الثابت والمتغير في العلاقة مع الآخر

إشكاليات جدلية في التراث والحداثة والاستشراق

تأليف

أ. د ماهر عبد العال الضبع

الضبع ، ماهرعبدالعال

الثابت والمتغير فى العلاقة مع الآخر: إشكاليات جدلية فى التراث والحداثة والاستشراق / تأليف ماهرعبدالعال الضبع.- الجيزة: أطلس للنشروالإنتاج الإعلامي، ٢٠١٩ .

٢٣٢ ص ، ٢٤ سم

تدمك: ٤ ٧٨٥ ٣٩٩ ٩٧٧ ٩٧٨

١- الثقافة العربية

٢- التاريخ - فلسفة ٣- التراث العربى

أ - العنوان

٣٠١,٢٩٥٠٣

الثابت والمتغير في العلاقة مع الآخر

إشكاليات جدلية في التراث والحداثة والاستشراق

تأليف

أ. د ماهر عبد العال الضبع

رئيس مجلس الإدارة

عادل المصرى

عضو مجلس الإدارة المنتدب

نوران المصرى

رقم الإيداع

٢٠١٩/١٥١٩٦

الترقيم الدولى

٩٧٨-٩٧٧-٣٩٩-٧٨٥-٤

الطبعة الاولى

الكتاب : الثابت والمتغير فى العلاقة مع الآخر

إشكاليات جدلية فى التراث والحداثة والاستشراق

المؤلف : أ.د ماهر عبدالعال الضبع

الغلاف : عبدالله نصر

الناشر: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامى ش.م.م

٢٥ ش وادى النيل – المهندسين – الجيزة

sales@atlasdic.com

www.atlas-publishing.com

تليفون : ٣٣٤٦٥٨٥٠ – ٣٣٠٤٢٤٧١ – ٣٣٠٢٧٩٦٥

فاكـــس : ٣٣٠٢٨٣٢٨

****

الإهداء

إلى رباب بلابل

فهرس المحتويات

الصفحة

مقدمة:..... ١١

الفصل الأول ١٧

العلاقة مع الآخر. بحث في جذور الاهتمام وتحديد الآخر ١٧

ألف: جذور الموقف العربي من الآخر..... ١٩

باء: مناظير التناول الفكري للعلاقة مع الآخر..... ٢١

تاء: من الآخر؟..... ٢٤

ثاء. تاريخية العلاقة مع الآخر الغربي..... ٢٧

الفصل الثاني ٣٥

العلاقة مع الغرب بين مساري الحداثة والتراث ٣٥

تمهيد..... ٣٧

ألف- المسار الأول «هل يريد الآخر هدم ثقافتنا؟»..... ٣٨

باء- المسار الثاني. نظرة الأنا للآخر ما بين الواقعية والتحامل..... ٤٢

تاء- المسار الثالث. جوهر الحداثة العربية: هل ثمة تلبّس لقشور الحداثة؟.. ٤٨

سلامة موسي..... ٥٤

علي عبد الرازق وأصول الحكم..... ٦٢

طه حسين..... ٦٧

الفصل الثالث ٨٣

المسار التوفيقي في العلاقة مع الآخر ٨٣

ألف- التوفيقية. من الثنائيات المتصارعة إلى التعايش السلمي..... ٨٥

باء- أعلام من الاتجاه التوفيقي:..... ٩٥

١-محمد عبده «الأستاذ الإمام»..... ٩٥

٢-محمد حسين هيكل..... ١٠٨

٣- محمد عمارة..... ١١٩

تاء- التوفيقية. في إنجاز الرهانات ١٣٠

الفصل الرابع ١٣٩

الأنا والآخر وجدل الهُوية ١٣٩

ألف. الأنا والآخر ملاحظات أولية..... ١٤١

باء- الأنا والآخر في ميزان القوة..... ١٤٢

تاء- الأنا والآخر وتهديد الهُوية..... ١٤٦

١-مفهوم الهُوية ١٤٦

٢- الهُوية الثقافية بين الانفتاح/ الانغلاق ١٥٠

٣- الحوار/ الصراع محل الانفتاح/ الانغلاق..... ١٥٦

ثاء- الهُوية والثقة في الآخر..... ١٦١

الفصل الخامس ١٦٩

الاستشراق والعلاقة بين الأنا والآخر ١٦٩

تمهيد ١٧١

ألف- في مفهوم الاستشراق وتاريخه ١٧٢

باء- في الموقف من الاستشراق ١٧٥

تاء- الاستشراق وتشويه صورة الإسلام (جوهر التوتر مع الاستشراق)... ١٨١

ثاء- الاستشراق والحركة الاستعمارية والتبشير ١٨٣

جيم- الاستشراق ودوره في تشكيل العلاقة بين الأنا والآخر ١٨٧

الفصل السادس ١٩٣

العولمة. الإطار ما بعد الحداثي لصياغة الموقف من الآخر ١٩٣

ألف- العولمة المصطلح والمفهوم ١٩٥

باء- البعد الثقافي للعولمة ٢٠١

خاتمة- العولمة وإعادة انتاج الموقف من الآخر ٢٠٥

قائمة مراجع الكتاب ٢١٣

مقدمة

بين ما أُطلق عليه تاريخيا الحروب الصليبية، وليس انتهاء بدعوة نهاية التاريخ وصدام الحضارات وعولمة الثقافة، تاريخ طويل، شائك وملتبس في العلاقة مع الآخر، والآخر هنا تحديدا هو الغرب، هذا الغرب الذي تعددت أوصافه وتباينت نعوته من قبل (الأنا العربي) ما بين غرب الحداثة وغرب الاستعمار وغرب الأنوار وغرب الاستلاب الثقافي، نعوت يكشف التعمق في جوهرها عن رؤى متباينة في فهم هذا الآخر والتعاطي معه.

