاريخية التي يمرُّ بها شعبٌ ما، فإنها تظلُّ مجردَ تغَيُّرٍ في تحقُّقات الثقافة الوطنية وليست في ماهياتها. وتظلُّ الثقافة الوطنية عبر التاريخ تحتلُّ عنصر الديمومة والاتصال مرادفةً للشخصية القومية، إنما الذي يتغيَّر هو دورها وفاعليتها وتوجُّهاتها طبقاً لصراع القوى الاجتماعية. صحيحُ أن التغيرات الاجتماعية تُكسب عاداتٍ جديدة، ولكنَّ يظلُّ السلوك العام تعبيراً عن الثقافة الوطنية. وغالباً ما يقع الصدام بين النمطين في السلوك، ويُحسم لصالح أحدهما على الآخر، أو لتجاورهما معاً كنوع من تقسيم العمل، أو تداخلهما في وحدة عضوية نابعة من ثقة الثقافة التقليدية بقدرتها على التأقلم والحدثة، وبأنه لا خوف عليها من الحدثة الوافدة لأنها تتفق مع حدثة الموروث الحالة فيه.

(٧) أليست البداية بالثقافة الوطنية كمدخل لقضايا التغير الاجتماعي تصوراً رجعيّاً غربياً رأسمالياً، أو على الأقل تصوُّر الطبقة المتوسطة التي أُوتيت قدراً من العلم والثقافة، بحيث تريد أن تجد لها دوراً متجدداً في وقت تتأزم فيه القضية الاجتماعية بحيث تهدد الطبقة المتوسطة، ليس فقط في دور مقابل أيضاً في وجودها ومستقبلها؟ والحقيقة أن مفهوم الثقافة الوطنية ليس مفهوماً برجوازيّاً تجد فيه الطبقة المتوسطة ليس فقط في دورها، بل أيضاً في وجودها ومستقبلها، الرأسمالية دفاعاً عن شرعيتها ضدَّ الأيديولوجيات الجذرية، ولا مثالية تجاوزتها المرحلة الحالية التي أصبحت تُمثِّل تحوُّلاً نحو الواقعية الاجتماعية؛ لأن الماركسية ذاتها إنما بدأت عند ماركس الشاب كُنقدٍ للثقافة القومية كما مثَّلها الهيجليون الشبَّان. كما أن المشروع كله، إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تكون حاملاً للأهداف القومية، سحب البساط من تحت أقدام المحافظة التقليدية، وهو التيار الأقوى الذي يعتمد على التراث الديني وكأنه غاية في ذاته، ودون أن يجعله أحد المكوّنات لثقافة أوسع، ودون أن يجعله حاملاً للأهداف القومية، وهو في نفس الوقت دحضُ حُجّة العلمانية بأن الثقافة الوطنية تقليدية محافظة لا تقوى على أن تكون عاملاً في التغير الاجتماعي. وفي البلاد النامية يكون النقد الفكري، بلا شك، بداية التحديث، فالعقلية النقدية ليست حكرّاً على حضارة دون حضارة. ولقد أثبتت تجارب التنمية الأخيرة صعوبة التنمية الاقتصادية دون أن تواكبها التنمية الثقافية، من أجل تحديد عناصر المحافظة، وتنشيط عناصر الحدثة فيها، وحتى يمكن تعبئة الجماهير ومشاركتها في عملية التنمية.

(٨) أليس ذلك كله مثاليةً ترى الواقع فكرًا، والمجتمع ثقافة، ويُحيل الصراع الاجتماعي إلى معارك فكرية، فكرةً بفكرة، ورأيًا برأي، وهي معارك وهمية، تَرَفُّ ثقافي لا يقوى عليه إلا المثقفون، ولا تدري عنه الطبقات الكادحة شيئاً؟ والحقيقة أن الفكرة ليست وهمًا والثقافة ليست ترفًا. الفكر واقع أكثر من الواقع الحسي الملموس، والثقافة بنية لا مرئية تتحكم في البنية المرئية. الفكرة دافع حي، تصوّر عملي للعالم، وباعث حركي على السلوك. وقد يكون خطأ الاتجاهات الجذرية في جيلنا هو سرعة القفز إليها دون الردّ بنقد الأفكار؛ أي الانتقال من هيجل إلى ماركس دون المرور بمرحلة الهيجليين الشبان؛ أي بمرحلة نقد المثالية التي استطاع هيجل أن يُحوّل الدين إليها.^{٢٩} إن ما قد يظنّه البعض أنه مثالية قد يكون أشدّ أنواع الواقعية، وهي واقعية الأفكار. وما يظنّه البعض الآخر أنه واقعية قد تكون أشدّ أنواع المثالية؛ لأنها مثالية الوهم والتجريد والادّعاء.

(٩) قد يُقال إن هذه هي حالة مصر، والتي لا تجد لها مثيلًا في باقي الأمة. هو تعميم من الخاص إلى العام وإسقاط لحالة مصر على غيرها من الأقطار. والواقع أن هذه حالة عامة في مصر وتونس والجزائر والمغرب والسودان وسوريا والعراق والأردن ولبنان والبحرين، في كل الأقطار التي يشتدّ فيها الصراع بين المحافظة الدينية التقليدية، والتقدمية العلمانية الحديثة. ومصر هنا، نظرًا لتاريخها الثقافي في المنطقة، مجرد نموذج لما يحدث حولها في المحيطين العربي والإسلامي، لذلك كان هذا التأرجح بين الثقافة الوطنية والثقافة «القومية».

(١٠) وقد يُقال إن هذه عموميات تحتاج إلى تفصيلات، وإعلان نوايا تحتاج إلى تحقيق، وأمني ورغبات لا تُعبّر عن واقع ملموس. والحقيقة أن إعلان النوايا يحتاج إلى تحقّق فعلي لإعطاء نماذج من إعادة بناء ثقافتنا القومية. وذلك عمل مشترك للجميع، والاجتهاد مفتوح لكل المثقفين والمواطنين. ويمكن إعطاء نماذج للتنبيه على ذلك في دراسات ثلاث قادمة؛ «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي».

^{٢٩} انظر دراستنا: «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، أبريل-يونيو، الكويت، ١٩٧٩م، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م.

مخاطر في فكرنا القومي^١

مُقدِّمة: لقد حان الوقت لتحديد خصائص فكرنا القومي، ما له وما عليه. وإنه ليصعب علينا أن نوجد دون أن نعي تصوُّرنا للعالم، وأن يكون لدينا العمق الشعوري الكافي لرؤيته والحكم عليه، وقياسه على الواقع ورؤية توجيهه للسلوك. فالفكر القومي ليس مجموعة من المبادئ يمكن عدُّها، ولكنه سلوك يومي يتحدَّد في أنماط فكرية ونماذج ثقافية، وخبرات مُعاشة يمرُّ بها الجميع، ووصلت إلى درجة من العمومية والوضوح حتى أصبحت نمطاً للحياة الثقافية وأسلوباً في الحياة العامة لا يخرج عنه أحد، حتى ولو أراد بما لديه من بقايا فطرة، وشجاعة أدبية، ورغبة في المخاطرة، وحُبِّ في النزال، وبراءة طفولية لا تخبو مهما كانت الظروف. وهذا لأننا نتحدث عن الغالب وليس عن النادر، ونشير إلى العام وليس إلى الخاص، ونتطرق إلى المشهور وليس إلى الشاذ، ونتوجَّه إلى الشائع وليس إلى الاستثناء، ونَصِف الخطَّ الدائم المتصل وليس النتوء البارز المتقطع.

^١ كُتِبَ النصف الأول من هذا المقال في ١٩٧٤م، في غمرة الفرح والنشوة برجوع صديقنا د. أنور عبد الملك، بعد غربة دامت خمسة عشر عاماً في فرنسا، إلى أرض الوطن، وعودة مصر إلى نفسها بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م، ورغبته في تأسيس مجلة «النهضة» للحوار بين المدارس الفكرية المختلفة وتأسيس الروح القومية. ولكن سرعان ما هبط الحماس لديّ بعد تردُّد صديقنا خشية «الوفاق»، فلم يكتمل المقال. وكُتِبَ النصف الثاني بعد ثلاث سنوات تقريباً في ١٩٧٧م، بعد القضاء على المجالات الثقافية في مصر؛ «الكاتب» و«الفكر المعاصر» و«الطلیعة» و«روزا اليوسف»، وبزوغ أمل جديد في المجلات العربية وانتقال الثقافة إليها، وفي مُقدِّمتها «مواقف» و«دراسات عربية» و«آفاق عربية» و«قضايا عربية». فالنية ما زالت موجودة والأمل ما زال يراودنا. وقد أعطينا خلاصة هذا المقال في ندوة صديقنا د. عبد المنعم تليمة في الخريف الماضي. قضايا عربية، أبريل، ١٩٧٨م.

فهذه المخاطر العامة لا تعني أنها الخطُّ الفكريُّ لكل فرد من أفراد الأمة، فقد يخرج عن هذا الخط أو ذاك فردٌ أو أفرادٌ يُكوّنون حركة التاريخ، ولكن السمات القومية تتحدد بالسمات الغالبة وليست بالسمات الفريدة، وهي ما زالت مستمرةً تفعل فينا وتُشكّل فكرنا القومي، وتُحدّد سلوكنا اليومي، وتُكوّن نظريتنا السياسية. فإذا كان تبرير السُلطة القائمة هو الطابع السائد فهذا لا يعني عدم وجود فكر مناهض للسُلطة ومعارض لها. وغلبة المنهج الاستنباطي النازل لا يعني بالضرورة غياب كل فكر تحليلي علمي صاعد. وغياب المؤسّسات الفكرية وتهزُّؤها لا يمنع من وجود بعض التنظيمات والجماعات الفكرية المؤثرة في حياتنا القومية. وغياب البُعد التاريخي في فكرنا القومي لا يمنع من وعي البعض منّا بالتاريخ ومحاولته استكشافَ في أيّة مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وقد يبدو من الصعب تحديد مخاطر في فكرنا القومي دون التعرف على هذا الفكر ذاته وتحديد خصائصه. والحقيقة أن هذه هي إحدى المخاطر الأولى، وهي غياب معالم لفكرنا القومي يصعب تحديده من خلالها، وقد ينفيه البعض كليهً لأن الفكر لا يكون قومياً، فالفكر لا جنس له ولا دين، وقد يُثبت البعض الآخر على نحوٍ لا شعوريٍّ فتكون مهمّتنا إذن تحليل النفس وإخراج ما تحت الشعور إلى الشعور. وقد يُثبت فريقٌ ثالثٌ على نحوٍ شعوري، ويحكم بوجوده، بل ويحدّد سماتٍ دائمةً له تقترب أحياناً من الصفات الدائمة، حتى نقرب في النهاية من الفكر العنصري الذي يُحدّد لكل فكر قومي صفاتٍ ثابتةً عبر التاريخ لا تتغير بتغير الظروف أو بتوالي الفترات التاريخية.

ولكنّ بصرف النظر عن حُجج كل فريق، فإن فكرنا القومي هو ما يُعبّر عنه الكثير باسم الثقافة الوطنية عندما تتحدّد بصورة بارزة؛ فالفكر القومي هو الذي يُحدّد معالم الثقافة الوطنية، والثقافة الوطنية هي تحقّق للفكر القومي في مجالات التربية، خاصةً تربية الجماهير من خلال الكوادر السياسية أو أجهزة الإعلام أو مناهج التربية.

وفكرنا القومي هو ما يُعبّر عنه أحياناً أخرى باسم الشخصية الوطنية التي كُثِرَ عنها الحديث في هذه الأيام،^٢ أو الشخصية القومية، أو الشخصية فحسب. ولكن الشخصية هي تحقيق الفكر بطريق محسوس قائم على حُبِّ الذات والرغبة في الحصول على

^٢ نخص بالذكر: جمال حمدان، لويس عوض، حسين فوزي، نعمات أحمد فؤاد، أنور عبد الملك، وليم سليمان ... وكثيرين غيرهم.

وجود ملموس في مواجهة الضياع. الشخصية تحقيق مبدئي وسريع للفكر القومي، وإحساس مرحلي بالوجود في مواجهة العدم. ولكن سرعان ما ينحل هذا التجمد، ويتحول الفكر القومي إلى وجود من خلال نشاط الجماهير وعمليات التغيير الاجتماعي، فتحل الثورة محل الشخصية، وتذوب الشخصية المتجمدة في الثورة. فالحديث عن الشخصية حديث متسرع يود الانتماء السريع، ويُعوّض الإحساس بالفقد حتى ولو ضُيِّ بالحركة والنشاط. ويغيب عن الأذهان، من أجل المحافظة على الذات، كل ما تحتويه الشخصية من عنصرية وتشخصية وأنانية وتوسّع في المجال الحيوي وغياب مقياس للتوفيق بين الشخصيات القومية، فليس أحدهما بأولى بالبقاء من الآخر.

وعلى كل الأحوال، فكرنا القومي شيء موجود، من الصعب أن يغيب في عصر الأيديولوجيات والمذاهب الفكرية، حتى ولو كنّا ما زلنا نعاني من غياب أيديولوجية واضحة المعالم متسقة المضمون. ولكن يصعب التمييز بينه وبين التراث، فالتراث مخزونٌ نفسيٌّ لدينا، وهو الذي شكّل فكرنا القومي وطبعه بطابعه لدرجة أنه يمكن القول بأنني لا أفكر تراثي، بل تراثي هو الذي يفكر لي وفيّ. فالتراث هو الذي أمدّ فكرنا القومي بقوابله الأساسية، وحدّد علاقاته بالسلطة وبالواقع وبالمنهج وبالمؤسسات وبالتاريخ. فكرنا القومي ما هو إلا ناتج عن التراث، أو هو التراث في تفاعله مع واقع جديد. الفكر القومي ما هو إلا تعبير خارجي عن شيء دفين هو الموروث، وهو السطح لعمقٍ آخر هو التاريخ.

والتراث هنا لا يعني الدين وحده، بالرغم من أن الدين هو الطابع الغالب، ولكنه يضمّ الشعبي أيضاً، فنحن نفكر من خلال الغزالي والأشعري، كما نسلك من خلال أبي زيد الهلالي وسيف بن ذي يزن، ونطرب من ترتيل للقرآن، وننتشي من سماع شهرزاد وعلي بابا وجحا. نستشهد بالقرآن والحديث كما نلجأ إلى سلطة الأمثال العامة والأقوال المأثورة، ونعتمد على تاريخ الصحابة والخلفاء كما نتأسى بالتجارب والأزمات التي تمر بها البلاد. فالتراث هو الديني والعلماني كما يبدو في الموالد التي يختلط فيها الإلهي والشعبي، الديني والدنيوي، والتي نمارس فيها الصلاة والفجور!

وكان يمكن بطبيعة الحال تحليل خصائص فكرنا القومي للتعرف على مكانم الخطر فيه بتحليل الأعمال الفكرية والأدبية والاستشهاد بالنصوص ورصد الوقائع وإعطاء البيانات والإحصائيات وتأييد هذه المخاطر بالأرقام، ولكن في الحقيقة لا يمكن الانتقال من الوقائع إلى الماهيات أو من الأشياء إلى المعاني، هذه الاستحالة هي إحدى

حدود النزعة التاريخية. ولكن يمكن تحديد معالم فكرنا القومي بتحليل تجاربنا الفكرية ومحاولة التعرف على ماهيات مستقلة لها يدركها كل من يشارك فيها، ومن ثم تتحول إلى حقائق موضوعية، فالموضوعية هنا لا تعني خروج الماهيات من الوقائع المادية، بل عموم الماهيات وتطابقها في التجارب المشتركة. وبالتالي فالمنهج الفينومينولوجي هو أقرب المناهج لتحقيق هذا الغرض، فهو الذي يساعد على تحليل التجارب الشعورية التي يعيشها مفكر عربي في عصرنا الراهن محاولاً إدراك ماهياتها المستقلة. ويكون مقياس صدقها هو مدى اشتراك المفكرين الآخرين في هذه التجارب المعاشة وفي الماهيات المدركة. يمكن الاختلاف في درجة عيش التجربة بين الحدة والبرودة، ولكن لا يمكن الاختلاف على وصف الماهية. والاختلاف في تعليل الظاهرة ووجودها لا يضر الباحثين شيئاً، ولا يطعن في وجود الظاهرة نفسها؛ وذلك لأن المنهج الفينومينولوجي لا يعنى بسؤال النشأة Genetic question ولكنه يضع سؤال الماهية، ولا يهتم التفسير Explanation بل يهتم الفهم Understanding، فتعدد التعليلات لسبب وجود الظاهرة لا تمنع من وحدة إدراك الماهية المستقلة. إن معركة البناء التحتي والبناء الفوقي، وأيهما علة وأيهما معلول، ما زالت خاضعةً للتصور العلي بين الواقعة والدلالة. والحقيقة أن الجدل بين البنائين إنما يتم في الشعور الذي له أبنيتة الخاصة، فالذي يُحدّد الظاهرة، والذي يفسّر نشأتها، ليس هو البناء التحتي أو البناء الفوقي، بل هو البناء الشعوري الناتج عن تجربة معاشة. هو ليس بناءً صورياً، ولو أنه يخضع لتحليل العقل الخالص، بقدر ما هو اتجاه وباعث ومُحرّك وسلوك، فالفكر القومي ظاهرة اجتماعية متشابكة؛ إذ ينشأ الفكر القومي نتيجةً لظروف تاريخية وحضارية واجتماعية، ثم يؤثر فيها بدوره ويوجهها. علاقة الفكر بالواقع إذن علاقة متبادلة، ينشأ الفكر من الواقع، ثم يوجه الفكر الواقع ويحدّد مساره. ويتم ذلك كله في الشعور من خلال التجارب الحية التي يعيشها الفرد وتحياها الجماعة. وقد خلقت الثورات العربية المعاصرة هذه الظروف على مدى رُبع قرن، وطبعت فكرنا القومي بطابع معين ما زال حتى الآن يؤثر في مسارها إلى الأمام أو إلى الخلف.^٢

^٢ وقد بدأ النقاش في حياتنا المعاصرة حول «اليسار المصري والتجربة الناصرية» بالقضية التي فجّرها د. فؤاد زكريا عن تبرير اليسار المصري لكل التجربة الناصرية دون أن يأخذ موقفاً نقدياً منها. وبالرغم من نفاذ الآراء ووضوحها وتعبيرها عما يجيش في صدور قواعد اليسار العريضة فقد ضاع النقاش في

إن التعرف على فكرنا القومي وعلى مكامن الخطر فيه هو أحد جوانب التعرف على الذات قبل أيّ شروع في عمل أو إعطاء أنفسنا مهمةً تاريخية. والقدرة على الحكم على الذات هي في نفس الوقت تعميق لها؛ إذ إنها تصبح ذاتاً وموضوعاً في آن واحد. والإشارة إلى هذه المخاطر، والتنبية عليها ليس إدانةً لأنفسنا بقدر ما هو كشفٌ عن أبنيتنا الثقافية، وتحليلٌ نفسيٌّ لوجداننا الحضاري، وتشريحٌ لأذهاننا، وعمليةٌ ممارسةٍ للنقد الذاتي الذي لا تقوم نهضةٌ بدونه. كما أنها ليست محاكمةً فكريةً لتجربتنا الثورية، فتلك محاكمة الجيل الحاضر والأجيال القادمة، لا محاكمة فرد لفرد آخر، أو محاكمة فرد لجيل بأكمله. خلاصة القول أن هذه التجارب الذاتية التي سأصفها هي تجارب جيل بأكمله، تكشف عن روح العصر، فالذاتية هنا تكشف عن الموضوعية من خلال اشتراك الآخرين وعيشهم لها، لا يختلف عليها قطر عربي عن قطر عربي آخر، وإن كانت السمة الغالبة على تجربتنا الثورية في مصر. وغايتنا هنا مستقبلية صرفة، وهدفنا هو إحداث دَوِيٍّ في شعورنا القومي، وطرح مسائل، وإثارة إشكالات، وتأسيس فكر، ووضع قضايا، وتنشيط أذهان حتى نفكر جميعاً في المخاطر التي تُهدّد فكرنا القومي، سواء كانت تلك التي نُعدّدها أو أخرى غيرها. قد يرى البعض ألاّ مخاطر على الإطلاق فنطمئنّ جميعاً، ونُبذد أوهامنا، ونقضي على شكوكنا ونصل إلى برّ الأمان.

ويتحدّد فكرنا القومي في خمس علاقات:

أولاً: علاقة الفكر بالسلطة لمعرفة مدى استقلالية الفكر.

ثانياً: علاقة الفكر بالواقع لمعرفة مادة الفكر ومضمونه.

ثالثاً: علاقة الفكر بالمؤسسات لمعرفة مواطن الفكر وقواعده.

متاهة الأسماء والأشخاص، في حين أن موضوع «تبرير السُّلطة» موضوع مستقل لا شأن له بالأشخاص، وأن تشخيص الفكر علامة دالة على موضوع أعظم وأخطر، وهي سمات فكرنا القومي الذي يندّد عن كل مرحلة سياسية نمرُّ بها، والتي تعمل من خلال الأفراد عن وعي بها أو دون وعي، والتي أثّرت في ماضينا وما زالت تعمل في حاضرننا، والتي تُخيمُ بشبحها على مستقبلنا. إن موضوع النقاش حالة خاصة لموضوع أعمّ؛ هو سمات فكرنا القومي في لحظتنا التاريخية الراهنة وفي أحد جوانبه، وهو علاقة الفكر بالسلطة، فلا تتغير السمات بوفاة شخص وخلافة آخر، بل تمتدّ خلال تجربة الثورة على مدى رُبْع قرن، ولم تكن موجودة قبلها، أو على الأقلّ لم تكن موجودة بهذا الشكل الفاضح.

رابعاً: علاقة الفكر بالمنهج لمعرفة صورة الفكر ومنهجيته.

خامساً: علاقة الفكر بالتاريخ لمعرفة مسار الفكر وحركته.

أولاً: علاقة الفكر بالسلطة

إن علاقة الفكر بالسلطة القائمة هي أهم العلاقات التي يدخل فيها الفكر؛ نظراً لأن الفكر هو تحليل الواقع، وأن المُفكر هو الشاهد عليه، وبالتالي كانت السلطة القائمة التي تفتقر إلى شرعية كافية تنظر إلى الفكر على أنه خصيمها الأول، وتجعل مهمتها الأولى القضاء على استقلال الفكر وشرء المثقفين. فالفكر هو المناهض للسلطة، الدافع لحركات الواقع، المُحرِّك للتاريخ. وطالما صرخ الأباطرة: لقد هزم القلمُ السيف. ولكننا في فكرنا القومي نلاحظ الآتي:

(١) **التبعية لا الريادة:** دون الذهاب إلى الماضي البعيد، وتبعية الشعب لفرعون وتأليه للحكام واعتبارهم مصدرَ الإلهام والخير، ودون الرجوع إلى الطبيعة وجعل الشعب هبة النيل، يعيش عليه، ويتبعه في فيضانه وتحاريقه، يكفينا سِرُّ غُور واقعنا الحالي وأساسه النفسي الاجتماعي في اللحظة التاريخية الحاضرة، فنجد أن الفكر تابع للسلطة وليس رائداً لها، فالسلطة تبدأ والفكر يتبع، وإن شئنا أن نكون أَقْلَ تجريداً قلنا: الحاكم يبدأ والمُفكرون يتبعون، السلطان يأمر والعلماء يباركون، الأمير يُقرِّر والفقهاء يُبرِّرون، الملك يصدر والقضاء يشرعون. واتُّهم كل فكر ببداً ولا يُتَّبَع بأنه فكر خارجي، تحومه الشبهات، وتلصق عليه لافتات العمالة والخيانة أو الطفولة والتطرف، والمجتمع أصيل شريف، معتدل وناضج! ولا يقتصر الأمر على مظاهر التبعية الخارجية من فرض الرقابة على الصحف وعلى سائر وسائل الإعلام، وضِعاً أو رفعاً، ولكنَّ تعدى الأمر إلى شعورنا القومي حتى فقد القدرة على كسر النطاق، وأخذ زمام المبادرة، وتحليل الواقع بصرف النظر عن مُوجِّهات السلطة. وقد ساعد الفقر على ذلك، واحتار المُفكر بين الحقِّ والرغيف، فأثر الرغيف وتغاضى عن الحق، فالناس يعيشون أولاً ويفكرون ثانياً، إلا الأنبياء والقديسين والشهداء، وليس كل الناس كذلك. فإذا ما تحوّل هذا الرغيف إلى أرغفة متنوعة المذاق، وصحبه الشواء والمكان المرموق ومركز الصدارة؛ يتوارى الحقُّ كلياً، فيتحول الفكر إلى تجارة، ويصبح الكلام كما يقول أحد شعرائنا المعاصرين «عهر المفردات»، ثم يفرض الشعور القومي على نفسه رقابةً داخليةً حتى فيما هو خارجٌ عن

وسائل الإعلام، في الجامعات والجمعيات العلمية والندوات الثقافية، وأصبح شعورنا في حاجة إلى رائد كمشجب يُعلّق نفسه عليه، ونشأ بيننا وظيفة «الموظف الأيديولوجي» أو «مُفكر السُّلطة» أو «داعية النظام» وهو المفكر الرسمي للنظام، والمُبشّر بفلسفته، والمُبَرّر لأخطائه، مثل «المُبَلِّغ» في المسجد الذي يتبع الإمام بصوته حتى يسمعه باقي المصلين فيَتَّبِعُون! وشيئاً فشيئاً يتمُّ تأليه الحُكَّام، ويصبح الحاكم هو المُعلِّم والقائد، والزعيم الخالد، الوحيد المُلهِم، كما كان الحال في تراثنا القديم عندما أعطى فلاسفتنا هذه السمات لرئيس المدينة الفاضلة، الرئيس الملهِم، المعصوم من الخطأ، والذي يأمر فيُطَاع! أصبح هناك فتق بين الفكر ومضمونه، بين العبارة والحقيقة حتى لم تعد هناك حقيقة. فالحقيقة ما تُقرِّره السُّلطة، والفكر هو صياغة لها. فإذا تغيَّرت السُّلطة تغيَّرت الحقيقة وتغيَّرت الصيغ والأحكام. ولما كان المُفكرون يعيشون ويتعيَّشون فقد تكاثر عارضو الخدمات، واشتدَّ الزحام، فترقَّعت السُّلطة، وأصبح اختيارها لأحدهم منَّةً عليه وشرفاً له يحسده عليه الآخرون، واصطفَّ الباقي في قوائم الانتظار. وتتوالى الأنظمة، ويتوارى الحُكَّام، وكلُّ منهم يُلغى من قبله، وتبدأ من جديد حتى ضاعت مع الاتصال في حياتنا القومية، وأصبح كل يوم لدينا ثورة، وفي كل شهر لنا عيد، وفي كل فترة لنا صحوة، وكنا قبلها غفلاً نياماً. ولكن الشيء الدائم هو التبعية للسُّلطة كسلوك دائم، وحتى لو أيدَ مُفكر قرارات السُّلطة عن صواب وبصدق، فإن الجماهير لن تُصدِّقه؛ نظراً لتعودها على تبعية المُفكرين، كما لو كذب الغريق مراتٍ على الجماهير ثم غرق مرةً بحقٍّ فإنه لن يُصدِّقه أحد. ولو نقد مُفكر السُّلطة عن باطل وبإدعاء فقد تُصدِّقه الجماهير؛ لأنها قد رأت فيه بطلاً رائداً.

ولما كانت طبائع الأشياء هي الغالبة، فإنه لا بدَّ وأن يحدث صراع بين الفكر والسُّلطة، حتى ولو من مُفكر واحد، أو من أقلية لا تعدم الطبيعة وجودها، مثله: رجل مؤمن من آل فرعون، أهل الكهف، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. ولكن في حياتنا المعاصرة إذا اختلف الرأي مع السُّلطة ضاع الرأي وثبتت السُّلطة، حتى ولو كان صاحب الرأي ذخيرةً وطنيةً يُشَهد له بالمهارة الفنية وببراعة التحليل. ولكن إذا خرج الفكر مرةً عن التبعية للسُّلطة فجزأؤه السيف.

فإذا ما بدأ الفكر مناهضاً بقوة وعنف كردّ فعل على التبعية السائدة، عاملته السُّلطة بقوة وعنف السُّلطة. ومهما قاومت السُّلطة الرأي بالسيف، فإنها لن تنجح في القضاء عليه، بل ربما تكون عاملاً على تقويته ونشره وتبني أجيال جديدة له بلا تنظيم علني

أو سري؛ لأنه فكرة، والفكرة تبقى، في حين أن معارضة الرأي بالرأي والحوار الفكري هو السبيل الوحيد للتعامل مع الأفكار من أجل إِمَاتَتِهَا أو إحيائها. وتكون نهاية الفكر وحرية الرأي إذا ما أخذت السُّلطة جانباً من المنازعات الفكرية الدائرة، وانتصرت لفريق ضدّ فريق، وأيدت رأياً ضدّ الرأي الآخر. وبلغت السياسة تكون الدولة خاضعةً للحزب، فالقوة الوحيدة هي قوة الرأي، لذلك تخشاه السُّلطة. وقد تكون قوة السُّلطة تعويضاً نفسياً عن الضعف؛ لأنها ليست قائمةً على الرأي، وتستترّ على عدم الشرعية. وقد قيل في تاريخنا القومي المعاصر وأصبح شعاراً لإحدى ثوراتنا السياسية: «الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة».

هذه العلاقة الشاذة بين الفكر والسُّلطة جعلت فكرنا القومي يأخذ أيضاً طريقين متعارضين، كلاهما أيضاً يخالف طبائع الأمور؛ الأول: طريق العمل السري، وصحافة تحت الأرض، والمنشورات والهمسات والإشاعات، أو القصص الرمزي الذي لا يؤثر إلا في حلقات ضيقة من المثقفين المشاركين في نفس هموم الكاتب، وبالتالي لا يخرج الفكر المناهض عن هذه الدوائر المنعزلة في حياتنا الثقافية عن بعض الشعراء، وفي حياتنا السياسية عند بعض الجماعات. والثاني: تفجّر الموقف فجأةً في ثورات الشباب أو الانتفاضات الشعبية أو محاولات الانقلاب المدنية أو العسكرية، فيخرج المكتوم فجأةً وعنوة، فتتوجّه السُّلطة لها باسم القانون في صورة استفتاءات جديدة، وسلطات استثنائية ومحاكم شعبية، حتى تقضيَ عليها أو تنفذ من خلالها بالقسمة والتفرقة فتمتصّ البعض، وتُغري البعض الآخر، وتهدّد فريقاً، ويهرب فريق آخر، أو تفسر هذه الحركات كلها على أنها من فعل خارجي، ومن نسيج مؤامرة دولية، ومن تدبير الصهيونية العالمية، ومن مؤامرات القوى الاستعمارية، وتلجأ إلى كل العلل الخارجية الممكنة دون العلة الداخلية، وتستدعي العلل البعيدة دون الاقتراب من العلل المباشرة.

(٢) **التبرير لا النقد:** فإذا ما حدث فكر، وعبر المفكرون عنه فإنه يكون تبريراً لا نقداً، ومباركةً للخطوات التي تمت لا إشارةً إلى خطوات لم تتم، وتأبيداً لما هو موجود وليس مطالبةً بما هو غير موجود، حتى أصبح فكرنا القومي تزييناً وتجميلاً لفكر السُّلطة، في حين أن مهمّة الفكر هو النقد لا التبرير، والتوجيه لا التنفيذ، وبيان أوجه

٤ مثلاً ديوان شعر «أحبُّ أن أقول لا»، وجبهة الرفض من المقاومة الفلسطينية.

النقص وليس مباركة صفات الكمال. فإذا ما تحققت الأشياء أنصافاً دعا الفكر إلى تحقيق الأنصاف الأخرى؛ إذ إن الإعلان عما تحقّق تكرر وتحصيل حاصل. فالواقع شاهدٌ على نفسه، وليست مهمة الفكر أن يُصدر حكماً عليه. وإذا تحققت صورة دعا الفكر إلى تحقيق المضمون، وإذا ما نُودي بالشعارات طالب الفكر بقياسها على الواقع وبتحققها فيه. في التبرير تغيب الحقيقة وتصبح تابعة لهوى السلطة ولقدرات المفكر الذي يحشد أكبر قدر ممكن منها، ويستعمل أحدث النظريات، وآخر الصيحات، وأدقّ الألعيب في التبرير، حتى يلبس الباطل ثوب الحق، ويلوك الحق فيبدو باطلاً.

ينتظر فكرنا القومي قرار السلطة ثم يبدأ في الإفاضة والشرح وبيان أوجه الحكمة، وصواب النظر، ونفاذ البصيرة، ولكن لا يبدأ فكرنا القومي بوضع مشكلة لم تتخذ السلطة فيها قراراً بعد. أصبحت عواميد الرأي المستقل في صحافتنا تبريراً بعدياً لقرار السلطة، فإذا ما امتنعت السلطة عن مدّ فترة قوّات الطوارئ الدولية تابعها فكرنا القومي دون أن يسأل أحد من قبل عما سيكون مصير هذه القوّات، أو عن المطالبة بعدم تجديد مدّتها ما لم يتمّ إحراز السلام. وإذا عادت السلطة فمدّت فترة قوّات الطوارئ ظهر فكرنا القومي مُبيناً الحكمة وراء التجديد، حتى سئم القراء لصحافتنا اليومية من قراءة عواميد الآراء الحرة. وإذا كان قرار السلطة في أن تحرير الأرض لا يتمّ إلا بالتعاون مع الأنظمة في العالم، فإن فكرنا القومي المُعلن يمعن في تبرير القرار. فإذا ما عدلت السلطة موقفها ورأت أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة في يد أمريكا، خرجت صحافتنا لتبرير حكمة الموقف الشجاع والإعلان الجريء.

وقد يبلغ التبرير درجة يصل فيها إلى حدّ المزايدة على السلطة، ويصبح المزايدون ملكيين أكثر من الملك. فإذا دعت السلطة إلى إطلاق الحريات — عن إيمان أو كشعار — استثنى المُبرِّرون من الحريات فئات تغضب السلطة بنقدها، وطالبوا بمنعها من الحريات لأنها تثير قلق السلطة، والسلطة راضية. وإذا دعت السلطة إلى إلغاء المعتقلات — المفوض منها والمستور — طالب المُبرِّرون ببقائها للفئات الضالة! وإذا تواضعت السلطة، وآثرت عدم البقاء — عن اقتناع أو عن نفاق — حتى لا تحدث وصاية أبدية من فئة ثورية على الشعب، طالب المزايدون باستمرار السلطة مدى الحياة لاوين أعناق النصوص الدينية التي تشير صراحةً إلى الشورى وإلى البيعة. وماذا لو حدث أن أخطأت السلطة أو أُصيب السلطان بالجنون؟ وإذا طالبت السلطة البيعة من الشعب — طبقاً للحق الطبيعي — نادى المزايدون بالتعيين طبقاً لنظرية الحق الإلهي. قد تسيء هذه المزايدات إلى السلطة،

ولكن السُّلطة لا تنبذها بجدية، بل تستفيد منها وبرفضها التام لها حتى تزداد شعبيةً ورسوخًا. وإذا طالبت السُّلطة بالرقابة الشعبية فَوْضَ المُزايِدونَ للسُّلطة حقَّ الشعب، والسُّلطة راضية بهذه الثقة المطلوبة التي يوليها إياها الشعب. لذلك أُصِيبَ فكرنا القومي باللون الواحد، والخط الواحد، وهو الخط الرسمي للسُّلطة، في حين أن تراثنا الديني قد قام على اختلاف الآراء وتعدُّد وجهات النظر؛ لأن «اختلاف الأئمة رحمةً بينهم».

ويقوم بالتبرير اليمين واليسار الحكومي على السواء؛ يكون اليمين متسقًا مع نفسه إذا قام بالتبرير، فهو أساسًا نظرية في تبرير الواقع والدفاع عن الوضع القائم، وإذا قام بالنداء والتوجيه فلمزيد من التثبيت والإرساء لما هو قائم. اليمين بطبعه تابع للسُّلطة ومُبرِّر لقراراتها، لأنه السُّلطة تتحدث عن نفسها. أمَّا اليسار، وهو الرقيب على السُّلطة والناقد للأوضاع، والمُوجَّه للواقع، إذا برَّر فإنه يتخلَّى عن وضعه كيسار ويلحق باليمين، ولا تبقى إلا صورة اليسار واليمين في العبارات والشعارات وعناوين الصحف والمجلات والتمثيل في المؤتمرات وإرسال الوفود والبعثات؛ اليسار إلى الشرق، واليمين إلى الغرب، وتقليد مُمثلي المناصب الوزارية ومراكز الصدارة الاجتماعية بنسب معقولة طبقًا للسياسة الخارجية ومناورات اللعبة الدولية.

والحقيقة أن التبرير نقصٌ في الشجاعة الأدبية وليس نقصًا في الذكاء، ولكن إذا ما توافرت الشجاعة الأدبية لدى بعض الأفراد، فإن تلقائية الفطرة، وحماس الشباب، والغيرة على الواقع، والأمل في المستقبل؛ كل ذلك يدفع بهؤلاء إلى التخلص من هذه السمة العامة الغالبة في فكرنا القومي، وهي التبرير. لذلك تحاول السُّلطة استيعاب الشباب بالمنظمات والأندية والمصالح والوزارات والأمانات العامة، أو احتواء الاتحادات الطلابية وتقييد حركتها، أو اتِّهام مَنْ تبقَّى بالعمالة الأجنبية وحيَاكة المؤامرات الدولية. ولكن يظلُّ الشباب هو السلاح الوحيد للقضاء على سمة التبرير. ولو رغب الشيوخ في المشاركة فإن نَفْسَهُم يكون قصيرًا، ولا ينظرون إلا حُسْنَ العاقبة والختام.

(٣) **الازدواجية لا الصراحة:** نظرًا لتبعية المُفكر للسُّلطة وتبريره لقراراتها، وفي نفس الوقت وجود الفطرة والبراءة الأصلية التي لا تزال تبقى في موات الفكر جزءًا من حياة، يعيش فكرنا القومي حياةً مزدوجة، فهو أحيانًا الفكر الرسمي المُعلن عنه، المنشور والمقروء والمسموع الذي تُوَزَّع طبقًا له المناصب والقيادات. ثم هناك الفكر الآخر، وهو ما يُكنَّه الإنسان في قرارة نفسه، والذي لا يُحدِّث به إلا نفسه أو إلى أصدقائه الخُصَّ في الدائرة المغلقة، أو يعبر عنه بالنُّكتة الشعبية أو بالقصص الرمزي أو على حوائط دورات

المياه! وبكثرة التكرار قد يؤمن البعض، قارئاً أو سامعاً، بالفكر الرسمي قاضياً على فطرته غصباً، فالمسألة حياة أو موت بالنسبة للطفيليات. وقد انعكس ذلك كله في سلوكنا اليومي الذي أخذ طابع المجاملات، والتي تبلغ أحياناً حدّ التملق، وأحياناً أخرى حدّ المداهنة والكذب الرخيص. ولطالما تساءلت السُّلطة عن سبب الضحالة في الفكر والأدب وركود الثقافة ونحول الحياة السياسية وسلبية الجماهير وعزوفهم عن المشاركة في الحياة الوطنية. والإجابة على ذلك واضحة؛ وهي أن عنصر الصدق في الفكر والأدب مفقود، ولأن الجماهير تعلم أن ما يُعرَض عليها أو يُقدَّم لها لا يطابق الحقّ الذي تعلمه، ومن ثمّ يفقد القدرة على التعبير عنها.

وقد رسخت الازدواجية في فكرنا القومي بسهولة بعد أن هُيئَتْ لها الظروف السياسية؛ وذلك لأنّ تصوُّرنا للعالم ثنائي، إذ إننا نقسم العالم إلى سماء وأرض، أعلى وأدنى، روح ومادة، صورة وهولي. ثمّ تمتدُّ هذه الثنائية الطبيعية إلى ثنائية أخروية، فننتحدث عن الآخرة والدنيا، الملاك والشيطان، الجنة والنار. كما تتحول أيضاً إلى ثنائية أخلاقية، فننتحدث عن الحلال والحرام، الخير والشر، الحسن والقبيح، الفضيلة والرذيلة. كما تتحول أيضاً إلى ثنائية اجتماعية، فننتحدث عن الرجل والمرأة، الرئيس والمرءوس، الحاكم والمحكوم. ولكل طرف من هذه الثنائيات لغة، ولكننا نعيش مستوًى ونتحدث عن مستوًى آخر، فنعيش الشر ونستعمل لغة الخير، ونعيش الحرام ونستعمل لغة الحلال، ويتنصّب الحاكم ثم يستعمل لغة المحكومين.^٥ كما يُقوِّى ذلك فينا نزعاتنا الباطنية واتجاهاتنا الصوفية التي تدرك الحقيقة على مستويات، وترى أن لكل شيء ظاهراً وباطناً حتى عرفنا بالتأويل والتخريج. ولكنّ يظلُّ الكامن والمستور هو موطن الحقيقة وليس المُعلن العلني.

والازدواجية همُّ على القلب وحياة الجحيم؛ إذ لا يعيش الإنسان المزدوج حياته، بل يحيا حياة الآخرين، ويفقد وجوده الخاص من أجل الزيف العام، وتكون هي النهاية عندما تتمُّ المواطأة، وتختفي الفطرة. لذلك جاء الأنبياء كلهم نقداً لحياة النفاق ضدَّ مَنْ يريدون جعل الدين حجاباً أو سواكاً، أذاناً أو شعائر، وكثير من المومسات فاضلات. ولكنّ إذا تحدث الإنسان عن فطرة، ورفض الأقنعة الزائفة، فإن حديثه يسري سريان النار في الهشيم، ويكون حادثة العصر، بل قد ينهض الشعب فجأةً ويهبُّ على غفلة من

^٥ انظر مقالنا: التفكير الديني وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة، ص ١١١-١٢٧.

الحكام، ثائرًا على حياته الوطنية المزيفة، ويكشف عن المستور، ويخرج الكامن، ويرفض القشور، ويسقط الشعارات الجوفاء. والتاريخ لا يخلو من هذه اللحظات، والمجتمع لا يخلو من هؤلاء الأفراد. فلحظات الصدق، التاريخي أو الفردي، هي مواطن الحركة والتغير.

وإذا كان للتوحيد معنى لعصر سادته الازدواجية، ولفكر قومي طبيعته الثنائية، فإن هذا المعنى هو في إعادة الوحدة إلى شخصيتنا الوطنية، فكرًا أو سلوكًا، فالتوحيد اسمٌ فعلٌ يدلُّ على حركة وجهد وليس اسمًا ثابتًا يدلُّ على شيء ساكن مثل «واحد»، وبالتالي فإن مهمة الفرد هي عملية التوحيد بين الفكر والقول، وبين القول والعمل، وبين الفكر والوجدان، وبالتالي نقضي على الانفصام في شخصيتنا الوطنية. والتوحيد في المجتمع يعني تأسيس مجتمع بلا طبقات وبلا تمايز بين الأفراد، وهي الأمة الواحدة التي يتفاضل فيها الأفراد طبقًا للعمل، وليس تمايزًا بين الأفراد، وهي الأمة الواحدة التي يتفاضل فيها الأفراد طبقًا للعمل وليس طبقًا للجنس أو الطبقة أو النسب أو الدين. التوحيد والازدواجية إذن نقيضان، ولا يمكن أن يكون الإنسان موحَّدًا ومزدوجًا في آن واحد.

ثانيًا: علاقة الفكر بالواقع

وكما أن الفكر في مواجهة السلطة القائمة، فإنه أيضًا في مواجهة الواقع الذي ينشأ الفكر منه، كما ينشأ من العقل أيضًا، والذي يتقبل توجيه الفكر فيما بعد، فلا يوجد فكر طائر حتى عند أعتى دعاة المثالية الذين يعترفون بالواقع أولًا ثم يحكمون عليه بأنه فكر ثانيًا. فالفكر والواقع طرفان لشيء واحد؛ هو الواقع أو الوجود أو الحقيقة، إنما الاختلاف في نسبة كل طرف إلى الطرف الآخر أو في رتبة الشرف أو الأولوية التي نعطيها لأيٍّ منهما. وفي علاقة الفكر بالواقع يتَّسم فكرنا القومي بالآتي:

(١) **الإنشاء لا الإخبار:** وكثيرًا ما يعمُّ الإنشاء فكرنا القومي. والإنشاء أساسًا هو التعبير عن انفعال نفسي بعدد من العبارات، يتوالى بعضها وراء البعض دون أن يضيف إحداها إلى الأخرى جديدًا. وهذا الانفعال قد يكون أوليًا كتعبير عن انتصار أو هزيمة، وقد يكون ردًّا فعل، وفي هذه الحالة يكون تعويضًا عن واقع، وصورةً ذاتيةً له. الإنشاء ليس صياغةً لفكرة قائمة على تحليل الواقع، بل هو نقصٌ في رؤية الواقع، وتقوُّعٌ على الذات، وإكمالٌ بالعاطفة لنقص في العقل، وتعويضٌ بالذاتية عن الموضوعية. الإنشاء هو وسيلة

للتعبير عن الإيمان بالتمني، أو ما يُسمَّى بالفكر المرغوب فيه Wishful Thought عندما ينحسر اتحاد المُفكر بالواقع ويودُّ أن يهرب منه، أو يرغب في أداء وظيفة الفكر الرسمية وينتهي الأمر، أو لنقصٍ في العمق، أو لخوف، أو لطلب شهرة، أو لتسابق على الدفاع عن السُّلطة. عندما ينحسر الفكر عن الواقع تُعبّر الرغبات عن نفسها، وتتفصل الذاتية عن الموضوعية، وتصبح ذاتيةً صوريةً خالصة، ولو أنها في ظاهرها انفعال ومضمون، وهو في الحقيقة مضمون فارغ وصورية جوفاء. الإنشاء نرجسية خالصة؛ لا يرى الإنسان فيه إلا ذاته في مرآة نفسه، وهو يظنُّ أنه يصف الواقع الخارجي. الإنشاء خطأ في الرؤية، فلا هي رؤية حسية خارجية، ولا هي رؤية باطنية حدسية، بل مجرد تعبير أهوج عن فرح أو ضيق لم يصل بعد إلى مستوى الفن. الإنشاء لا يتجاوز حدود الصراخ والعيول. الإنشاء هو الذي يؤدي إلى الضحالة الفكرية وإلى السطحية، فهو ليس أدباً ولا فكراً. وقد عبّر عن هذا الإنشاء باسم المراهقة الفكرية أو التخلف الثقافي أو السجع الفكري أو الانفعال في الفكر القومي، كما عبّر عنه القدماء باسم التفكير الخطابي في مقابل الفكر البرهاني، وكما وصفه أحد شعرائنا المعاصرين هي «العنتریات التي ما قتلت ذبابة».

وكانت النتيجة انحسار الفكر عن الواقع، وفقد قدرته على التوجيه. وأصبحت وظيفة الفكر هي التفريج عن الهموم، وتطهير النفس من الأزمات، فحلت النفس المهمومة محلّ الواقع، وعمّت الفرحة بعد الخطبة العصماء، والواقع لم يتغير. لذلك زادت أهمية الدعاية، وظهرت الحاجة إلى الاعتماد على أجهزة الإعلام لتوجيه النفوس والتخفيف عنها، بدلاً من توجيه الواقع وحلّ أزماته. ومن هنا أيضاً أتت أهمية الشعارات التي كانت تطلق البيانات التي كانت تصدر، والمواثيق التي كانت تُصاغ من أجل تخفيف الآلام عن الناس.

وقد قيل: إن سبب ذلك هو أن اللغة العربية بطبيعتها لغة شعرية طبعت الفكر والثقافة بطابعها، وأن الفكر العربي بطبيعة تكوينه صاحب موقف جمالي شعري من العالم، يعيش في العالم شاعراً لا عاقلاً أو عالماً، وأن الإنسان العربي وريث الإنسان السامي القديم، يؤمن بالصورة الفنية ويدرك بالحدس ويتصور بالخيال، فهو يعيش في عالم ذاتي خالص، يُنشد وهو يظنُّ أنه يفكر، ويُغني وهو يظنُّ أنه يحلل، وينفعل وهو يظنُّ أنه يُخطط.^٦ والحقيقة أن هذا حكم جائر يحدث عن طبيعة ثابتة للغة العربية

^٦ زكي نجيب محمود، تجديد العقل العربي، ص ٢٥٧-٢٨٧.

وللعقل العربي، وهو حُكم تعارضه قرائنٌ كثيرة، فاللغة العربية تعرف الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المُحكّم والمتشابه، المُجمل والمُبين. كما تحتوي كل اللغات على البيان والبديع والبلاغة. وقد استطاعت حضارتنا الإبداع الشعري والعلمي والمنطقي في آنٍ واحد، ولم يمنع الشعر العربي من تأسيس العلم العربي، والمنطق الإسلامي. كما استطاعت لغة العرب التعبير عن تحليل الواقع، وحصر علله وسيرها وتقسيمها، وتأسيس مناهج الاستدلال وطرق الاستقراء. ولكن الإنشاء يرجع في الحقيقة إلى ظروف راهنة وليس إلى طبيعة دائمة، وترجع هذه الظروف بدورها إلى الأوضاع السياسية، وإلى المرحلة التاريخية التي تمرُّ بها مجتمعاتنا الحالية.

(٢) **التكرار لا الإبداع:** ونظرًا لتبعية الفكر للسلطة، والسلطة واحدة، والتبرير قائم، فقد نشأت ظاهرة التكرار في فكرنا القومي فيما نقول ونكتب، وفيما نقرأ ونسمع، حتى ملّت الجماهير، وفقدت أجهزة الإعلام دورها في الإيصال والتوعية. لم تعد العبارة توحى بشيء، بل تُكرّر ما قبلها مرةً نفيًا ومرةً إثباتًا، ولم يعد المُفكر يكتب بشخصه بل يتابع مَنْ قبله. فالصحف تُكرّر نفس الشيء، وينتقل رئيس تحرير صحيفة إلى صحيفة أخرى دون أن يحدث تغيير في الصحف، في حين أن الصحيفة هي الحاملة للرأي، ورئيس تحريرها هو المدافع عن تيارها، حتى لقد خرجت النكات الشعبية تسخر من أن الصحيفة واحدة وأسمائها مختلفة. والتكرار هو امتداد للفكر في خطٍّ واحد، وعيشه على ذاته، وقضاء على الخلق والإبداع الذي هو جوهر الفكر. التكرار هو تغيير الصور والمضمون واحد، وتقليب العبارات والفكرة واحدة. وقد بدأت هذه السمة في فكرنا القومي منذ سيادة الأشعرية وقضائها على كل التيارات المعارضة، ثم عصر الشروح والمُخصّصات التي تتكرر فيها المادة ولا تتغير إلا في مادتها بالإضافة أو الحذف. وربما يكون هذا هو السبب في أن حركاتنا الإصلاحية الحديثة لم تذهب إلى أبعد ممّا ذهبت إليه؛ لأنها ما زالت تُكرّر أحدها الآخر، ولم يُطور أحدها الآخر، ولم تخرج على نطاق القديم. التكرار يذهب مضمون الفكر، ويُفقد الفكر قدرته على التعبير؛ لأنه لا يوجد ما يُعبّر عنه. وقد يبدو التكرار في تحصيل الحاصل عندما حاول فكرنا القومي أن يقول شيئًا عن طريق خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف في عبارات يُثبت نصفها الأول ما ينفيه نصفها الثاني، مثل: «نحن لم نتنصر ولكننا لم ننهزم»، أو «لقد انهزمنا، ولكن إرادتنا لم تنهزم»، أو كما قال القدماء في الإلهيات: عين لا كالعين، ويد لا كالأيادي، وعرش لا كالعرش ... إلخ.

فإذا ما كسر أحد هذه الرتابة، وخرج على طريقة التكرار، اتُّهم بالكفر والمروق والعصيان، وبالعمالة الفكرية أو الشذوذ أو المرض النفسي. فبكثره التكرار يألف الناس ما يتكرَّر، وتغيب البدائل الأخرى، فتعمُّ النمطية الباهتة. ولكن الطبيعة تحتوي في ذاتها على كل عناصر الجِدَّة والإبداع، لذلك كان فنُّنا الإسلامي القديم الذي يُطَلَّق عليه اسم «الأرابيسك» Arabesque، هو فن التكرار بالأصالة، تكرر الأشكال الهندسية إلى ما لا نهاية. لقد ضحَّينا بالإبداع والخلق غير المنظور في سبيل الشكل، وضحَّينا باللحن في سبيل الإيقاع. وقد امتدَّ التكرار من سمة في فكرنا القومي إلى سلوك عام لنا في الحياة. فمناهج تعليمنا تُخرج شخصياتٍ متكررةً باهتة، وتقضي على الفردية. ونُظَمنا السياسية وحياتنا الأسرية وقيمنا السائدة؛ كلها تخضع لنفس الرقابة في الشكل، مهما خرجت الجماعات المعارضة وجبهات الرفض، ومهما اندلعت ثورات الشباب، ومهما كثُر الخروج على العُرف. فالتكرار في فكرنا القومي يوحي بأننا ما زلنا مجتمعاً لم يخرج من مرحلة التقليد إلى مرحلة الإبداع، ومن مرحلة التسليم إلى مرحلة الرفض.

(٣) **التجميع لا التحليل:** فإذا أراد الفكر أن يقول شيئاً أكثر وسامةً من التبرير والإنشاء والتكرار، دون أن يخاطر بنفسه بتغيير علاقته بالسلطة من التبعية إلى الريادة، ويتغير علاقته مع الواقع من التكرار إلى قول شيء، فإن هذا الشيء يأتي من تجميع الأخبار، ونقل المذاهب، وتغطية الواقع بكمٍّ غفيرٍ من المعلومات، إطباقاً فوق إطباق، دون تحليل هذا الواقع إحصائياً، أو حتى رؤيته حدسياً لمعرفة مُكوّناته. فتجميع المعلومات أسلم للمُفكر، لأنه يعرض مذهباً بناه غيره، في حين أن تحليل الواقع المباشر يُلْزِم المُفكر ويجعله هو المسئول أولاً وأخراً عن تحليله وكشفه، وفي نفس الوقت يكسب المُفكر شهرةً حضاريةً بأنه أول من تحدّث في الوجودية، أو أول من كتب في البنائية، أو أول من نقل الوضعية، أو أول من عرض المثالية. ثم يُقبل الشباب على هذا العلم المُجمّع، ويتشدّق بالأسماء للمذاهب والأعلام، ويظهر ذلك في كمية المنشور والمعرض في الرسائل الجامعية وفي الكتب المؤلّفة. لذلك كثُر الكُفُّ وقلَّ الكيف، وزاد المنشور ونقص المفهوم، واتسعت مساحة الكلمات وضاعت رقعة المعاني. تتضخم المكتبات وتتألف الكتب من المراجع بدعوى تجميع المادة، وكأن مجرد جمع المادة يعني أن تحليل الواقع قد تم، ثم يصرخ البعض: أروني كتاباً واحداً خرج هذا العام فيه فكر أصيل أو قال شيئاً! ويجب المسئول: مطابعنا مشغولة حتى نهاية العام ولأعوام تالية! وتكثر الأقوال: قِيلَ وَقَالَ أو كما قال، ولا يجعلنا هذا أقرب إلى الواقع قيد أنملة. ويكتب ابن العشرين مقالاً حاشداً فيه أسماء

الأعلام والمذاهب والتواريخ، فنتساءل: متى قرأ؟ ومتى فهم؟ ومتى استوعب؟ ومتى تمتل؟ ومتى عبّر؟

ذاع الخبر، وانعدم الرأي وزاد التجميع، وقلّ التحليل، وغزا فكرنا القومي أسلوب دوائر المعارف قديمًا، وكأن العلم بالشيء هو جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عنه، كما حدث ذلك في التفاسير القديمة وفي كتب التاريخ التي يسود نصفها الوقائع والتواريخ للأحياء والأموات. فلا غرابة أن تكون الرواية منهجًا للتاريخ، فالرواية مصدر للمعلومات. ولا غرابة أيضًا أن يتمّ التجميع دون إشارة للمصادر، فالغاية هي جمع أكبر قدر ممكن من الأخبار حول موضوع ما. فإذا تمّ ذلك حدث العلم! لم نفتقر إذن عن ماضينا كثيرًا عندما بدأت حركات التجميع بعد أن نضب الفكر وقفر عن الخلق كما كان في القرون الأولى، فظهرت دوائر المعارف وموسوعات التاريخ الكبرى. ولكننا الآن بعد نهضتنا الثانية، بدأنا عصر الترجمة الثاني عن الغرب هذه المرة وليس عن اليونان، وبدأنا حركات الإصلاح، ولكننا ما زلنا نقوم بالتجميع والعرض والنقل، وما زال دورنا هو دور النقلة والرواية عن الآخرين من اليونان إلى الغرب مرة، ومن الغرب إلينا مرة أخرى. ولم يتعب الحملّة بعد من حمل بضاعة غيره!

إن العلم ليس هو المعلومات، والمعرفة ليست هي المعارف، بل العلم هو كشف للمجهول أو تصوّر للواقع. وقد يأتي بأقل قدر ممكن من المعلومات، بل قد لا يحدث إلا بعد الشك في الموروث، ورفض النظريات المسبقة حتى يتحرّر الذهن، ويبدأ في ممارسة عمله في البحث والتنقيب، فلم ينشأ علم إلا بعد رفض سلطة القدماء، ولم تتحرر عقول إلا بعد رفض منهج الرواية وبدأ نهج البحث الحر والتنقيب المباشر. فماذا يُغنينا إذا كنّا كالحمار يحمل أسفارًا!

ثالثًا: علاقة الفكر بالمنهج

إذا كانت علاقة الفكر بالسلطة، وعلاقته بالواقع، علاقة خارجية، مرةً مع الأعلى، وهي السلطة، ومرةً أخرى مع الأدنى، وهو الواقع؛ فإن علاقة الفكر بالمنهج علاقة داخلية صرفة يتحدّد فيها تولّد الفكر ونشأته ومساره واتساقه، فالمنهج هو الذي يعطي الفكر

طابعه، وفكر بلا منهج لا تتحدّد معالمه، وأزمة الفكر القومي هي في حقيقتها أزمة منهج، ومخاطره إنما هي نتيجة لخلل في المنهج. وأهمُّ المخاطر في علاقة الفكر بالمنهج هي:

(١) **الغيبيات لا الوقائع:** يتعامل فكرنا القومي مع غيبيات يظنّها وقائع، وهي في الحقيقة أوهام أو تخيّلات، وبالتالي يصبح فكرنا القومي ضحية خداع في الإدراك، فيتوجّه نحو ظلال الأشياء بدل أن يتوجّه نحو الأشياء ذاتها. ولا يعني الفكر الغيبي الفكر الديني أو الأخرويات أو العقائد أو اللامرئيات، بل يعني كل اعتقاد مبني على حكم مُسبق دون أن يُثبت البرهان، أو تفسير الوقائع بعقل مجهولة، أو بعقل بعيدة، وليس بالعلل القريبة المحسوسة التي يمكن قياسها أو التعرف عليها، مثل ردّ الانتصار أو الهزيمة إلى تدخّل قوَى غيبية مجهولة مُشخّصة هي قوَى الخير أو الشر، وردّ ما يحدث من بواطن الشعور إلى وسوسات الشيطان أو هتاف الملائكة. وتزخر أمثلتنا الشعبية بذلك، يستعملها القادة والشعوب على السواء، فنقول في تبرير الهزيمة: «لا يُغني حذرٌ من قدر». ويمدّنا تراثنا الأشعري القديم بمثل ذلك، فالله هو الذي يُحدّد الآجال والأرزاق والأسعار. والأخطر من ذلك أن الأمر لم يقتصر على كونه سمّة في فكرنا، بل أصبح سلوكًا يوميًا، فتظهر العذراء في الزيتون ينتظرها آلاف المؤمنين، كلّ منهم يراها «حسب إيمانه»، كما تظهر جنية المعادي تأمر بالقتل، ويكون الأبرياء ضحية.

وتنشأ الغيبيات من نقص في التعقّل، وعدم معرفة كاملة بقوانين الطبيعة ومجريات الأمور، فكلما تقدّم الشعب في المعرفة وفي العلم ضاعت الغيبيات من فكره. كما تنشأ من تعويض نفسي لما ضاع عن الإنسان ويودّ انتظاره، أو للحصول عليه في المستقبل بعد أن ضاع منه في الماضي وفي الحاضر، فتتشخّص الحاجة وتصبح غيبًا. أصبح الغيب هو الموجه لحياتنا والمُسير لها، وهو غيبٌ بالنسبة لنا ولكننا لسنا غيبًا بالنسبة له، فنحن لا نعلمه وهو يعلمنا، وكلّ حركاتنا وسكناتنا مرصودة علينا. وتُفسّر السُلطة النصوص الدينية مثل: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (٧: ٢٠)، و﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ (٦: ٣)، وغيرها التي تُثبت العلم الإلهي المحيط لصالحها الخاص. ويصبح هذا التفسير أساس الحكم بالأجهزة السريّة الخفيّة التي رمزت لها تلك اللوحة الفنية على مدخل مبنى المخابرات العامة، والتي تضمّ العين الفرعونية المشهورة ومكتوبٌ تحتها «عين الله الساهرة»!

وطالما تسود الغيبيات في فكرنا القومي، سنظلُّ مسلوبو الإرادة، ناقصي العقول، عمي الأبصار، يتلاعب بمقاديرنا من يشاء، ويتحكم في مصائرنا من يريد، يتوحّد في

شعورنا الله والقَدَر والدكتاتور، واتَّهام كل مَنْ يخرج على ذلك بالمادية والكفر والشيوعية والإلحاد، ونكون قد تخَلَّفنا عصرين؛ عصر العقل وعصر العلم.

(٢) المقدَّسات ليست موضوعاتٍ للبحث: في فكرنا القومي عدَّة حلقات مُغلَّقة؛

هي المقدَّسات التي لا يجوز الاقتراب منها أو الحديث عنها، بل هي التي تدفعنا إلى التآليه والتقديس، والتبُّل والابتهاال، والمناجاة والصلاة، وذرف الدموع وطأطأة الرءوس، وتمتمة الشفاه وتسبيل الأعين. والأخطر من ذلك أن هذه المقدَّسات تتحوَّل إلى محرَّمات، وتصبح مصدرًا للتشريع، ومُوجَّهاتٍ للسلوك، وتتحوَّل أخيرًا إلى تابو Tabou على ما يقول الأنثروبولوجيون. ويظنُّ البعض أن هذه المقدَّسات أو المحرَّمات قد وُجِدَت منذ البداية في عقولنا، وأنها مقولات منطقية أو لا منطقية، مثل الكمِّ والكيف والجهة والإضافة، أو الممكن والواجب والمستحيل، أو العام والخاص، أو الكلي والجزئي؛ لأنها في حقيقة الأمر تنشأ نشأة تجريبية خالصة نتيجةً لظروف اجتماعية مُعيَّنة، عندما يبدأ الإنسان خائفًا من عدَّة أشياء، فيتحوَّل الخوف إلى عجز وعدم مقدرة على المواجهة، ثم يتحوَّل الخوف والعجز إلى تقديس؛ لدرءِ الخطر أو لجلب النفع، وفي النهاية يتحوَّل المقدَّس إلى مُحَرَّم.

وفي فكرنا القومي مُحَرَّمات ثلاث: الله، السُّلطة، والجنس. هي مناطق مُقدَّسة، تندُّ عن البحث، ولا سبيل للإنسان أمامها إلا الطاعة والولاء أو الكبت والحرمان. لذلك قال بعض علماء الأنثروبولوجيا إن الدين والسُّلطة سواء، والمعابد ومخافر الشرطة تؤدِّي نفس الغرض، والحجاب والأزياء يُؤدِّيَان نفس الغاية، وهي الإعلان عن المرأة والدعاية لها. تعتمد الحكومة على المشايخ، ويعتمد المشايخ على الحكومة، ومن بينهما تظهر أفلام الجنس تعبيرًا عن الكبت والحرمان، وتصريفًا للطاقات المكبوتة من جرَّاء عدم المشاركة في الحياة السياسية. والعجيب أننا نُحرِّمها ونفكر فيها، ونمنعها ونتعاطاها، وأصبحت في فكرنا القومي أشبه بالحشيش في حياتنا الخاصة، نتعلَّق بها، ونُفرِّج بها كربنا، ونسعد بها وننسى بها شقاءنا. والأعجب من ذلك أن هذه المقدَّسات لا تُؤدِّي وظيفة التقديس، بل على العكس تُؤدِّي وظائف التعمية والتغطية والتسرُّ والنفاق، فالله في شعورنا لا يُوجَّه السلوك ولا يدافع عن الفقراء، ولا يقضي على الفروق بين الأفراد ولا يمحو التفاوت بين الطبقات. والسُّلطة في نفوسنا نسخر منها ونهابها، نرفضها ونتملقها، نحتقرها ونسعى إليها. والجنس في حياتنا نُحرِّمه ونعشقه، ونكشفه ونحجبه، والصامت عن الحديث عن الجنس قولًا لا على الفضيلة، فقد يكون هو الموضوع الأوحد لحديث النفس الباطني. والمتبرقع والمتحجَّب قد يكون أقرب الناس إلى التبرُّج والتفصُّح، لأنه يعلن: أنا الجنس

المخفي فلا تنظروا، مثل محطة المطار السري الذي يعلمه الجميع! إنه دعوة للنظرة تحت ستار تحريم النظرة. والشيخ الذي يتنحى ويقول: «يا ساتر!» حتى ينفص نساء المنزل، قد يكون أكثر إثارة لهن بصوته الرخيم وبدقة عصاه. وقد يكُنْ هنَّ أكثر إثارة له بدبابة أقدامهنَّ المُسرعة وبضحكاتهنَّ الخفية وبنظراتهنَّ من وراء ستر النوافذ وثقوب الأبواب! والحقيقة أن هذه المُحرّمات تتولّد نتيجة عصور التخلّف، فالله ليس غيباً أو سرّاً، بل إن أهمّ ما يميز الوحي في آخر مراحلهِ هو غياب الأسرار، وسيادة العقل، فالله إشارة إلى كل ما هو عام وشامل ومستقل في عالم الماهيات والمُثل، أو عالم الديمومة والثبات، وهي عوالم تؤيّد التجارب الإنسانية وجودها. ولدينا من الله ظواهر محسوسة في أشخاص الأنبياء والكتب المقدّسة، وحوادث التاريخ، ومن التجارب البشرية التي كثيراً ما نجد دلالاتها في النصوص الدينية. كما أن السُلطة ليست أمراً قدسياً إلهياً لا يحلّ للجماهير القرب منها أو إبداء الرأي فيها أو الرقابة عليها، بل السُلطة من الشعب وللشعب، أو كما قيل: الأمة مصدر السُلطات، والسُلطة تعبير عن الواقع الاجتماعي للأمة. قد تكون حُكماً للأغلبية أو حُكماً للأقلية، قد تكون شعبيةً دستوريةً أو فرديةً قهرية. السُلطة إذن ليس لها هذه الهالة من التقديس، بل هي موضوع للبحث في علوم السياسة والاقتصاد. وغريبٌ علينا نظريات الحقّ الإلهي في الحكم. إنما الولاية في تراثنا وظيفة اجتماعية، بيعة وشورى. كما أن الجنس ليس سرّاً، بل هو أحد مُكوّنات الطبيعة البشرية، وأحد دوافع السلوك، ومصدر للإبداع الفني، بل هو عند البعض أساس السلوك الأول ومُنشئ الحضارة والمدنية. وفي النهاية «لا حياء في الدين»!

(٣) **المنهج النازل لا الصاعد:** فإذا كسر الفكر الطوق، وخرج عن نطاق الغيبيات، واقترب من المقدّسات، فإنه يستعمل المنهج النازل؛ وهو البداية بمصدر قبلي للمعرفة في نصٍّ أو تراث، في تقاليد أو في سُنن، ثم يستنبط منها أحكاماً يُصدرها على الواقع الذي عليه أن يتقبّلها، رضي أم لم يرَض. وهو منهج قال الله وقال الرسول، أو قال أرسطو، والذي يعتمد على سُلطة الكتاب أو سُلطة الموروث. يقوم هذا المنهج على افتراض أن جميع الحقائق والمعارف قد وُضعت مسبقاً في مصدرها، أُعطي للبشر أو لم يُعط، في صورة علم إلهي أو لوح محفوظ أو قدر مكتوب، وعلى الإنسان أن ينتقي منه صورةً لواقعه. هو مصدر حوى كل شيء؛ ما حدث، وما يحدث، وما سيحدث. ومهمّة الإنسان هي العثور على صورته في هذا المصدر وتطبيقها، وغالباً ما يحدث الاختيار طبقاً للرغبات والأهواء والمصالح الفردية أو الاجتماعية، فيقرأ الإنسان ذاته في المصدر المُسبق، ويختار ما يهوى،

ويجد في نفسه الرضا والهناء في أن حُكمه شرعي، وأن سلوكه مرضي عنه في الحسنيين. وإرضاءً للظاهر، كثيرًا ما ينشأ سلوكان؛ سلوك مطابق للمصدر المُسبق في الظاهر، وسلوك حقيقي في الباطن نابع من الطبيعة التي لم تفهم، ومن الواقع الذي لم يُحلَّل.^٧

وقد أخذ المنهج النازل شكلاً سياسياً؛ وذلك لأنه يتفق مع مركزية السُّلطة مصدر القرار، ومُفسِّرة الظواهر، ومُنظِّرة الأحداث. فالسُّلطة هي الموجهة للمؤسسات الدستورية والصحفية، وهي المُحدِّدة لبرامج التعليم، وتُصدر القوانين على نحو استنباطي من رغبات السُّلطة وتصوراتها. وقد حدث ذلك أيضاً في تراثنا القديم عندما تصوّر الفلاسفة فيض العالم عن الله في نظرية الصدور المشهورة، وأن كل ما في هذا العالم إنما هو فائض عن الله. كما ظهر أيضاً في علم أصول الدين الأشعري الذي جعل الله مركز الكون، له علم مفروض على عقول الناس وإرادة تدخل في مسار الطبيعة وفي ضمائر البشر. كما ظهر أيضاً في علم أصول الفقه، وذلك بترتيب مصادر الشرع الأربعة ترتيباً تنازلياً، من الكتاب إلى السنة إلى الإجماع إلى القياس، وإعطاء الأولوية للنص على الواقعة. ولقد حاول التصوف وحده قلب المنهج من نازل إلى صاعد، ولكنه أصبح فردياً خالصاً، يقوم في بدايته على مجموعة من القيم السلبية مثل الصبر والرضا والتوكل، ثم يستمر كعلم لبواطن القلوب لا يستند إلى عقل، وينتهي إلى وحدة شاملة تتم في الخيال وبالوجدان دون أن تكون هناك وحدة حقيقية في العالم الخارجي بين الواقع والمثال في صورة نظام سياسي.

لقد قامت النهضة في الغرب بعد اكتشاف تعارض هذا المصدر المُسبق للمعرفة مع بدهية العقل وتجارب الحس. ولما كان مصدرها المُسبق تمّ عرضه على العقل فكان معقولاً، خاصةً عند الفلاسفة والمعتزلة، كما عُرض على التجربة، فكان علمياً عند علمائنا القدامى، ومن ثمّ فلا خوف من استعمال المنهج الصاعد الذي يبدأ من العالم إلى الله، ومن الواقع إلى المثال، ومن التجربة إلى المعنى، فتكون الطبيعة عاقلة في الفلسفة ومستقلة في الكلام، وتبدأ مصادر الشرع بالقياس ثم الإجماع ثم السنة ثم الكتاب. نبدأ بعلم الإحصاء لمعرفة مُكوّنات الواقع، وبالتجارب لمعرفة أُسس الفكرة، وعلى هذا النحو نعيد بناء فكرنا

^٧ انظر رسالتنا: Les Méthodes d'Exégès, pp. CXCLL Vérité descendante et Réalité ascendante. وأيضاً: «أيهما أسبق: نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟» قضايا معاصرة، ج ١، ص ١٦٩-١٧٢. عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟ نفس المصدر، ص ١٧٣-١٧٦.

القومي على النصّ حتى لا يصدّق فينا قولُ الشاعر المعاصر: «واحتمي أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص!»

رابعاً: علاقة الفكر بالمؤسّسات

ولمّا كان الفكر ليس مجرد مجموعة من الأفكار طائرة في الهواء، يطلقها مَنْ يشاء، ويتلقّفها مَنْ يريد، بل ينطلق من الأرض في صورة أشخاص أو مؤسّسات أو نُظم اجتماعية. الفكر لا ينبع إلا في مكان ما، مدرسة فكرية أو مذهب عقائدي تتمثله مجموعة من الناس، أو حزب سياسي يُعبّر عن تيّار اجتماعي. الفكر إذن أجهزة قائمة، وآليات تعمل، ومؤسّسات تُنتج. وفي فكرنا القومي في علاقته بالمؤسّسات نلاحظ الآتي:

(١) غياب المؤسّسات لا قيامها: نلاحظ في حياتنا القومية عدم وجود مؤسّسات ينبثق الفكر من خلالها في صورة مدارس أو جماعات أو أحزاب، أو مؤسّسات يصدر الفكر منها بالفعل. لذلك غاب في حياتنا القومية وجود مجمّع أو مُبلور Cristalizer للفكر يجذب المُفكرين نحوه، ويرتبطون فيما بينهم ارتباطاً عضوياً، يتكاثرون من خلاله، ويلتقون حوله، ويُطوّرون أنفسهم بفضل حوارهم المفتوح فيما بينهم. وكما نعلم من حياتنا السياسية المعاصرة، فإننا قد فشلنا حتى الآن في إقامة حزب سياسي ثوري يُنظم حركة الجماهير ويتخرّج فيه القادة؛ لأنّ الحزب يحتاج إلى مضمون وهو الجماهير، وإلى صورة وهي الفكر الذي يقوم عليه الحزب، وإلى عصب وهم الكوادر المنظّمة. كما أن معاهدنا العلمية ومراكز أبحاثنا لا تتعدّى مستوى الأكاديمية الصّرفة، وبالتالي أصبحت عاجزة عن أن تؤثر في حياتنا. وإذا ما التزم أحدها مثل معهد للتخطيط أو مركز للدراسات، فإنه يتمّ القضاء عليه لانحرافه عن الطريق وخروجه على النمطية السائدة. لا تعني المؤسّسات سيادة البيروقراطية واللوائح والروتين، بل تعني التنظيم الكفيل بسريان الحياة، كالبدن بالنسبة للروح، وكالعصب بالنسبة للإحساس. وقد تكون هناك مؤسّسات فكرية، ولكنها تهدف إلى الدعاية، أو إلى تبرير الوضع القائم، أو إلى الوعظ والإرشاد مثل أجهزة الإعلام أو دور الصّحف أو المؤسّسات الدينية أو وزارات الثقافة والإرشاد القومي. ولكن المؤسّسات التي يظهر الفكر من خلالها هي المدارس الفكرية التي تتكون داخل المعاهد العلمية والجامعات ومراكز البحث والجمعيات الثقافية والاتحادات الأدبية ومراكز الثقافة والجامعات الشعبية الحرة، فالفكر القومي ليس هو البحث الأكاديمي الخالص، ولا هو الدعاية والإعلام.

ويبدو أن غياب المؤسسات الفكرية في حياتنا القومية مرتبط أشد الارتباط بأوضاعنا الاجتماعية وبُنظمها السياسية وليس لنقص في التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية، فكثيراً ما يجد جمعٌ من المثقفين أنفسهم في مواجهة بعضهم البعض في مؤتمرات خارج البلاد، يتناقشون فيما بينهم ومع غيرهم، ويكوّنون مدارسَ وتياراتَ فكرية، وقد يسمعون عن بعضهم البعض لأول مرة، وقد يرون بعضهم البعض لأول مرة كذلك، فإذا ما عادوا إلى البلاد انفرط الشمل، وانحلَّ العقد، وانقضى الجمع، وتوقع كلُّ منهم في عزلته، يكتب لجمهوره، وكأن المؤتمرات الدولية الخارجية هي المؤسسة التي يجتمع فيها مفكرون. وإذا ما دعونا نحن إلى مؤتمرات دولية داخل البلاد اجتمعنا أيضاً معاً وفي وسطنا المفكرون الأجانب وبحضورهم، وكأننا لا نجلس معاً إلا على موائد الغير، ولا نتقابل معاً إلا بحضور الضيوف الأجانب، يكونون هم محور النقاش. ولم لا، وهم الضيوف ونحن أصحاب البيت، والضيوف دائماً في أماكن الصدارة!^٨ وبغياب المؤسسات الفكرية غابت التقاليد الفكرية وفي مضمونها الحوار المتبادل واحترام الرأي الآخر والحرص على الوحدة الوطنية وعدم التعامل مع الآراء الحرة بحدِّ السيف.

وفي غياب المؤسسات، قد يظهر مُفكر قومي، وحيد بمفرده، يكون أوحده عصره، ينال ثقة السُّلطة الحاكمة، ويصبح مُفكر الدولة، يحاور ويناور، ويكون أول المُطلعين على بواطن الأمور، وأول العالمين بأخطر الأسرار، يعطي الجماهير منها قطرةً قطرة، فتتشوق لسماعه أسبوعياً، وتُحدث لمقالاته الدويّ والرنين، يصبح مُفكرنا الأوحده، ومُنقذنا على العالم الخارجي، والمُفسّر للظواهر، والمُترجم عن أفكار السُّلطة، وفي النهاية المُبرّر لجميع السُّلطات. حتى لقد نشأ في فكرنا المعاصر ظاهرة «الموظف الأيديولوجي»، الكبير أو الصغير، ينظر الكبير ليكون أكبر، والصغير لكي يلحق بالكبار. وعلى هذا النحو غاب الحوار الحقيقي، وساد فكرنا القومي المونولوج لا الديالوج، وسمعنا نغمةً واحدةً نحب أن نسمعها، فإذا ما اكتشفنا عيوبنا نتيجةً لهزائم متلاحقة، كبيرة أو صغيرة، حوّلنا النقد الذاتي إلى نوع من الفروسية العربية، فالاعتراف بالحقّ فضيلة، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له؛ امتصاصاً لغضب الجماهير، وتخديراً لهم. ونؤسّس المجالس القومية المتخصصة دون أن تُحدث أدنى أثر في حياتنا العملية.

^٨ انظر مقالنا: «جارودي في مصر»، قضايا معاصرة، ج ١، ص ١٤٧-١٦٤. وأيضاً: «الأيديولوجية والدين»، نفس المصدر، ص ١٢٨-١٤٦.

(٢) **تشخيص المؤسسات لا استقلالها:** فإذا ما وجدت بعض المؤسسات فإنها ترتبط بأسماء الأشخاص الذين ترأسوا عليها حتى أصبحت ظاهرة مَرَضِيَّة. صحيح أن لدينا جماعات؛ جماعة أبولو في الشعر ... إلخ، ولكنها في الحقيقة مجموعة أشخاص ترتبط فيما بينها بتآلف جمالي أو اشتراك في الإحساس أو اتحاد في الغاية أو تماثل في المنهج أو تشابه في المنطلقات. وتظل الجماعة معروفةً بأسماء أعضائها المكونين لها دون أن تكون للجماعة صفة معنوية مستقلة. وصحيح أن لدينا مدارس فكرية، ولكنها أقرب إلى الدوائر المنعزلة، الأشخاص في بُؤرتها، حلقات متقطعة الاتصال، تُمثل رافداً وطنياً أو تياراً قومياً، لا تتمتع بالاتصال، بل سرعان ما تنقضي بموت مؤسسها، ولا تعيش لعدة أجيال. وإن دولة المؤسسات ما هي إلا شعار نُخفي وراءه تشخيص نُظْمنا السياسية، فيصبح رئيس الدولة هو الدولة، ورئيس مجلس الشعب هو الشعب، ورئيس الوزراء هو الحكومة، والوزير هو الوزارة، والمدير العام هو المصلحة، ورئيس تحرير الصحيفة هو الصحيفة، ورب الأسرة هو الأسرة. صحيح أن لدينا أحزاباً لها فكرها الحزبي، ولكنها أيضاً تظل مرتبطة بأسماء مؤسسيها، فلا نذكر الناصرية بدون ناصر، أو الوفد دون سعد زغلول ومصطفى النحاس، أو الحزب الوطني دون مصطفى كامل ومحمد فريد. صحيح أن لدينا مؤسسات، ولكنها تظل مطبوعة بطابع رئيسها المعين، وتتغير رؤية المؤسسة بحركة انتقال المديرين العموميين أو بتعيين الوزراء وإقالتهم، حتى لتُعرف المؤسسات بأسماء رؤسائها، فنقول وزارة فلان، ومصلحة علان، وإدارة هذا الشخص أو ذاك. تضعف هذه المؤسسة بضعف صاحبها، وتقوى بقوته. وغالباً ما تنقضي المؤسسة بانقضاء صاحبها؛ فلا ناصرية بعد ناصر، ولا «الطلیعة» بعد لطفى الخولي، ولا «روز اليوسف» بعد عبد الرحمن الشرقاوي. السياسة تتمُّ باجتماع الأشخاص، والقرارات تأتي بالعلاقة الفردية بين الوزراء، والسياسة العربية ترسمها مؤتمرات القمة العربية للملوك والرؤساء!

وقد أتانا التشخيص من فكرنا الديني القديم عندما تصوّرنا الله على أنه شخص، وجعلنا المسيحية مركزةً حول المسيح، وأعطينا الله صفات الإنسان، وجعلنا له سمعاً وبصراً ويداً وجنباً وساقاً، ينزل ويصعد، ويغضب ويفرح. واستمرَّ هذا التشخيص في حياتنا الدينية حتى الآن في صورة التقرب إلى القديسين، وتبجيل رجال الدين وطاعة أوامرهم، بل إننا شخّصنا الإسلام ذاته في محمد، وتقربنا إليه ودعوانه، وتشقّعنا به وناجيناه، ومدحناه وأنشدنا له، وأقمنا له الموالد والأذكار، ثم سقطنا في غيبوبة الوجد،

وجعلناه حقيقةً محمديةً، كما تقول الصوفية، قديمةً قَدَمَ الله، وباقيةً ببقائه، منها صدر الخلق، وإليها يرجع! في حين قد حذرنا القرآن من تشخيص الإسلام ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (٣: ١٤٤)، كما ورد في الحديث «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم»، وأيضاً «ما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد»، كما نبهتنا الأقوال المأثورة في تراثنا، مثل «مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنْ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنْ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ» على أولوية المبدأ على الشخص. وقد بلغنا في حياتنا المعاصرة من عبادتنا للأشخاص أن ضاع استقلال المبادئ، وقيل: «إن الاحتلال على يد سعد خيرٌ من الاستقلال على يد عدلي!» ونحن نعلم أن كل حركة ثورية تريد أن تطهر نفسها وتُبقي على نقائنها، وتحرص على مبادئها عليها أن تقضي على عبادة الشخص Culte de la personnalité كما حدث ذلك بعد موت ستالين مرةً وبعد موت خروشوف مرةً أخرى، وكما هو وارد في وصية الزعماء الوطنيين مثل هوشي منه الذي رفض أن تُقام له مظاهر التكريم لشخصه بعد المات، وكما حدث لعمر بن الخطاب عندما داخلته الخِلاء، وهو داخل القدس، فصرخ واقعاً واستبدل بحصانه حماراً، وعندما وجده ابنه حاملاً قربةً على ظهره ذهباً وإياباً أمام منزله وسؤاله عن السبب وقوله: «أعجبنتني نفسي فأحببتُ أن أذلها!» وكما يحدث في الديانات الهندية عندما يُحرق الرُفات ويُذرى في الهواء أو يُلقى في ماء النهر المقدس، حتى يعود الفرد إلى الطبيعة التي منها أتى. ولكننا أصبنا بداء رُفات القديسين، ومقابر الأولياء، وجعلنا الأشخاص واسطةً بيننا وبين الله، ودعوناهم وطلبنا بركتهم، واستنجدنا بشفاعتهم. وما زلنا نفعل في حياتنا السياسية طالبين شفاعَةَ الأشخاص لحلّ قضايانا المصرية.

(٣) **تجاوز الأجيال لا تحاورها:** فإذا ما قامت المؤسسات فإنها تضمُّ عِدَّةَ أجيال متجاوزة، فيكتب الشيوخ والشبان، بل يزاحم الشيوخ الشبان في أجهزة الإعلام، وفي الصدارة للرأي حتى أصبح هناك احتكار شبه دائم للشيوخ. والأخطر من ذلك أن كلاً من الفريقين يكتب في عزلة عن الفريق الآخر، دون قيام حوار بينهما يُبين هُوةَ الأجيال ومدى التطور الاجتماعي من جيل إلى جيل، بل وتتحكم الشيوخ في مصائر الشباب، فهم مراكز إصدار القرارات، يُشرعون القوانين، ويُصدرون اللوائح مراعاةً لمصالحهم الخاصة خشية منافسة الشباب لهم. وبالرغم من التصريحات التي تُطلق في حياتنا السياسية عن ضرورة العناية بالشباب وإقامة وزارة للشباب وتأسيس منظمة للشباب أو أمانة عامة للشباب يترأسها شابٌ ويساعده شاب، والدعوة إلى مؤتمرات للأدباء الشبان، وإقامة معسكرات

للشباب، إلا أن الحصيلة تكاد تكون معدومة، فقد كان الهدف هو إقامة احتفالات أو اشتراك في أندية أو تلقين معلومات أو تجنيد بعض الشباب لخدمة النظام السياسي. وإن الشيوخ يُكوّنون دوائرٍ منعزلةً في فكرنا القومي، يكتبون عن الثورة الفرنسية وعن بيتهوفن وموزار، أو عن الشاطئ الجنوبي الساحر لإنجلترا، أو عن مسارح لندن ونيويورك، ومنزلنا مُحطّم، وجدرانها تتهاوى، ووجودنا مُهدّد بالضياع! يعيشون على أمجاد الماضي أو على بعثة إلى باريس أو على نضال قديم. لا يتطورون طبقاً لأحداث العصر، ويسهل التأثير عليهم وتوجيه أعلامهم بما ينالون من صدارة اجتماعية ورغد العيش، يسالمون ويستسلمون، ولا مانع من اتّهام الشباب بالمروق وجدد النعمة، والضياع والضلّال، والحيرة والبلبلة!

فإذا ما استطاع بعضُ الشبّان إبرازَ فكر أو إحداثَ تيّار أو تأسيسَ مذهب، فإن عمرهم الإبداعي يكون قصيراً، فسرعان ما تمنعهم المؤسسات، وتُحيلهم إلى موظفين في الدولة في مكاتب الثقافة، وإذا رفض بعضُ منهم فإنه يُحارب في كافة أجهزة الدولة، أو تُحاك حوله مؤامرات الصمت والنسيان.

لذلك انعدم الحوار بين الشباب والشيوخ، وعاش كل جيل عصره، وتجاوزت الأجيال، وتزامنت العصور حتى تشعّبت روح العصر، وتعدّدت أزمته، وكأننا نعيش عدّة عصور في آن واحد، وبالتالي ضاع ممّا مسار التاريخ وأفلتت ممّا حركته.

ولمّا كان الشيوخ هم أصحاب السُّلطة، فقد ضاق الحصار حول الشباب وأصبحنا نعيش في مجتمع «أبوي» نموذج «وبالوالدين إحساناً»، وأدّنا كل خروج على التقاليد، وأشحنا بوجوهنا عن ثورات الشباب، حتى يرجع الجميع إلى حضن الأم وإلى كتف كبير العائلة وربّ الأسرة.

خامساً: علاقة الفكر بالتاريخ

والفكر ليس قطاعاً ثابتاً أو مقطّعاً طويلاً أو عرضياً في حياتنا، بل هو لحظة من لحظات التطور في تاريخنا ووجودنا. وقد يكون الخطر الأساسي في فكرنا القومي هو ثباته وعدم ارتباطه بحركة التاريخ، الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية، ارتباطاً عضوياً صحيحاً. وإذا ما أدركنا حركة التاريخ فإننا نتعامل معها بعقلية الثبات، فننزح إلى الماضي ونركن إليه، أو نرنو نحو المستقبل ونعيش فيه، أو نحرص على الحاضر ونتشبّث به. وليس حُكماً قاسياً أن نقول إن الشعور التاريخي قد غاب في فكرنا القومي. ويكون السؤال «لماذا غاب

البُعد التاريخي في فكرنا القومي؟» سؤالاً مطروحاً على وجداننا، سواء في تراثنا القديم أو في حياتنا المعاصرة. ولما كان فكرنا القومي مرتبطاً بالماضي وبالمستقبل وبالحاضر، فإن تحديد علاقة الفكر بالتاريخ تتأتى بتحديد علاقته بهذه الأبعاد الثلاثة.

(١) **الرجوع إلى الماضي كهدف لا كوسيلة:** في علاقة الفكر بالماضي يغلب علينا الإغراقُ فيه، والتشدُّقُ بمفاخره، والاعتزازُ بآثاره كنوع من التعويض عن النقص لمآسينا الحاضرة، وتخلُّفنا الحالي، وانهيارنا الذي بدأ منذ ألف عام تقريباً بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة الأشعرية على فكرنا القومي. وهي ظاهرة مَرَضِيَّة؛ لأننا في نفس الوقت نهمل الآثار، ولا نعتني بنشر التراث، وتطغى الحوانيت والمقاهي على المساجد، ونستعمل أسوار القاهرة كدورات للمياه لفكِّ أزمة المحسورين في الطريق!

نتصور علاقتنا بالماضي على أننا عشنا عصرنا الذهبيَّ في عصر النبوة والخلافة، ثم بدأ الانهيار تدريجياً حتى انهيارنا التام الآن، الذي ما زال مستمراً كلما بُعدنا عن العصر الذهبي، وكلما أوغلنا في الزمان. فالتاريخ لا يحتوي إلا على الشرور والآثام، وقانون التاريخ هو قانون الانهيار. وكل جيل لاحق أسوأ من الجيل السابق ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾ (١٩: ٥٩). وهو تصوُّر يقوم على احتقار الذات، وعلى يأس من الحاضر، وعلى جهل بقدرات الجماعة، وعلى العجز التام، وعلى اليأس المطلق. ويستمرُّ الانهيار حتى النهاية حتى يبلغ الانحطاطُ مداه، ولا يبقى مؤمن واحد على ظهر الأرض، فتكون نهاية التاريخ. ثم يحدث البعث الأكبر، والنشور الأعظم، وتقع الواقعة، وتقرع القارعة، وتحدث الطامة الكبرى، وكأن التقدم ظلَّ محبوباً في الزمان حتى انطلق مرةً واحدة في الخلود. ويتمُّ الحسابُ في العالم الآخر على مَنْ تقدَّم أو تأخَّر في هذا العالم ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٧٤: ٣٧)، في عالم لم يكن فيه للتقدم مكان!

وإذا كان حالنا أفضل، وكنا أميل إلى إحداث نوع من التقدم، ونحاول أن ننقل أنفسنا من مرحلة الانهيار إلى مرحلة الرفع؛ فإننا نتصور التاريخ على أنه تراجع إلى الوراء، فلا يُصلح هذه الأمة إلا ما صلَّح به أولها، وبالتالي يصبح مستقبلنا في الماضي، ونتقدم إلى الوراء، ونعكس مسار الزمن، ونقلب حركة التاريخ، فننتقدم وظهورنا إلى الأمم، ونسير ووجهنا إلى الخلف. وهي ظاهرة مَرَضِيَّة أيضاً؛ لأننا نسيء فهم الماضي ولا ندرك وظيفته. يستطيع الماضي أن يكون نموذجاً للتحديث، وليس هدفاً في ذاته، عن طريق اختيار أمثلة ونماذج لحلِّ إشكالات الحاضر، مثل الفقر والبؤس. فالبحث عن نموذج في الماضي ليس ارتكاناً إليه أو تعويضاً نفسياً عن مآسي العصر، بل هو بحث عن حلول مُثلى لمشاكل

العصر تتفق وأفهامُ الجماهير، وتؤثّر عليها كدوافع للسلوك، وتسير وراءها كنموذج حي للقيادة والمثل.

وفي أحسن الأحوال نتصوّر التاريخ تصوّرًا دائريًّا؛ فقد بدأ التاريخ بالتقدم، وقامت الحضارة الإسلامية، وبلغت ذروتها ثم بدأ التاريخ ثانيةً بالانهيار. وهو التصوّر الحيوي للتاريخ الذي يعطي لكل حضارة دورة، ويكون التاريخ هو مجموع الدورات. وهو تصوّر ابن خلدون، من البداوة إلى الحضارة، ثم من الحضارة إلى الانهيار. ولذلك قيل في الخبر: «جاء الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمّتي».

وقد نتصوّر التاريخ أخيرًا على أنه انتقال من الوحدة إلى التشتت، ومن الجماعة إلى الفرقة، ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن الحقّ إلى الباطل، وبالتالي نلغي حركة التاريخ، ونسقط الاجتهاد من الحساب طبقًا لحديث الفرقة الناجية المشهور «ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة»، ثم تتعيّن هذه الواحدة في «هي ما عليه أنا وأصحابي». ولما كانت كل فرقة تدّعي أنها الناجية فقد حُسم الأمر بأن تكون الفرقة الناجية هي التي في السُلطة والتي يؤيدها الحكم ويعتمد عليها، أي بلُغة عصرنا: الحكومة على صواب! وأصبحت كل حركات المعارضة هي الفرق الضالة التي في النار، وبالتالي أصبحت الأشعرية فكر الدولة وأيديولوجيتها السائدة التي تعتمد عليها في تكفير الفرق المعارضة. وفي حياتنا المعاصرة استمرّ التكفير حتى الآن، إمّا من السُلطة ضدّ المعارضة، أو من المعارضة ضدّ السُلطة، أو من بعض المعارضة ضدّ البعض الآخر، حتى غابت الوحدة الوطنية من حياتنا، وضاع الحوار، ولم نعد قادرين على سماع الرأي الآخر.

لقد أدّى هذا التصوّر للتاريخ — الرجوع إلى الماضي — إلى العزلة في الماضي والنجسية الحضارية والانقطاع عن الحاضر وغياب المستقبل. وهو ما عُرف في فكرنا باسم التصوّر السلفي للتاريخ. وهو في الحقيقة تصوّر الجماهير الغافلة، وقادتها المناورة التي تهدف إلى تبرير السُلطة القائمة التي يُهمّها إرجاع هذه الجماهير إلى ماضيها؛ تعمية لها عن حاضرها، وسدّها لها عن مستقبلها.

(٢) **السيق نحو المستقبل دون الإعداد له:** ثم يحدث ردّ فعل في فكرنا القومي على التصوّر السلفي للتاريخ، فنترك الماضي إلى نقيضه، وهو المستقبل، ونعيش فيه ونرنو إليه، ونستبِق الأحداث، فالسابقون السابقون، ونقطع الصلة كليّةً بيننا وبين الماضي حتى نطلق عقال أنفسنا، ونحرّر عقولنا من أغلاله. فأصبحنا طوباويين، نعيش في مُدن فاضلة، مُدن الاشتراكية والمجتمعات اللاتطبيقية التي يتحرّر فيها الإنسان من كل مظاهر

الاستغلال والعبودية. ولما كان الأمل في المستقبل والثقة فيه دافعاً للحركة؛ فقد تنمّرت السُّلطات القائمة لكل محاولة لتحقيق الفعلي لهذا التصور للتاريخ، فاضطهدت أنصاره أو حاولت استيعابهم وشراء ضمائرهم، مرةً بالترهيب وأخرى بالترغيب، خاصةً وأن هذا الحلّ الطوباوي لم يكن يتعدّى دوائر المثقفين التي كان يسهل إغرائها ثم شراؤها أو ضربها. فإذا كانت الجماهير في التصور السلفي للتاريخ ترجع بوجودها إلى الماضي تعويضاً عن المآسي الحاضرة، فإن الصفوة، في التصور المستقبلي للتاريخ، ترنو بوجودها إلى المستقبل؛ أملاً في تحريك الحاضر وتجاوز مآسيه. وما أسهل اتهام السُّلطة لأصحاب الحلم الطوباوي بالعمالة الفكرية للمذاهب السياسية الغربية أو الشرقية، أو بالعمالة الفعلية للدول الأجنبية التي تبنت هذه المذاهب السياسية كنظم اجتماعية لها، بل وعمالة تصل إلى حدّ الخيانة.

فإذا ما حاول أحدُ تحقيقَ هذا الحلم الطوباوي، فإنه يبدأ بنشره في أجهزة الإعلام لتقوية الوعي الاجتماعي بين الطبقات، ولإحداث تنوير على النمط الغربي، أي أحداث ثورة في الأذهان، أو الانتقال إلى العمل السّري وتكوين خلايا حزبية تعمل على تغيير الوضع القائم، وهو التحديث على النمط الآسيوي، أي قيادة ثورة فعلية للفلاحين أو العمال؛ إذا ما حاول أحدُ ذلك فإنه سرعان ما تضبطه السُّلطة القائمة وترجُ بأنصاره في السجن. يغفل هذا التصور، إذن، التاريخ باعتباره مراحلَ انتقالية، ويعيش في مرحلة لاحقة، سابقاً الزمن، وهو يظنُّ أنه يعمل في مرحلة حاضرة، وهو في الحقيقة خارجها، كما يغفل دور الأجيال، وتحديد طبيعة المرحلة التاريخية التي تعيشها المجتمعات النامية، وهو الانتقال من التخلف إلى التقدم، ومن الأسطورة إلى الواقع، ومن الخرافة إلى العلم، ومن الإشراق إلى العقل، ومن الغيب إلى الشهادة، ومن الله إلى الإنسان، ومن الجماعة إلى الفرد، ومن القُدريّة إلى الحرية، ومن الوصاية إلى المسؤولية. ولا غرو أن يكون هذا التصور هو تصوّر الصفوة المثقفة التي تنحو بوجودها نحو عالم أفضل، تصوّر الأنبياء والقادة، تصوّر المخلصين الدينيين ودعاة التغيير الاجتماعي المשיاني Messianic.

(٣) **تثبيت الحاضر لا تحريكه:** وقد ينشأ ردُّ فعل ثالث على التصور السلفي للتاريخ، وعلى التصور المستقبلي له؛ وذلك بالتوجه إلى الحاضر والانكباب عليه ومحاولة تنظيره تنظيراً مباشراً والتعبير عن مطالبه، والإحساس بمقتضياته، حتى ولو كان في صورة هوجاء عشوائية، انتقائية، جزئية، عملية، تجريبية. فإذا كانت مطالب العصر الرئيسية هي الحرية والاشتراكية والوحدة، فإن هذه المطالب تكون مقطوعة الصلة

بالماضي إلا في الجوانب الماثلة لمتطلبات الحاضر كنوع من التقريظ والفخر، أو للتعمية على نقائص العصر، أو لعزل الاتجاهات الجذرية فيه. كما تكون مقطوعة الصلة بالمستقبل إلا بقدر استعمال أنصاره على تحقيق مطالب العصر وتبرير قرارات السُّلطة. ولكنَّ يظلُّ الحاضر مقطوع الصلة بالماضي والمستقبل، وكأنَّ التاريخ كله هو الثورة العربية المعاصرة التي تجبُّ ما قبلها وما بعدها، وكأنَّ الحاضر ليس تراكمًا للماضي ولحظةً من لحظات تطوُّر التاريخ نحو المستقبل، فالماضي هو مستقبل الحاضر، والحاضر هو ماضي المستقبل. إنَّ الاقتصار على اللحظة الحاضرة إغفال لحركة التاريخ ولقوانين التطور، كما أنه مقطوع الصلة بالنظرة المستقبلية. ولا عجب أن يصبح هذا التصور للتاريخ تصوُّر الطبقة المتوسطة التي تريد الإبقاء على الوضع القائم، واعتبار الدنيا نهاية المطاف، والحاضر غاية المسعى، والمكسب الحالي الغنى الدائم. يظلُّ هذا التصور هشًّا فارغًا أمام الحاضر الذي يُحرِّكه الماضي ويدفعه نحو المستقبل فيثور الحاضر مُطالبًا بتصور آخر أكثر شمولًا وحسمًا، أو أمام نظرة تاريخية بعيدة المدى أعمق في التاريخ وأطول في العمر وأرسخ في الوجدان. ولما كان الإنسان المعاصر فكرًا، فإنَّ هذا التصور للحاضر مقطوع الصلة بالفكر؛ إذ إنه يتَّهم التَّصورَين الآخرين، السلفي والمستقبلي، بالأيديولوجية، أي المذهب المُسبق يمينًا أو يسارًا، وهو يتجاوز اليمين الرجعي واليسار المغامر، ولا تُغني الرغبة في التعمير عن التصورات وعن البُعد الأيديولوجي للإنسان.

إنَّ التعامل المباشر مع الحاضر لا يعني قَصْر النظر، فالتاريخ يُحرِّك الأحداث، والحاضر ليس نقطة ثابتة ساكنة يمكن تغليفها وتوهمُ اتِّقاء شرِّها. الحاضر ليس إلا السطح الخارجي لتيّار الزمان الجارف، والشكل الظاهر لحركة التاريخ. وقد كانت الحركات السياسية الجذرية، أولاً وفي بداياتها، نظراتٍ شاملة في التاريخ. وقد يرجع تعثُّر ثوراتنا العربية المعاصرة إلى غياب هذا التصور الشامل للتاريخ.

خاتمة: إنَّ هذه المخاطر جزء من حركة التاريخ، وظواهر مصاحبة لمرحلة التحديث التي نمرُّ بها، ولا يُهمُّ إن كانت مخاطر حقيقيَّة في صلب فكرنا القومي أو ظواهر وقتية في فكرنا الإعلامي، ولكن الذي يُهمُّ هو وجودها كظواهر مؤثِّرة في حياتنا يعيها رجل الشارع كما يعيها المثقف الطاهر.

إنَّ هذه المخاطر لا نقضي عليها بقرار، ولا ندرؤها في يوم وليلة، ولكن موقفنا الحضاري يكشف عنها، وتكون مواطن الحركة ومكمن التغيير ومناطق المعالجة، وتكون مهمَّة مُثقفينا الوطنيين الذين يهدفون إلى إقامة ثقافة وطنية، ومُفكرينا السياسيين الذين

الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ م (الجزء الأول)

يبحثون عن أيديولوجية عربية؛ هي التركيز على هذه المخاطر، والتنقيب عن الظواهر التي تكمن وراءها، وتحويلها من ظواهر مَرَضِيَّة إلى ظواهر صَحِّية، فالتعرُّف على الداء، ثم تشخيصه، هو المُقدِّمة الضرورية لسلامة فكرنا القومي.

مخاطر في سلوكنا القومي

إذا كانت «مخاطر في فكرنا القومي» أشبه بنقد العقل النظري على المستوى الاجتماعي، فإن «مخاطر في سلوكنا القومي» أشبه بنقد العقل العملي على المستوى الاجتماعي أيضاً.^١ السلوك هو الوجه العملي للفكر، والفكر هو إمكانية وأساس السلوك.^٢ وبالرغم من أن حديثنا السابق كان عن الثقافة الوطنية، إلا أن الحديث هذه المرة عن «الفكر القومي»، و«السلوك القومي»، و«الوجدان القومي». وإذا كانت الثقافة تحتل الوصفين معاً «الوطنية» و«القومية»، إلا أن الفكر والسلوك والوجدان، كلٌّ منهما يأخذ وصفاً واحداً

^١ انظر دراستنا السابقة: «مخاطر فكرنا القومي».

^٢ بعد كتابة «مخاطر في فكرنا القومي»، وسلمتها لمجلة «قضايا عربية» في ١٩٧٨م، لم أسمع شيئاً عنها. وبعد ذلك توقفت عن تكملة «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي». وبعد ذلك قامت إسرائيل بترجمة «مخاطر في فكرنا القومي» إلى اللغة الإنجليزية، بعنوان Arabic Thought in the Balance، ونشرتها في The Jerusalem Quarterly، في خريف ١٩٨٢م، مع تعليقات وشروح من المترجم مبيّناً القصد والوقائع الثقافية المشار إليها، ومُحيلاً إلى عديد من المقالات الأخرى التي كتبها في هذه الفترة في «المستقبل العربي»، وفي غيرها من المجلات العربية. ولما علمتُ بذلك بحثتُ في أعداد قضايا عربية حتى وجدتُها منشورة بالفعل في عدد أبريل ١٩٧٨م. والآن، وبعد عشر سنوات، أكمل الحلقتين الأخريين في صيف ١٩٨٧م، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي». وبالرغم من أنني أنهيتُ هذه المرحلة؛ مرحلة النضال المباشر عن طريق المجلات الثقافية، مؤثراً النضال العلمي الطويل في «التراث والتجديد»، إلا أنني حاولتُ الإبقاء على روح السبعينيات وأسلوبها ومُستواها وجمهورها.

وهو «القومي». ولا تعني القومي هنا أيّ تنازل عن «الوطني» أو «الحضاري»، والوقوع في معنى «عِرقي» ظاهر أو خفي. فأنا مصري عربي مسلم، دوائر ثلاث لا حيلة لي فيها، ولا أستطيع لها دفعاً أو الاختيار بينها. هذا التداخل بين الأطراف الثلاثة هو الذي ترسّب في أعماق الشخصية الوطنية والقومية والإسلام. وإنما اختصاراً للأوصاف أصبحت الشخصية القومية هي الدالة على هذه الأطراف الثلاثة في آن واحد.

والفكر أو السلوك أو الوجدان «القومي» هو الوصف الدقيق لما جرّت العادة على تسميته هذه الأيام «العقل العربي»، سواء في «أزمة العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي» أو «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «بنية العقل العربي» ... إلخ. فهذه التعبيرات الأخيرة، التي يكون قاسمها المشترك «العقل العربي»، تعبيرات عنصرية مرّتين؛ الأولى لأنها تُجسّد الشخصية القومية في عقل، مثل النظرية العنصرية التي تُحيل سمات الشخصية القومية إلى قوى وسمات فزيولوجية نفسية تختلف من شعب إلى شعب، وتتميز في قوم دون قوم. فهناك عقل «عربي» وآخر «ياباني» وثالث «ألماني» ... إلخ. والثانية لأنها تتحدث عن العربي كما تتحدث عنصرية القرن الماضي في الغرب عن الفرنسي والإيطالي والبريطاني والأمريكي ... إلخ. وإن الذين يستعملون هذه التعبيرات عادةً يكونون من أعداء الأمة، ينكرون عليها فكرها وثقافتها وحضارتها ويجعلونها مجرد عرق في مقابل أعراق أخرى، إن لم يكن أقلّ نظراً لتخلفه ومظاهر الانهيار فيه، في حين أن الأعراق الأخرى أكثر تقدماً وازدهاراً ومساهمةً في تاريخ البشرية.^٢ وما يُسمّى «العقل العربي» عند البعض، مستشرقين كانوا أو عرباً، فإنهم قد يعنون الحضارة الإسلامية وتراث الأمة. أمّا تعبير «الأيديولوجيا العربية» فإنه أصدق؛ لأنه لا يقع في المفاهيم العنصرية. فالأيديولوجيا فكر ومذاهب ونظريات من واقع مُحدّد في ظروف الاجتماعية مُعيّنة وفي مرحلة تاريخية مُحدّدة.

وتأتي مادة البحث أساساً من التجارب الحيّة التي يعيشها المفكر والتي يتفق معه القراء في وصفها، تعضدها الأمثال العامة وبعض النماذج الأدبية. ويمكن اللجوء إلى القرآن الكريم باعتباره الرافد الأساسي في الثقافة الشعبية، فالبحث نوع من الظاهريات الاجتماعية Phénoménologie Sociale الذي تمّت ممارسته من قبل، والذي ما زال رائجاً

^٢ انظر مثلاً Philippe Pettai: The Arab Mind

وخصباً ودالاً.^٤ وهو يجمع بين الخبرات الفردية والخبرات الجماعية، بين تحليل الحاضر وتحليل الماضي، قراءة الحاضر في الماضي وقراءة الماضي في الحاضر. ولا فرق في ذلك بين العلم والسياسة، فالباحث عالم ومواطن لا يفرق بين العلم والمواطنة. وعلى الرغم مما يكون في تعميم الأحكام من إجحاف، إلا أنها أقرب إلى الأدب الاجتماعي أو الصرخات الوجودية، وظيفتها إثارة الأذهان، ووضع الإشكاليات، وبداية الموضوعات كجزء من حركة التنوير العام بوضع الذات الوطنية تحت المجهر.

وقد لا يتوحد نسق العرض بين هذه الحلقات الثلاث: «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي». فلكل عقل نظري أو عملي أو وجداني خاصيته وبنيته. فبينما تتحدد علاقات فكرنا القومي بالسلطة من حيث التبعية والاستقلال، وبالواقع من حيث مادة الفكر أو مضمونه، وبالمنهج من حيث صورة الفكر وطرقه، وبالمؤسسات من حيث مواطن الفكر وتحققاته، وبالتاريخ من حيث مسار الفكر وحركته، فإن سلوكنا القومي أو وجداننا القومي قد يخضع لبنية أخرى تصف وضع الإنسان في العالم. فالإنسان بين عالمين؛ عالم المثال وعالم الواقع، أو ما سمّاه القدماء الله والعالم، أو الوجود والطبيعة، فإن وصف المخاطر في سلوكنا القومي أو في وجداننا القومي يتم بناءً على وضع الإنسان في العالم.

والملاحظ لسلوكنا القومي وقوعه بين ثنائيات متعارضة مثل الظاهر والمؤول، القول والعمل، الحزن والفرح، التحريم والإباحية، الوفرة والندرة، العشوائية والفطرة، القدرية والفردية، الطاعة والعصيان ... إلخ. هذه الثنائيات المتعارضة تعويض متبادل، يعيش كل طرف على وجود الطرف الآخر، كالصهيوني المعادي للصهيونية، والسامي المعادي للسامية، واليهودي المعادي لليهودية. وهي ظاهرة مَرَضِيَّة تُمَثِّل انفصامًا في الشخصية بين طرفين متعارضين نُسِمِي أحدهما التطرف وننسى الطرف الآخر الذي هو تطرف أيضاً، ثم ندعو إلى القصد والاعتدال دون مسك بالطرفين لتقليل المسافة بينهما. وقد رصد الصوفية قديماً — على مستوى الوجدان — مثل هذا التعارض فيما سمّوه بالأحوال التي تَرَد على النفس بلا تكلف أو تعمُد؛ الخوف والرجاء، القبض والبسط، الهيبة والأنس،

^٤ انظر كتابنا: قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م.

الفرق والجمع، الغيبة والحضور، الصحو والسُّكر، المحو والإثبات، السُّرّ والتجلي، الوجد والفقد، الفناء والبقاء ... إلخ. كما لاحظها الأصوليون القدماء على مستوى اللغة في الظاهر والمؤوّل، المُحكّم والمتشابه، المُطلّق والمُقَيّد، المُجَمَل والمبين. عند الصوفية أحوال نفسية وعند الأصوليين قواعد لغوية. ولا وسط بينهما، بل الانتقال من طرف إلى طرف، وفهم طرف بطرف، وإحالة طرف إلى طرف، وتأويل طرف بطرف. هذان الطرفان ليسا حُكم قيمة بل حُكم واقع. والوسط غائب، لا عن عجز عن الجمع، أو عدم الرغبة في التوفيق، أو عدم قدرة على إيجاد الوسط المناسب في أخلاق تعريف الفضيلة فيها هو أنها وسط بين طرفين. بل إن هذه الثنائيات المتعارضة موجودة أيضاً عند المتكلمين والفلاسفة، مثل الحادث والقديم، المادة والصورة، الحركة والسكون، العلول والعلة، الممكن والواجب، الواجب بغيره والواجب بذاته ... إلخ. وهي ثنائية الأرض والسماء، العالم والله، الشيطان والملاك، الرذيلة والفضيلة، الشر والخير، العقاب والثواب، النار والجنة، الدنيا والآخرة ... إلخ. تلك الثنائية في التصور هي أساس الثنائية في السلوك.

فإن قيل: إن هذه الثنائيات موجودة لدى كل شعب، وسمة عامة في كل شخصية قومية؛ فالياباني مثلاً مؤدب للغاية على السطح، ولكنه في نفس الوقت عنيف للغاية في الأعماق، متواضع إلى درجة الانحناء في الشكل، ومغرور إلى درجة العنصرية في المضمون. والأمريكي ساذج بسيط مُسالِم طبيعي من الخارج، ولكنه همجيّ فظٌ غليظ، وحشي إذا ما انطلقت غرائزه كما يظهر في أفلام رُعاة البقر وفي الحروب. والفرنسي متحضّر يحبُّ الفكر واللغة والثقافة والأدب والفن، ولكنه كاره للحضارة واللغة والثقافة إذا ما خرج على حدود فرنسا إلى الجزائر أو أفريقيا أو آسيا. والألماني مثالي النزعة كما وضع ذلك في المثالية الألمانية، ولكنه في الواقع مادي أناني لا يتحرك إلا بدافع المصلحة ... إلخ. فإذا كانت هذه الثنائية صحيحةً وعامةً لدى كل الشعوب، فهل يمكن تعميمها حتى تصبح مقولةً نظريةً عامةً أو بنيةً صوريةً خالصةً تقوم على الجمع بين النقيضين وتتوحد فيها شخصيات الشعوب؟ إن ذلك يُقوّي التحليل ولا يضعفه، ويعطيه أبعاداً شاملةً لا يدعيها، وطموحاً علمياً لم يهدف إليه.

وسنحاول في السمات القادمة وصف كل تناقض في سلوكنا القومي، مُحلّلين أسبابه ومُقترحين وسيلةً للجمع بين النقيضين كنوع من إعادة بناء الشخصية القومية من أجل اكتساب صفات جديدة. فإذا كانت الظروف الاجتماعية والتاريخية وراء اكتساب النقيضين، فيمكن لظروفنا الجديدة ورغبتنا في تجاوز ما نحن فيه من شتات وتشردم أن تؤديَ إلى اكتساب سمة جديدة نجمع فيها بين النقيضين. وبالتالي تقلُّ الهوة بين الطرفين

المتباعدين، بدل أن نشكو من التطرف ونخشى من المتطرفين. ويمكن إجمال هذه السمات في اثنتي عشرة سمة على النحو الآتي:

(١) **المستور والمفضوح:**° إذا كان التعبير هو أحد مظاهر السلوك من خلال اللغة، فاللغة سلوك، والخطاب فعل، فإن أول تناقض يظهر في سلوكنا القومي هو تناقض المستور والمفضوح، السر والعلن، أو ما سمّاه القدماء: الظاهر والباطن، التجلي والستر، الجلاء والخفاء. فغياب الصراحة هو سلوك على مستوى القول والمعنى؛ أن يفيد القول معنى غير المقصود منه لفظاً. التعبير لدينا ليس مطابقاً للمعنى المقصود، إنما يكون أقلّ فيُخفي أو أكثر فيفضح. لا يُعبّر المتكلم عن كل ما يقصد إلا رمزاً أو إيماء، أو يفيض بعبارات أكثر ممّا يتحمل القصد. العبارات ضيقة أو واسعة ولكنها ليست على القدر والمقاس. أصبح للكلام مدلول أقلّ أو مدلول أكثر. وقد يكون للكلام مدلول معارض. قد تعني «نعم» «لا»، وقد تعني «لا» «نعم». قد يعني الرفض القبول، وقد يعني القبول الرفض على ما عُرف في البلاغة القديمة: المدح على سبيل الذم والذم على سبيل المدح. لذلك ظهر فنُّ التأويل، ومعرفة القصد، والدخول إلى الباطن، والتعرف على السرائر، وسبر الأغوار. وأصبح للقرآن سبعة أحرف، أي سبعة أعماق للتفسير. وازدهرت الباطنية بصرف النظر عن فضائحتها. وتردّد بيننا سؤال: ماذا يعني؟ ماذا يقصد؟ والمعنى في بطن الشاعر. أصبحت اللغة وسيلة لإخفاء المشاعر الحقيقية. وقد وضح ذلك في سورة آل عمران: ﴿آيَتِكَ إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا...﴾، فالسكوت نطق عن طريق التعبير الأقل، والنطق سكوت عن طريق الثثرة، وتحصيل الحاصل، وفكّ المجالس. لذلك كثر صمتُ الصوفية، وعبروا عن مواجدهم بالرمز. ولهذا كثر ثثرة الفقهاء، وملئوا المجلّدات بالفتاوى والخطب، وسخر شعراؤنا من الفيهقة والفأفة والحذقة ... إلخ.

وفي نفس الوقت تتعدّد ظواهر الثثرة في حياتنا اللغوية. وتمثّلت في الآداب الشعبية في شخصية «الست الرغاية»، أو في شخصية «أبو لمعة». كما تظهر في حديث الطلاب في الصفوف الأخيرة في الفصول الدراسية، والحديث في وسائل المواصلات العامة وفي الطرقات خاصة وقت الحوادث، وتجمهر الناس، والتطوع بالنصائح حتى يكثر اللغط، ويزداد الصراخ. كما يسمع الصوت المرتفع داخل الأسرة وفي حديث الأفراد فيما بينهم لساعات

° انظر: «المستور والمفضوح» في هذا الجزء الأول، الدين والثقافة الوطنية، ١١، معارك في الثقافة الوطنية.

طوال، وفي الأحاديث التلفونية وكأن بُعد المسافة يمكن تجاوزها بالصراخ عبر الأسلاك، وهي الظواهر التي قصدها الشاعر الحديث بإشارته إلى العنتريات التي ما قتلت ذبابة، منطق الناي والربابة. وهو ما يعادل الانفعال الزائد في وجداننا القومي، والذي يظهر في تملُّكنا فنون الخطابة وأساليب الإثارة، وبراعتنا في فنون الكلام حتى إننا جعلناها إحدى صفات الله.

ومع ذلك، يمكن تقليل المسافة بين الطرفين عن طريق وضع الكلام على قدّ المعنى حتى يصبح للكلام ثقل، ويقوم بدوره في إيصال المعاني، ﴿وَاعْصُصْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾، والقصد في القول أكثر مدعاةً للتصديق. وهذا هو تعريف البلاغة القديم: اختيار القول طبقاً لمقتضى الحال. ويسهل ذلك إذا ما اقتضى القول فعلاً، والكلام عملاً.

(٢) القول والعمل:^٦ وتبدو ثنائية القول والعمل في عديد من النشاطات الوطنية في أجهزة الإعلام وفي الخطاب السياسية وفي حياة الأسرة. ولا تزال الصيحة القديمة منذ الإصلاح الديني: «ما أكثر القول وأقلّ العمل!» وما تزال آيات القرآن الكريم تحثُّ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. فالقول فعل، واللغة سلوك. القول إعلان، والفعل التزام. أمّا وظيفة اللغة عندنا فإنها تطهير للأزمات النفسية الناتجة عن الضنك وشظف العيش. إخراج الكلمات أشبه بعمليات الإفراز البيولوجي التي يشعر الإنسان بعدها بالراحة، ومن هنا أتت أهمية الخطاب السياسي الذي ينتظره الناس فيريحهم نفسياً بعد سماعه، وكأن مشاكلهم قد حُلّت وأزمتهم قد فرجت. الكلام «فكٌ مجالس»، وفي المثل الشعبي «أسمع كلامك يعجبني أشوف أمورك أستعجب!» أو «خد من كلام الشيخ ولا تأخذ من أفعاله!» أو «كلام الليل مدهون بزبدة يطلع عليه النهار يسبح!» وهي نفس الثنائية بين الظاهر والمؤوّل، وعدم تطابق اللفظ والمعنى. ولكن هذه المرة مع دخول الفعل كطرف مقابل للقول، وهو أيضاً ما يعادل الانفعال الزائد في وجداننا القومي. فالقول هنا انفعال وليس سلوكاً. وفي المثل الشعبي أيضاً «الكلب اللي يهوهو ما يعرض!» ونضع قادتنا موضع السخرية وهم يخطبون أمام الميكروفونات،

^٦ انظر دراستنا: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية»، قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ١١١-١٢٧، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م.

ومن مسئولينا وهم يصرخون بأن المشاكل قد حُلَّت، وبأن الأزمات قد اختفت. وبأن عنق الزجاجة قد تمَّ تجاوزه. وكله «كلام جرائد» أو «تصريحات مسئولين» أو «كلام في الهوا». وكذلك إرسال برقيات التأييد للمحاربين، وبرقيات الاستنكار للمعتدين، ووضع الهمة في إصدار قرارات لمجلس الأمن للدفاع عن الحقوق، وشجب الاعتداء. وتبدو سهولة القول في أنه مجرد مخارج للألفاظ عن طريق الشفتين، وتحريك اللسان. لذلك عُرف القدماء المسلمون بالشهادتين بصرف النظر عن الفكر أو الاعتقاد أو السلوك. أصبح القول مكتفياً بذاته لا يُحيل إلى شيء خارج عنه، لا إلى فكر ولا إلى فعل ولا إلى وجود. يُعقد مؤتمر إصلاح التعليم، وتُقدَّم الأوراق، وتُقال الخطب، وكأن التعليم قد تمَّ إصلاحه بالفعل. ويلقى تصريحٌ عن أهمية الديمقراطية وأنه لا رجعة عنها، وكأن الديمقراطية قد مارسناها بالفعل. فالكلام يتحقق بمجرد الإعلان دون توسُّط الفعل. «في البداية كانت الكلمة، وكانت الكلمة مع الله، وكان الله هو الكلمة.» وقد دفع ذلك أحد الشعراء المحدثين في الغرب إلى السخرية من ذلك؛ لأنه «في البداية كان الفعل.» «كن فيكون!» تدلُّ أيضاً على الانتقال من الكلمة إلى الشيء دون توسُّط الفعل. وإن جاز ذلك لله فقد أجزناه أيضاً للإنسان. ولكن الله تكلم وخلق في حين أن الإنسان تكلم ولم يخلق شيئاً.

أما العمل فهو كالقول الضيق؛ نظراً لأنه يتطلب التحقيق والإنجاز والتأثير والفاعلية، كما يتطلب رؤيةً للواقع لا يعطيها القول. العمل يقتضي توجيه الطاقة، لا من خلال اللسان بل عن طريق اليد، ليس بالإعلان النظري ولكن بالتغيير الفعلي. لذلك ارتبط الإيمان بالعمل في القرآن الكريم، وأصرت الخوارج قديماً على أن مَنْ لا عمل له لا إيمان له، بل إن بعض صياغات الدعوة إلى العمل في القرآن الكريم إنما تتمُّ بالقول مثل: ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اْعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ﴾ (٦: ١٣٥)، ﴿وَقُلِ اْعْمَلُوا فَسَيَرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (٩: ١٠٥).

ويمكن تقريب المسافة بين الطرفين وتحييد النقيضين عن طريق التوسط، وهو أن يصبح العمل هو القول، فالعمل قول مرئي كما أن القول عمل مسموع، والقول المرئي أفضل من العمل المسموع، وبالعَمَل يتمُّ التمايز ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، وبالقول يحدث التشابه، بالعمل يقع التفرد، وبالقول يتكرر الأفراد.

(٣) **الحزن والفرح:** ومن المسلم به أن إحدى سمات الشخصية القومية هي التناقض بين الحزن والفرح، الهم والمرح، البكاء والضحك، النواح والقهقهة، والتشاؤم والتفاؤل ... إلخ. وفي القرآن الكريم جمع بين الاثنين ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ (٥٣):

(٤٣)، وكما فعل ذلك الشاعر العربي في قوله: «ولكنه ضحكُ كالبُكا». ويظهر طابع الحزن في صوت الناي، وهي الآلة الموسيقية المميزة للموسيقى العربية، وفي المآثم والمعازي كأحد المظاهر الاجتماعية، وفي قول: «اللهم اجعله خيرًا»، أو «اللهم أخذك يا شيطان»، إذا ما زاد الإنسان في الضحك أو أكثر في المرح. وفي الفن المصري القديم كانت هناك النائحات والنادبات كإحدى الوظائف الاجتماعية. وقد أكثر الصوفية من الإشادة بالحزن وتحرير الفرح، فإن الله لا يدخل قلب عبد فيه مزمار! وأصبح أبو الحسن البصري ورابعة العدوية من أئمة الصوفية الأوائل لتركزهما على الحزن، الحزن مع الخوف عند البصري، والحزن مع المحبة عند رابعة. لا يقول الأول «وا حزنًا!» بل «وا قَلَّةَ حزنًا!» لذلك كانت من وصايا الإسلام الأولى وأقواله: «ليس منّا مَنْ لطم الخدود، وشقَّ الجيوب، ودعا بدعوة الجاهلية». قد يكون السبب في ذلك كثرة ما توالى على البلاد من هموم وأحزان بسبب الغزو الخارجي أو القهر الداخلي، فكثيرًا ما أتى الغُزاة فدمروا البلاد، وقتلوا الرجال، وشردوا النساء، وخطفوا الأطفال واسترقوا العبيد، وهدموا المعابد، وعاثوا في الأرض الفساد. وغالبًا ما كان الحكام يفعلون نفس الشيء؛ مطاردة الخصوم السياسيين وجباية الضرائب قهراً من الفلاحين. وما زالت «شكاوى الفلاح الفصيح» عنصرًا دائمًا في الأدب الشعبي. كان الفتك وشظف العيش والفقر نمط حياة دائمًا عند الغالبية العظمى من الشعب.

وفي نفس الوقت تظهر سمة الفرح والمرح والضحك، والتي تظهر في النكتة والقفشة والقافية، لدرجة أن المسرحية قد تتكون أساسًا من مجموعة من القفشات عندما يدخل الأبطال معًا في «قافية» أمام ضحك الجمهور المتواصل، بصرف النظر عن الموضوع والخطّ لدرامي للمسرحية، بل تُعقد جلسات خاصة للمرح للظرفاء ولتبادل آخر النكات، سواء في حلقات الشراب أو المُحَدِّرات أو بدونها، في اجتماعات بين الأصدقاء في حلقات الندماء والظرفاء، وكما امتلأت بهم الآداب القديمة وكُتِبَ الروايات. وأصبح الهزل سمةً دائمةً في السلوك الوطني، حتى الهزل من الجدِّ كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم: ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ﴾ (٥٣: ٦٠). وقد قيل في الأمثال العامة: «شُرُّ البلية ما يُضحك».

ويمكن لهاتين السمتين المتعارضتين أن تتحققا في سمة متوسطة ثالثة؛ في روح السخرية أولاً، ثم في العقلية الناقدة ثانيًا. فالسخرية هي الجدُّ الهازل، والحزن المرح، والمرارة الضاحكة. أمّا النقد الاجتماعي فهو الذي يجمع بين السمتين، حيث يظهر البكاء والحزن في روح الرفض، والمرح والفرح في روح الالتزام، يظهر الحزن في الغضب والتمرّد، ويظهر الفرح في الثورة والانتصار.

(٤) **الحرام والحلال:** ونظرًا لتراكم طويل من الشرائع والقوانين تحوّل العالم كله إلى منطقتين: الحرام والحلال. والبداية بالحرام؛ أي بالكفّ عن السلوك والاشتباه في العالم، فالعالم حرام حتى تثبّت براءته، فإذا تثبّت أصبح حلالاً. الأشياء في الأصل على التحريم، وليست على الإباحة كما قال القدماء، واتجاهنا نحو العالم هو نفس اتجاهنا نحو الفرد، فالإنسان مجرم حتى تثبّت براءته، وليس بريئاً حتى تثبّت إدانته. لم يترسّب في أعماقنا ما قاله الأصوليون عن البراءة الأصلية أو براءة الذمة أو أن الأشياء في الأصل على الإباحة. ويظهر ذلك في مظاهر التزمّت التي تبدو في حياتنا، والتي تزداد يوماً بعد يوم مع تساؤلنا المستمر عن حرمة الأشياء، وتوجسنا خيفةً من العالم وكأنه شيطان نجس نتعوّذ منه! وقد سخر محمد عبده من إنسان يرفع رأسه إلى أعلى ليسأل عن ماء سقط عليه إذا كان طاهراً أم لا حتى لا يُنقّض وضوءه! وقديماً سخر عمر من إنسان وجد بلحّة على الأرض فأحضرها له سائلاً هل يأكلها أم لا؛ لأنه لا يعرف من أيّة شجرة سقطت، ومَن يملكها، وهل أكلها حلال أم حرام، قائلاً: «كُلّها يا ذا الورع الكاذب!»

وفي نفس الوقت الذي يطغى فيه الحرام على الحلال، والشبهات على الواضحات، ومن كثرة التزمّت، يتمّ رفض كل شيء بعنف، والتحول من النقيض إلى النقيض، ومن طرف إلى طرف، فيتمّ تحليل كل شيء مرةً علناً ومرةً خفاءً، طبقاً لضروريات الحياة وللصراع من أجل البقاء، بل إن الحرام نفسه تحوّل إلى تجارة للكسب والتعایش، مثل تجارة الجنس والخمور، والتجارة في المصاحف والكُتب الدينية، والكسب من وراء الزيّ الإسلامي، وتأسيس شركات توظيف الأموال وبنوك التقوى والصدقات؛ لأن الله حلّل البيع وحرّم الربّا! وقد يتحول الفرد في سلوكه من النقيض إلى النقيض، من التزمّت إلى الإباحية، ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن الزهد إلى الجشع. يبدأ الإنسان مُتزمّاً وينتهي مُنحلاً، أو يبدأ مُنحلاً وينتهي مُتزمّاً، كما هو الحال عند عمر الخيام ورابعة العدوية. ويظهر ذلك أيضاً في المعيار المزدوج لربّ الأسرة؛ التزمّت للآخرين والإباحية لنفسه، كما هو الحال في شخصية السيد عبد الجواد في الثلاثية.

ويمكن تقليل المسافة بين الطرفين المتناقضين في الاتجاه الطبيعي، فما يُقوي الطبيعة ويُزهرها فهو الحلال، وما يقضي على إمكاناتها فهو الحرام. السلوك الطبيعي هو الذي يتميز فيه الحلال والحرام، وهو السلوك الفطري؛ فكل إنسان يُولد على الفطرة ثم يأتي التحليل والتحريم بعد ذلك من المجتمع ومن خلال الشرائع الاجتماعية.

(٥) **العشوائية والقصد:** وفي سلوكنا القومي يغيب المنهج تصوّراً وفكراً وممارسة.

لا يوجد طريق يوصل إلى شيء، ولا توجد خطة طويلة الأمد لتحقيق مشروع قومي

يستغرق عِدَّة أجيال. لذلك يضيع الوقت ويتشتت الجهد، وتكون قراراتنا بنت الساعة، ولهدف مؤقت يتغيَّر بتغيُّر الأشخاص والأنظمة السياسية. ويتضح ذلك أيضًا في حركة سَير المرور في الطرقات، والاعتماد على الجهد الذاتي الصَّرف بلا قانون أو نسق، لدرجة أن أحد زعماء الصهاينة قال مرة: «لو انتظم المرور في القاهرة لبدأت إسرائيل تخشى!»

وفي نفس الوقت هناك الحسُّ الشعبيُّ البديل الذي يغني عن المنهج؛ بداهة ابن البلد وفطرة رجل الشارع، اعتمادًا على ما اكتسبه الناس من تراكم تاريخي طويل أكسبهم مقدرةً على العيش حتى في أصعب الأوقات، وهو ما يُسمَّى بالسليقة أو الفطرة أو التجارب المكتسبة أو حكمة السَّن «أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة». وكثُر الاعتماد على الأمثال العامة والحسُّ الشعبي؛ لذلك لم يَكُن التعليم بذِي قيمة، يكفي تجربة العمر. ليست الأميَّة هي الجهل، فالأمي قد يكون مُتعلِّمًا، والمُتعلِّم قد يكون جاهلًا. وكان النبي أميًا، وكان المُتعلِّم الذي يجعل نفسه خادمًا لكل نظام جاهلًا. ولقد تمَّ حفظ القرآن سماعًا قبل تعلُّم القراءة والكتابة. وقد يحصل الإنسان على مجموعة من المعارف الدينية والدنيوية ما قد يُستغنى بها عن التعليم كما كان الرسول والصحابه الأوائل قبل أن يتحول الإسلام إلى حضارة، والدين إلى دولة، وأعراب الصحراء إلى مُعلِّمي البشرية.

ويمكن الجمعُ بين النقيضين عن طريق صياغة منهجٍ فطري لا تكون خطواته مضادةً للفطرة، ولا يكون قاصرًا أو ناقصًا أو جزئيًا. هذا منهج تجريبي للعلوم الطبيعية، وهذا منهج عقلي للرياضيات، وهذا منهج ذوقي للفنون. فالفطرة ليست مجرد سلوك بالسليقة، وحُكم بالبداهة والتلقائية، ولكنها فطرة تعتمد على النظر والمِزان. لقد كانت لحظات التقدم في تاريخ الفكر البشري هي لحظات اكتشاف المناهج، فالمنهج هو القادر على حلِّ المشكلات مرةً واحدة، قياسًا للأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر. ولقد استطاع علم الأصول عند القدماء تأسيس منهج، وهو القياس، أصبح دعامةً للاستدلال، وطريقةً لاستنباط الأحكام، واستنباطًا للمجهول من المعلوم. ولكنه لم يعيش في شعورنا القومي كما عاشت القوة المسيطرة على العالم بلا قانون أو مبدأ. وبمجرد أن تمَّ تشخيص هذه القوة وتحويلها إلى مُسيطر أو ساحر أصبح العالم عشوائيًا يصعب السيطرة عليه، وعاش الإنسان فيه بليدًا فاقداً قوة الإيمان وثقة العقل.^٧

^٧ انظر الدراسة السابقة «مخاطر فكرنا القومي».

(٦) **الوفرة والندرة:** ومن سمات سلوكنا القومي الوفرة في مجتمع الندرة، أو الندرة في مجتمع الوفرة. فبالرغم من نقص المواد الغذائية إلا أن عادات الطعام أقرب إلى مجتمع الوفرة، وبالرغم من نقص الثروة الحيوانية إلا أن اللحم هو الغذاء الدائم للقادر. وفي بلد يستورد ٧٠٪ من قمحه ما زال غذاؤه الأول هو الخبز. وفي الدعوات تزدهم الموائد، ويكثر الفاقد. ويمتدُّ جدل الوفرة والندرة إلى التعليم؛ ففي بلد تعمُّ فيه الأمية تكون فيه أكبر طبقة من المتخصصين وحاملي الدكتوراه؛ الهرم المقلوب في التعليم. وفي أساليب البناء، بذخ الإسكان الفاخر وزخرفة القصور في مقابل الأكواخ وقاطني الأرصعة. قد يكون للبيئة الجغرافية أثرٌ على ذلك، سكان الوديان في مقابل سكان الصحراء، فمثلاً يسكن المصريون في ٤٪ من مساحة البلاد في مقابل ٩٦٪ صحراء جرداء.

وفي نفس الوقت الذي نسلك فيه سلوك الوفرة في مجتمع الندرة، نسلك أيضاً سلوك الندرة في مجتمع الوفرة، مثل نقص العمالة المتخصصة وسط كمٍّ هائل من العمالة غير الفنية الزائدة. جَزَفَ تعرُّ فيها العمالة في مواجهة بطالة مُقنَّعة. وأصبح التقابل واضحاً بين ندرة السبَّك والكهربائي والنجَّار والحدَّاد والمبْيِض، ووفرة الموظفين والأفندية وأصحاب المكاتب وحَمَلَة الشهادات. وندرة المبدعين المُجدِّدين وسط الجماهير الغفيرة من المثقفين والعلماء الناقلين للمعلومات. وهي نفسها ندرة المعارضة أمام السُّلطة بالرغم من تفاقم الأوضاع، وجِدَّة الأزمة وجليان الموقف.

ويمكن الجمعُ بين النقيضين عن طريق إيجاد التطابق بين العادات اليومية ومُعْطيات البيئة، فندرة المواد الغذائية تقتضي الاقتصاد في الغذاء كمًّا وزيادته كيفاً، كما هو الحال في المجتمع الياباني. وندرة العمالة الفنية وسط الكمِّ الغفير من الخريجين النظريين تقتضي إعادة صياغة سياسة التعليم والقبول بالجامعات. يمكن الاعتمادُ على الندرة في مواطن الندرة مثل الإبداع العلمي والفني، والاعتماد على الوفرة في مواطن الوفرة مثل غزو الصحاري، ومحو الأمية، وشقُّ الطرق، وإقامة الجسور والمسيرات الشعبية والتجمهر للمعارضة السياسية.

(٧) **العام والخاص:** وكثيراً ما نخلط بين القضايا الخاصة والقضايا العامة، ندافع عن الخاص كباعث في إطار العام كخطاب، وبالتالي يكون تفسير الخطاب ليس في منطق الألفاظ بل في منطق البواعث. صحيحُ أن الذاتية لا تنفصل عن الموضوعية، بل هي شرطها، إلا أن هناك فرقاً بين الذاتية الخالصة التي هي أقدر على التجرُّد والوصول إلى العالم من خلالها، وبين ذاتية الهوى والنسبية والظروف النفسية والاجتماعية التي تقتضي

نهائياً على الموضوعية والصالح العام. لذلك كُثِرَ تغييرُ القوانين طبقاً لمصالح مَنْ يُصدرها، وتضاربت اللوائح تبعاً لتضارب المصالح. ومن هنا أيضاً أتت التضحية بقضايا الوطن، وضعف جسّ الانتماء، وغاب المشرع القومي الموحد للبلاد، وتحول الشعب إلى أفراد، كلُّ يبحث عن صالحه الخاص، وأصبح الوطن مصلحتي، والدولة مقدار ما تُقدِّمه لي من تسهيلات.

ومع ذلك، وفي ساعات العُسرة، وفي وقت الخطر، تظهر الروح الوطنية العامة، وتُتمحى المصالح الشخصية، وتطغى المصلحة القومية الواحدة. حدث ذلك في ثورة عرابي، وفي ثورة ١٩١٩م، وفي ثورة ١٩٥٢م، وفي حرب ١٩٦٧م، وفي حرب ١٩٧٣م، سواء كانت المبادرة من جانب الدولة أو كانت الثورة من جانب الشعب. يُضحي الأب في سبيل الأسرة، والابن الأكبر في سبيل تربية الإخوة الصغار في حالة وفاة الأب. وكذلك تُضحي الأم «الشغالة» إذا ما فقدت زوجها لتربية أولادها ... إلخ.

ويمكن التوسُّط بين هاتين السمتين إثارةً للصالح الخاص على الصالح العام، ثم التضحية بالصالح الخاص من أجل الصالح العام بأن تشعر الأمة بلحظات الخطر باستمرار، وألاً تستكين أو تستسلم أو أن تدخل في معارك جانبية أو وهمية، وتترك معركتها الرئيسية. ففي لحظات الخطر والصراع من أجل البقاء تتراجع المصالح الخاصة في سبيل الصالح العام. طالما أن الفرد يشعر بالمواطنة وبأنه ينتمي إلى كلِّ، فإن تحقيق مصلحة الكل فيه تحقيق لمصلحته الخاصة. ومن هنا تأتي أهمية تربية المواطن ودور الدولة في أن تكون لكل المواطنين، كما تقلُّ الهوة بين المصلحتين المتعارضتين عن طريق وجود نظام سياسي تتحد فيه المصالح الخاصة بالمصلحة العامة، مثل: عدالة التوزيع، وحرية المواطنين، وحقِّ المواطن في التعليم والعمل والإسكان، والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين.

(٨) **القدرة والفردية:** وبالرغم من تشخيص العلاقات الاجتماعية والعلاقات المهنية والسياسية إلا أن الفرد لا يأخذ زمام المبادرة، ويترك نفسه تُسيِّره الأمور خاضعاً لمجرّد الحوادث بلا تمايز بينه وبينها وبلا مفارقة. يخضع للقدَر، ويستسلم للقضاء، ويغني للمقادير. لا يبدأ فعل شيء إلا في أضيق نطاق، مع أن غياب النسق يسمح بإبراز المواهب الفردية في تسيير شئون العمل بلا قانون، واعتماداً على العلاقات العامة. هذه المواهب الفردية وظيفتها تسيير الأمور وعدم تعطيل المصالح وليس لخلق جديد. وفي الأمثال العامة «الكون له رب يسيِّره»، «ما حُدش يقدر يعدل نظام الكون». وما أكثر الأغاني والمواويل الشعبية التي تتناول المقادير التي ترمي بالإنسان على غير إرادته.

وفي نفس الوقت الذي تُمَحَى فيه المبادرة يظهر نشاط الإنسان المكتوم في صورة مَرَضِيَّة؛ وهو حُبُّ الظهور، والتقَرُّب للرؤساء، وأخذ مكان الصدارة، والحديث فيما يعلم وفيما لا يعلم، والإفتاء في كل شيء، فيصبح شخصية إعلامية اجتماعية مرموقة، ويصبح نجمًا في فريق الكرة ببطولاته الفردية، فتقوم الهيئة أو المؤسسة على أكتاف رجل واحد يعمل، تتكدس فوق مكتبه الملفات، والآخرين لا يفعلون شيئًا. كيفُ في مقابل كمٍّ، وبطولة مُطلَقة في مقابل لامبالاة تامة. لذلك كثُرت مفاهيم البطل الأوحد، والفارس المغوار، وابن البلد، والفتوة، والجدة، وأصبح التاريخ كله من صنْع الأبطال. ينتظر الناس المُخلص والإمام الذي سيملا الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً. لذلك قيلَ علينا من بعض فلاسفة الغرب: «في الشرق واحد حر، والباقي عبيد!»

ويمكن تجاوزُ القوة بين النقيضين عن طريق إنكاء الوعي القومي حتى يُمَحَى الفرق بين الإنسان العادي والإنسان المتميز، بين الصفوة والجماهير، بين الشعب والقادة. ويمكن إعادة كتابة التاريخ وإعادة بناء الموروث الديني الطويل بحيث تبرز قيمة الجماهير فتقلُّ عبادة الأبطال. وإن النصب التذكاري للجندي المجهول لأكثر دلالة على روح الأمة وحيوية الشعب من تماثيل القادة والزعماء.

(٩) **الفوضى والنظام:** ولا يوجد قانون عام ينظّم العلاقات الاجتماعية، بل تتحكم فيها العلاقات الخاصة والقدرة على التأثير، فنشأت شخصيات الظريف والفهلوي والحدق والجذاب والاجتماعي. سبقت العلاقات الشخصية النظرة الموضوعية، وأصبح الاستلطاف شرط النجاح، وسماحة الوجه، وحسن المعاشرة، وطول الألفة، وعمق الصداقة المدخل لإنجاز العمل. ولما كانت هذه متغيرة توقّف العمل وسار مرة أخرى، تحقّق على هذا الوجه ثم تحقّق على الوجه الآخر. تمّ الإنجاز في حالة في غمضة عين، وفي حالة أخرى استغرق السنين الطوال. ولم يعد يتم شيء إلا بواسطة أو معرفة أو علاقات شخصية أو تقديم أو قرابة أو رشوة صريحة أو مُقنعة. أصبح العمل همًا، والإنجاز ثقیلاً على النفس. ويحمد الإنسان الله على أن أوراقه قد تمّ اعتمادها من كل المكاتب، وأنه حصل على التوقعات من كل الرؤساء، وأنه «فتح عينه» أو «فتح مخه» وقام بأداء اللازم.

وإذا صدر قانون فإنه يكون وفقاً لمصلحة خاصة أو لجماعة ضغط مُعيّنة، فكثُرت القوانين وتضاربت في موضوع واحد، وفي فترة وجيزة، كما هو الحال في القوانين الاقتصادية، وقوانين الجمارك، وقوانين الاستيراد والتصدير، وقوانين العملة، فخاف الناس أن يفعلوا شيئاً خشيّة أن تتغير القوانين فيضيع عليهم جهد العمر. وإن غياب القانون

على مستوى العلاقات الشخصية في العمل يمتدُّ أيضًا ويصبح غيابًا كاملاً للنسق في أيّة مؤسسات عامة. فلا يوجد قانون، ولا يوجد هدف، ولا توجد قضية، وكل شيء متروك للأمزجة الفردية والعلاقات الشخصية. وفي غياب النسق تشخص المؤسسات، وتصبح تعبيرًا عن رؤية مديريها وأمزجتهم الخاصة.

وفي نفس الوقت يتَّسم سلوكنا القومي بطاعةٍ حرفيةٍ للقانون، لدرجة التضحية بمصالح الناس بحُجّة اللوائح التي لا تسمح أو القوانين التي تمنع. فوقعنا في البيروقراطية، وعاش الإنسان للقانون، ولم يعيش القانون للإنسان. وكيف يدافع الموظف عن مصلحة المواطن وهو يخشى مخالفة القانون وما يترتب على ذلك من جزاء؟ وكان رمز شخصيتنا في التاريخ «الكاظم المصري» رمز جامعة القاهرة، وكان أهم جزء في الدولة الأرشييف، وأهم جريدة منذ قيام الدولة الحديثة «الوقائع المصرية»، بالرغم من عدم وجود فلسفة للقانون.

وقد يكون السبب في هذا التناقض بين الفوضى والنظام هو غياب مفهوم النظام أو النسق من ثقافتنا القومية. فالعالم تسيطر عليه إرادة قوية وسلطان مُطلق، لا يخضع لقانون ولا يسير وفقًا لنظام. وهو تصوّر قديم موروث منذ أكثر من ألف عام، كان القصد منه إحكام سيطرة الحاكم على الدولة ونزع الشرعية من تحت أقدام المعارضة، وتثبيت نظام الحكم وإطلاق سلطة الحاكم. فلما استتب الأمر احتاجت الدولة إلى قوانين لتدبير شئون الدنيا. واستمرت هذه القوانين دون أساس نظري لا من عقد اجتماعي، ولا من إرث تاريخي، ولا من أساس وضعي يقوم على رعاية مصالح الناس، فأصبحت قوانين فارغة سرعان ما تحوّلت إلى لوائح ميتة وإلى بيروقراطية عقيمة.

ويمكن تضيقُ الهوة بين غياب القانون وحضوره البيروقراطي عن طريق صياغة قانون يقوم على رعاية مصالح الناس، لا عن إرادة حاكم، ولا عن إرث تاريخي طويل. القانون ما هو إلا تشريع لمصالح الناس، وفرض لإرادة الجماعة، وقوة لا شخصية يخضع لها الجميع طوعًا واختيارًا.

(١٠) **الطاعة والعصيان:** وأمام القانون يبدو سلوكنا القومي في سمتين متناقضتين؛ الطاعة والعصيان، سواء كان هذا القانون في مصلحة أو هيئة أو مؤسسة، أو مُتجسّدًا في الدولة ذاتها رمز القانون. ففي سلوكنا القومي إحساس عام بالطاعة والولاء للدولة. الطاعة هي الأساس، والعصيان هو الاستثناء. الدولة على حقٍّ باستمرار والمعارض على خطأ دائمًا. وعلى مدى عصور التاريخ نشأت الدولة المركزية تسيطر على كل شيء، تُحدّد

أرزاق الناس وتقدر مصائرهم، فنشأت في قلوب الناس هيبته واحترامها في شخصية شيخ البلد، والعمدة، وشُرطي المرور، وضابط النقطة، وكل ذي بذلة صفراء وزرائر نحاسية بما في ذلك مُحصل المركبات!

ومع ذلك فلدينا لذة العصيان، والتحايل على القانون، وإيجاد بديل آخر له، قانون شخصي وشعبي وإنساني أكثر عدالة وأكثر فاعلية من قوانين الدولة وسلطانها. ويتضح هذا الخلاف في الأسعار، بين أسعار الدولة وأسعار السوق، وفي قواعد المرور، قواعد المرور العامة النظرية التي لا يتبعها أحد، وقواعد المرور الخاصة التي تعتمد على المهارة والحنق ما دامت الغاية واحدة، الوصول إلى المكان المطلوب في أسرع وقت وبأقل تكلفة مع أكبر قدر ممكن من الأمان. ولا تبدو مظاهر العصيان في مجرد الرفض السلبي لقانون الدولة، بل التحايل عليه بالتأويل والتخريج وتكييف حكم القوانين وتطبيقها طبقاً للمصالح، أو إصدار لوائح وقواعد مفسرة تفرغ القانون من محتواه وتحاصره، وتجعله يفيد النقيض. ويمكن أيضاً الاستثناء من القانون، وكأن الشرع هو أول من يخرق نفسه، ويمكن تطبيقه على البعض دون البعض، على العامة دون الخاصة. وفي كثير من الأحيان يسقط القانون كلية بحجة الأعراف والعادات، مثل مجانية التعليم النظرية ثم دفع الإتاوات للمدارس وأخذ الدروس الخصوصية عملياً، ومثل ملكية الأراضي الصحراوية بوضع اليد ... إلخ.

ويمكن تجاوز الطاعة والعصيان عن طريق قانون وضعي يقوم على المصالح العامة وتنفذه سلطة باختيار الشعب، كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي ترعى المصالح العامة ويُنفذها إمام المسلمين. والقانون الشرعي مدعاة إلى الطاعة؛ لأنه نابع من الإيمان، وأبعد عن العصيان، ومبني على قناعة شخصية. إنما التحدي هو في تطبيقه في موضعه الصحيح، أو — كما يقول الأصوليون القدماء — في تحقيق مناطه وتخريجه وتنقيحه، أي في البحث عن علل حكمه حتى يمكن معرفتها في الواقع. فالقانون الشرعي أقرب إلى التطبيق من القانون المدني، بدليل كثرة الدعاوى لتطبيق الشريعة ولما تتضمنه من عقاب دنيوي وأخروي.

(١١) **الحقوق والواجبات:** وبغياب القانون الذي يحدد العلاقات الشخصية، وغياب النسق الذي يحدد العلاقات العامة؛ يغيب أيضاً قانون ينظم علاقة الفرد بالدولة، أي تغيب فكرة الحقوق والواجبات، فالواجبات بلا حقوق، والحقوق بلا واجبات. فلا الفرد مواطن، ولا الدولة وطن. لذلك يصعب تحديد حقوق الفرد وواجباته تجاه الدولة إلا في حدود أداء الوظيفة والأعراف العامة. فالبعض يؤدّي واجباته بلا حقوق، ويمارس

مواطنته دون أن تُعطيه الدولة شرف المواطنة. لذلك قاضى كثيرٌ من المواطنين الدولة لخرقها الدستور، واعتدائها على القانون، وانتهاكها حقوق الأفراد. وكان رؤساء الدول والحكومات والهيئات والمصالح والمؤسسات أول من ينتهكون القوانين، ويوقفون اللوائح، كما يقول المثل الشعبي «حاميها حراميها». ومع ذلك تفرض الدولة سلطانها على الأفراد وتطالبهم بأداء الواجبات دون أن تُعطِيهم الحقوق، فلا الواجبات تتم، ولا الحقوق يُحصل عليها. من حق المواطن التعليم والسكن والمأكل والملبس وحرية القول واختيار نظامه السياسي، ومن واجباته طاعة القانون والولاء للدولة. والمواطن لن يؤدي واجباته إن لم يحصل على حقوقه، ولن يطيع القانون إلا إذا أعطاه القانون حقوقه وحقق مصالحه. وهناك آخرون يأخذون كل الحقوق غصباً ولا يؤدُّون أية واجبات، الدولة عندهم مصدر للأخذ وليست مكاناً للعطاء. يأخذون السلطة والمال، ويحصلون على المناصب، وينالون الشهرة، ويبيعون البلاد، ويصالحون الأعداء، ويُهَرَّبون الأموال، ويستذلون الرقاب. هم الأسياد وأصحاب الدار، لا مُعَقَّب عليهم ولا مُراجع لهم. ويُسميهم أحد الفلاسفة المعاصرين في الغرب «الأوباش».

ويمكن تجاوز هذين النقيضين عن طريق القضاء المستنير الذي يدافع عن الدستور، ويرعى القانون، ويحرص على حرمة المواطنين، يدافع عن حقوقهم قدر إلزام الدولة لهم بواجباتهم. المحكمة الدستورية العليا هي القادرة على أن تكون الحَكَم بين الدولة التي تريد من المواطنين أن يؤدُّوا واجباتهم وتسلبهم حقوقهم، وبين هؤلاء الذين يأخذون حقوقهم دون أن يؤدُّوا واجباتهم. كما أن تربية المواطن على التمسك بحقوقه وتأدية واجباته واختيار نظام سياسي يقوم على الاعتراف بحقوق المواطنين قبل مطالبتهم بأداء واجباتهم؛ يؤدي حتماً إلى ربط الحقوق بالواجبات، حتى يكون من يؤدُّون واجباتهم دون حقوق غرباء في أوطانهم يؤدُّون الهجرة، وحتى لا يكون من يأخذون حقوقهم دون واجبات دخلاء يحلُّون محلَّ المهاجرين.

(١٢) **الصبر والتمرد:** وتجمع شخصيتنا القومية بين سلوكين متعارضين؛ الصبر بلا حدود، ثم الانفجار والتمرد والعصيان. فالصبر والجلد، والقدرة على التحمل، والمثابرة، والانتظار، والتمهل؛ كلها أصبحت سمات عامة في سلوك المواطنين، والأمثلة شاهدة على ذلك، مثل «الصبر مفتاح الفرج»، والقرآن يثبته: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا...﴾، والصوفية تؤكد، والأغاني الشعبية تتغزل فيه.

ولكن فجأة، وبلا انتظار، يقع الانفجار، وتحدث الانتفاضة، وتنفجر الثورة. وقد امتلأ قاموسنا السياسي بأشباه هذه الألفاظ، وسرعان ما تخبو ويهدأ البركان كي يمتلئ

القدر من جديد. ما أكثر الفترات التي يطول فيها الصبر ويمتدُّ السكون، وما أكثر الفترات التي يتفجر فيها القدر، وتتفجر الثورات!

ويمكن تجاوزُ هذا التناقض عن طريق النقد الاجتماعي والتطوير والإصلاح من أجل تغيير الوضع القائم، فبدلاً من أن يسير التطور في خطوط منكسرة يمكن أن يسير في خطٍّ متصل صاعد، ما دام التفكير مكفولاً للجميع، وما دامت حرية التعبير وحرية الاختيار حقاً لكل المواطنين.

قد تكون هناك مخاطر، أكثر أو أقل، في سلوكنا القومي، وقد يكون البعض منها في حاجة إلى مزيد من الإحكام. ومع ذلك تظلُّ هذه المحاولة مجرد دقِّ لناقوس الخطر. وإن لم يكن لهذه المحاولة أيُّ رصيد علمي يُذكر، فعلى الأقلَّ تبقى إثارة للأذهان.

مخاطر في وجداننا القومي^١

إذا كانت «مخاطر في فكرنا القومي» تُمثّل «نقد العقل النظري الاجتماعي»، و«مخاطر في سلوكنا القومي» تُمثّل «نقد العقل العملي الاجتماعي»، فإن «مخاطر في وجداننا القومي» تُمثّل نقد «الوجدان الاجتماعي»، أو بتعبير كانط المشهور «نقد ملكة الحكم الاجتماعي»، أي إحساسنا بالعالم وشعورنا به من حيث هو غاية أو جمال.

ويصعب الفصل بين الفكر والسلوك والوجدان، فالفكر سلوك ممكن ووجدان قبل أن يتحقّق، والسلوك فكر مُتحقّق ووجدان مُتعيّن، والوجدان مظاهر للشعور الواحد. وتبدو سمة السلوك القومي في الوجدان القومي؛ ألا وهي الجمع بين النقيضين، والانتقال من طرف إلى طرف دون توسّط بينهما. والانتقال من النقيض إلى النقيض دون توسّط يدلّ على جدل الكل ولا شيء، جدل الإيجاب والسلب، جدل الهدم والبناء، في حين أن الانتقال من طرف إلى طرف عن طريق التوسّط هو جدل التاريخ، والانتقال الطبيعي من مرحلة إلى مرحلة. جدل الأضداد يدلّ على قلق وعدم استقرار وعدم وجود خطة قومية مثل إعادة بناء الثقافة الوطنية لتطوير الشعور القومي، ونقله من مرحلة إلى مرحلة كما حدث في عصر النهضة ونقل الوعي الأوروبي كله من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

وإذا كانت بنية الفكر القومي قد وُجِدَت في خمس علاقات؛ علاقة الفكر بالسلطة من أجل التبعية والاستقلال، وعلاقة الفكر بالواقع لمعرفة مادة الفكر ومضمونه، وعلاقة

^١ كتبت هذه الدراسة في صيف ١٩٨٧م، إكمالاً للمقالين السابقين: «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي».

الفكر بالمنهج لمعرفة صور الفكر وطرقه، وعلاقة الفكر بالمؤسّسات لمعرفة تحقّق الفكر ومواطنه، وعلاقة الفكر بالتاريخ لتحديد مسار الفكر وحركته، فإن الوجدان القومي كالسلوك القومي يتحدّد في بنية ثلاثية؛ الإنسان بين عالمين؛ الوجود والطبيعة، أو كما قال القدماء: «الله والعالم.» تظهر من خلال اثني عشر تناقضاً رئيسياً هي: غياب الطبيعة والتكالب على الأشياء، غياب البعد الجمالي وحضور الفن للتسلية، التصور الهرمي للعالم مع تسوية كل شيء بكل شيء، التصور الرأسي للعالم والسلوك الأفقي فيه، التدنّي الشديد وحُبّ الدنيا، غياب الإنسان وتشخيص الفرد، الإحساس بالزمان بين البطء والسرعة، الإحساس بالمكان بين الهجرة والتشبّث بالأرض، الانفعال الزائد وغياب الوجدان، الحبّ الشديد والكرهية الشديدة، الارتباط بالقديم وحُبّ الجديد، وأخيراً قدرية التاريخ ودور الأبطال فيه. ويمكن تلخيص ذلك على النحو الآتي:

(١) غياب الطبيعة والتكالب على الأشياء: وغالبًا ما لا نشعر بالطبيعة، ولا يصدر سلوكنا عنها، ولا ينبع فكرنا منها. قد تكون ميزة الوثنية القديمة أنها دين طبيعي، يبدأ الفكر فيها من الطبيعة، ويتوجه السلوك فيها نحو الطبيعة. نحن لا نعيش في عالم نسير فيه بالأقدام، ولكنّ نحيا في وجود محكوم عليه من أعلى بالفناء. اعتبرنا العالم حادثاً، وجَدَ من لا شيء وينتهي إلى لا شيء، وجَدَ من عدم وينتهي إلى عدم. وكيف يعيش الإنسان في عالم غير موثوق به، يهتز في البداية والنهاية؟ إذا ما ضاع استقلال العالم فإن استقلال الإنسان أيضًا يضيع! لا وجود لإنسان مستقل في عالم غير مستقل. وقد يكون السبب في ذلك تراكم حضاري قديم من اعتبار الوجود حادثاً لا يستمدُّ بقاءه من ذاته، بل مجرد سُلَمٍ لإثبات الذات القديم. وتلك هي الروحانية الجوفاء التي لا مضمون لها، والتي منها يتمّ استلابُ العالم، فتصبح روحانيةً بلا قلب، صورةً بلا مضمون.

وفي نفس الوقت الذي تغيب فيه الطبيعة من وجداننا القومي يتجه الشعور نحو التكالب على الأشياء بُغيةً الاستحواذ عليها والإمسك بها، بحثاً عن الغائب مع فقد الاتزان والتصور. ويقع وجداننا القومي بين هذه الروحانية الجوفاء وتلك المادية الصمّاء. نظرًا لأن الطبيعة قد سقطت من الروح فإنها تعود من جديد بلا روح وتصبح مادة. ونظرًا لأن الروح جوفاء فإنها تبحث عن طبيعة، وتسرع بالإمسك بها، فتمسك بالمادة من قوة الدفع والحرص على عدم الإفلات. وقد ظهر ذلك في السلوك؛ إذ يقتل بعضنا بعضًا بسبب كوز ذرة، ويبيع بعضنا بعضًا بثمن بخس؛ دراهم معدودة. ضاعت قيم المجتمع، وانفصمت عرى الأسرة، وانتَهت الصداقة بسبب التكالب على الأشياء والصراع على المصالح، يطرد

الأخ أخاه من السكن للاستحواذ عليه، ويقتل الابن أمّه لمصاغها وثروتها، وتقتل الزوجة زوجها للخلاص منه، ويُخطَف الأطفال، ويُعتدَى على النساء في نفس الوقت الذي يظهر فيه الحجاب، ويشتدُّ فيه الوازع الديني، وتُقام الشعائر على الملأ وفوق رءوس الأشهاد! ويمكن تجاوزُ هذين النقيضين: الروحية العرجاء والمادية العمياء، عن طريق وحدة الروح والطبيعة؛ الله والعالم، على ما ظهر في تراثنا القديم في علوم الحكمة في التوحيد بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي. فهما علم واحد ذو وجهتين، وجود واحد ذو طبيعتين. كما وضح ذلك أيضًا في علم أصول الدين في القول بقدّم العالم، وعند الصوفية في وحدة الوجود. بل وظهر أيضًا عند علماء أصول الفقه في التوحيد بين النصّ والواقع، بين الأصل والفرع، بين الشرع والمصلحة. لقد تقدّم الغرب في عصر النهضة بالانتقال من الله إلى الطبيعة، من الكتاب المُعلّق إلى الكتاب المفتوح، وهو ما حاوله إخوان الصفا من قبل، ولكن الذي عاش في وجداننا القومي هو استلاب الطبيعة واغتراب الإنسان.

(٢) **جمال الطبيعة وتسلية الفن:** وإن حضرت الطبيعة من وراء ستار، أو من الباب الخلفي، على أيّة صورة كانت، فإننا نسلخ منها بُعدها الفني وجمالياتها نظرًا لحالة الضنك التي نعيشها، فالطبيعة قدّر ما تعطينا من أود الحياة؛ الخضرة نأكلها، الورد نصنع منه شرابًا، الجمال ترف لا قبل للناس به، الشيء للهضم لا تتأمل، والمرأة للجنس لا للشعر إلا فيما ندر. لذلك افتخر الغرب علينا بأنه هو الذي اكتشف الحبّ والإنسان والزمان والتاريخ. وفي المثل الشعبي «الي عاوزه البيت يحرم على الجامع»، وأيضًا «الي غاوي ينقط بطاقيته»، يصبح القبح نمط حياة، وتتعود النفس عليه فتفقد إحساسها بالجمال. القبح هو القاعدة والجمال هو الشاذ. نُصاب بالغثيان، وتضيق بنا السُّبل، وتختنق الأنفاس. نعيش بين أكوام القاذورات وعلى حواف المجاري الطافحة، النظافة ترف لا قبل لنا به، مستوردة دخيلة، توجد فقط في الفنادق الكبيرة. قد ينشأ ذلك من الحاجة وضرورات الحياة، فالغم يأتي قبل العين أحيانًا!

وفي نفس الوقت الجمال لدينا هو تسلية الفن تعويضًا عن قُبْح العالم، فيكثرُ الرقص، وتزداد أهمية الغناء، وتتحول أجهزة الإعلام إلى وسائل للترفيه نصف الوقت، وإلى بوق دعائي للدولة النصف الآخر. يكثرُ الهزل لاستجداء الضحك الرخيص، ويعظم دور الراقصات والفنانين في حياتنا القومية، وينزوي دور العلماء والمفكرين والأدباء. انتشر الفنُّ الهابط، وانزوى الفنُّ الرفيع. لم يعد في الفن فكرة ولا نبل، لم يعد يثير في

النفس جمالاً ولا في الروح جلاً. وإذا ضاعت الغائبة ضاع الجمال، وإذا غاب الهدف ثقلت النفس، وارتككت إلى البدن، وعمَّ القبح، واحتاج الإنسان إلى التسلية كنوع من التفريغ عن الهم وتخفيف الكرب.

ويمكن تجاوز هذين النقيضين عن طريق الانتقال من جماليات اللغة إلى جماليات الطبيعة، فنحن نقرأ القرآن، ونطرب لفنون التجويد. قد يكون ذلك في المقابر والأزقة والأحياء القديمة بين أطنان القاذورات التي يعفُّ عليها الذباب. بل إن شكل قارئ القرآن لدينا هو الأعمى، الحافي القدمين، الجائع، أشعث الشعر، مُهْتَمَّ الأسنان، غير حليق الذقن، وسخ الجلباب، حامل القفّة، طالباً الرحمة! فالبعد الجمالي حاضر في اللغة وغائب في الطبيعة، حاضر في الصورة الفنية وغائب في الأشياء، يشنّف الآذان ولا يسرُّ العيون. في حين أن الآية لغة وطبيعة، كلام وشيء، لفظ وظاهرة، وإن وصف الطبيعة في القرآن الكريم، طبيعة خضراء، يسقط عليها الماء فتتهزُّ الأرض وتربو، عليها النخل الباسقات، والشمس والقمر والنجوم، والطيور ذوات الألوان، والبحار الممتدة، والأرض المنبسطة، كل ذلك توحيد بين جماليات اللغة وجمال الطبيعة ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (١٦: ٦). وكما قيل: «إن الله جميل يحب الجمال». وفي التجربة الصوفية يظهر التوحيد بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية في الشعر الصوفي والمواجيد والإنشاء الديني. إن الشعر هو شعر الطبيعة، والجمال هو جمال الطبيعة.

(٣) **التصور الرأسي للعالم والسلوك الأفقي فيه:** وغالباً ما نتصور العالم تصوراً رأسياً؛ أي إن العلاقة بين الطرفين هي علاقة الأعلى بالأدنى نزولاً، أو علاقة الأدنى بالأعلى صعوداً، فالحقائق تنزل من أعلى إلى أسفل أو تصعد من أسفل إلى أعلى. النزول في حالة الأمل والانتظار، والصعود في حالة اليأس والرغبة في الخلاص. النزول في المعرفة عن طريق الإلهام، وفي السلوك عن طريق العون والمدد والدعاء ورفع الأكف والشخوص بالأبصار إلى السماء، وهو ما سمّاه إقبال «فلسفة السؤال». وكلاهما يُعْذِّي بعضه بعضاً؛ فالنزول من الله إلى العالم أو من الراعي إلى الرعيّة أو من الحاكم إلى المحكوم، والصعود من العالم إلى الله، ومن الرعيّة إلى الراعي، ومن المحكوم إلى الحاكم. الأول أيديولوجية السُلطة المُترسّبة في وعينا القومي من الأشعرية القديمة، والثانية أيديولوجية الاستسلام والطاعة المختزنة أيضاً في وعينا القومي من التصوف القديم. وكانت عبقرية الغزالي في تشريعه للأيديولوجيتين: الأولى في «الاقتصاد في الاعتقاد»، والثانية في «إحياء علوم الدين»، بعد أن كَفَّرَ المُعَارِضةَ السُّرِّيَّةَ المُسَلَّحَةَ في الداخل في «فضائح الباطنية»، والمُعَارِضةَ العلنية المُسَلَّحَةَ

في الخارج (الخوارج)، ثم المُعَارِضة العلنية الفكرية في الداخل (المعتزلة والفلاسفة) في «تهافت الفلاسفة». لذلك ازدوجت الأشعرية والتصوف منذ القرن الخامس حتى الآن، إبَّان الألف عام الأخيرة، مرورًا بدولة الخلافة حتى نُظِم الحكم وأجهزة الإعلام الحالية. لم يعد هناك فرق بين الصعود أو النزول، فكلاهما حركة واحدة، تعيش كلُّ منهما على الأخرى. في حالة النزول، يُنادى لصلاة الاستسقاء حتى تهطل الأمطار، ولصلاة الاستخارة حتى يصدر القرار الحر! درجات الرقي الوظيفي إلى أعلى في السُّلَم الهرمي، ومستويات التعليم إلى أعلى، من المراحل الأولى فالثانية فالثالثة، من السنة الأولى إلى الثانية إلى الثالثة ... إلخ. ولا فرق بين طرق الصوفية وحلقات تعاطي المُخدَّرات، بل وخلايا الأحزاب، كلاهما يبغى الخروج من هذا العالم والانتقال إلى عالم آخر، الخروج من الواقع والدخول في الوهم. هذا الارتقاء في كل شيء إلا في المنهج؛ أي البداية من الواقع إلى الفكر، ومن الجزئيات إلى الكلِّيات.^٢

وفي نفس الوقت يكون سلوكنا القومي أفقيًا صرفًا، دخولًا في الدنيا وتعلقًا بأمورها، وتكالبًا عليها، وكأنَّ التصور الرأسي للعالم ما هو إلا قناع يخفي السلوك الدنيوي، وكأنَّ حركتي الصعود والنزول ما هما إلا مددًا وتقويةً للهدف النهائي؛ وهو التكيف في شئون الحياة. لذلك ينجح المُتدبِّنون في التجارة، وتزدهر البنوك الإسلامية، وتنشط شركات توظيف الأموال، وينال الصوفية كل شيء، تركوا الدنيا طواعيةً فأنتهم كرهًا. لذلك استحسنَّا شخصية طرطوف لموليير، ونقلناها إلى الشيخ متلوف. وسخرنا من سلوك الشيخ أمام قصعة الفتة، ومن نحنحة الشيخ الضرير حتى تتوارى النساء ظاهراً، والإعلان عن قدوم الذكر باطنًا!

والحقيقة أنه يمكن تضيقُّ الهوة بين الطرفين أيضًا عن طريق التوحيد بين الروح والطبيعة، بين الدين والدنيا دون أخذ أحدهما شعارًا للآخر، فالصعود إلى أعلى هو دخول إلى أعماق النفس لسبر أغوارها، والنزول إلى أسفل هو الدخول في أعماق الواقع لسبر أغواره كذلك. إن تحويل العلاقة بين الطرفين من الأعلى إلى الأدنى إلى الداخل والخارج أو الأمام والخلف لقادرٌ على التوحيد بين التصور الرأسي للعالم والسلوك الأفقي فيه.

(٤) **التصور الهرمي للعالم وتسوية كل شيء بكل شيء:** وينبع من التصور الرأسي للعالم، والعلاقة بين الأعلى والأدنى، التصور الهرمي له هبوطًا أو صعودًا كذلك

^٢ انظر دراستنا السابقة: «مخاطر في فكرنا القومي».

على مراتب أو درجات. وهي ليست فقط مراتب وجود، ولكنها أيضًا مراتب شرف. كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الشرف، وكلما هبطنا إلى أسفل قلَّت مراتب الشرف. كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الكمال وقلَّت مراتب النقص، وكلما هبطنا إلى أسفل زادت مراتب النقص وقلَّت مراتب الكمال. ثم ينتقل هذا التصور من الوجود إلى الأخلاق والاجتماع السياسي فينشأ المجتمع الطبقي والمجتمع البيروقراطي. ويرتبط التصور الهرمي للعالم بالتصور المركزي له، فالتصور الهرمي على المستوى الطولي هو نفس التصور المركزي في المسقط العرضي. وكما تتركز القيمة في قمة الهرم في مقابل القاعدة، كذلك تتركز القيمة في مركز الدائرة في مقابل المحيط. ولا تُهمُّ العلاقة بين الاثنين، أيُّهما علة وأيهما معلول، فكلاهما تجربة مُعاشة في الشعور، والعلاقة بينهما وجدانية لا صورية ولا مادية.

وقد سُمِّي ذلك التصور قديمًا نظرية الفيض أو الصدور. وكانت إحدى الاحتمالات، عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية في مقابل الخلق والإقْدَم، لتحديد الصلة بين العالم والله. لم تعش نظرية الخلق التي بدأها الكندي. كذلك لم تعش نظرية الإقْدَم التي دافع ابن رشد عنها. واستقرَّ الفيض في الوعي القومي تعبيرًا عن المجتمع السُّلطوي وتشريعًا له.

وفي نفس الوقت الذي نتصور فيه العالم متدرجًا بين الأعلى والأدنى نزولًا، أو بين الأدنى والأعلى صعودًا، نُسوِّي كل شيء بكل شيء؛ الأشخاص مع الأشياء، البشر مع الحيوان، والحيوان مع الجماد، وطبقًا للمثل الشعبي «كله عند العرب صابون»، أو عادةً قول «ما تفرقش»، «كله زي بعضه». ونفقد هذه الميزة الوحيدة للتصور الهرمي، وهي تفاضل القيمة، واعتبار الإنسان أعلى قيمة من الحيوان، والحيوان أعلى قيمة من الإنسان، القطط والكلاب والأطفال على أكوام الزبالة، الفلاح والحيوان يعيشان في نفس المكان. وفي الأمثال العامية: «سمك، لبن، تمر هندي»، أو «إيه الي جمع الشامي مع المغربي»، «ما فيش فرق» ... إلخ.

ويمكن التوسُّط بين هذين الطرفين عن طريق التفاضل في القيمة بين البشر على نفس المستوى، فالبشر بشر متساوون من حيث المبدأ، ثم يتفاضلون فيما بينهم من حيث العمل. الشعوب كلها متساوية من حيث المبدأ، ثم تتفاضل فيما بينها من حيث الإبداع الحضاري. المساواة مبدأً واللامساواة واقع. لا يستوي العلم والجهل، الخير والشر، البصير والأعمى، النور والظلمات، الحسنة والسيئة، الإيمان والفسوق، الإنفاق والشح، الجهاد والقعود، الطيب والخبيث، العدل والظلم، الحي والميت، الجنة والنار ... إلخ. وما أكثر الآيات التي تستنكر استواء النقيضين مثل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ

تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ﴿١٣: ١٦﴾، ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ﴿٤١: ٣٤﴾، ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٤: ٩٥﴾، ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴿٥: ١٠٠﴾، ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴿٣٥: ٢٢﴾، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩: ٩﴾، ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴿٣٢: ١٨﴾، ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴿٥٩: ٢٠﴾.﴾

(٥) الهروب إلى الدين والعودة إلى الدنيا: وعادةً ما نوصف بأننا أشدُّ الشعوب تدينًا، وفي نفس الوقت نحن من أشدِّ الشعوب دينيَّةً وحبًّا للحياة وتكالبًا عليها. وفي شخصيتنا القومية — كما تبدو في التاريخ — ارتبط الدين بالدنيا في الأخلاق والاجتماع والسياسة، فالله هو فرعون، وآمون هو الله والشمس. وكان الكهنة هم العلماء، وكانت حياة الناس مُوجَّهةً بالعقائد. خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا الدين لبناء المعابد ولتحنيط الموتى. لا فرق بين الشرائع الإلهية وقوانين الزراعة، كما هو واضح في شريعة حمورابي. ولا فرق بين الشريعة والقوانين الأخلاقية، كما هو واضح من ألواح موسى، ولا فرق بين الدين والدولة، كما هو واضح في القرآن الكريم. وتجسَّد ذلك كله في الدولة الفرعونية القديمة وأشكالها المختلفة عبر القرون. كما ظهر في الدولة العبرانية أيام داود وسليمان، ثم في الدولة الإسلامية أيام الخلافة. خرجت العلوم الإسلامية من ثنايا الدين، ونشأت الحضارة بفضل الدين. وكما قال ابن خلدون من قبل: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.»^٣

ولكن ما إن انهارت الدولة وضعف الدين، بصرف النظر عن أيهما علة وأيهما معلول، أيهما بدأ في الانهيار أولاً وأيهما نتى نتيجة؛ بدأ الدين والدنيا يأخذان خطين مُنفصلين، الأول صاعدًا إلى أعلى كما فعل الأسينيون أثناء عصر المسيح، وتابعهم المسيح داعيًا إلى الدين دون الدنيا وإلى إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ومؤسسًا الكهنوت، والثاني نازلًا إلى أسفل وهو الذي مثله الفريسيون والأخبار وما كانت تُمثله الإمبراطورية الرومانية. وأتى الإسلام ليجمع بين الخطين من جديد؛ بين اليهودية والمسيحية، بين الشريعة والمحبة، بين الله وقيصر. ونجح في ذلك أيام الخلفاء الأوائل حتى نشأ الصراع من جديد فانزوى

^٣ ابن خلدون: المُقدِّمة، ص ١٥١، المكتبة التجارية، القاهرة.

الدين وراعيته الصوفية، وامتدَّت الدنيا تحت أقدام الملوك. والشعب بين الاثنين حائر مُورَّع بين دافعيه الرئيسيين، ومُكوَّنيه لمزاجه وطبيعته وثقافته، ينشد مع الطرق الصوفية، ويختار حِرْفَةً يعيش منها، يغرق في الدين ويغرف من الدنيا، تطول اللحى، وتتكور الكروش، ترتفع المآذن وتُقام أعمدة القصور. ينام المُشرَّدون في المساجد، ويأوي المجاذيب على نواصي الطرقات. تزدهم المساجد بالمُصلِّين ويكثرُ الباعة حولها. وعند البعض الحجُّ تجارة، والحجاب زينة، والصوم شعب كما يظهر ذلك فيما تزخر به موائد الإفطار وفي المظاهر الدنيوية في حياة الليل في رمضان. وفي أجهزة الإعلام بين صلاة المغرب والعشاء فاصل من الرقص الشرقي وإحدى حلقات الفوازير. وفي المساجد بعد التراويح الجلوس على المقاهي حتى السحور. انزوى الدين في ميدان حتى تحوَّل إلى شعائر وطقوس، وتجاور مع الدنيا بضجَّها وضجيجها. أصبح عالمًا مستقلًّا بذاته، مُغلَقًا على نفسه، فيه تعويض عن مآسي الدنيا، حتى يسهل فيه همُّ الانتصار، ويسهل فيه الحصولُ على المعارف الدنية. وفي نفس الوقت، يبرز حبُّ الدنيا، وكما هو في المثل الشعبي «الي عايزه البيت يحرم على الجامع». وقد وضح ذلك أيضًا في القواعد الفقهية مثل: «لا ضرر ولا ضرار»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «لا تكليف بما لا طاقة به» ... إلخ. وكل شيء في الطبيعة الإنسانية فنَّه الشرع؛ الطعام والشراب، حتى الإشباع الجنسي المتعدَّد ... إلخ. والحقيقة أن الدين الشعبي قد أظهر هذه الوحدة الأولى بين الدين والدنيا التي تحوَّلت من مستوى الدولة إلى مستوى الممارسة الشعبية، واستطاع أن يقوم بدور الوسيط بين الطرفين.

(٦) **غياب الإنسان وتشخيص الفرد:** وفي تصوُّرنا للعالم، وفي إحساسنا بالأشياء، يغيب الإنسان كما يغيب البُعد الإنساني للأشياء. لا يُهمُّ وجوده كفرد، ولا حياته كقيمة. لا تُهمُّ راحته البدنية ولا معلوماته الصحيحة ولا تذوُّقه للجمال. الغذاء الفاسد يَكْفِيه، والإرهاق الجسماني لا غبار عليه، والقُبْح حوله لا حرج. يكفي أنه يتنفس، ويعيش، ويتحرك ويسير على الأقدام كباقي الدواب. يتمُّ بناء كل شيء من أجل الكسب، بصرف النظر عن حقِّ الإنسان في أن ينال خدماتٍ في مقابل ما يدفع. يتمُّ تجهيزُ المستشفيات للاستثمار، ويظلُّ الإنسان يعاني من آلام المرض، أو في حشرة الموت وهو يحتضر، إلا إذا دفع أولاً مُقدِّم أتعاب قبل الدخول من الباب. ويخرج الإنسان في الصباح من منزله ولا يعود إليه في المساء ويختفي. يأتي زوَّار الفجر، ويأخذون الأب والزوج والابن والأخ إلى غير رجعة. تتكدَّس الأجساد في المواصلات العامة، في الفصول والمدرجات بلا فردية أو آدمية أو كيان. ولقد غاب الإنسان من قبل في تراثنا القديم فغاب في وجداننا القومي. يتمُّ

الصعود من العالم إلى الله مباشرةً، أو النزول من الله إلى العالم دون توسُّط الإنسان إلا من قسمته إلى قسمين؛ جسم في الطبيعيات، وعقل في الإلهيات. فالحكمة القديمة ثلاثة؛ منطق وطبيعيات وإلهيات. لا توجد إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا النفسانيات والعقليات. أمَّا الإنسان كبُعد مستقل، ككيان ومنطقة وجود، فلا وجود له.^٤

وفي نفس الوقت الذي يغيب فيه الإنسان العادي يحضر الإنسان الفرد، الأوحد الفريد، الذي لا مثال له ولا منوال، رئيس الدولة أو الشركة أو الهيئة أو الجامعة أو ربُّ الأسرة. وكما قال أحد فلاسفة الغرب: «في الشرق واحد فقط هو الحر، والباقي عبيد!» وذلك نتيجة للتصور الهرمي للعالم، حيث يقبع في القمة الإمام والرئيس والقائد والمعلم والمُلهَم والزعيم والمُجاهد ... إلى آخر هذه الألقاب القديمة والحديثة على السواء. إذا خرج من القاعدة على النظام — كما يقول الفارابي — فإنه يجب بتره حتى يستويَّ الجسم كله، كما يحسُن بترُ العضو الفاسد حمايةً للجسم كله! تحمل الدولة اسم الفرد. هذه دولة الأمويين، وتلك دولة العباسيين والفاطميين والإخشيديين والطورونيين حتى العصر الحاضر. الفرد الأوحد هو الدولة، هو الذي يضع السياسات ويُنفِّذها، والمؤسَّسات تتابع وتراقب مَنْ يعصي أو يعترض ولا تراقب صحة التنفيذ. هو المؤسَّسة أو المصلحة أو الهيئة. وزير الزراعة هو الزراعة، وزير الصناعة هو الصناعة، وزير الكهرباء هو الكهرباء ... إلخ. رئيس الجامعة هو الجامعة، والأستاذ هو الفصل أو المُدرِّج، والسائق أو المُحصِّل هو المركبة، والأب هو الأسرة. لذلك قيلَ من قبل: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». وقيلَ أيضًا: «الناس على دين ملوكهم». وقال الشاعر العربي:

إذا كان ربُّ البيت بالدُّفِّ ضاربًا فشيمةُ أهل البيت كلهم الرقصُ

إذا ما تغيَّر الفرد الأوحد تغيَّرت سياسات الدولة وسياسات الهيئات والمصالح العامة. وبتغيُّر مزاج الأفراد واختياراتهم وولاءاتهم تنقلب السياسات رأسًا على عقب. مات الملك، يحيا الملك. كفروعون مصر القديم الذي يأتي فيمحو سجلات الفرعون السابق ليسجِّل التاريخ من جديد على حوائط المعابد، فالتاريخ يبدأ عنده وينتهي به. لذلك غاب من

^٤ انظر دراستنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» (دراسات إسلامية، ص ٣٩٣-٤١٥)، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١م.

وعينا القومي التراكم التاريخي اللازم لنشأة الوعي التاريخي. أول خبر في نشرة الأخبار عن الرئيس، ماذا فعل؟ ومن قابل؟ ومن أرسل له برقية أو خطاباً؟ ومن هنأ ومن عزى؟ ما هي آخر حركاته وأولى سكناته؟ ما هي تنقلاته ونصائحه وتوجيهاته؟ أمّا مصائب الناس وأزماتهم، المنازل المهْدَمة، والمجاري الطافحة فهي ليست بأخبار. ثم يتم الانتقال من فرد إلى فرد، من حياة رئيس إلى موت رئيس، من رئيس مقتول إلى مرءوس قاتل، تجرأ فاغتيال الرئيس أو أحد الوزراء من معاونيه. كلاهما منطق البطولة! وكثيراً ما ينال البطل المضاد، الذي يزعزع مكانة الرئيس الأوحَد، تعاطف الشعب وإعجابه. وكلاهما يتصدر أخبار الصحف في الصفحات الأولى. وكما قال برودون وروسو من قبل: ليس السارق من سرق، ولكنه أول من أخذ شيئاً وقال هذه لي. كذلك ليس القاتل من قتل ولكنه أول رئيس قال: أنا ربكم الأعلى!

ويمكن تجاوز هذين النقيضين؛ غياب الإنسان وتشخيص الفرد، عن طريق تحول التصور الرأسي كله إلى تصوّر أفقي للعالم. وبدل أن تكون العلاقة صعوداً وهبوطاً تكون تقدماً ونكوصاً، وبالتالي يمكن رد الاعتبار إلى القاعدة من القمة، وإثبات استقلال المؤسسات عن رؤسائها، ويكون الجميع على قدم المساواة.

(٧) **الإحساس بالزمان:** البطء والسرعة: وفي إحساسنا بالزمان البطء الشديد في إنجاز العمل، وتأجيل عمل اليوم إلى الغد طبقاً للأمثال الشعبية المألوفة: «فوت علينا بكرة»، «هيه الدنيا طارت»، «في التآني السلامة وفي العجلة الندامة». مواصلتنا من أبطأ المواصلات في العالم، مواعيدها في تأخر مستمر. أصبحنا نعرف بعدم الدقة في تحديد الزمان وضبط المواعيد، يقول أحدها «سأمر بعد الظهر»، أي في خلال أربع ساعات، أو «سأمر غداً»، أي في فترة يبلغ مداها ثماني ساعات على الأقل! ويظهر عدم الدقة هذا في برامج الإعلام عندما تُغيّر مواعيد البرامج طبقاً لأهمية الأحداث، أو طبقاً للكُم الهائل من الإعلانات بُغية التجارة، ما دام المشاهدون ينتظرون الفيلم! كل ذلك على الرغم ممّا قيل في أمثلتنا وحُكمنا ونصائحنَا «لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد»، وكذلك قول الشاعر العربي: «وكان أفضل لو أنهم عجلوا». وفي نفس الوقت لدينا إحساسٌ مضادٌ بالعجلة وعدم الدقة في إتيان أي شيء و«الطسلة». يبدو ذلك في سرعة تناول الطعام، وسرعة قيادة السيارات، لا إبقاء على حياة ولا حفاظاً على أحد. نريد أن نبني المجتمع الاشتراكي في جيل واحد فنقفز على المراحل قفزاً فنصاب بردة، ويكتسب الشعب مناعةً ضد الاشتراكية إذا ما عادت ثانية. نريد أن نحقق الوحدة القومية فنعلن عنها وحدةً جزئيةً بين يوم وليلة بمجرد لقاء

زعيَمين، سرعان ما يدبُّ الخلاف بينهما فتنفُضُ الوحدة قبل أن تتم. لا يعيش الإنسان مناً عمره، بل عمر أجيال قادمة أو أجيال ماضية، فنحن باستمرار خارج الزمن والمرحلة واللحظة، إمّا مُبطئين وإمّا مُسرعين.

ويمكن تجاوزُ هذا التناقض بين البطء والسرعة، بين السكون والحركة، عن طريق الانتقال المرحلي، ومعرفة مسار الأشياء، وتحديد المرحلة التي يعيشها. وهذا يتطلب إحساساً واعياً بالتاريخ وبحركة الأشياء وبالمراحل المتعاقبة، حتى لا يتمّ القفز عليها، والعودة إلى مرحلة ماضية أو السبق إلى مرحلة تالية. لذلك كان أهم سؤال لجيلنا: في أيّ مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ ويمكن لأفكار الوقت والأجل والكتاب واللحظة التي لا تتقدم ولا تتأخر أن يكون لها أبلغ الأثر في إحساسنا بضبط الزمان، وكما هو الحال في القرآن الكريم: ﴿قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ﴾ (٣٤: ٣٠)، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (١٠: ٤٩، ١٦: ٦١).

(٨) **الإحساس بالمكان:** الارتباط بالأرض والهجرة: وفي الإحساس بالمكان لدينا أيضاً إحساسان متعارضان: الأول الالتصاق بالأرض، وعدم مغادرة القرية، والشكوى من الغربة، ومن فراق الأوطان. والثاني: الهجرة والفرار، والسعي في أرض الله الواسعة بحثاً عن الرزق، سواء كانت هجرة مؤقتة أو دائمة. ويرتبط بالالتصاق بالأرض الضيق والزحام والمكاثفة والتصاق الأجسام. في مصر خمسون مليوناً يسكنون في ٤٪ من مساحة البلاد، ولا يختلف الحال كثيراً في البلاد العربية من حيث الكثافة السكانية، حيث تمتدُّ الصحراء الشاسعة ولا يقطن السكان إلا في الوديان وعلى ضفاف الأنهار أو في السهول وعلى شواطئ البحار. والأمثلة الشعبية على ذلك كثيرة «الأرض تكفي مائة». وبسبب ضيق المكان اختنقت الأنفاس، وتوترت الأعصاب، ولم يعد أحدٌ يتحمل أحداً لا من القادة ولا من المواطنين. وفي نفس الوقت ننزع إلى الهجرة، ونريد أن نهرب من المكان الضيق إلى مكان أوسع وأرحب في الخليج أو الحجاز أو ليبيا أو الشام أو العراق. وقد تمتدُّ الغربة إلى أيّ مكان إلى أوروبا وأمريكا وأستراليا. وعلى أبواب السفارات العربية والأجنبية يتجهم الناس منذ الصباح الباكر بالآلاف طلباً لتأشيرات الدخول فتقفّل في وجوههم الأبواب، ويُسْتدعى الأمن المركزي لضربهم بالعصي الخشبية والسيور الجلدية مع السبِّ واللعن للأب والأم، «إيه اللي رماك على المر قال اللي أمر منه!» أصبحت الهجرات العربية الحديثة ظاهرة تسترعي الانتباه، ليست كهجرة القدماء الفاتحين حاملين لواء الإسلام، ومُبشّرين به للبلاد المفتوحة، ولكن حاملين حقايب الأموال كالعربي القبيح في لندن لشراء مخازن بأكملها تفتح له أيام العطلة

والآحاد ويشترى بالملايين، بما في ذلك الحوائط والأسقف ومستلزمات القصور. وآخرون يهاجرون ليناموا على الأرصفة وفي محطات مترو الأنفاق، يغسلون الأطباق، ويعملون خدماً في المقاهي والمطاعم وحُرَّاس فنادق بالليل. وتكوَّنت في الخارج مستعمرات عربية بأكملها في أحياء خاصة بالمُدن الأجنبية، يتحدثون فيها لغتهم الوطنية، وينعمون فيها بتقاليدهم، ويستأنفون نيمتهم وحسدهم، تتلقَّفهم الكنائس والمساجد لتنسيق نشاطاتهم، يعيشون في أحياء معزولة Ghetto كما عاش يهود أوروبا من قبل، وكما هو الحال في عديد من المُدن الأمريكية؛ الحي الألماني، الحي الإيطالي، الحي الهولندي، والحي العربي ... إلخ.

ويمكن الجمعُ بين النقيضين عن طريق الهجرة المؤقتة إمَّا لطلب العلم أو لجمع المال أو لكسب الخبرات، كما حدث أيام محمد علي وعبد الناصر من أجل عودة قريبة إلى الوطن والمشاركة في تنميته الشاملة. إمَّا الهجرة بسبب الاضطهاد فإنها تكون أيضًا مؤقتة، ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾، وذلك مثل هجرة الرسول ثم العودة إلى موطنه الأصلي. الهجرة نوع من الانتظار المؤقت إلى أن يحين وقت العودة من أجل فعالية أكثر وحماية أكبر.

(٩) **الانفعال الزائد واللامبالاة القاتلة:** وممَّا يميز سلوكنا القومي أيضًا هو زيادة النبرة، وجِدَّة الانفعال في موقف قد لا يتطلب ذلك، بل كعنصر دائم ونمط حياة. وفي نفس الوقت، وفي مواقف تتطلب جِدَّة الانفعال نُظهر لامبالاة قاتلة، وحيادًا باردًا، وكأن الأمر لا يعنيننا. فالانفعال الزائد هو شحنة عاطفية زائدة على الموقف تطفو منه، وتنساب عليه، مثل الصراخ والعيويل والضجة غير اللازمة حيث تفيض في اللغة بلا حساب، فيغرق الانفعال الألفاظ متجاوزًا المعنى. وأصبح الانفعال الزائد وظيفته، مثل الصراخ، الإعلان عن الذات، وتسجيل موقف، ويكشف بطريق غير مباشر عن العجز عن السيطرة على الموقف أو على عدم اهتمام به عن طريق إظهار العكس. أصبحت الانفعالات التي تبدو في المعارك الكلامية إحدى سمات سلوكنا القومي، ولا مثيل لها في العالم. وإذا كنَّا تميَّزنا بالمديح قديمًا فإننا تخصَّصنا في «الروح» حديثًا! غاب تحليلُ العقل، وساد انفعالُ العاطفة. أصبحت تحليلاتنا وقتية تتغير باستمرار بتغيُّر العواطف وتقلُّب الأهواء. تغيَّرت مجتمعاتنا واختياراتنا من النقيض إلى النقيض، من المصالحة إلى الخصام، ومن الخصام إلى المصالحة دونما سبب يدعو إلى هذا أو ذاك. سادت أساليب التمثيل، والمسرح لدينا طابعه الصراخ والعيويل والانفعال الزائد، سواء في المأساة أو في الملهاة دون أن يتطلبه الموقف، وعلى حساب العمل الفني والأداء السليم. أعلننا صوتًا هو أكثرنا انفعالًا! يظنُّ أنه

بذلك «التهویش» ينال غرضه، ويحقق المنال. وفي نفس الوقت نقرأ ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ (٣: ١٣٤)!

وفي نفس الوقت كثيرًا ما تتطلب بعض المواقف حمية وثورة وغضبًا أو رفضًا، ونسلك فيها ببرود تام وكأن الأمر لا يعنيننا، حتى ولو كان الأمر في صلب حياتنا، يمسُّ كرامتنا ويهدد وجودنا. نقول أشياء، ونأتي بأفعال دون اقتناع وبلا شعور، وبدون أن نضع قلوبنا فيها، وبدون بواعث. أصبح الاضطراب أحد أنماط السلوك، لأنه تحول إلى بناء نفسي دائم، ونظرًا لأن الفعل الحر أصبح نادر الوقوع. ولا يُستثنى الجنس من ذلك، فأصبحنا أحيانًا نعطي أجسادنا دون قلوبنا. في مواقف تستدعي الانفعال، مثل النيل من الكرامة أو هضم الحقوق، يكون ردُّ الفعل هو البرود التام، وطأطأة الرأس، والقبول والاستسلام. نرى الظلم ولا ننفعل. وفي نفس الوقت نردد: «الساكت عن الحقَّ شيطان أخرس»، «إن أعظم شهادة كلمة حقَّ في وجه سلطان جائر».

ويمكن تجاوز هذين النقيضين عن طريق تحويل الانفعال الزائد إلى تحليل عقلي دال، فذاتية الانفعال إحدى مراحل موضوعية العقل. إن الفعل الإرادي الحرَّ الواعي قادر على احتواء الانفعال والسيطرة على الموقف دون التنازل عن حقِّ الإنسان الطبيعي في الحياة الكريمة. ويتمُّ التعبير عن ذلك بالفعل لا بالقول، بالسلوك لا بالكلام، ﴿فَاسْتَغْلَظْ فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ (٤٨: ٢٩).

(١٠) **المحبة والكراهية:** وهما انفعالان متناقضان يميزان وجداننا القومي، ويصلان إلى أقصى حد، ويتداخلان ويتبادلان المواقف. إذا أحببنا لا نرى فعل من نحبُّ أو سلوكه بل نرى شخصه، وإذا كرهنا لا نرى إلا فعله أو سلوكه، ولا نرى شخصه. نصلح العدوَّ فلا نرى إلا شخصه مجرَّدًا عن أفعاله وسلوكه، ونعادي الصديق فلا نرى إلا فعله أو سلوكه، ولا نرى شخصه. نصلح العدوَّ فلا نرى إلا شخصه مجرَّدًا عن أفعاله وسلوكه، ونعادي الصديق فلا نرى إلا أفعاله وسلوكه مجرَّدًا عن شخصه. نحب من يجب أن نكره، ونكره من يجب أن نحب! لذلك ظهرت العداوة بين الإخوة الأعداء إلى حدِّ الاقتتال بالسيف، وسفك الدماء. وفي نفس الوقت نقرأ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾، ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ﴾، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾. حُبُّ الزعامة يطغى على حُبِّ الأخ، وحُبُّ السيطرة يطغى على الإبقاء على حياة الأخ.

وفي نفس الوقت نحبُّ مَنْ يجبُ أن نكره. البعض يحبُّ الطاغية والمُستلِّط والمستغل والجاهل تملُّقاً أو قضاءً لمصلحة أو تطلعاً، والبعض الآخر يصلح العدو ويمدح سماته، ويتاجر معه، ويلقبه بابن العم! نحبُّ التغريب وهو يقضي على الهويّة، ونحبُّ تقليد الآخر وهو اغترابٌ للذات. ربما ترسّب في وعينا القومي محبة الصوفية الشاملة التي لا تفرّق بين عدو وصديق، بين شيطان وملاك. ربما لأننا ضحايا الذاتية الجوفاء الفارغة من أيّة واقع موضوعي، ذاتية عمياء لا ترى.

ويمكن تجاوزُ هذا الخلط بين المحبة والكرهية عن طريق التحليل الموضوعي للمواقف وللعلاقات الاجتماعية، مع التفرقة بين التناقضات الرئيسية والتناقضات الثانوية. فالخلافات العربية تناقضات ثانوية، خلافات لا تقضي على الأواصر ووحدة الهدف والمصير، في حين أن الصراع العربي الإسرائيلي صراع رئيسي؛ إذ لا مصالحة مع الصهيونية والغزو والتوسع والعنصرية مهما قيلَ من إمكانية السلام والتحديث والتنمية والتعاون المشترك. الخلافات داخل الوطن الواحد فرعية والصراع بين الوطن وأعدائه خلاف رئيسي، ﴿أَشَدُّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ﴾.

(١١) **القديم والجديد:** ويرتبط وجداننا القومي بالقديم حتى جعلنا القِدَم أحد أوصاف الذات الإلهية السّت بعد الوجود! وفي أمثالنا العامية «مَن فات قديمه تاه»، نعشق الجبن القديم، ونمدح الخمر المُعتَق، ونُقَدِّس البيت العتيق، ونقرأ العهد القديم، نرتقّ الملابس القديمة، ونُصلح العربات القديمة، ونجمع مخلفات المنازل (الروبابكيا)، ولا نقذف بشيء. لا يوجد فاقد، بل الكل يُعاد استعماله جيلاً بعد جيلاً. المخزن مملوء، والصناديق عامرة بالرغم من ضيق الأماكن. الطعام خزين؛ السمن والزبد. والمشهيات خزين؛ الزيتون، والليمون والفلفل ... إلخ. والسلطان في المغرب العربي هو المخزن، مخزن الغلال. العجوز أكثر خبرةً من الشباب، والماضي أكبر قيمةً من الحاضر. نتحسّر على الماضي الذي ولّى، ونندم على الحاضر الذي أتى. العصر الذهبي في الماضي نودُّ للحاق به، عصر الخلفاء الراشدين، والعصر الحاضر في هذا الزمن الرديء نلعنه وندينه ونتنصل منه، مع أن القديم لفظ اشتباهي يعني ما قدّم عليه العهد، وفي نفس الوقت يعني ما يتقدم إلى الأمام بالمعنى الحديث، فالتقدم قد يكون إلى الوراء وقد يكون إلى الأمام، قد يكون عوداً إلى الماضي، وقد يكون استباقاً للمستقبل.

ومع ذلك، هناك الولع الشديد بالموضة وآخر الصيحات كفقاعات الهواء وكنتوءات وبروزات متناثرة. ندافع عن الشعر الجديد ضدّ الشعر القديم، ونؤيّد الأدباء الشبّان،

ونُشجّع الشعراء الشباب، ونأخذ صفّ الشباب في معارك الأجيال. نحُبّ الجديد في الثقافة، ويعرض المثقف آخر المذاهب الفكرية، ويستعرض آخر التيارات الأدبية والفنية دون وعي بالقديم ودون تطوير له. وتكون النتيجة أحياناً ازدواجية الوعي القومي بين قديم تقليدي وجديد منقول. يبدو ذلك بوضوح في مناهج التعليم وفي تكوين السلوك وفي أساليب البناء والمعمار. لم تسلم الأحياء القديمة من نتوءات جديدة، ولم تخلُ الأحياء الجديدة من بروزات قديمة. ويتحوّل الأمر في الفكر والسياسة من مجرد تجاور إلى عداً مُستحكّم. ويمكن تجاوز هذين النقيضين عن طريق الانتقال من القديم إلى الجديد انتقالاً طبيعياً متصلّاً، فلا جديد بلا قديم إذا أردنا الأصالة دون التقليد، ولا قديم بلا جديد إن أردنا التطوير دون التجرُّ والتقوقّع على الذات، وإذا كان القَدَم إحدى صفات الذات الإلهية فإن الإبداع أحد أسمائها.

(١٢) **قدريّة المصير والبطولة الفرديّة:** وفي وجداننا القومي نتصوّر التاريخ وكأنه يسير طبقاً لخطة مُسبقة وقَدَر محتوم، «لك يوم يا ظالم»، وأن الإنسان لا يستطيع أن يُغيّر من الواقع شيئاً. هناك يد تُحرّكه وتتحكم في مساره، عادلة وواعية، تأخذ للإنسان حقه وتقتص من ظالمه. وعلى الظالم تدور الدوائر. والشواهد كثيرة في الماضي. وفي قصص الأنبياء هلاك عاد وثمود، وهلاك قوم نوح وآل فرعون، قد يعطي ذلك نوعاً من التفاؤل والثقة بالحق، ولكنه في نفس الوقت يطيل الانتظار والترقّب، ويسلب الإنسان أيّة قدرة على الفعل أو التدخل في مسار التاريخ.

وفي نفس الوقت، هناك انتظار للمخلّص، وتوقّع لظهور البطل، متمثلين دور الأنبياء في التاريخ، ومعتمدين على دور الأبطال في السّير الشعبية؛ عنتره بن شداد، سيف بن ذي يزن، الزناتي خليفة ... إلخ. يخرق البطل مسار التاريخ، ويظهر فيه كنع عالٍ ينضب بعد قليل أو كبركان ثائر يخمد بعد فترة. ويكون التاريخ هو مجموع هذه اللحظات، ربط هذه القمم، تجمّع هذه الاستثناءات.

ويمكن تجاوز هذين النقيضين عن طريق تحقيق الفعل في التاريخ، والقيام بمبادرة تاريخية في اللحظة التاريخية المحددة على مسار تاريخي طويل باجتماع القانون التاريخي والفعل التاريخي. من اجتماع المسار التاريخي والمبادرة الإنسانية يقع الحدث التاريخي. البطل نفسه مُعبّر عن احتياجات عصر، ومتطلبات شعب، والتاريخ لا يتعين ولا تنفجر براكيته إلا في وعي الأبطال، فلا التاريخ قَدَر ومصير، ولا البطولة الفردية وحدها خالقة للأحداث.

كانت هذه محاولةً اجتهاديةً خالصةً لتحديد المعالم الرئيسية لوجداننا القومي. قد تكون أخطاؤها أكثر من صوابها، وقد تكثر ظواهر أو تقل، وقد يقع خلافٌ في تلمُّس أسبابها وطرق علاجها، ولكنَّ تطلُّ الأبعاد الرئيسية للوجدان القومي قائمةٌ بصرف النظر عن طرق تناولها.

وقد تكون عموميات وأحكام تنقصها الدقة والتحليلات الجزئية، ولكن القصد منها إثارة الموضوع، وتنبيه الأذهان. قد يصل الوضوح فيها إلى حدِّ السذاجة، ولكن غياب الرؤية الواضحة هو في نفس الوقت تعالُم وهروب، وتشدُّقٌ بالنظريات؛ تعميةٌ للواقع وتغليفاً له، وتحويلاً للموضوع وتبخييراً له.

وواضحٌ أن التراث الديني هو المكوّن الرئيسي للوجدان القومي، كما أنه الرافد الأساسي في الثقافة الوطنية، والباعث الرئيسي في السلوك القومي. وهذا حكم واقع وليس حكم قيمة، إقرار بواقع وليس رغبةً وتمنيًا واختيارًا شخصيًا. منه يأتي الإيجاب والسلب، ومنه يخرج النقيضان، وهو القادر أيضًا على تجاوزها عن طريق التوسُّط إلى فكر وسلوك ووجدان سوي.

وقد يُقال إن مصر باستمرار هي المثال، وإن الأمثلة المضروبة كلها من مصر، ومصر لا تُمثّل الوجدان القومي كله. والحقيقة أن ما يحدث في مصر في الفكر أو السلوك أو الوجدان إنما يحدث أيضًا في الشعور القومي كله، فمصر ممتدة فيه، والأمثلة العامة المصرية، بصرف النظر عن ذبوعها في الوجدان القومي العربي، لها ما يردفها فيه، كما أن التراث الديني عامل مشترك بين مصر والأمة العربية، يجمع بينهما في وجدان قومي واحد. فإن قيل: إن كل هذا الوصف للوجدان القومي إنما هو وصف لظروف مُعيّنة حدثت في جيلنا، ولكن الوجدان القومي أعمُّ منها وأشمل، وأعمق منها وأكثر استقلالاً، قد يتأثر بهذه الظروف وقد لا يتأثر. وعلى أكثر تقدير هي ظروف مؤقتة، وليست سماتٍ دائمةً يتمُّ بها تشخيصُ وجداننا القومي. والحقيقة أنه نظرًا لطول دوام هذه الظروف واستمرارها، أصبحت واقعا اجتماعيًا وتاريخيًا مستديمًا، وانعكست على الشخصية القومية في الفكر والسلوك والوجدان، وتحوّلت إلى سماتٍ فيها تظهر في صور مختلفة، وتكون انطباعًا عامًا لدى المفكرين والأدباء. وقد يكون المحكُّ الأخير مدى اشتراك الآخرين في نفس التجارب الموصوفة، التي من خلالها يوصف الفكر القومي والسلوك القومي والوجدان القومي، فلعلَّ التجربة المشتركة تكون الضامن لصدق الوصف وإن تفاوتت طرق التعبير.

المقومات الثقافية للشخصية العربية^١

أولاً: مقدمة

ما زال موضوع «الشخصية القومية» موضع بحث في العلوم الإنسانية، خاصة علوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا الحضارية، وما زالت نتائجه مزيّجاً من الأيديولوجية والعلم، من الأفكار المسبقة والتحليل العلمي الموضوعي، وما زالت أحكامه تتفاوت بين العموم والخصوص، فما ينطبق منها على الكل قد لا ينطبق على الجزء، وما ينطبق على الأفراد قد يستحيل تعميمه على المجموعات. ولما كان يصعب اتباع منهج استقرائي كلي تام، نظراً لاستحالة استقراء جميع أفراد الجنس، فإنه اكتفى إمّا بمنهج الملاحظة الخارجية، أو تلك التي تقوم على المشاركة لبعض النماذج والأفراد، أو بدراسة عينات فردية مُمثّلة للمجموع.

وقد ظهر موضوع الشخصية القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر إبان المد الاستعماري من أجل صياغة نظريات التفوق العنصري الغربي في مقابل نظريات الانحطاط والتخلف التي تتسم بها الشعوب المستعمرة، نظريات التفوق الآري في مقابل الانحطاط السامي، أو التفوق الجرمانى في مقابل قوميات سلافية أو رومانية أو كلتية أو أنجلوسكسونية أقلّ منها. بل قد تحولت هذه النظريات إلى أيديولوجيات سياسية وأنظمة للحكم أدّت إلى حروب طاحنة، داخل أوروبا وخارجها، إلى آخر ما هو معروف في تاريخ أوروبا النازية والفاشية.

^١ أُلقي هذا البحث في إحدى ندوات المجلس القومي للثقافة العربية التي عُقدت في طرابلس الغرب بالجمهورية الليبية عام ١٩٨٤م.

ولكن في نفس الوقت ظهر حديث آخر عن الشخصية القومية، داخل أوروبا وخارجها، كدافع للتحرر من الاستعمار، فالحفاظ على الطابع القومي للثقافة أحد مظاهر التحرر. ومن ثم كان المَقوم الثقافي شرط التحرر. تشير الثقافة إلى الجانب المعنوي أو الفكري في الشخصية القومية في مقابل الجانب العملي الذي ينتج من الظروف والعوامل الموضوعية المادية الحاملة للشخصية القومية. وقد ظهر ذلك بوضوح لدى فشته في «نداءات إلى الأمة الألمانية» عندما لجأ إلى الثقافة واللغة والحضارة والفلسفة والفن والعلم والتاريخ ... إلخ، كمَقوم أساسي للشخصية الألمانية، تساعد على بقائها ومقاومتها للمحتل الأجنبي الممثل في نابليون. فإذا أمكن احتلال الأرض فإنه لا يمكن احتلال الروح، أي الثقافة.

وقد كثر الحديث في حياتنا المعاصرة إثر الهزائم المتلاحقة خاصة بعد هزيمة «حزيران»، يونيو ١٩٦٧م، صراعاً من أجل البقاء. وما زال الحديث قائماً كرد فعل تاريخي على شمولية الدولة العثمانية وعجزها عن صهر القوميات في إطار وحدة أيديولوجية شاملة، وظهور القومية العربية كبديل للدولة الإسلامية وكرد فعل على القومية الطورانية وحركة التتريك. وبعد هزائم العرب المتتالية في مواجهة العدو الصهيوني، وبعد صياغة حركة القومية العربية إبَّان المدِّ الناصري، وفي مواجهة التغريب، استمرَّ الحديث عن الشخصية العربية حفاظاً على الهوية، وبالتالي كانت مقاومة الغزو الثقافي أحد مطالبنا القومية.

وفي كل شخصية قومية عنصران؛ عنصر دائم وثابت يكون أقرب إلى الهوية والفكر، وعنصر مُتغيّر ومُتحوّل يكون أقرب إلى الاكتساب والممارسة. الأول يُحدّد معالم الشخصية، يعطيها رؤيتها للعالم، ويُحدّد أهدافها البعيدة، ويساعدها الثاني على التأقلم مع الظروف السياسية والاجتماعية والمراحل التاريخية. والمُقومات الثقافية من النوع الأول، أي العنصر الثابت الدائم الذي لا يتغير، وإن تعدّدت مظاهره وصيغته وأشكاله وممارساته طبقاً لظروف كل عصر. ويمكن رصدُ العنصرين بسهولة؛ فيمكن استقراء بعض عناصر الثبات في الشخصية القومية عبر التاريخ، خاصة إذا كانت تتحدّد بماهيات أو بموضوعات مثالية. كما يمكن التعرفُ على الظروف التاريخية التي تجعل الشخصية القومية ترتكن على جانب أو آخر من جوانبها الثقافية.

والشخصية «العربية» ممتدة عبر التاريخ، فهي ليست وليدة القومية العربية كحركة سياسية معاصرة، بل هي ممتدة حتى قبيل الإسلام في الجزيرة العربية، تظهر في الشعر الجاهلي كما تظهر في القرآن، بل إنها ممتدة إلى ما وراء الجاهلية، إلى حضارات ما

بين النهرين، حضارات الشرق الأوسط القديم، وتكون رافداً أساسياً لها مثل حضارة مصر القديمة، وحضارات آشور وبابل. تنتسب إلى حمورابي قُدر انتسابها إلى إبراهيم، وترجع إلى أختاتون قُدر رجوعها إلى موسى، وما القرآن إلا أحد مراحل صياغاتها الثقافية، وما الإسلام إلا أحد أشكال تعبيرها. ومن ثم فلا تعارض فيها بين الشخصية العربية والشخصية الإسلامية، فالإسلام قلب العروبة، والعروبة جسد الإسلام، الإسلام هو المَقوم الثقافي، والعروبة هي الحامل التاريخي. هذا التعارض نشأ من التغريب وانطلق من ظرف تاريخي طارئ مرّت به أوروبا، وهو التعارض في الشخصية القومية بين مقوماتها الثقافية وحواملها التاريخية.

ولما كان التوحيد هو جوهر الإسلام وعقيدته الأولى، كان التوحيد هو المَقوم الرئيسي لهذه الشخصية العربية التي ليس لها مَقوم ثقافي آخر إلا هذا التوحيد. ولا يعني التوحيد هنا مجرد عقيدة دينية دعا إليها الأنبياء، بل التوحيد تصوّر للعالم، وموجّه للسلوك، يقوم على مبادئ نظرية عامة لا ترتبط بجنس أو بشعب أو بمرحلة تاريخية محدّدة أو بمكان وزمان معيّنين. التوحيد مبدأ ميتافيزيقي يجعل الإنسان يرى كل شيء بعين الوحدة دون التشتّت والتضارب والاختلاف. التوحيد مبدأ كوني يُفسّر نشأة العالم وتطوره ونهايته، ومبدأ معرفي يضع للإنسان نظريةً في المعرفة تجمع بين الحسّ والعقل والوجدان، ومبدأ جمالي يجعل الإنسان يعيش في العالم شاعراً مدرّكاً للجمال كُبعد للحقيقة، ومبدأ أخلاقي يظهر في وحدة الشخصية والعمل الصالح، ومبدأ اجتماعي يؤسّس المجتمع على العدالة الاجتماعية والمساواة، ومبدأ سياسي يضع نظاماً يقوم على الحرية والشورى واستقلال المؤسسات والرقابة الشعبية.

التوحيد إذن في كل مظاهره مبدأ وجداني، يظهر في شعور الفرد والجماعة، وبالتالي فهو أقرب إلى التجربة المشتركة والخبرة المعاشة، يعطي بناءً شعورياً للعالم. ولذلك كان أقرب المناهج لوصفه هو المنهج الشعوري، الذي يمكن بواسطته تحليل هذه التجربة التي يشارك فيها الجميع باعتبارهم عرباً ومتقفين، وهي تجربة واضحة يمكن إدراكها بوضوح، لا تحتاج إلى وقائع مادية بقدر ما تحتاج إلى حدس للماهيات، ورؤية مباشرة للموضوع. ولكن التوحيد أيضاً وظيفة عملية تظهر في شعور الإنسان وفي البيئة الاجتماعية، ولا يشير إلى كائن مشخّص، بل ترتبط الوظيفة بإرادة الإنسان الحرة، وبوعيه بحركة التاريخ، وقدرته على تحريك الشعوب. ومن ثمّ يظهر التوحيد كفعل أو يتوارى كإمكانية طبقاً لفعل الإنسان المستقل وإرادته الحرة وقيادته للجماهير. يكون في حالة ظهور أو كُمون،

فعل أو انفعال، إقدام أو إحجام، تقدُّم أو نكوص، امتداد أو ضمور، اتساع أو انكماش. وهو في كلتا الحالتين موجود إمَّا بالفعل أو بالقوة — كما يقول القدماء — سواء على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة أو مستوى التاريخ. التوحيد إذن له لحظتان؛ لحظة تقدُّم ولحظة تخلف، لحظة نهوض ولحظة انهيار. فإذا كانت حضارتنا القديمة تمثل اللحظة الأولى، فإن وجداننا المعاصر قد يُمثِّل اللحظة الثانية، ومحاولة تجاوزنا وتحولها إلى اللحظة الأولى من جديد. وهذا هو معنى عصر النهضة الذي نعيش فيه.

ثانيًا: المبدأ الميتافيزيقي

التوحيد مبدأ ميتافيزيقي يجعل الإنسان قادرًا على رؤية كل شيء بعين الوحدة دونما تشتُّت أو تضارب أو اختلاف أو شقاق. فالإنسان وحدة واحدة لا تضارب فيه ولا صراع بين مقتضيات الروح ومطالب البدن، والمجتمع وحدة واحدة لا طبقات فيه، والإنسانية وحدة واحدة لا وجود فيها لشعب مُختار مُفضَّل على سائر الشعوب، له كل شيء، وليس للشعوب الأخرى أيُّ شيء. وغاية الإنسانية واحدة لا تضارب فيها ولا أهواء، فالوحدة كمبدأ ميتافيزيقي ليست مبدأً مجردًا، بل هو تصوُّر للعالم يظهر في الإنسان وفي المجتمع وفي التاريخ وفي الكون. تبدو مظاهر الوحدة في كل شيء، في الذهن وفي الواقع، في الداخل وفي الخارج، في الإنسان وفي العالم، فمعارف الإنسان الحسيَّة والعقلية والوجدانية تجتمع كلها لإثبات شيء واحد، والعلوم كلها تبحث حقيقةً واحدة، وكل العلوم يمكن رُدُّها إلى موضوع واحد، والمبادئ العقلية العامة يمكن رُدُّها كلها إلى مبدأ واحد هو مبدأ الهويَّة، وموضوعات الحساب كلها تُرَدُّ إلى الواحد الرياضي، وموضوعات الهندسة كلها تُرَدُّ إلى النقطة الرياضية، والموسيقى تقوم على قياس الوحدة الزمنية، وعلم الطبيعة يقوم على حساب الذرة والجزيئات. والأديان واحدة، ورسالات الأنبياء واحدة، والتاريخ البشري واحد، يكشف عن حقيقة واحدة، ويحكمه قانون واحد. الوحدة أصل كل شيء ومنتهى كل شيء. لا يُفسَّر العالم بالاثنيانية أو بالتثليث أو بالكثرة اللامتناهية، فالاثنيانية ترجع إلى الوحدة؛ إذ لا يمكن أن يتساوى الطرفان في الاثنين وإلَّا كانا واحدًا. والكثرة ذاتها تُرَدُّ إلى الوحدة؛ لأنها تكرر للواحد إلى ما لا نهاية. وقد كانت كل النظريات والأيدولوجيات الإنسانية التي أثَّرت في التاريخ؛ كانت كلها تقوم على الوحدة.

ولمَّا كانت الوحدة مانعةً من التفرق والاختلاف، وحارسةً من الوقوع في الفتن والحروب والصراعات الدموية، كانت أقدر على الجمع بين الأطراف، والتوفيق بين المصالح

دونما تنازل عن حق الوحدة الشاملة على الجميع. ومع ذلك فالوحدة لا تمنع من التعدد والكثرة مثل تعدد اللغات والأجناس، وتعدد الآراء والاجتهادات، ولكنه تعدد في إطار الوحدة. فتعدد اللغات والأجناس لا يمنع من التفاهم والتعاون المشترك ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ (٤٩: ١٣). وتعدد الآراء والاجتهادات لا يمنع من وحدة الحقيقة النظرية، ووحدة الغاية والهدف.

وقد قامت الحضارة الإسلامية على هذه الوحدة، وحدة الحقيقة واختلاف الفرق، وحدة الأصول واختلاف الفروع، وحدة الأمة واختلاف الأمصار، وحدة التاريخ واختلاف المراحل، وحدة الشريعة واختلاف المذاهب، وحدة العقيدة واختلاف التفسيرات ... إلخ. بل إن الحضارة الإسلامية كلها قد قامت ابتداءً من نقطة مركزية واحدة هي الوحي، تنبثق منه العلوم كدوائر متداخلة (الكلام والفلسفة)، أو كمحاور متبادلة للتنازل والتأويل (الأصول والتصوف). وقد ظهرت الوحدة بوجه خاص في علم أصول الدين كتوحيد في العقيدة وفي علوم التصوف في وحدة الشهود، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة.

ولكن عندما ضمّر التوحيد كمبدأً ميتافيزيقي ظهر التشّت والتشردم، وتضاربت الأهواء، وعمّت الفتن، وتطايرت الرقاب، وكفّرت كل فرقة الفرق الأخرى، واعتبر كل مذهب نفسه هو الحق ودونه من المذاهب باطلة، فضاعت الوحدة، وانقلب التعدد إلى تشّت، وتحول الخلاف إلى اختلاف. ومظاهر التشّت كثيرة في حياتنا الخاصة والعامة، في التعليم بين التعليم الديني والتعليم العلماني، بين التعليم الوطني والتعليم الأجنبي، بين التعليم العام والتعليم الخاص. كما بدأ في الوجهات والمقاصد، فهذا شرقي وذاك غربي، وهذا اشتراكي وذاك رأسمالي، وهذا قومي والآخر إسلامي، وأنا وطني وهو عميل، ونحن المناضلون وهم الخونة.

وإن بقيت الوحدة، فهي وحدة الزعامة الفردية المطلقة التي تجب ما عداها، وتبتلع ما سواها، وتقهّر ما دونها، فهناك الزعيم الملهم، والمجاهد الأكبر، والسيد الرئيس، والقائد المظفر. فهي وحدة فردية تسلطية، تمنع التعدد والخلاف في الرأي، وترفض الاجتهاد، وتأبى المراجعة، أو تبقى الوحدة كوحدة في الشعارات عن القومية والحرية والاشتراكية والوحدة، ومفاهيم النضال والتحرير والمقاومة نسجمها في كل مكان، وتضجّ بها كل أجهزة الإعلام، وفي نفس الوقت يقتتل الفرقاء، وتتصارع الطوائف، وتتفتت الأمة، ويتكالب عليها الأعداء.

ومع ذلك، تبقى الوحدة هدفًا قوميًا، ومطلبًا شعبيًا، وغايةً ومقصّدًا، تحرك الجماهير، تفرح لوجودها، وتسعى لتحقيقها، وتحزن لفراقها، وتتألم لضياعها. هذه الوحدة كمبدأ

فلسفي عام ما زال ضامراً في شعور الناس، يُحرّكهم لا شعورياً، وقادراً، إذا ما تحوّل إلى الشعور، أن يقضي على التشرذم والتفتّت وأن يوحد أوصال الأمة، ويوحدّها من جديد.

ثالثاً: المبدأ الكوني

والتوحيد مبدأ كوني يُفسّر نشأة العالم وتطوّره ونهايته. التوحيد بداية العالم، مبدأ أولي كوني، بداية مُطلّقة ليس قبلها بداية أخرى. وهو مُساوٍ لتطوّر العالم، لا يغيب عنه، يسايره ويحاذيه. وهو نهاية العالم وغايته، يبقى بعد فنائه، ويستمرّ في البقاء إلى ما لا نهاية. يقوم هذا المبدأ الكوني إذن بالربط بين الإنسان والعالم، يجعل موقف الإنسان في العالم واضحاً لا غُربة فيه ولا تشكُّك، يُقدّم له تفسيراً لنشأة العالم على نحو مبدئي، بحيث يكون التفسير أقرب إلى البداية المُطلّقة منه إلى البداية النسبية، أو أقرب إلى الانفصال الكيفي منه إلى الاتصال الكميّ، وهي نظرية «الخلق من عدم» المشهورة في الفكر الكوني، التي تشير إلى البداية الجديدة المُطلّقة، وإلى خروج الشيء من اللاشيء، ممّا يعطي الإنسان القدرة على الخلق والنموذج للإبداع. وعلى هذا النحو، لا يكون الوجود مَبْعَثاً على الإحساس بالغثيان، ووجوداً منبثقاً من عدم، دون مُبرّر أو أساس، ودون فهم أو إدراك. وبالتالي تجعل النظرية الإنسان أكثر قدرةً على فهم الوجود والتعامل معه، فالوجود له مُبرّر، وليس مجرد انبثاق من عدم، يقوم على عدم، وينتهي إلى عدم، وكأنّ العدم هو الأساس، والوجود هو المظهر. كما يجعل هذا المبدأ الكوني الإنسان أبعد عن الشكّ والحيرة فيما يتعلق بنشأة الكون بين النظريات العلمية المختلفة التي تحاول كلها صياغة نظرية تقوم على الاتصال الكميّ دون التمايز الكيفي، وبالتالي يقدّر الإنسان على أن يأخذ منها جميعاً موقفاً، وعلى إعطاء البديل الآخر، كما يساعد الإنسان على اكتشاف قوانين التطور الداخلي في الوجود بعد نشأته، والتعرف عليها ومسايرتها، والسيطرة عليها والاتحاد بها. فالإنسان حالٌ في التاريخ، وجزءٌ من حركته، وبالتالي يذهب عنه أيّ عجز عن مواجهة الواقع. كما يساعد المبدأ الكوني الإنسان على التنبؤ بالمستقبل بعد معرفة قوانين التطور، وإدراك المستقبل طبقاً لها، وبالتالي يغيب عنه الخوف من المجهول، بل يصبح المجهول لديه معلوماً. كما أنه يمنع من تصوّر الكون على أنه مادة خالصة؛ إذ إن الكون مادة وصورة، وبالتالي يحمي الإنسان من التجريبية الخالصة، ومن الصورية الخالصة، وهما عنصر العلم. ومن ثمّ لا يتأزم العلم بفقدانه أحد عنصريه كما حدث في الوعي الأوروبي. كما يجعل الإنسان مرتبطاً بالطبيعة وملتصقاً بها، فالطبيعة قريبة من

المبدأ، والمبدأ قريب من الطبيعة، وبالتالي ينشأ العلم بتوجُّه الإنسان نحو الطبيعة. كما أنه يجعل الإنسان عاملاً في الطبيعة، مؤثراً في الكون، مُثَبِّتاً للعالم، غير زاهد فيه أو ناكر له. وقد ظهر هذا المبدأ الكوني في الحضارة الإسلامية فنشأ العلم، وسيطر القدماء على قوانين الطبيعة، وأوجدوا أنفسهم في العالم، ودخلوا التاريخ. وأصبحت مهمتنا نحن التعرف على العلم العربي نبعثه من جديد بعد أن ترجمه الغرب وطوّره وأنشأ العلم الحديث، فقد نشأ العلم العربي على هذا المبدأ الكوني الذي كان مُوجِّهاً لذهن العلماء نحو الطبيعة.

ولكنّ لما ضاع هذا التصور — التوحيد كمبدأ كوني — وانهارت الحضارة العربية الإسلامية مؤقتاً، وتوارى المبدأ؛ تحوّل التوحيد إلى عقيدة خلق العالم على أسس تشبيهية، فأصبح الله صانعاً، يخلق من عدم، ويخرج الشيء من الشيء كما يفعل السحرة والحواة دون تمثُّل هذا الخلق في علاقة الإنسان بالكون. ثم تصوّرنا العالم على أنه فاني، زائل، هراء، هباء منثور، لا قوام له ولا قانون بفضل حدوث العالم الذي حوّلناه من مستوى العمل، أي إن العالم طيع للإرادة الإنسانية، إلى مستوى النظر، أي غياب القانون كما حدث عند الأشاعرة. كما تصوّرنا العالم على أنه روح، وذرات، ومعاني. فتبخّرت المادة، وأصبح العالم هو الله، والله هو العالم، كما فعل الصوفية. أو تصوّرنا العالم يفيض عن الله، ويتدرّج منه ولكنه أقلُّ منه، وبالتالي صغر العالم وقُلَّت قيمته كما فعل الفلاسفة. ومع ذلك، ظهر التوحيد كمبدأ كوني في الاعتزال، عند الطبائعيين، فأثبت المعتزلة قوانين الطبيعة، واستقلال العالم. وبعد اضطهاد المعتزلة وسيطرة الأشعرية المزدوجة بالتصوف، توارى هذا التصور من وجداننا المعاصر، وانزوى في المخزون الثقافي اللاشعوري.

ومن ثَمَّ يمكن للتوحيد، كمبدأ كوني، إيجاد الصلة بين الله والعالم من خلال شعور الإنسان، وتجاوز مرحلة الكمون إلى مرحلة الظهور، العودة إلى وظيفة التوحيد الأولى التي على أساسها قامت الحضارة الإسلامية في دورتها الأولى، وإنهاء ضمور التوحيد في القرون الأخيرة، وإسقاط العالم من الحساب، حتى سلب منا واستولى عليه الغير. ويظلُّ التوحيد كمبدأ كوني أحد مقومات الشخصية العربية الإسلامية.

رابعاً: المبدأ المعرفي

والتوحيد مبدأ معرفي يعطي الذهن البشري موقفاً معرفياً محدداً من العالم يقوم على وجود حقيقة ثابتة ودائمة، وبالتالي يحمي الإنسان من الموقف العدمي الذي يجعل العدم

أساس الوجود. وهي حقيقة يمكن معرفتها بوسائل المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية والوجدانية والتاريخية المشروطة بالحس والعقل والوجدان، وبالتالي تحمي الإنسان من الوقوع في الشك واللاأدرية، ويمكن معرفتها بيقين، ويتفق الناس عليها وتتواتر معارفهم فيها؛ وبالتالي تحمي الإنسان كذلك من الوقوع في النسبية. والتوحيد بهذا المعنى يعني أن هذا العالم مفهوم، وأنه يقوم على تصوّر يمكن للإنسان إدراكه، وبالتالي يحمي الإنسان من الوقوع في اللامعقول والتناقض كمرادفين للوجود. والتوحيد على هذا النحو بحث مستمر عن الحقيقة دون توقّف. ولمّا كان مبدأً مُنزّهاً لا تشبيه فيه، كان البحث دائماً ومستمرّاً عن الخالص الصوري المجرد، مَطْمَع العلماء والفلاسفة، وكلما انتهى الذهن إلى صيغة تجاوزها إلى صيغة أخرى حتى لا يقع في التشبيه والتوحيد بين المعنى واللفظ، أو بين الماهية وحاملها، أو بين الموضوع وأشكال تعبيره. التوحيد بهذا المعنى تقدّم مستمر للعلم، وبحث دائم عن الحقيقة، ورفض للوقوع في القطعية والمذهبية والانتهاه إلى الرأي الأخير النهائي في كل شيء، ومنع للتقليد، ودفع على الإبداع والابتكار، وإعمال للاجتهاد.

وقد ظهر هذا المبدأ المعرفي في حضارتنا القومية، خاصة في علم أصول الفقه، وتأسيس مناهج الاستنباط والاستقراء في القياس الشرعي، ووضع شروط التواتر في علوم الحديث. كما ظهر في علم أصول الدين في اعتبار المعرفة الحسية والعقلية والوجدانية كأساس لموضوعات الإيمان ولفهم النص. وأصبحت مادة العلم تأتي من الأوليات والبداهيات والمحسوسات والمجربات والمشاهدات والمتواترات. وظهر العقل أساساً للنقل عند المعتزلة، والحس ومجرى العادات كمقياس لليقين عند الفقهاء، والتجربة الوجدانية كموطن للمعارف والحقائق عند الصوفية. كما استبعدت علوم القدماء الشك والوهم والظن والاعتقاد وتكافؤ الأدلة كمواقف معرفية، وأصبح البرهان هو طريق المعرفة، وما لا دليل عليه يجب نفيه. بل يمكن أن يقال إن الحضارة الإسلامية القديمة كانت حضارة العقل، وأصبحت نموذجاً يهتدى به في العصر الوسيط المتأخر الأوروبي، ونشأ بفضلها التيار العقلاني الأوروبي الذي مهد لبداية عصر النهضة ونشأة الفلسفة الحديثة.

ولمّا توقّفت الحضارة الإسلامية وبدأت في الانحسار، وضمّر التوحيد في وجداننا، غابت المعرفة عن كونها وعياً بالعالم، وأصبحنا ننظر إلى العالم وكأنه غير معروف، وسقط الرباط المعرفي بيننا وبين العالم فعشنا كأشياء في عالم الأشياء دون أيّ أساس

معرفي للشيء نفسه. كما ضاع إيمان البعض ممّا بوجود حقيقة ثابتة، ووقع في اللادرية والنسبية والشك، يُقوّي ذلك فيه أثر المذاهب الغربية المماثلة بالرغم من اختلاف الظروف والمعطيات. ثم انزوى هذا المبدأ المعرفي وتحجّر فوقعنا في التشخيص والتشبيه، وتحولت العلاقة المعرفية بين الذهن وموضوعه إلى علاقة تبعية بين الإنسان والله، فالإنسان يسأل الله يجيب، والإنسان يدعو الله يستجيب. كما تحول التنزيه، باعتباره تقدّمًا مستمرًا للعلم، إلى قطعية وثبوت وتقليد، وتمّت صياغة العقائد الخمسين صياغةً نهائيةً، والتي على كل مسلم أن يؤمن بها، اثنان وأربعون في الله، وثمانية في الرسول! توقّف الاجتهاد، وعمّ التقليد، وانتهى الإبداع، وساد الاتباع. كما قضى على المعرفة الجسيّة ومجرى العادات، وشهادة الواقع كأساس لصدق الوحي، ولم تعد هناك ثقة بشهادة الحواس وكأنها خداع ووهم. كما قضى على المعرفة العقلية، ولم يعد العقل أساس النقل، وظهر اللامعقول في حياتنا، وساد اللامفهوم في صورة إيمان قلبي. كما تحوّلت التجربة الوجدانية إلى تجربة صوفية خالصة مناقضة لشهادة الحسّ ولحكم العقل، فسادت الغيبيات، وأصبح الإلهام طريقًا وحيّدًا للمعرفة، لا يربطه رابط، ولا يحده حد. ولم تعد المعرفة المتواترة مشروطة بصدق شهادة الحسّ ومنطق العقل، بل أصبحت أقرب إلى أخبار الآحاد تعتمد على الرواية وصدقها الخارجي المظنون. ومع ذلك يظلّ التوحيد في وجدان الناس حافظًا لتصورهم للعالم ومؤكّدًا على شهادة الحسّ وحكم العقل وبداهة الوجدان.

خامسًا: المبدأ الجمالي

والتوحيد مبدأ جمالي يجعل الجمال بُعدًا للحقيقة، سواء في إدراكها أو في التعبير عنها. وقد ظهر ذلك في الشعر العربي قبل الإسلام، وكيف أنه كان سجلًا قوميًا للعرب، يضعون فيه حكمتهم وعرفهم، يُظهرون فيه إبداعهم وتصوّرهم للحياة. وكما قال عمر بن الخطاب: «عليكم بشعر جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم». ثم نزل الوحي مستعملًا الصور الفنية كوسيلة للتعبير، ولإيضاح المعاني، وللتأثير على النفوس، ولإقناع الخاصة والعامة، فالتقى العقل بالحسّ بالوجدان لفهم الواقع وتصويره وإدراكه بالحس، فأحدث ذلك أبلغ الأثر في النفوس، وآمن الناس، واتصلت حياتهم الماضية بالحاضرة. وكما تذوقوا الشعر الجاهلي فهموا الوحي الإسلامي، وتمّت صياغة نظرية «التخييل» عند عبد القاهر الجرجاني، يُعبّر

بها عن جماليات الذوق العربي، سواء في الشعر أو في الوحي. وقد تمّ التركيزُ في جيلنا على هذا الجانب التصويري كما هو واضح لدى سيد قطب.^٢ وقد ظهر هذا البُعد الجمالي في الفن العربي؛ فن الزخرفة، سواء بالحروف العربية أو بالأشكال الهندسية. ظهرت جماليات الخطّ العربي بأنواعه المختلفة حتى أصبح الكلام ليس فقط صفةً لله أو أحد مظاهر الطاقة الإنسانية، بل أيضًا إبداعًا جماليًا للإنسان. وتوالت الأشكال الهندسية تُعبّر عن اللانهائي في الروح، وتتحد فيها الطبيعة بالفن. واستطاع الإنسان أن يتصوّر اللانهائية من خلال الخطوط الهندسية اللانهائية، وبالتالي حفظ البُعد الجماليّ الشعور من الوقوع في التشبيه والتجسيم، وفي ثبات ومحدودية الفنون التشكيلية.

وتأسست العمارة العربية على نقل جمال الطبيعة إلى جمال الفن، فكان صحن الدار قطعة غنّاء من الطبيعة بها الماء والخضرة والهواء، تطلع عليه الشمس، وتسري فيه النسمات، ويستقبل الضوء والهواء، وتدور حول الصحن أعمدة النخيل الرخامي فوقها أقواس كالجدوع، وتتدلى من السقوف الثريا كالطلوع. كما أدرك الصوفية جمال الطبيعة وصوّرُوا آياتها وصاغوا القول المشهور «إن الله جميل يحب الجمال» تفسيرًا لآية ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ (٣: ١٩)، وتعبيرًا عن آية ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (١٦: ٦). وكان الجمال أحد أسماء الله الحسنى، وغنّى الصوفية في أشعارهم جمال الكون تعبيرًا عن الجمال الإلهي. وكانت المدينة العربية القديمة بأسواقها ومسجدها الكبير وحمّاماتها نموذجًا للمدينة المتكاملة التي تدور حول مركز تجتمع فيه شئون الدين والدنيا، وكانت بأسوارها وقلاعها وحصونها وحمّياتها نموذجًا للدفاع طبقًا لمستوى العصر.

ولمّا ضمّر التوحيد في النفوس وانزوى في القلوب، انهارت الحضارة العربية الإسلامية، فخبأ هذا البُعد الجمالي، وتحولت الصور الفنية إلى وقائع حسيّة، ووقعنا في التفسير الحرفي المادي للنصوص، وبالتالي تحولت الحقائق إلى أطماع ورغبات مستقبلية تعبيرًا عن الحرمان بدلًا من تأثيرها في النفوس وإقناعها للأذهان في الحاضر، كما تحول الفن العربي إلى فنّ مُتحفّي لا يزوره أحد، من بقايا العهود الغابرة، يعجب من يراه بالقدماء

^٢ انظر دراستنا: أثر الشهيد سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة، الجزء الخامس؛ الحركات الإسلامية المعاصرة.

أكثر ممّا يبعث في المُحدثين من جمال، أو يهتمُّ به كمظهر فني خالص دون أن يدرك ميّافيزيقاه أو يُحدث أثره في الإحساس بالتنزيه والتأليه واللانهاية. وضاع من وجداننا فنُّ العمارة العربي، وحولّناه إلى كهوف حديثة، وعُلب مغلقة لا منافذ لها ولا مخارج، هوائها مُصطنع، وضوءها مُصطنع، ملساء جرداء، ووقعنا تحت أثر التغريب. كما أسقطنا البُعد الجمالي من الطبيعة وحولّناها إلى مكان للنفايات البشرية حتى تعودنا على القبح. وغابت المساحة الخضراء، وينايع المياه، وانتهى التخطيط المستدير للمدينة حول القلب إلى خطوط متقاطعة لا رابط بينها، يتباعد سكانها، كل جماعة في طريق. ولكنّ لما كان إدراك الجمال مستقلاً عن القدرات المادية، فالإدراك الجمالي ليس مكلفاً، تكفيه أبسط المظاهر، وقد يؤدّي الغنى إلى القبح، ويُبعد عن الجمال؛ لما كان الأمر كذلك، ظلّ هذا البُعد الجمالي كامناً في الوجدان العربي، حيّاً في أحلك الظروف، وإن غاب إدراكه في العالم أو عجز عن التأثير فيه.

سادساً: المبدأ الأخلاقي

والتوحيد مبدأ أخلاقي يعطي الشعور بناءً توحيدياً خالصاً. فإذا كانت طاقات الشعور وأشكال تعبيره أربعة؛ الفكر، والوجدان، والقول، والعمل، فإن التوحيد يقوم بتوحيد هذه الطاقات الأربعة ليكوّن وحدة الشخصية الإنسانية، وبالتالي يمحي خطر الفصل بين الفكر والوجدان الذي يولّد الخوف والجبن، أو بين الفكر والقول الذي يولّد النفاق والمداهنة، أو بين الفكر والعمل الذي يولّد السلبية والعجز، أو يحدث الفصام بين الوجدان والقول الذي يولّد الثرثرة والهراء، أو بين الوجدان والعمل الذي يولّد الآلية والرتابة. أو يحدث فصام ثالث بين القول والعمل، فيولّد الخطابة والإنشاء، وبالتالي تتسرب طاقات الإنسان من خلال هذه المنافذ، فيضيع التوحيد كمشروع فردي وتاريخي يبدأ من شعور الفرد حتى يضمّ التاريخ الإنساني كله. يخلق التوحيد إذن وحدة الشخصية؛ حيث يتوحد الفكر والوجدان فيولّد الصدق، والفكر والقول فيولّد الصراحة، والفكر والعمل فيولّد القوة. كما يوحد بين الوجدان والقول فيولّد الجرأة، وبين الوجدان والعمل فيولّد المتعة والالتزام. كما يوحد بين القول والعمل فيولّد الفعالية والأثر. وعلى هذا النحو تتوحد طاقات الإنسان وتُختزن ثم تنطلق في مسارها الطبيعي لتغيّر الواقع، وتحقق التوحيد من داخل الشعور الفردي إلى خارجه في العالم.

كما يظهر هذا التوحيد في العمل الصالح، وفعل الخير للناس، وفي تحقيق الرسالة على الأرض، فالإيمان لا يظهر إلا في العمل الصالح كما هو واضح في آيات ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ التي تقرن الإيمان بالعمل الصالح. لا يظهر التوحيد في الشعائر أو الطقوس أو الرسوم أو المسوح أو الكهانة، بل في العمل الصالح المؤثر في حياة الفرد والجماعة والمُحرِّك للتاريخ، فالدنيا دار عمل، والعمل الصالح يُبقيها. والإنسان خليفة الله في الأرض، عليه أداء الأمانة، وهو تحقيق كلمة الله أو تنفيذ إرادته، أي تحويل الوحي إلى نظام للعالم. والإنسان سيد الكون ولأجله تمَّ تسخير كل شيء في العالم، من أجل السيطرة على قوانينه، واستعمار الكون. وبالعالم الصالح يتحدَّد مستقبل الإنسان وأثره في الدنيا، وعليه يكون الحساب طبقاً لقانون العدل دونما وساطة أو شفاعة.

وقد ظهر هذا التوحيد كمبدأ أخلاقي في تراثنا القديم، فقد أظهر الصوفية هذه الوحدة الشاملة ابتداءً من وحدة الشخصية الإنسانية، ومروراً بوحدة الشهود ووحدة الوجود، وانتهاءً إلى الوحدة المطلقة. كما ظهر في أصول الفقه تحقيقاً لخلافة الإنسان لله في الأرض وأداء الرسالة عليها، وظهر في الفلسفة وعلوم الحكمة في أهمية العمل الصالح وفعل الخير، وظهر في علم أصول الدين، خاصةً عند الخوارج، واقتران العمل بالإيمان وعند المعتزلة في مبدأ العدل وإقرانه بالتوحيد.

ولكن بعد أن توقفت الحضارة الإسلامية وانزوى التوحيد كمبدأ أخلاقي، ظهر الفصام في الشخصية، وتسربت طاقاتها، وظهر الفصل بين الفكر والوجدان فشاع الخوف، وبين الفكر والقول فساد الجبن، وبين الفكر والعمل فظهر العجز، وبين الوجدان والقول فانتشر الكذب، وبين الوجدان والعمل فنتج الاستسلام، وبين القول والعمل فعمَّ النفاق. وأصبح يضرب بنا المثل بالذين يقولون ما لا يفعلون، وفي نفس الوقت نقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٦١: ٣-٢). كما ظهر الإيمان فارغاً بلا مضمون، وكأن الشهادتين كتمتمة بالشفتين تكفيان. وغابت الشهادة على العصر، والاستشهاد من أجل قضاياه، وأصبح إيماننا مثل إيمان العجائز. كما تحول العمل الصالح إلى شعائر وطقوس؛ استسهالاً للإيمان، وإيثاراً للسلامة، وهروباً من المعركة، أو تسيراً على العمل الفاضح الذي يؤدي إلى الفساد في الأرض. كما سادت الجوانب السلبية في التصرف على حياتنا العامة، فزهده البعض في الدنيا، وتصورها دار فناء، وأنه كراحلة أو كعابر سبيل، فترك العمل فيها، وتخلَّى عن رسالته عليها، ورنأ إلى عالم آخر يعدُّ نفسه له خارج الدنيا، فلعله يجد تعويضاً عما فاتته،

ويلحق بركب الفائزين. وتمَّ تأجيلُ المَعارك إلى يوم الحساب يفصل الله فيها كما يشاء، وحيث يتأكد الفوز المبين. وتحوّلت قيمة الإنسان إلى الثروة والجاه، أو السطوة والسلطان، أو النسب والحسب، أو العشيرة والقبيلة، أو الوجاهة والصدارة، أو الدرجة والطبقة. وكاد يُمَحَى من وجداننا الحديث المشهور: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح».

ولمَّا كان هذا الضمور في التوحيد كمبدأ خلقي هو المسئول عن تخلف الأمة، فإن الوعي به أحد مقومات نهضتها.

سابعاً: المبدأ الاجتماعي

والتوحيد مبدأ اجتماعي، عليه تقوم بنية المجتمع، فالله واحد، والأمة واحدة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (٢١: ٩٢)، لا فرق بين جنس وجنس، أو قوم وقوم، أو شعب وشعب، أو قبيلة وقبيلة، فالأمة مجتمع إنساني واحد، يجمعه التوحيد، ولا تفرقه الحدود الجغرافية المُصطنعة، أو العادات والأعراف، أو اللغات والقوميات.

والمجتمع الواحد، مجتمع بلا طبقات، مجتمع المساواة الكاملة، العمل فيه مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. فالمال لا يولد المال من تلقاء نفسه دون توسُّط العمل المنتج والعرق الكادح. والعمل رسالة لتحقيق غاية عليا أو هدف قومي، ليس غايته الربح أو الكسب المادي من أجل الثراء واكتناز المال. الملكية وظيفة اجتماعية وليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الإضرار بالغير، فإن أساء الاستعمال أو أضرَّ بالغير كان للإمام، ممثلاً الأمة، حقُّ التدخل لحماية الصالح العام، بانتزاع الملكية والمصادرة والتأميم. وهذه هي نظرية «الاستخلاف» المشهورة في علم الفقه، فالمال مال الله والإنسان مُستخلف فيه ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ (٥٧: ٧). المال وديعة لدى الإنسان، أمانة أو تُمَنَّ عليها، وعليه أداء الأمانة إلى أهلها. ولا يمكن تركيزُ المال في أيدي قلة والأغلبية مُعَدِمة ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (٥٩: ٧). لا يمكن أن يظهر في المجتمع الواحد، أغنياء وفقراء، فما فاض عن الحاجة أصبح لصالح الأمة ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (٧٠: ٢٥)، ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (٥١: ١٩).

وفي المال حقُّ غير الزكاة. هذا الانتقال للثروة ممَّن يملك لمن لا يملك ليس مجرد دافع خلقي أو عاطفة إنسانية أو صدقة، بل هو إعادة لتوزيع الثروة طبقاً لمبادئ العدالة

الاجتماعية والمساواة وتذويب الفوارق بين الطبقات. ولا توجد في المجتمع ملكية خاصة لأدوات الإنتاج، بل هي ملك الأمة، كما أن أنماط الإنتاج تقوم على العمل المشترك والملكية العامة لقطاعات الإنتاج الرئيسية مثل الزراعة (الكلأ) والصناعة (النار) والتعدين (الملح). كل ما تنتجه الأرض من فوقها كالزراعة، أو من باطنها كالمعادن، ملكٌ للأمة. لقد عرف القدماء الذهب والفضة والنحاس والحديد في باطن الأرض من الركاز، وعرفنا نحن النفط، فلا يجوز لقبيلة أو لملك أو لأمرير أو لحاكم امتلاكه وبيعه والتصرف فيه. أقام المجتمع الإسلامي الأول بنيته الاجتماعية على هذه الأسس: لا فرق بين أمير وعامة، بين حاكم ومحكوم، وظلّ التوحيد هو المنبع الأول لهذه البنية الاجتماعية.

ولمّا خبا التوحيد كمبدأ اجتماعي، ظهر الفرق الشاسع بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، وشاعت الملكية الخاصة، وأطلقه بلا حدٍّ أعلى للكسب وبلا حدٍّ أدنى للفقر، وأحاط الناس أراضيهم بالأسوار، ووضعوا على أبوابهم الأقفال، ووضعوا ثرواتهم تحت أرقام سرّية في الخزائن والمصارف، داخل البلاد وخارجها، وأصبح الصالح الخاص مُقدِّماً على الصالح العام، وظهرت طبقة العمال والأجراء الذين لا يشاركون في رأس المال أو في نتاج الأرض. كما نشأت طبقات الفقراء والمُعْدِمِينَ في مقابل الأثرياء المترفين، وتشتّتت الأمة، واتسع نطاق الطبقات المحرومة، تفرز لها أجهزة الإعلام ثقافة الحرمان والتعويض، وتقضي على أية إمكانية لتثويرها وتحريكها وكأن قدرها قد حتمّ عليها، ولا مفرّ منه. استحال الحراك الاجتماعي، وانتكست الثورات، ولم تدُم مفاهيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية والمساواة وتذويب الفوارق بين الطبقات، وأصبح يُضْرَب بمجتمعاتنا المثل في الغنى والفقر على حدٍّ سواء، في البطنة والحرمان في نفس المجتمع، في الترف والبؤس، في البطر والشقاء. نستجدي المعونة من غيرنا لفقرائنا، ويساعد أغنياؤنا فقراء غيرنا، ونحن أولى بالمساعدة، فالأغنياء لا تخشى منهم ثورة، بل الثورة كامنة في نفوس فقرائنا.

ومع ذلك ظلّ التوحيد قابلاً في الوجدان، تتأصل فيه الثورة الاجتماعية، وتمتدُّ إلى جذوره الدعوات الاشتراكية، يحفظ الأمة، ويعطيها أهدافها القومية، ويزلزل أنظمة الإقطاع والرأسمالية، ويهدّد العروش والتيجان، ويقضي على الأمراء والسلاطين، فأساس الأمة هو الوحدة وليس التفاوت، وعمادها المساواة وليس الطبقات الاجتماعية، وبالتالي يستحيل وجود نظام إقطاعي أو رأسمالي في الوجدان العربي إذا ما نشط التوحيد، وانتهى ضموره، واتسع نطاقه، وخرج من الوجدان إلى نظام العالم.

ثامنا: المبدأ السياسي

والتوحيد مبدأ سياسي، عليه تقوم الدولة، أي الكيان السياسي للمجتمع، فلا يوجد مجتمع دون سلطة، ولا توجد سلطة دون حاكم ومؤسّسات وشعوب. فالحاكم يُمثّل الأمة، ويرعى مصالحها، ويُنفذ الشرع، والشرع له أساس وضعي في المصلحة، والحاكم نائب عن الأمة بالبيعة، والأمر شورى بين الناس، والمؤسّسات مستقلة وعلى رأسها القضاء، فلا يُعزل قاضي القضاة، بل هو الذي يعزل الحاكم إن لم يُنفذ أوامر الشرع، وإن لم يؤدّ الأمانة، فالولاية أمانة. ويقوم المحتسبون بالرقابة على أجهزة الدولة، ويسهرون على تطبيق الشريعة، فالحسبة هي وظيفة الحكومة الإسلامية كما يقول الفقهاء، والأئمة عليهم واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوعية الأمة، وتهيئتهم للثورة على الحكام إن عصوا الشريعة أو خرجوا على أحكامها أو تهاونوا في تطبيقها أو طبقوا غيرها. ولكل عالم حرية التعبير والرأي، وله حقُّ الاجتهاد والإفتاء، لا عصمة لأحد، يتصدّى لعظائم الأمور وليس لصغائرها، ويتعرّض لما تعمُّ به البلوى، ويتقدم على السلطان في الرأي والاجتهاد. وعلى هذا النحو، كان التوحيد ثورةً في التاريخ، منذ نشأة الإسلام حتى الثورة الإسلامية في إيران. «الله أكبر» تهزُّ العروش، وتقضي على الجبابرة، وتقسم الجبارين، فالتوحيد تحرير سياسي واجتماعي لوجدان الإنسان من أيّة سلطة خارجية باستثناء سلطة الله؛ أي سلطة الأمة الممثّلة في مصالح الجماهير.

ولمّا خبا التوحيد كمبدأ سياسي في النفوس، عمّ التسلُّط، وتكبّر الحكام، وملكوا رقاب الناس، وحكمت القبائل والعشائر باسم الحكم الوراثي، فيؤلّد ابن الملك ملكاً، وهو مخالفٌ لنصّ التوحيد ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (٢: ١٢٤). ظهر حكم الفرد المطلق مدّعياً الحكم باسم الله، جاعلاً نفسه خليفة الله في الأرض دونما بيعة أو شورى أو رعاية لمصالح الناس، ودونما ردٍّ من علماء المسلمين. وغابت المؤسّسات المستقلة عن السلطة التنفيذية، أو وُجدت كصُور وأشكال، لا قوام لها ولا كيان، مهمّتها الموافقة والتأييد لقرارات الحكام واستنكار وشجب قرارات خصومه. وضاع استقلال العلماء، وساروا وراء الحكام يبرّون سلطانهم بالفتاوى، ولا يتعرضون لعظائم الأمور التي أصبحت حكراً على السلطان، وترك لهم قانون الأحوال الشخصية، يصلون فيه ويجولون دون تعرّض لنظام الإسلام السياسي والاجتماعي، فأصبحوا «فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس». ولم تعد هناك رقابة على أجهزة الدولة في الدواوين أو في الأسواق، ولم يعد هناك محتسبون، بل

سيطرت الدولة على أجهزة الإعلام، وعيّنت رؤساء تحرير الصحف، وفصلت المعارضين، واضطهدت المخالفين في الرأي. وعمّ تغييب الوعي القومي، وأصبحت العامة في يد السلطان يُسِيرها كيف يشاء، ويزجُ بطليعتها الثورية في السجون، وتُلَفَّق لهم القضايا، فلا يجدون أمامهم إلا الخروج أو الجهاد، ويمارسون شتى أنواع العنف والاغتيال السياسي.

ومع ذلك يظلُّ التوحيد أكبر خطر على أنظمة القهر والتسلُّط، محافظاً على الوجدان العربي الإسلامي الحر، وتظلُّ «لا إله إلا الله» تحريراً للوجدان الإنساني بنفي كل قوى الطاغوت من جاه وسلطان وشهوة وتجبر وإثبات الإله الواحد القهار الذي يقف أمامه جميع البشر أحراراً متساوين. فالتحرر الدائم هو أحد العناصر المُكوِّنة للوجدان العربي الذي لا يعرف إلا الصحراء الشاسعة والسماء المُرصَّعة بالنجوم، ولا تعترى نفسه إلا القيَم العربية التي نفّاهها الإسلام. الشوق إلى الحرية مُقوِّم أساسي للشخصية العربية، وهو نابع من التوحيد، وأحد وظائفه، فالتوحيد اسم فعل، يدلُّ على عملية أكثر ممّا يشير إلى شيء.

تاسعاً: خاتمة

ومع ذلك فقد ظلَّ التوحيد في كلتا الحالتين؛ تمُدِّه في وعينا القديم أو ضُموره في وجداننا المعاصر، المُقوِّم الرئيسي للشخصية العربية والمُحافظ على هُويَّتها، والحامي لبقائها واستمرارها في التاريخ، يظلُّ التوحيد هو الجدار الحافظ لها من التغريب والضياح، والراعي لأصالتها واستقلالها في مواجهة الغير ومخاطر التميُّع والذوبان.

وبالتالي يكون السؤال هو: ما الضامن لبقاء التوحيد في حيويته وانتشاره دون ضُموره وانحساره؟ وكيف يمكن إعادة الحياة إلى التوحيد في وجدان العصر كما كان حياً في وجدان القدماء؟ ويكون الجواب: إن حرية الإنسان وقدرته على التأثير في الجماعة هي القدرة على حيوية التوحيد، وإطلاقه من ضُموره الحبيس إلى رحابة الحياة في العالم الفسيح، فإذا ما فرضت ظروف العصر وأوضاعه ضُمور التوحيد فإن حرية الإنسان؛ حرية الاعتقاد وحرية الممارسة، قادرة على إطلاق التوحيد الحبيس من عقاله حتى يُوجِّه الظروف، ويُحرِّك التاريخ.

إن الظروف التاريخية وحدها لا تُحرِّك شعباً، والأوضاع السياسية وحدها لا تخلق فكراً، والأبنية الاجتماعية وحدها لا تثير ذهنًا. وبالتالي كانت المُقوِّمات الثقافية في الشخصية العربية تُمثِّل العامل الأول، وليس الوحيد، في تحديد معالم هذه الشخصية والتأثير عليها، سلباً أم إيجاباً. ومن هنا أتت أهمية العقائد والتصورات والنبؤات في تاريخ العرب. وكما

قال ابن خلدون من قبل: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.» وبدلاً من أن تكون النبوة في عصرنا الألفاظ والعبارات والشعارات أو المذاهب التي انتشرت على غفوة منّا تحت أثر التغريب، فإنها تكون تصوّراً للعالم تنتج عنه نظم اجتماعية وسياسية واقتصادية، وبالتالي يمتلأ «الفراغ» النظري الذي يشعر به المعاصرون. وتظلُّ الشخصية العربية محافظةً على هُويّتها في التاريخ.

المسؤوليات الراهنة للثقافة العربية^١

إن ثقافة كل أمة تُعبّر عن المرحلة التاريخية التي تمرُّ بها، فالثقافة هي تسجيل لتاريخها، وتعبير عن وجودها. وفي المرحلة الراهنة التي تمرُّ بها الأمة العربية تتحد مسؤوليات الثقافة العربية بحيث تواكب هذه المرحلة وتدفعها إلى مرحلة أخرى، وحتى تؤمّن مسار الأمة في التاريخ. وإن الأمن الثقافي العربي لا يقلُّ أهميةً عن الأمن الغذائي أو الأمن العسكري، وطالما وقفت الأمة العربية عبر تاريخها أمام الغزوات الحضارية المتتابة وحققت لنفسها أكبر قدر ممكن من الأمن الحضاري. وأداءً لهذا الدور، تتحدّد المسؤوليات الراهنة للثقافة العربية على النحو الآتي:

أولاً: مسؤوليتها تجاه التراث القديم

لقد ورثت الأمة العربية تراثاً حضارياً، قد يكون أغزر تراث عرفه تاريخ الأمم القديمة والحديثة على حدٍّ سواء. يشمل التراث جميع أنواع العلوم والفنون والآداب والفلسفات والديانات. أصبحت الأمة العربية وريثة دين إبراهيم؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، كما أصبحت موطناً لتفاعل هذا الدين مع ديانات فارس والهند، كما استطاعت احتواء الحضارات القديمة من يونانية ورومانية، ثم أبدعت، بعد ظهور الإسلام، علومها الخاصة؛ العلوم النقلية كالتفسير والحديث، أو العلوم النقلية العقلية مثل أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف، أو العلوم العقلية الخالصة مثل العلوم الرياضية

^١ مجلة «أقلام» المغربية، العدد ٩ أبريل، ١٩٧٩م.

من حساب وهندسة وفلك وموسيقى ووضع أصول علم الجبر، أو العلوم الطبيعية مثل الكيمياء والطبيعة، أو العلوم الإنسانية مثل الجغرافيا والتاريخ. وإن الثقافة العربية الراهنة لمستولةً عن هذا التراث كله على النحو الآتي:

(١) جَمَعَ هذا التراث الموزَّع بين مكتبات العالم العامة والخاصة، وتحقيقه ونشره حتى يظهر تاريخنا أماننا، وأن نضع أنفسنا فيه بدلاً من أن يكون غائباً عنا ونحن خارجون عنه، وأن يتمَّ النشرُ تبعاً لأولويات احتياجاتنا. فإن كنا في حاجة إلى عقلانية إثر نهضتنا الحديثة، أعطينا الأولوية للتراث الاعترالي الفلسفي، وليس للتراث الصوفي الإشرافي الذي نرزع تحته، وتمتلى به أنوفنا وآذاننا، وتموج به قلوبنا. وإذا كنا في حاجة إلى رعاية الصالح العام والدفاع عن مصالح المسلمين، أعطينا الأولوية للتراث الأصولي وما وضعه من أصول تشريعية تقوم على جلب المنافع ودفع المضار، وليس فقط للتراث الفقهي الافتراضي الذي تزر به مكتباتنا، ويحفظه علماءنا، وتضجُّ منه أُسْرنا ومجتمعاتنا. إن ما تنشره جامعات العالم ومراكز البحث الدولية لتحقيق التراث العربي لأولى أن يتمَّ كجزء من خُطتنا القومية لتأصيل جذور النهضة العربية وبعث ماضيها الحضاري الذي تجد فيه نفسها، كما تجد فيه دَفْعاً لها على الانتقال من مرحلة الإحياء إلى مرحلة النهضة.

(٢) إحياء هذا التراث عن طريق إعادة بنائه، وبيان مواطن أصالته وجِدَّتِهِ، ومعرفة كيف واجه علماءنا مشاكل حضارتهم، وكيف جابهوا الحضارات المجاورة، وتمثّلوها وردّوا عليها. إن إعادة بناء المواقع الحضارية القديمة لهو السبيل إلى فهم المواقف الحالية التي نبذو فيها أحياناً عاجزين أو متفرجين أو ناقلين. وتتمُّ إعادة بناء التراث عن طريق تجديد لغته وإعادة التعبير عن مضمونه بلغة العصر، كما تتمُّ أيضاً عن طريق تجديد مناهج فكره واكتشاف مناهج الواقع ووسائل المدركات الحسيّة وطرق العلل، بعد أن نقلنا طويلاً مناهج التنزيل وطرق الاستنباط والمعارف القبلية من الأخبار المتواترة، كما يتمُّ أيضاً عن طريق تغيير المحاور القديمة واكتشاف بؤر جديدة، مثل الإنسان والتاريخ، حتى نستطيع أن نجد في تراثنا ما نحتاج إليه في حاضرنا لتأصيل حاجاتنا وتحقيقها على نحو دائم.

(٣) تنقية هذا التراث ممّا علّق به من شوائب عارضة، نظراً للظروف التي مرّت بها مجتمعاتنا القديمة، مثل العداء التقليدي بين الشيعة وأهل السنة، أو تكفير الفرق المُعارضة، أو ظهور التصوف كردّ فعل سلبي تجاه النُظم السياسية القائمة، واستحالة مقاومة الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي، أو ظهور بعض جوانب الفقه الافتراضي

الذي يُضحي بالواقع في سبيل النص، ويترك المصلحة التي هي أساس التشريع. كذلك تنقية علوم التفسير والحديث ممّا علق بهما من روايات غير صحيحة، والانتقال من التفسير الإخباري الذي يجمع أكبر قدر من المعلومات التاريخية عن الوقائع والحوادث الماضية إلى التفسير الاجتماعي الهادف المُوجّه نحو المجتمع الإسلامي لحلّ مشاكله والقضاء على أوجّه النقص فيه.

(٤) تطوير بعض جوانب تراثنا القديم التي نحن في أمسّ الحاجة إليها الآن، وذلك عن طريق إمّا إعادة الاختيار بين البدائل، كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة، وقضائنا على المعتزلة منذ القرن الخامس وسيادة الأشعرية في فكرنا القومي حتى الآن، وضرورة إحياء التراث الاعتزالي كما حدث ابتداءً من حركاتنا الإصلاحية الأخيرة، خاصةً عند محمد عبده؛ نظرًا لما نحتاجه في نهضتنا العربية الحالية من تركيز على العقل وإعلاء من شأن الحرية والديمقراطية. وقد يتمُّ أيضًا عن طريق إعادة الاختيار بين الغزالي وابن رشد، فكما قضينا على المعتزلة في القرن الخامس قضينا على ابن رشد في القرن السادس، وأثرنا الغزالي فازدوجت الأشعرية بالتصوف وساد حتى القرن الماضي. لقد تأخرنا باختيارنا الغزالي على ابن رشد، وتقدّم الغرب باختياره ابن رشد على الغزالي. وقد يتمُّ أيضًا عن طريق تطوير مواطن الإقدام والجرأة في تراثنا القديم، مثل القول بالطبائع عند المعتزلة، حتى نُخفّف من وجداننا المعاصر عالم المعجزات والأسرار، أو بإبراز جوانب المصلحة العامة وإعادة بناء تشريعاتنا على نحوٍ وضعي؛ دفاعًا عن مصالح الأمة التي هي مقاصد الشرع.

(٥) تحريك هذا التراث حول محاور جديدة نحتاجها في واقعنا المعاصر، ولم تظهر بوضوح في تراثنا القديم، فنحن نحاول في نهضتنا الحالية إقامة حضارتنا حول الإنسان والمجتمع، أيّ حول الفرد والتاريخ، حتى نقيم حضارةً إنسانيةً تكون تطوّرًا لحضارتنا ومكانتنا في التاريخ. فالإنسان والتاريخ محوران جديان يمكن تحريك حضارتنا القديمة حولهما، فقد دارت حضارتنا القديمة حول الإلهيات وأوفّتها حقّها، وكانت الطبعيات إلهيات مقلوبة، فعشنا مع الإلهيات خارج الزمان. ولقد حدث في كل حضارة أن أُعيد تفسيرُ الإلهيات بحيث تصبح العناية الإلهية تقدّمًا في التاريخ، وبحيث يصبح الإنسان عاملًا مُحرّكًا فيه. والإنسان في النهاية خليفة الله في الأرض، والأمة هي الوارثة لهذه الخلافة. على هذين المحورين يتحرك تراثنا القديم من جديد، ويسير إلى الأمام بدل أن كان دائرًا حول مركزه القديم، سائرًا في محله لا يتحرك.

(٦) استمرار التراث؛ وذلك عن طريق استمرار مواقفه واستئناف نشاطه، فنحن الآن في مواجهة حضارات غازية، وعلى رأسها الحضارة الغربية، كما كان الحال في الموقف القديم في مواجهة الحضارة اليونانية. مسئوليتنا هي في إعادة فهم الأصول الأولى، أي معطيات الوحي بناءً على متطلبات المواجهة الجديدة ومعطيات العصر، وإرساء دعائم النهضة العربية الحديثة. إن استمرارية التراث أمر ممكن؛ نظرًا لأنه ما زال حيًّا يفعل في نفوسنا، ويؤثر في سلوكنا، فالقدماء رجال ونحن رجال، والجبهات متكررة، والمواجهة مستمرة، ومعارك التحديث قائمة.

ثانيًا: مسئوليتها تجاه التراث الغربي

وتقع علينا هذه المسؤولية وعلى الثقافة العربية؛ وذلك لأننا اليوم في مواجهة مع الحضارة الغربية باعتبارها حضارةً غازيةً وفدت إلينا منذ قرنين من الزمان، وما زالت تمثل تحديًا حضاريًا لنا، نقف منها إمامًا موقف الرفض المطلق بدعوى أن تراثنا القديم قد أغنانا عن كل شيء، أو القابل المطلق بدعوى أن الغرب هو نمط التحديث والتقدم أو المنتقى الذي يبتسر أحد جوانبها ويفصله عن بيئته ويخرجه ويُعمِّمه ويطلقه وينقله إلى كل حضارة، فيحدث الاغتراب في الحضارات غير الأوروبية، وتتحول هذه الجوانب المُبشرة إلى مواطن اغتراب في وجداننا المعاصر مثل الوضعية العربية، والماركسية العربية، والوجودية العربية، والبنائية العربية ... إلخ.

وتتحدد مسؤولية الثقافة العربية تجاه التراث العربي على النحو الآتي:

(١) تحجيم التراث الغربي، ورده إلى داخل حدوده الطبيعية؛ وذلك لأنه يحتوي على فكر بيئي خالص نشأ في ظروف مُعيَّنة، وحتَّمته طبيعته معطياته الدينية. ثم كشف هذا الادعاء الذي كثيرًا ما روجنا له فوصفنا الفكر الغربي بأنه فكر شامل إنساني عام، تنقله كل حضارة، وتتبنَّاه كلُّ أمة سواء في العلم أو في الفن أو في الدين أو في السياسة. وعلى هذا النحو يمكن إيقاف الغزو الثقافي الغربي، وإظهار خصوصيات الثقافات غير الغربية حتى تتنوع الثقافات ويثري بعضها بعضًا، ولا تكون هناك ثقافة أم وثقافات فرعية، ثقافة نموذجية وثقافات تحذو حذوها، ثقافة مبدعة وثقافات مُقلِّدة. وقد يكون في ذلك فائدة كبرى للتراث الغربي ذاته الذي قد يرى حينئذ ثقافته من خلال ثقافات الآخرين

المتميّزة، ويكون له نقاط إحالة أخرى يمكن الرجوع إليها، وبالتالي تخفُّ نرجسيته، ويتعلَّم من الثقافات التي حاول مرةً القضاء عليها.

(٢) القضاء على اغتراب مثقفينا الذين انحازوا للغرب وأصبحوا جزءاً منه، وتخليص أذهاننا من قوالب الفكر الغربي وخروجنا عن اتجاهاته، حتى يمكن أن يعود لشعورنا الحياد والقدرة على الرؤية الموضوعية لهذا التراث كموضوع مستقلّ عنّا. ولما كان المثقفون طليعةً الجماهير ومُحدّدي مسار الوعي، فإنّ القضاء على اغتراب المثقفين هو عودة الوعي للجماهير الغربية واكتشاف لذاتيتها الخاصة، ووَضْعها في مسار تاريخها الصحيح بدلاً من استغرابها على أيدي قادة وعيها، أو رجوعها إلى تراثها القديم، تجد فيه ملاذها وفرارها.

(٣) دراسة التراث الغربي دراسةً نقديةً خالصة، والقيام بمحاولة لوصف بداية الوعي الأوروبي ومساره واكتماله، فبنشأ لدينا علم «الاستغراب» كما أنشأ الغربيون لديهم علم «الاستشراق». وبالتالي تكون نهضتنا الحالية قد تحوّلت من مجردّ خطابة وإعلان للنوايا الحسنة إلى تخطيط علمي، كما حدث في نهضة أوروبا في القرون الماضية، وأخذها غيرها من الشعوب موضوعاً للدراسة. وعلى هذا النحو يمكننا تحديد مراحل هذا الوعي ابتداءً من مصادره اليونانية والرومانية أو المسيحية اليهودية إلى فتراته، سواء في العصور الوسطى أو في العصور الحديثة، حتى يمكننا معرفةً في أيّ مرحلة من التاريخ نحن نعيش، سواء بالنسبة لأنفسنا أو بالنسبة لغيرنا. وإذا كنّا قد وقعنا تحت إغراءات العصور الحديثة ووضعنا أنفسنا في القرن العشرين، فإنّ مسئوليتنا في تحديد مهامّ هذه العصور ابتداءً من الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والعلمية في التاسع عشر، وأزمة العشرين. وقد نكون نحن قد خرجنا للتوّ من الإصلاح الديني وفي بدايات عصر النهضة.

(٤) بيان حدود العقلانية الأوروبية ومصادرها، سواء عند اليونان أو عند العرب القدماء، وكيف أن العقل أصبح فيما بعدُ إمّا أحادي الطرف أو مرتبطاً بالوجدان أو بالجسّ أو بالتاريخ أو بالقومية أو بالعنصرية. أصبحت العقلانية مرادفةً لروح الشعب، وتعبّر عن القومية والنزعة العنصرية، وأصبح الشمول الذي يفرضه العقل مرتبطاً بالأمة La Nation، فظهرت لدينا عقلانيات عدّة بقدر ما لدينا من قوميات؛ عقلانية ألمانية تُمجّد الروح والشعب والتاريخ، وعقلانية إنجليزية تُمجّد الحسّ والتجربة والواقع، وعقلانية فرنسية تُمجّد النفس والتجارب الباطنية والشعور، وعقلانية أمريكية تُمجّد

الحرية والديمقراطية والمساواة. وبالتالي تحطمت العقلانية الأوروبية على حدود القوميات، ونقصها الشمول الذي قد لا يظهر في العقل إلا بفعل التوحيد.

(٥) بيان حدود التجريبية الأوروبية ومصادرها، سواء عند الشكاك اليونان والرومان، أو عند العلماء العرب، أو بعد الاكتشاف التلقائي للواقع المادي في أوائل العصور الحديثة بعد رفض كل المعطيات القبلية التي لم تستطع الصمود أمام نقد العقل ومُكتشفات الطبيعة. تحوّلت التجربة الغربية إلى مادية ساذجة أو جسيّة خالصة، وأصبحت مصدر كل علم بناءً على المشاهدة والتجربة ورفض أيّ مصدر آخر. لقد ارتبط الوعي الأوروبي بالواقع التجريبي حتى فقد حريته في نقد التجربة وبيان حدودها، وبأن المُجَرَّبَات والمُشَاهَدَات والحِسيَّات ما هي إلا مصادر للمعرفة مثل الحدسيات والعقليّات، والتجارب الباطنة والمتواترات كما قال علماؤنا في التراث. بل إن العلم الأوروبي، وهو الذي قام على التجربة والمشاهدة، لا يُهمُّ نقله إلى حضارات أخرى بقدر ما يُهمُّ تأسيسه في وعي الشعوب غير الأوروبية عن طريق مناهج التجربة الكاملة وليست المبسّرة.

(٦) بيان حدود المذهب الإنساني الغربي، ابتداءً من عصر النهضة في السادس عشر، ماراً بالليبرالية الأوروبية في السادس عشر، حتى النزعات الإنسانية الاجتماعية في الثامن عشر، والاتجاهات الاشتراكية في التاسع عشر، والفلسفات الوجودية في العشرين. فالنزعة الإنسانية الغربية ظلّت على مستوى النظر ولم تتحقّق في الحياة الأوروبية التي سادتها الحروب الطائفية والصراع بين القوميات. وإذا ما تحقّقت داخل أوروبا فإنها سرعان ما تختفي خارجها، وكأن الإنسانية في أوروبا وحدها، تنقلب إلى همجية ووحشية واستعمار وإذلال للشعوب خارج أوروبا وبفعل شعوبها. فلاكتشافات الجغرافية خيرٌ لأوروبا لاتساع رقعتها وزيادة ثرواتها واسترقاق أفريقيا في عصر قيام النزعة الإنسانية على مستوى الثقافة والفكر.

ثالثاً: مسئوليتها تجاه الواقع العربي

إن المسئوليات الراهنة للثقافة العربية لا تتحدّد فقط بالنسبة للتراث القديم أو بالنسبة للتراث الغربي؛ وذلك لأنها لا تتجاوز المهام الحضرية المُلقاة عليها إلى الواقع المباشر الذي تعيش الثقافة العربية والجماهير العربية فيه. فالثقافة تعبير عن الواقع، والواقع

تحكمه الثقافة. ومن ثم كانت المسئوليات الراهنة للثقافة العربية هي أيضًا مسئوليات تجاه الواقع العربي. وتحدد هذه المسئوليات أيضًا على النحو الآتي:

(١) مسئولية محو الأمية التي ما زالت هي الغالبة على جماهيرنا العربية. ولا تعني الأمية مجرد تعلم القراءة والكتابة، فقد يكون من يجهلها أكثر علمًا ووعيًا ممن هو عالم بهما؛ وذلك بفضل التراث الشفوي، والسنة المروية، والقرآن المحفوظ، وخبرة السنين الطويلة. ولكن تعني الأمية أيضًا أمية أنصاف المتعلمين الذين يقرءون دون أن يحدث لديهم الوعي الحضاري، كما تعني أمية المتعلمين المغتربين أو الناكسين على أعقابهم هاربين إلى التراث القديم، وكلاهما ناقل علم وليس مؤسس علم، مرة عن القدماء ومرة عن المحدثين. وتعني ثالثًا أمية المهنيين المتخصصين في شتى فروع المعرفة دون أن يكون لهم أي ثقل حضاري أو أي دور في توجيه الواقع العربي الراهن.

(٢) خلق الثقافة الوطنية التي يمكن أن تجمع الجماهير العربية عليها، وتشمل الحد الأدنى من الاتفاق على بعض المعايير النظرية، والمقولات الذهنية، فالثقافة الوطنية في البلاد النامية هي الحامل لأيديولوجياتها السياسية. ونحن نتحدث منذ رُبع قرن أو يزيد عن ثوراتنا العربية دون أن نقيمها على ثقافة وطنية؛ أي على تصورات الشعب ومقولاته التي من خلالها يُحقق مشروعاته القومية، وبالتالي ظلت قوالبنا الذهنية منفصلة عن ثوراتنا العربية. وما كان أسهل إذا ما أصيبت هذه الثورات بانتكاسة ما أن تظهر قوالبنا الذهنية كدعامة للمحافظة. إن الثقافة الوطنية، ومفاهيم الجماهير عن الإنسان والزمان والتاريخ والتطور والحركة، هي التي تضمن استمرار الثورة، فلا ثورة بلا نهضة، ولا نهضة إلا بثقافة وطنية، أي تنظير النهضة على مستوى الفكر.^٢

(٣) مساهمة الثقافة العربية في حلّ المشاكل الكبرى التي يغرق فيها عالمنا العربي الراهن، وعلى رأسها قضية تحرير الأرض. فما زالت أجزاء كبيرة من أراضينا محتلة، وما زالت فلسطين في يد العدو الصهيوني. وبالتالي فإن مسئولية الثقافة العربية تتحدد في مساهمتها في ربط الثقافة بالأرض، والدين بالحرر، والفكر بالمقاومة، والفن بالصمود، وإقامة لاهوت الثورة؛ أي ربط ثقافتنا بحياتنا، وأن تصبح ثقافتنا جزءًا من مصيرنا. إن

^٢ انظر دراستنا السابقة «في الثقافة الوطنية».

قوة العدو الصهيوني تتمثل في قوة دعاواه التي يستند عليها، والتي تقوم أساسًا على تاريخه ودينه وتراثه، أي ثقافته الوطنية. وإن الحقَّ العربي يمكنه أن يتأكد أكثر وأكثر من خلال إقامة ثقافة وطنية. وما أكثر المفاهيم في تراثنا حول استخلاف الأمة، ووراثتها للأرض.

(٤) مساهمة الثقافة العربية في حلِّ مشاكل التخلف، فالتنمية لا تعني فقط زيادة الموارد، وتخطيط العمران، وشقِّ الطرق، وبناء السدود، وإصلاح الأراضي؛ بل تعني التنمية الشاملة التي تضمُّ أيضًا تصوُّراتنا للعالم ونظرتنا للحياة، وإحساسنا بالتاريخ، وشعورنا بالزمان، وتصورنا للعلاقات بين الأطراف بين الأعلى والأدنى أم بين الأمام والخلف، وتصوراتنا لمراكز الكون، الله أم الأمة أم الإنسان. إن كثيرًا من المظاهر المادية للتخلف في حياتنا لترجع أساسًا إلى تصوُّرات نظرية وراثنا وأصبحت أبنيةً شعوريةً لنا توجِّه سلوكنا وتفرض على حياتنا العامة أنظمتها. وقد تكون نظريةً الفيض التي وراثناها من تراثنا الفلسفي سببٌ ما نعانیه من بيروقراطية وتفاوت طبقي في حياتنا الاجتماعية والسياسية، وقد يكون إدانةُ الصوفية للعالم واحتقارُهم له سببٌ هزائمنا السياسية والعسكرية؛ نظرًا لأننا لم نعد نعيش في عالم باقٍ نحرص عليه. والأمثلة كثيرة على أن الشعوب النامية لا تتحرك إلا من خلال تراثها وثقافتها الوطنية وإعادة صبِّها في مخزون حاجات العصر.

(٥) خلق ثقافة تستطيع أن توصل شعارات الأمة العربية من حرية واشتراكية ووحدة، حتى لا تبقى هذه الشعارات مجرد كلمات خالية من أيِّ مضمون، أو أن تكون لها مضامين متضاربة طبقًا لنوعيات الأنظمة العربية، وحتى تتحول الشعارات الثلاثة إلى مطالب قومية لا تخضع لتقلُّبات الأنظمة السياسية. تتأصل الحرية بالرجوع إلى جذورها في تراثنا القومي؛ تأكيدًا لحرية الإنسان واستقلال فعله وإنهاء كل التصورات التسلطية التي تحدُّ من الحرية الإنسانية.^٢ وتتأصل الاشتراكية لا عن طريق تبرير ما هو قائم اعتمادًا على تراثنا، ولكن على المطالبة بمزيد من العدالة الاجتماعية والمساواة اعتمادًا على التوحيد والاستخلاف. وتتأصل الوحدة العربية في حياتنا بالرجوع أيضًا إلى التوحيد الذي يعني أيضًا وحدة الأمة، ووحدة هدفها، ووحدة نضالها المشترك.

^٢ انظر مقالنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، المستقبل العربي، يناير، ١٩٧٩ م. وأيضًا الفصل الثاني: الدين والتحرر الثقافي.

(٦) تحديد مسار الحضارة العربية في التاريخ بعد أن بدأ العالم يعي نهضة الأمة العربية والإسلامية ويخشى نهضتها المستمرة، وعودتها إلى حضارتها المجيدة، وقيادتها لمسار التاريخ. مهمة الثقافة العربية هي أن تكون على مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقها في تحديد مسار الأمة، خاصة وأن الحضارات المعاصرة التي ما زالت تمثل تحدياً لنا، في الشرق أو في الغرب، يؤذّن أهلها ومفكروها ببداية النهاية بالنسبة لها، ويتحدثون عن الخط، والقلب، والتبديل، والانهيار، والسقوط، والأزمة، والمحنة، والصدمة التي تعم كل شيء. وبالتالي، تستطيع الأمة العربية أن تختط لنفسها استراتيجية حضارية جديدة تُحدّد مسارها في المستقبل، وتشقّ طريقها بين مختلف الشعوب، فقد تستطيع، إذا ما هي قامت بمهمّتها، قيادة مسار التاريخ في الأجيال القادمة.

تلك هي بعض المسؤوليات الراهنة للثقافة العربية تتجاوز بها مرحلة التعامل وجَمْع المعلومات، كما تتجاوز بها التخصص الدقيق والثقافة المهنية، وتتجاوز بها كثرة المؤسّسات الثقافية كمّاً ونوعاً. فالثقافة بالنسبة للأمة العربية هي حياتها ورسالتها. وكثيراً ما تهزّم الأمم ولكنّ تحيا ثقافتها، بل إن الصمود الثقافي هو الضمان الوحيد للأمن الحضاري، وهو ما تحتاجه الأمة العربية في هذه الأيام العصيبة من تاريخها.

الفلسفة كمشروع قومي^١

أولاً: ماذا تعني الفلسفة؟

ليست الفلسفة، كما تبدو من المعنى الشائع، مجرد كلام نظري غامض يتشدد به المتعاملون، ويدّعيه الجاهلون، أو هي سفسطة تقلب الحقّ باطلاً والباطل حقاً؛ تمويهاً على الناس، وتعميةً لواقعهم. وهي ليست بديلاً عن تراث الأمة أو خروجاً على تقاليدها، تُحاصر، وتُسْتَبَدّ، ويُكْفَر أصحابُها. إنما الفلسفة هي الحكمة. وقد شاع اللفظ اليوناني المُعَرَّب، وهو الفلسفة، مثل ذبوع اللفظ العربي الأصيل، وهو الحكمة، خاصةً لدينا في عصورنا الحديثة تحت أثر الثقافة الغربية. سمّاها القدماء الحكمة؛ اقتفاءً لأثر القرآن الكريم ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (٢: ٢٦٩). والحكيم في النهاية أحد أسماء الله الحسنى، وقد ارتبطت الحكمة في القرآن الكريم بالكتاب؛ أي بالوحي. فإذا كانت الحكمة هي الفلسفة، والكتاب هو الوحي، فإن الفلسفة والوحي يكونان صنوين كما قال فلاسفة المسلمين من قبل؛ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد. الحكمة والشريعة أختان رضيعتان، متحابّتان بالجواهر والغريزة. ثم ارتبطت الحكمة أيضاً بالملك، أي

^١ كُتِبَت عناصر هذا المقال في ربيع ١٩٨٥م، أثناء وجودي أستاذًا زائرًا بجامعة الإمارات العربية المتحدة، أثناء الفصل الدراسي الثاني للعام الجامعي ١٩٨٤/١٩٨٥م، وبعد إحساسي بأزمة المجتمع كله؛ وهي عدم ربط الجامعة عامةً وقسم الفلسفة خاصةً بمشروع قومي واحد للبلاد؛ إذ لا فلسفة بلا وطن، ولا طالب بلا مواطن، ولا جامعة بلا أمة. وهذه صياغة ثانية من تلك العناصر الأولى كُتِبَت في صيف ١٩٨٧م. انظر أيضاً بعد ذلك «الجامعة والوطن».

بالسياسة والحكم، وبالأخلاق والموعظة الحسنة، وبفصل الخطاب، أي بالقول السديد والمنطق السليم.^٢

وقد ظهرت الفلسفة في كل أمة، ولدى كل شعب، وكانت أحد مُمَوِّمَات حضارته. وبلغَ العصر، ارتبطت الفلسفة بالمشروع القومي لكل أمة وحضارة وشعب، تساهم في البناء، وتؤسِّس النُظْم، وترعى الدولة. ففي الصين القديمة، ارتبطت الفلسفة بالأخلاق السياسية وبالعلاقة الفرد بالدولة وبتربية الحاكم الصالح، كما يبدو ذلك من تعاليم كونفوشيوس حتى ماوتسي تونج والماركسية اللينينية الماوية. كما ارتبطت الفلسفة بالهند، وصاغت تصوُّرها للعالم، وحدة الروح والطبيعة، وصلة الإنسان بالكون، كما بدأ ذلك في تعاليم بوذا وفي المنطق البوذي والاستنارة الداخلية. كما ارتبطت الفلسفة بحكمة فارس القديمة، وبتدوين الدواوين، وبفَنِّ الحكم، وبتكوين الحاكم الفيلسوف، كما ظهر ذلك في عديد من الكتب الفارسية القديمة التي نقلها ابن مسكويه.^٣ وفي مصر القديمة ارتبطت الفلسفة بالدين وبالدولة، وكانت العقائد أساس التنظيم ومهد العلم وأساس الدولة، وفي مُقَدِّمَتها فرعون الإله والخلود. وعند اليونان نشأت الفلسفة مرتبطةً بالتعليم وبالمدارس وبالجدل والحوار من أجل تنظير العالم وتأسيس الأخلاق وإقامة نظام للدولة أيضًا. وكما ارتبطت الفلسفة بالأمم والشعوب فإنها ارتبطت أيضًا بالديانات والحضارات، كما هو الحال

^٢ ذُكر لفظ الحكمة في القرآن عشرين مرة؛ سبع مرَّات بمفردها مثل: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (٢: ٢٦٩)، ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (١٧: ٣٩)، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ (٣١: ١٢)، ﴿وَاذْكُرْ مَا يَنْقُلُ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (٣٣: ٣٤)، ﴿قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ﴾ (٤٣: ٦٣)، ﴿حِكْمَةً بِالْغَةِ فَمَا تَغْنِ النَّذْرُ﴾ (٥٤: ٥). وعشر مرات مضافةً إلى الكتاب مثل: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (٢: ١٢٩)، ﴿يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيَكُمْ وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢: ١٥١)، ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَا دَاوُودَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢: ٢٥٠). ومرة واحدة مع الموعظة الحسنة: ﴿إِذْ عَلَّمْنَا دَاوُودَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَالْمَوْعِظَةَ الْحَسَنَةَ﴾ (١٦: ١٢٥). ومرة واحدة مع فصل الخطاب: ﴿وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ﴾ (٣٨: ٢٠).

^٣ ابن مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢ م.

في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية. فالفلسفة اليهودية تعبير عن الحضارة اليهودية، سواء في عصر التدوين وجمع التراث اليهودي؛ التوراة وكُتِبَ الأنبياء والحكمة وكُتِبَ القضاة والملوك، أو التراث الشفاهي كما هو الحال في التلمود والمشناة. ثم نشأت الفلسفة العقلية اليهودية في أحضان الفلسفة الإسلامية لتعقل المشروع اليهودي وتجعله أقرب إلى التوحيد الشامل.^٤ كما نشأت الفلسفة المسيحية من ثانيا الفلسفة اليونانية مع المعطى الجديد، وهو العقائد المسيحية المتمركزة حول شخص المسيح. وعبرت عن سيادة الإمبراطورية المسيحية في العصور الوسطى، والتي خلقت الإمبراطورية الرومانية، ومن نفس العاصمة، حتى العصور الحديثة وبرز القوميات الأوروبية. وهنا ارتبطت الفلسفة من جديد بالمشروع الغربي الحديث وتأسيس الذاتية، بعد التحول من التمرکز على الله والكنيسة إلى التمرکز على الإنسان والطبيعة. ولم تكن الفلسفة الإسلامية استثناءً من ذلك، فقد ارتبطت بالمشروع الإسلامي، وهو تحويل الوحي لنظام الحكم وارتباط الدين بالدولة.

وقد مرّت الحضارة الإسلامية بمرحلتين؛ الأولى استغرقت القرون السبعة الأولى، حيث نشأت الحضارة الإسلامية وتطوّرت وازدهرت واكتملت وبلغت قمّتها في القرن الرابع الهجري، ثم بدأت في التقلّص والانزواء منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس. ولم تشفع بارقة ابن رشد في القرن السادس أن تعيد إلى الفلسفة حيويتها وعنفوانها الأول. ثم انهارت الحضارة كلها في القرنين السادس والسابع حتى أتى ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرّخ للحضارة الإسلامية في دورتها الأولى. ارتبطت الفلسفة بالمشروع الإسلامي الأول، وهو تحويل الوحي إلى علم، وتحويل العلوم إلى نسق علمي حضاري واحد، وإقامة النُظم والمؤسّسات ومُقوّمات الحياة المدنية على أساس من النهضة العلمية والحضارة الجديدة، فنشأت العلوم النقلية الخمسة؛ علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تأسّست العلوم النقلية العقلية الأربعة؛ علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف. ثم قامت العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية الخالصة معتمدةً على العقل والطبيعة الرياضية مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعة مثل الكيمياء والطبّ والصيدلة والحيوان والنبات، والإنسانية مثل

^٤ انظر دراستنا: Islam and Judaism, UNESCO, Paris, 1985.

وأيضاً في كتابنا: Religion, Ideology and Development.

اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. نشأت المرحلة الأولى في أحضان الفتح وتأسيس الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، لذلك نشأت العلوم لتأسيس حضارة، ونشأت الحضارة لقيام أمة.^٥

أما المرحلة الثانية التي استغرقت القرون السبعة التالية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، فإنها شاهدت ثلاث فترات أيضًا كالتي شاهدها المرحلة الأولى؛ وهي النشأة والتطور، الازدهار والاكتمال، التوقف والانحيار. أما فترات المرحلة الثانية فهي الاستمرار عندما ازدهرت الفلسفة الإشرافية في القرون الثامن والتاسع والعاشر في إيران في الفلسفة الإشرافية عند صدر الدين الشيرازي، ثم فترة الشروح والمُلخصات وتدوين الموسوعات الكبرى للحفاظ على التراث الحضاري بعد أن توقّف خشية الضياع وتمهيدًا لإبداع جديد، ثم فترة الإصلاح والنهضة منذ القرن الماضي والتي قامت بها الحركات الإصلاحية الحديثة. ارتبطت الفلسفة في المرحلة الثانية أيضًا بمشروع ثان، ألا وهو استمرار الإبداع خارج المنطقة السنية في إيران، ثم تدوين التراث في المنطقة السُّنية، خاصة في مصر، ثم بداية النهضة الجديدة في شتّى أرجاء العالم الإسلامي؛ في الهند وشبه الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر والسودان والمغرب العربي كله، وتركيا وعلى ربوع القارتين العظيمتين أفريقيا وآسيا.^٦

ثانيًا: الفلسفة كوعي بالذات وبالأمة وبالتاريخ

وبصرف النظر عن الحضارات والشعوب، والعصور والمراحل والفترات، ظلّ عنصر دائم في الفلسفة؛ ألا وهو الفلسفة كوعي بالذات وبالأمة وبالتاريخ، فارتبطت الفلسفة أولاً بالوعي أو الشعور أو النفس أو الفرد أو الذات أو المواطن أو الإنسان، وارتبطت ثانيًا بالأمة والشعب والوطن والمجتمع، وارتبطت ثالثًا بالتاريخ والتطور والزمان. الفلسفة إذن هي وعي بالذات، ووعي بالأمة، ووعي بالتاريخ.

^٥ انظر خطة مشروع إعادة بناء هذه العلوم في كتابنا «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، ص ٢٠٣-٢٠٩، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ م.

^٦ مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار العروبة، القاهرة، ١٩٥٧ م.

(١) **الفلسفة كوعي بالذات:** الفلسفة هي أولاً وعي بالذات. ودون البحث عن أصولها في حكمة الشرق القديم، وضع سقراط أساسها الأول في «اعرف نفسك بنفسك»، والتي من أجلها وصفته كاهنة معبد دلفي بأنه أحكم البشر. وقد انتقل الشعار، وتحول إلى قول مأثور عند الصوفية في «مَن عرف نفسه فقد عرفه ربّه»، واستمر في العصر الوسيط الأوروبي عند أوغسطين في نظرية «المعلم»، ففي داخل كلِّ مَنْ مُعَلِّمٌ يُعَلِّمُنَا الحكمة «في داخلك أيها الإنسان، تكمن الحقيقة».^٧ ثم أكدت العصور الأوروبية الحديثة كلها على ذلك منذ الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، والثورة الكوبرنيقية عند كانط، الذات مركز والعالم يدور حولها، وعندما جعل هيجل الروح هي كل شيء، وجعلت الوجودية الذاتية محور العالم. وقد لخص القرآن الكريم ذلك كله في آية ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٥١: ٢١) مطالباً إيانا بالنظر في آياته في الكون، ثم الارتداد في الذات والتأمل في النفس.

الفلسفة إذن وعي بالذات. وقد أكدت الحركة الإسلامية المعاصرة على ذلك بتركيزها على يقظة الوعي أو فلسفة الوعي أو «الجوانية».^٨ وقد حدّد الإمام محمد عبده الحكيم الفيلسوف بأنه «العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه»، أي الواعي بالذات وبالعالم. الفلسفة هي القدرة على جعل الإنسان يتأمل في ذاته، ويستبطن مكنونات نفسه، ويقرأ ضميره، ويسمع صوته الباطن. وفي نفس الوقت هو القادر على توحيد طاقاته؛ نظره وعمله، قوله وسلوكه، فكره ووجدانه. لا يؤمن بشيء إلا بعد تصديق، ولا يفكر في شيء دون أن يعيه، ولا يقول شيئاً إلا إذا عمله وإلا كان من الأخسرين أعمالاً. لذلك ارتبطت الفلسفة بحياة الإنسان، بوجدانه ومشاعره، بأحزانه وأفراحه، بأزماته وكروبه، بألامه وآماله، بأشواقه وطموحاته. وعلى هذا النحو يمكن قراءة النصوص الفلسفية عن طريق ردّها إلى تجاربها الأولى التي نشأت منها ومشاركة الطالب لها، معها أو ضدها، بحيث تكون حياة الطالب تأويلاً للنص؛ إذ يتحول النص لديه إلى تجربة مُعاشة، إلى موقف

^٧ القديس أوغسطين، محاوره «المعلم» في كتابنا، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م.

^٨ عرف المرحوم د. عثمان أمين بهذا التيار وتأويله المثالية الغربية ورواد الإصلاح الديني بهذا المعنى. انظر دراستنا: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» في دراسات إسلامية ص ٣٤٧-٣٩٢، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١م.

فلسفي، فيصبح العلم قضية.^٩ حينئذٍ لا يُصاب الطالب بالملل، ولا ينتابه الفتور، لا يأنف ولا يتضجر، لا يغيب ولا يكسل، لا يرهب الامتحان، ولا يهرب من الفلسفة، لا يتجاهلها ولا يعاديه، ولا يقع تحت تأثير خصومها الذين يقطعون بالحقائق الجاهزة، ويتخذونها حرفة لهم بالدفاع عنها والتكسُّب منها. فإذا تحوَّل تعليم الفلسفة إلى مسافات وكتب مُقرَّرة، معلومات تُلقَّن ونظريات تُحفظ، ومواد يُمتَحَن فيها سرعان ما ينساها الطالب بعد الامتحان؛ فإنه يشبُّ ويكبر ولم يع نفسه؛ وبالتالي يقضي على الفلسفة من الأساس.

(٢) **الفلسفة كوعي بالأمة:** والوعي بالذات يؤدي بالضرورة إلى الوعي بالآخر، فالآخر يقبع في الأنا، ويكون قصداً لها. الذاتية، على ما يقول محمد إقبال، إمَّا فردية وإمَّا جماعية، إمَّا ذاتية الفرد أو ذاتية الأمة. فإذا ما حققت الفلسفة غايتها بتكوين وحدة الشخصية الإنسانية فإنها تتجه نحو وعي الأمة لتربيته، كما تربي الفرد من قبل على الحرية والاستقلال، لذلك ارتبطت الفلسفة في تاريخها بحياة الشعوب، وتاريخ الحضارات، ونشأة الدول.

لقد ألهم خيالَ حكماء الإسلام الصلة بين أرسطو والإسكندر، فجعلوا أرسطو المُعلِّم الأول، والإسكندر تلميذه النجيب. وإن أول مشروع تكوين إمبراطورية في الشرق لهو فكرة الأستاذ نفثها في روع التلميذ. وكثرت النصائح والرسائل والتوجيهات من المُعلِّم الأول إلى الإسكندر، عبَّر فيها القدامى عن الصلة بين الفلسفة والدولة. كما جعلوا الفيلسوف هو الرئيس، وهو أحكم الناس، وأكثرهم علماً وقدرةً على الرؤية والاستنباط. والمدينة الفاضلة هي التي يرأسها الفيلسوف، كما هو الحال عند الفارابي. كذلك تصوَّر أوغسطين «مدينة الله»، مدينة المؤمنين التي يحكمها قانون الفضيلة، على عكس مدينة الشيطان التي تقوم على القهر والغلبة واستعباد القوي للضعيف. الأولى لا تنهار أبداً لأنها ملكوت السماوات بينما تنهار الثانية لأنها ملكوت الأرض.

ولا يوجد فيلسوف إلا وله مشروع سياسي؛ فلأفلاطون الجمهورية، ولأرسطو السياسة ودستور أثينا، ولأوغسطين مدينة الله، وللفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، ولابن سينا رسالة في السياسة، وللصوفية مدينة الأقطاب والأبدال، وللمتكلمين الإمامة، ولل فقهاء السياسة الشرعية، وللحكام «إخوان الصفا وخلان الوفاء». وفي بدايات عصر

^٩ انظر دراستنا: «قراءة النص» في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م. وأيضاً: «العلم قضية»، في هذا الجزء الأول، الدين والثقافة الوطنية.

النهضة، لمارسيلْيوس البادوي «الدافع عن السلام»، ولتوماس مور اليوتوبيا، وليكيافيْلِي الأمير. وفي العصور الحديثة لا يوجَد فيلسوف إلا ويُطبَّق فلسفته النظرية على السياسة، كما فعل كانط في مشروع السلام الدائم، وهيجل في نظرية الحق، وفشته في نداءاته للأمة الألمانية، وباكونين في الله والدولة، وبوزانكويت في النظرية الفلسفية للدولة، وكاسيرر في الإنسان والدولة ... إلخ.

ولم تنهض أمة إلا بفلسفة قومية لها؛ أي عندما تحوَّلت الفلسفة إلى مشروع قومي لها. فنشأة الدولة الروسية الحديثة وتوحيدها إنما تمَّ بفضل مُفكري وأدباء حركة أنصار السلافية «السلافوفيل» للبحث عن روح روسيا قبل تأسيس دولة روسيا، ووجودها في الأورثوذكسية الوطنية القائمة على حُبِّ الأرض والشعب. وقامت الوحدة الألمانية بفضل الفلاسفة الألمان وتصوُّرهم للدولة التي تُجسِّد روح الشعب وحركة التاريخ، دولة واحدة تُكوِّن صورة الواحد في الأمة. وقد بدأت الوحدة الألمانية في الفلسفة الألمانية قبل أن تتحقَّق على يد بسمارك، وذلك عند فلسفات الوحدة المطلقة عند هيجل وشلنج في الجامعات الألمانية. وإذا كان غاريبالدي هو مؤسِّس الوحدة الإيطالية، فإن مازيني هو فيلسوفها الذي صاغ وحدتها على مستوى الفكر وفي وعي الأمة. بل إن دولة باكستان الحديثة إنما كانت خيالاً في ذهن شاعرهما محمد إقبال، قبل أن تتحقَّق بالفعل على يد محمد علي جناح. وإن الجمهورية الفرنسية الحديثة قامت بفضل فلسفة التنوير وشعارات الثورة الفرنسية، الحرية والإخاء والمساواة وآراء المُفكرين الأحرار في الحرية والعقد الاجتماعي. كما قامت الثورة الأمريكية من أجل الاستقلال بفضل إعلان حقوق الإنسان. وإن انقلاب أمريكا الآن إلى ثورة مضادة إنما كان نتيجة للنكوص عن المبادئ العامة التي قام عليها الدستور الأمريكي ووثيقة الاستقلال منذ إعلانها.

الفلسفة إذن ممكنة باعتبارها مشروعاً قومياً يبدأ بتربية المواطن وإذكاء وعيه بالأمة. فلا توجد فلسفة بلا وطن، ولا فكر بلا شعب، ولا ثقافة بلا قوم. لقد ارتبطت الفلسفة بتكوين المواطن حراً وعاقلاً ومستوئلاً، ومساوياً لأقرانه، متسامحاً معه. عينه على الطبيعة، الكتاب الأبدي المفتوح، ونبضه على مسار التاريخ وحركته. الفلسفة إذن ليست مزاجاً خاصاً، أو مجرد تعبير أدبي عن واقع اجتماعي للمشاهدة، بل هي رؤية للواقع وتحديد له، وكشف لحركته، وصياغة لنظمه وقوانينه. الفلسفة خطة تنمية لمجتمع ومشروع نهضة لأمة. إن غياب الفلسفة كمشروع قومي تجعل مشاريعنا في التنمية مجرد هندسة بشرية ترمي إلى زيادة مُعدَّلات النمو على نحو مادي خالص كما يتصوره خبراء التنمية في

الغرب، مرهونة بوجود القيادة الرشيدة، وبالتمويل اللازم، اعتمادًا على الخبرات الأجنبية أو المحلية. فتظل مشاريع التنمية فوقية لا ينتسب إليها الناس ولا ينضمون إليها أو يشاركون فيها لأنها لم تتبع من تصوراتهم للعالم، وليست لديهم البواعث على المشاركة فيها. إن شرط الفلسفة كمشروع قومي هو أن تنبعث الفلسفة من روح الأمة المتمثل في تراثها. فالنظم السياسية الجاهزة قيود على الفكر وحكر على الإبداع، سرعان ما تنتهي أمام المدّ التراثي الشعبي والحركات الإسلامية الغاضبة الراضية للتغريب. إن الفلاسفة ليسوا أعداء الأمة أو خصومها، بل هم المؤسسون لها، والمُدعمون لمؤسساتها، والحارسون على أمنها. لا يعني ذلك أنهم فلاسفة السُلطة أو فقهاء السلطان، يُبررون قراراتها ويُشرعون لسلطانها، بل هم يرشدون ويوجّهون وينصحون ثم يندرون ويحذرون ويبصرون، ثم يقودون ثورات الشعوب ضدّ الظلم والطغيان.

(٣) **الفلسفة كوعي بالتاريخ:** لما كان لا وجود لفرد بلا وطن، ولا لإنسان بلا أمة، كذلك لا وجود لشعب بلا تاريخ. وكما أنه لا وجود لوعي فردي دون وعي اجتماعي، فإنه لا وجود لوعي اجتماعي دون وعي تاريخي. وكما أن الفرد يعيش في الزمان والأمة تعيش في عصور، فإن تراكم عصورها يولد في شعورها الجمعي شعورًا تاريخيًا، رصيد الخبرات السابقة وحصيلة تعلّم الأجيال. الفلسفة هي القدرة على تجسيم روح العصر والتعبير عنه، فلا حركة بلا تاريخ ولا تاريخ بلا روح، وتبدو الروح في الثقافة وفي كل مظاهر الإبداع الذهني للأمة. الفلسفة هي الوعي الطبيعي لكل ذلك. والفلسفة هي القدرة على تحديد المرحلة التاريخية التي تمرُّ بها أمة ما حتى لا تؤدّي أدوارًا أدتها من قبل أو تؤدّي أدوارًا لم تأت بعد. وفي كلتا الحالتين تنسى دورها الحاضر! الفلسفة إذن هي وعي بالزمان وبالتطور وبالتاريخ، وإدراك للمرحلة التي تمرُّ بها الأمة. لذلك ظهرت فلسفات التاريخ لتحديد قانون لتطور الشعوب وتحديد المرحلة الراهنة التي يمرُّ بها كل شعب. لقد قام فلاسفة التاريخ المُحدثون بتتبع مسار الغرب، وانتَهَوْا إلى وصف بداياته، وحدّدوا مساره، وتنبّأوا بنهاياته. تحدّث إشبنجلر عن أفول الغرب، وتوينبي عن نهاية الحضارة الغربية، وهوسرل عن أزمة العلوم الأوروبية باعتبارها أزمةً للوعي الأوروبي، وبرجسون عن تدهور الغرب وآلاته التي تصنع آلهةً جديدة. الفلسفة إذن بلا وعي بالتاريخ تجعل الشعب بلا مسار، بلا ماضٍ أو حاضر أو مستقبل، مجرد ميتافيزيقا تربطه بالخلود، بكل الزمان دون تحديد أيّة لحظة فيه. لذلك ارتبطت العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية والعلوم التاريخية معًا ارتباط الواعي الفردي بالوعي الاجتماعي بالتاريخي، بل إن

الأصل هي العلوم التاريخية التي من ثنائها نشأت العلوم الاجتماعية ثم العلوم الإنسانية المستقلة، وكأن الإنسان تاريخ ثم مجتمع ثم فرد!

وكما أن في كل حضارة فلسفة اجتماعية، ولدى كل فيلسوف رؤية اجتماعية وتطبيق لفلسفته النظرية في السياسة، كذلك لكل حضارة فلسفة في التاريخ ورؤية لمسار التطور البشري، كما أن لكل فيلسوف تطبيقاً لفلسفته النظرية في التاريخ. فأرسطو فيلسوف مؤرخ للفلسفة اليونانية. وأوغسطين فيلسوف ومؤرخ للنظم السياسية، سواء لمدينة الله أو لمدينة الشيطان. وكان يواقيم الفيوري في القرن الثاني عشر أول من صاغ فلسفة للتاريخ بعد تحويل التثليث من مستواه الرأسي إلى مستواه الأفقي في ثلاث مراحل؛ مرحلة الأب، ومرحلة الابن، ثم مرحلة الروح القدس.^{١٠} ولكن العصور الأوروبية الحديثة، منذ هردر ولسنج وكانط وفيكو وكندرسية وتورجو، حتى فلاسفة القرن التاسع عشر، هيجل وماركس وأوجست كونت وكورنو، ثم فلاسفة القرن العشرين عن كروتشه وإشبنجلر وتوينبي هي التي جعلت فلسفة التاريخ رواية لقصة الوعي الأوروبي بمراحلته المختلفة، وكأنه قد اكتمل في القرن العشرين كما اكتملت الفلسفة اليونانية من قبل على يد أرسطو مؤرخاً.

وبالنسبة لنا، تستطيع الفلسفة أن تكشف أننا الآن في مرحلتنا الثالثة بعد أن اكتملت الدورة الأولى للحضارة الإسلامية على مدى سبعة قرون، بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري، وهي الفترة التي أرخ ابن خلدون لنشأتها وتطورها ونهايتها. ثم تلتها فترة ثانية؛ عصر الشروح والمخصصات، الذي تم فيه تدوين الحضارة لنفسها بعد أن توقفت عن الإبداع وتطوير العلوم القديمة. عملت الذاكرة بعد أن توقفت العقل، ونشأ التدوين بعد أن تحقق الإبداع. ومنذ القرن الماضي ونحن في بداية مرحلة ثالثة منذ الحركة الإصلاحية الحديثة، ونحاول منذ أربعة أجيال بداية نهضة جديدة وإبداعاً ثانياً يخلص الأمة من هزائمها، ويقلل نهضتها الأخيرة من عثرتها. ولقد قام جيلنا بثورات حديثة لتغيير النظم الاجتماعية القديمة، ونال البعض من الاستقلال الوطني، قام البعض بالثورة، ونال البعض الآخر الثروة. واجتمعت الثورة والثروة في جيل واحد. ولكن القضية الآن هي تعثر الثورات العربية الحديثة وانقلاب البعض منها إلى ثورات مضادة، أو ثورات عاجزة عن

^{١٠} انظر دراستنا: "Joachim of Fiore and Islam," in Religious Dialogue and Revolution, pp.

95-108, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1977.

مواجهة احتلال الأراضي ومقاومة العدو. كما أن القضية هي ظهور عصر ما بعد النفط، وتقلُّص مشاريع التنمية واختراق الأوبك، والحروب الطاحنة الجانبية وتفتت الأمة. مهمة الفلسفة إذن هي إعادة النظر في تعثر الثورات العربية المعاصرة، والتمهيد لعصر ما بعد النفط، وتأسيس مجتمعات لها مصادرها من إنتاجها القومي.

ثالثاً: الفلسفة كمشروع قومي حديث

والفلسفة بالنسبة لجيلنا قادرةٌ على صياغة مشروع قومي حديث للأمة، تُثبت به ذاتيتها وتُحقِّق به مصالحها. ولقد تمَّت صياغة هذا المشروع منذ القرن الماضي، وما زال قائماً. وكلما تحقَّقت إحدى خطواته تعثَّر من جديد، وعدنا كما بدأنا بحيث لم يحدث تراكمٌ تاريخي كافٍ يُولِّد تغيراً كيفياً في رؤيتنا للواقع وتجديد المشروع وإعادة صياغته. ما زال مشروعنا القومي الذي حدَّدناه منذ القرن الماضي نظرياً، خطابياً، شعاريّاً، دعائياً، بينه وبين الواقع هوةٌ سحيقة. كلما ازدادت الخطابة النظرية ازداد الواقع عنه ابتعاداً. لم تتحول من الشعارات إلى إعادة بناء حياتنا الثقافية والفكرية والعقائدية والتشريعية ونُظْمنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وقيَمنا الأخلاقية والجمالية بناءً على متطلبات هذا المشروع ومراحل تحقُّقه.^{١١}

هذا المشروع القومي الحديث هو التعبير عن الواقع الحالي على مستوى النظر والأهداف. هو رؤية مباشرة للواقع من حيث هو متطلبات تُعبِّر عن حاجة العصر ومصلحة الجماهير. ولما كانت الفلسفة ثقافةً وحضارة، فإنها تدخل ضمن هذه الرؤية للواقع، إما كعامل مُساعد أو كعامل مُزاحم، لتقوية هذه الرؤية أو لإضعافها. ولما كانت الفلسفة في جيلنا تنبع من مصدرين؛ التراث القديم والتراث الغربي، فإن الرؤية المباشرة للواقع تصبح المصدر الثالث للفلسفة. ومن هنا يجد المثقف العربي نفسه في جبهات ثلاث؛ اثنتين حضاريّتين؛ التراث القديم والتراث الغربي، وثالثة وهي الواقع المباشر. ولما كان يسهل التعامل مع التراثين الحضاريّين بالقراءة والتأويل والاختيار وإعادة البناء في

^{١١} انظر دراستنا: «جمال الدين الأفغاني»، قضايا معاصرة، الجزء الأول من فكرنا المعاصر، ص ٩١-١١٠، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ م. وأيضاً: «كبوّة الإصلاح»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م.

حين أنه يصعبُ تبديل الواقع، فإن مهمة الفلسفة في بناء المشروع القومي الحديث إنما يكون عن طريق إعادة بناء التراثين القديم والغربي بناءً على هذه الرؤية المباشرة للواقع، أي تركيب الثقافتين على الواقع، وصبّ الرافدين في منبع الحاضر، وجعل الثقافة برافديها كعامل مُساعد لتقوية الرؤية المباشرة للواقع تنظيرًا وعلميةً وتعبئةً للجماهير.^{١٢}

ويمكن تحديد أهداف العصر، بصرف النظر عن أسمائها، في سبعة، وبصرف النظر عن ترتيبها الذي قد تختلف فيه الرؤى السياسية. ويمكن للفلسفة المُستمدّة من التراثين، القديم والغربي، أن تساهم نظريًا من حيث التصورات والمفاهيم، وعمليًا من حيث تعبئة الجماهير على النحو الآتي:

(١) **تحرير الأرض المحتلة:** وهو الهدف الأول الذي ما زال قائمًا منذ الاستعمار الأوروبي الحديث، وحتى ما بعد حركات الاستقلال الحديثة التي حرّرت أجزاءً من الأرض وبقيت الأجزاء الأخرى خاضعةً للاحتلال في فلسطين، وسبته، ومليلية، وكشمير، وأفغانستان. قد يكون هذا الاحتلال في صورة قواعد عسكرية أو أحلاف أو تبعية سياسية أو مناورات مشتركة أو كمصدر خارجي للتسليح المشروط. تحرير الأرض هدف قومي ضدّ الاحتلال المباشر أولاً قبل أشكال الاحتلال الأخرى، مثل التبعية الاقتصادية، والغزو الثقافي، وارتهان الإرادة الوطنية. ولا يكفي في ذلك «يوم الأرض» أو «فرقة الأرض»، بل إظهار الأرض في وعينا القومي وإعادة بناء ثقافتنا القومية ارتكازًا عليها، فالأرض مفهوم رئيسي في تراثنا القديم، ابتداءً من مصدره الأول وهو القرآن الكريم «إله السموات والأرض»، ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾. وفي علم أصول الدين، العالم طريق إلى الله، ومن العالم الحادث يثبت الله القديم. وفي علوم التصوف، وكما ظهرت في الفلسفة الإلهية، الله والعالم حقيقة واحدة، واجهتان لشيء واحد، الحق والخلق. وفي علم أصول الفقه الواقع أساس النصّ في التشريع نشأةً وتطورًا وتطبيقًا في تخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط. ولكننا ما زلنا حتى الآن في حرج من إعلان ذلك نتيجةً لتطهرنا القديم ونقص في وعينا السياسي النظري.

^{١٢} انظر دراستنا: «موقفنا الحضاري»، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥م. وأيضًا: «الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي»، في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م.

لقد استطاعت الصهيونية إيجاد الصلة بين الله والأرض في أرض المعاد، فاليهودي لا يستطيع أن يعبد الله دون أرض ومدينة ومعبد وهيكل، فدفاعه عن الأرض تأكيدٌ لله وإثباتٌ له. والفلسفة قادرةٌ على أن تصوغ عقيدةً في الأرض كما استطاع فشته في ألمانيا صياغة فلسفة في المقاومة لطرد المحتل بعد غزو نابليون لأراضي ألمانيا «أنا أقاوم فأنا إذن موجود»، «الآن تضع ذاتها حين تقاوم». وحتى الآن لدينا شعر المقاومة، وأدب المقاومة، وليست لدينا فلسفة المقاومة. إن الاستنفار بالجهاد حمية، ولكن تحرير الأرض جزء من العقيدة، لدرجة تحريم الفقهاء الصلاة في الأرض المغصوبة؛ إذ لا يجتمع فعلاً، حسن وقبيح، في موضوع واحد. تحرير الأرض أولاً ثم الصلاة فيها ثانياً.^{١٢} يمكن إذن إبراز ارتباط الفلسفة بالأرض في كل حضارة ولدى كل شعب وفي كل تراث؛ الأرض في الأدب الروسي عند أنصار الحركة السلافية، الأرض في حركات التحرر الوطني، الأرض في أدب المقاومة الفلسطينية كنماذج لصياغة فلسفة في الأرض، وميتافيزيقا الأرض، وجماليات الأرض ... إلخ.

(٢) إطلاق الحريات: ممّا لا شك فيه أن أمتنا تعاني من أزمة في الحريات العامة، فكثير من الأنظمة تقوم على الرأي الواحد، والحزب الواحد، والتنظيم الواحد، والصحافة الواحدة باستثناء القليل. وإن غياب الرأي الآخر إضرارٌ بالفكر، ونذيرٌ بسوء العاقبة. ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدد نزلاء السجون وضحايا حرية الرأي، وتثار لدينا باستمرار قضايا حقوق الإنسان. والفلسفة قادرة على الدفاع عن حرية الرأي الآخر. الفلسفة حوار، وتبادل وجهات النظر، لا تُكفّر أحداً، وتقبل كل شيء. حُجّتها البرهان، ومقياسها الصدق الداخلي. لا تعتمد على سلطان إلا سلطان العقل، ولا تخاف سلطة، ولا تدهن سلطاناً. وهي في هذا مثل الدين تماماً في تأكيده على ضرورة النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن خلق الله الناس أحراراً. وإن أول ركن من أركان الإسلام «أشهد أن لا إله إلا الله ...» لهو إعلان عن حرية المسلم؛ فهو يشهد ويتكلم، لا يصمت ولا يداري، فالساكت عن الحقّ شيطان أخرس. والشهادة شهادة على العصر، ومنها يأتي الشهيد الذي يسقط شهيداً جزءاً من شهادته من جرّاء قول الحقّ في وجه حاكم ظالم. تضمّ الشهادة فعلين؛ الأول فعل نفي «لا إله»، والثاني فعل إثبات «إلا الله». ينفي المسلم من شعوره كل مظاهر الطاغوت، كل آلهة العصر المزيفة، فإذا ما تحرّر منها قام بالفعل

^{١٢} انظر مقالنا: «هل تجوز الصلاة في الدار المغصوبة؟» (الجزء السابع؛ اليمين واليسار في الفكر الديني).

الموجب الثاني «إلا الله» إثباتاً للحقِّ الواحد الذي يتساوى أمامه الجميع.^{١٤} وإذا كان القدماء قد اختاروا الجبر أو الكسب نظراً لظروفهم الخاصة ورغبةً في الاستسلام للسلطان بُغيةً الاستقرار وحصاراً للمعارضة، فإن من مصلحتنا اليوم إبراز حرية الاختيار حتى يستردَّ الناس مصيرهم بأيديهم ضدَّ طغيان الدولة واحتكارها للرأي والنظر. وإذا كان الصوفية قديماً قد أسقطوا التدبير، فإن من صالحنا اليوم إثبات التدبير وقدرة الإنسان على تسيير أموره. وإذا كان بعض فقهاء السلطان قد أفتوا بجواز الاستيلاء على السُّلطة بالشوكة، فإن من مصلحتنا حالياً الإصرار على أن الإمامة بيعٌ وعقدٌ واختيار. وإذا كان القدماء قد أساءوا تأويل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فإن من واجبنا اليوم إبراز أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وإذا كان الحكماء قديماً قد تصوَّروا الكون في إطار من الحتمية، فإن من حقِّنا اليوم أن نتصوَّر الكون في إطار من الحرية الإنسانية القادرة على تشكيله. ولقد حاولنا ذلك في التراث الغربي لأنه أقلَّ خطورةً وأقلَّ إثارةً للمشاكل، فترجمنا دستور أثينا وسياسة أرسطو اعتزازاً بالليبرالية القديمة، ولكننا عندما أتينا إلى العصر الحاضر ربطنا بين الليبرالية والرأسمالية، كما هو الحال في الغرب الحديث، فتحوَّلت الليبرالية إلى محافظة والرأسمالية إلى إقطاع، نظراً لأن المجتمع كله لم ينتقل من مرحلة إلى أخرى. ونقلنا تصوُّرات ديكرت وكانط للحرية العاقلة، ونشرنا آراء الوجوديين عن الحرية والالتزام، ولكننا حتى الآن تنقصنا فلسفةٌ في الحرية وممارسات في التحرر دفاعاً عن الحريات السياسية وفي إطار الوحدة الوطنية.

(٣) **العدالة الاجتماعية:** نحن أمة يصيبها الجوع والقحط والجفاف وسوء التغذية عند الأغلبية بينما يُضرب بها المثل في تضخُّم الثروات وتكدُّس الأموال والبذخ والترف عند الأقلية. هذا التفاوت الضخم في الدخل في أرجاء الأمة بين مَنْ يهلكون جوعاً ومَنْ يموتون بطنة، أحد أسباب انتشار المذاهب الغربية الداعية للمساواة والعدالة الاجتماعية. والفلسفة قادرةٌ على حلِّ قضية الغنى والفقر والمساهمة فكرياً وعلمياً في صياغة فلسفة للفقر وفقر الفلسفة الداعية إلى الغنى، وتأسيس نظريات في العدالة الاجتماعية، وإيجاد الأساليب لإعادة توزيع الدخل. وما أسهل تأصيل ذلك في التراث القديم في نظرية العمل كمصدر وحيد للقيمة بدليل تحريم الربا، وجَعْل المصالح العامة في يد الدولة منعاً للاستغلال

^{١٤} انظر مقالنا: ماذا تعني «أشهد أن لا إله إلا الله»، الجزء السابق.

والاحتكار، وحقَّ الحاكم في تأمين الوسائل العامة للإنتاج دفاعاً عن الصالح العام، وحقَّ الفقراء في أموال الأغنياء، وإنهيار المجتمعات القائمة على التفاوت الطبيعي، ﴿وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ﴾، والله باعتباره إشباعاً من جوع وأماناً من خوف ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾. وفي نظرية الاستخلاف ما يكفي للحد من الملكية الخاصة المُستَغَلَّة، فالمال مال الله، والإنسان مُستخلف فيه. له حقُّ الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حقُّ الاكتناز والاحتكار والاستغلال.

الملكية وظيفة اجتماعية وليس شيئاً يتمُّ الاستحواذُ عليه. وإن الركاز، أي كل ما هو في باطن الأرض مثل الذهب والحديد والنحاس، وبلغتنا النفط، لا تجوز ملكيته ملكية خاصة؛ لأنه ملكٌ للأمة. كل ذلك عناصر من التراث يمكن أن تُعطينا فلسفةً اجتماعيةً قادرةً على حلِّ قضية الغنى والفقير. والأمثلة في التراث الغربي كثيرة أيضاً، ترجمناها منذ برودن وسان سيمون وماركس وروبرت أوين وكل أنواع الاشتراكات الغربية. ما زالت موضع شبهة وخوف، نقترّب منها بحذر، وقد نستبعد بعضها. إن التراث الاشتراكي الفكري الغربي يفوق الآن القرن الواحد في فكرنا المعاصر، كما أن تأصيل مفاهيم العدالة الاجتماعية في تراثنا القديم قد بدأ منذ وقت طويل. ولكن حتى الآن، لم تنشأ فلسفة متكاملة للفقير والغنى في لبِّ الفلسفة العامة التي ظلت مباحث في المعرفة والوجود والأخلاق الفردية. إن الفلسفة قادرةٌ على أن تتجاوز مرحلة الدعاية من خلال أجهزة الإعلام ومرحلة النقل النظري للفلسفات الغربية بلا اختيار وتوجيه مقصود.^{١٥}

(٤) **وحدة الأمة:** وتطلُّ وحدة الأمة مطلباً أساسياً من مطالبنا القومية بعد عصر تجزئة مُصطنعة موروثه من الاستعمار، عندما قسمت الدول الأوروبية الكبرى العالم الإسلامي فيما بينها، خاصةً بعد انهيار دولة الخلافة بعد الحرب الأولى وخُلِق مشاكل حدود وهمية مُصطنعة لبثَّ التفرقة وإحداث الحروب بين الإخوة الأعداء، كما نشاهد هذه الأيام من التدمير المتبادل والدماء المُراقاة وتشتيت جبهة الصراع العربي الأولى في فلسطين إلى جبهات أخرى ثانوية هنا وهناك. تستطيع الفلسفة بفكرتها عن الواحد، وحدة الذات ووحدة الأمة ووحدة الكون ووحداية الله، وضَع أسُس للوحدة الشاملة، فالله

^{١٥} انظر بحثنا: «الدين والتنمية في مصر»، «الدين وتوزيع الدخل القومي في مصر»، الجزء الرابع، الدين والتنمية القومية.

واحد. وتنعكس هذه الوجدانية في الأمة الواحدة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (٢١: ٩٢)، ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (٢٣: ٥٢). وإن أيّ توحيد للأمة يقوم على أساس عرقي أو لغوي أو مصلحي صرف ليظلّ قاصراً عن إدراك الأساس النظري للوحدة. بل إن خلق الشعوب والقبائل والأمم المختلفة إنما تمّ لأجل التعارف وخلق وحدة المعرفة بينهما، فالتعدد من أجل الوحدة. ويمكن تأصيل وحدة الأمة في تراثنا القديم في وحدانية الله كأحد أوصاف الذات الإلهية، وفي وحدة مصدر الوحي وفي نظريات الوحدة عند الصوفية، ابتداءً من وحدة الذات الإنسانية إلى وحدة الشهود إلى وحدة الوجود. ونظرية الوحدة في تراثنا القديم هي بلورة لنظريات الوحدة في الشرق القديم في الهند خاصة، وحدة الإنسان مع الطبيعة والكون، ووحدة حضارة ما بين النهرين، وحدة الله والطبيعة، ووحدة مصر القديمة، وحدة الله مع النفس والطبيعة والكون والدولة. وفي التراث الغربي الحديث تحقّقت مفاهيم الوحدة عملياً في نشأة الدول القومية مثل الوحدة الألمانية، والوحدة الإيطالية. ودون مفهوم أصيل للوحدة، والاقتصار على وحدة المصالح والأعراق، تتعثر التجارب كما هو الحال في وحدة الأراضي الروسية والوحدة الأمريكية والوحدة الأوروبية.

(٥) **التنمية القومية:** ويضرب بأمّتنا المثل في التخلف الشامل، وليس فقط في التخلف الاقتصادي، فما زال اقتصادنا يعتمد على الخارج إمّا في التجارة بتصدير النفط، أو في الغذاء باستيراد المواد الغذائية، أو في الدفاع باستيراد السلاح. كما أننا نعتمد في تكنولوجيا الصناعة على الخارج ونقل الخبرات. وعلى أقصى تقدير تُصنّف الأمة في عداد الدول النامية؛ إذ إن معظمنا في آسيا وأفريقيا، أيّ أننا ننسب إلى العالم الثالث الذي يحتاج إلى تنمية شاملة في الزراعة والصناعة والخدمات والتعليم والصحة ووسائل الاتصال ... إلخ. والفلسفة قادرة على الدخول في معارك التنمية اعتماداً على تراث الأمة، ففي القرآن الكريم الأرض خضراء، ينزل عليها الماء فتهتّر وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، والأرض الصفراء هشيم تذروه الرياح. وقد سخر الله الطبيعة للإنسان كي يكتشف قوانينها ويسيطر عليها ويستخدمها لصالحه. فالإنسان سيد الكون بأمر الله، وخليفة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٢: ٣٠)، ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (٣٨: ٢٦). فالخلافة هنا اقتصادية

للتعمير وسياسية للحكم.^{١٦} بل إن «القدم»، وهو إحدى صفات الذات الإلهية من التقدم، أي السبق إلى الأمام وليس بالضرورة التقدم إلى الخلف. وإن لفظ التقدم لفظ قرآني ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٧٤: ٣٧). وإن ما نسميه نحن بلغة عصرنا التقدمي والمختلف يُسميه القرآن بلغة المتقدم والمستأخر، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ (١٥: ٢٤). وفي تراثنا القديم إمكانية تأصيل مفاهيم التنمية والتقدم. ففي علم أصول الدين في مُقَدِّماته النظرية الأولى، هناك أنواع التقدم بالزمان وبالمكان وبالرتبة وبالعلية وبالشرف ... إلخ. وفي الفلسفة هناك التقدم في الزمان وأنواع الحركة. وفي علوم التصوف يتدرج الوعي، وتتجلى النبوة خطوة خطوة في الزمان، جيلاً بعد جيل، وعصرًا بعد عصر. وفي أصول الفقه يتواتر الإجماع جيلاً بعد جيل، فلكل جيل إجماعه، ولكل عصر مصالحه، والجيل اللاحق قادرٌ على عقد إجماعه، حتى ولو خالف إجماع العصر السابق. ولقد أصبح مفهوم التقدم والتغير والارتقاء دعامة التشريع على ما هو معروف في علوم القرآن باسم «الناسخ والمنسوخ»؛ أي تطور التشريع في الزمان طبقاً لتطور القدرات.^{١٧} وفي التراث الغربي، أصبح مفهوم التقدم هو دعامة العصور الحديثة منذ نشأته في فلسفة التاريخ، عند هردر ولسنج وكانط وفيكو وتورجو وكوندرسيه، حتى فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر عند هيجل وماركس وكورنو، ويظلُّ الغرب حتى الآن بالرغم من توقُّف المفهوم وتحوُّله إلى مفهوم النكوص أو الانهيار أنه وحده هو الذي صاغ مفهوم التقدم وأقام فلسفات في التقدم. وقد قامت كل خطط التنمية في الغرب على فلسفات التقدم. لذلك كانت فلسفات التاريخ في الغرب أحد الروافد لإقامة فلسفة قومية تقوم على مفهوم التقدم إلى الأمام وليس التقدم إلى أعلى أو التقدم إلى الداخل أو التقدم إلى الوراء.^{١٨} وما أكثر المجالات الثقافية التي حاولت، منذ فجر النهضة الحديثة، التي أخذت مفهوم التقدم شعاراً لها، ولكننا ما زلنا حتى الآن دون تأصيل نظري له كأساس لخطة قومية في التنمية.

^{١٦} انظر دراستنا: Human Subservience of Nature, Stockholm, 1980.

وأيضاً في كتابنا: Religion, Ideology and Development.

^{١٧} انظر دراستنا: علم المستقبلات (عالم الغد بين الأمس واليوم)، في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م.

^{١٨} انظر مقدمة كتابنا: لسنج، تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧ م.

(٦) **الهوية الحضارية:** وتختلف أزمة الهوية الحضارية من قطر إلى قطر، وإن كان هناك شعور عام بأنها هدف قومي عام، بصرف النظر عن اختلاف درجة الشدة من قطر إلى آخر. وقد نشأت الأزمة منذ اتصالنا بالغرب الحديث وخلق مصدر جديد للثقافة ونمط جديد للسلوك وأخذ من الخارج، دون تطوير طبيعي للقديم، بعد أن توقفت الحضارة في عصر الشروح والمُلخصات. فازدوجت حياتنا الثقافية والسلوكية بين موروث قديم ووافد جديد، بين أغلبية وأقلية، بين محكومين وحُكام. وكلما ازداد الرافد قوة وانتشاراً زادت المحافظة التقليدية دفاعاً وتمسكاً بالقديم، وقد حاولت الحركة الإصلاحية الحفاظ على المصدرين وشق الطريق بين الموروث القديم والوافد الدخيل في التمسك بالهوية الحضارية مع التفتح على ثقافات العصر، بين العثمانيين أنصار الخلافة وبين العلمانيين أنصار الاتحاد والترقي. وازدحمت المفاهيم، وتداخلت الهويات القومية والحضارية والثقافية، ونشأ الخلاف بين أنصار الإسلام وأنصار العروبة، بين الهوية الحضارية والهوية القومية. والحقيقة أن الهوية، بصرف النظر عن وصفها، قومية أو وطنية أو ثقافية أو حضارية، هي أساساً إثبات الذات في مواجهة الغير، إثبات الأنا في مقابل الآخر، فهي أقرب إلى الكوجيتو الحضاري منها إلى إثبات واقعة قومية، ويمكن تأكيدها اعتماداً على تراثنا القديم في تحريم موالاة الغير والتقابل بين الأنا والآخر ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. لا يجوز إذن موالاة المسلم لغير المسلم ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣: ٢٨)، ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُلِيبَتْ لَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (٤: ١٣٩)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٤: ١٤٤)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (٥: ١٥)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾ (٥: ٥٧)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (٦٠: ١). وفي التراث الغربي طالما تحدثت

^{١٩} انظر دراستنا: «هل يجوز شرعاً الصلح مع بني إسرائيل؟» (اليسار الإسلامي، القاهرة، ١٩٨١م).
وأيضاً: الجزء الثالث؛ الدين والنضال الوطني.

العلوم الاجتماعية عن الهوية الثقافية كأساس للتنمية في مواجهة الاغتراب، فقد كان من أهداف الاستعمار القضاء على الهويات الثقافية للشعوب كمقدمة للقضاء على الهويات القومية حتى يسهل عليه السيطرة العسكرية والهيمنة الثقافية. وكانت حجة الاستعمار في الاستمرار أنه لا توجد هويات قومية أو ثقافية للمستعمرات! وما زال الغزو الثقافي مستمراً بالرغم من تغير أشكاله، بما في ذلك نقل التكنولوجيا. وإذا كانت مشكلة «الهوية والاختلاف» هي المشكلة الميتافيزيقية الأولى، فإن الفلسفة تكون قادرة على المساهمة في حل هذه القضية التي تكون أحد معالم مشروعنا القومي الحديث.

(٧) **تعبئة الجماهير:** وهي إحدى قضايا عصرنا، حتى لو بدت أقل فلسفية وأكثر عملية. والحقيقة أنها القضية العلمية العملية الأولى؛ لأنه بدون الجماهير ومشاركتها لا يمكن تحقيق أي هدف قومي من الأهداف التي تكون ملامح مشروعنا القومي الحديث. اقتصر دور الجماهير على التأييد المفروض عليها من خلال أجهزة الإعلام، أو المعارضة المكتومة من خلال الأحزاب والتنظيمات السرية، أو اللامبالاة وعدم الاكتراث، وهو موقف الأغلبية الصامتة منها. وفي حركاتنا الإصلاحية الحديثة كان حُلماً لدى الأفغاني تكوين حزب جماهيري شعبي يقوم بتحقيق مشروع الإصلاح الذي ما زال هو الصياغة الأولى لمشروعنا القومي الحديث، ولكنه لم يتحقق إلا نظراً فيما سمّاه رشيد رضا «حزب الإصلاح»، وعملاً لدى الإخوان المسلمين عند حسن البناء، والذي انتهى بصراعه مع الثورة المصرية ثم تحوّل في داخل السجون إلى الجماعات الإسلامية الحالية.^{٢٠} ويمكن تأصيل هذا الهدف، أعني تعبئة الجماهير، من خلال تراثنا وممارساتنا القديمة، ففكرة الحزب، حزب الله، فكرة قرآنية في مقابل الأحزاب، فهو الحزب الغالب ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (٥: ٥٦)، وهو الحزب الناجح ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٥٨: ٢٢). ولقد انتشر الإسلام وتحوّل إلى دولة بفضل الحزب الإسلامي، الجيل القرآني الفريد، جيل الصحابة الأوائل من المهاجرين والأنصار. قادته هم الأمة الذين يتوجّهون بالنصيحة، ويقومون بالأمر بالمعروف وينهون عن المنكر، ويدافعون عن مصالح الأمة. وفكرة الجمهور فكرة شرعية، فالجمهور هم الغالبية من فقهاء الأمة الذين لا يخشون في الله لومة لائم، وينصرون الحق ضدّ الباطل، والعدل ضدّ الظلم. وفي التراث الغربي أصبحت فكرة «الجماهير» فكرة

^{٢٠} انظر دراستنا: «كعبة الإصلاح»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ م، وأيضاً: «الأصولية الإسلامية»، الجزء السادس.

فلسفية، وعصرًا من العصور، إذ إننا نعيش الآن في عصر الجماهير.^{٢١} ولقد سمّاها ماركس البروليتاريا، وجعلها الوريث الوحيد للأيديولوجيا الألمانية. واجهتان لعملة واحدة؛ العمل في مقابل النظر، تغيير العالم في مقابل فهمه، لذلك كان العمل السياسي جزءًا لا يتجزأ من العمل الفلسفي، وكان الحزب الثوري إحدى مهامّ التراث والتجديد.^{٢٢}

تلك هي الأهداف الوطنية السبعة التي حدّدها جيلنا، والتي تُمثّل تحديات عصره الكبرى، والتي تُكوّن العناصر الرئيسية في مشروعه القومي الحديث. والفلسفة قادرة على أن تتبنّاها وتؤهّلها في التراثين، القديم والغربي، اللذين يُكوّنان المصدرين الرئيسيين في ثقافتنا المعاصرة. وعلى هذا النحو يكون واقعنا المعاصر أساس بناء هاتين الثقافتين؛ الموروثة والوافدة. عندئذٍ لا تكون ثمة شكوى من عزلة الثقافة عن الواقع، ولا يكون ثمة عتاب للفلسفة أنها لم تقم بدور في جيلنا؛ ألا وهو المساهمة في صياغة مشروعه القومي الحديث.

^{٢١} انظر دراستنا: «ثورة الجماهير عند أورتيغا آي جاسيه»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م.

^{٢٢} انظر كتابنا: «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، ص ٣٧-٥٥، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.

إجهاض العقول^١

كثُر الحديثُ في السنوات الأخيرة عن هجرة العقول، واستنزاف الثروات البشرية في البلاد النامية، ونُهَبَ خبرات أبنائها لحساب الدول المتقدمة، حتى لم يعد مفهوم التنمية، على هذا الخطر من داخل البلاد أو من المحافل الدولية، يثير أيَّ فزع لدى الحكام أو الشعوب، وأصبحت الهجرة أمرًا واقعًا تُشجِّعه الحكومات في البلاد النامية، لتخفيف ضغط المعارضة السياسية عليها، سواء من صفوف المثقفين أو من جمهور الخريجين أو من مجموع قُوى الشعب العامل، حتى تأمن الانفجار الداخلي الذي يُعرِّض نُظمها للانهايار. وتقبله البلاد المتقدمة بصدر رحب، بالرغم ممَّا تدَّعيه من صعوبات قوانين الهجرة؛ إمعانًا في تفريغ بلاد الموادِّ الخام من طاقاتها البشرية، وزيادةً لقدرات البلاد المتقدمة في الخلق والإبداع والسيطرة على موارد الطبيعة وتسخير قوانينها من أجل السيادة على شعوب العالم والهيمنة على قدراته البشرية.

ولكنَّ آنَّ الأوان للحديث عن «إجهاض العقول»؛ عقول العلماء الصامدين داخل البلاد النامية الذين ما زالوا يشاركون في معارك التحرر والاستقلال، ويساهمون في عمليات التنمية والتغير الاجتماعي، مُدافعين عن الحرية، ومُطالبين بالديمقراطية، ومُنادين بالعدالة الاجتماعية، وحارسين لأمَّتهم، وواضعين لها علاماتٍ على الطريق حتى يستمرَّ التاريخ من خلalهم، وتبقى روح الأمة نابضةً فيهم. وكأنَّ النزيف البشري الخارجي للبلاد النامية لم يتوقَّف على هجرة العقول التقليدية، بل تحوَّل إلى نزيف داخلي يُهدِّد الجسم البشري كله بالموت البطيء والفناء التام. وكأنَّ هناك عقلًا ذكيًّا شاملًا يُخطِّط لاحتواء

^١ الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٨٠م.

البلاد النامية وامتصاص قدراتها الإبداعية وتفريغ طاقاتها، بعد أن فرحت باستقلالها الوطني وأخذت مظاهر السُّلطة والحكم وأشكال الدولة والسيادة، سفراء وممثلين، وزراء ومديرين، تشريفات ونياشين، استقبالات وأعياد، وبطولات وانتصارات، وأعلامًا وأناشيد. والنظام الاجتماعي نفسه يقوم بالحراسة والإبقاء على هذا الطنين الأجوف لإبعاد الشعوب عن أخذ مصائرهما بأيديها، وحصار الملكات حتى لا تلتفَّ حولها القوى الإبداعية الوطنية وتشقَّ طريقها في سبيل التقدم. وحكومات البلاد النامية ألعوبة في أيدي هذا «الشیطان الماكر»، تتحد مصالحها معه من أجل تفريغ قوى الإبداع، حتى تطمئنَّ النظم السياسية على مستقبلها أولاً، وتضمن لأنفسها الأمان والاستقرار، وقد لا تدري ماذا يُحاك لها من شراك تاريخية وحضارية؛ نظرًا لأنها، وهي الشعوب التاريخية، قد أسقطت البُعد التاريخي من شعورها القومي، فتصير ألعوبةً في أيدي غيرها، وهي تعلن أنها تتمتع بإرادة وطنية مستقلة تظهر في الصراخ الإعلامي وفي الخطب السياسية، وإلغاء البيانات، ومظاهر الابتهاج في الأعياد الوطنية.

وسيتَّصف هذه الظاهرة، «إجهاض العقول»، ابتداءً من تحليل التجارب المشتركة عند العقول المُجهضة والإحباط العام الذي نشعر به جميعًا، كُتَّابًا وأدباء، علماء وفنانين، مُفكرين وقادة، دون ذكر لأسماء أو لمؤسَّسات أو لوقائع أو لإحصاءات، بل نكتفي بمجرد وصف للماهيات من خلال التجارب المُعاشة لدى العلماء والمُفكرين والأدباء. وما أسهل أن تأتي الوقائع وتتقابل، ويكون مقياس صدق الوصف حينئذٍ هو مطابقته لما يمرُّ به كلُّ منَّا من تجارب وما يحمله من ماهيات يدركها بحدسه الصامت، وإن لم يتمَّ تحليلها بعقله بعد. تحاول هذه الدراسة إذن تحليل تجارب الإحباط عند المبدعين في البلاد النامية وتحويل حديث النفس الخافت إلى حديث الأمة الجهور.

(١) لماذا إجهاض العقول؟

إن الأمم لا تتحرك إلا بعقول أبنائها، فالعقل هو مُحرك التاريخ لأنه هو الذي يدرك قوانين الحركة ويوجِّه إليها طاقات الشعوب. وقد قامت الثورات كلها بعد حركات تنويرية قام بها المُفكرون الأحرار معتمدين على العقل وعلى دوره في الكشف عن الظلم الاجتماعي والقهر السياسي إرهابًا للإحساس بالظلم والاضطهاد. حدث ذلك في الثورة الفرنسية لدى المُفكرين الأحرار، وفي الثورة الاشتراكية الكبرى على أيدي الأدباء. ولما قامت ثورتنا الأخيرة على أيدي الضباط الأحرار دون أن يسبقها تمهيد من المُفكرين الأحرار، الثوريين

وليس فقط الليبراليين، كان لا بد أن يحدث صدام بين الضباط والمُفكرين، فعادت الثورة المثقفين، وقضت على فضائل الليبرالية القديمة الموروثة تاريخياً في المائتي سنة الأخيرة من الفكر الديني الإصلاحية أو الفكر العلماني الغربي أو الفكر القومي السياسي، فيما يتعلّق بالفكر وحرية الرأي، وحوّلت فكرنا الوطني إلى مجرد تبرير للسلطة القائمة. لذلك لم يخش الاستعمارُ التقليديُّ هذه الثورات في بدايتها ولا في نهايتها إلا فيما تُمثّله من مبادئ وطنية عامة، ونزعات اشتراكية واتجاهات لمقاومة الاستعمار، ورفض للرأسمالية، ومعاداة للصهيونية، ومناداة بوحدة شاملة، عربية وأفريقية، أفريقية وآسيوية، أو وحدة القارّات الثلاث، أو لدول عدم الانحياز. ولما كانت إمكانية هذه الثورات محدودة، بمواردها الطبيعية، وبُنظُمها الاجتماعية والسياسية من أجل تحقيق هذه الأهداف القومية بالإضافة إلى محاصرة أعدائها لها من الخارج، فإن التحرر الوطني سرعان ما خبأ بانقلاب هذه الثورات على نفسها، وعملها ضدّ مشروعها القومي الأول في مشروع مضاد، وقعت في حباله. كما أن التحرّر الاجتماعي سرعان ما أدّى إلى ظهور طبقات جديدة ورثت المجتمع الإقطاعي القديم، وأصبحت عميلة الرأسمالية العالمية، بيدها السلطان؛ السياسية والاقتصادية.

وحتى تتأكّد الثورات المضادة، ويتمّ ترسيخها أتم محاولة أخرى للسيطرة على الأذهان البشرية وحصارها من أجل إجهاضها، حتى تستسلم الشعوب تماماً وتنتهي آخر قوى المقاومة فيها لأهداف القوى الكبرى التي كثيراً ما تتحدّ فيما بينها لامتصاص ثروات الشعوب، والهيمنة على مقدّراتها، واقتسام الغنائم بينها، على الرغم ممّا يبدو من ادّعاءات حول الخلافات الأيديولوجية وتباين النُظم السياسية بينها. وكثيراً ما نبّه البعض ممّا إلى مخاطر الاستعمار الثقافي الذي يعود فيه الاستعمار من الباب الخلفي بعد أن تفرح الشعوب بمظاهر الاستقلال السياسي، وببدايات الاقتصاد الوطني. وكثّأً نعني آنذاك بالاستعمار الثقافي ظاهرة «التغريب» Westernization في مجتمعاتنا، أي تبعية المثقفين للغرب وتقليدهم له، ليس فقط في المظاهر الخارجية من لباس وأسلوب حياة ولغة، بل في قوالبهم الذهنية واتجاهاتهم الحضارية، والتبشير بأثر الحضارة الغربية من خلال الإرساليات الدينية أو مراكز الثقافة التابعة للسفارات الأجنبية. ولكنّ تحوّل الأمر من هذا الاستعمار الثقافي المباشر، الذي يقوم على الدعاية والإعلام، إلى استعمار وطني يقوم على محاصرة مواطن الإبداع داخل الشعوب في مراكز الأبحاث والمعاهد العلمية والجامعات الوطنية، وفي الجمعيات العلمية والمنتديات الأدبية والدوائر الثقافية بوجه عام.

فالاستعمار الثقافي الدعائي عن طريق المجلات والنشرات والإذاعات نشاط علني مفضوح، ولكن إجهاض العقول من الداخل عن طريق استعمال النظم الوطنية ذاتها ضد أبنائها ونصائح الخبراء وتوجيهاتهم أجدى وأبقى وأقل علانية وأكثر تستراً، ويلبس ثوب الحق والمصلحة الوطنية. فإذا كان الاستعمار الاقتصادي قد ورث الاستعمار العسكري، وإذا كان الاستعمار الثقافي المباشر قد ورث الاستعمار الاقتصادي، فإن الاستعمار الحضاري الحالي وهو وريث الاستعمار الثقافي التقليدي من أجل إنهاء خصوصيات الحضارات المستقلة، والتي لها جذورها التاريخية العريقة، والتي يُخشى منها في المستقبل؛ نظراً لإمكاناتها في توليد فكر أصيل يتحوّل إلى حركات شعبية تدافع عن الخصوصية والأصالة، وهما أكبر خطرين يواجهان القوى العظمى التي تريد الهيمنة على باقي الشعوب.

الهدف إذن من «إجهاض العقول» هو السيطرة على إمكانيات الإبداع لدى الشعوب ذات التاريخ العريق، وإدخالها في النطاق الحضاري للغرب الذي ما زال يُمثّل بالنسبة لنا التحدي الحضاري الأعظم، حتى تستمرّ التبعية للغرب والتقليد لنظمه وتبني قيمه ومثله. ولا إبداع حيث التقليد، ولا خلق حيث التبعية، وبالتالي تستمر الشعوب التاريخية في النقل عن الغرب، خاصةً إذا كان الغرب سريع الإنتاج، ولا تستطيع الشعوب التاريخية — كما يُقال دائماً — اللحاق به ترجمةً أو نقلاً، قراءةً أو تمثلاً، وبالتالي تظلّ لاهتةً حتى يُتعبها العدو، فتقف عاجزة، وتُصاب بعقدة النقص، وتحوّل إلى شعوب تابعة إلى الأبد، من الدرجة الثانية أو الثالثة، مهمتها النقل والاستيعاب دون الخلق والإبداع. ثم يتحوّل ذلك الوضع إلى تأكيد ملموس للنظرية العنصرية بأن الغرب وحده هو الخالق، وما سواه من الشعوب، بالرغم من جذورها التاريخية، ليس أمامها إلا التقليد. فإذا ما أصرت القوى الوطنية الإبداعية في الشعوب «المتحررة حديثاً»، والمتخلفة دائماً، على أن تكون خالقة، فليس أمامها إلا تقليد نمط الغرب بعدائه للدين، وبنقده لكل الموروث، وبرفضه لكل المعطيات السابقة، وبتذبذبه الدائم بين المذاهب وشكله المطلق. إذا ما أرادت الشعوب غير الأوروبية أن تبدع فليس أمامها إلا تقليد المبدعين.

الهدف من إجهاض العقول هو «أسر الروح»؛ وذلك لأن روح الشعوب تظهر في حضاراتها، فإذا ما تمّ أسر الروح ضمرت الحضارة وأجدبت ثم اندثرت واختفت. كانت تلك خطة الاستعمار الأبيض في أفريقيا، خاصةً عندما أسر الروح الزنجية، وحول المواطن الأفريقي إلى أوروبي أبيض، مسيحي غربي، يلبس غير ثوبه، فيما يُسمّى بعملية التحضير أو التثقيف Acculturation، الهدف منها ليس إعطاء ثقافة جديدة، بل القضاء على الثقافة الوطنية والإيقاع في «التغريب».

فإذا ما تمَّ «أسرُّ الروح» ضمن الغرب المستقبل لنفسه بعد أن قام بتخدير الشعوب التاريخية، فالمستقبل يُقلق الغرب، ويُثير همومه، قام لأجله بإنشاء «الدراسات المستقبلية»، وتحديث عن سنة ٢٠٠٠م، وأدرك أزمة الطاقة وغزو الفضاء والإنسان الآلي والحاسب الآلي، ثم أوحى بالصدمة الحضارية للشعوب التاريخية واتساع الهوة بينها وبين الشعوب المتقدمة، واتساع الهوة المتزايدة، وأن سرعة البلاد النامية للحاق بالتقدم، تقليدًا وتبعية، أقلُّ بكثير من سرعة البلاد المتقدمة على التقدم أشواطاً أخرى في طريق التقدم خلقاً وإبداعاً. وشيئاً فشيئاً يتمُّ أسرُّ الروح نهائياً.

(٢) مظاهر الإجهاض

وتبدو مظاهر الإجهاض في محاربة المبدعين الشبان، أدباء ومفكرين وعلماء، بل ومهنيين وفنيين وأسطوات، بطرق عديدة مثل منع النشر، ضيق إمكانيات البحث العلمي، الرقابة على الفكر، إلغاء المؤتمرات ومظاهر النشاط الجماعي، تحريم جميع منابر الرأي ووسائل التعبير حتى يتفوق الشبان على ذواتهم، ويجترُّون أدبهم وفكرهم وعلمهم لأنفسهم، ويمارسون نشاطاتهم كما يمارس المراهقون «العادة السرية» دون أن يجدوا منفذاً لهم في العالم الخارجي، فيضمرون ويعجزون، ويتحولون إلى أجساد بشرية تكبر وتزداد بطنة، وتنجب الأولاد، ويعيشون في مجتمع يسوده الكبار على مدى أكبر من نصف قرن، فهم الرواد والمريدون، يخشون المنافسة تسترُّا على عيوبهم. يصبح المبدعون الشبان موظفين بالهيئات العامة، يجلسون على مكاتبهم أو في بيوتهم، فالأمر سيان، ويقضون الساعات الطوال، بين الحضور والانصراف في العلاقات الاجتماعية وذكر سير الآخرين، ومن ينزوي منهم يكتب الأبحاث الطوال للترقية أو للتاريخ، تُوضع في الأدراج، فإذا ما حاول واحد أو أكثر أخذ زمام المبادرة، والتحرك بطاقاته الخاصة قُتلت محاولته في مهدها، ووضعت أمامه العراقيل حتى ييأس ويتحطم، ويلعن الزمن ويكفر بالحياة أو يتمتم: «لا يكذب نبيُّ إلا في بني قومه».

ثم يفرز المجتمع قِيماً جديدةً لهم لامتصاص طاقاتهم تُعوّضهم عن خلقهم المكتوم، وعلى رأسها قِيَم التسلُّط والإدارة، فيُوضع البعض منهم في السُّلطة والإدارة حتى يكون الصعود البيروقراطي في المناصب الإدارية من أجل سُلطة أكبر — لا من أجل علم أكبر — مطمح العلماء. ولما كانت السُّلطة في مجتمع متخلف توحى بالأثرة والتسلُّط، وكان المنصب وسيلةً للصعود الاجتماعي؛ ينشأ التنافس على السُّلطة والقتال على المناصب

الإدارية، والإحباط حين عدم الوصول لكثرة العرض وقلة الطلب. فبدل أن يتّحد العلماء ويعملون معاً في خلق العلم يتقاتلون على المناصب، وبدل أن يعمل المُفكرون معاً يتناحرون على الإداريات، وبدل أن يكون المبدعون فريقاً يتفرّقون شيعاً. ولما كانت المناصب الإدارية تتبعها درجات مالية، تحوّل التنافس على السُّلطة إلى قتال من أجل لقمة العيش. ويتلهّى الجميع في لعبة الكراسي الموسيقية وحساب المُدَّخرات، وفرق المرتب، واستبدال المعاش انتظاراً لحسن الختام. وكلما ازداد الغلاء ازداد التناحر، وكأن الضائقة المالية مقصودة بالمبدعين حتى يقاتلوا من أجل قُوت الحياة اليومية، ويتركوا العلم. ومع ضياع كرامة العلماء لا يحدث خَلْقٌ أو إبداع.

فإذا ما استطاع بعض المبدعين الصمود، ورُفِضَ هذه القِيَم الجديدة التي يفرضها لهم المجتمع، فإنه يسهل إيقاعهم في المخالفات الإدارية وخرق القوانين إذا ما حاولوا التحرك والعمل، وتحويلهم إلى مجالس التأديب، والحكم عليهم باللوم أو التأديب، وأحياناً الفصل والحرمان حتى يسأم الإنسان العمل في وطنه ويكفر بأداء الواجب. ومعروف أن المبدع دائماً يلجأ إلى المضمون دون الصورة، وأن من مظاهر التخلف تغليب الصورة على المضمون كما يظهر ذلك في البيروقراطية. ينشأ الصدام بين القوى الإبداعية للعلماء والأدباء والمُفكرين الشبّان وبين اللوائح والقوانين والنُظم الإدارية. والمبدع في لحظة الخلق لا يفكر في قانون أو لائحة، والرئيس في لحظة الإدارة الجذباء لا يفكر إلا في القوانين واللوائح التي يُسلّطها على رقاب العاملين طوعاً أو كرهاً، عن حسن نية أو سوء نية، حقاً كان ذلك أم باطلاً. فتفتّر العزائم، وتضعف الهمم، وينال كل عالم جزاء سنمار، ويتساءل: «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟»

فإذا استطاع المبدع تَرَكَ الدنيا لأصحابها، وعكف على العلم، وترك المناصب لأهلها، وعزف عن السُّلطة، وحاول تأصيل فكرة أو أخذ موقف أو نقد موروث أو إعادة بناء علم، فإنه سرعان ما تحوم حوله الشبهات ويُبْتَهَم بالغرور أو التعالم في أحسن الأحوال، وبالإلحاد والشيوعية والكفر في أسوأ الأحوال. ولما كان الإبداع لا يتم إلا بعد رفض ما هو موجود كان المبدع أيضاً رافضاً للنظم القائمة، ومن ثم سهل اتّهامه أيضاً بأنه ضدّ السُّلطة، يعمل لحزب المعارضة؛ وبالتالي يتم حصاره، وتشويه سمعته واضطهاده، وتسليمه للسلطات، يسلّبونه شخصية العالم ويلبسونه شخصية المشاغب، يصفونه بأنه غير متعاون، غير اجتماعي، لا يعيش عصره ولا زمانه، ولا يوجد في الصورة، مثالي، غير واقعي، يسيء إلى الجميع، ويخشاه الناس، ويصبح كالأجرب وسط الأصحاء، وهنا

يتحول إبداعه إلى مناجاة للنفس، أو بالأحرى إلى مواساة للنفس، يتأمل غربته عن الناس ويقارنها بغربة الناس عنه.

(٣) نتائج الإجهاض

تبدو نتائج «إجهاض العقول» في الداخل في مزيد من هجرتها إلى الخارج لمن يريد لإبداعه أن يستمر وأن ينفع به أيّ وطن، ما دام وطنه الأول قد حاصره وأسر روحه. وهناك، وبعد مدة قصيرة، حيث الإمكانات العلمية غير المحدودة، وتقييم الفرد طبقاً لقدراته الإبداعية، والمجالات العديدة المفتوحة لأكبر قدر ممكن من الباحثين؛ هناك يبرز المبدعون، ثم تنقل صحفنا وأخبارنا: جراح القلب الأول في العالم مصري، عالم الفضاء الأول مصري، مهندس الذرة الأول مصري، دون ذكر لأوضاع هؤلاء العلماء عندما كانوا في جامعاتنا، وكيف تمّ إجهاض عقولهم، وإحباط همهم. ثم يأتون إلى الوطن في مؤتمرات سنوية أو في مهمات قصيرة لتعليم العقول المُجهّضة وللتعامل مع أحدث الأجهزة، ولإجراء أدقّ الجراحات، ولإعطاء النصائح والتوجيهات، ويصبحون مستشارين علميين للسلطة، وتظهر صورهم على الصفحات الأولى. ولا أحد يدري أن عقل مصر المُجهّض في الداخل قد أبدع في الخارج، وأن يأتي العون من الخارج خير من الاعتماد على الجهد الذاتي. تنزف الأمة من دماء أبنائها، وتجهض عقول مواطنيها، ثم تعيش بعد ذلك على نقل الدم منهم إليها، وكناّ أحوج إلى اختصار الطريق بدل أن نُميت أنفسنا ثم نُحييها.

أما العلماء الصامدون بالداخل، الذين يؤثرون الاستمرار في المعاناة دون الحلول السريعة السهلة في الهجرة، فإنهم يتمزّقون، وتُسْتَنْزَف طاقاتهم. هؤلاء هم الأنبياء والقديسون والشهداء، ويكونون علاماتٍ على الطريق للأجيال من بعدهم، شهداء عصرهم وشاهدين عليه. بهم ذرات أمل لا تنتهي، ومن خلالها تطلّ روح الأمة سارية، لا تأسرها حبال الاستعمار الحضاري للشعوب التاريخية. وكلما قوّي الصمود ازداد التحطيم واشتدّ الحصار. قد ينتهي البعض إلى الجنون العقلي أو الموت حسرةً وكمداً، فجأةً وبلا مُقدمات! أو العزلة التامة؛ لا يرى أحداً ولا يراه أحد، ولكنّ يشير الناس إليهم، ويتمنّون لهم الخير إن كانوا من الأحياء، أو يطلبون لهم الرحمة إن كانوا من الأموات.

فإذا اشتدّ الحصار حول العلماء الصامدين ولم يستطيعوا النفاذ منه يحدث الصدام والانفجار ثم الانتحار، فإن قوة الإبداع لا تعرف الكتمان، بل تقفز من وراء الأسوار أو ترتطم بالصخور. نسمع عن انتحار الأدباء أو جنون الفلاسفة أو الاكتئاب النفسي عند

الفنانين أو عزلة الكُتَّاب أو التنفيس عن النفس بالانشغال بالتجارة وبتربية الدواجن بدل تربية الشعوب، وفي النهاية يكون المبدع هو الخاسر، ويكون الإبداع شهادة العصر، ويكون الخلق هو تعلُّم الموت.

فإذا ما استمرَّت محاولات فكِّ الحصار والصدام حتى الموت، وقع اليأس القاتل وشاعت روح الهزيمة بعد فشل محاولات الصمود الفردية، وبالتالي تنجح الهيمنة الحضارية للعرب في امتصاص روح الأمم وابتلاع ثقافاتهما وضياع خصوصياتهما ودخولها في أنماط استهلاكية خالصة؛ تلك التي أفرزها الغرب ويحاول تصديرها بعد أن ثَبَتَ له فشل مشروعه القومي؛ مزيد من الإنتاج والوفرة لمزيد من الاستهلاك، والنهم لمزيد من السعادة والرفاهية، وقلب أنماط الشعوب التاريخية واستبدال قيمها، تلك التي عُرِفَتْ بدياناتها ومذاهبها وأيديولوجياتها، يريدون لها أن تقلب قيمها كما حدث في الغرب، وبالتالي تتحول باسم الثورة وباسم الرفاهية إلى تحليل مادي للمجتمعات الذي على أساسه تقوم الأيديولوجيتان المعاصرتان المتصارعتان، فتغفل الشعوب التاريخية مصادر قوتها في روحها وقيمها ودياناتها وتراثها. ويؤمن الغربُ مستقبله بعد أن فقد قواه الذاتية، وبعد أن خدَّر باقي الشعوب التاريخية.

(٤) وسائل الإجهاض

ويتمُّ إجهاضُ العقول عن طريق إيقاع العلماء في تنافس مُصطنع بينهم في إنكاء روح العداوة والفُرقة داخل الجماعات العلمية والأدبية، وتحويلهم إلى وحوش يفترس بعضهم بعضاً، ويتكالب الجميع على المبدع لقتله. والسُّلطة تدَّعي البراءة الأصلية ولا تقتل بيدها، بل تُنفذ أغراضها من خلال الأجهزة والنُّظم القائمة. ولَمَّا كان المبدع مهموماً بإبداعه ولا يدخل معركة مع خصوم أحياء إلا فيما يتعلق بالتقاليد الأوروبية وبالصور الفنية القديمة؛ فإنه لا يُحسن النزال، وسرعان ما يهزمه الأحياء وإن استطاع هو أن يقضي على الصور الموروثة القديمة. المطلوب من المبدع أن يفعل كل شيء إلا إبداعه، وأن تُغرقه هموم الحياة اليومية وتداخل العلاقات الاجتماعية، إلا أن يغرق في إبداعه ويكون مهموماً به. بل إن نظام التفرغ للفنانين دخل عليه أيضاً التنافس والاقتران، وتمَّ عزل الفنان فيه عن معترك الحياة العامة. وفي النهاية تمَّ حصارُهم جميعاً في قلعة واحدة لاغتيالهم دفعةً واحدةً وكأنهم الممالك الجدد.

ويتمُّ الإجهاضُ أيضًا عن طريق امتصاص قُوى المبدع داخل النظام بإرهاقه بالأعمال الإدارية، وتوزيع نشاطه، وتشتيت جهوده في مسائل بيروقراطية لا يأتي منها أيُّ نفع، وتقضي على نشاطه الذهني وتُفَرِّغه من مضمونه. ولَمَّا كان المبدع لا يحسن الأعمال غير الإبداعية فإنه يتوه لا محالة، ويخطئ لا ريب، ويظهر كالمعتوه الذي لا يعلم شيئاً ولا يحسن عمل شيء، ومن ثمَّ يقوم حاجز بينه وبين مجتمعه؛ إذ كيف يقبل المجتمع إبداع معتوه أبله. أو تحويلهم إلى موظفين كَتَبَة، خبراء علم وحملة معلومات ينقلونها لغيرهم، ويستبدلونهم عند الحاجة بآخرين، وطنيَّين أم أجانب، دون تعامل مباشر مع الواقع، ودون أن يُنشئوا العلم برؤيتهم للعالم. هذا النوع هو الذي يخلط بين العلم والسياسة، هو السياسي الماكر الذي يلبس ثوب العلم والخداع! وبالتالي يغيب قيام العلم الوطني خاصةً في العلوم الإنسانية، ويتحول العلماء إلى حرفيين ومهنيين يتمُّ نقلهم من وطن إلى وطن مُجتثي الجذور عن شعوبهم التاريخية.

ويحدث الإجهاض كذلك عن طريق إهمال المبدع وعدم الاستماع إليه وتركه وكأنه يصرخ في وادٍ بلا مجيب، وكأنه يبذل نفسه، فيصبح الفنان بلا جمهور، والمفكر بلا قراء، والعالم بلا مواطنين، يصبح ذاتاً بلا موضوع، وروحاً بلا بدن، وعقلاً بلا مادة، وفي ذلك ضمورُ المبدع وموته، أو على أكثر تقدير، جعله ماشياً بلا تأثير على الناس، لا يلمسهم ولا يلمسونه، وكأنه جَرَبٌ لا يقترب منه أحدٌ إلا كحالة للدراسة والاستقصاء. فيعيش العالم على هامش مجتمعه وكأنه لا ينتسب إليه، وبالتالي يشعر بأن العالم ليس عالمه وكأنه بلا جذور فيه. فإذا ما حدث الانفصام بين المبدع والعالم يضمحل المبدع لأن العالم هو الذي يمدُّه بنبض الحياة.

وأخيراً يتمُّ الإجهاضُ عن طريق جعل وطن العالم استثناءً بين الدول يخضع لقانون خاص لا تسير عليه باقي البلاد، وكأنَّ وطنه هو الاستثناء من حركة التاريخ وقوانين المجتمعات. فإذا ما أراد المبدع الخلق والتغيير بُثَّ في روحه أن الوطن ليس ككل الأوطان بل أقلُّ بكثير، وأن الشعب ليس كباقى الشعوب بل أحمطُ بكثير، وأننا لسنا وطناً ولا شعباً، وليس لدينا علماً ولا جامعة، وأنه لا بدَّ من قبول الأمر الواقع والعيش بحساب.^٢ وبالتالي، يُطالب المبدع بأن يكون له مقياسان للتقييم؛ مقياس عالمي يقبل إبداعه ونشاطه،

^٢ انظر: «ولماذا تكون مصر استثناءً؟» في الجزء الثاني؛ الدين والتحول الثقافي.

ومقياس محلي يدعو للتسليم وقبول الأمر الواقع وعدم بذل الجهد؛ لأنه لا فائدة تُرجى من أي عمل في مجتمع متخلف لا يستحق منّا إلا التعالي عليه، والتعالّم أمامه، والثناء له. ويصبح الوطن وكأنه بدعة بين الأوطان، ويصبح الشعب وكأنه استثناء من بين الشعوب!

(٥) تجاوز الإجهاض

ومع ذلك يمكن تجاوز الإجهاض عن طريق الصمود الذاتي، بالرغم من كل محاولات الحصر والأسر، فالمبدع علامة على الطريق، تؤشر للناس، وبالرغم من إحساسه المرهف بالزمان وبالعصر إلا أنه في حالنا هذه قد يكتب للتاريخ وللأجيال القادمة انتظاراً لفكّ الحصار، واتساع البؤرة التي يكون هو مركزها. وكلما قوّي الصمود حمى نفسه من التآكل الداخلي، يكفيه الصدق مع النفس، وتحديه للعالم، وفرجته على الناس كعالم دائم في معمله، أو مُفكر دائماً يصف واقعه، أو كفنّان يرسم في مرسومه، فماذا ينفع الإنسان لو كسب العالم وخسر نفسه؟!

ويمكن أيضاً العمل من خلال الجماعة الضيقة، حتى تمتدّ الذات وينتشر المبدع من خلال الآخرين، يجد من يستمعون له، ويقيمون له أفكاره، ويبينون له مواقفه. ولما استحالّ الجماعات الكبيرة؛ الجمعيات الحرة، الأحزاب السياسية، الندوات الثقافية، فلم يبقَ إلا جماعات الأصدقاء أو المنتديات الخاصة إلى أن تدخل الجماهير الساحة فتُغيّر النظم السياسية لصالحها؛ حينئذٍ تظهر حلقات المثقفين وندوات العلماء كطليعة لحركة جماهيرية واسعة.

ويمكن أيضاً تكوين خلايا وبؤر ثقافية يلتف حولها النبت الجديد، وتحويل جماعات الأصدقاء إلى جمعيات أدبية وفلسفية وعلمية ودينية وفنية وثقافية بوجه عام. وقد قامت هذه الجمعيات في عديد من الأمم بكسر الأسر الحضاري الذي فرضته القوى العظمى عليها حينئذٍ، وظلّت الحافظة لروح الأمة. فالتغير الاجتماعي هو في الحقيقة تراكم ثقافي ذو منظور حضاري في وعي العلماء، والحزب السياسي هو في حقيقة الأمر تيار ثقافي يرتكز على أسس حضارية في تاريخ الأمة، وبالتالي يمكن لإبداع العلماء أن يستمرّ في أضيق الحدود حتى يتراكم ويكون حركةً تاريخيةً مقصودةً وواعيةً حتى يأتي العرض التاريخي الخالص فتنفجر الثورة؛ ثورة الأقلام، مُعبرةً عن حركة التاريخ.

ويمكن أخيراً الكتابة الجادة للتاريخ وللأجيال القادمة، سواء في صيغة أعمال علمية، أو في صيغة سير ذاتية. وإن كثيراً من الأعمال العلمية ظلت مجهولة في عصرها، بل

ظلت مخطوطة ولم تؤثر إلا في الأجيال القادمة. كما أن كثيرًا من السَّير الذاتية كشفت عن أحوال عصر أصحابها، وكانت خير شهادة على الموقف الإنساني الذي عاش فيه المبدع وعلى وسائل إحباطه. لمَّا كانت الأعمال الإبداعية سابقةً على عصرها فلا عجب ألا تؤثر إلا في العصور التالية. لا يعني ذلك أيَّ تقوقع على الذات أو كفر بإيصال الرسالة، ولكنه يعني أنه مهما حدث حصار للحريات فإن شعور المبدع يظلُّ خارج دائرة الأسر، أوجد عصره، ووحيد زمانه. ومهما حاول الاستعمار في أشكاله الجديدة الإيقاع بالشعوب التاريخية في شراكه وحبائله فإن وعي هذه الأمم، من خلال وعي رُوَّادها، يحول دون تحقيق مخططاته، وإن التاريخ لخير شاهد.

الإصلاح الجامعي^١

الجامعة هي نقطة التقاء بين مختلف النُظم التعليمية — التعليم العام والتعليم العالمي — من ناحية، والثقافة الوطنية والوعي السياسي من ناحية أخرى، ولقد ثارت مشكلة الإصلاح الجامعي في الآونة الأخيرة على صفحات «الاشتراكي»؛ ممَّا يؤكد وجودها الفعليَّ وضرورة إعادة النظر في مفهوم الجامعة وصلتها بالدولة، فالذي يُهمُّنا إذن ليس الجانب الوضعي للجامعة؛ عدد كليَّاتها، وعدد كراسي أساتذتها، وشكل اللوائح والقوانين، ونُظمها الخاصة كما عرضت لذلك الجريدة بشكل وافر ومستفيض، بل بعض القضايا العامة التي تشغل بال المثقفين، أي الجامعيين أنفسهم، ترجع إلى المفهوم الأساسي الذي تقوم الجامعة عليه، وإلى فهم الدولة لمهمَّتها العلمية والسياسية.

^١ كُتِبَ هذا البحث في باريس في يونيو ١٩٦٦م، وكان أحد البحوث المُقدَّمة من وفد الدارسين المصريين في فرنسا لمؤتمر المبعوثين الذي عُقد بالإسكندرية، في أغسطس من نفس العام، لمناقشة الرئيس جمال عبد الناصر في قضايا الأمة المصرية بعد الاجتماع العاصف الذي عُقد في باريس بين الطلاب المصريين في أوروبا والمشير عبد الحكيم عامر، أثناء زيارته لفرنسا، إثر عودة العلاقات بين مصر وفرنسا بعد قطعها منذ الاعتداء الثلاثي على مصر في ١٩٥٦م. وبعد سماع الرئيس عبد الناصر بما دار بهذا الاجتماع قرَّر دعوة الطلاب لمناقشتهم في مصر. وقد كان التفكير في رسالة الجامعة عنصرًا مستمرًا منذ هزيمة يونيو حتى الآن. انظر مقالاتنا: «رسالة الجامعة»، «مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا»، «برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس»، في قضايا معاصر، الجزء الأول، فكرنا المعاصر، ص ٢٠٨-٢٣٤، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م. وأيضًا: الدراسة التالية: «الجامعة والوطن»، وهذا المقال أول ما كتبتُ باللغة العربية، قبل عودتي من فرنسا، في صيف ١٩٦٦م، وقبل التحاقني بالجامعة.

ومشكلة الجامعة تتلخص أساساً في انخفاض مستواها العلمي وفي تشتتاتها الفكرية وفي عزلتها السياسية، وذلك يرجع أساساً إلى الحالة التي عليها التعليم الآن، وإلى مناهج التدريس المتبعة داخل الجامعة، وإلى نظرة الدولة للجامعة والجامعيين.

أولاً: مهمة الجامعة العلمية

إذا كانت مهمة الجامعة الأولى مهمة علمية، فإن انخفاض مستوى التعليم بها لا يسمح بالقيام بهذه المهمة. ويرجع انخفاض مستوى التعليم إلى أسباب معينة يمكن تلمسها في الأستاذ وفي الطالب وفي مناهج التدريس المتبعة، فحول هذه الأقطاب الثلاثة تدور مشكلة الإصلاح الجامعي.

(أ) الأستاذ: الجامعة أساساً ليست بناءها ولا ضخامة عدد مناصبها أو طلبتها، بل الأستاذ، فمتى وُجد الأستاذ وُجدت الجامعة، وطالما عُرِفَت الجامعات عن طريق الأساتذة الذين درسوا بها، فهم يضعون تاريخها، حتى لو كانت جامعة صغيرة في بلد صغير. فقد عُرِفَت جامعة كونزبرج عن طريق كانط، وجامعتا بينا وبرلين عن طريق فشته وهيجل، وجامعة فريبورج عن طريق هوسرل وهيدجر. والأستاذ ليس هو منصبه بل فكره، وفكره مرتبط بتكوينه وعمله. السبب الأول إذن لانخفاض مستوى التعليم بالجامعات المصرية هو انخفاض مستوى أستاذتها الذي يرجع إلى نقص في التكوين أو في التطوير، فقد نشأت الجامعات المصرية أولاً من محبي العلم والثقافة على أكتاف صفوة محدّدة وأفراد معدودين وجدوا في ذلك شهرة لهم. وكان الاتصال بالخارج عن طريق الثقافة الأوروبية أو بعثة دراسية شرفاً وميزة، بل وسيلة للحصول على مغنم مباشر. وازدادت شهرتهم لدخولهم في جدل فكري، بل في خصام شخصي لا غرض له إلا بيان قدرة كل منهم وعلمه، واتّهام خصمه بعكس ذلك، خاصة فيما يتعلق بالدراسات النظرية. وكان هذا حال الرعيل الأول من الجامعة، وأتى رعيلاً ثانياً كثّر عدده فقلّت شهرته، واتصل بالخارج عن طريق البعثات التي ما زالت تُعتبر ميزةً وشرفاً. وقفوا عند مستوى رسائلهم، وانشغلوا بالمنافسة على المناصب، ونسوا تكوين جيل ثالث بعد أن تركزت الوظائف الجامعية في مناصب لهم — أستاذ كرسي وأستاذ مساعد — وقلّت وظائف المدرسين تدريجياً حتى تلاشت، أو تكاد، حتى أصبح من العسير البحث عن جيل ثالث لم يتكون، اللهم إلا من بعض أفراد معدودين آثروا التكوين بجهدهم الخاص. فإذا كان الجيل الأول قد أثار عدّة مشاكل

وفتح عدّة طرق يَسَرّت للجيل الثاني توجيهاً نسبياً، أتى الجيل الثاني إِمّا مُردّداً لما حصل أو مُدّعياً الابتكار والخَلق، وجاءت مأساة الجيل الثالث التي نعانيها نحن اليوم. فضعف المستوى الحالي لأساتذة الجامعة راجع إِذْن لعدم إمكانية التطوير بعد مرحلة التكوين النسبية. وإن المسؤولية لا تقع كلها على الظروف الخارجية، بل على عاتق الأستاذ نفسه الذي كان يمكنه تكوين مكتبته أثناء وجوده بالخارج، أو الاتصال الدائم بالمكتبات التي عرفها والحصول على المراجع بطريق شخصي، أو مراسلة أساتذته وَمَنْ تعرّف بهم حتى يتمّ الاستمرارُ في تكوينه، أو أن يحاول الاطلاع عندما تتيح له الظروف إلى السفر إلى الخارج من جديد، دون التآليف السريع، عن طريق الترجمة أو النشر غير المُحَقَّق، أو بتكوين جمعيات علمية لها نشاطها ونشراتها ومجلتها، فالعمل الجماعي أضمن وسيلة، إن لم تُكُنْ للتطوير فعلى الأقلّ للمحافظة على المستوى العلمي. وحتى تكون المسؤولية كاملة، فإن تهيئة إمكانيات التطوير عن طريق الدولة أمر لا بدّ منه، وذلك يتأتى بالطريق الآتية:

(١) الاتصال بالخارج، إِمّا عن طريق الخروج ثانيةً على فترات مُتعدّدة مرّة كل ثلاث وأربع سنوات؛ ممّا يتيح للأستاذ الاطلاع على أحدث المؤلّفات في ميدانه، ممّا يحفظه من عدم التكرار أمام طلبته، بل ويحثّه على النقد والبحث والتأليف لغرض علمي محض دون نظر لترقية أو لمنصب، وما أكثر الجامعات التي تودّ ذلك. وربما لا يكلف الدولة ذلك إذا تمّ عن طريق تبادل الأساتذة، الذي يتمّ عن طريق الجدارة الشخصية والاختصاص، لا عن طريق الوصول والتوسّط.

(٢) تطوير مكتباتنا التي ترجع مراجعها إلى أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وذلك ما تودّه جميع المكتبات بالخارج. بل إن شراء الكتب الأجنبية بطريق شخصي أصبح عسيراً بل ومعدوماً. وطالما تشكو المكتبات الخاصة بالخارج عن عدم إمكان تزويدها بالمراجع العربية. وطالما شكّا المثقفون بالداخل من عدم وجود ما يمكن أن يُشترى بالمكتبات الخاصة. فبدل تبادل نشرات الإعلام التي لا يقرؤها الكثير يمكن تبادل الكتب العلمية والثقافية التي تخدم الباحثين، ويكون في ذلك خير دعاية. وهناك كتب تنفذ، فإن لم تسارع المكتبات الجامعية في شرائها فلن يمكنها ذلك بأضعاف ثمنها. وهناك اشتراكات في كتب تظهر، فإن لم تبادر مكتباتنا في الاشتراك فلن يكون لها نصيبٌ فيها. يكفي الاتصال بالمبعوثين في الخارج حتى يمكن الاستعلام منهم، وتهيئة ذلك عن طريقهم دون إرسال وفد يكلف الدولة الكثير، وقد لا يستطيع عمل شيء. وخير ضمان

لوصول كل المؤلّفات لمكتباتنا هو الارتباط بشكل رسمي مع دور النشر الكبرى في العالم لموافاة مكتباتنا بالجديد دائماً.

(٣) دعوة الأساتذة الأجانب فترةً مُعيّنة للتدريس بالجامعات المصرية وللقيام بحلقات بحث، وذلك ممّا يوفر على الدولة إرسال عشرات من المبعوثين لمدة مهما طالّت فهي قصيرة بالنسبة لفرع التخصص. وذلك ما يؤدّه كثير من الأساتذة في الخارج، مع تهيئة الجوّ العلمي لهم حتى لا يفقدوا أكثر ممّا يعطون. وقد كان ذلك سنةً للجامعات المصرية للرعيل الأول، بل كانت الصلة الفكرية بين الجامعة المصرية والجامعات بالخارج، خاصةً جامعة باريس، أقوى من صلة بعض جامعات شمال أفريقيا بها.

(٤) دعوة الأساتذة المصريين الذين بالخارج، والذين آثروا عدم العودة، بل الذين قد غيّرُوا جنسيتهم بالرغم منهم، فقد تمتّعوا ببعثات دراسية وبمنح مالية من الدولة، أو حتى الذين درسوا على حسابهم الخاص وآثروا عدم الرجوع لأسباب ليست مالية فقط، بل أيضاً وأساساً لأسباب سياسية أو علمية، كلّ منهم يؤدّ أن يكون حرّاً في رأيه دون أن يقبل فكراً رسمياً مفروضاً عليه، كلّ منهم يؤدّ أن يكون في مكان تخصصه، فأستاذ العلوم يؤدّ معملاً لا مكتباً، ويؤدّ تطبيق أبحاثه لا حفظها في الأدراج. وإن خيبة الأمل التي تصيب عدداً من المبعوثين بعد عودتهم هي السبب الأساسي في تلمّس الفرصة للخروج من جديد في مهمّة علمية، ثم إثثار عدم الرجوع، فالأساتذة المصريون الذين يدرسون في الجامعات الأوروبية يمكن دعوتهم والاستفادة بهم في تطوير الجامعات المصرية بعد تذليل كل العقبات التي تحوّل دون رجوعهم.

(٥) إعادة النظر في الكادر الحالي الجامعي داخل إطار الخطة العامة للتنمية، وعلى ضوء سياسة جديدة للأجور تقوم على تقويم موضوعي للوظائف على اختلافها. فالمجتمع الاشتراكي قائم على الفلاح والعامل، وأستاذ الجامعة هو عامل للفكر، بل عامل في الحقل والمصنع بجوار عمله الثقافي، مع أن دخل أستاذ الجامعة أقلّ من دخل العامل الماهر في بعض الأحيان، وأقلّ دائماً من دخل الفنان. بل إن عكوف الأساتذة على الدروس الإضافية لزيادة دخلهم قد يقلب مهمّة الأستاذ الفكرية إلى وظيفة التدريس على حساب البحث وتكوينه المستمر. فماذا يمكن للأستاذ أن يقوله، في عشرين ساعة أو أكثر أسبوعياً، إن لم يُكرّر نفسه ويكتفٍ بالسطحيات؟ ومتى يمكنه التحضير أو البحث إذا كان يقضي نهاره في الإلقاء؟ وذلك كله راجع لعدم وجود سياسة ثابتة للأجور كجزء من التخطيط العام للدخل القومي.

(٦) زيادة هيئة التدريس، خاصةً المُدرسين والمُعَدين الأكفاء؛ وذلك لأنَّ النقص الحالي في أساتذة الجامعة يجعل الأستاذ يقوم بمهمة عشرة حتى خارج نطاق اختصاصه. فبدل أن يدرس في تخصصه يدرس كل شيء ملء الفراغ الموجود، إمَّا لنقص طبيعى في هيئة التدريس أو لنظام الإعارة للجامعات العربية الأخرى، دون نظر إلى عدم كفاية الأساتذة بالجامعات المصرية، أو حتى إرسال الأكفاء منهم إلى الخارج؛ وذلك لأنَّ نظام الإعارة يخضع في غالب الأحيان، بل دائماً، إلى الكسب المادي الذي يعود على الأستاذ المُعار. والتغلب على ذلك لا يتمُّ إلا عن طريق التوسُّع في تكوين هيئة التدريس عن طريق البعثات، خاصةً الجامعية منها، أو عن طريق دعوة الأساتذة من الخارج للإشراف على حلقات البحث، أو عن طريق تنظيم الدراسات العليا بالجامعات، وخلق المعاهد المتخصصة لذلك، كمعهد لتاريخ العلوم أو لتاريخ الأديان أو للدراسات الفلسفية.

(٧) العمل الجامعي داخل الجامعة يقوم به الأساتذة، كلُّ طائفة في اختصاصها، فلا تكفي مجلة الكلية أو الجامعة، بل لا بدَّ أن يكون لكل فرع نشاطه المستقل، سواء في العلوم الطبيعية أو في العلوم الرياضية أو في العلوم الإنسانية، مع مراعاة مستواها العلمي وإمكانية نشرها مع اللغة العربية بإحدى اللغات الأجنبية، حتى يمكن مساهمة الجامعات الأجنبية في تطويرها وإمدادها بأحدث النظريات العلمية والتيارات الفكرية.

(٨) إعادة النظر في قوانين ولوائح نظام البعثات، فقد يكون هو المسئول الأول عن انخفاض المستوى العلمي للجامعة؛ وذلك لأنَّ البعثات هي التي تؤهِّل خريج الجامعة لأنَّ ينتسب إلى هيئة تدريسيها، فمقاييس الاختيار للبعثة لا يجب أن تكون الدرجات في اليسانس، والتي يمكن الحصول عليها عن طريق حفظ المقررات المُعطاة وتكرارها، ولكنَّ بالنظر إلى الأبحاث التي يقوم بها الطالب إمَّا قبل ترشيحه أو بعده، في مدَّة يُوضَع أثناءها تحت الاختبار والتوجيه. ومتى أثبت الطالب جدارته يمكنه أن يقوم بالبحث الممكن عمله بالجامعات المصرية قبل سفره، حتى إذا ما وصل إلى مقرِّ بعثته يكون قد تمَّ استعداده الفعلي، ويكون قد وفَّر على نفسه وعلى الدولة مدَّة سنتين تضيع غالباً من مدَّة البعثة في التكوين الأولي، بل المبدئي، للباحث، أيَّا كان فيما يتعلَّق باللغات الأجنبية القديمة أو الحديثة أو بالثقافة العامة، حتى يمكن تركيز مدَّة البعثة أساساً في البحث والتخصُّص. وكذلك يجب أن تكون موضوعات البعثات مدروسة ومُخطَّطة، بحيث تسمح بتكوين الطالب أثناء بعثته، كما تسمح بالاستفادة منه بعد رجوعه. وكثير من موضوعات البعثات، خاصةً النظرية منها، يمكن دراستها في مصر. بعد ذلك يُرسل الطالب للخارج

لمزيد من الثقافة أو لتطوير أبحاثه التي سبق له القيام بها. وأخيراً، يجب تجديد المشرفين على نظام البعثات، بل تغيير معظمهم ممن تنقصهم الخبرة والدراية، ووضع مَنْ يلمسون الموضوع عن قرب، أو ممن عاصروا مشاكله، وعدم تركها لمن وصلوا إلى ذلك عن طريق الأقدمية أو الترقية الإدارية. وكثير من الموضوعات تُقرَّر دون معرفة سابقة بمكان البعثة أو مدَّتها أو الإمكانيات المطلوبة لها أو حتى الغرض منها. ناهيك عن البطء المُطلق، بل عدم الردّ أحياناً على طلبات المبعوثين. وكثيراً ما يأتي الردُّ بتجديد عدَّة أشهر بعد انقضائها بستة أشهر أو عام. ويكفي زيارة عابرة للمشير حتى تُجاب الطلبات كلها، إن لم يكن على الفور، فعلى الأكثر في أسابيع معدودة.

(ب) الطالب: تتركز مشاكل الطالب وقت القبول بالجامعة وأثناء دراسته وبعد تخرُّجه، فنظام اختيار طلاب الجامعة وتكوينهم السابق ثم توجيههم يُعدُّ مسئلاً عن سبب انخفاض المستوى العلمي للجامعة. فإذا كان التكوين السابق مرتبطاً بنظام التعليم العام في المرحلة الأخيرة (انظر بحث التعليم العام)، فإن اختيار الطالب يتمُّ عن طريق المجموع، كما هو الحال الآن في نظام البعثات؛ ممَّا يعطي أولويةً لجامعة على أخرى، أو لكلية على أخرى، أو حتى لفرع آخر، وهو تفضيلٌ لا أساس له. فيضطر الباقون الذين لا يحصلون على المجموع المطلوب إلى التحول خارج الجامعات في وظائف أياً كانت، بل في التدريس أو إلى السفر إلى الخارج؛ ممَّا أدَّى إلى وجود جمهور غفير من الطلبة الذين يدرسون بالجامعات الأوروبية. ونظراً لعدم تمكُّنهم من اللغة، ونظراً لظروف المعيشة في الخارج وضعف إمكانياتهم المادية، فإن كثيراً منهم لا يتمُّ دراسته الجامعية. والسبب الأول في ذلك هو نظام القبول في الجامعات المصرية، الذي لا يستطيع استيعاب خريجي المدارس الثانوية. وحتى الذين تقبلهم الجامعات خاضعون لتوجيه مكاتب التنسيق التي لا تراعي، في كثير من الأحيان، رغبات وميول الطالب، بل الأماكن الخالية في كل كلية وفي كل قسم. فلا بدَّ إذن من إعادة النظر في نظام القبول والاختيار، حتى يمكن للطلاب الدراسة بالجامعة وفق ميوله واتجاهاته، بل واستعداداته.

والمدة التي يعيشها طالب الجامعة أثناء دراسته — أربع سنوات على الأقل — ليس غرضها الحصول على وظيفة لكسب العيش بعدها، ولكنَّ تكوين المثقف والمواطن. فهدف الجامعة هو البحث والفكر لا التخرج للحصول على شهادة؛ ممَّا يؤدِّي إلى سيول من الخريجين تطرق أبواب الوظائف، حتى الممتازين منهم. وليس الحل هو إيجاد الوظائف لهم، بل في توجيه الخريجين، خاصةً الذين أثبتوا جدارةً في البحث العلمي أثناء حياتهم

العلمية بالجامعة، والاستمرار في الدراسة والتفرغ للبحث والإحصاء والنشر. فمشاكل الخريجين تتمثل أولاً في الانقطاع عن الجامعة، وذلك ما يمكن تفاديه عن طريق الاستمرار في البحث العلمي، وعن طريق تكوين هيئة للخريجين تضم جمهور المثقفين، يمكن توجيههم لمحو الأمية سنة بعد التخرج، أو في العطلات الصيفية.

(ج) **مناهج التدريس:** يرجع انخفاض مستوى التعليم ثالثاً إلى مناهج التدريس المتبعة، القائم معظمها على التلقين والحفظ، لا على البحث والتفكير. فالدراسة بالجامعة لا تتم عن طريق إلقاء محاضرة من مجهول تسمعها مئات سالبة، ولكن عن طريق حلقات بحث صغيرة يديرها أستاذ معروف عنه اتجاه معين في دراساته، ويشترك فيها عدد محدود من الطلبة للبحث والمشاركة والتوجيه، يقوم الطالب أثناءها بالبحث والعرض. فتكون الجامعة بذلك فترة إعداد للدراسات العليا. فيجب استبدال بمحاضرات الأستاذ التي ليست إلا أخباراً أو فكرًا شخصيًا النصوص والكتب المقررة بلغات أجنبية، حتى يتم للطالب عمل برنامج ومقرره بنفسه في حدود البرامج العامة، وحتى يتمكن من اللغات الحديثة بجانب اللغات القديمة. وإن كثيراً من الجامعات الحديثة لا يوجد بها مدرجات عامة بقدر ما توجد بها حجرات للبحث، التي توجد غالباً في قاعات المكتبات.

ثانياً: وحدة التعليم الجامعي وخلق الثقافة الوطنية

كثيراً ما يعدّ الدارسون الجامعات المصرية الأربعة؛ القاهرة، وعين شمس، والإسكندرية، وأسيوط، ثم يضيفون الجامعة الأزهرية باعتبارها جامعةً مستقلة لها مشاكلها ومواضيعها، بل بناؤها الخاص بالنسبة للجامعات المصرية الأخرى، مع أن مشكلة الجامعة واحدة، سواء ما يخص الجامعة العصرية أو الجامعة الأزهرية. بل إن هذه الثنائية توحي بأن الجامعة المصرية لا صلة لها بالدين وأن الجامعة الأزهرية غير عصرية لا هم لها إلا الدين، وهذا في الحقيقة وهم لا واقع له. وإن كل المحاولات لإضافة الدين إلى الجامعة المصرية أو إضافة العلوم الحديثة إلى الجامعة الأزهرية ما هو إلا حل لمشكلة وهمية، وتفادياً لوضع تاريخي معين أمّلته الظروف دون أن يكون له أي أساس شرعي أو عقلي، فمشكلة الجامعة مشكلة واحدة. وهذا ما يقصد بوحدة التعليم الجامعي، فإذا كنّا نقاسي من ثنائية اللغة — العامية والفصحى — ممّا يؤدي إلى تشتت في القول والبحث، بل وفي القراءة والكتابة، فإن ثنائية النظم الجامعية تؤدي إلى ثنائية في الثقافة والحضارة لا أساس له، فالحضارة الإسلامية تُدرّس في الجامعات المصرية كشرعية في

الحقوق، وكفلسفة وآداب ولغة وحضارة في الآداب. بل يمكن تدريسها أيضًا كالاقتصاد وسياسة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وكعمارة في الهندسة، وكرياضة في العلوم. فالدراسات الإسلامية جزءٌ من المادة التي تُدرّس بالجامعات المصرية. وإن قطع هذا الجزء منها وجعله مادةً لجامعة مستقلة بحُجّة التفرغ والتخصّص والتعمّق، لا يؤدّي إلا إلى البتر والجمود والسطحية، يستحيل من بعدها إضافة الدراسات الحديثة التي تُدرس بالجامعات المصرية بحُجّة التطوير والتجديد والإصلاح، فلا فرق بين كلية الطب بجامعة القاهرة وكلية الطب بالجامعة الأزهرية مثلاً. فالطبيب الأول ليس ناقصاً في دينه ولا في ثقافته. والطبيب الثاني ليس زائداً في دينه ولا في ثقافته. حتى إذا كان غرض الجامعة الأزهرية هو نوع من التبشير الجديد الأكثر فاعلية، فتكفي لذلك الخدمة الإنسانية التي يؤدّيها الطبيب أو المهندس أو المدرّس دون أخذها وسيلةً لتبرير زيادة أخرى مفروضة. وما يُقال في كلية الطب يُقال أيضًا في سائر الكليات العملية أو النظرية، فالدين إذن ليس مناقصه ولا مزايده بين جامعتين، فالجامعة واحدة، ونظامها واحد. والجامعي مثقف وطني واحد. فإذا كان توحيد المرحلة العامة في التعليم قد تمّ، فيجب أيضًا أن يتمّ توحيد التعليم الجامعي. فإن ثنائية التعليم العالي من أسباب تشتت الثقافة الوطنية، بل والعقلية. وإن تأميم التعليم الخاص أو التعليم الأجنبي أو على الأقل إشراف الدولة عليها هدفه الأساسي هو وحدة الثقافة الوطنية. وإن وحدة التعليم الجامعي لها أهميتها بل وضرورتها، ليس فقط في تكوين الشخصية العلمية، بل أيضًا في خلق الثقافة الوطنية. فداخل الجامعات الوطنية وخارجها لم تتعدّ الثقافة بعد مرحلة الترجمة أو النشر، الترجمة الصريحة للأخبار والترجمة المُقنّعة مع ادّعاء الخلق والابتكار، فالجامعات الوطنية — بعد عزلها عن كل الاتجاهات الفكرية والسياسية — تقوم بدور خطابي يتحول فيه الفكر، بل ومصالح الأمة، إلى خطابٍ أهمّ ما يقصده هو تجانسه الذي يرمي إلى إثبات براعة كاتبه في التحليل والتأليف. وكثيراً ما تُعالج الموضوعات بطريقة عابرة سطحية بتقليد من هذه المدرسة الفكرية أو تلك، بل وكثيراً ما تخرج الموضوعات عن الجدية، فهناك المجتمع الاشتراكي، والفلسفة الاشتراكية، والقانون الاشتراكي، والعلم الاشتراكي ... إلخ. وفي غالب الأحيان لا يوجد للخطاب أيّة فاعلية في جمهور القراء الذين يعلمون جيّداً المقاصد الحقيقية للكتاب وما يرمون إليه. أمّا في الأوساط الدينية فيغلب على الدين تفسيرٌ ما زال يعطي الجانب الإلهي أولوية، بل أفضلية، على الجانب الإنساني، وكأن الدين قد أوجي به إعلاءً لقدّر الله وليس تأكيداً لقيمة الإنسان، وتفسير يميني، بل إقطاعي ورجعي

يؤكد وجود الطبقات الاجتماعية وتفاوتها بحُجّة الرزق المُقدَّر، وما زال يرى في الاشتراكية إلحادًا وكفرًا، ممّا يؤدّي إلى التحالف مع الرجعية ومع الاستعمار، وتفسير قائم على التأييد والرضا لا على المبادرة والخلق، فكلما أتى تيّار جديد نادى به المثقفون الثوريون، تحقيقًا لمصالح الأمة، قام الدين بالتأييد، حتى ولو أُيد في مرتبتين متتابعَتين اتجاهاً مختلفين، بل ومتضادّين. فتأييد الرأسمالية بالأمس سابقٌ على تأييد الاشتراكية اليوم. دور الجامعة إذن هو إعادة خلق الثقافة الوطنية الأصيلة القائمة على أساس نظري مُحكم وعلى فاعلية حقيقية. والدين جزءٌ منها، بل والمُحرّك لها، خاصةً في هذه المرحلة التي ما زالت الأمية هي الصفة الغالبة على المواطنين، بل والذي باستطاعته، إذا تحوّل إلى وعي ثقافي ثوري، أن يملأ الفراغ الفكري والسياسي الحالي بالرغم من كثرة القول والتوجيهات.

ثالثًا: استقلال الجامعة

واستقلال الجامعة شرط أساسي لوجودها الفعلي وتفادي عزلتها عن الحياة القومية، سواء استقلّلتها الإداري أو الفكري أو السياسي.

ويتمثّل الاستقلال الإداري في الانتخاب الحر المباشر لرؤساء الأقسام ولعمداء الكليات ولمديري الجامعات، دون أيّ تدخّل من الدولة في تعيين هذا أو ذاك، والذي يخضع غالبًا لأهواء السُلطة التنفيذية في الرضاء أو السخط دون أيّ مقياس موضوعي آخر يتمثّل في القدرة الذاتية أو الجدارة العلمية أو الاستقلال الفكري، بل غالبًا ما كانت هذه المقاييس سببًا في عزل الأستاذ داخل كليته، إن لم تكن سببًا في عزله خارج جامعته وتحويله إلى مرفق آخر. ويتمثّل الاستقلال الإداري ثانيًا في إلغاء نُظم الحراسة الجامعية في كل صورة. فإن كان قد تمّ إلغاء نظام الحرس الجامعي الرسمي حول الجامعة فيجب أيضًا إلغاء نظام الحراسة المدني داخل الجامعة، والذي سبّب كثيرًا من القلق في نفوس الطلبة، بل وفي ممارستهم لمهمّتهم كجامعيّين في صراحتهم الفكرية والتزامهم السياسي، والذي من شأنه إلغاء هذا «الجلاد الأبدي» الذي يعيش في نفس كل مواطن، والذي يتخذ وسيلةً لتخويف البعض وإلى سلبية البعض الآخر. ويتمثّل الاستقلال الإداري ثالثًا في تعاون مدير الجامعة مع محافظة المدينة التي بها الجامعة لتخطيط المدينة وتجهيزتها وإمدادها وفقًا لمشاكل الجامعة واحتياجاتها.

والاستقلال الفكري للجامعة شرط أساسي للقيام بمهمّتها العلمية والسياسية؛ وذلك لأن الحرية الفكرية التي يحرص عليها الأستاذ الملتزم، والتي يمارسها الطالب، تُرفض

أساسًا، ومكبدًا كل مذهب فكري أو اتجاه سياسي مفروض عليه من الخارج. فالأستاذ ليس «قالبًا» تصنعه الدولة لصبَّ أساتذة المستقبل، بل مُفكر حرٌّ يرى، يبحث مع طلبته وأمامهم. وكثيرًا ما تضيع الاتجاهات الفكرية والنُظم السياسية، وتفقد جذَّتها — والتي في الغالب ما تكون هي الحل الوحيد للمرحلة الحالية التي يمرُّ بها المجتمع — عندما تفرضها الدولة بعد تبنيها لها، خاصةً بعد تعيين مُفكرين يفكرون للآخرين وموجَّهين سياسيين يرشدونهم، بل ويُقاس كل فكر وكل سلوك على هؤلاء الموظفين. فالاستقلال الفكري للجامعة شرط لمناقشة كافة الاتجاهات الفكرية والسياسية دون أيِّ نظر لتقييم الدولة خطأً أو صوابًا، فعن طريق المناقشة والتفكير والاقتناع الشخصي يتمُّ تكوين المثقف الواعي أولاً داخل الجامعة الذي لا يمكن تكوينه عند تبني تيار فكري مُعَيَّن وقمع كل التيارات الأخرى، إمَّا بالتخويف أو الفصل أو العزل النهائي. وإن المعارضة السَّريَّة لأخطُر فكريًا وسياسيًا من المعارضة الصريحة العلنية. وغالبًا ما تنقلب المعارضة السَّريَّة إلى محاولات انقلاب، بل وإلى مؤامرات إن لم يُسَمَّح لها بالمعارضة الصريحة. وإن أول عهد بالمعارضة السَّريَّة قد يؤثر على طبيعة الفكر والممارسة السياسية، ممَّا يُظهرها بشكل عدواني، وذلك ما يمكن تلاشيه عن طريق تجمُّع كل القُوى الفكرية الثورية وكل الاتجاهات السياسية التقدُّمية في نطاق المناقشة الصريحة والعمل الجماعي. وبالرغم من توجيه الضربات إلى معظم الاتجاهات الفكرية والسياسية، مرةً إلى هذا ومرةً إلى ذلك، فإن روح الصراحة الفكرية والالتزام السياسي ما زالت موجودةً عند المثقفين الثوريين. وما فات، بعد ثلاثة عشر عامًا على قيام الثورة، يمكن اللحاق به الآن.

والاستقلال السياسي للجامعة نتيجةٌ لاستقلالها الفكري، فلطول انشغالها بالبحث والفكر تتعود على النقد الذاتي وبيان ما قد يخفى على الدولة نتيجةً لانشغالها الدائم في البناء. بل إن الجامعة يمكنها التوجيه والقيادة وبيان أسلم الطرق وأنفعها لتحقيق أهداف المجتمع. وإن تاريخ الجامعة السياسي ليشهدُ على صراحتها الفكرية وعلى التزامها السياسي. فقد كانت الجامعة الطليعة الواعية للقيادات الوطنية وللشاركة الفعلية في التحرر وفي مقاومة الاحتلال، كما حدث في حرب القنال في ١٩٥١ م. وإن الدراسة النقدية لتاريخ الثورة الأخيرة، وتلمُّس أوجه الخطأ، لا يتمُّ إلا عن طريق التفكير النقدي الذي يمكن للجامعة أن تقوم به. ويقوم النقد الذاتي على حرية البدء في العمل دون انتظار توجيهات أو تعليمات تجعل من الإنسان وطنيًا أو مُفكرًا أو ناقدًا. فبدل أن تأخذ الجامعة موقف المتفرج انتظارًا لإشارة النقد يمكنها أن تبادر إلى ذلك من نفسها. ولا يتمُّ ذلك إلا

من خلال تنظيم عمل جماعي داخل الجامعة يتمثل في تكوين تنظيم سياسي يجمع طليعة المثقفين الثوريين. فداخل الجامعة يتم تكوين المثقف لا المفكر فحسب، بل السياسي أيضاً، إذ إن مهمة الجامعة في التكوين السياسي لا تقل عن مهمتها في التكوين العلمي، فالمواطن هو المثقف الثوري. وإن الوعي السياسي يغلب في بعض الجامعات على المستوى العلمي، ويغلب الطابع الثوري للمثقف على مهمته العلمية. والتنظيمات السياسية الموجودة الآن داخل الجامعات المصرية إن هي إلا صورة مُصغرة لنفس التنظيمات الموجودة خارجها في الشكل العام للدولة؛ إذ إنها نَظْم مفروضة تجمع كل الطلبة، بلا استثناء ولا قيد، تحت اسم واحد، هو شعار يُطْلَق على الرأسمالي والاشتراكي، على الرجعي وعلى التقدمي، على السلبي والإيجابي، بل على الخائن والوطني في وقت واحد. وذلك قد يُسبب القضاء النهائي على كل تنظيم سياسي؛ إذ إنه قائم على استحالة وجود وحدة في النظرية، بل وفي الهدف والقصد. وهذا من شأنه ضياع الجهد وتهيبط العزيمة والقضاء على كل عمل إيجابي للعناصر الوطنية التقدمية، سواء داخل الجامعة أم خارجها، أصبحت التنظيمات السياسية داخل الجامعة لا تغري السياسي الملتزم والعامل الجاد، بل أصبحت تعيب الجامعة أكثر ممَّا تُشرفها.

ويمكن للجامعات أن تقوم بمهمتها السياسية الفعلية في تكوين طليعة المثقفين الثوريين الذين باستطاعتهم تكوين القاعدة الشعبية، مُمَثِّلَةً في الاتحاد الاشتراكي العربي، بعد عزل جميع العناصر الإقطاعية والرجعية والسلبية، والمحافظة على الاتجاه التقدمي، وهو الطابع الغالب الآن، والدفاع عمَّا أُنجِز منه، والمناداة بخطوات أوسع نحو الاشتراكية. ويمكن لها أيضاً القيام بتحقيق وحدة العمل العربي في الاتصال بالمثقفين الثوريين بالجامعات العربية الأخرى؛ وذلك لأن تحقيق الوحدة العربية لا يتم إلا عن طريق توحيد كل الاتجاهات التقدمية الثورية في العالم العربي. والمثقفون الثوريون في الطليعة، لا عن طريق سياسة مؤتمرات القمة ومهادنة قوى الرجعية والاستعمار في المنطقة. وقد ظهرت ألمانيا كدولة واحدة أولاً داخل الجامعات الألمانية. ويمكن للجامعات أيضاً المساهمة في وضع أساس نظري لحركات التحرر في العالم الثالث، بل وضع أسس لفلسفات في التاريخ تضمن له استمراره ووجوده الفعلي.

وأخيراً فإن تحليلًا لتاريخ الجامعة هو إحدى الوسائل لإيجادها؛ فالجامعة هي تاريخها المُمَثَّل في مدارسها الفكرية والسياسية، والمُمَثَّل في مهمتها في خلق الثقافة الوطنية، وتحقيق الأهداف القومية، وهو مُمَثَّل أيضاً في تقاليدها. وجامعاتنا حديثة العهد،

وما زال تاريخها يمكن سرده عن طريق الشفاه. تاريخها مرتبط بصفوة المجتمع الأولى، خاصةً عندما كانت أهلية، ثم بالنضال القومي بعد تبني الدولة لها. والآن، ومنذ قيام الثورة، تعكس جامعتنا حال المثقفين وشكل الثقافة في المرحلة الحالية، بل وقد عرفت التيارات الفكرية والسياسية عن طريق الجامعات التي نشأت بها، فهناك مدرسة ماربورج في الفلسفة، ومدرسة توبنجن في التفسير ونقد الكتب المقدسة، ومدرسة هيدلبرج في التربية الدينية، وندوة فينأ في المنطق. ويمكن للمطابع الجامعية المساهمة في خلق ذلك التاريخ، إمّا عن طريق نشر مجموعات من المطبوعات باسم الجامعة، إمّا في التأليف أو الترجمة أو النشر كما هو الحال مع طبعات أكسفورد في الدراسات الأدبية، أو عن طريق نشر مؤلفات الأساتذة وتبني الجامعة للمؤلفات التي لها تيارات فكرية واضحة. يمكن إذن تطوير المطابع الجامعية بالدرجة التي تصبح بها من أهم وأنشط دور النشر. وما يُقال في المطابع الجامعية يمكن أن يُقال أيضًا في قاعاتها، خاصةً قاعة الاحتفالات التي يمكن أن تساهم كموعود لقاء للتيارات الفكرية والمنظمات السياسية، كما حدث أخيرًا بشأن منظمة الوحدة الأفريقية ومؤتمرات عدم الانحياز. وإن قسّمًا يطلقه طلبة الجامعة وقت انتسابهم إليها وساعة تخرجهم منها — كما هو الحال في كلية الطب — يمكن به تذكّر الجامعيين بمهمّتهم في الصراحة الفكرية والتزامهم السياسي داخل الجامعة وخارجها. تلك قضايا عامة يفكر فيها جمهور المثقفين بشأن جامعاتهم، إن لم تُعرض بشكل إعادة النظر في اللوائح والقوانين، فعلى الأقلّ تمسّ المفهوم الأساسي للجامعة، وعلاقة الدولة بها، وهذا ما يعنيه المثقفون بالإصلاح الجامعي.

الجامعة والوطن^١

لم تكن الجامعات في تاريخها الطويل، في الغرب والشرق على السواء، نبأً مزروعاً من الخارج على نحو مُصطنع باعتبارها إحدى مُقوّمات الدولة الحديثة وأحد مظاهرها، مثل العلم والنشيد الوطني والمقعد في الأمم المتحدة، بل كانت جزءاً من تاريخ الشعوب، وأحد مصادر حركتها الثقافية. لذلك ارتبطت أسماء البلدان أو العواصم أو المدن أو الأقاليم الجغرافية، مثل: الجامعة السورية، الجامعة الأردنية، الجامعة التونسية، الجامعة الأمريكية، جامعة باريس، جامعة برلين، جامعة القاهرة، جامعة صنعاء، جامعة الجزائر، جامعة بغداد، جامعة الكويت، جامعة قطر، جامعة الخليج، جامعة الإمارات ... إلخ. ونظراً لارتباط الأمة الإسلامية بدينها وتراثها، فقد نشأت الجامعات فيها منتسبةً إلى الإسلام وليس إلى الجغرافيا، فنشأت الجامعات الإسلامية قديماً في القاهرة، والقيروان، وفاس، لنشر الثقافة والعلوم الإسلامية. فكانت جامعة الأزهر، وجامعة الزيتونة، وجامعة القرويين ... إلخ. كما نشأت الجامعات الإسلامية حديثاً في الرياض، وجدة، ومكة، والمدينة المنورة تجمع بين الثقافة الإسلامية وجغرافية المدن.^٢

^١ كُتِبَ هذا البحث في مايو ١٩٨٥م، أثناء وجودي بجامعة الإمارات العربية المتحدة أستاذاً زائراً في الفصل الدراسي الثاني، وكُمُقَدِّمة نظرية للبحث الميداني الذي أجّزته الجمعية الاجتماعية عن «الجامعة والمجتمع»، والذي أشرف عليه د. حسن همّام من كلية الخدمة الاجتماعية. وبعد التخفيف من بعض عباراته أمام عديد من الأساتذة الوطنيين أو المعارين تمّ نشره. والفقرات المحذوفة من الإدارة الجامعية موضوعة بين قوسين كأدلة على عقلية الرقيب، ونُشِرَ في يوليو ١٩٨٥م.

^٢ تُعتَبَر أقدم جامعة في العالم هي جامعة الأزهر التي أُنشِئت في القرن الثالث الهجري، تلتها جامعة الزيتونة وجامعة القيروان. وأقدم جامعة أوروبية هي جامعة بولونيا في أواخر القرن الثاني عشر.

وكان التعليم الجامعي كله يدور حول الفنون الحرة السبعة، النحو والبلاغة والأدب في مجموعة ثلاثية، والحساب والهندسة والموسيقى والفلك في مجموعة رباعية من أجل تخريج أدباء أو علماء. وكانت كليات الآداب نواة الجامعات، لذلك تُسمَّى اليوم «كلية الآداب والعلوم الإنسانية» إبرازًا لدورها الأساسي وهو دراسة الإنسانيات. وكان من الطبيعي أن تصاحب نشأة الجامعات نشأة الاتجاهات الإنسانية في الآداب والعلوم والفنون. ثم أُضيفت كليات الحقوق والطب بعد ذلك لتدعيم الدراسات الإنسانية، سواء في علاقة الإنسان بغيره ونشأة القانون، أو في علاقة الإنسان ببدنه من أجل المحافظة على الصحة والوقاية من الأمراض.

وكانت الجامعات في نشأتها في مُدن صغيرة من أجل الاعتكاف والتأمل، وطلبًا لحياة الراحة والهدوء بعيدًا عن صخب المُدن الكبيرة وضجة العواصم. هكذا كانت أكسفورد وكمبرج وهارفارد وجوتنجن وتوبنجن وهيدلبرج وهاله وفريبورج. وكانت في معظمها جامعاتٍ خاصةً تقوم على الهبات والأوقاف أو من مصروفات الطلاب. ولكنَّ بعد عصر القوميات في الغرب، وسيطرة الدولة على المؤسسات التعليمية، نشأت الجامعات في المُدن الكبرى وفي العواصم تلبيةً لحاجات الدولة الزراعية والصناعية والتجارية. نشأت جامعات العواصم الكبرى تدعمها الدولة ماليًا، وفي نفس الوقت تسيطر عليها وتوجهها تعليميًا. وكلا الاختيارين قائمان حتى الآن؛ الجامعة الخاصة في المدينة الصغيرة، والجامعة الحكومية في المدينة الكبيرة. وإن اختيار موقع جامعة الإمارات في مدينة العين يُلبِّي مطالب الراحة والهدوء، ولكنه في نفس الوقت يُبعدُها عن التجمعات السكانية ومراكز النشاط الثقافي والعلمي للمُدن الكبرى.

والجامعة موضوع مشترك بين الفلسفة والتربية والاجتماع، تطرَّق إليه معظم الفلاسفة من حيث تصوُّر الجامعة وتنازع كلياتها فيما بينها لدراسة الإنسان من وجهة نظرها، ودورها في نشر الثقافة وتقوية وعي الأمة، ومدى تعبيرها عن روحها وتاريخها، وأهمية حرياتها الأكاديمية واستقلالها.^٢ وبعد اشتداد الأزمة الحضارية في الغرب زاد

^٢ مثال ذلك: كانط؛ الصراع بين الكليات الجامعية (انظر عرضنا لهذا المؤلف في «الفكر العربي»، ١٩٨٠م، معهد الاتحاد العربي، بيروت). وأيضًا سدني هوك: الحريات الأكاديمية. عثمان أمين: نحو جامعات أفضل. د. محمد منير موسى: التعليم الجامعي، قضايا واتجاهاته. وأيضًا مقالتنا: رسالة الجامعة، برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية، مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا، الطلبة والعمل في قضايا معاصرة (١)، في فكرنا المعاصر.

التوجُّه نحو الجامعات بحثًا عن الحلول في مفاهيم جديدة عن الإنسان والعالم وتصورات جديدة للحياة والكون. كما تناولته علوم التربية من حيث إعداد الخريجين ومناهج التعليم وطرق البحث العلمي في إطار تصوُّر أضيق يجعل الجامعة مرتبطةً بتأهيل الكوادر كمُعلمين ومُدرسين أو مُوظفين أكفاء.^٤ لذلك كانت الجامعة هي الكلية الجامعية، وكانت كلية الآداب هي كلية التربية. والحقيقة أن الجامعة أكثر من معهد عالٍ للتربية، وإن كان إعداد المعلمين إحدى وظائفها. وهو موضوع رئيسي لعلم الاجتماع لدراسة وضع المؤسسة التعليمية في المجتمع، وظهور البنية الاجتماعية فيها. فالجامعة تعكس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتبين درجة التطور الاجتماعي، وتكشف عن الأهداف القومية للأمة، وتُحدِّد دور الأجيال؛ ترسيخ الثبات الاجتماعي، أو دفع الحراك الاجتماعي.^٥

وكإطار نظري لبحث الجامعة والمجتمع يمكن أولاً معرفة الدور الذي قامت به الجامعات الأوروبية في إحداث النهضة الأوروبية، وثانياً الدور الذي قامت به الجامعات العربية في نهضة الوطن العربي، وثالثاً الدور الذي أنيط بجامعة الإمارات العربية المتحدة. والهدف من هذه الدوائر الثلاث المتداخلة؛ الدائرة العامة، ثم الدائرة الخاصة، ثم الدائرة الأخص، هو معرفة الاتصال بينها وتمركزها حول نقطة واحدة هي رسالة الجامعة.^٦

أولاً: الجامعات الأوروبية

إن وصف نشأة الجامعات الأوروبية وتطورها ليبيِّن كيف تحوَّلت مراكز العلم التقليدية ودور العبادة إلى جامعات، وكيف ارتبطت الجامعات بالثقافات الوطنية لشعوبها، وكيف ساهمت في صياغة المشاريع القومية للدول التي قامت فيها. كما يبيِّن كيف كانت المكان الطبيعي للبحث العلمي، وأداة لترشيد المجتمع، ووعاء للنقد الذاتي الذي يقوم به الوعي

^٤ مثال ذلك: د. محمد عبد العليم مرسى، إبراهيم عصمت مطاوع: التخطيط للتعليم العالي.

^٥ مثال ذلك: د. محمد جواد رضا: الإصلاح الجامعي في الخليج العربي.

^٦ في البحث المنشور تمت إضافة «ولا يخفى أن جامعة الإمارات جامعة وليدة، عمرها لم يتجاوز العشر سنوات، استفادت من تجارب الجامعات الأخرى غربيةً وعربيةً وإسلامية، وهي في اتصالها الدائم بهذه المعازل تأخذ منها وتحاول أن تطوِّع ما تأخذه بما يتفق وقيمنا وديننا وأصالة تجمُّعنا العربي»، الجامعة والمجتمع، ص ١١، وهذه أول مرة يزيد فيها الرقيب نصوصاً من عنده ولا يكتفي بالحذف!

القومي بين الحين والآخر، خاصةً في لحظات الانكسار. وقد نشأت الجامعات الإسلامية أيضًا مواكبةً لنشأة الدول، اعتمادًا على الثقافة الإسلامية وتأسيسًا للعلوم الإسلامية، سواء كان ذلك حين نشأة الأزهر قديمًا أو نشأة الجامعات الإسلامية حديثًا. وقد توضع جامعات الخليج، ومنها جامعة الإمارات العربية المتحدة، نمطًا جديدًا وهو نشأة الجامعة المواكبة لنشأة الدولة، وبالتالي تصبح الجامعة أحد مَقَوِّمَات الدولة الحديثة وإحدى ركائزها الأساسية، لا تقلُّ أهميةً عن المؤسَّسات الدستورية. فالجامعة إنما نشأت لتدعيم الدولة وتأسيسها، وعليها أن تقوم بهذا الدور الفريد الذي يعطي نمطًا جديدًا خلاف النمط الأوروبي أو الإسلامي القديم. فبدلًا من أن تأتي الدولة لتدعيم الجامعة تأتي الجامعة لتدعيم الدولة. والمتتبع لنشأة الجامعات الأوروبية ومدارسها يلاحظ الآتي:

(١) **تحولُ دور العبادة إلى جامعات:** نشأت الجامعات الأوروبية في عصر تحوَّلت فيه الثقافة من القديم إلى الجديد، وانتقل فيه العلم من دور العبادة إلى المدارس والمعاهد. فالجامعة تحوَّلت طبيعيًا من نمط تقليدي في التعليم إلى نمط آخر، حلَّ فيها العلم محلَّ الدين، وأخذ البحث مكان التسليم، وقام العقل بدوره بدلًا من النقل. فتواری دور الصوامع والأديرة وبرز دور الجامعات والمدارس. ومهما حاولت المؤسَّسات القديمة الحدَّ من سُلطة الجامعات الجديدة والنَّيل من العلم، والتشكك في البحث، وإضعاف سلطان العقل باسم الدفاع عن القديم والتمسُّك بتراث الآباء والأجداد حمايةً له من انحرافات المُحدِّثين، إلا أن مسار التاريخ وتقدُّم العالم كان باستمرارٍ في صفِّ الجامعات، حتى انتصرت الجامعة الجديدة على دور العبادة القديمة. ولمَّا بانَت أهمية البحث العلمي، عاودت الدور القديمة ولحقت بمناهج البحث العلمي مستفيدةً من دور الجامعات الجديدة لتأييد العقيدة بطريقة أكثر عقلانيةً وعلميةً وترسيخ قواعد الإيمان.

هذا هو تاريخ جامعات السربون وأكسفورد وكمبريدج من القرن الثالث عشر الميلادي. ونشأت جامعة هارفارد في القرن السابع عشر لتحقيق الهدفين معًا؛ تقدُّم العلم، وإعداد الطلاب للوظائف الدينية. ثم أصبحت بعد ذلك معهد علم فحسب، بعد أن ورث العلم الدين، وقام فهُم الدين على أساس العلم.^٧ فطبقًا لهذا النمط الغربي يمكن تقسيم

^٧ لمزيد من التفاصيل، انظر: د. محمد منير موسى، التعليم الجامعي المعاصر، قضاياها واتجاهاته، ص ٧-٩، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧ م. وأيضًا: إبراهيم عصمت مطاوع، التخطيط للتعليم العالي، ص ٢٦٥، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣ م.

المجتمعات إلى نوعين بالنسبة لدرجة تطوره بالنسبة للعلم؛ الأول: المجتمع الديني الذي يعتمد على حُجّة السُلطة؛ سُلطة الكتاب أو النقل. والثاني: المجتمع العلمي الذي يعتمد على البرهان وعلى حُجّة العقل؛ العقل البرهاني أو العقل العلمي الطبيعي. فتؤكد تجربة الغرب أن التقدم البشري هو في الحقيقة انتقالٌ من المجتمع الديني الأول إلى المجتمع العلمي الثاني.

وقد أعطت جامعاتنا الإسلامية القديمة نمطاً مخالفاً هو تطوّر طبيعي للمجتمع الديني إلى المجتمع العلمي، فهما ليسا نقيضين. ففي المساجد نشأت حلقات البحث، وب عقلية التوحيد نشأت العلوم الرياضية والطبيعية. فالمسلم عالم، والعالم مسلم، وليس أحدهما بديل عن الآخر أو بنقيض له. وعلمائنا الأجلاء؛ البيروني في التاريخ، وابن الهيثم في المناظر، وجابر بن حيان في الكيمياء، والخوارزمي والطوسي في الرياضيات، وابن سينا وابن رشد في الطب، وابن خلدون في الاجتماع ... خير شهداء على ذلك.

(٢) **تجسيد الجامعات للثقافات الوطنية:** وقد ارتبطت الجامعات بالثقافات الوطنية لمختلف الشعوب، وبرزت فيها روح الأمم، وظهر في مفكراتها روح العصر، ومسار التاريخ. فبعد انتهاء عصر الإمبراطوريات الكبرى في العصور الوسطى وإبان العصور الحديثة، وبروز القوميات المستقلة في الغرب؛ الألمانية والإيطالية والفرنسية والبريطانية والأمريكية، قامت الجامعات وساهمت في بلورة مفاهيم روح الأمة أو شخصية الشعب، والتاريخ الوطني، والتراث الحي، من أجل تأسيس القومية الجديدة كتصور أو روح. وقد نجحت الجامعات في ذلك فاستطاعت كل قومية أن تكشف ذاتها من خلال مفكراتها وأدبائها في جامعاتها. والأمثلة على ذلك كثيرة.

فقد حملت الجامعات البريطانية لواء الفلسفة الأنجلوسكسونية منذ فرنسيس بيكون حتى برتراند رسل، ولم يخرج عن هذا التيار إلا دوائر منعزلة صغيرة، مثل أفلاطونيي كمبردج في القرن الثامن عشر. عبّرت الجامعات البريطانية عن الروح البريطانية التي تتمثل في الاعتماد على الحس والتجربة، والاعتراف بالعالم الخارجي، وتحليل العقل باعتباره مخزوناً للمحسوسات، ورفض الأفكار الأولية والمبادئ العقلية، [والاعتماد في القانون على الحالات السابقة، والشواهد الجزئية، والقرائن الحسية دون القاعدة الفقهية أو القانون العقلي].^٨

^٨ تتضح هنا عقلية الرقيب الذي يرى استحالة القانون دون قاعدة فقهية.

وارتبطت الجامعات الألمانية، سواء عند هيجل أو شلنج أو فشته بالفلسفة الميتافيزيقية، وبمفهوم الوحدة بين الطبيعة والروح أو بين الله والعالم؛ ممّا كان له أبلغ الأثر في تحقيق الوحدة الألمانية. فلولا فلسفات الوحدة كتعبير عن روح الشعب لظلت الوحدة الألمانية مطلباً عسير المنال. وبروسيا وحدها كشقيقة كبرى ما كانت تستطيع توحيد شقيقاتها الصغرى؛ بافاريا، وستفاليا ... إلخ. ولا كانت زعامة بسمارك قادرة على تحقيق الوحدة دون ميتافيزيقا الوحدة التي عبّر عنها الفلاسفة الألمان. وبعد احتلال نابليون لألمانيا استطاع فشته صياغة فلسفة في المقاومة لطرد المحتلّ دفاعاً عن استقلال البلاد، «أنا أقاوم فأنا إذن موجود»؛ فالمقاومة تعبير عن الحرية، والاقتصاد القومي الموجّه تأكيدٌ للاستقلال ورفضٌ للتبعية، والسعادة تكون في تحقيق رسالة الإنسان في الحياة، والمثل الأعلى في التاريخ وليست في حياة البذخ والترف وملذات الجسد الحسيّة.

أمّا الجامعات الفرنسية فقد زاوجت بين الروح البريطانية والروح الألمانية، وجمعت بين الجسّ والعقل، فكلّهما نشاطان متكاملان للنفس، وأصبح المنهج الفرنسي في الفكر منهجاً عقلانياً يبدأ بتحليل تجربة نفسية مثل الجهد (مين دي بيران)، أو العادة (رافيسون)، أو الزمان (برجسون)، أو الإدراك (ميرلوبونتي)، أو الخيال (سارتر). أصبح هدف الثقافة الفرنسية التوحيد بين المثال والواقع، بين الروح والطبيعة، بين النفس والبدن، ابتداءً من تحليل التجارب النفسية. وما دامت النفس هي البداية فما أسهل بعد ذلك أن تنمو نمواً روحياً فتقترب من التصوف النفسي، وتصبح الفلسفة روحية خالصة كما جسّدتها عملياً جان دارك.

وارتبطت الجامعات السوفيتية بالحركة السلافية المدافعة عن الثقافة السلافية، باعتبارها الثقافة الوطنية، ضدّ أنصار التغريب الداعين إلى تقليد الثقافة الغربية؛ ألمانية أو فرنسية. وارتبطت الثقافة بمفاهيم الأرض-الأم، والشعب، وروسيا المحروسة التي لا يقهرها عدو، موطن الأرثوذكسية والفلاح الطيب، وهي الثقافة التي عبّر عنها الأدباء والفلاسفة الروس، وعلى رأسهم دستوفسكي وتولستوي.

كما ارتبطت الجامعات الأمريكية في بدايتها بروح وثيقة الإعلان عن الاستقلال التي ترتكز أساساً على حرية الفكر والحفاظ على الوحدة الفيدرالية. وقد طالب جورج واشنطن وتوماس جيفرسون بإقامة جامعات فيدرالية تتولى حراسة مفاهيم الوحدة الأمريكية في ضمائر الأجيال الأمريكية. ثم ارتبطت الجامعات الأمريكية فيما بعد بالفلسفات الذرائعية

والعملية من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من النفع، وإحداث أكبر قدر ممكن من التأثير في العالم.^٩

وارتبطت الجامعات الإسلامية القديمة بالعلوم الإسلامية النقلية أو العقلية أو النقلية العقلية، وكانت وعاءاً للحضارة الإسلامية، سواء ما يتعلق بالعقيدة أو بالشرعية، وإننا حتى اليوم ندين لهذه الجامعات وعلمائها بتصوّراتنا للعالم وبدوافعنا على السلوك. أمّا جامعاتنا الحديثة فلم تواصل تراث الجامعات القديمة، ولا هي أحسنت تبني نظم الجامعات الغربية القائمة على البحث الحر والرؤى العلمية، واقتصرت مهمتها على النقل؛ إمّا النقل من الماضي بدعوى الأصالة، أو من الغرب بدعوى المعاصرة.

(٣) **صياغة الجامعات للمشاريع القومية:** كانت الأبحاث العلمية في الجامعات مرتبطةً أشدّ الارتباط بالمشاريع القومية للدول التي نشأت فيها، وأشهر مثل على ذلك هو الاستشراق. فقد نشأ في الجامعات الأوروبية إبّان التفوق العسكري الأوروبي والسيطرة الاستعمارية على الشعوب الآسيوية والأفريقية، وإبّان نظريات التفوق العنصري الأوروبي. وقد كان الهدف منه جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة من أجل السيطرة عليها وإخضاعها، ليس فقط عسكرياً بل أيضاً ثقافياً وحضارياً. ارتبط الاستشراق الفرنسي بشمال أفريقيا؛ تونس والجزائر والمغرب، وبالشام؛ سوريا ولبنان. وتوجّه الاستشراق الهولندي إلى إندونيسيا والملايو والفلبين. وعكف الاستشراق البريطاني على مصر والسودان والعراق وفلسطين والجزائر العربية.

ولمّا ورثت العلوم الاجتماعية الحديثة، وفي مُقدِّمتها الأنثروبولوجيا الثقافية، الاستشراق القديم، وبرزت الولايات المتحدة كأكبر قوة استعمارية حديثة، عسكرية واقتصادية وثقافية، من أجل الهيمنة الشاملة على العالم؛ ازدهرت هذه العلوم، وارتبطت مراكز الأبحاث والمعاهد والجامعات بأجهزة الاستخبارات الأمريكية والبنّاجون. كما

^٩ يرى ديرفر أن الجامعات لم تُدعَ وإحاطَ رقراقَةً هادئةً تقوم على خدمة صفوة من المتعلمين ينشدون الحقيقة ويتجملّون بالمعرفة، بل هي غدت جزءاً من نهر الحياة العام. لقد طولبت هذه المؤسسات العلمية أن تلعب دوراً غير مسبوق لها في الحياة وأداء وظائف جديدة، وكانت هذه الوظائف الجديدة في المجتمعات النامية تكبر وتعظم لتبلغ حدّ بناء الأمم.

Driver, CH: The Exploring University, Bobs-merill, Indianapolis, Indiana, USA, 1972.

نقلًا عن د. محمد جواد رضا: الإصلاح الجامعي في الخليج العربي، شركة الربيعات للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م.

أصبحت مراكز جمع المعلومات كلها في مراكز إصدار القرار الأمريكية. بل إن كثيراً من هذه الأجهزة تقوم بتمويل بعض الأبحاث الاجتماعية في عدد من الجامعات. ولم يختلف الحال في الشرق عنه في الغرب، فقد ارتبطت الجامعات السوفيتية أيضاً بالبحوث الاقتصادية والتاريخية حول حركات الشعوب ومُكوّنات القوميات من أجل إعادة كتابة تاريخ للعالم من وجهة نظر الأبنية الاقتصادية وأنماط الإنتاج ووسائله؛ ملكية خاصة أو عامة. كما عكفت جامعات اليابان منذ نهضتها في القرن الماضي على القيام بأضخم مشروع قومي لترجمة العلم الغربي ونقله إلى اللغة اليابانية من أجل بناء الدولة الحديثة وبداية عصر الصناعة. وما إن مرَّ جيلان حتى بدأ الإبداع العلمي الياباني متفوقاً على العلم الغربي وأساليب الصناعة فيه. كما توجّهت جامعات الصين إلى دراسة ثقافتها الوطنية وتراثها العلمي، وتقدّمت في علوم الطب وفي الفنون. ولا يتمُّ بحث علمي الآن إلا في إطار الخصوصية الحضارية لكل شعب، فالعلوم، خاصة العلوم الإنسانية، هي بالضرورة علوم قومية.

وفي العالم الثالث، بعد عصر التحرر من الاستعمار والهيمنة الغربية قامت الجامعات في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بإعادة دراسة تراثها الوطني وصياغة مشاريعها القومية. وأبرز مثال على ذلك جامعات المكسيك وكولومبيا وشيلي، ومحاولاتها إنشاء علوم اجتماعية وطنية في مقابل العلوم الاجتماعية الغربية. فوضعت مناهج ومفاهيم جديدة بدلاً من المسلمات القديمة عن الريف والحضر، التعليم والأمية، الزراعة والصناعة، أنماط التحديث، القوى الاجتماعية، التراث والتغيُّر الاجتماعي ... إلخ. فالتحرر الثقافي والعلمي لا يقلُّ أهميةً عن التحرر السياسي والاقتصادي.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة قام الجيل الأول بصياغة أضخم مشروع قومي، في عصر محمد علي، من أجل إرسال البعثات إلى الغرب، وترجمة أمهات المراجع العلمية والأدبية، وإعداد كوادر فنية من أجل النهضة الحديثة في الزراعة والصناعة، وإنشاء المدارس الفنية والمعاهد العليا من أجل تأسيس الدولة الحديثة. ولمَّا تكاثفت القوى الاستعمارية على ضرب التجربة وكسرها، عادت صياغته من جديد في جيلنا الحالي إبَّان الثورة المصرية، فأرسلت البعثات، وأنشئت الصناعات، وتأسست المعاهد والجامعات العلمية في إطار مشروع قومي جديد لتوحيد الأمة ونهضتها وتحرُّرها، وإعادة توزيع دخلها بما يحقق أكبر قدر ممكن من العدالة والمساواة، ويقوم على استقلال الإرادة الوطنية. وإن النهضة الإسلامية المعاصرة، وهي التجربة الثالثة في جيلنا لتواجه هذا

التحدّي من جديد؛ صياغة مشروع قومي إسلامي لنهضة مُرتقبة تتعلم من التجربتين السابقتين، وتكون أسعد حظاً منهما. وأمامها المشروع الإسلامي الأول الذي قام به المسلمون منذ القرن الثاني الهجري وبعد قيام الدولة الإسلامية، ترجمة كتب الأوائل ونقل تراثهم إلى العربية. وما إن حلّ القرن الثالث حتى بدأ الإبداع الإسلامي بتأسيس كل العلوم الإسلامية وتأسيس مجتمع علمي رشيد.

(٤) **ريادة البحث العلمي:** ومنذ انتصار العلم في عصر النهضة تصدرت الجامعات قضية البحث العلمي، وخرجت معظم الاكتشافات العلمية الحديثة من أروقة الجامعات منذ جامعات بالرمو وبادوا في إيطاليا تحت أثر ترجمات العلوم الإسلامية من العربية إلى اللاتينية، خاصة في العلوم الطبيعية وعلوم الحياة إلى الجامعات الحديثة التي منها خرجت النظرية النسبية لأينشتاين، ونظرية الكوانتم للوي دي بروي ... إلخ.^{١٠} ونشأت داخل الجامعات مراكز الأبحاث المتخصصة والمعامل المتقدمة، وأُجريت فيها التجارب العلمية العديدة. لذلك ارتبطت الجامعات بتطور الغرب وبنهضته العلمية الحديثة. ونشأت فيها عمادات بأكملها للدراسات العليا والبحوث العلمية. وصدرت من الجامعات وأقسامها ومعاهدها ومراكزها المتخصصة المجلات العلمية، وتبادلت خبراتها فيما بينها. وفي اليابان قامت مراكز الأبحاث داخل الشركات الصناعية الكبرى بتدعيم الصناعات بما تحتاجه من أبحاث واختراعات، بل أقامت كل شركة مراكز أبحاثها حتى تلغي المسافة بين النظرية والتطبيق، بين الجامعة والمصنع، بين العلم والحياة.

لم تقم الجامعات إذن على التلقين ونقل المعلومات، فقد كان ذلك من مهام دُور العبادة والأديرة في العصور الوسطى؛ حفاظاً على تراث الآباء والأجداد، والذي لا يتغير

^{١٠} والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل: إنتاج علماء برنستون الطاقة بطريق الانصهار النووي باستخدام مادة أولية غير قابلة للنفاد وهي الماء، وقيام أساتذة جامعة كاليفورنيا-ديفنز باستنبات نبات يشبه الطماطم يُروى بماء البحر، وكذلك تجارب جامعة أريزونا على إنتاج الشعير بماء البحر. د. محمد عبد العليم موسى: التعليم العالي ومسؤولياته في تنمية دول الخليج العربي، دراسة تحليلية تربوية لأعمال الندوة الفكرية الأولى لرؤساء ومديري الجامعات الخليجية، ٩-١٢ ربيع الأول ١٤٠٢ هـ، ٤-٧ يناير ١٩٨٢ م، البحرين، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٥-١٩٨٥ م.

بتغير العصور، والذي يعبر عن حقيقة مطلقة أبدية، وكأن البشر لا يخطئون، وكأن الواقع لا يتغير، وكأن رؤية الكون وتفسيرات الطبيعة ثابتة. فالتقليد ليس منهجاً علمياً ولا طريقاً للمعرفة. ونقل المعلومات ليس علماً. العلم هو ما يُستنبط من المعلومات وما يُستنتج منها، وما يُخلق كمعلومات جديدة بناءً على تجارب أو مشاهدات. والراوي ليس عالماً، ونقل العلم ليس بعالم، والحافظ ليس عالماً. لا تعمل الذاكرة عمل العقل. مهمة الذاكرة الحفظ والاختزان، ومهمة العقل التفكير والإبداع. فلا الذاكرة تفكر، ولا العقل يحفظ.

ولا يكفي أن تبعد الجامعات الأوروبية وتنقل الجامعات الأخرى عنها، وإلا كانت حضارة واحدة هي المبدعة وباقي الحضارات هي المستهلكة. وقد كان لكل حضارة في التاريخ دورها المبدع، في الصين والهند وفارس ومصر القديمة وبلاد ما بين النهرين وفينيقيا واليونان والعالم الإسلامي، قبل أن يصب ذلك كله في الحضارة الغربية الحديثة. (٥) **دور الجامعات في ترشيد المجتمع:** لم يقتصر العلم على أن يكون بحثاً ودراسات داخل مراكز الأبحاث، أو مُطبّقاً في الصناعات، بل تحوّل إلى أسلوب حياة وأداة لترشيد المجتمع. فتحوّل المجتمع العفوي إلى مجتمع علمي، وأصبحت الجامعات هي مراكز إصدار القرارات. فلا يصدر قرار اقتصادي أو سياسي إلا إذا قام على دراسة علمية رشيدة. وبالتالي أمكن توفير الجهد والوقت وتفادي النكوص والفشل والعود على بدء، والبداية باستمرار من الصفر.^{١١} العلم إذن هو الوسيلة لتحويل المجتمع التقليدي وأنماطه الفكرية السائدة كالعفوية والمزاجية إلى مجتمع العلم والعقل، ومن مجتمع العلاقات الفردية والمواجهة الشخصية والأمزجة والانفعالات إلى مجتمع يسوده القانون ويحكمه الفكر ويسير طبقاً للمبادئ، ومن مجتمع العفوية والمصلحة الآنية إلى مجتمع الترشيح والتخطيط.^{١٢} لذلك استطاع المجتمع العلمي الرشيد التنبؤ بوقوع الظواهر بعد

^{١١} استطاع طلبة وأساتذة جامعة أكسفورد مثلاً حلّ الشفرة السريّة الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية.

^{١٢} كانت العبارة في الأصل: العلم إذن هو الوسيلة لتحويل مجتمع الخرافة والقدرية إلى مجتمع العلم والعقل ومن مجتمع القبليّة والعلاقات الفردية ...

معرفة قوانينها، وتوقع المشاكل والإعداد لها قبل وقوعها، واكتشاف حلولها قبل تفاقمها وتحولها إلى أزمات لا حل لها. لا يوجد «تابو» في العلم أو في المجتمع، في الفكر أو في النظم الاجتماعية. يضع العلم كل شيء موضع البحث، بما في ذلك العادات والأعراف والتقاليد، وكل مظاهر الموروث الذي كثيراً ما يختلط في أذهان الناس مع المقدس. وطالما ظل هناك موضوع خارج البحث العلمي باعتباره سرّاً أو مقدساً، فإنه سرعان ما يتحول إلى «تابو» ويصبح مصدرًا للخرافة والجهل أو أداة للقهر والطغيان. حينئذٍ يستحيل الترشيح القائم على العقل، كما تستحيل المبادرة التي تتطلب الحرية. وسيظل الغرب يزدهر باستمرار بأنه مجتمع العقل والعلم، وبأنه وحده هو القادر على التنظيم و«عقلنة» العالم، وأنه هو وحده الذي اكتشف الإنسان الحر العاقل القادر، طالما أن المجتمعات غير الأوروبية ما زالت قاصرة غير رشيدة لا تعتمد على العقل، ولا تقوم على الاختيار الحر. وما زالت تقبل الوصايا عليها من «التابو» أو ممن يستعمله كأداة للسيطرة. إن القصور الذاتي ليس قانوناً للتاريخ، بل هو مجرد استمرار لفعل مضى وبدأ في التراخي والذبول. والمجتمعات التي تعيش بالقصور الذاتي سرعان ما تذبل وتموت. ومن ثم فلا بديل عن المبادرة الحرة وترشيح المجتمع حتى يمكن تدريجياً الاستغناء عن الخبرات الأجنبية، وحتى يقوم بالترشيح الباحثون المواطنون، فهم أقدر على معرفة حاجات المجتمع وأذواق الناس. وطالما بقيت الجامعة في جانبٍ تقصر مهمتها على محو الأمية الثقافية أو إخراج مدرسين أو موظفين أو إداريين، وترك ترشيح المجتمع للخبرة الأجنبية، كلما اشتدت غربة الناس عن عالمهم، وكلما اتسعت الهوة بين ثقافتهم وبين عصرهم.

(٦) **قدرة الجامعات على النقد الذاتي:**^{١٢} لا يقتصر دور الجامعات على البحث العلمي وترشيح المجتمع، بل إنها بالإضافة إلى ذلك تتمتع بقدرة فائقة على النقد الذاتي. تقوم الجامعات إذن بدور طبيعي في نشأة الأفكار الجديدة التي تنادي بالإصلاح وتهدف إلى التغيير نحو الأفضل. ظهرت من داخل الجامعات التيارات الجديدة التي تتجاوز الأوضاع الاجتماعية الحالية، وقامت بدور النقد الذاتي لمجتمعاتها ونظمها، وخرجت منها المذاهب الجديدة لإعادة بناء المجتمعات. والأمثلة على ذلك كثيرة: ففي الستينيات عندما بدأ الاستعمار عاتياً ممثلاً في حرب فيتنام نشأت الحركات المناهضة للحرب داخل

^{١٢} كان العنوان في الأصل: تعبير الجامعات عن أصوات المعارضة.

الجامعات، وتكوّنت حركات السلام داعيةً لإيقاف الحرب، ومطالبةً باستقلال الشعوب وبحقّها في تقرير المصير. قامت الجامعات، خاصةً علماء الإنسانيات، بفضح المركب الصناعي العسكري الذي يثرى من وراء الحروب وتجارة السلاح، وتكون الشعوب هي الضحية. قام مفكرو الجامعات وأساتذتها بمحاكمة أمريكا على جرائمها في فيتنام، مثل محاكمة سارتر ورسل، ومحاكمة إسرائيل على جرائمها في صبرا وشاتيلا، التي قام بها إيتاجاكي في اليابان.

وأيضاً من داخل الجامعات، بدأت حركات المطالبة بالحقوق المدنية للأقليات ضدّ التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية. كما تكوّنت في الجامعات لجان للدفاع عن حقوق المستهلكين ضدّ استغلال شركات الغذاء الكبرى التي همّها الكسب دون المحافظة على صحّة الناس، فاستعملت كل الوسائل المصطنعة للإنتاج الكمّي للغذاء من المواد المركبة، والتدخل الاصطناعي في نموّ النبات والطيور والحيوان، وهو أحد الأسباب الرئيسية لانتشار السرطان في أكثر من ثلث المجتمع الأمريكي. ومن داخل الجامعات أيضاً تكوّنت «الحركة الخضراء» للدفاع عن البيئة ضدّ التلوث بعد أن عجزت قوانين الدولة عن الحدّ من مخاطر نفايات المصانع التي ترغب في مزيد من الكسب، بصرف النظر عن صحّة الناس. كما تكوّنت داخل الجامعات الأوروبية حركات السلام ضدّ انتشار الأسلحة الذرية والصواريخ النووية العابرة للقارات؛ دفاعاً عن حقّ الشعوب في العيش في سلام. وقام علماء الطبيعة أنفسهم بالوقوف أمام مشاريع حرب الكواكب لما تجرّه على الإنسانية من خراب ودمار. وعندما شعر البعض بضرورة العودة إلى الدين لحلّ مشاكل المجتمع الصناعي المتقدّم ظهرت الجماعات الدينية في حرم الجامعات الأوروبية ترقص وتغني، تطبل وتزمر، تحلق الرءوس، وتلبس المسوح، داعيةً للخلاص؛ فالمسيح يعود من جديد، وكرشنا مُنقذ البشر، وبراهما طريق الطمأنينة والسلام!

ولمّا بدأت حركات الرفض لمثل المجتمع كلها ولقيّم الطبقة المترفة فيه، نشأت حركات «الهيبيز» داخل الجامعات في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية. وظهر «الجينز» المهلهل الأرجل بلا خياطة أو صناعة، والعلم الأمريكي في الخلف أو على الحذاء، وشاع النوم في الطرقات بدلاً من القصور، وظهرت عادة إطالة اللحى والشعور بدلاً من التزين والتجميل، ورفض الاستحمام والعطور باعتبارها قيماً للحياة الناعمة، وإيثار حياة البؤس

والشقاء، وعمَّ الغناء في الطرقات بدلاً من المسارح. ظهرت «الخنافس» بدلاً عن القطط السمان، فحياة الشعوب أصدق من حياة المترفين.^{١٤}

وقد اكتمل ذلك كله في مظاهرات الشباب في مايو ١٩٦٨م، من داخل الحرم الجامعية، تنادي بمثل جديدة، وقيَم جديدة، وتعليم جديد، ومناهج جديدة. ونالت بعض ما أرادت في الاشتراك في الإدارة الجامعية، وتغيير مناهج التعليم من العلم المفروض إلى الحوار المفتوح، ومن المحاضرة العامة إلى المناقشة الحرة.^{١٥} وظهر مُفكرون أساتذة، مثل هربرت ماركيز، وطلاباً مثل أنجلاديفيز يضعون فلسفةً جديدةً للشباب؛ إشباعاً لرغباته المكبوتة وتأكيداً لذاته الضائعة، وتحقيقاً لغاياته ومُثله التي تعبّر عن حاجاته بدلاً من الحرمان والإحباط هُدرًا للطاقات وإجهاضاً للعقول. إن الجامعة هي المكان الطبيعي لممارسة الحرية والقيام بدور النقد الذاتي حتى لا تقع الأمة في الازدواجية بين حياتها الخاصة وحياتها العامة، بين السرّ والعلن، الهمس والصياح، الكلام بين الأصدقاء والحديث الرسمي، حديث القلب، وتمتمات الشفاه وحركات اللسان.

ثانيًا: الجامعات العربية

وإن كانت الجامعات العربية، باستثناء الجامعات الإسلامية التاريخية، أكثر حداثةً من الجامعات الأوروبية، إلا أنها أيضًا ارتبطت بتاريخ الشعوب العربية وبنهضتها الحديثة؛ ارتبطت بحركاتها الوطنية والاجتماعية، وقامت بدور رئيسي في تحقيق الاستقلال الوطني وإحداث التغير الاجتماعي. كانت منبرًا للدفاع عن حقوق الإنسان الطبيعية في الحريات العامة وتأسيس مجتمع ديمقراطي يقوم على الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما دافعت عن استقلالها الأكاديمي، وساهمت في الإبداع الفكري، ومدّت

^{١٤} العبارة في الأصل، وقبل مراجعة الأساتذة (الرقابة الداخلية): فحياة الشعوب أصدق من حياة الأمراء.

^{١٥} بدأت مظاهرات الشباب في نوفمبر ١٩٦٧م باحتلال الطلاب حرم جامعة تورينو بإيطاليا، وبلغت ذروتها في مايو ١٩٦٨م، فتحوّلت إلى ثورة للطلاب ضدّ نظم الجامعة وأبنية المجتمع وسيادة التقاليد في كل الجامعات الأوروبية، في مدرسة الاقتصاد في جامعة لندن وجامعة منشستر. ثم انتشرت في ألمانيا وإسبانيا وهولندا وأمريكا واليابان، بل عمّت أيضًا جامعات الدول الاشتراكية في بولندا وتشيكوسلوفاكيا والمجر. وقد تزعم الحركة طلاب الجامعات الفرنسية، وكانوا من مُنظريها الأوائل. د. محمد منير موسى: التعليم الجامعي المعاصر، قضايا واتجاهاته، ص ١٨-١٩.

الجيش الوطنية بكوادر علمية مؤهلة قادرة على تحقيق النصر، كما حدث في أكتوبر ١٩٧٣ م. والمتَّبَع لحركة الجامعات العربية، نشأةً وتطوراً، والدارس لدورها الاجتماعي يمكنه ملاحظة الآتي:

(١) ارتباط تاريخ الجامعة بالحركة الوطنية:^{١٦} في البلاد النامية — بوجه عام — ارتبطت الجامعات بتاريخ الحركة الوطنية. فإذا أخذنا الجامعة المصرية مثلاً على ذلك، وهي أقدم الجامعات العربية، لوجدنا أنها ارتبطت منذ نشأتها بتاريخ الحركة الوطنية المصرية، منذ أن كانت جامعةً أهليةً عام ١٩٠٨ م، إلى أن أصبحت جامعةً وطنيةً في ١٩٢٥ م، فقد شهدت الثورة الوطنية في الأربعينيات. وفيها تكوَّنت لجنة الطلبة والعمال عام ١٩٤٦ م، وقام شبابها بتكوين حركة الفدائيين في القناة عام ١٩٥١ م، ثم هبَّت الجامعة دفاعاً عن الحرية والديمقراطية في ١٩٥٤ م. وقامت المظاهرات ضدَّ أحكام الطيران عام ١٩٦٨ م ترفض الهزيمة، وتطالب بمحاكمة المسؤولين عنها. وعندما ظهرت الثورة المضادة في السبعينيات حملت الجامعة لواء المعارضة منذ ١٩٧١ م حتى ١٩٧٦ م. وليس بغريب أن يكون النصب التذكاري للشهداء على مدخل الجامعة، وأن يكون على الناحية الأخرى من طريق الجامعة تمثال نهضة مصر. والجامعة والمثال مختارٌ كلاهما من حصاد ثورة ١٩١٩ م. لقد حملت الجامعة الأماني الوطنية، ونادت بالاستقلال التام أو الموت الزؤام، ورفعت شعار وحدة وادي النيل، وهتفت بسقوط الملك، ونادت بالوحدة الإسلامية. وقامت جامعة الأزهر بنفس الدور منذ الوقوف أمام نابليون، ومقاومة الفرنسيين، وتنصيب محمد علي والياً على مصر، ثم حملت لواء المقاومة للإنجليز، ورفضت الاحتلال الصهيوني للقدس. وقامت جامعات مصر كلها، ممثلةً في اتحاد نوادي أعضاء هيئة التدريس، برفض تطبيع العلاقات مع العدو الصهيوني، والارتقاء في أحضان الغرب، وسياسة الانفتاح الاقتصادي، والمناورات العسكرية المشتركة، والقوانين المقيّدة للحريات، والعزلة عن العالم العربي. ولقد كان نصراً كبيراً، قُبيل الثورة المصرية، إقرارُ مجانية التعليم، فالتعليم كالماء والهواء. ولقد تمَّ إلغاءُ المصروفات من المدارس الثانوية عام ١٩٥٠ م، وبعد الثورة أصبح التعليم حقاً طبيعياً للمواطن. وتمَّ إلغاءُ المصروفات من التعليم الجامعي عام ١٩٦٢ م.

^{١٦} العنوان في الأصل: تاريخ في الحركة الوطنية.

وكانت جامعة الإسكندرية، التي تأسست عام ١٩٤١م، أول من أيدت الثورة في ١٩٥٢م.^{١٧} وكان ناديها أول من عارض الثورة المضادة، حتى أصبح إحدى دعائم الوعي القومي. وقامت الجامعات العربية بنفس الدور الوطني؛ فقامت الجامعة التونسية والجامعة المغربية بدور الطليعة في التعبير عن مطالب الجماهير التونسية الوطنية والاجتماعية. كما قامت جامعات السودان والخرطوم وأم درمان وجامعة القاهرة (الفرع) بمعارضة كافة نظم القهر دفاعاً عن الحريات، وتأكيداً على حقوق الشعب السوداني. وحمل نادي اتحاد الخريجين لواء وحدة وادي النيل ثم الدعوة إلى استقلال السودان. وقامت الجامعات في الشام والعراق بدور رئيسي في معارضة الاحتلال الأجنبي، وفي مقدمتها جامعة دمشق التي تأسست عام ١٩٢٣م. وتقوم حالياً جامعة بيزرت في الأرض المحتلة بمقاومة الاحتلال الصهيوني والتعبير عن مطالب الجماهير الفلسطينية في الأرض المحتلة. وبالرغم من هجرة العقول ونزيف الجامعات العربية الذي يتم منذ عقدين من الزمان، كَوَّن الأساتذة العرب في الجامعات الأمريكية رابطة من أجل الدفاع عن حقوق الشعوب العربية، وفي مقدمتها حقوق شعب فلسطين من أجل التأثير في الرأي العام الأمريكي وتكوين جماعة ضغط على مجلس النواب ومجلس الشيوخ الأمريكيين في مقابل جماعات الضغط الصهيوني. وإذا كانت الجامعات العربية الحديثة مثل جامعات الخليج قد نشأت بعد الاستقلال، فإن دورها يظل في المحافظة على هذا الاستقلال، وبداية تكوين حركة وطنية تحميه من الانزلاق نحو التبعية.^{١٨} وإن ازدهار الجمعيات الطلابية في الحرم الجامعي وتناولها لقضايا الأمة عامة وقضية فلسطين خاصة، ومهرجاناتها واحتفالاتها بيوم القدس ويوم الأرض ويوم الشهيد، وذكرى وعد بلفور، وضياع فلسطين؛ هو في حد ذاته أحد المؤشرات الإيجابية عن ارتباط الجامعة بقضايا الأمة المصرية.

(٢) **دور الجامعة في التغير الاجتماعي:** وقد كان للجامعات العربية عامة والمصرية خاصة دور كبير في حركة التغير الاجتماعي حتى قبل الثورات العربية الحديثة؛ فقد حملت لواء الفكر العقلاني المستنير من أجل إرساء قواعد النهضة المعاصرة، وظهرت كتابات

^{١٧} إبراهيم عصمت مطاوع، التخطيط للتعليم العالي، ص ٢٤.

^{١٨} وقد كان هذا التقليد مُتَّبَعاً في تاريخنا عندما كان القادة يعرضون على العلماء إدارة الشؤون العلمية للدولة؛ فقد عهد هولاكو للشيخ نصر الدين الطوسي هذا الأمر، واتخذ تيمورلنك ابن خلدون ناصحاً. د. محمد جواد رضا، الإصلاح الجامعي في الخليج العربي، ص ٢٥.

طه حسين وأحمد أمين وخلف الله وغيرهم من ثنايا الجامعة. كما ساهمت الجامعات في ذيوع أفكار المساواة والعدالة الاجتماعية وعرض قضايا الغنى والفقر وحقوق العمال والفلاحين.^{١٩} وبعد الثورات العربية الحديثة تشبّع شباب الجامعات بالاشتراكية العربية،^{٢٠} وتمسّكوا بمثل الحرية والاشتراكية والوحدة التي أصبحت مثلاً للأمة العربية في الستينيات وذروة الثورة العربية قبل هزيمة يونيو ١٩٦٧م. وبصرف النظر عن بعض مناهج التبشير، وغياب النقد، وأساليب الخطابة دون البرهان، فقد حمل نادي الفكر الناصري لواء المعارضة للثورة المضادة داخل الجامعات في السبعينيات. كما شاركت الجامعات في الانتفاضة الشعبية، في يناير ١٩٧٧م، ضدّ قرارات ارتفاع الأسعار. وكانت الجامعات الإقليمية عوامل تحديث في الريف بعد أن ظهر العلم بجوار الحقول ووسط جموع الفلاحين.

وقد شاركت معظم الجامعات العربية في التغير الاجتماعي؛ ففي المغرب حملت الجامعات لواء المعارضة، ونادت بالحرّيات العامة، وبإعادة توزيع الدخل، وشاركت في مظاهرات الخبز في فبراير ١٩٨٤م. كذلك شاركت الجامعة التونسية ضدّ قرارات ارتفاع أسعار الخبز والمواد الأولية، في يناير ١٩٨٤م، وسط جموع الشعب، واستعادت حقوقه فيما يتعلق بدعم الخبز. ومن الجامعات العربية في سوريا ولبنان خرجت معظم اتجاهات النهضة العربية الحالية في اللغة والأدب والثقافة. فالجامعة صدّى للمجتمع وتعير عن قضاياها، ودون هذه الوحدة ينقسم الطالب، بل والأستاذ، إلى قسمين؛ طالب علم في الجامعة، ومواطن مهموم بقضاياها لا يعرف كيف يتناولها خارج الجامعة. وتكون النتيجة أن ينفر الطالب من العلم الذي لا نفع فيه، ويعجز عن تغيير وضعه؛ فيستسلم للأمر الواقع ويفقد قدرته على التغيير. وسواء كان هذا التغير تدريجياً أو جذرياً فكلاهما منهجان في التغيير؛ الإصلاح والثورة، وكلاهما مطروحان في فكرنا الحديث، الأول عند محمد عبده، والثاني عند الأفغاني.^{٢١}

^{١٩} العبارة في الأصل: كما حملت الجامعات لواء الفكر الاشتراكي الممثل في الطليعة الوفدية أو باقي الاتجاهات الاشتراكية؛ إسلامية أو علمانية.

^{٢٠} العبارة في الأصل: بالفكر الاشتراكي.

^{٢١} يقول د. محمد منير موسى: «الجامعة اليوم هي جامعة المجتمع، تعيش من أجله وتعمل على رفاهيته، ولها دور هام في تذويب الفوارق الطبقية والحراك الاجتماعي من خلال دورها التربوي ودورها في

(٣) دفاع الجامعة عن الحرية والديمقراطية: ٢٢ لما كان البحث العلمي يقوم أساساً على حرية الفكر، وعدم التسليم بشيء على أنه حقٌّ إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك، فإن روح البحث العلمي هذه تنمو ويتحول الذهن الحر إلى الطالب الحر والأساذ الحر، وتتحوّل الجامعة بأكملها إلى حصن للدفاع عن الحرية. فالحرية الفردية والديمقراطية السياسية تعبير عن العقل وتجسيد لحق الفرد الطبيعي وأساس العقد الاجتماعي. الجامعة هي المكان الطبيعي الذي تتأكّد فيه الحريات العامة وتثبت فيه دعائم الديمقراطية. وقد دخلت الجامعات العربية في هذا الميدان كلّ حسب طاقتها، وفي مقدّمها الجامعات المصرية. فمنذ الصدام بين الجامعة والضباط الأحرار في مصر، في أزمة مارس ١٩٥٤م، أصبح استقلال الجامعات في خطر. وتحوّلت الجامعة إلى إحدى مؤسسات الدولة، يُعيّن رؤساؤها وعمداؤها ورؤساء أقسامها؛ ففقدت الجامعة حقّ انتخاب إدارتها، وأصبحت الإدارة الجامعية ممثلة للدولة؛ أي للنظام السياسي القائم عند الجامعيين، وليست ممثلة للجامعيين عند الدولة. كما خفّت أصوات النقد الذاتي والآراء الحرة، وتحوّل الفكر الجامعي الوطني في معظمه إلى فكر تبريري خالص. وقد انعكس ذلك على مستوى التعليم، فغاب الصدق في التعبير، كما قلّ الإبداع الفكري؛ نظراً لغياب المدارس الفكرية ونقص الحوار بين الآراء المختلفة والنظريات المتباينة. وظهرت نوعيات جديدة من الأساتذة تنقل العلم ولا تبذره، تعرضه ولا تتمثله، لا تأخذ مواقف ولا تبدي رأياً. كما انعكس ذلك أيضاً على الطلاب فجاءت نوعية مماثلة حافظة للعلم وناقلة له، لا تبدي رأياً ولا تأخذ موقفاً. واتفق الطرفان على مصلحة واحدة، الكتاب المقرّر أو المذكرة المطبوعة، فالأساذ

تغيير الأصول الاجتماعية للطلاب ... وعلى الجامعة أن تتحسّس آمال المجتمع وآماله لتكون مُعبرة عنها، واعية لها، مستجيبة لها، متعاطفة معها». التعليم الجامعي المعاصر، ص ٣٢. يقول أيضاً: «إن فلسفة التغيير التربوي والاجتماعي تستند إلى عُنصرَي المحافظة والتجديد، وهما طرفاً معادلة صعبة، قد تبدو أحياناً أنهما متناقضان، ولكن الواقع أن التغيير التربوي المُترن يقوم على أساس التوازن الدقيق بين طرفي هذه المعادلة. ففي الوقت الذي يستند التغيير فيه على الأساس المحافظ، يخطو إلى الأمام في ثقة ونظام واستقرار يُميزه عن التغيير الجذري الراديكالي الذي يقتصّ الجذور التقليدية ويبدأ من جديد. وهو يُسمّى أحياناً بالتغيير الثوري». المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

٢٢ العنوان في الأصل: نضال الجامعة من أجل الحرية والديمقراطية. والعجيب أن الرقيب قد حذف هنا صفحات بأكملها تتعرض لدفاع الجامعة عن الحرية والديمقراطية، وعن حقّ الجامعة في الاستقلال الأكاديمي.

ينشر والطالب ينجح، وتضمن الجامعة حُسن سَير النظام ونقل المعلومات. وكُبل الطالب بنظام الفصلين حتى يظلَّ يلهث وراء الامتحانات في منتصف العام وفي آخر العام، بصرف النظر عن التحصيل. ثم تكرر نفس الشيء في مذبحة الجامعات المصرية، في ١٩٨١ م، بفصل سبعة وستين أستاذًا من المعارضين لاتفاقيات الصلح مع إسرائيل والرافضين لسياسات الانفتاح الاقتصادي، والارتقاء في أحضان الغرب، والعزلة عن العالم العربي، والمناهضين للقوانين المُقيّدة للحريات. ثم عادوا بحكم قضائي من مجلس الدولة مؤكّدًا استقلال الجامعات وعدم جواز النّيل منها بفصل أستاذ مُعارض أو تعيين أستاذ مؤيّد، حتى ولو كان من رئيس الدولة.

وسارت الجامعات العربية كلها على نفس الطريق؛ فأصبحت الجامعات المغربية قلعة الدفاع عن الحريات العامة، بالرغم من اضطهاد اتّحاد طلابها واعتقال أعضائه، وقامت الجامعة التونسية بنفس الدّور، وكذلك الجامعة السودانية. ولم تتخلَّ بعضُ الجامعات الحديثة نسبيًّا، مثل جامعة الكويت، عن القيام بدورها المنوط بها؛ فحرية البحث العلمي في النهاية جزء من الحريات العامة.

(٤) **حق الجامعة في الاستقلال الأكاديمي:** كنمط مثالي ورؤية ما ينبغي أن يكون، فإن الجامعة لا تستطيع أن تؤدّي دورها الريادي في البحث العلمي والحركة الوطنية إلا باستقلالها الأكاديمي الذي يشمل حرية البحث العلمي والاستقلال الإداري؛ أي الحريات الأكاديمية وانتخاب الإدارة الجامعية، ورؤساء الجامعة وعمدائها ورؤساء أقسامها واتحادات طلابها.^{٢٣} فلا توجد جامعة تابعة لهيئة أخرى تسيطر عليها، بما في ذلك الدولة، حتى ولو كانت هي التي تمّدها بميزانيتها.^{٢٤} فالاعتماد المالي لا يعني التبعية الفكرية أو الإدارية للدولة كنظام سياسي، لذلك سُمّي فناء الجامعة الرئيسي في وسطها «الحرم الجامعي». ومَن دَخَلَ الحرم الجامعي كان آمنًا، ولا يجوز لأجهزة الدولة

^{٢٣} وقد أكدت ندوة «التعليم العالي ومسؤولياته في تنمية الخليج العربي» على الاستقلالية الذاتية للجامعة في إدارتها وبرامجها، ص ٢٠٧، ويقول د. محمد منير موسى: «إن الجامعة إذا فُقد استقلالها فَقَدَتْ معه طابعها الجامعي. وهكذا يُعتبر استقلال الجامعة مطلبًا رئيسيًا للمناخ الطبيعي لنمو الجامعة». التعليم الجامعي المعاصر، ص ٣٤.

^{٢٤} العبارة في الأصل: فلا توجد جامعة تابعة للسلطة؛ أي للنظام السياسي، حتى ولو كانت ماليًا معتمدة عليها.

أن تدخل الحرم الجامعي، فـرئيس الجامعة المنتخب هو المسئول أمام المجالس الجامعية عن أمنها بحرس جامعي مستقل تابع له. والاستقلال الجامعي استقلال تام، وإن كل محاولة لوضعه في إطار نظام الدولة، أو مشروط بضمانات، أو مُستثنى بحالات؛ فإنها تقضي عليه من الأساس؛ إذ سرعان ما يصبح الاستثناء قاعدة، ويصبح كل بحث وكل رأي يُمثّل خطراً على نظام الدولة، وبالتالي تُفرض الرقابة على الجامعات من خارجها، وتصبح تابعة للنظام السياسي، في حين أن الثابت لا يتبع المتغير، فالجامعة تُمثّل البحث العلمي وهو الثابت، في حين أن نظام الدولة مُتغيّر تبعاً لتوازن القوى الاجتماعية وصراعاتها. إن الضمان الوحيد للجامعة لا يأتي إلا من خلال المجالس الجامعية وبالنقاش الحر بين العلماء وبمناهج البحث العلمي.^{٢٥} وأول مظهر للاستقلال الجامعي هي الحريات الأكاديمية، ليس فقط في اختيار مجالسها ومُمثليها وأساتذتها وهيئاتها، بل في البحث العلمي دون قيد بالنسبة لموضوعات أو مناهج لا ترضى عنها النظم السياسية التي تنبذها الدولة في إحدى مراحل تطورها. فالبحث العلمي لا يقوم، كما قيل من قبل، على التسليم بالممنوعات «تابو»، بل يضع كل شيء موضع البحث. وإيمانٌ عن برهانٍ خيرٌ من إيمانٍ عن تقليد. لذلك كانت إحدى قواعد العقائد الإسلامية أن إيمان المُقلد لا يجوز. إن البحث عن الحقيقة، وليس الوصول إليها، هو أساس الجامعة والغاية من إنشائها، ولا يتوفر البحث العلمي إلا في إطار عام من الحريات، فلا بحث عن الحقيقة، والباحث عنها خائف مُهدّد. وتكون الدولة في النهاية هي الخاسرة، ويكون الوطن هو الضائع. وإن أسوأ ما يضر بالجامعة لهُو التعصّب للأفكار المسبقة والمسلمات التي لم تخضع بعدُ لأصول البرهان.^{٢٦}

^{٢٥} «ومن أخطر الدعاوى التي تُثار عادةً وتُغلّف بعبارات فضفاضة؛ ما يُقال أحياناً عن ضرورة وضع ضمانات للاستقلال الأكاديمي للجامعة حتى يستطيع المجتمع أن يمارس حقّه الطبيعي في الرقابة على الجامعات، وهي دعوى خطيرة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب ... فكيف تستقيم الدعوة بفرض رقابة على الاستقلال الأكاديمي للجامعة نفسها دون أيّ وصاية خارجية، وإلا فقدت الجامعة المغزى الحقيقي لوجودها وحياتها. إن الجامعات في بلاد العالم لم تتعرض للانتقاص من حرياتها الأكاديمية إلا في أشدّ العصور ظلاماً. وإن الحرية الأكاديمية لشرطٌ لتوفير المناخ الفكري المناسب للتقدم العلمي والثقافي في الجامعة.» د. محمد منير موسى، التعليم الجامعي المعاصر، ص ٣٧.

^{٢٦} «يعني الاستقلال الأكاديمي، أول ما يعني، حرية الجامعة في اختيار نُظُمها وبرامجها ومناهجها وطرائق التدريس واختيار هيئة التدريس بها. كما يعني أيضاً الحرية الأكاديمية، وتعني عدم وضع قيود

بل إن المجتمعات العامية التي تنتقل من مرحلة التقليد إلى مرحلة البرهان لهي أولى بالتمسك بالحرّيات الأكاديمية وإعادة بحث تراثها الماضي ونُظمها الحاضرة بحثاً علمياً دقيقاً دون تعصّب أو تسليم. وإن الوعي السياسي والديني ضروري للطلاب؛ نظراً لأن الدين هو الروح، والسياسة هي البدن، ولا غناء لأحدهما عن الآخر. لا غناء للماضي عن الحاضر، ولا للأصالة عن المعاصرة، ولا للتراث عن التجديد. إن الوعي بكلا المطلبين يمنع من تحالف المحافظة الدينية مع القهر السياسي، أو أن يُغذّي كلّ منهما الآخر، في حين أن مسار التاريخ هو باستمرار من المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى الاجتهاد.^{٢٧}

على ما تدرسه الجامعة وما يقوله أو ينشره أساتذتها، أو ما يُعبّرون عنه من آراء علمية أو أكاديمية داخل الجامعة. ولهذا فإن الحرية الأكاديمية تتطلب، إلى جانب أشياء أخرى، توفير الضمانات الكافية للأساتذة ضدّ الضغط والإرهاب، أو التهديد بالفصل أو الطرد أو العقوبة. إن الجامعة منظمة أكاديمية وُجِدَتْ من أجل الفكر كما أشرنا، وهي لهذا يجب أن تلتزم بالحقيقة كل الحقيقة. وبصرف النظر عمّا يقال من نسبية الحقيقة، فإن هذا لا يُغيّر شيئاً من كون الحقيقة عقلانية لا تقوم على الزيف والخلل. إن الروح الجامعية الحقّة تقوم على روح الحقيقة والشمول المعرفي. وإذا حادت الجامعة من جانبها عن هذه الروح فإنه لا يكون لها من الجامعة إلا اسمها فقط. وبهذا المعنى وحده تتمايز الجامعات. «المصدر السابق، ص ٣٥.» وتعتبر الحرية الأكاديمية سمة مميزة للجامعات على طول تاريخها الطويل، وتعني هذه الحرية الأكاديمية ببساطة أن هيئة التدريس في الجامعة تتمتع بحقّ تدريس ما تعتبره صحيحاً، وأنه ليس هناك قيود على ما يقوله الأستاذ أو ما يكتبه أو ما ينشره. ويرتكز هذا الحقّ على قدسية الحقيقة من ناحية، ومسؤولية الدارس في معرفة هذه الحقيقة دون أيّ قيود من ناحية أخرى. لقد نشأت الحرية الأكاديمية قديماً عن محاكمة سقراط وإدانته في أثينا، مع أن السوفسطائيين لم تكن لهم أية أخوة أكاديمية تربط بينهم في ذلك الوقت. ومع أن سقراط لم يطالب بالحرية الأكاديمية، فإنه أعطى خير نموذج لها، وطالب الإنسان أتباع أوامر ضميره. «المصدر السابق، ص ١٢.»

٢٧ «... والجامعات الأيديولوجية أو العقائدية قد تمتنن الحقيقة، وقد تحرّفها أو تزيفها لخدمة أغراض السُلطات السياسية الحاكمة. والجامعة الحقّة يجب أن تتبعد عن التعصّب؛ لأن التعصّب الفكري يتنافى مع الروح الحقيقية للفكر الجامعي الموضوعي المتفتح الواعي. إن على الجامعة أن تنشد الحقيقة، وعليها أن تُنمّي روح البحث والخلق والابتكار واكتشاف آفاق جديدة للمعرفة الإنسانية» (المصدر السابق، ص ٣٥). «إن الوعي السياسي والديني ضروريّان أيضاً لطلاب الجامعة، ولن يتسنى لطلاب الجامعة أن يخدموا وطنهم بدون أن تكون لديهم البصيرة والإدراك الكافي بنظم بلدهم السياسية ومعتقدات ذويهم الدينية ... وقد تبدو هذه المهمة شاقّة وعسيرة بالنسبة للجامعات العربية؛ نظراً لما قد تتعرض له من ضغوط سياسية من جانب السُلطات السياسية في البلاد وضغوط دينية أيضاً. وإذا ما استسلمت الجامعة لهذه الضغوط وتشيعت لجانِب مُعيّن فقدت استقلالها وشخصيتها، وأصبحت بوقاً للدعاية. وقد يترتب على

(٥) **إسهام الجامعة في الإبداع الفكري:** لقد كانت الجامعات العربية مصدرًا للإبداع الفكري، وتخرّج فيها العلماء والمفكرون والأدباء والشعراء، أسّسوا مراكز البحث العلمي سواء في العلوم الطبيعية أو الرياضية، وكان لهم إسهاماتهم في تقدّم العلم وحلّ مشاكل مجتمعاتهم وبيئتهم. كما درسوا بيئاتهم الجغرافية، ومسحوا أوطانهم العربية، ودرسوا تاريخهم السياسي والاجتماعي والأدبي، ووضعوا موسوعات ضخمة اشتهر بها العرب عامة والمصريون خاصة. كما نشروا تراثهم القديم بعد أن حافظوا عليه في المساجد والبيوت، وساهموا في دراسة اللغة وتبسيط قواعدها، ووضع معاجم حديثة لمصطلحاتها الفنية، ونشأت لذلك الجامعات اللغوية الحديثة واتحاد الجامع العربية. ودخلوا في المعارك الفكرية والأدبية حول الشعر والأدب، القديم والجديد، وساهموا في صياغة مفاهيم التقدم والنهضة. لم يكتفوا بنقل المعلومات من القدماء أو من المُحدّثين، بل أبدعوا بعد التحصيل، وخلقوا بعد التعلم. وقد كان الإبداع شيمة القدماء بعدما نقلوا عن الغير وتعلموا منهم، ثم أضافوا عليهم من اكتشافاتهم وإبداعهم. فالنقل وسيلة وليس غاية، والتعلم ما هو إلا أولى مراحل الإبداع.

وشرط الإبداع، بالنسبة للباحث العربي طالبًا وأستاذًا، ثلاث؛ الأول: الوعي بتراثه القديم، بظروفه التي كانت وراء نشأته، وباتجاهاته المختلفة والبدائل الممكنة، مع الوعي بظروفه الحالية والقدرة على إعادة الاختيار بين البدائل بما يُحقّق صالح الأمة. والثاني: أخذ موقف من التراث الغربي، ورُدّه إلى حدوده الطبيعية لاتساع المجال للإبداع الذاتي للشعوب واكتشاف قدراتها المحلية. والثالث: الوعي بقضايا الواقع وتحدياته الرئيسية التي فيها يصبُّ التراثان القديم والمعاصر، والقدرة على إيجاد حلول لها بصرف النظر عن المداخل والأطر النظرية.

(٦) **كوارر الجامعة في الجيش الوطني:** لقد استطاعت الجامعات تدعيم الجيوش الوطنية ومدّها بكفاءات عالية، بجنود جامعيين؛ جنود قادرين على التعامل مع الأسلحة الحديثة والدخول في أعقد الحاسبات الإلكترونية، مضافًا إلى ذلك الوعي النظري الذي يكفل لهم فهم العدو، والوقوف في مواجهة الصهيونية استيطانيًا وتوسّعًا. وقد انتصر

ذلك ابتعاد الطلاب عن العمل الجامعي وانغماسهم في الخلافات السياسية والدينية. ومثل هذا الجو يساعد على ظهور الانتهازيين والباحثين عن الأمجاد الشخصية من بين الطلبة والأساتذة على السواء» (المصدر السابق، ص ٣٦).

هؤلاء الجنود الجامعيون في حرب أكتوبر ١٩٧٣ م بفضل هذا الجمع بين العلم والحرب، بين الدراية والشجاعة. لقد كان العلم قديماً وسيلةً للإعفاء من الجندية، فلا يُجند العلماء، وهم أولى بالجهاد، حتى لا يتحوّل الشيخ إلى مجاهد أو المجاهد إلى شيخ من نوع عمر المختار أو عبد الله النديم أو جمال الدين الأفغاني أو السنوسي أو المهدي، رجل علم وعمل، يجمع بين القول والفعل.^{٢٨} وبعد ذلك أنشئ نظام ضباط الاحتياط ليتعلم الجامعيون أثناء عطلة الصيف على مدى ثلاث سنوات العلوم العسكرية، ويتخرجون ضباطاً لا جنوداً، ينقصهم التدريب، وينفصلون عن الجنود. وقد كان هذا النظام بالفعل أحد أسباب هزيمة ١٩٦٧ م بوضع الضباط الاحتياط كمقاتلين في الجبهة. ثم أنشئت الأكاديمية العسكرية وأسلحة المهندسين والأطباء والصواريخ بكافة أنواعها على أكتاف الجامعيين، وطوّروا الأسلحة الحديثة، واخترعوا أخرى جديدة. لقد كان أحد أسباب ضياع الأندلس قديماً الاعتماد على الجنود المرتزقة، وقد يكون أحد أسباب خسائرنّا المعاصرة عدم تكوين جيوش وطنية تقوم بأداء الخدمة العسكرية كواجب وطني بكوادر وطنية وضباط وطنيين. فالجيش ليس حرفةً أو مهنة، بل هو واجب مُقدّس للدفاع عن البلاد، ولا يقوم به إلا الجنود الوطنيون، [ولا يتكون من مرتزقة للدفاع عن أشخاص الحكام، بل من مواطنين للدفاع عن التراب الوطني].

ثالثاً: جامعة الإمارات العربية المتحدة

كان الهدف من عرض الأوضاع العامة في الجامعات الأوروبية، ثم في الجامعات العربية، وضع الإطار الجامعي العام الذي تدخل فيه جامعة الإمارات العربية المتحدة التي هي موضوع هذه الدراسة التطبيقية حول كفاءة خريجياتها من ١٩٨١-١٩٨٤ م. فجاءة الإمارات ليست بدءاً بين الجامعات، إنما يسهل تصوّرها ووصفها بناءً على هذا الإطار الجامعي العام. ما الهدف من إنشائها؟ ما هي نوعية الأستاذة بها؟ ما هو التكوين النفسي لطلابها؟ ما هي مناهج التدريس المتبعة فيها؟ ما هي طبيعيات الإدارة الجامعية التي هي

^{٢٨} العبارة في الأصل: ويظلّ رجل الدين رجل علم يظهر في الكلام ولا يظهر في العمل.

مركز إصدار القرارات فيها؟ وهل هناك فرق بين الأهداف المعلنة والوسائل المتبعة، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن؟

(١) الهدف تكوين المواطن والباحث: جامعة الإمارات العربية جامعة حديثة العهد، فمنذ تأسست دولة الإمارات العربية المتحدة، في ديسمبر ١٩٧١م، بدأت فكرة الجامعة بعدها بعام كجزء من التصورات العامة لمؤسسات الدولة وكأحد مقوماتها. وتقلص التصور من جامعة موحدة للخليج، إعلاناً عن وحدته البيئية والثقافية والحضارية، إلى جامعة موحدة ذات فروع في مختلف دول الخليج وإماراته، إلى جامعة الإمارات في أكبر الإمارات وللمجموع الإمارات. ^{٢٩} [فمنذ البداية انتشرت الإقليمية على القومية، والتصور المحلي على التصور العام]، واستقبلت أول القادمين في ١٩٧٧-١٩٧٨م، وكانت أول دفعة في ١٩٨١-١٩٨٢م، وقد تحدت أهداف الجامعة ومهمتها الرئيسية في القانون الاتحادي، رقم (٤)، لسنة ١٩٧٦م، بإنشاء وتنظيم جامعة الإمارات العربية المتحدة ولائحته التنفيذية بناءً على التفاعل مع مجتمعها وتعبيرها عن مشاكله وقضاياها والتي تتمثل في أربعة أهداف؛ الأول: تقدّم المعرفة ونشرها وحُسن تطبيقها. والثاني: بثُّ الأخلاق الفاضلة وترسيخها والتمسُّك بها في السلوك. والثالث: الاستناد إلى الإسلام في أصله وقيمه ومبادئه وشرائعه. والرابع: تنمية الثروة البشرية وتطوير المجتمع والمساهمة في تقدّم الأمة العربية. ^{٣٠} أما الأهداف الخاصة أو الجزئية فهي خمسة: التعليم والبحث العلمي، إعداد الكفايات من المتخصصين، تنمية الدراسات المتعلقة بالحضارة العربية الإسلامية، العناية بالعلم الحديث، تنمية الاتجاهات والأساليب العلمية الحديثة في التربية

^{٢٩} أضاف الرقيب «المكوّنة للدولة الحديثة».

^{٣٠} «أهداف الجامعة ومهمّاتها الرئيسية: تنطلق الجامعة من التفاعل مع مجتمعها وتهدف إلى:

(١) تقدّم المعرفة ونشرها وحُسن تطبيقها.

(٢) بثُّ الأخلاق الفاضلة وترسيخها والتمسُّك بها في السلوك.

(٣) الاستناد إلى الإسلام في أصوله وقيمه السامية، والدعوة إلى مبادئه وشرائعه كنظام متكامل يرقى بالإنسان إلى أعلى المراتب، ويحقّق له الحياة الحرة الكريمة.

(٤) تنمية الثروة البشرية وتطوير المجتمع والمساهمة في تقدّم الأمة العربية» (أضواء على جامعة الإمارات العربية المتحدة، ص ١١، إدارة العلاقات العامة والإسكان، قسم الإعلام، صوت الخليج، الشارقة، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

والتعليم استنادًا إلى الأصالة وبهدف الإبداع.^{٣١} ولذلك فالجامعة هيئة علمية مستقلة، ذات شخصية معنوية عامة تتمتع بالحريات الأكاديمية. وهي في بيئة عربية إسلامية لها تراثها العربي الإسلامي الذي ما زال موجهاً للسلوك الاجتماعي، وهي في نفس الوقت حضارة للفكر الإنساني وعلى اتصال بباقي مراكز البحث العلمي العربية والأجنبية.^{٣٢} واضح إذن من أهداف الجامعة العامة والخاصة أن مهمة الجامعة ليست تخريج مُدرسين أو موظفين أو مهنيين، فتلك مهمة المدارس التطبيقية أو المعاهد العليا أو المدارس المهنية التي لا تقل أهمية عن الجامعات من حيث رسالتها وغايتها وتلبيتها لحاجات المجتمع. وإن عدم الاعتناء بها في العالم العربي لهو السبب في زيادة العمالة غير المتخصصة وندرة العمالة المتخصصة. [لذلك لم تؤدّ الجامعة دورها ولم تُحقّق الهدف المنوط بها، وهو تخريج مواطنين باحثين أو باحثين مواطنين، بل خرّجت كتّبة وموظفين. بل إنها لم تُخرّج الكوادر الفنية اللازمة للتشييد والتصنيع ولا حتى الإدارة المتخصصة. وما

^{٣١} «والجامعة في سعيها لتحقيق هذه الأهداف العامة تؤكد على المهام الرئيسية التالية المترتبة عليها:

(أ) القيام بالوظائف الجامعية الرئيسية؛ التعليم والبحث العلمي وخدمة المجتمع بما يكفل التنسيق بينها وتكاملها، وبما يتلاءم مع حاجات البلاد ومطالب تقدّمها.

(ب) إعداد الكفايات من المتخصصين، وتنمية شخصياتهم وخصائص القيادة فيهم لتولي مهمّاتها في قطاعات الإنتاج المختلفة.

(ج) تنمية الدراسات المتعلقة بالحضارة العربية الإسلامية وبأحوال شبه الجزيرة العربية والخليج العربي إحياءاً للتراث ووصلاً له بمطالب الحاضر والمستقبل، ومعالجة لمشكلاتها.

(د) العناية بالعلم الحديث منهجاً ومحتوىً وتطبيقاً، والاعتماد عليه في إعداد كفايات المتخصصين وفي مواجهة المشكلات بالبحث العلمي.

(هـ) تنمية الاتجاهات والأساليب العلمية المدنية في التربية والتعليم والعمل على تنمية الشخصية الإنسانية بين طلابها مستندةً إلى الأصالة الإسلامية العربية، وتمكنهم من الكفاية الإنتاجية والإبداع والابتكار وتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات ومعاهد التعليم ومراكز البحوث العربية والأجنبية» (المصدر السابق، ص ١١-١٢).

^{٣٢} الباب الأول: إنشاء الجامعة وتكوينها وأهدافها:

مادة (١): تنشأ في دولة الإمارات العربية المتحدة جامعة عربية إسلامية يُطلق عليها «جامعة الإمارات العربية المتحدة»، وتكون هيئة مستقلة ذات شخصية معنوية عامة.

مادة (٢): جامعة الإمارات العربية المتحدة منارة للفكر الإنساني، ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية ونشر الثقافة وتعميق جذورها وتطوير المجتمع مع الحفاظ على عناصره الأصلية وتجلية تراثه.

زال الاعتماد على الخبرة الأجنبية في الإنتاج والإدارة، وللمواطن رأس المال. ليست مهمة الجامعة إعطاء صكّ مرور اجتماعي للوجهة الاجتماعية أو للإدارة الحكومية، بل مهمتها الأساسية تكوين المواطن والباحث، والبداية بالمواطن لأنه لا بحث بلا مواطن. والباحث الذي لا ينتمي إلى وطن يكون أجيراً يسعى وراء من يدفع أكثر، حتى ولو كان عدوّ وطنه. وإن دولة حديثة، مثل دولة الإمارات، قادرة على استدعاء كوادِر عُلّيا وعلماء متخصصين، وتعاني من قضية ديمغرافية بالنسبة للعمالة الأجنبية التي تُكوّن ٨٠٪ من مجموع العمالة، ووافدين آسيويين يُكوّنون ٦٠٪ من مجموع السكان؛ تكون الجامعة فيها أكثر حرصاً على تكوين الباحث المواطن الذي هو دعامة البناء الاجتماعي وأساس الولاء الوطني.^{٣٢}

(٢) الأساتذة علماء ذوو رسالة:^{٣٣} تقوم الجامعة على دعائم ثلاث؛ الأستاذ، والطالب، ومناهج التدريس. ولكي تُحقّق الجامعة هدفها الأول، وهو تكوين المواطن والباحث، فإن أهمّ دعامة في ذلك هي الأستاذ، الذي يرجع له الفضل في التكوين والإعداد. فالأستاذ مهندس للبشر، وصانع للأذهان. [ليست المواصفات المطلوبة في الأستاذ الجامعي هي الطاعة والولاء للإدارة الجامعية لتنفيذ مخطّطها وتصوراتها، بل اتباع ما يملّيه

مادة (٣):

(أ) تُعنى الجامعة بالثقافة والدراسات الجامعية في فروع الآداب والعلوم والفنون، وتعمل على إعداد المتخصصين والفنيين في هذه الفروع وغيرها من نواحي المعرفة. كما تعمل على تكوين الشخصية العلمية الإنسانية، مرتكزة في ذلك على القيم الإسلامية والأصالة العربية والتطور العلمي.

(ب) تقوم الجامعة على رعاية البحوث العلمية وتشجيعها بغية خدمة المجتمع وتحقيق التطور العلمي، ويجوز تكليفها القيام بدراسات أو بحوث مُعيّنة تحقيقاً لذلك.

(ج) تولي الجامعة دراسات الحضارة العربية الإسلامية وشبه الجزيرة العربية والخليج العربي عناية خاصة.

(د) تعمل الجامعة على توثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات ومعاهد التعليم العُلّيا، ويجوز لها عقد اتفاقات معها لتسهيل التبادل العلمي والمساعدات بينها في حدود ما يقع ضمن أغراضها. القانون الاتحادي، رقم (٤)، لسنة ١٩٧٦م، بإنشاء وتنظيم جامعة الإمارات العربية المتحدة ولائحته التنفيذية، ص ٧-٨.

^{٣٢} العبارة في الأصل: الأساتذة علماء لا أُجْراء.

عليه ضميره العلمي والواجب الوطني. وإن تهديد الأستاذ في رزقه، بفسخ عقده، يجعل بعض الأساتذة، تحت ظروف الحياة القاسية، يُفضّل التغاضي عن الحقّ والتنازل عن الواجب. بل لقد غالى البعض منهم في إظهار الولاء وأصبح ملكياً أكثر من الملك، ويكثر من المزايدة تملقاً للأذواق، دفاعاً عن المنصب، وحرصاً على الرزق، وطلباً للحظوة عند أُولي الأمر.^{٣٤} إن الأستاذ مدرسة فكرية ورأي علمي [ووجهة نظر مستقلة]. وبتعداد الأساتذة تصبح جميع المدارس الفكرية والآراء العلمية والمناهج البحثية ممثلة أمام الطلاب [بحيث يمكنهم الاختيار الحر بعد المفاضلة بينهما دون تكفير مدرسة لأخرى أو تخطئة رأي لآخر. فالأساتذة علماء لا أجراء، يقومون بواجبهم الوطني والعلمي، وهو تكوين المواطن والباحث، ولا رقيب عليهم إلا ضميرهم العلمي وجسدهم الوطني. أمّا أن يكون تصوّر الأستاذ أنه أجير عقلي مثل الأجير اليدوي، الوافد العربي مثل الوافد الآسيوي يحتاج إلى كفيل يضمنه في وجوده وسلوكه وتحركاته؛ فإنه فرض للصايا على العلماء، وهم ورثة الأنبياء. وأيهما أفضل للجامعة: الأستاذ الضعيف، أو المتوسط الخائف من الإعلان عن الرأي حتى ولو سألّه طالب، والحريص على لقمة العيش، أم الأستاذ العالم الذي يقول الحقّ ويجاهر به حتى يكون نموذجاً للطلاب في القول والعمل؟ وأيهما أكثر تمثلاً للقيم الإسلامية في الجهر بالحقّ وإن الساكت عن الحقّ شيطان أخرس؟ إن القضاء على استقلال العلماء، منذ إلغاء الأوقاف وتحويلهم إلى موظفين وكتّبة في الدولة، كان أكبر خسارة للعلم وللوطن على حدّ سواء. فقد العالم دوره وضاعت ثقة الناس به ولم يَهَبْه الحكام، وفقد الشجاعة والاحترام بينه وبين نفسه.^{٣٥}

(٣) **الطلاب مواطنون أصحاب قضية:**^{٣٦} والطالب هو العنصر الأساسي الثاني في البنية الاجتماعية بعد الأستاذ وقبل مناهج التدريس والمكتبات العامة والإدارة الجامعية.

^{٣٤} العبارة في الأصل: بل لقد غالى البعض في إظهار الولاء بتملّق تصوّر الجامعة لدى الإدارة والمزايدة عليها دفاعاً عن المنصب، وحرصاً على الرزق، ومزايدة على أصحاب رءوس الأموال كي ينال الحظوة.

^{٣٥} وضع الرقيب بدلاً من هذه الفقرة الطويلة المحذوفة، التي تصف الواقع في مجتمع الإمارات، عبارات قصيرة عامة لا تشير إلى شيء، وهي «وحتى يُعطى الأستاذ كان من الواجب تأمينه» (الجامعة والمجتمع، ص ٣١).

^{٣٦} العنوان في الأصل: الطلاب مواطنون لا رعايا.

الطالب هو أساساً الطالب المواطن صاحب القضية، الملتزم بموقف، والذي ينتسب إلى شعب وينتمي إلى أمة، وليس اللاشيء أو اللاوجود، من يأتي لمجرد الشهادة أو الحصول على وثيقة تأهيل اجتماعي للزواج أو للحياة المهنية العامة. وهو أيضاً الطالب الباحث الذي يؤرقه موضوع يريد بحثه، تشغله فكرة ويريد التحقيق من صدقها. الطالب الجامعي هو الذي ارتضى أن يكون العلم رسالةً له، وأن يكون البحث العلمي طريقه. وإن أهم شيء في التعلم هو الدافع أو الباعث على التعليم، فهو الذي يُحرّك الطالب ويجعله حريصاً على العلم ومواظباً على الحضور. والعلم اختيار حر وليس فرضاً على أحد. ولا يمكن أن يكون العلم رسالةً للطالب دون أن يكتشف الطالب رسالته. ولا يكتشف الطالب رسالته إلا بعد انتمائه إلى شعب أو إلى أمة أو إلى وطن حتى يمكنه أن يُحقّق رسالته في موقف وفي لحظة تاريخية بعينها وفي مجتمع بعينه. [أمّا الطالب الذي لا وطن له ولا أرض، ولا ينتسب إلى أمة أو إلى شعب، وإنما يدين بالولاء إلى رأس المال نقدًا أو بضاعةً أو إلى قبيلةً محكومةً أو حاكمة؛ فإنه لا هويّة له. رأس المال لا وطن له. والقبيلة مجرد نسب بلا أرض، وعُرف بلا دولة. وإن الدراسات الإنسانية أكثر من باقي فروع المعرفة لتعاني من هذا الطالب اللامُنتمي المُغترب في العالم والغريب على نفسه.]

والعلم نوع من الجهاد. والطالب عادةً ما يصارع من أجل المسكن والمأكل والملبس والمكتبة، وبالتالي يكون التعليم مكسباً له وامتنيازاً لتفوقه، يُنال بالجهد، ويتطلب العرق، ويستلزم التضحية. وقد يكون تسهيل كل شيء للطالب وتلبية كل احتياجاته عاملاً سلبياً؛ لأنه يحصل على غاية بلا وسيلة، وينال النتيجة بلا مُقدّمة، ويحصل على العلم بلا جهد، ويأكل الطعام بلا نار تُوقَد. وقد نشأت الجامعات فقيرةً في بدايتها، سواء في العصور الوسطى في الجامعات الأوروبية أو في العالم الإسلامي الممثل في الجامعة الأزهرية. كان الطالب مجاوراً؛ أي مجرد قاطن بالمسجد، يعيش على الكفاف، ولكن يعكف ليلَ نهارٍ على الكتب القديمة يقرأ ويتعلّم سنوات وسنوات، ولا سبيل أمامه لأيّ صعود اجتماعي إلا بالعلم. فلا نسب ولا غنى، اللهم إلا المثابرة والجد.

(٤) **مناهج التدريس إبداع لا تلقين:** إذا كان الأستاذ والطالب هما العنصران الرئيسيان في الجامعة، فإن مناهج التدريس والحياة الجامعية والإدارة هي العنصر الثالث. ويُحدّد القانون الاتحادي هذه المناهج بتحديد الوسائل المُتَّبعة لتحقيق أهداف الجامعة، وهي ثلاثة: التحديث، أي اتباع الأساليب الحديثة في التعليم، التميز، أي الملاءمة

مع خصائص المجتمع وحاجاته، والمشاركة؛ أي المشاركة بين الطلبة والأساتذة.^{٣٧} لذلك فإن أسوأ ما يضرُّ بالتعليم الجامعي هي طرق التلقين والكتاب المُقرَّر والمذكرات المطبوعة والمحفوظة. فالأستاذ يبغي أضعف الإيمان، يريد السلامة لنفسه، إبقاءً على وظيفته. والطالب لا يتحمَّس لشيء، يريد المعلومات ليحفظها وينقلها ويضعها بدوره في الامتحان ثم ينساها ويخرج من الجامعة كما دخل.

كما تعتمد مناهج التدريس أساسًا على النقد الفكري والاجتماعي وعلى عدم التسليم بشيء على أنه حق إن لم يُثبَّت بالبرهان أنه كذلك. فالعقل هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس. ليست مهمّة الأستاذ المزايدة في الإيمان بالتقاليد والدفاع عنها؛ لأن الجامعة أساسًا هي طرح الأسئلة ونقد الواقع. إن دور الجامعة هو تفتيح العقول، وتنشيط الأذهان. ومهمّة الأستاذ تفتيح الموضوعات، وإثارة التساؤلات، وإيجاد البدائل، وتحويل اليقين الخارجي إلى يقين داخلي، اليقين النقلي إلى يقين عقلي. وهذا ما يتطلب الانفتاح على ثقافات العصر كلها بلا تمييز أو حكم مُسبق، وعدم الخوف من أيّ مذهب أو اتجاه أو منهج. فعلم ثابت يقيني برهاني خيرٌ من علم مُزعزع يقوم على الخوف والحكم المُسبق والتعصب.^{٣٨}

ونظام المسابقات نظام أمريكي صرف، الغاية منه الإسراع في التعليم وإعطاء العلم بالساعات نقلًا للمعلومات. وهو نظام مكلف يتطلب أن يحاضر أكثر من أستاذ في

^{٣٧} «والجامعة في سعيها لتحقيق هذه الأهداف العامة والمهمّات الرئيسية تؤكد على الاتجاهات العامة في أساليبها:

(١) التحديث: باتباع الأساليب الحديثة في التنظيم والتخطيط وفي الطرائق والأساليب والوسائل التعليمية.

(٢) التمييز: بالتأكيد على الملاءمة مع خصائص المجتمع وحاجاته.

(٣) المشاركة: اعتماد مبدأ المشاركة بين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس والعاملين بالجامعة» (أضواء على جامعة الإمارات العربية المتحدة، ص١٢، وأيضًا الدليل الدراسي العام، ص١٢، ١٤٠٢-١٤٠٣هـ، ١٩٨٢-١٩٨٣م).

^{٣٨} الانفتاح على الآخرين إحدى سمات الجامعة، فكما دُرست العلوم العربية طيلة العصور الوسطى في الجامعات الأوروبية، فلماذا لا ندرس كل شيء الآن؟ «التعليم الجامعي المعاصر، ص٧»، «والجامعة أيضًا تربي طلابها على حُبِّ الخير والإنسانية وعدم التعصب الأعمى» (المصدر السابق، ص٣١).

موضوع واحد، وهو ما يستحيل عملياً؛ نظراً لنقص أعضاء هيئة التدريس. ويقوم على الأبحاث المستمرة والعروض الأسبوعية، وهو ما لا يتوافر بمنهج النقل، بل إن ميزته الوحيدة، وهي حرية الطالب في الاختيار، تتقلص بسوء الإرشاد. [وليس عجَباً أن يُنقل نظام الساعات المعتمدة في جامعات الخليج كلها حيث تتركز المصالح الأمريكية].^{٣٩}

وما دامت الجامعة تعبيراً عن بيئة مُعَيَّنة، فإن المواد التي تُدرّس بها لا تُنقل من جامعة أو من بيئة أخرى، بل تنبع من طبيعة المجتمع وخصوصيته. وهو ما سُمّي في اللائحة باسم «التميز». وذلك يعني ارتباط مواد التدريس بالمشروع القومي للبلاد حتى يتحمّس لها الباحث المواطن بدلاً من هذا الانقطاع النفسي والفصام الوجداني عمّا يُقدّم له من مساقات مُجتَنَّة الجذور. إن تاريخ البلاد وجغرافيتها ومواردها وسكانها ولغتها وثقافتها وأنماط إنتاجها وسياساتها تفرض عليها مشروعاً قومياً خاصاً يأخذ كل هذه العوامل في الاعتبار. ويبدو ذلك في موضوعات رئيسية مثل الاستعمار البرتغالي، الصراع بين الاستعمار الهولندي والبريطاني وحسمه لصالح بريطانيا، الاقتصاد الذي يقوم على

^{٣٩} جامعات الخليج ثلاث عشرة جامعة؛ سبعة في السعودية، وثلاثة في البحرين، وواحدة في كلٍّ من الكويت وقطر والإمارات. وهي بحسب تاريخها كالآتي:

- (١) جامعة الملك سعود (الرياض)، ١٩٥٧م.
 - (٢) الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة)، ١٩٦٠م.
 - (٣) جامعة البترول والمعادن (الظهران)، ١٩٦٣م.
 - (٤) جامعة الملك عبد العزيز (جدة)، ١٩٦٦م.
 - (٥) جامعة الكويت (الكويت)، ١٩٦٦م.
 - (٦) كلية الخليج التكنولوجية (البحرين)، ١٩٦٨م.
 - (٧) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض)، ١٩٧٤م.
 - (٨) جامعة الملك فيصل (الأحساء)، ١٩٧٧م.
 - (٩) جامعة الإمارات العربية المتحدة (العين)، ١٩٧٧م.
 - (١٠) جامعة قطر (الدوحة)، ١٩٧٧م.
 - (١١) الكلية الجامعية للعلوم والآداب والتربية (البحرين)، ١٩٧٨م.
 - (١٢) جامعة الخليج العربي (البحرين)، ١٩٨٠م.
 - (١٣) جامعة أم القرى (مكة)، ١٩٨٠م.
- (ويمكن إضافة جامعة السلطان قابوس بعمان).

مورد واحد (أبو ظبي تُمثّل ٨٦٪ من مساحة الدولة، وتعتمد في ٩٨٪ من إيراداتها على النفط)، البيئة الصحراوية والبحرية كمصدر لموارد بديلة في عصر ما بعد النفط، الزراعة والصناعة كأنماط إنتاج بديلة، هندسة التعدين والصناعات البتروكيمياوية ... إلخ. ويمكن صياغة مشروع قومي يتمحور حول عدّة موضوعات واتجاهات رئيسية، مثل:

(١) ماذا تعني الدولة الحديثة والبحث عن أصل تاريخي لها؟ فلا توجد أمة بلا عمق تاريخي.

(٢) السكان والشعب ومفاهيم الوطن والأمة التي من خلالها يتم تربية المواطن على الانتماء والولاء.

(٣) اللغة والثقافة والآداب الوطنية التي تحمي المواطن من التغريب وتجعله قادراً على الإبداع الذاتي.

(٤) الدخل القومي ومصادره، وعائدات النفط، مكانها وطرق استغلالها وتحويلها إلى مشاريع مُنتجة داخل البلاد دون بقائها كأرصدة خارجها.

(٥) أنماط الإنتاج الأخرى كالزراعة والصناعة لإيجاد موارد بديلة في مرحلة ما بعد النفط.

(٦) أشكال الوحدة في الدولة الجديدة ومجلس التعاون الخليجي والبحث عن فلسفة للوحدة توجد في التوحيد في التراث القومي للبلاد.

(٧) الدولة الجديدة في خضمّ الصراع بين القوى السياسية الكبرى وتحديد مكان الخطر ومواطنه؛ شرق آسيا، شمال غرب آسيا، أو أوروبا الغربية وأمريكا.

(٨) مسار التغير الاجتماعي ومنطلقاته وقواه، تغريب السكان، وتحويلهم إلى مواطنين، ورعاية الخريجين وتكوين الجمعيات الثقافية من أجل تكوين طبقة متوسطة تربط بين الحاكم والمحكوم.

(٩) تحديد المرحلة التاريخية التي يمرُّ بها المجتمع بالنسبة للمرحلتين السابقتين واللاحقة.

هذا المشروع القومي المقترح، أو غيره، ليس فقط أساس صياغة المساقات الجامعية، بل هو الذي يُحدّد رؤية الدولة لحاضرها ومستقبلها. وعلى هذا النحو لا ينشأ صراع بين مطالب الجامعة وأهدافها من ناحية، وبين رؤية الدولة لها.

(٥) **الحياة الجامعية بين الأصالة والمعاصرة:**^{٤٠} إن الحياة الجامعية كعيشة مشتركة بين الأساتذة والطلاب لا تقلُّ أهميةً عن المواد المقرَّرة والمساقات العامة أو التخصصية. وقد يتعلم الطالب من النشاط الجامعي العام، من الجمعيات العلمية والثقافية ومن المناقشات الحرة في الحرم الجامعي أكثر ممَّا يتعلم من المساق. فالنشاط الجامعي حرٌّ في حين أن المساق مفروض عليه. الجامعة أساسًا هي الجماعة، أي الحياة المشتركة، الجمع من الناس كما هو الحال في الجامع أو المسجد. والكلية أصلًا هي القراءة المشتركة أو القوة الناتجة عن اشتراك الأساتذة والطلاب في نشاط مشترك.^{٤١} صحيح أن الحياة الجامعية تحتاج حتى ترسي تقاليدها إلى وقت طويل، ومع ذلك فالبداية بها جزء من العملية التعليمية.^{٤٢} والتقاليد يبدؤها أفراد أو جمعيات ثم تستمر من خلال الممارسة وتصبح كذلك مثل قسم الجامعة تعبيرًا عن الولاء لها، والأغاني المميزة للجمعيات والأقسام، وجرائد الحائط، والمناقشات العامة، والموائد المستديرة، والرأي والرأي الآخر، ليس فقط في موضوعات عامة تُهمُّ الآخرين، بل في موضوعات خاصة تُهمُّ الفرد. وإن «ساعة القهوة»، في جامعة هارفارد الأسبوعية، أصبحت أشهر من مساقاتها الرسمية، حيث يُهرع إليها كل الطلاب والأساتذة لسماع الحوار الأسبوعي. وإن «المنبر الأسبوعي» الذي يُعقد في كل قسم في الجامعات الأمريكية حيث يُعقد فيه الحوار بين الأساتذة والطلاب لأنفع للجميع من الساعات المعتمدة. وقد كان في تاريخنا سوق عكاظ يقوم بنفس الدور في الشعر.

^{٤٠} العنوان في الأصل: الحياة الجامعية بين المحافظة والتحرر.

^{٤١} يعني اصطلاح Universitas أولًا اتحاد أقوى الأسر في المدينة لممارسة السُّلطة، ثم أصبح يعني اجتماع الأساتذة والطلاب في مقابل Guilds الذي يشير إلى الاتحاد الصناعي أو الحرفي. أمَّا اصطلاح College فمُشتق من فعل Colegio أي القراءة المشتركة. وقد كانت تعني أولًا في القرن الثاني عشر الحرفة الواحدة، ثم أُطلقت في القرن الثالث عشر، في أكسفورد، على الطلبة. أمَّا لفظ Faculty فهو مُشتق من Facultas الذي يعني القوة. أُطلق أولًا على أساتذة الآداب الذين كانوا ينتقلون من جامعة إلى جامعة وينضمون إلى الاتحاد. وكان رئيس الجامعة Rector مُنتخبًا. أمَّا المستشار Chancellor فقد كان يُمثل الكنيسة، ويُجري الامتحانات ويمنح الدرجات العلمية، التعليم الجامعي المعاصر، ص ١٠-١١.

^{٤٢} «الجامعة الحقيقية لا تقوم بين عشية وضحاها ... بل تقتضي عملاً يمتدُّ عشرات السنين» (لجنة الخبراء الاستشاريين لجامعة الملك عبد العزيز الأهلية، جدة ١٩٦٦م، نقلًا عن الإصلاح الجامعي، ص ٣).

والحقيقة أن جامعة الإمارات تأخذ على عاتقها هدفًا حضاريًا جليلاً، ألا وهو المحافظة على القيم والتراث، ولكن دون تحديد المنهج وترك ذلك للعلماء.^{٤٣} والسؤال الآن: هل يكون ذلك بالتلقين والحجر على حرية البحث والتعصب والحقن والغضب والكرهية والعداء، أم بالبحث والنظر والاستقصاء والحوار، وهو تقليد علمائنا الأجلاء في الماضي؟ وهل اليقين نقلي أم عقلي، يعتمد على سلطة النقل أم على سلطة العقل؟ وهل مهمة الجامعة نقل كل علم حديث أم الوعي بالتيارات العاصرة والدراية بمشاكل الواقع ومعرفة قواعد المنهج العلمي؟^{٤٤} وإذا كان نموذج جامعة الكويت هو النموذج الأول الذي أنشئت عليه جامعة الإمارات، فإن هذا النموذج يعتمد على الضمانات الكافية لحرية الفكر وعلى أن الجامعة هي أساساً مشروع وطني سياسي قبل أن تكون معهداً فنياً. وعلى هذا النحو يمكن للجامعة أن تخرج عن عزلتها وغربتها عن مجتمعها.^{٤٥}

^{٤٣} إن جامعة الإمارات العربية تأخذ على عاتقها هدفًا دينياً جليلاً دون أن تُحدد الطريقة الموصلة إليها، إمّا: (أ) الجدل والاستقصاء في النظريات الإسلامية في السياسة والاقتصاد. (ب) التلقين والحجر على حرية البحث. «وبهذا تتنازل عن مُبرّر وجودها الأساسي فتفقد ولاء طلابها وإعراضهم عنها والتماس التعبير عن ذواتهم في تنظيمات اجتماعية غير جامعية كالأحزاب السياسية أو الدينية السري منها والعلمي. وبهذا تبوء الجامعة بخسران مُبين، وتُبرهن على عجزها عن أن تكون مرجعاً روحياً لطلابها. وقد يقع شيء آخر لم يُحسب له حساب، فتقود عملية التلقين إلى تخريج دُعاة دينيين لا سبيل إلى التوثق ممّا يدعون إليه «الإصلاح الجامعي»، ص ١٧-١٨، «إذا كانت الجامعة الدينية ترى أن واجبها يتجسد في التسليم بصواب ما وضعه السلف من الصيغ الإدراكية والتفسيرية للميراث الديني، فإن الجامعة العلمية لا تقر بهذا التسليم وهي تشترطه بموافقة للعقل. وإذا كان السند أو الرواية أداة الجامعة الدينية في إثبات الصواب لما تنقل عن السلف وتبشر به فإن البرهان هو أداة الجامعة العلمية في إثبات الإصابة والصالح لما تقول به وتدعو إليه. وبين التوجيهين في النظر إلى الحقّ شأؤ بعيد، والجمع بين المنهجين في التعامل صعب، إن لم يكن متعذراً» (المصدر السابق، ص ٦٥). «من ضمن أهداف جامعة الإمارات ربط المجتمع بالتيارات الحضارية المعاصرة وإشاعة التفكير العلمي» (المصدر السابق، ص ٦٦). وإن تسييس الجامعة من ضمن أهدافها، فدور الجامعة «إثارة الوعي بمشاكل الواقع» (المصدر السابق، ص ٤٠-٤١).

^{٤٤} كان مكتوباً على المدرسة التي اختيرت كمبنى لجامعة الإمارات «لقد أثبت العلم الحديث فساد نظرية دارون في التطور وبطلانها» (المصدر السابق، ص ٦٥). «من ضمن أهداف جامعة الإمارات ربط المجتمع بالتيارات الحضارية المعاصرة وإشاعة التفكير العلمي» (المصدر السابق، ص ٦٦). وإن تسييس الجامعة من ضمن أهدافها، فدور الجامعة «إثارة الوعي بمشاكل الواقع» (المصدر السابق، ص ٤٠-٤١).

^{٤٥} «لو أن مشروع جامعة الخليج بالكويت جاء فنياً لقبل، ولكنه جاء وطنياً سياسياً» (الإصلاح الجامعي، ص ٦١-٦٢). «الدافع لإنشاء جامعة الكويت دافع سياسي» (المصدر السابق، ص ٦٨). «فقد أسقطت

(٦) **الإدارة الجامعية للجامعيين:**^{٤٦} إن الإدارة الجامعية هي الحامل لتصور الجامعة، والمُحرِّك لها، والمُنَفَّذ لسياساتها. [وإن أُسمى الأهداف لَتَنقَلِبَ إلى ضدها لسوء الإدارة وغياب ولائها للجامعة، وإن أسوأ إدارة هي التي يتغلَّب فيها الولاء الأيديولوجي على الولاء الجامعي. ففي هذه الحالة تنتهي الجامعة، وتنتهي الأيديولوجية معاً، فالولاء الأيديولوجي المستنير لا ينتشر إلا في جوٍّ جامعي صحيح بالإقناع والحوار، والولاء الجامعي هو في حقيقة الأمر تأسيس لأيديولوجية وطنية تقوم على البحث العلمي والحوار الحر والنقاش المفتوح].^{٤٧}

[ولقد مرَّت على جامعة الإمارات ثلاث إدارات تعطي الأولوية كلها للولاء الأيديولوجي على اختلاف اتجاهاته على الولاء الجامعي. كانت الإدارة الأولى قومية، ظهر ولاؤها

الدولة مخاوفها من الجامعة، وانحازت في علاقتها بها من الريبة إلى الثقة اطمئناناً منها إلى أن الحرية هي خير وقاية من التآمر السياسي». ولم تُخَيِّب الجامعة ظن الدولة بها خلال ثمانية عشر عاماً فبقيت صرخاً آمناً للفكر ... سياسياً كان أم غير سياسي ... فهناك باب يظلُّ مفتوحاً بين الجامعة والسلطان السياسي الذي تعيش في ظله. من هذا الباب يمكن النفاذ إلى الاتفاق والتفاهم بين الطرفين على التفريق بين التآمر السياسي والتفكير السياسي» (المصدر السابق، ص ٢٤٥). «نشفق على الجامعات الخليجية من غربتها في مجتمعها غرباً تجعلها عُرضةً لاحتمالات التُّهمة الظالمة لها والظنِّ السيئ بها والاجترار في التقوُّل عليها إذا لم توفّر لها الحصانات الضامنة لأمنها وحرّيتها» (المصدر السابق، ص ٥١-٥٢).

^{٤٦} العنوان في الأصل: الإدارة الجامعية لا الأيديولوجية.

^{٤٧} استُبدلت بهذه الفقرة المحذوفة فقرةً أخرى من وضع الرقيب وهي: «ولا شك أن ولاء الإدارة للمجتمع الذي تقوم فيه الجامعة ضرورةً أولى تتقدَّم ما عداها؛ وذلك لأن الولاء الجامعي هو في حقيقة الأمر تأسيساً لأيديولوجية وطنية تقوم على البحث العلمي والحوار الحر والنقاش المفتوح بهدف تأصيل هذا الانتماء وتجسيده أمام الهيئة التدريسية والعاملين على اختلاف جنسياتهم وعرقياتهم، وبما يعود على الطلاب من نفع وفائدة. كلما ترسَّخت القيم الجامعية، ولم يعلّق بها شوائب، كان المسار صحيحاً، وتحقَّقت الأهداف التي من أجلها وُجِدَت هذه الجامعة في هذا المجتمع الذي وطَّد العزم على الأخذ بالأسلوب العلمي، وكان نبراسه تنميةً شاملةً بشريةً وغير بشرية، يحوطه سياج من الدين الإسلامي يحميه ولا يُهدِّده أو يُبدِّد طاقاته، ويصدُّ عنه التقلبات، ويحافظ على كينونته، ويؤكد على ديمومته حتى يتمكَّن أبناء هذا الوطن من الإمساك بأموره وتولي شؤونه عن إدراك ووعي بعد أن يكونوا قد تسلَّحوا بالعلم، ووُجِد منهم الكوادر القادرة المهيَّأة للقيام بهذه المهمَّات، بعد مرورها بالخبرة العلمية الكافية والتجربة التي تمكَّنها من أن تُحسِّن الأداء». وبذلك تتحقَّق مقولة تنمو رئيس الدولة: «ثروة الرجال لا ثروة المال» (الجامعة والمجتمع، ٣٧).

الأيدولوجي في اختيار الإداريين ابتداءً من مدير الجامعة حتى موظفيها. وانعكس ذلك على الأساتذة والطلاب ومناهج التدريس والحياة الجامعية. ونظرًا لخطورة الولاء القومي على الكيانات الصغيرة المستقلة وعلى الدول الحديثة، أتت الإدارة الثانية إسلامية. فالإسلام تدعيم للكيان الجديد، وفي نفس الوقت أمان من الذوبان في أممية أوسع. فالوحدة الإسلامية أصعب منلاً وأصعب تحقيقاً من الوحدة العربية. وانعكس ذلك أيضاً على الإدارة والأساتذة والطلاب والمناهج والمقررات. ولما كان الإسلام المحافظ هو السائد حالياً ويتمتع برصيد ضخم عند الناس نظراً لفشل الحركات العلمانية للتحديث في مجتمعاتنا المعاصرة، وفي نفس الوقت تمتد جذوره إلى ألف عام فقد دخل في صراع مع المنهج الجامعي الذي يقوم على البحث الحر ومناقشة الآراء، الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان بالاعتماد على سلطة العقل وحده. وقد وصل الصراع إلى حد تكفير كل اجتهاد واستبعاد كل رأي لا يتفق مع الإسلام المحافظ، والتفتيش في الضمائر، وجعل قضية الحجاب والاختلاط قضية محورية يُصنّف الناس طبقاً لها إلى مؤمن وكافر! وجاءت الإدارة الثالثة إقليمية في تصوّرها تبغي دوراً متوازناً للجامعة، ولا تخرج بها عن إطار المهنة التعليمية أو التحديث الغربي. والحقيقة أن الإدارة الجامعية يكون ولاؤها الأول والأخير للجامعة بصرف النظر على الولاء الأيدولوجي. وإن كان هناك مثل هذا الولاء الأخير فإنه يكون بالدرجة الثانية لا بالدرجة الأولى. ويكشف عنه صراحة، ويُعرض على بساط البحث، ويدخل في حوار متكافئ مع باقي التيارات والمذاهب. فالجامعة للجامعيين، إدارة وموضوعاً ومنهجاً.^{٤٨}

^{٤٨} استُبدلت بهذه الفقرة الخاصة بفقرة أخرى عامة، هي «وقد تولى زمام الأمور في الجامعة ثلاثة مديرين منذ إنشائها رغم عمرها الزمني القصير، قدموا ما استطاعوا، وحاولوا قدر ما يمكنهم وإن كان لكل منهم منهجه وأسلوبه في الإدارة ولكل توجهاته، ولكل معاونوه، بل لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا إنه كان لكل منهم ترشيحاته لاتجاهات مُعيّنة وصل بعضها إلى حدّ الفرض! رغم أن الهدف الأول المفترض أن يكون هو الولاء والانتماء للمجتمع الذي توجد فيه هذه الجامعة، والذي لن يتأتى إلا بترسيخ وزرع القيم الجامعية الأكاديمية الصحيحة والمتعارف عليها، بغض النظر عن جنسية هذه الإدارة أو تلك، وتعهّد هذه القيم وضمان استمراريتها أمن وأمان لعضو الهيئة التدريسية والعاملين في مختلف المواقع الإدارية في الجامعة، ومثّل صالح للطلاب الجامعي يُحتدّى به، ولا يجعله يُجسّ بأنه يتخبط أو يتعرض لهزات ووساوس وإشاعات وأقاويل الكثير منها غير صحيح، ويصل إلى المسامع محرّفاً لأن النور خافت باهت، والغموض يكتنف الكثير من الجوانب، والقرارات غير واضحة. وقد يحلو لبعض المعاونين التعقيم الذي هو ليس في صالح مجتمع الجامعة بكلياتها المختلفة: الأمر الذي يؤدّي إلى الهمس. والخوف كل الخوف من أن هذا

وقد تبدو حدود الإدارة الجامعية ومواطن ضعفها في مظاهر أخرى يلمسها الجميع مثل العمالة الزائدة التي تتخللها بعض التوترات الإقليمية، وأوجه الإنفاق التي تسرف في نشاطات رياضية واحتفالية وتقتّر في نشاطات علمية وبحثية. كما يتم إنجاز الأمور في آخر اللحظات دون إعداد مسبق وحسن استعمال الزمن. كما تبدو في الإدارة بعض مظاهر العداء للأساتذة كمنافسين لهم على بعض المصالح أو الذين تنعكس عليهم كذلك بعض الولاءات الإقليمية. وقد يتّجه بعض الموظفين إلى تملُّق الإدارة العليا؛ حرصاً على بعض المكاسب الشخصية أو أداء لخدمات غير جامعية. وكثيراً ما تُصدر الإدارة قراراتها بطريقة الاتصالات الشخصية والضغط الأدبية، أكثر منها بناءً على قوانين ونظم جامعية، فالوحدة الأولى في الجامعة هو القسم، يتلوه مجلس الكلية، ثم مجلس الجامعة. واحترام القرارات الجامعية بناءً على تدرُّج المجالس جزء من التقاليد الديمقراطية في الجامعة. والقرار الفوقي إنما يُعبّر في حقيقة الأمر عن بنية المجتمع السُّلطوي أكثر ممّا يعبر عن مصالح الجامعة.^{٤٩}

الهمس سلبي في كل جوانبه ويؤدّي إلى الظنون، وبعض الظنّ إثم، ونهايته انعكاس بالسلب على الأساتذة والطلاب ومناهج التدريس والحياة الجامعية بصفة عامة» (الجامعة والمجتمع، ص ٣٧-٣٨).
^{٤٩} استُبدلت بهذه الفقرة فقرةً خطابية طويلة أخرى هي: «يقابلها قصور في مواقع أخرى هي بحاجة إلى هذه العمالة، وبغياب التنسيق والتخطيط يحدث الخلل وعدم الاستقرار، كذلك نجد أوجه الإنفاق بإسراف في نشاطات رياضية واحتفالية مظهرية يقابلها تقييد في نشاطات علمية وبحثية. ومظهر ثالث لقصور الإدارة، هو إنجاز الأمور في آخر اللحظات دون إعداد مسبق أو دراسة متأنية وحسن استعمال الزمن. كما تبدو في الإدارة بعض مظاهر العداء لقطاع من الأساتذة كمنافسين لهم على بعض المصالح أو الذين تنعكس عليهم كذلك بعض الولاءات الإقليمية. وقد يتّجه البعض من الموظفين إلى تملُّق الإدارة العليا؛ حرصاً على بعض المكاسب الشخصية أو أداء لخدمات غير جامعية. وفي بعض الأحيان قد تُصدر الإدارة قراراتها بطريقة الاتصالات الشخصية والضغط الأدبية أكثر منها بناءً على قوانين ونظم جامعية.»
 ومن هنا فإن الإدارة الجامعية الموضوعية والتي تُهمُّها المصلحة العامة، والتي تضع مصلحة الوطن فوق كل اعتبار والتي تنأى بنفسها عن الذاتية والمصالح الشخصية، هي الإدارة التي تضع في اعتبارها الأول أن الوحدة الأولى في بناء الجامعة وجسمها هو (مجلس القسم) فعلاً وعملاً قولاً ومظهرًا، يتلوه (مجلس الكلية) ثم مجلس الجامعة ولجانه المتخصصة، وهي الإدارة التي تحترم القرارات الجامعية بناءً على تدرج المجالس، وإن هذا الاحترام جزء أصيل من التقاليد الديمقراطية في الجامعة وأساس صالح للسَّير في الطريق السوي، وإن البعد ما أمكن عن القرارات الفوقية تكون دائماً في صالح الجامعة ومسيرتها الصحيحة لتحقيق الأهداف المبتغاة. إن بناء اللوائح الداخلية لكل كلية من كليات الجامعة ضرورة لا

هذه أفكار الثلاثة عن الجامعة الأوروبية، والجامعات العربية، وجامعات الإمارات بمثابة أفكار رئيسية لخدمة البحث الميداني. وهي مجرد افتراضات نظرية تعتمد على شواهد تاريخية قد يتم التحقق من صحة بعضها بعد تحليل البيانات. وقد يكون البعض منها بعيداً عن إيجاد صلة مباشرة بينه وبين الكفاية الإنتاجية لخريجي الجامعة ودورهم في المجتمع. ولكن قراءات البيانات والتعمق في نتائج التحليلات قد تؤيد بعض هذه الافتراضات الأولية. فالجامعة قبل أن تكون مؤسسة تعليمية هي تصوّر وهدف وممارسة. وإن صعب إيجاد علاقة مباشرة بين هذا الإطار النظري والبحث الميداني المحدّد وباستمرار استطلاع الرأي ونوعية أسئلتها؛ فإن هذا الإطار النظري يكون بمثابة مرآة تعكس الأوضاع العامة في جامعة الإمارات، وبالتالي يمكن قياس المسافة بين هذا الإطار النظري وبين جامعة الإمارات، وبين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.

غنى عنها تُحدّد فيها الواجبات والحقوق وأسلوب العمل السليم، ويكون كل عامل على اختلاف تخصصه، سواء أكان عضواً هيئة تدريس، أو إدارياً أو فنياً أيّاً كان موقعه، على بيئة بنظام العمل عارفاً بحدوده فلا يتخطاها، ملتزماً بقوانين الجامعة ونظمها. وليست العبرة بوجود هذه اللوائح فقط، بل بالممارسة الواعية والمدركة بغير تعصب بما يضمن انسيابية العمل في سهولة ويسر، وبحيث لا تكون هناك هزات أو عقبات على الطريق، وبما يدفع المسيرة نحو الاتجاه الصحيح، ويؤدي إلى استقرارية الأوضاع الجامعية في تعاون وتكامل. وفي اعتقادنا أن فرصة مراجعة عمليات التطوير لا يجب أن تكون قاصرة على المناهج الدراسية فحسب، بل هي مراجعة شاملة لكافة النواحي أكاديمية وإدارية ومعاونة، وقفة نلتقط فيها الأنفاس، ونعيد تقييم حساباتنا نحو غدٍ مُشرق اتجاهاً صوب الأفضل دائماً (الجامعة والمجتمع، ص ٣٨-٣٩).

ويبدو أن الرقيب قد تدخّل في الخاتمة وغير المقصد من البحث كله؛ وذلك عن طريق عدم الإشارة إلى أيّ واقع والاقتصار على الكلمات العامة الفضفاضة التي تقول كل شيء ولا شيء، وهو عكس ما قصده قداماء الأصوليين بتحقيق المناط وتخريج المناط وتنقيح المناط في مباحث العلة. فلا نصّ بدون دافع، ولا خطاب بدون عالم، ولا كلمات بدون أشياء. ومع ذلك فات على الرقيب الشيء الكثير! ويبدو أيضاً عدم اتساق الرقيب مع نفسه وعدم التزامه بمبدأ واحد وب عقلية واضحة منسقة، يحذف ويزيد تبعاً للهوى والمزاج واللحظة والعبارة، فيترك مثلاً التوحيد بين الله والعالم عند الفلاسفة الألمان، وتحول دور العبادة إلى جامعات. فالتخلف ليس فقط في دور الرقيب، بل أيضاً في ممارسة الرقابة على نحو عشوائي وغياب مقاييس مُنسقة مثل الدين أو السياسة. وقد تدخّل الرقيب في الخاتمة التي تُبيّن مقصد البحث كله.

معارك في الثقافة الوطنية^١

(أ) المستور والمفضوح

إن أهمَّ مُكوِّن في حياتنا اليومية هي القوالب الشعورية التي نفكر من خلالها ونسلك طبقاً لها. وإن أيَّ تقدُّمٍ نعمل على تحقيقه لا يتأتَّى إلا بتحليل هذه القوالب وعرضها على بساط البحث، ومعرفة أيها أصلح للتقدم فنبقيه، وأيها ضار فنستبعده. والبحث عن هذه القوالب هو جزءٌ من بناء الثقافة الوطنية التي ما زالت غائبةً عن وجداننا، مع أنها هي حامل نظرياتنا السياسية وأساس تكويننا الأيديولوجي.

وهناك قالبان يعيشان في شعورنا، يُحدِّدان تفكيرنا، ويوجِّهان سلوكنا، وهما: «المستور والمفضوح». وأعني بالمستور نطاق الخفاء، ومنطقة المحرمات، نصبٌ فيه كل ما نخشى الحديث عنه، وكل ما نخشى أن يسمعننا الناس فيه. وهو غالباً مستور اجتماعي وسياسي في صورة سلوك نعيشه، ولكن لا ترضى عنه القيم الاجتماعية السائدة، أو أحكام ورؤى لا تتفق والأوضاع السياسية القائمة. ويظلُّ المستور خافتاً يحرِّكنا ويدفعنا. الكلُّ يعلم بوجوده ولا أحد يعلن عنه، ويكون أشبه بالتنظيم السري، ولكن على مستوى الوجدان، لذلك تسري الشائعات، وتكثرُ الهمسات، ونرهب السمع، ونطرق الآذان عسى

^١ كُتِبَ هذا المقال إبَّان صدور «الأهالي» الأولى، ١٩٧٨م. وبعد فتور «الأهالي» من أمثال هذه المقالات وعدم نشرها بانتظام توقَّفت. فإعادة بناء الثقافة الوطنية في حاجة إلى حزب يبدأ منها ولا يبدأ من الثقافة الغربية، حتى ولو كانت منتقاةً من أيديولوجياتها ومذاهبها التقدمية. وهذه صياغة كُتِبَتْ في خريف ١٩٨٧م من تلك العناصر الأولى دون أدنى تغيير.

أن نتلمّس حركة المستور، ثم يحدث فجأةً أن يتحول المستور إلى مفضوح، وينكشف الأمر، وينزاح الستار، ويسقط الحجاب، فتحدث الفرقعة في قِيَمنا، والدهشة في حياتنا، وينقلب التنظيم السّري الشعوري إلى أفعال فاضحة علنية، فمن التكفير والهجرة إلى قتل الدكتور الذهبي، ومن صمت الوفد على مدى رُبْع قرن إلى خطاب فؤاد سراج الدين في نقابة المحامين، ومن انسحاب إسرائيل من مصر، في ١٩٥٦م، إلى معرفتنا بعدم انسحابها من مضائق تيران في ١٩٦٧م، ومن عدم السماح بمقالات صحفي مشهور إلى الردّ عليه فجأةً وكأنه قد بُعث من جديد. ومَن يدري ماذا يُخبئ المستور لنا؟ وكلنا نترقب ماذا سنسمع ونرى في القريب العاجل؛ فننتقل من النقيض إلى النقيض، وكأن مصير المستور بالضرورة أن يتحول إلى مفضوح، وأن الذي نحاول استراق سمعه الآن يصبح علناً مُذاعاً فيما بعد.

وأحياناً نعيش القضية معكوسة، فنبدأ بالمفضوح فيرهبنا لحظةً ثم يتحوّل إلى مستور حتى لا نخشاه. فكثيراً ما تنشر صحافتنا أخباراً مثيرةً عن وقائع شاذة نسمع بها يوماً ما ثم تختفي بعد ذلك، ولا نتابعها بعد أن تهوي في بحر المستور، وتستقر في قرار مكين، خاصةً إذا كانت الوقائع تخصّ بعضاً من عليّة القوم أو تمسّ الوضع القائم، كما حذرنا الرسول من التسرُّ على جرائم الشرفاء وفضح الفقراء! وننسى المفضوح في خضمّ الحياة. وما أكثر الوقائع الفاضحة التي تحوّلت فيما بعدُ إلى تيّار المستور، خاصةً فيما يتعلّق بسرقات المال العام والإعلان عنها يوماً ثم نسيانها في اليوم التالي، ومثل حوادث الطريق الناشئة عن الإهمال، وانهيار المنازل الآيلة للسقوط، وسقوط العشرات من الضحايا.

وهكذا ننقلب مرةً من الداخل إلى الخارج، ومرةً من الخارج إلى الداخل، مرةً من السّر إلى العلن، ومرةً من العلن إلى السر، مرةً من المستور إلى المفضوح، ومرةً من المفضوح إلى المستور. تعوّدنا على هذا الانتقال المزدوج حتى أصبح شيئاً عادياً في حياتنا اليومية. وهو وضع وجداني شاذ؛ لأنه يُفقدنا توازننا الفكري واستقرارنا الوجداني، ويُسبّب لنا القلق في حياتنا الاجتماعية والاضطراب في حياتنا السياسية. ولا نعلم بعد ذلك ما نسبة الإشاعة إلى الحقيقة، وما نسبة الكذب إلى الصدق.

لذلك فإن علينا مهمّة إعادة التوازن لوجداننا القومي، والقضاء على هذا التذبذب بين النقيضين، من نقيض إلى نقيض، واكتشاف مقولة ثالثة تُعيد بناء حياتنا الوجدانية،

وهي مقولة «المكشوف» أو «الواضح»، فلا حياء في الدين، وبالتالي يمكن عرض كل ما يحدث لنا من مشاكل بلا خوف، والحديث عن كل ما يَعرُّ لنا في حياتنا بلا خشية، فلا نتحرج من الإعلان عن فضيحة، ولا نتستّر على الفضيحة إذا وقعت. وبالتالي نقضي على سريان الشائعات في حياتنا، ويُصدّقنا الناس، ونُوحّد بين ما في قلوبنا وبين ما على لساننا، ونجمع بين ما نشعر به وما نفكر فيه، فتكفّ الهمهمات، ونعيد الوحدة إلى شخصيتنا الوطنية.

(ب) المحرمات الثلاث!

لن نتقدّم إلا إذا ناضل فكرنا القومي وتحدّدت معاملة وتأسّس بنيانه، وكان مُعبّرًا عن شخصيتنا القومية، ومُطوّرًا لها، ولن نقضي على التخلف ومظاهره في حياتنا العامة وسلوكنا اليومي إلا إذا قضينا على جميع الدوائر المغلقة في فكرنا القومي التي تركناها حتى الآن تفعل فينا وتؤثّر علينا والتي ورثناها منذ تخلفنا الأخير في القرون السبعة الماضية. وهي الدوائر التي لا يستطيع أحدٌ الاقتراب منها أو الحديث عنها أو تناولها بالبحث أو التحليل، بل نُغلّفها، ونُخفيها، ونتستّر عليها حتى تتحوّل إلى «تابو» أو مُحرّمات بكل ما تشير إليه هذه الكلمة من دلالة على التخلف الاجتماعي والحضاري.

ففي فكرنا القومي محرمات ثلاث؛ الدين والسُّلطة والجنس، لا يمكننا أن نتناولها بالتحليل أو بالفهم؛ فهي دوائر مغلقة لا يجوز الاقتراب منها، وبالتالي تتحوّل إلى مقدّسات لا يجوز أن تخضع لعمل العقل أو أن تصبح موضوعًا للعلم، بل نُثني عليها، ونُطريها ونمدحها، ونناجيها، وأحيانًا نتملّقها، ونتقرّب إليها، ونستجديها.^٢ وتنشأ هذه المحرمات من الخوف، عندما يخشى الإنسان الاقتراب من بعض مظاهر الطبيعة والتي يشعر بأثرها فيه وتوجيهها لسلوكه.

^٢ الجمهورية، ١٩٧٦م. وقد غيّر الرقيب لفظ السلطان ووضع محلّه لفظ السُّلطة. كما وضع تعبير أوامر الدين بدلًا من أوامر الله! كما حذف العبارة الأخيرة «وماذا نخشى من تحويل المحرمات إلى محلات؟»

والخوف نقص في المعرفة، وضعف في الإرادة، وبمجرد استبطان هذه المحرمات الثلاثة في الوجدان تتحول بدورها إلى مصادر للتخويف، فهي محرمات، وفي نفس الوقت رقباء، ومصادر أوامر ونواهٍ وتتوَعَّد بالثواب وبالعقاب.

ولمَّا كانت هذه المحرمات خارج نطاق الفهم النظري، فإنها تتحوَّل إلى دافع للسلوك، فتُطاع أوامر الدين ونواهيه، وتُطاع أوامر السُّلطة، وتُطاع العادات والتقاليد الخاصة بالجنس.

ولمَّا كانت للإنسان إرادة مستقلة وعقل مستقل يقوم بتوجيه قراراته وتأسيسها على التجربة البشرية، فيتمُّ عصيانُ الأوامر والنواهي الدينية، وأوامر السُّلطة، ويتمُّ الخروجُ على العادات والتقاليد الخاصة بالجنس.

ولمَّا كانت المحرمات الثلاثة مصدرًا للخوف، فإن الخروج سيتمُّ عن طريق السرِّ دون العلن، ومن ثمَّ تنشأ ممارسات المحرمات، وتنشط الجماعات السرية ضدَّ السُّلطة، ويتمُّ التمتعُّ بالجنس في الخفاء.

ولمَّا كانت النُّظم الاجتماعية تقوم على المحافظة على النظام، فإنه يتمُّ التظاهر بإطاعة الأوامر والنواهي الدينية ببناء المساجد وعمارتها، والنداء بالأذان للصلوات، «والتطرح» بالبياض، وتطبيق قانون العقوبات، ويحدث الفصم بين الظاهر والباطن، ويتحول الإيمان إلى نفاق، وتنقلب الصراحة إلى تملُّق، ويعيش كلُّ منا على مستويين، وهو راضٍ بنعم الدنيا وحُسن العاقبة.

ولمَّا كانت هذه المحرمات الثلاثة غير خاضعة للعقل أو الفهم، فإنها كثيرًا ما تتحول إلى غيبيات وتكون مرتعًا خصبًا لفعل الأساطير، وتدخل في دوائر الأسرار، وينشأ السحر والخرافة والكهانة والعرافة والشعوذة لتغطية النقص النظري [ولإعطاء الإنسان الأمان]. وتأتي السُّلطة وتستغلُّ كل ذلك لحسابها، ما دامت قد دخلت في هذا النطاق، فلا يستطيع أحدُ الحديث عنها أو تناولها بالتعليق أو النقد، فتدعو الناس إلى الإيمان بالمقدَّسات، وتزيد في مظاهر تحريم الجنس، وتدعو للفضيلة، وتقوي قواعد النظام — وحرمة بغلة السلطان — حتى تقوى السُّلطة، وتعظم هيبتها، وتزداد في عُلاها، وتحكم هذه الدوائر المغلقة، وتزيد من إغلاقها حتى لا يفلت أحدٌ منها.

والحقيقة أن هذه المحرمات الثلاثة نتيجةٌ للتخلف الاجتماعي، فالدين ليس موضوعًا للتحريم، بل هو مصدر الوحي الذي فيه رعاية لمصالح الناس، وشرعية تمنع الظلم والقهر، وتقوم على العدل والمساواة. والسُّلطة ليست موضوعًا للتحريم فقد أتت بيعة

الناس لها لتنفيذ نظام الوحي، فهي سلطة تنفيذية فقط وليست سلطة تشريعية أو قضائية، وتظلُّ الناس رقيبةً عليها إذا ما خرجت عن وظيفتها خرج عليها الناس، وبائع غيرها. والجنس ليس موضوعاً للتحريم، فقد تحدّث القرآن عنه ونظّمه، وتناولته السُّنة بالتفصيل، وتحدّثت عنه السيدة عائشة، فلا حياء في الدين، ومن ثمّ كان التعليم الجنسي واجباً من واجبات الدين.

فإذا أخرجنا هذه المحرمات الثلاثة إلى نطاق المحلات تتحقّق وحدة الشخصية القومية، ويصبح الإنسان قادراً على تنظيم شئون حياته على أسس عقلية لا مجال فيها للإيهام والإيحاء أو التأثير والخداع.

(ج) شفيقة ومتولي^٢

عادت مسرحية «شفيقة ومتولي» من جديد في وكالة الغوري، واستطاعت المخرجة، د. ليلى أبو سيف، الحفاظ على الطابع الشعبي للموال في أسلوب فني معاصر، فقلّلت حجم الميلودراما التقليدية خاصةً في مواقف الحبّ العذري بين دياب وشفيقة في البداية، وفي رواية شفيقة لأخيها عن سقوطها، واستبدلت بها مواقف حاسمة وواضحة كما يفعل برشت.

واستبدلت بالراوية التقليدية العجوز بذقنه الأبيض الشبيه بصورة التاريخ، والذي ينقلنا إلى مكان وزمان الحدث راوياً معاصراً شاباً ينقل الحدث إلينا فيبدو قريباً منّا. وتدور الأحداث على نحو طبيعي تلقائي، وبحركة مسرحية حاضرة تملأ فناء الوكالة، وتبلغ القمة في ليلة المولد، حيث تدور فرق الذكر في كل ركن بالوقوف كما يدور المنشد الديني في الشرفات، ويتمّ التوحيد بين الحبّ الإلهي في حلقات الذكر والحبّ الإنساني وراء الستار. ويدور الفصل الأول على خشبتين وسط ستارة بيضاء تُمثّل العذرية، وعليها بقع الدماء المُلطخة توحى بأن هناك جريمة ثمنًا للحبّ المحرّم.

ويدور الفصل الثاني على خشبة ثالثة وراء الجمهور فيملأ الحدث المكان، بالرغم من الإحساس بقصر العرض الناتج عن اندماج الجمهور الكلي في الحدث المسرحي. ونجحت المخرجة في التعبير من خلال الموال الشعبي عن رؤية نسائية عصرية عن مأساة المرأة في مجتمع الرجال، فالمتفرج يتعاطف منذ البداية مع شفيقة؛ فتاة العصر

^٢ الجمهورية، ٣١ يوليو، ١٩٧٩م.

التي غرّر بها دياب، ثم رفض الزواج منها، فابن العمدة لا يتزوج من ابنة نفر في الكُفَر، فأحاط بها الذئاب من الرجال حتى عملت أخيراً مع نبوية العالمة بعد أن انسدت أمامها جميع الطرق.

ومع ذلك تأبى أن يمسّ أحد أباه وأخاها متولي زينة الرجال، ودون أن نعلم عن أمها شيئاً، وكأن الابنة ترجع في أصلها إلى الأب، والمرأة إلى الرجل. تفخر بأصلها الطيب، ولكن الظروف الاجتماعية: عدم تعلّمها، عدم وجود عمل شريف لها، ترك الرجل بلا عقاب أو مسئولية، ثم عدم قبول توبتها الصادقة وعودتها إلى أهلها، كل ذلك لم يشفع لها. فالتقاليد لم تُكسر بعد.

وتم ذبحها طبقاً لشعائر الشرف في المجتمع التقليدي على يد الأخ وبلدياته حتى يسير هو مرفوع الرأس، وكأن كرامة الرجل يدفع ثمنها ذبح المرأة! بل إنه لا يتكلم في بداية محاكمته، ولا يكلف نفسه عناء الدفاع عن نفسه.

وقد أتقن الممثلون الشبان أدوارهم، بالرغم من قصر البعض منها مثل إبراهيم الباز الذي قام بدور الدفاع، وصبي المقهى بإتقان بالغ. وجمال الذي قام بدور الشاويش. كما أتقن على حدة دور الأب المأساوي بحركاته المرتعشة وصوته المتهدل، وجسد الصراع بين حبه لابنته وتقاليد القرية.

وقد برزت البطلات الثلاث: سميحة إبراهيم في دور شفيقة، فقد أجادت دور الفلاحة البريئة الساذجة بلهجتها الريفية، ثم دور الغازية برقصها ودلالها، وأخيراً دور الضحية المُدانة ظلمًا، وإيمان إبراهيم في دور بدرية كاتمة سرّ شفيقة وصديقتها. والتي تقترح عليها الهرب من القرية لا المواجهة والصمود، وفي دور نبوية العالمة بصوتها وقوة حركتها على خشبة المسرح.

ولا تقلّ هويدا عن سميحة في أداء الدورين أحياناً، وأحمد عبد المجيد في دور متولي، فقد استطاع إبراز حديث النفس الباطني، وأن يُعبّر عن مأساة الأخ الذي تفرض عليه التقاليد مسح العار عن نفسه وأسرته. ومع ذلك يعذر شفيقة ويسامحها فقد كان حنوناً عليها، ولكن بعد ذبحها. ويظهر فيه عجز الرجال عن كسر التقاليد، وتحويل الاقتناع الداخلي إلى مواجهة خارجية ضدها، ويذكرنا بالأدوار الانطوائية المشهورة لجيمس دين وجيرار فيليب.

وبتعاون الجميع استطاع عشرون ممثلًا وممثلةً وعشرة فنيين وكلهم من الشبان طلبة أكاديمية الفنون وأهالي الحي إنجاح المسرحية، بالرغم من قلة الإمكانيات وعملهم مُتطوِّعين بلا ميزانية، بالإضافة إلى الجهود المُضنية التي بذلتها د. ليلي أبو سيف، وما أنفقتَه من مالها الخاص، وإصرارها على إخراج عمل فني بالوكالة بالرغم من رفض هيئة المسرح إخراجها مسرحيات يعقوب صنوع الثلاث التي أجازتها الرقابة، والتي استغرق العمل فيها شهرين.

ولقد أخرجت د. ليلي أبو سيف هذه المسرحية نفسها لحساب هيئة المسرح منذ أربع سنوات، وقد أعادت إخراجها بأسلوب جديد برؤية نسائية عصرية. وقد اعتادت وزارة الثقافة إعطاء إعانات مالية في مثل هذه الحالات، ولكنَّ ممَّا يدعو للدهشة أن مدير الوكالة طالبها بخمسائة جنيه تأمين وإيجار الوكالة وهُدَّدها بالطرْد. إننا نهيِّب بهيئات وزارة الثقافة أن ترعى جهود هذا المسرح الطليعي، ونشكر السيد وزير الدولة لشئون الثقافة على تدخُّله الحاسم والسريع من أجل إعفائها من التأمين والإيجار حتى يستمرَّ العرض الفني. يكفي مساندة حي الحسين لها وللفرقة، بالإضافة إلى تبرعات جمهور المشاهدين، فهل ستكون هيئات وزارة الثقافة أقلَّ مساندةً من أبناء الحي ومن جمهور المشاهدين ومن السيد الوزير؟!

(د) العلم قضية^٤

لقد سعد الطلاب والأساتذة بوجه خاص، والمتقِّفون والمواطنون بوجه عام بظهور «الجامعة» التي تجمع بحقَّ فكر الأمة، وتُوجِّهه من الخاصة إلى العامة، ومن كُتُب الوزارة إلى واقع المجتمع. فالعلم فيها ليس مهنةً أو تجارة، بل قضية. فطالما سئم الطلاب العلم المحفوظ، وملَّ الأساتذة المواد المقرَّرة! فما أصعب على النفس تقرير مواد، أيَّ فرضها، وما أسهل عليها أن تنبَع منها، بحرية واختيار! وهنا تخرج «الجامعة» لتحليل العلم «في الرأس لا في الكراس»، كما يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وتجعله علمًا حيًّا لا علمًا ميتًّا، كما يقول الصوفية في ردِّهم على الفقهاء.

^٤ الجامعة، الدار البيضاء، ٤/٢/١٩٨٣م.

فقد تحوّلت في «الجامعة» مواد المقرّر، خاصةً المواد الإنسانية، مثل الفلسفة والتاريخ، إلى علوم ناطقة بعد أن كانت صامتة، تحدث الطالب بما يفهم، بل وبما يشعر به. ارتبط العلم بعقل الطالب وبوجدانه، انتقل من ماضيه إلى حاضره، ومن تراث السلف إلى أزمة الخلف، وسمع الطلاب صوت التاريخ فانكشف فيهم «الوعي التاريخي»، وهو ما ينقصنا في جيلنا. وارتبط الأساتذة بالطلاب في قضية واحدة هي قضية «العلم والوطن» بعد أن كانا منفصلين متباعدين وربما متعادين. ربط العلم بين الأجيال في حلقة متصلة مقابل مفهوم «القطيعة المعرفية» الوارد من الحي اللاتيني، والذي أصبح رائجاً في بعض الدوائر في الثقافة المغربية المعاصرة. قطيعة بين مَنْ وَمَنْ؟ وقطيعة لصالح مَنْ؟ انفصل العلم عن الاستشراف، أصبح العلم قضية. لم يعد الإصلاح الديني حركةً ماضيةً ننظر إليها وكأنها تاريخ، بل أصبحت جزءاً منّا، ونحن ورثتها، وعلينا تطويرها، فعلينا تعيش أنظمتنا السياسية، ومنها تتكون ثقافتنا الحالية. وتحوّلت النهضة العربية المعاصرة، في المشرق والمغرب، إلى مرآة تعكس وحدة الأمة، وحركة تحرّرها الحديثة، ويستطيع القارئ أن يدرك بنفسه تعرّؤها في جيلنا ومصيها الذي آلت إليه.

وهنا أيضاً يتحرر الطالب من رهبة الامتحان، فالامتحان ليس شبحاً أو عذاباً، بل فرصة «تاريخية» يُعبّر فيها الطالب عن نفسه، ويعرض فيها قضيته، ويدافع عن وجوده، ويحلّل فيها أزمته، ويكتب بياناً للناس، وأن يسمع القاضي والداني رأيه. وهي لحظة تاريخية أخرى للأستاذ يتعرّف فيها على شباب الجيل، ويعي فيها أزمته، وهو المُربيّ الفاضل، فيزداد إحساساً بالطالب، بحاجاته وتطلعاته. الامتحان لحظة لا يرهبها الطالب، بل يتمناها؛ حيث يعبر عن نفسه بحريّة تامّة، حيث تندر لحظات حرية التعبير في عالمنا هذا. هي لحظة ظهور «الخلود في الزمان»، على ما يقول الفلاسفة، أو على الأقلّ لحظة ظهور أكبر قدر ممكن من الزمان، وهو عمر الطالب ووعيه ومدى استيعابه على مدى عام دراسي كامل، في أقلّ قدر ممكن من الزمان؛ ساعات محدودة. الامتحان تماماً مثل الصلاة، حيث يناجي فيها الإنسان في لحظات محدودة الأبدية كلها. فتحية للجامعة، ودعماً للقائمين عليها، ومُرحباً بالتجربة، وشكراً من قرائها.

(هـ) رسالة الطالب °

ممّا لا شكّ فيه أن للطالب رسالةً مزدوجةً في تكوينه كباحث وكمواطن، فليست الغاية من التعليم تكوين موظفين أو كتّبة؛ لأن الأعمال الحرة في هذه الحالة أكثر ربحاً وأدراً مالياً، بل الغاية تكوين الباحث العلمي والمواطن الحر. وهما في الحقيقة شخصية واحدة تتمثل في الطالب، فالبحث العلمي الذي لا يرتبط بقضايا الوطن العلم فيه حرفة ومهنة وكسب قُوت. والوطنية لا تتحقّق بنضال سياسي لا يقوم على أساس البحث العلمي وتحليل الواقع ومناهج التغير الاجتماعي، وإلا كانت شعاراتٍ جوفاء، وحماس شباب لا يُغيّر من الواقع شيئاً، مجرد تبرئة ذمة أمام النفس.

والبحث العلمي ومتطلباته يقوم على ثلاثة محاور؛ الطالب، والأستاذ، والكتاب. الطالب هو الباحث المتكوّن، والأستاذ هو الباحث الذي حصل على قدر أكبر من التكوين وله باعٌ أطول في الممارسة، والكتاب هو المرجع الذي حوى نتائج العلم من جهود السابقين. ولا يتكون الطالب كباحث إلا في جوٍّ علمي صرف، مع ما يتطلبه من هدوء وتفردٍ وتقاليدي جامعية، واحترام للمؤسّسات العلمية، والتمسك بحقّ الطالب في التعلّم، وضرورة وجود الأستاذ، وتوافر خزانة عامة كاملة، ووضع برامج علمية يجد فيها الطالب ذاته، وتحقيق مطالب الجماعة. لا يتكون الطالب كباحث إلا بالتوجّه نحو العمق والتأصيل، والتسلح بشتّى المناهج من أجل البحث والاستقصاء، وتحليل الظواهر من أجل معرفة قوانينها. وأضّرّ ما يكون بالعلم المذهبية والقطعية (الدّجماطيقية) والأحكام المسبقة، والمواقف المتشنجة. إن شرط تقدّم العلم هو باستمرار مراجعة الأحكام المسبقة، وإعادة النظر

° كُتِبَ هذا المقال في سبتمبر، عام ١٩٨٣م، في مدينة فاس بالمغرب، كنداء عام لطلاب كلية الآداب، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بعد عام حافل بالإضرابات والمظاهرات العامة أدّى إلى تعطيل الدراسة معظم العام الدراسي ٨٢ / ١٩٨٣م كنوع من التحية للطلاب في العام الدراسي الجديد ٨٣ / ١٩٨٤م. وهذه صياغة ثانية للمقال من المسودة الأولى، دون أدنى تغيير، كُتِبَتْ في خريف ١٩٨٧م. ولنا رسالة مشابهة لطلاب مصر كمساهمة مني في مجلات الحائط في كلية الآداب جامعة القاهرة، كُتِبَتْ عام ٧٦ / ١٩٧٧م، وهي السنوات التي تمّت فيها تصفية نادي الفكر الناصري وكافة التنظيمات الطلابية التقدمية، وزيادة نفوذ الجماعات الإسلامية، ولكنها مفقودة ولا مسودات لها، ولا يختلف مضمونها عن هذه الرسالة لطلاب المغرب؛ التأكيد على رسالة الطالب المزدوجة كباحث وكمواطن، وعلى دوره في البحث العلمي وفي الالتزام بقضايا الوطن.

في النتائج الموروثة. وكيف يبدأ الطالب بحثه العلمي وهو يعلم النتائج من قبل؟ كلما كانت قراءة الطالب متنوعة، ومعرفته بالمناهج متعددة، وعلمه شاملاً وغزيراً؛ كان أقدر على البحث العلمي والإبداع المستقبلي فيه. ومن ثم كانت قضية «المقروء والمُقرَّر» قضيةً وهميةً تجعل مهمة الطالب الحصول على الشهادة بأيّ ثمن كان، وكأن الغاية من العلم هي إعطاء الدرجات والنجاح بلا تكوين. إن المقروء والمُقرَّر كليهما يدخلان تحت مفهوم أعم وهو تاريخ العلم. وكلما كان الطالب عالماً به كان أقدرَ على البحث وأكثر إبداعاً فيه. إن تمسك الأستاذ بالمُقرَّر ليس عداوةً للطالب، بل ينبع من حرصه على تكوين الطالب العلمي. ولكن المُقرَّر ليس كتاباً من وضع الأستاذ، بل موضوع يقرأ فيه الطالب كتاب الأستاذ وكتب غيره من الأساتذة الأموات منهم قبل الأحياء.

إن نضال الطالب من أجل شروط أفضل للبحث العلمي لجزء من رسالته من أجل تقييم أفضل في الامتحانات العامة، ونضاله من أجل ضرورة تكوين الأطر، واستكمال الدراسات العليا بكل مراحلها، ونضاله من أجل المنح الدراسية وتوفير أساليب كريمة للعيش، ومن أجل خزانة عامة تتوافر فيها المراجع الأساسية، ومن أجل نشاط ثقافي وعملي بالجامعة خارج البرامج المقررة، حتى يعيش الطالب العلم كحياة وليس فقط كمعمل أو مخبر، ومن أجل تهيئة مستقبل أفضل، ومن أجل تقاليد جامعية أرسخ؛ يوم لاستقبال الطلبة الجدد، ويوم للخريجين، وإنشاء المسابقات والجوائز العلمية ... إلخ. كل ذلك يجعل الطالب يشعر بأن سنوات الجامعة أفضل سنوات عمره، ويكون نضاله أيضاً من أجل فتح آفاق جديدة لممارسة العلم وتحقيق نتائجه في الحياة العامة، بدلاً من البطالة الصريحة أو المُقنَّعة، ومن أجل حضور الجامعة في المدينة، وربط البحث العلمي بمطالبها، فالطالب ابن للشعب و خادم له، ومن أجل تكوين ثقافة وطنية عامة تجد فيها الجماعة نفسها وتحقق فيها وحدة الشخصية الوطنية درءاً لمخاطر التجزئة.

إن نضال الطالب من أجل شروط أفضل للبحث العلمي هو في حقيقة الأمر تأسيس له من أجل النضال الوطني العام، فقضايا التغيير الاجتماعي والسياسي هي الميدان الأخير الذي يُحقَّق فيه الطالب ما تعلَّم، ويمارس مناهجه التي تعود عليها، ويُطبِّق نظرياته التي أصَّلها. وإن كبار القادة في كل وطن إنما كانوا من خريجي كليات الآداب والعلوم الإنسانية خاصة والكليات النظرية العامة. فطالب اللغة والأدب مهمته التعرف على فنون الأمة وآدابها ومواطن الإبداع فيها. وطالب الفلسفة مهمته التعرف على المكونات الثقافية للأمة، ما يؤثر فيها من مفاهيم، وما يُحرِّكها من عقائد. وطالب علم الاجتماع يتجه نحو تحليل

الواقع الاجتماعي ومعرفة البيئة الاجتماعية وطبيعة الصراعات وموازن القوى. وطالب علم النفس يُحلّل سمات الشخصية القومية ومعرفة أعماقها ومستوياتها المتعددة؛ حرصاً على الشخصية في العمق. وطالب التاريخ يحاول إدراك قانون لتطور تاريخ مجتمعه، حتى لا يقفز به إلى مرحلة لم يتهياً لها بعد أو يرجعه إلى مرحلة مرّ بها من قبل. ودارس الجغرافيا يتعرّف على المُكوّنات البيئية للشخصية القومية. وطالب الدراسات الإسلامية ليست مهمّته استعمال الثقافة الإسلامية لإيقاف حركات التغير الاجتماعي ولتفريغ العلوم الإنسانية الأخرى من مضمونها، بل مهمّته التعرف على تراث الأمة وروحها ورافدها الثقافي الأول، حتى تصبح الثقافة الإسلامية مرادفةً للثقافة الوطنية وليست بمعزل عنها أو ضدها.

إن الطالب عضو في أسرة واحدة هي أسرة الجامعة مع الأستاذ. وليس للإدارة أيّ كيان مستقل أو غاية مختلفة عن رسالة الطالب. الإدارة مجرد وسيلة للتنظيم وأداة للتنسيق. ولا شك أن الاتحاد الوطني لطلاب المغرب لهو المُعبّر عن مصالح الطلاب، والمُمثّل لهم لدى الإدارة، وجزء من هذه الأسرة الواحدة. وإن الحوار المتبادل بين أعضاء الأسرة لهو خير وسيلة للاتفاق على الصالح العام. وإن الفهم الدقيق لرسالة الطالب هو السبيل إلى تأسيس العملية التعليمية من بدايتها. ومن الذي سيقوم بدور الطالب إن تخلى هو عنه أو قام بدور غيره أو قام غيره بدوره؟ لقد مرّ هذا العام بأحزانه، وإلى اللقاء في عام قادم أكثر خصباً في العلم وأكثر وعياً بقضايا الوطن.

(و) وعلمائنا بالداخل أيضاً^٦

إنه لرائع حقاً أن يعود علمائنا بالخارج للارتباط بوطنهم بعد أن شاءت الظروف الاقتصادية والعلمية والسياسية بُعدهم عنه، طوعاً أو كرهاً، وأن تستفيد منهم مصر بعد

^٦ كُتِبَ هذا المقال إبان إصدار «الأهالي»، الأولى عام ١٩٧٨م، وبعد عقد أول مؤتمر لعلمائنا بالخارج داخل الوطن وكمية التهليل والتكبير والتعظيم لهم والإشادة بهم التي امتلأت بها أجهزة الإعلام؛ ممّا أخرج علماءنا بالداخل الصامدين في المواقع دون أن يذكرهم أحدٌ بتحية. لم تنشره الأهالي. وهذه صياغة ثانية طبق الأصل من المسوّدة الأولى كُتِبَتْ بعد ذلك بعشر سنوات، في خريف ١٩٨٧م.

أن تَرَبُّوا في كَنَفِها، وتعلَّموا من مواردها، وأن يدُلُّوها على آخر ما وصل إليه العلم في أوروبا وأمريكا من إنجازات تستفيد منها البلاد في تنميتها وإعادة بناء خريبتها، خاصة وقد أصبح منهم صاحب الشهرة، وصاحب المركز المرموق، وصاحب الجاه، وصاحب المال. وإنه لرائع أيضًا أن تستقبلهم الدولة استقبال الفاتحين العائدين، وأن تعقد معهم المؤتمرات العلمية والسياسية، وأن تُنظِّم لهم الرحلات السياحية حتى لا يعيشوا مُنعزلين في الخارج، وحتى يكونوا على اطلاع بآخر التطورات في بلادهم من حيث السياحة والتعمير والبناء والتخطيط، فيتحمَّسوا لاستثمار مواردهم في البلاد، ويضعوا خبرتهم في خدمة الوطن. وربما عادوا كليةً إلى معاهدهم وجامعاتهم لتطويرها وتحديثها وإطلاعها على آخر ما وصل إليه العلم الحديث.

ونظرًا لطبيعة المُجتمَعين؛ المجتمع المصري العربي الذي نزح منه العلماء، والمجتمع الأوروبي الأمريكي الذي نزحوا إليه، يُلاحظ أن شهرة علمائنا في الخارج إنما ترجع إلى عدَّة عوامل موضوعية وليست نتيجةً عبقريةً فريدةً لأفراد أو جماعات نادرة الوقوع ولا مثيل لها في العالم. هذه العوامل الموضوعية يمكن إجمالها في الآتي:

(١) يتعلم علمائنا بأقلِّ الإمكانيات المتاحة؛ ممَّا اضطرهم إلى الاعتماد على العقول، والتفكير المستمر، وشحذ الهمم، وبذل أقصى الجهد، والرغبة في البحث والاستقصاء. فلما نزحوا إلى الخارج استمرت هذه الخصال فيهم بعد أن أصبحت جزءًا من طبيعتهم، ففاقوا زملاءهم الأوروبيين والأمريكيين الذين يعتمدون على إمكانيات لا حدود لها في وسائل البحث العلمي، وتوفير كل متطلباته. وبالتالي قلَّ الاعتماد على المعقول، وفترت همَّة البحث والتحصيل إلا بناءً على منحة أو إعانة أو ثمن.

(٢) تخصَّص علمائنا في نواحٍ كثيرة تفتقر إليها مراكز البحث العلمي في الخارج، فسرعان ما تمَّ إدماجهم فيها؛ وذلك لأنَّ علماءنا في مصر يُغطون تخصُّصات نظرية لا حدود لها، حتى ولو لم تنشأ لها حاجة في واقعنا بعد، فالعلم للعلم. نعمل على مستوى العالم بصرف النظر عن حاجات واقعنا المحلي من موضوعات بعينها لها أولوية على موضوعات أخرى.

(٣) كثرة المعاهد ومراكز البحث العلمي في الخارج جعلت وجود عالم أو اثنين في كل معهد أو جامعة أمرًا ملحوظًا، في حين أن تكديسنا في مصر يجعلنا جميعًا لا يرانا أحد. فما أسهل ما يحصل الإنسان على رئاسة قسم أو معهد في بلد به المئات منه!

(٤) ظهور الأجانب في مجتمع عنصري شيء طبيعي، فالإنسان في المجتمع الأوروبي والأمريكي قبل أن يكون علمه أو إبداعه أو ذكاه، هو لون بشرته وموطنه وأصله ودينه وثقافته، على الرغم مما يُقال عن حقوق الإنسان ومساواة الجميع في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الأجناس والقوميات.

(٥) كثرة المؤتمرات العلمية في الخارج، ومعرفة العلماء بعضهم لبعض، وكثرة المحلات العلمية التي سرعان ما تنتشر الأبحاث من خلالها؛ كل ذلك يجعل الشهرة العلمية سهلة المنال، بعكس مجتمعاتنا التي تقتصر الشهرة فيها على رجال الفن والإعلام أولاً ثم الساسة ورجال الدين ثانياً.

(٦) الاعتماد على الشباب، وعدم دخول الأقدمية بالعمر أو بالزمن وحدها في تقييم الكفاءة العلمية، فسرعان ما يظهر العلماء بأفكارهم ونظرياتهم ويُعرفون بإنجازاتهم دون انتظار للترقيات الجامعية التي يتنافس عليها المتنافسون.

(٧) تسهيل وسائل البحث العلمي والإعلان عنها بأجهزة إعلام سريعة الاتصال والانتشار؛ كل ذلك ليس إبرازاً لعبقرية العلماء الأجانب، بل تقوية لمراكز الأبحاث الغربية واستفادة من نتائجهم لصالحهم الخاص، وربما ضدّ أوطان العلماء المهاجرين، وفي أقلّ الحالات بدرائتهم على اختلاف مستوياتها والوعي بها والقصد منها.

وفي نفس الوقت هناك جنود مجهولون، هم علمائنا بالداخل، لا أحد يتحدث عنهم، ولا يسترشد بأرائهم، ولا يعمل حسابهم. لا تُنظّم لهم المؤتمرات أو الرحلات في ربوع الوطن. وهم الذين يقومون بعبء التنمية، وبتربية الكوادر المؤهلة، أصحاب الأفواه الصامتة التي رضيت بوضعها الاقتصادي وبإمكانياتها العلمية وبأنظمتها السياسية. تعمل في صمت، وتفجّر من الصخر ماءً، وتفعل المستحيل. يوفون للمواطن حقّه بما أخذه منه، ويكونون شاهدين على عصرهم. لا أقول ذلك عن حسد أو غيرة لعلمائنا في الخارج، أكثر الله منهم، وأوسع أرزاقهم، ونفعنا بهم! ولكن فقط أودّ ذكر بعض خصال هذا الجندي المجهول؛ علمائنا بالداخل، أوجزها في الآتي:

(١) ينحتون في العلم بالرغم من قلة الإمكانيات، ويبحثون عن المراجع، ويستقصون عن الأجهزة، ويشتمون المؤتمرات. ويبدل الواحد منهم جهداً في العلم يكفي لخلق عشرة علماء. يعلم أن هذا هو مجتمعه، وهذه هي إمكانياته، وهذا هو قدره. لا يستسلم أو يرضخ أو يضجر، بل يقاوم وينقد ويحصل على ما يريد بجديته ومثابرته.

(٢) يصبرون على وضعهم الاقتصادي، ويحاولون أن يعيشوا بقدر الإمكان، بالرغم ممّا قد يحاوله البعض من وسائل غير جامعية للإثراء، مثل الكتب المقرّرة أو الدروس الخصوصية في بعض الكليات العملية خاصة، والنظرية عامة، أو الانتدابات الكثيرة أو الاستشارات الصورية. ولكنهم في مجموعهم يجاهدون ويصابرون وراضون. فهذه هي مصر، وذاك هو دخلها، ومستوى المعيشة فيها.

(٣) يعانون ممّا قد ينالهم من اضطهاد فكري أو خلاف نظري أو ضغط سياسي. ويعملون، خاصة في الكليات النظرية، في جوّ مشحون بالتوجيه الفكري تسيطر عليه التقاليد الاجتماعية ويهيمن عليه العُرف، وتملؤه النظريات السياسية القائمة في مجتمع لم يألف المعارضة الفكرية والحوار الخصب بين كافة الاتجاهات الفكرية والسياسية.

(٤) يعملون بالرغم من ضيق الأماكن، وكثرة التنافس على المناصب الشاغرة، وشدة الزحام على المناصب خارج الجامعة، ومع ذلك يساهمون في تعمير البلاد راضين بأداء الواجب الوطني الذي لا يعادله أجر ولا تجزيه مكافأة.

(٥) يقاومون الإغراء، ويحرصون على عدم تفريغ الجامعات ومراكز البحث العلمي من الباحثين الوطنيين، حتى لا تتحول البلاد كلها إلى مرتع للخبرات الأجنبية التي تدين بالولاء لأوطانها.

(٦) يظلون شهداء على عصرهم، ومؤشراتٍ لطلبتهم، ومنارةً لمجتمعهم؛ إذ لا يستطيع الجميع أن ينزح إلى مجتمعات أفضل. ومن الذي سيبنّي هذا المجتمع؟ وهل يشعر الخبراء الأجانب بمشاكل البلاد كما يُحسُّ بها مواطنوها من العلماء؟

(٧) يشعرون أن وجودهم في تاريخ مجتمعاتهم، وأن ذكراهم داخل أوطانهم، وأن أوسمتهم وجوائزهم في استمرار تقاليدهم، وعملهم في طلبتهم وفي جامعاتهم. ولا يوجد أقسى من الغربة عن الأوطان، ولا يوجد أعذب من العودة إلى الوطن.

ونحن في غمرة الحفاوة بعلمائنا في الخارج، فلا ننسى أن علماءنا بالداخل أيضًا! فتحية للصامدين!

(ز) بدلاً من الخواء الفكري^٧

بعد انقطاع دام أكثر من عشرين عاماً، هو عمر الثورة المصرية، أعيد إنشاء الجمعية الفلسفية المصرية أسوةً بالجمعية التاريخية والجمعية الجغرافية والجمعية المصرية للاقتصاد والتشريع ... إلخ، حتى يمكن لأهل الفكر في مصر أن يروا بعضهم بعضاً، وأن يجتمعوا معاً على الفكر الذي يوحدهم، وأن يتدارسوا القضايا المصرية للبلاد. وأمام الجمعية مهامٌ محدّدة نلخصها في الآتي:

(١) إنشاء مناخ فكري في مصر يتربّى فيه الشباب، بدلاً من هذا الخواء الفكري التام الذي ساد البلاد في رُبع القرن الأخير، حيث لم يمارس الشباب إلا الدعاية الفكرية أو حفظ الشعارات أو ترديد المذاهب القديمة والحديثة، أو حيث تحوّل الشباب إلى تطلعاتهم نحو الهجرة أو الكسب الداخلي والإثراء على حساب الآخرين، وهو ما قدّمه لهم مجتمعهم من مُثُل ودوافع للسلوك.

(٢) خلق مدارس فكرية في مصر تتحاور فيما بينها وتتصارع، حتى ينشأ الشباب وقد وجد أمامه المجال مُهيئاً للاختيار فيما بينها، وتحديد موقفه الفكري منها؛ إذ إننا قد عانينا الأمرين من عدم قدرة الشباب على أخذ المواقف الفكرية، والانتساب إلى مذاهب، ومعارضة مذهب آخر، فالجراءة على الفكر هي شرط الجراءة في الواقع. وقد كان تاريخ مصر في أوائل القرن زاخراً بالتيارات الفكرية والأدبية التي أخذت في الانحسار حتى وصلنا إلى ما نحن فيه من فراغ وتسطيح.

(٣) اجتماع أهل الفكر في مصر، ورؤية بعضهم البعض، فنحن قوم يعيش كلٌّ منا في عالم منفرد، وفي ركن منعزل، لا يكاد يرى صاحبه إلا عَرَضاً، على سُلّم مؤسسة، أو في اجتماع رسمي تدعو إليه السُّلطة، وكنا لا نجتمع فيما بيننا إلا إذا شَرَّفنا مُفكر أجنبي فيرى بعضنا بعضاً على موائده. فنلتف حول «الخواجة»، نحاوره ويحاورنا دون أن نتحاور فيما بيننا. فإذا غادر الزائر الكريم، ونحن أكرم، انفصّ الجمع، وانفرط العقد. وكنا نرى بعضنا بعضاً في المؤتمرات الأجنبية خارج البلاد، ونكون كالأغريباء، والأشقاء الأعداء، ثم نرجع إلى البلاد وينزوي كلٌّ منا في ركن ننتظر المُفكر الأجنبي التالي أو الدعوة إلى مؤتمر قادم.

^٧ الجمهورية، ١٩٧٦م. وقد أعيد إحياء الجمعية الفلسفية المصرية من جديد في ١٩٨٨م.

(٤) لقد آن الأوان للفكر في مصر أن يبرز في مؤسّسة بدل أن يُترك بلا قاعدة، في جمعية لها اجتماعاتها الدورية وندواتها ومؤتمراتها وتقاليدها، وفي مجلة متخصصة أو عامة يقرؤها الشباب، وفي مؤتمرات داخلية عن القضايا المصرية مثل: أزمة الفكر في مصر، الأيديولوجية العربية المعاصرة، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، نظرية التفسير، اليمين واليسار في الفكر ... إلخ.

(٥) تكون مهمّة الجمعية الأساسية هي تناول قضية الفكر، وتحليل أزمة الفكر في مصر، وتشجيعها، ووضع وسائل حلّها، والتي تتلخّص في الحصار بين الموروث القديم والمنقول المعاصر، أو التوفيق بينهما لحساب أحدهما. وطالما لم نُحدّد بوضوح موقفنا الحضاري وفي أيّ مرحلة من التاريخ نحن نعيش، ستظلّ خططنا القومية عشوائية غير قائمة على تصوّر حضاري واضح المعالم يكون في الحقيقة هو نقطة البداية في فكرنا القومي.

(٦) وكثيرًا ما تخرج المؤلّفات الجيدة، والبعض منها يرقى أرفع المستويات، ولكن لا يجد له صدّى عند القُرّاء، ولا يتناوله أحدٌ بالتعليق أو التحليل.

(٧) وإذا كنا نعاني من غياب خطة مُحكّمة لأبحاثنا العلمية ودراساتنا العليا، فإن مهمّة الجمعية تكون في وضع هذه الخطة للتأليف والترجمة والنشر، وربطها باحتياجات البلاد القومية بدلاً من هذا التبعثر والتشتّت أحيانًا، والتكرار والمزاوجة أحيانًا أخرى، والجذب العلمي التام في بعض الميادين أحيانًا ثالثة، ونكون أشبه بالمجلس القومي المتخصّص في مجال الفكر.

(٨) وإذا كنا نعاني من غياب مجلاتنا الثقافية الجادة ودوريتنا العلمية المتخصّصة واستمرارها، فإن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية يمكنها سدّ هذا النقص، وذلك بمقالاتها المتخصّصة أو العامة وتسجيل ندواتها.

(٩) لقد نشأت في البلاد العربية الشقيقة الجمعيات الفلسفية الوطنية، فهناك الجمعية الفلسفية المغربية، والجمعية الفلسفية العراقية ... إلخ. ومصر التي تزخر بالمفكرين وأهل الرأي تأتي في نهاية المطاف. وكيف تتمّ الوحدة العربية إن لم يتوحّد أهل الرأي والفكر فيما بينهم؟! فوحدة الفكر هي التي تخلق وحدة الأرض، ووحدة الشعب، ووحدة النُظم والمؤسّسات. وقد قامت الوحدة الألمانية على يد مفكرينها من أساتذة الجامعات.

(١٠) وقد كان لمصر مكانتها الفكرية قديمًا، وصورتها في الضمير العالي هي الفكر والحضارة والتاريخ، وتمثّل جميع الدول في المؤتمرات العالمية الفلسفية إلا مصر، وبالتالي

تكون مهمّة الجمعية الفلسفية المصرية إبراز دور مصر على الصعيد العالمي على مستوى الفكر. وفي اللحظة التي نبادر فيها الآن بأخذ زمام المبادرة الدولية، فإن مكانة مصر وتراثها وتاريخها يؤهلها أيضًا للريادة الفكرية، ومن ثمّ يكون حاضر مصر امتدادًا لماضيها.

أحاديث في الثقافة الوطنية^١

(أ) الموقف الحضاري العربي

- موقفنا من الواقع ليس الإحباط أو التمرد.
- حل أزمة الموقف الحضاري في نقل الموقف من المستوى الخطابى إلى المستوى العملي.
- علينا أن ننظر للغرب على أنه أحد مراحل تاريخ الوعي الإنسانى وليس المسار الحضارى الأوحى.
- لا فكر إلا من واقع، ولا ثقافة إلا من شعب.

إننا لا نستطيع القول إن لدينا فلاسفة، رغم أننا أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا موجودة منذ أكثر من ألف عام، وفي الحياة العامة بدأنا الترجمة منذ أكثر من قرن ونصف ونحن حتى الآن لا زلنا نترجم. لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين لمذاهب غريبة عن بيئتنا؛ نظرًا لريادة الغرب وغزوه الثقافى. وقد يبدو ما في هذا البحث تكرارًا لما هو موجود سلفًا، ولكن الإصرار على ضرورة المشروع الحضارى القومى هو رسالة لا بد من تبليغها.

الموقف الحضارى: موقفنا الحضارى اليوم ذو ثلاثة أبعاد لا يمكن تغييرها ولا تغافلها، وإلا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن؛ الأول هو موقفنا من التراث القديم،

^١ على هامش المؤتمر الفلسفى العربى، عرض وفاء أحمد، جريدة صوت الشعب، ١٥ كانون الأول (ديسمبر)، ١٩٨٣م، عمان. والعبارات الأربعة الأولى من تلخيصها.

والثاني موقفنا من التراث الغربي، والثالث موقفنا من الواقع. وعادةً ما يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد غير متوازن، فقد يركز على التراث، ومن هنا تنشأ ثقافة دينية وسلفية، وقد يركز على الغرب، ومنه تنشأ ثقافة علمانية وتحديثية، وقد يركز على الواقع، ومنه تنشأ ثقافة شعبية وحركات تغيير اجتماعي. وفقدان الاتزان في الموقف الحضاري هو سبب تضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويقضي على الوحدة الوطنية.

وقد تتداخل هذه الأبعاد فيكون للوعي الفردي موقف إيجابي من التراث، يسبب موقفًا سلبيًا من التراث الغربي، وقد يحدث العكس. وعادةً ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع؛ لأن المدخل الحضاري يكون بديلاً عن الواقع المعاش، أما الذي يأخذ موقفًا إيجابيًا واعيًا من الواقع، فإنه يكون في العادة إيجابيًا في موقفه الحضاريين الأولين.

أزمة الموقف الحضاري: تتجلى أزمة الموقف الحضاري في موقفنا من كل بُعد فيه:

(١) كان أقصى ما نفعله تجاه تراثنا هو نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير، وكأن التراث جسم ميت نقله بلا واقع أو تاريخ، ثم يخرج الطلاب من جامعاتنا وهم منفصلون عنه نفسيًا، فيتوجهون إلى الثقافة المعاصرة، حيث يجدون أنفسهم، فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث؛ مما يجعل بعضهم يقوم بردًا فعل فيتمسك بالقديم كله ويرفض المعاصرة. ثم نقلنا ذلك كله، الصالح والضار منه؛ عممنا الأشعرية، ودرسنا الإشراقية، وشرحنا المحبة والفناء، ودعونا إلى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم أسطوري، ودرسنا أن مستقبل الإنسان خارج العالم، وأن السياسة كلها مركزة حول شروط الإمام وصفاته الحميدة، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغيير، وبيئًا أن للكواكب أرواحًا ونفوسًا فوجّه وعينا القومي علل ظواهرها في السماء وليس على الأرض، وتساءلنا: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ وكأن مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته هي التي فرضت اختيار ثقافته. أما فقه الثورة وفقه العدالة الاجتماعية وفقه التحرر من الظلم فليس أساسًا للاختيار.

(٢) لقد فعلنا نفس الشيء في التراث الغربي، فالمحافظون يختارون المثالية، والتقدميون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا. والصراع في ظاهره غربي، وفي حقيقته يكشف عن موقف حضاري خاص بنا، وهو أن المثالية وريث طبيعي للمحافظة،

والواقعية هي التطور الطبيعي للدين. المثالي هو الأكثر قدرةً على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب. وفي حقيقة الأمر فإن المذاهب الغربية وليدة بيئتها.

(٣) لقد تحوّلت الفلسفة لدينا إلى نقل، وغاب التنظير المباشر للواقع، وأصبحت الثقافة في جانب والواقع في جانب آخر، ثقافة غريبة وواقع غير مفهوم، مجرد وعي صوري بلا مادة.

إن عدم التعمّد على المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار أو نشأتها وتكوّنها من الوضع الاجتماعي يجعل الباحثين يستسهلون عرض الأفكار، فلم يعد الطالب يبدع نصّاً فلسفياً، بل صار مجرد شارح للنصوص، هذا بالإضافة إلى الجوّ العام لإجهاض العقول، فليس في صالح المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذي هو بطبيعته تمسك بالحريات ودفاع عن المصالح العامة. وإذا ما حاول أحدهم الخروج على المألوف والتمسك بحقّه في البحث الحر اتُّهم بالإلحاد، ويصبح شريداً مطاردًا لا وطن له، فلا يبقى له إلا الهجرة إلى الخارج، أو الهجرة إلى الداخل همّاً وكمدًا حتى يُصاب بالجنون، أو يعمل عن وعي تاريخي طويل، من خلال الحركات السرية التي سرعان ما يتمّ انكشافها فيصبح دخيل سجون.

فالواقع يفرض أن يكون موقفنا من التراث القديم موقف الناقد والمطوّر، وأن يكون موقفنا من التراث الغربي كذلك نقده وردّه إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالمية لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب.

والموقف من الواقع ليس بالعزلة التي تتبدّى في النفس إحباطاً أو تتبدّى في الخارج معارضة أو تمرّداً، الموقف من الواقع هو فهمه أولاً وسبر مكوّناته (الثقافة الوطنية، الجماهير الشعبية)، حتى يمكن تفجير طاقاته القادرة على الوقوف أمام الأبنية الاجتماعية والنظم السياسية التي تقوم على التصورات السلطوية الموروثة، حل أزمة الموقف الحضاري إذن في نقل الموقف من مستواه الخطابى إلى مستواه العلمي.

التراث القديم: إن تراث القدماء المحفوظ المدوّن في الكتب القديمة هو مواقف السُلطة من حلول المعارضة، فقد ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة. كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسّس الإنسان ملكوته خارج العالم ويُعدّ له بعد الموت، أمّا داخل العالم وقبل الموت فهو حقّ السُلطة القائمة لا ينازعها فيه أحد.

كان الخطر قديماً على التوحيد كتصوّر في عصر الفتوح، وأصبح الخطر الآن على الأرض في عصر الهزائم، والواحد يتجلّى في الدفاع عن وحدة الأمة ضدّ تجزئتها. وربما يكون الأصلح الآن هو حرية الاختيار عند المعتزلة وليس الكسب الأشعري، وإثبات استقلال العقل والإرادة وليس تبعيتهما. وقد تكون مهمّة الحكيم اليوم التخلّص من الإشراقيات القديمة؛ دفاعاً عن العقل، ومع النظر إلى الطبيعة نظرة علمية خالصة، واختيار منطق حسيّ طبيعي تجريبي كاختيار الأصوليين.

هناك إمكانية لتغيير العالم وإقامة ملكوت على الأرض، وتحويل الوحي إلى نظام مثالي للعالم؛ الجماهير حاضرة، والطلائع متشوّقة، والغضب والإحساس بالظلم يعمّ الجميع.

إن علوم التفسير قد خضعت في حقيقة الأمر لباقي العلوم الأخرى، كعلوم اللغة أو التاريخ أو الحكمة أو الكلام أو التصوّف، فخرّجت تفسيرات لغوية وتاريخية وكلامية. ولم يظهر التفسير الاجتماعي إلا مؤخراً في حركات الإصلاح، كما لم يظهر التفسير النفسي الاجتماعي أيضاً إلا مؤخراً عندما دعت الحاجة إلى إعادة الوحي إلى قلوب الناس وشعور الأمة. إن علينا إضافة التفسير السياسي للمساهمة في حلّ إشكال العصر وتمزقه بين المحافظة الدينية وبين التقدمية العلمانية. كذلك على الفقيه اليوم إعادة الاختيار من أجل تأسيس فقه المعاملات كما تأسّس فقه العبادات من قبل؛ من أجل إعطاء الأولوية للمسائل العملية الواقعية على المسائل النظرية.

قد تكون مهمّة الباحث اليوم هي إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ؛ إذ تُرسل إلينا لجان الأمم المتحدة لدراسة أوضاعنا بالنسبة إلى حقوق الإنسان. كما أننا خارج التاريخ، وليس لدينا تراكم تاريخي.

بهذا الموقف من التراث يمكن تحقيق عدّة فوائد، منها نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل وفي الخارج؛ ومن ثمّ القضاء على أهمّ معوّقات التقدم، كذلك إبراز تراث الشعب؛ وبالتالي يمكن تقوية نضال الجماهير بإعطائهم تراثاً ثورياً من خلال تثوير ثقافتها الوطنية، والقضاء على الازدواجية في الشخصية القومية، ومحو التفرقة بين الثقافة الوطنية الخاصة وبين ثقافة العامة، وبالتالي تتوحد اللغة، ويُعاد بناء الثقافة بروح العصر ولغته، ثم تجنيد الجماهير فتتزل بثقلها إلى الساحة وتأخذ مصائرهما بأيديهما.

إن التغيير الاجتماعي بلا تغيير مُوازٍ في الثقافة، والعمل السياسي دون منظور تاريخي مجرد ضرب في الهواء.

التراث الغربي: إن موقفنا من التراث الغربي لا يعني الانغلاق، بل إن فترة التلمذة قد طالت، وما زالت مرحلة الإبداع بعيدة عن الأفق، حيث إن التعلم من الغير وسيلة لا غاية، ونظرًا لطول المدّة، انقلب الانفتاح إلى الضدّ، وهو التقليد والتبعية؛ فنشأت ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي، والتي تبدو في الآتي:

(١) اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدّم حضاري، وهذا أدّى إلى إلغاء خصوصيات كل شعب، واحتكار الغرب حقّ الإبداع.

(٢) اعتبار الغرب ممثّل الإنسانية، فتاريخها هو تاريخ الغرب.

(٣) اعتبار الغرب المعلم الأبدي، واللاغرب التلميذ الأبدي.

(٤) رد كل إبداع لدى الشعوب إلى الغرب، فكلّ دعوة إلى العقل ديكارتية، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية غربية، وكل نضال من أجل العدالة ماركسية، حتى أصبح الغرب هو الإطار المرجعي الأول والأخير.

(٥) أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير العامة، بحيث تضع كل طرفي معادلة في علاقة تضاد؛ مثالية أو واقعية، فردية أو اجتماعية ... وقد نقلنا أنصاف الحقائق هذه وجعلنا أنفسنا أطرافًا في معركة لم نخضها.

(٦) تحوّل ثقافتنا إلى وكالات حضارية للمذاهب الغربية، حتى لم يعد أحد قادرًا على أن يكون مُفكرًا أو عالمًا، أو حتى مثقفًا، إن لم يكن له مذهب.

(٧) إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب، ممّا قد ينقلب إلى إحساس «وهمي» بالعظمة، كما هو الحال في بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي الثورة الإسلامية في إيران.

ويشمل تطوّر الوعي الأوروبي في نشأته الأصل اليوناني الروماني والأصل اليهودي والمسيحي والبيئة الأوروبية. وبالرغم من التباين في جوهر كلّ من اليهودية والمسيحية، إلا أن الأصل اليهودي المسيحي قد جمع بينهما ابتداءً من الكتاب المقدّس، ونظرًا للتألف الطائفي العنصري بينهما ضدّ الحضارات الأخرى؛ إسلامية أو بدائية، فقد أصبحت مصدرًا واحدًا.

إذْن حتى نأخذ موقفاً من التراث الغربي علينا أن ندرس الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارجه؛ أي على أنه مرحلة من مراحل تاريخ الوعي الإنساني وليس على أنه المسار الحضاري الأوحد، وبداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من الشرق، واكتشاف خصوصيات الشعوب، بما فيه إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية، وإعادة كتابة التاريخ بما يُحقّق أكبر قدر من المساواة في حقّ الشعوب بدلاً من النهب الأوروبي لثقافات العالم، وتكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضاراتهم من منظور وطني.

الموقف من الواقع^٢: إن كلا الموقّفين من التراث أو من الغرب، هما في حقيقة الأمر مصدر واحد من مصادر المعرفة، وهو النقل، بصرف النظر عن مصدر النقل من الماضي أو من الحاضر. والحقيقة أن الواقع لم يكن غائباً في كلا الموقّفين، حيث كنّا نردُّ كلا الموقّفين إلى الواقع ونأخذ ما اتّفق معه، فالواقع حاضر في قلب الحضارة؛ إذ بدون البُعد الواقعي يظلُّ الموقفان الأولان مجرد معلومات في كتب (صفراء أو بيضاء)، إذْن لا بدّ من إحصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته التي يمكن أن تكون مقياساً يُعاد وفقه بناء التراث القديم والجديد.

ويمكن إحصاء متطلبات الواقع على النحو الآتي:

تحرير الأرض من الاحتلال، وهي القضية الأولى في واقعنا القومي، لقد قامت حركاتنا الإصلاحية الحديثة دفاعاً عن الأرض ضدّ المحتل الأجنبي أو الإقطاعي الداخلي. وقد احتلّت الصهيونية الأرض بعقيدة أرض الميعاد وأرضنة الله The Enlandisent of GOD. كذلك إعادة توزيع الثروات والإصلاح الاجتماعي وتحقيق العدالة، والديمقراطية في مواجهة الطغيان. فالفلسفة ليس لها موضوع إلا الحرية، كذلك تحقيق الوحدة في مواجهة التجزئة، وتحقيق الهوية في مواجهة التغريب، حيث إن أهمّ قضايانا التي نثيرها باسم الأصالة والمعاصرة هي كيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التبعية؟ كذلك تحقيق التقدم في مواجهة التخلف، وتجنيّد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة، فليس المفكر فكره فقط بل جمهوره، وليس نظرياته فقط بل أمته التي

^٢ على هامش المؤتمر الفلسفي العربي، أجرى اللقاء وفاء أحمد، صوت الشعب، ١٢ كانون (ديسمبر)، ١٩٨٣ م، عمان. والعبارتان الأوليان من تلخيصها.

يتحدث إليها ويعمل من أجلها، فلا فكر إلا من واقع، ولا ثقافة إلا من شعب، وبدون هذا الموقف الحضاري ستظل الفلسفة في جامعاتنا نباتاً بلا غرس وهواءً بلا طير وكتابةً بلا مداد.

قد لا يحتوي هذا البحث إلا على عموميات يعرفها الجميع منذ أجيال، وقد يكون فيه نوع من تغريب النفس، ولكنه يبقى على أية حال صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمان.

(ب) الوعي شرط الإبداع^٣

- شرط الإبداع هو الوعي بمشاكل العصر والدخول في تحدياته الأساسية.
- التخلص من التبعية هو التخلي عن مناهج النقل، سواء عن القدماء أو الغرب.

– من خلال خبراتك العميقة، ما هي الإشكالات التي يعاني منها الوعي العربي

حضارياً؟

• إشكال الوعي العربي يظهر في ثلاثة أبعاد؛ فمنذ مائتي عام وحتى الآن لم نجد حلاً بعدً للقضية الأولى، وهي قضية الموقف من التراث القديم الذي ما زال حاضراً وجائماً في الوعي العربي وفي الأذهان والنفوس، يُحدّد السلوك للأفراد وللجماعات. ونظراً لأن التراث القديم السائد كان تراث السُّلطة بعد محاصرة تراث المعارضة واندثاره أو تدوينه من خلال مؤرخي السُّلطة منذ عام، فإن ثقل المحافظة يجعله كتيّار تاريخي من الصعب التهرب منه، ويعطي للمحافظة شرعيةً تاريخية، حاول البعض الهجوم عليها، والدعوة إلى الانفصال عنها؛ ممّا سبّب ردّ فعل أعنف في الدفاع عنها والتشبُّث بها، وهذا هو الإشكال، حيث لم يحاول أحد حتى الآن أن يأخذ موقفاً نقدياً منها ليخفّف من حدّتها، كي يمنح عوائق التقدم أو يساهم فيه، على الأقل، على نحوٍ سلبي. والإشكال الثاني هو الموقف من

^٣ صدرت الصحيفة حديثها بالفقرة الآتية:

الدكتور حسن حنفي ذو باعٍ طويل في التنظير للمجتمع العربي من خلال خبراته الطويلة، في مصر وغيرها، مع الاتجاهات التي تُكوّن تنوعات هذا المجتمع الممتدّ من اليمين إلى اليسار. ومع أن الدكتور حنفي يُدرّس في الجامعات الأكاديمية «هو الآن يُدرّس في كلية الآداب والعلوم والمجتمعات بحضرها وقراها وبدوها. والأهم من ذلك تلك الخبرة الطويلة بحاجات الفرد العربي الحضارية التي تجمع بين متطلبات العصر الحديث المتغير وبين الإرث الثقافي الإسلامي والقومي».

الغرب؛ فمنذ مائتي عام ننقل ونترجم ونعرض، لكن معدل إنتاج الغرب أسرع بكثير من معدل الترجمة، وبالتالي تتسع الهوة ونُصاب بالصدمة الحضارية، ويصبح الغرب هو «المعلم الأبدي»، ونحن «التلميذ الأبدي»، ويكون دورنا باستمرار هو استهلاك الثقافة لا إبداعها. فقد حاول البعض للترويج للثقافة الغربية باعتبارها ثقافة عالمية لا وطن لها ولا زمان ولا مكان؛ مما سبب ظاهرة التغريب في الفكر والسلوك. وقد سبب ذلك ردود فعل، كرفض التغريب والدعوة إلى الانغلاق على الذات، ولكن لم يحاول أحد، حتى الآن، أن يأخذ موقفًا نقديًا منه بدلاً من الدفاع عنه أو الهجوم عليه؛ أي لم يحاول أحد تحجيم الغرب وردّه إلى حدوده الطبيعية وإرجاعه إلى ظروفه التي نشأ فيها والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية واعتبار الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء.

والموقف الثالث هو موقفنا من الواقع الذي ما زال بعيداً عن أن يكون مصدراً لفكر جديد لم يحاول أحد أن يُنظره تنظيراً مباشراً، لذلك انعزل التياران السابقان عنه، ولم يعد هناك فرق بين من يقول: قال ابن تيمية أو قال ماركس. لم يحاول أحد أن يعيد بناء التراثين معاً، القديم والغربي، بناءً على حاجات العصر.

هذا هو الإشكال الرئيسي في الوعي العربي المعاصر، هناك ثلاث جبهات، ولا أحد يدخل فيها مرة واحدة، ولكن يصارع بعضها بعضاً.

– من خلال هذه الإشكاليات المختلفة، هل تتطلعون إلى الوصول إلى فلسفة عربية موحدة في هذا المؤتمر؟

• لا يوجد شيء اسمه فلسفة واحدة، عربية أو يونانية أو غربية، فالفلسفة تعدد وجهات نظر وصراع آراء، ولا يوجد فيها رأي صحيح والآخر باطل، كما يُروّج عادةً في حديث «الفرقة الناجية»، كل رأي يُعبّر عن جانب من الحقيقة، وكل عصر يُعبّر عن روحه، ومن ثم تقوم الفلسفة أساساً على التعددية، وفي الوقت الذي تتحوّل فيه الفلسفة إلى رأي واحد ينتهي الفكر.

لقد قامت حضارتنا القديمة في عصرها الذهبي حتى القرن الرابع الهجري على التعددية، وفي الوقت الذي تحوّلت فيه إلى فلسفة واحدة بعد ضرب الغزالي للعلوم العقلية، وحدث نفس الشيء في العقيدة عندما تحوّلت الأشعرية إلى عقيدة رسمية للدولة وازدوجت الأشعرية والتصوف إبّان الحكم العثماني، انتهى الرأي الآخر وتوقف الإبداع.

ولمّا كان في علم الأصول الحقُّ النظريُّ متعدّدًا، وإن كان السلوك العملي واحدًا، فإنه يمكن حاليًّا تعدّد الأطر النظرية، والاتفاق على برنامج عربي موحد. سيّان أن تتحرّر فلسطين مثلًا باسم الدين أو باسم القومية أو باسم الوطنية أو باسم الاشتراكية أو باسم البروليتاريا العالمية ... لا يُهم. فلا يمكن أن تتوحّد الأطر النظرية في حين أنه يمكن الاتفاق على برنامج وطني سياسي اجتماعي واحد، وهذا هو الدرس المستفاد من الجبهة المتحدة.

- لكن بعض هذه الأطر الثقافية والفكرية التي ذُكرت لا تسلم من التبعية لغير المناهج العربية الأصيلة.

• إن شرط تخلّص الفكر الوطني من التبعية هو التخلّي عن مناهج النقل، سواء عن القدماء أو عن الغرب. وإذا كانت بلادنا قد قامت بحركات تحرّر وطني على مدى جيلين، فإنه لم يواكب هذه الحركة حركة أخرى للتحرّر من التبعية وهيمنة الآخر. شرط الإبداع إذن هو الوعي بمشاكل العصر والدخول في تحدياته الأساسية، وإعادة بناء الثقافة الوطنية للجماهير بناءً على هذه الحاجات والتحديات.

فالتطوير من الداخل أكثر بقاءً وأدوم من التطوير من الخارج، فكلُّ ما يحتاجه الوعي العربي حاليًّا من عقلانية وحرية وإنسانية وطبيعية ومساواة، إنما يمكن أن يتحقّق باكتشاف جذور هذه المفاهيم في التيارات المشابهة في ثقافة الناس الشعبية الممتدة جذورها في التاريخ خير من نقل هذه التيارات من ثقافة أخرى لا يمكن فهمها إلا للنخبة المثقفة التي يسهل حصارها وعزلتها.

إن شرط الإبداع هو الاعتماد على القوة الذاتية وعدم اليأس، سواء بهجرة العقول إلى الخارج أو بإجهاضها من الداخل، وتأسيس مفهوم الاستقلال، ليس فقط الوطني ولكن كمفهوم أصيل في الذهن تُربّى عليه الجماهير، بحيث يصبح الإنسان قادرًا على أن يتعامل مع الموقف، هو من طرف والطبيعة من طرف آخر، تظهر حريته في التحدي مع ثقة بالنفس وقدرة على صنع تاريخ لم يتحدّد بعد.

- لكن الفكر العربي المعاصر لم يتخلّص من تبعيته للفكر الإسلامي العربي القديم، فإلى أيّ مدى تغلغل التراث وانعكس في آثارنا الفكرية؟

• بطبيعة الحال الأصولية الحديثة لها ما يُبرّرها، فهي تعي حقائق التاريخ، وترى أن الإسلام في مدٍّ قادم يماثل المدَّ الأول في القرون السبعة الأولى، وسيكون قادرًا على تجاوز مرحلة الانهيار في القرون السبعة الأولى، كما أنه سيحاول تجاوز كبوة الإصلاح التي حدثت في جيلنا من الأفغان إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الحركة السلفية المعاصرة،

بفعالية أكثر وبتجنيد للجماهير. كما أنها تُعبّر عن ردّ فعل رفضها إبّان الثورات العربية المعاصرة التي استولت على السُّلطة دون شرعية من عقد اجتماعي أو دستور، حيث لم يُسمَح لها بالعمل العلني على مدى ثلاثين عامًا؛ لأنها منافسة على السُّلطة، ومن ثم فإن حضورها الفعال حاليًا إنما هو تعبير عن كبت جيل بأكمله. ونظرًا للفشل النسبي لأيديولوجيات التحديث العلمانية من ليبرالية وقومية وماركسية فقد احتلّت مزيدًا من الأراضي وزادت الهُوّة بين الفقراء والأغنياء، وازدادت قوانين القهر ومنع الحريات، وازداد التفكّت والتجزئة، وازداد التغريب.

لكل هذه الأسباب تُقدّم الأصولية المعاصرة نفسها كبديل عن التجارب التي سادت في حياتنا المعاصرة.

– أخيرًا، هل سيقوم فلاسفتنا من خلال هذا المؤتمر بتقديم تصوّرات توفيقية

كالعادة؟

• التوفيق له معنيان؛ معنى سلبي ومعنى إيجابي. المعنى السلبي هو أن تأتي بأجزاء متناثرة لا رابط بينها، وتُكوّن منها بناءً كليًا سرعان ما يتفكّك ويقوم على نفاق وتظاهر، كمن يأخذ بالتحديث كمضمون ويترك الأشكال الخارجية للتراث، أو بين من يأخذ بآخر نتائج العلم وفي نفس الوقت تسود حياته اليومية الخرافة أو في النظم السياسية والاجتماعية ... إلى آخر كل ما يُقال باسم الاشتراكية العربية ... إلى آخره.

وهناك معنى إيجابي للتوفيق، وهو استيفاء حاجتين أصيلتين شرعيتين كالتراث والتجديد والأصالة والمعاصرة. فممّا لا شكّ فيه أن المجتمعات منها تراثية، كما هو الحال في مجتمعاتنا، ولا يمكن عمل أيّ تحديث إلّا من خلال التواصل، وإلا حدث انقطاع في تاريخ المجتمع، كما هو الحال في تركيا وبولندا؛ ممّا يُسبّب ردّ فعل عكسي بعد عدّة أجيال. لا سبيل إذن في هذه المجتمعات إلا التحديث من خلال التواصل، وفي نفس الوقت قبول تحدّيات العصر، وعدم الانعزال عنها، وإيجاد حلول أصيلة إبداعية لها دون نقل حلول جاهزة من تلك النظرية أو غيرها، لأنه في هذه الحالة لا يكون ذلك توفيقًا، بل حرص على وحدة الواقع وتجانسه في التاريخ. بهذا المعنى أيضًا يكون التوفيق إثارة للكل على الجزء، للشمول على التفكّت، كما فعل الفارابي قديمًا في الجمع بين أفلاطون وأرسطو، وكما نفعل نحن في الجمع بين المثال والواقع، بين الأصالة والمعاصرة.

(ج) أزمة الفكر العربي^٤

- الفيلسوف هو الذي يساهم في خلق نهضة جديدة، ويحاول نقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى.
- يجب على المُفكر تطهير رؤيتنا للواقع من آثار الفكر الغربي، وأن يُخلّص الثقافة الوطنية من القيم السلبية للتراث.
- النهضة الجديدة انقلبت إلى ضدها؛ لأنها لم تنشأ على نحو جذري.
- للمُفكر العربي دورانٍ أساسيَّان في تربية الكوادر العلمية والنضال الاجتماعي.

س: تتنوّع المدارس الفلسفية والفكرية في العالم الغربي، وقد تجد هذه المدارس أصداءً لها ومُفكرين وفلاسفة خارج العالم الغربي، وبالنسبة لواقعنا العربي المعاصر. هل يوجد فلاسفة عرب؟

ج: في الحقيقة، إن هذا يتوقف على تعريف الفيلسوف، فعادةً عندما يُطرح هذا السؤال يتبادر إلى الذهن معنى الفيلسوف في الفلسفة الغربية، وهو صاحب النظرية أو واضع المذهب أو مؤسس الاتجاه؛ لأنه حدث في الغرب بعد الإصلاح الديني، وفي عصر النهضة رفض للقديم ورفض للعقائد ولكل الغطاء النظري للواقع، واضطر المفكر الأوروبي أن يجد البديل النظري، وبدأ يضع نظريات واتجاهات وآراء، فأصبح الفيلسوف

^٤ جريدة الرأي، ١٠ / ١٢ / ١٩٨٤م، عمان. وهذه العبارات الأربع من اختيار الجريدة. وقد قامت بالتصدير الآتي:

الدكتور/حسن حنفي هو واحد من أبرز المُفكرين العرب وأكثرهم جرأةً في تناول قضية التراث وإعادة طرح مفاهيمها في صورة ثلاثم العصر، وتطمح إلى استشراف آفاق المستقبل من خلال اكتشاف مخزون الماضي الحي في وجدان الجماهير. إنه مُفكر أصيل، وله سعي دؤوب لاكتشاف وتجديد الفكر الإسلامي وتنقيته من الشوائب وإعادة طرحه كنظرية ثورية وقوة دائمة لحركة الشعوب العربية. وقَدَّم رؤيته النظرية في كتابه الهام «التراث والتجديد»، وكتابه «من العقيدة إلى الثورة».

وإذا كان هناك خلاف مع الدكتور حسن حنفي، فهذا الخلاف ليس في مضمون النضال من أجل نهضة شاملة لشعبنا، ولكن حجم اللقاء والاتفاق من أجل الثورة والتقدم أقوى من أيِّ خلافات شكلية أو فكرية.

وفي اللقاء يُحدِّد الدكتور حسن حنفي رأيه في مشكلات الفكر العربي والنقاش الدائر حول الفلسفة العربية المعاصرة ودور الفكر العربي.

بهذا المعنى فيلسوفًا مثاليًا، مثل ديكارت وكانط وهيغل، أو واقعياً مثل هوبز ولوك وميل وبيكون، أو فيلسوفًا وجودياً مثل الفلاسفة الوجوديين المعاصرين.

أما بالنسبة لنا فلم يحدث، حتى الآن، أن أسقطنا الغطاء النظري القديم. وما زالت العقائد تفسر لنا العالم، وما زال الموروث القديم يمثل لنا غطاء نظريات للواقع. وبالتالي لا يمكن أن ينشأ فيلسوف؛ لأن الفيلسوف هو الذي يجد البديل عن المرفوض، ونحن لم نرفض بعد. ولكن أي مُفكر يحاول قُدْر الإمكان أن ينقد القديم وأن يؤسس نهضةً جديدةً بناءً على نقد القديم وتبني الجديد هو الفيلسوف. ومن ثم كان الأفغاني فيلسوفًا؛ لأنه ينقد التراث القديم ويؤسس نهضةً جديدةً في الحركة الإصلاحية. وكان محمد عبده ومحمد إقبال ورفاعة الطهطاوي فلاسفةً لتنظيرهم لنهضة جديدة. وكان شبلي شميل فيلسوفًا لأنه ينقد القديم ويدعو إلى تأسيس العلم. إذن لدينا فلاسفة بهذا المعنى؛ أي المصلحون المجددون الذين يساهمون في خلق نهضة جديدة، الذين يتوجهون بذنهم وجهودهم إلى نقد الموروث، الذين يحاولون نقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى. وهذا هو المعنى الثاني للفيلسوف، ولدينا الكثير منهم.

س: وبهذا المعنى يمكن أن نقول: هناك فلاسفة عرب في الوقت الحاضر؟

ج: يعني كل مَنْ يدخل في هذا التيار، في الحركة الإصلاحية مثل الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والسنوسي والمهدي ورشيد رضا وسيد قطب، وكل هذا التيار الذي يدخل ضمن الإصلاح الديني، وكذلك التيار العلمي الذي بدأه شبلي شميل وصار فيه يعقوب صنوع ونقولا حداد وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وسلامة موسى وفؤاد زكريا، هؤلاء أيضًا فلاسفة، والتيار الليبرالي الذي بدأه الطهطاوي وسار فيه لطفي السيد والعقاد وطه حسين. فلا فرق بين الفيلسوف والمُفكر وصاحب الرأي الذي يحاول أن يؤصل تيارًا يخدم به قضيةً اجتماعيةً أو سياسيةً أو ثقافية. وبهذا المعنى لكلمة المُفكر هي التي نقصدها عندما نقول لدينا فلاسفة.

س: على هذا الأساس من التعريف، فإن إسهامات المفكرين العرب غير واردة، فكيف

نقيم مساهمة المفكرين العرب في التيارات الفكرية المعاصرة؟

ج: هذا صحيح، فعندما نقول: فلاسفة عرب معاصرين؛ فإننا نعني بهم ممثلين لروافد التيار الغربي، فلدينا مثلًا فلاسفة، ماركسيون، وجوديون، مثاليون، بنائيون، وكلهم يمثلون مذاهب في الفلسفة الغربية، وأقرب إلى الوكلاء في الفلسفة الغربية، ومن ثم لا أسمى هؤلاء فلاسفة، بل ولا حتى مذاهب غربية في واقعنا، فلا هي مؤصلة في القديم

ولا هي نابعة من مجتمعهم. والفيلسوف هو كل الذي يحاول أن يُطوّر تيارًا قديمًا لدينا في فكرنا المعاصر، أو الذي يحاول أن يُجدّد أصول الفقه أو التصوف أو أصول الدين، فكل الذي يحاول أن يتحدّ بالواقع وأن يعيش تجربته وأن يُنظّر هؤلاء أيضًا مُفكرون، كل هؤلاء الذين ينقدون الغرب، لا الذين ينشرون ثقافة الغرب، الذين يأخذون موقفًا نقديًا من الغرب ويدرسون الفلسفة الغربية داخل إطار البيئة. وأنا أرى أن الفيلسوف المعاصر لدينا عليه ثلاث مهام رئيسية، هي أولاً: موقف من القديم وتطويره. ثانيًا: موقف من الغرب ونقده. ثالثًا: موقف من الواقع وتنظيره.

س: لكن كيف تنشأ العلاقة الصحيحة ما بين المُفكر وواقعه من ناحية، مع عدم انفصاله أو تبعيته للفكر الغربي أو التراث؟

ج: إذا كان المقصود هو حماية الواقع من أيّ تشويه نظري له، سواء من القدماء أو المُحدّثين من أجل إفساح المجال للمفكر العربي في الاتحاد بالواقع وتنظيره، فيجب على المُفكر تطهير رؤيتنا للواقع من آثار الفكر الغربي بتحجيم الغرب؛ رده إلى داخل حدوده، رفع كل الأعطية النظرية التي أتننا من الغرب لتفسير واقعنا. ولا نحاول أن نفهم واقعنا من منظور رأسمالي، اشتراكي، علمي، وضعي، مثالي، ماركسي، هيجلي، كل تلك فرضيات نظريات غربية عن الواقع، وبالتالي تكون العلاقة هي تطهير العلاقة من هذه الإسقاطات. ونفس الشيء بالنسبة للقديم، فمهمّة المُفكر الكشف عن المخزون النفسي في واقع الناس حاليًا الذي رسب لديهم من التراث القديم، وتصفية ما يشكل عائقًا للتقدّم من هذا المخزون، وإبراز ما يدفع إلى التقدم والتغيير. وسأعطي بعض الأمثلة؛ فإذا كنّا قد ورثنا من التصوف القديم بعض قيم الزهد والرضا والتوكل والقناعة، مثل «الصبر مفتاح الفرج»، «القناعة كنز لا يفنى»؛ كل هذه الأشياء تمنع الناس أحيانًا من التقدم والتغيير. وظيفّة المُفكر أن يُخلّص الثقافة الوطنية من هذه القيم السلبية، ودفع قيم أخرى تدعو إلى الثورة والتمرد والغضب حتى تستطيع المجتمعات أن تتحرك وتتقدم. ومثال آخر في علم العقائد؛ فنظرًا لضياع الأرض واستيلاء الصهيونية على الأرض ربما أركّز على صلة الله بالأرض، كما هو واضح في القرآن الكريم (إله السموات والأرض) و﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، حتى أستطيع أن أضع الأرض كجزء من وعي الأمة وثقافتها. وهكذا أقول إن مهمّة المُفكر هي، بالنسبة للتراث، القضاء على ما يعوق تقدّمنا وتغييرنا للواقع، مع دفع العناصر المخزونة في التراث القديم، والتي تساهم في قضايا التغيير والثورة الاجتماعية.

س: تُثار الآن وبشكل واسع جدًّا مسألة أزمة الفكر العربي المعاصر، فما رأيكم فيما يُثار وما هي أسباب تلك الأزمة؟

ج: ما يُقال عن أزمة الفكر العربي هو تجنُّ. صحيحُ أن الشجاعة مطلوبة، ولكن فرق بين نقد الذات وتعذيب الذات، فنحن في فترة انتقال بين القديم إلى الجديد، ومن التخلّف إلى التقدم. ولطبيعة هذه المرحلة التاريخية هناك ما يُسمّى بالأزمة، وتتلخّص في أن النهضة التي بدأت منذ قرنين من الزمان بدأت تتلاشى، وبدأ القوس في الانهيار؛ فمن الأفغاني إلى محمد عبده ورشيد رضا إلى حسن البنا، القوس صعد لكي ينزل. ومن الطهطاوي إلى لطفي السيد إلى طه حسين إلى التغيب الحالي ونقد الليبرالية والقضاء على الحريات، هنا أيضًا القوس نزل بمجرد أن صعد. وكذلك أيضًا من شبلي شميل ويعقوب صروف ونقولا حداد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود إلى ما يُسمّى بالعلم والإيمان، وأن العلم لا بدّ أن يهدف إلى خدمة الإيمان. ومن ثمّ فإن فترة النهضة الحالية التي عشناها من قرن انقلبت إلى ضدها، كما أن الثورة المصرية انقلبت إلى ضدها أيضًا. وكأن كل نهضة وكل ثورة تحتوي على عناصر النهضة والنهضة المضادة. هذه هي أزمة حقيقية ويكون السؤال: ما هو السبب في أن هذه النهضة سرعان ما ولّت نهضةً مضادةً وترسّبت؟ ربما لأن النهضة لم تنشأ بشكل جذري، وأن الإصلاح الديني كان نسبيًّا. كان في التعليم والمؤسسات ولم يتناول أسس العقائد التي ما زالت راسخة في أذهان الناس، كذلك النهضة عند الليبراليين والعلمانيين؛ ربما كانت تعبيرًا عن مواقف مشابهة في الغرب ولم تكن نابعةً من الذات. وبما أن النهضة لم تنقد القديم بشكل كافٍ، وإذا كان أهمُّ ما يميز عصر النهضة في الغرب هو موقفه من القديم، ورفض أيِّ مصادر مسبقة للمعرفة، واعتبار الحسّ والعقل هما مصدران للمعرفة، والتي تنشأ من خلال جهد الإنسان الخاص وليس مصدرها السُلطة الكنيسة وأرسطو؛ فنحن لم نمرّ بمرحلة نقد الموروث، وما زلنا نعتمد على التقاليد ونقول: قال الرئيس ... قال الوزير ... إلخ. ولم نأخذ علمنا من مصادر الطبيعة ككتاب مفتوح للعقل والحس. وطالما إننا لم نتوجّه إلى نقد القديم، فلن يبدأ الجديد ولن ينشأ الفكر.

وسبب آخر؛ هو غلبة مناهج النقل علينا. وبصرف النظر عن الأيديولوجية، فالسّلفي ينقل من الفقه القديم، والماركسي ينقل من الماركسية التقليدية الأوروبية، والليبرالية تنقل عن جون ستيوارت مل ... وهكذا، ولم يحاول أحدٌ أن يبدع. وسببٌ آخر؛ هو أننا لم

نأخذ الواقع كمصدر للمعرفة، فمعرفتنا تبدأ بنظريات مسبقة، ولكن لكي ننظر للواقع فلا بد من معايشة الواقع والمجتمع وتحليله، ثم بعد ذلك محاولة الإبداع والتنظير للفكر والاتجاه.

س: إلى أي حد يؤثر التضيق على حريات المفكرين والبحوث العلمية في أزمة الفكر العربي؟

ج: أسباب أزمة الفكر العربي ليست في الجامعة فقط، بل يمتد الأمر إلى المدارس وأجهزة الإعلام وإلى الأسرة ... إلخ. ولا يوجد تعليم منفصل عما يُسمَّى مشروعًا قوميًا، يعني أن الأمة تصوغ مشروعًا قوميًا ذا مراحل يتحقق جيلًا بعد جيل، أو أن يكون هنا هدف قومي. فالتعليم ليس مجرد معرفة، بل معرفة مرتبطة بقضايا مصيرية، والعلم الخالص الذي لا وطن له ولا هدف له لا وجود له. ومن ثم فإذا كانت قضايانا المصيرية الحالية تتركز في أربع قضايا؛ تحرير الأرض التي ما زالت محتلة، القضاء على الفقر والتفاوت بين ما يملكون ومن لا يملكون، قضايا الحرية والديمقراطية في مواجهة النظم الدكتاتورية والتسلطية، وقضية توحيد الأمة بدلاً من هذا التفتت والتشردم والاختلاف والتضارب والتقاتل والصراع. وربما كانت هناك قضية أخرى، هي تجنيد الجماهير وتحويل هذا الكم الهائل من الملايين إلى كيف. ونحن نعلم أن ٣ ملايين يستطيعون أن يضعوا مليوناً تحت السلاح في ٤٨ ساعة، ونحن أكثر من ١٨٠ مليون عربي، وحتى الآن لم يتحول هذا الكم إلى كيف. وبينما كان يجب أن ترتبط مناهج التعليم حتى العلوم الطبيعية بهذه القضايا حدث العكس؛ جردنا العلم وقطعناه عن هذه القضايا القومية، ومن ثم تحول إلى علم ميت بلا وطن، واتبعنا منهج الحفظ والتلقين، وبحشو الطالب في ذهنه بمعلومات غير مرتبطة بقضايا المصيرية. وبمجرد أن يتخرج ويحصل على شهادة يتحول إلى موظف وينسى كل شيء، أو قد يهاجر ليكسب أكثر. والكل رضي بذلك؛ الدولة لأن بها أكبر قدر من خريجي الجامعة، والجامعة راضية لأن العام الدراسي مرّ بدون مظاهرات، والأساتذة راضون لأنهم باعوا الكتب المقررة، والطلبة راضون لأنهم حصلوا على الشهادة. وبالتالي، فهناك نوع من الاتفاق العام. ولا طرف يهتم بإبداع العلم، الطالب، لأنه سيُجهد عقله في جو لا يساعد على الاجتهاد، وسيضيق الجامعة لأنه ما دام الطالب قد فكر وأبدع فقد يتعرض لقضايا مصيرية، وهو سوف تراه الدولة مصدر قلق

وتهديد لنظامها. ومن ثَمَّ فهناك ارتباط وثيق بين العلم والقضايا المصرية، بما يجعل منهج الإبداع ضروريًا، وترك الطالب يختار بين عددٍ من القضايا، وطرح كل البدائل أمامه ومساعدته على الاختيار، بالإضافة إلى وجود اتحادات طلابية حرة يستطيع الطالب من خلالها أن يمارس حياته خارج المدرج ويمارس حياته العلمية في مُدرَج الجامعة.

س: إلى أيِّ حدٍّ تظهر تلك الأزمة في أقسام الفلسفة؟

ج: قسم الفلسفة لا يختلف عن قسم التاريخ والاجتماع، فالقضية واحدة بغضِّ النظر عن الأقسام، هي قضية الدولة نفسها والمجتمع ككل. فلماذا البكاء على الجامعة وعلى ضياعها، والدولة كلها قد ضاعت، والأمة نفسها قد ضاعت، والمشروع القومي نفسه قد ضاع من كيان الأمة.

س: سؤال أخير عن دور الفكر العربي في الوقت الراهن في قضايا أمتة ومجتمعه المصرية.

ج: للمفكر الطليعي دُوران؛ علمي بمعنى أن يحاول قُدْر الإمكان أن يرى دائرة صغيرة، جماعة علمية قادرة على أن تستمرَّ في العلم، وهذه مهمة الدراسات العليا، المدارس الفكرية، مراكز البحوث العلمية، لبناء كوادِر علمية في كل فرع حتى نستطيع أن نؤسِّس فيما بعدُ الدولة على أُسُس علمية. والدَّور الثاني هو النضال الاجتماعي؛ بأن يتحوَّل الدَّور العلمي من البثِّ إلى رسالة اجتماعية في قالب عام جماهيري، وبمخاطبة الجمهور العريض الواسع، والمساهمة في زيادة وعيه العلمي. فالعلم المرتبط بالقضايا المصرية هو علم اجتماعي وطني، وبالتالي كان على الفكر أن يخاطب الجماهير من خلال المجلات وأجهزة الإعلام والصحف والمنشورات العامة والمحاضرات الشعبية حتى يستطيع أن يُنمِّي الوعي العلمي المرتبط بالوعي الوطني، وحتى لا يُقال إن الفكر يعيش في برجٍ عاجيٍّ أو صومعة، ولكنَّ أن يكون له دورٌ أساسي فيما يتعلَّق بزيادة الوعي العلمي والوطني للمجتمع. بالإضافة لذلك، يجب أن يكون المُفكر قدوةً في الأمانة والشرف مع الالتزام بقضايا المجتمع وأن يرفض أن يكون في ركاب السلطان، عليه أن يكون في المقدمة، أن ينير الطريق لا أن يُبرِّر، يرشد لا أن يصفق، ويُعبِّر عن الإرادة الجماهيرية والوعي الشعبي العام أكثر مما يُعبِّر عن الحكام.

(د) أين الفلاسفة العرب؟^٥

- هل يوجد، حالياً، فلاسفة عرب؟

• هذا يتوقف على تعريف الفيلسوف. عندما يُطرح هذا السؤال يتبادر إلى الذهن فوراً معنى الفيلسوف في الفلسفة الغربية؛ أي صاحب النظرية وواضع المذهب أو مؤسس الاتجاه؛ ذلك أنه حدث في أوروبا عصر النهضة رفضاً للقيم القديمة، واستبدلت بنظريات وآراء، وأصبح الفيلسوف، في هذا الاتجاه، فيلسوفاً مثالياً مثل ديكارت وكانط وهيغل، أو فيلسوفاً وجودياً مثل كيركجارد وهيدجر وسارتر.

أما بالنسبة إلينا فلم يحدث حتى الآن أن أسقطنا الغطاء النظري القديم. وما زالت العقائد الموروثة تفسر لنا العالم، وتقدم أجوبةً إلى الواقع المعاش. نتيجةً لذلك، لا يمكن أن ينشأ عندها فيلسوف؛ لأنه هو الذي يجد بديلاً عن المرفوض من الموروث، ونحن لم نرفض بعد. ولكن كل مفكر، في رأيي، يحاول أن ينقد القديم يساهم في إنشاء نهضة فكرية جديدة، وهو لذلك يدعى الفيلسوف. على هذا الأساس يمكن اعتبار الأفغاني فيلسوفاً؛ لأنه نقد التراث القديم وأسس الحركة الإصلاحية. وكان محمد عبده ومحمد إقبال ورفاعة الطهطاوي فلاسفة؛ لأنهم نظروا لحركة فكرية جديدة. ولا ننسى شبلي شميل الذي دعا إلى فلسفة العلم. جميع هؤلاء هم فلاسفة لأنهم مصلحون ومجددون في الفكر العربي في القرن التاسع عشر. إنهم حاولوا نقل المجتمع من حالة إلى أخرى، وهذا هو المعنى الحقيقي للقب فيلسوف.

- بناءً على ما تقول، هل يمكن العثور على فلاسفة عرب في الوقت الراهن؟

• نعم إذا اعتبرنا كل من ينتمي إلى الحركة الإصلاحية فيلسوفاً، مثل الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده والسنوسي والمهدي ورشيد رضا وسيد قطب، أي كل من يدخل تيار الإصلاح الديني. ويُعتبر فيلسوفاً كل من ينتمي إلى التيار العلمي الذي بدأه شبلي

^٥ الوطن العربي، العدد ٣٦٨، وقد صدر المراسل الحديث بالفقرة الآتية:

د. حسن حنفي من أبرز المفكرين المصريين الداعين إلى تجديد الفكر العربي، عن طريق الموروث والنظر في التراث. وهو لا يرى نهضةً جديدةً في فكرنا الراهن من دون أن نتخطى النظريات الفلسفية الغربية، والتي أثبت الزمن عدم جدتها في النظر إلى مجتمعاتنا العربية. في حديثه من «الوطن العربي» يتناول تعريف الفيلسوف وحاجة الفكر العربي إليه، كما يتكلم على دور المفكر العربي في خطي الأزمة الحالية.

شميل وتابعه يعقوب صروف ونقولا حداد وإسماعيل مظهر وزكي نجيب وسلامة موسى وفؤاد زكريا. أو مَنْ ينتمي أيضًا إلى التيار الليبرالي الذي بدأه الطهطاوي وسار فيه لطفي السيد وعباس محمود العقاد وطه حسين. لا فرق إذن بين الفيلسوف والمفكر وصاحب الرأي الذي يحاول أن يُوصل تيارًا يخدم به قضية اجتماعية أو سياسية أو ثقافية. الفيلسوف عندنا هو المفكر.

- كيف يمكن الكلام على إسهام المفكرين العرب في التيارات الفلسفية المعاصرة، وهم ينتمون إلى الفكر الغربي أكثر مما ينتمون إلى الفكر العربي؟

• هذا صحيح، فحين نقول: فلاسفة عرب معاصرون، فإننا نعني بهم ممثلين لروافد التيار الغربي، لدينا مثلًا فلاسفة ماركسيون ومثاليون ووجوديون، وجميعهم يمثلون مذاهب الفلسفة الغربية. إنهم أقرب إلى وكلاء الفلسفة أو وكلاء الغرب، وأنا لا أسميهم فلاسفة بالمعنى الحقيقي. الفيلسوف، في رأيي، مَنْ يحاول أن يُطوّر تيارًا قديمًا في فكرنا العربي، أو الذي يحاول أن يُجدّد أصول الفقه أو التصوف أو أصول الدين. من هنا فإن الفيلسوف العربي المعاصر مَنْ يتخذ موقفًا من القديم العربي ويُطوّره، وموقفًا من الفكر الغربي وينقذه، وموقفًا ثالثًا من الواقع المعاش فينظر له.

- كيف تتصور علاقة المفكر العربي بمجتمعه من غير أن يقع في تبعية الغرب؟

• إذا كان المقصود حماية الواقع العربي من أيّ تشويه نظري، فيجب على المفكر أن يظهر رؤيته مبتعدًا عن تأثير الفكر الغربي. يجب رفع كل الأغطية النظرية التي أتننا من الغرب وفُسّرنا من خلالها واقعنا؛ ذلك أنه لا يمكن فهم الواقع العربي من خلال المنظور الرأسمالي أو الاشتراكي أو العلمي أو الوضعي أو المثالي ... إلخ.

وفي المستوى نفسه يجب نقد الموروث، وإظهار ما فيه من حسنات تسهم في تطوير حياتنا، والتخلي عن سيئاته التي باتت عبئًا يمنع تقدّم مجتمعاتنا. من هذه السيئات بعض الأفكار المتوارثة مثل «الصبر مفتاح الفرج»، و«القناعة كنز لا يفنى» ... إلخ. هذه الأفكار وسواها كثير تمنع الناس من التقدم. ووظيفة المفكر أن يخلّص الثقافة العربية من القيم السلبية؛ بغية إبراز قيم أخرى تدعو إلى الثورة والتمرد لكي تستطيع المجتمعات أن تتحرّك وتخطو إلى الأمام.

- تثار حاليًا مسألة أزمة الفكر العربي، ما هي أسباب الأزمة في رأيك؟

• إننا نعيش فترة انتقالية من القديم إلى الجديد، والأزمة هي في طبيعة هذه المرحلة التاريخية، التي تتلخّص في أن النهضة العربية التي بدأت قبل قرنين، باتت في حكم

التلاشي. كأن كل نهضة تحتوي على عناصر مضادة تتحول فيما بعدُ إلى أزمة. لماذا هذا التلاشي؟ ربما لأن النهضة لم تتأسس جذرياً، والإصلاح الديني كان نسبياً، فلم يتناول أُسُس العقائد التي ما زالت راسخة في أذهان الناس، والفلاسفة الليبراليون والعلمانيون لم تكن أفكارهم نابعة من الذات ولا هم انتقدوا الموروث نقداً كافياً. وإذا كان أهمُّ ما يميز عصر النهضة الأوروبية هو الرفض لأيِّ مصدر من مصادر المعرفة المسبقة، واعتبار العقل مصدراً وحيداً للمعرفة، فنحن لم نمزج بعدُ بمرحلة نقد الموروث، وما زلنا نعتمد على التقاليد، وطالما لم نتوجّه إلى نقد القديم فلن يبدأ الجديد، وبالتالي لن ينشأ فكر جديد.

– ما هو دور المُفكر العربي في تخطي هذه الأزمة؟

• للمفكر العربي الطليعي دوران؛ الأول أكاديمي يسهم في تطوير مناهج التدريس وإرساء قواعد للمدارس الفكرية ومراكز البحوث العلمية تسهم في نهضة وطنية. والدور الثاني هو في التوجّه إلى الجمهور العريض بُغية توفير الوعي العلمي والفكري لدى رجل الشارع وربط هذا الوعي بالقضايا المصرية. ولا يتمُّ هذا بمعزل عن استخدام وسائل الإعلام السمعية والبصرية والمقروءة. بذلك ننقذ الفكر من برجه العاجي، ويصبح المفكر قدوةً في الشجاعة والوطنية والالتزام بقضايا أمته ووطنه ومجتمعه.

(هـ) التجسُّس العلمي في مصر^٦

الهدف: إعادة تشكيل العقل المصري حسب احتياجات أمريكا وضرب الباحثين الوطنيين. لماذا الإسلام؟ يُعلَّل الاهتمام الغربي، في مجال البحوث المشتركة، بالإسلام والتيارات الدينية بالآتي: منذ بدايات انحسار الثورة العربية، خاصةً بعد هزيمة ١٩٦٧م، والنجاح النسبي أو الفشل الذي لاقته حركات التحديث العلمانية مثل الشيوعية في محيط التقاليد الليبرالية، ومنذ حصار الأحزاب والعقائد الموروثة، بحيث جعل تحرُّكها صعباً، وفي نفس الوقت اضطهاد الجماعات الإسلامية في شتّى أنحاء العالم الإسلامي من الفلبين شرقاً إلى المغرب غرباً، ومن تركيا شمالاً إلى السودان جنوباً، تكاتفَت كل هذه العوامل لطرح سؤال: ما العمل؟ وما البديل؟ وبعد اندلاع الثورة الإسلامية في إيران التي أخذَت الغرب غرّة، وازدياد نشاط الجماعات الإسلامية في كل مكان، والرغبة الشعبية العارمة للعثور على

^٦ تحقيق عن التجسُّس العلمي في مصر، أجراه رفعت سيد أحمد بجريدة الشعب، ١١/٩/١٩٨٤م، القاهرة. والعبارة الأولى من اختيار المُحرِّر.

ملجأ وملاذ يجدونه في الدين وفي التراث، بدأ الدين كأنه القوة المُحرّكة للشعوب، مهما كان ما يبدو على السطح من تحديث علماني غريب يدلُّ على خلاف ذلك. رأى الاستعمار الذي نجح في إجهاض الثورة العربية في الستينيات وتحويلها إلى ثورة مضادة في السبعينيات، أن يتصدّى لاحتمال إقالة الكبوة عن طريق اللجوء إلى الدين، خاصةً أن مُقوّمات نجاحه بادية مثل التحامه بالثقافة الوطنية للناس، مقاومة العلمانية، وجود جماعات نشطة مدنية وعسكرية، جو عام من السخط على الهزائم المتكررة ومظاهر الانحلال. ويقوم الغرب الآن بَعْدَ محاولات لاحتواء هذا المدّ الإسلامي الجديد، منها:

(١) إعطاؤه طابعاً محافظاً تقليدياً (صعودياً)، حتى تأمن مخاطره كحركة تغيير اجتماعي قادمة.

(٢) اتّهام الحركة الإسلامية الرافضة للإسلام المحافظ بالشيوعية أو الخومينية.

(٣) تقديم الطائفية كبديل للمدّ الإسلامي، فليس المدّ المسيحي أو اليهودي أو الدرزي أو العلوي بأقلّ أهمية من المدّ الإسلامي العام. لذلك يحاول الغرب مع العالم الإسلامي كله لمعرفة المُقوّمات الرئيسية للحركات الإسلامية المعاصرة ومستقبلها حتى لا يؤخّذ على غرّة، كما حدث في إيران وحادث المنصة، خاصةً أن المدّ الإسلامي هذه المرة قد يعيد الحياة لمشروع الثورة العربية المُجهّضة.

إنهم يخترقون مصر: بالرغم من توافر الكثير من المعلومات الدقيقة في الغرب ومراكز بحوثه وأقماره الصناعية وجميع وسائل استخباراته الحديثة الموجهة نحو المناطق الساخنة في العالم (أمريكا اللاتينية، المنطقة العربية، آسيا)، إلا أنها تحليلات كميّة صرفة لا تستطيع أن تكون رؤيةً محليةً خاصةً بكل المنطقة، وبالتالي تخرج مفاجآت بين الحين والآخر تُبين حدود التحليلات الكميّة للمعلومات (الثورة الإسلامية في إيران، حرب أكتوبر ١٩٧٣م، حادث المنصة، أكتوبر ١٩٨١م) لذلك كان اللجوء إلى الباحثين المحليين، وبوجه خاص الوطنيين الذين في نفس الوقت على مستوى عالٍ من الكفاءة العلمية، ويشعرون بنبض الشارع، ولهم رؤية مستقبلية للأحداث. ولما كان هؤلاء الباحثون لا يعملون بكل طاقاتهم في مراكز أبحاثهم والجامعات والمعاهد أو حتى في الأحزاب التقدمية في البلاد، وتحت ضرورات الحياة ومتطلباتها الملحة، وربما أيضاً طلباً لمزيد من التسهيلات في البحث العلمي وتوافر المعلومات في الداخل والخارج لم يرَ الباحثون الوطنيون حرجاً في التعامل مع مراكز الأبحاث الأجنبية، وقبول ما يُعقَد عليهم من عقود. ويمكن تفادي ذلك بسهولة

عن طريق إقامة مراكز بحوث وطنية تكون مصباً لخبرات الباحثين مع إعطائهم كافة التسهيلات والإمكانات للاطلاع على المعلومات والوثائق المطلوبة أسوةً بالباحثين الأجانب الذين تفتح لهم البلاد ذراعيها، ومجازاتهم بمكافآت يستعينون بها على ضرورات الحياة. وذلك في إطار مشروع وطني عام من أجل إقامة مجتمع جديد على أساس البحث العلمي والدراسات الجادة.

(و) إصلاح الجامعة^٧

- «لا سياسة في الجامعة» شعار غريب على تاريخ الجامعة المصرية.
- لم يكن أمام الطلاب إلا التصوف أو الدخول في التيار الماركسي، أو الوقوف موقف المتفرج.
- الحلم المُجهّز في قضايا المجتمع.

الجامعة المصرية نشأت على أنها جامعة رأي، وليست جامعة حفظ وتلقين، وهذه حقيقة تاريخية لا يمكن أن يُخفّيها أحد. ولكن هذا الدور الأساسي انعكس في الآونة الأخيرة، فلقد نشأت الجامعة بعد ثورة ١٩١٩م، وكان ذلك باكتتاب عام من خلال الحزب الوطني ومن خلال مدرسة الحقوق سنة ١٩١٧م، وتحوّلت إلى جامعة وطنية سنة ١٩٢٥م. وأمام جامعة القاهرة النصب التذكاري لذكرى الشهداء، ومن الناحية الأخرى يربض تمثال نهضة مصر؛ أيّ إن نهضة مصر مرتبطة بذكرى الشهداء. إذن محاولة تحجيم الجامعة في دور البحث العلمي الضيق، ووضع شعار «لا جامعة في السياسة ولا سياسة في الجامعة» غريب عن تاريخ الجامعة المصرية التي قامت أساساً من خضم ومن تحت الحركة الوطنية.

^٧ حوار مع ماجدة الجندي، صباح الخير، العدد ١٣٦٢، بتاريخ ١١/٢/١٩٨٢م، القاهرة. والعبارات الثلاث من المُحرّرة، وقد صدّرت الحديث بالآتي:

عاد الدكتور حسن حنفي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، إلى مكانه الطبيعي، أستاذًا في الجامعة. والدكتور حسن حنفي من المؤمنين بأهمية دور الجامعة في أيّ مجتمع، وكذلك كان الحوار معه مثيرًا حول هذا الموضوع.

والجامعة المصرية، وكل الجامعات في الدول النامية لها دوران أساسيان:

الأول: قيادة الحركة الوطنية.

والثاني: هو البحث العلمي التخصصي، وهذا وحده ترف لا يمكن أن ننعم به، بل إنه عبارة عن نقل لصورة الجامعات الأوروبية التي كانت في فترات مشابهة لفتراتنا، أي إبان عصر النهضة، وفي بداية نشأة القوميات الأوروبية تقوم بنفس الدور. وحدث أكبر اضطهاد للمفكرين والعلماء في جامعات كمبريدج والسربون وغيرهما؛ نظرًا لانشغالهم بقضايا التحرر وقضايا النهضة بوجه عام. وعندما حصلت هذه الدول على استقلالها وحصلت على حريتها وأصبحت حرية الفكر كالماء والهواء وليست محو الأمية فقط، وبعد القضاء على الأمية اللغوية ثم مرحلة أخرى للقضاء على الأمية الفكرية الحضارية، بعد ذلك بدأ البحث العلمي الدقيق المهني الذي يتحول فيه الأستاذ إلى عالم متفرغ، نتيجة لعملية أخرى هي عملية قيادة حرية الرأي وحركة الفكر وقيادة عملية التغيير والنقد الاجتماعي.

والجامعة المصرية بدأت طريقها بالشكل الصحيح، كانت جامعة وطنية تدافع عن حرية الرأي. وبعد الحصول على الاستقلال بدأت تأخذ دورها كجامعة رأي. ورأينا طه حسين يخرج بكتابه «في الشعر الجاهلي» ناقدًا كل التقاليد والأوضاع القديمة، يساند طه السيد عندما هُدد بالاستقالة، بعدما كثرت الضغوط حول طه حسين، ولكن للأسف لم يجد أساندة الجامعة المنقولون في حركة سبتمبر الماضي من يقف بجوارهم، بالرغم من أن قانون الجامعات المصرية لا يسمح بنقل عضو هيئة التدريس بغير الطريق التأديبي. وكان على وزير التعليم أن يستقيل وقتها، ولكن لسوء الحظ نموذج طه حسين ونموذج لطفي السيد لم يكن بيننا. أقول: إن الجامعة كان لها دور في الأربعينيات والخمسينيات، كانت جامعة رأي، وفي الستينيات كانت تقود البناء الاشتراكي، ولو أن ذلك كان بتوجيه من السلطة، وليس نابعًا من داخل الجامعة. والدليل أنه بعد أن تحولت مصر عن الخط الاشتراكي، في بداية السبعينيات، لم نسمع عن هؤلاء الاشتراكيين وعن قياداتهم لمعارك الاشتراكية، ولكن الكل أثر الانزواء أو الخوف، وإمّا إعادة العمل والتبرير والتأييد لما سُمي فيما بعد بالاشتراكية الديمقراطية.^٨

^٨ استمرار الحوار مع عزت الشامي بصباح الخير، العدد ١٣٦٣، بتاريخ ١٨ / ٢ / ١٩٨٢ م، القاهرة.

إن الجامعة حدث بها أخيراً نوع من التخلي عن قيادتها الوطنية، وأصبحت خاوية تماماً من أي نشاط طلابي يستطيع من خلاله الطالب أن يعبر عن نفسه. ثم بعد ذلك نشكو من مشاكل الشباب؛ لأن الجامعة طوال الأربع سنوات لم تقدم للطلاب شيئاً. لا اتحاد طلاب حر ولا أساتذة أحرار ولا نقاش ولا عرض لجميع القضايا التي تشغل بال الشباب، واكتفت الجامعة بمجرد تحويل الطلاب إلى كتبة وحفاظ كتب مقررة. الكل يجد نوعاً من السهولة، الطالب يحفظ وينجح، والأستاذ يكتب ويبيع. وفيه نوع من المصلحة العامة؛ أي إن كل واحد مصالحه محققة، ولكن في النهاية البلد هي الخاسرة!

فالجامعة لم تعط الطالب الوسيلة لكي يتربى كمواطن، فيخرج الطالب وليس أمامه إلا ثلاثة سبل؛ إما الإغراق في الدين، وذلك بدخول الجامعات الإسلامية التي انتشرت ووجدت وتربت في أحضان السلطة في بداية السبعينيات. والسبيل الثاني: التيارات الناصرية والاشتراكية. والثالث: الوقوف موقف المتفرج، وهو ما تفعله الأغلبية من الطلاب! والطالب المخلص الذي كان يريد أن يهب نفسه لقضية لم يكن أمامه إلا التيارات، وبعد ذلك نشكو من مشاكل الشباب.

هذا هو جوهر مشكلة الجامعة، والعلاج سهل وبسيط، ولكن أين الأطباء؟! الروشة تقول: استقلال الجامعة، والحريات الأكاديمية، ورئيس الجامعة لا بد أن يتم اختياره بالانتخاب، ليس فقط من الأساتذة ولكن اتحاد الطلاب، والعميد يكون بالانتخاب، ليس فقط من الأساتذة ولكن من ممثلي الطلاب، حتى يمكن تمثيل الجامعة لدى الحكومة تمثيلاً ديمقراطياً، ولكن الذي يحدث الآن هو العكس؛ الحكومة هي التي تمثل الجامعة! ولا بد من حرية تكوين اتحادات الطلاب، فمبنى الاتحاد الطلابي في أي جامعة من جامعات العالم هو مبنى النشاط الطلابي، نجد فيه كل شيء من نشاط سياسي وثقافي وفني ورياضي واجتماعي، والطالب بالفعل يتكون من خلال ممارسة النشاط العام أفضل من تكوينه عن طريق محاضرة. لا يوجد شيء اسمه «لا سياسة في الجامعة»؛ فالطالب يتلقى العلم، صحيح، ولكنه أيضاً مواطن؛ وبالتالي لا بد أن يتكون على حرية الرأي وعلى احترام الرأي الآخر والتعرض للقضايا الوطنية ولا يخشى شيئاً، لأنه سيُسأل بعد ذلك في موقعه الانتخابي ليُبدى رأيه. فكيف ينتخب إذا لم تعلمه الجامعة ما هي القضايا الوطنية العامة للبلاد؟

وطالما أن الجامعة لا تُعلّم الطالب كيف يفكر وكيف يستدل وكيف يُحلّل الواقع تحليلًا مباشرًا، وكيف يستقي معلوماته من الواقع بشكل مباشر، فإن رسالتها الأساسية ستضيع وهي تربية المواطن. فالعلم هو تسليح الطالب بمنهج علمي تحليلي، وإعطاء الطالب أكبر قدر ممكن من الجرأة على نقد القيم والتقاليد، فلا توجد قيم ثابتة، ولا يوجد شيء اسمه محكمة القيم، ولا يوجد شيء اسمه الدفاع عن القيم الثابتة، فوظيفة الجامعة هي تغيير القيم ونقد القيم، فالقيم هي نبت أوضاعنا الاجتماعية. فإذا كنا مجتمعًا يرجو التنمية والتغير الاجتماعي، فلا يمكن أن يتم ذلك بالدفاع عن القيم القديمة وهي بنت المجتمع القديم. ولكن لا بد للجامعة أيضًا ألا تفصل القضية العامة عن القضية الخاصة؛ أي قضية تربية المواطن عن قضية البحث العلمي، حتى لا نشكو بعد ذلك من مشاكل الشباب. وعلى حدّ قول أحد الفلاسفة: إننا نثير الغبار ثم نشتكى بعد ذلك من عدم الرؤيا! من الضروري الانتساب لقضية الوحدة الوطنية، وهي ليست بالمعنى الضيق؛ أي المصالحة بين الأقباط والمسلمين، ولكنها قضايا التنمية والبناء الاشتراكي. ولو تأملنا الفترة من سنة ١٩٦١م إلى ١٩٦٤م، وهي الفترة التي كانت البلد كلها مجنّدة في المشروع الاشتراكي، لم نشهد أيّ حادثة طائفية. وبالتالي عندما يغيب المشروع القومي، وينتهي الصراع ضدّ الصهيونية والتخلف، وعندما تصبح قضايا الحرب والسلام القضية الرئيسية، وقضايا الغنى والفقر وعروبة ومصر وقضية الحرية عندما تصبح هذه القضايا حكرًا لا يجوز لأيّ مواطن التعرّض إليها، والإنسان بطبيعته لا بدّ أن ينتسب إلى قضية، فلا يجد أمامه إلا عدّة أشياء: أنا صعيدي بحراوي ... أنا مسلم قبطي ... أنا أهلاوي زملكاوي ... أي التعصب لمبدأ معين، وهو ما يُسمّى بالتعصب المرضي الذي ينشأ لغياب الأحزاب السياسية، وهذا حقّه الطبيعي ما دامت الطاقة غير مُصرفّة تصريفًا طبيعيًا في الرأي المضادّ من أجل قضية عامة.

إن الباب لا بدّ أن يُفتح على مصراعيه أمام المواطنين والجامعة بصفة خاصة؛ للتحديث والنقاش في قضايا مصرية، مثل قضية الوحدة الوطنية، وأن هذا البلد بلد الجميع وليس بلد فئة، قضايا الحرب والسلام، قضايا الغنى والفقر؛ أن الشارع الذي أسكن فيه أصبح فيه عشرون مليونيرًا؛ لأنهم يبنون عمارات لا يقلّ ثمن الواحدة منها عن ٢ مليون جنيه، قضية الحرية، قضايا الانحياز، قضية عروبة مصر، كل ذلك أهمّ من قضايا الإسكان والمجاري. صحيح أن هذه القضايا مهمّة، ولكن المواطن أساسًا بثقافته الوطنية واتجاهاته الوطنية لا بدّ أن يبني. ومصر مستعدّة لأن تربط الحزام من جديد في سبيل

مشروع قومي. باشوات مصر في أيام الخديو إسماعيل ذهبوا لإسماعيل وقالوا له: لا تنزعج من الدين؛ نحن مستعدون لدفع دين مصر في سبيل الحفاظ على استقلال مصر. ولكن يا للأسف! باشوات هذه الأيام مستعدون لبيع مصر من أجل المال، ونحن نسمع يومياً عن عمليات التهريب والتجارة والأطعمة الفاسدة من أجل حفنة ملايين! ولكن أقولها حقيقة؛ منذ أكتوبر الماضي أشاهد يقظةً للوعي القومي، وهناك حماس حتى من المصريين المقيمين في الخارج استعداداً للعودة والبدء مرةً أخرى في بناء مصر، وعلى استعداد للتضحية فقط مع العودة إلى المشروع الوطني الذي حدّده جمال عبد الناصر مرتبطاً ارتباطاً شديداً بتراث مصر.

(ز) الوحدة العربية^٩

للوحدة أساسان؛ أساس مادي وأساس عقائدي. الأول دون الثاني يكون مجرد تبادل مصالح، وعادةً ما تكون الأنظمة الحاكمة، والثاني دون الأول يكون مجرد شعار بلا مضمون. الوحدة جسد وروح، ولا بقاء لأحدهما دون الثاني، وإلا كان الموت في الدنيا قبل المعاد في الآخرة.

ويتمثل الأساس المادي للوحدة في حرية انتقال المواطن العربي من بلد عربي إلى آخر بلا تأشيرات دخول أو تحويلات للعملة أو صكوك براءة أو توصية من ملك أو أمير، ودون الوقوف بالساعات، بل الأيام، على الحدود، تحت شعار أمة عربية واحدة في يافطة مكتوبة وكأن المواطن مهرّب حشيش أو عملة، وكأنه مجرم يبغى القتل وسفك الدماء. كما يتمثل أيضاً في رفع كل الحواجز والقوانين التي تمنع من حرية تبادل المصالح بين الشعوب، تبادل البضائع والمنتجات علناً بدل التهريب ودون خوف من انتقال الثروة من مكان إلى مكان، فالحسن أخو الحسين، بالإضافة إلى المصاهرة والتزاوج القائم على الحب والاحترام والتقدير. هكذا انتشر العرب القدماء، وخرجوا من الجزيرة العربية إلى آسيا شرقاً وأفريقيا غرباً، عبر البحار والفيافي من أجل التجارة التي تبعتها المصاهرة واختلاط الدماء وتداخل الأنساب. انتقلوا من مكان واستقروا في مكان آخر، وُلدوا بمنطقة

^٩ طرابلس، ١٩٨٣م.

وماتوا في أخرى، حملوا معهم عقيدة التوحيد. ويظهر الأساس المادي أيضًا في حرية تبادل الكتب والصحف والمجلات بلا قيد وشرط أو رقيب أو مُراجع، وكأن الكلمة مدفع والعبارة مُصَفَّحة يُخشى منهما على النُظم القائمة. إن نشر الأفكار وإجراء الحوار المتبادل حول قضايا الوطنية لهو السبيل للعثور على وحدة الإشكال ووحدة الحلول، ووحدة الرؤية والتصور، فتضيق المخاوف وتتبدد الشكوك، وتعلم الأنظمة أنه ليس في حرية الفكر خطر على الإيمان أو سلامة الدولة، بل إن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للإيمان ولسلامة الدولة ذاتها. ويُضَمُّ إلى ذلك ربط العواصم العربية ومرافئها ومدنها بشبكة من الطرق السريعة والاتصالات السلكية واللاسلكية، حتى يمكن أن ينطلق المواطن من عاصمة إلى عاصمة أخرى في يومها بل ساعتها، وأن يطلب من المشرق أخاه في المغرب من الهاتف في منزله مباشرة دون انتظار الساعات الطوال يكفر الإنسان بعدها بالوحدة!

بلادنا من المحيط إلى الخليج متكاملة، تتركز القوى البشرية في بلد، والأراضي الزراعية في بلد آخر، والأموال والاستثمارات في بلد ثالث، فالمال وحده بلا أرض وبشر يُنفَق على موائد القمار ويُدَوَّع في البنوك الأجنبية لتعمير الغرب وإسرائيل. والقوى البشرية وحدها تهاجر بحثًا عن الرزق في البلدان العربية كغرباء، وفي البلدان الأوروبية كأجراء. والأراضي الزراعية وحدها بلا زرع أو حرث يصبح خواءً بورًا. حياة المنطقة إذن في وحدتها وموتها في تجزئتها.

ولا خوف على النُظم من ذلك، فليحكم من يشاء بأيّ نظام يريد، ولتتعارك النُظم فيما بينها، ولكن مصالح الشعوب ومصلحة الأمة تظلُّ خارج الخصومات الوقتية والنزاعات السياسية. بهذه الطريقة تُصنَع الوحدة، وحدة المصالح والاتصال بين الشعوب. أمّا التفكير في الوحدة السياسية وحدة العلم والنشيد والنظام السياسي والمقعد في الأمم المتحدة، فذلك وضع للعربة أمام الحصان.

وفي نفس الوقت الذي فيه يتحقَّق هذا الأساس المادي للوحدة يتمُّ إعدادُ الشعب بمفاهيم الوحدة، وفي مقدمتها «التوحيد»، فالوحدة ليست مفهومًا عرقيًا، بل هي مفهوم لغوي إنساني. العروبة هي اللسان. والقرآن عربي، والأمة عربية، والوحدة مبدأ إنساني يحرِّر الوجدان الإنساني بفعل الشهادة من الخوف والنفاق والازدواجية، ويحرِّر المجتمع الإنساني من الطبقة والتفاوت في الدخول، ويحرِّر الإنسانية كلها من شتَّى مظاهر التفرقة العنصرية وويلات الحروب، فالبشر جميعًا أمام المبدأ الواحد سواء. ولمَّا كانت الجماهير

عربية اللسان توحيدية العقيدة، تنعكس لديها وحدانية الله في وحدة المجتمع ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾، ﴿هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾، فلا تحتاج الجماهير إلى قلب في مفاهيمها واستلاب لثقافتها وإغراق لها في متاهات التحديد النظري لمفاهيم القومية التي يختلف عليها المنظرّون غرباً وشرقاً. جماهيرنا وحدوية بثقافتها كما هي وحدوية بمصالحها.