هكذا تشكلت الأطر المحيطة بالعلاقة مع الغرب في المخيلة العربية أو العقلية العربية، وهي علاقة الثابت فيها فقط طرفيها، الآخر الغربي على جهة والأنا العربي على الجهة الأخرى. ومزيد من الإمعان يفضي بنا إلى أن أحد طرفي هذه العلاقة ليس ثابت بالمرة، بل هو متغير، بتغير وتعدد الفواعل الناشطة خلاله، فنحن هنا في العلاقة مع الآخر الغربي، لسنا بصدد الحديث عن طرف عربي واحد، بل أطراف متعددة، متباينة لدرجة تصل إلى التضارب من هذا الآخر، تضارب يتراوح ما بين القبول التام والرفض التام ومحاولة التوفيق.

تلك كانت الثلاثية التي حكمت توجه العقل العربي الحديث نحو الآخر الغربي، على مدى تاريخ طويل، بدءا من صدمة الحداثة ـــ التي نتجت عن الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م ـــ ولم تنتهي حتي يومنا هذا. هنا نجد ثمة تساؤلات تطرح نفسها بقوة، تساؤلات تتضمن في حد ذاتها إشكاليات تحتاج إلى فهم، من قبيل: هل ما زالت تلك الثلاثية هي التي تحكم نظرة العقل العربي إلى الآخر الغربي حتي يومنا هذا؟ فإن كانت الإجابة بنعم، فلماذا تلك الاستمرارية؟ وهل أحدثت التحولات التي مرت بها الساحة الدولية في نهاية القرن العشرين، وتعمقت وبشدة اثناء العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، هل أحدثت تلك التحولات تبدلا في مكونات تلك الثلاثية؟ هل تبدلت نظرة العقل العربي إلى الآخر تحت وطأة ما عرف بالعولمة، خاصة العولمة الثقافية، هل مازالت القسمات التقليدية التي حكمت العقل العربي في توجهاته الثلاثة (الرفض التام والقبول التام والتوفيقية) مستمرة حتى الآن؟.

تساؤلات كثيرة يطرحها موضوع العلاقة مع الآخر في وقتنا الراهن، تساؤلات تحتاج إلى إجابة خاصة في ظل تزايد الحديث عن الآثار العميقة التي أحدثتها ـــ وما ستحدثها ـــ العولمة في البنية القيمية لكثير من المجتمعات، في ضوء ذلك جاءت فكرة هذا الكتاب والذي يعد تطويرا لبحث ميدانيا قام به الباحث عام ٢٠١٤ ,[*][١]

التساؤل الرئيس الذي سيطرحه هذا الكتاب يدور حول الملامح التي تميز النقاش الفكري حول علاقة العقل العربي بالغرب، وسوف نفكك هذه القضية إلى عشرات من القضايا الفرعية، وهي عملية تفكيك الغرض منها إلقاء الضوء على عدد من القضايا والإشكاليات التي لا بد من مناقشتها لإنجاز إجابات كافية حول التساؤلات المتعددة التي يطرحها موضوع الكتاب الرئيس.

وثمة تساؤلين لا بد من الاجابة عليهما في تلك المقدمة يتعلقان بتحديد المقصود بالحداثة والتراث؟ فقطاع عريض من التيارات التي ماجت بها الساحة المصرية، تختلف أفكارها وتتباين طروحاتها ومنظوراتها ، يطلق عليها اسم حداثة!!، فالماركسيون والليبراليون ، وهم على طرفي النقيض حداثيون. والتطوريون ودعاة التمرد على القافية الموحدة والوزن الواحد، هم أيضاً حداثيون، فلماذا يطلق على كل هؤلاء – وهم فرق تختلف فيما بينها – اسم واحد ؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تكمن في تحديد مصدر هذه الدعوات، بمعنى من أين جاءت؟

من الغرب. جاءت هذه الدعوات في فترة زمنية كان فيها الشرق لم ينفض عنه بعد كل آثار ذهنية عصري المماليك والعثمانيين ، وظلوا هكذا حتى جاءهم المدفع، وإلى جانبه آلة غريبة يمكنها نسخ مئات الكتب في وقت قليل وبجهد قليل ، عند المقارنة بما كان شائعاً في الشرق ، خاصة العربي .

وكان القادم حديث، يختلف عما هو سائد، وقادما من الغرب، ومن هنا بدأ يترسخ في الأذهان، أن كل ما يأتي من الغرب حداثة، فوسم الغرب بها وصار مصدراً

(*) نشر الباحث عام ٢٠١٥م بحثا بعنوان»الثابت والمتغير في العلاقة مع الآخر. دراسة ميدانية على عينة من الشباب في المجتمع السعودي، ونشر البحث في مجلة العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام، المملكة العربية السعودية.

لكل جديد – حديث، يصدّر إلينا إلى جانب الآلات التي لم نعهدها، أفكار أيضاً لم نعهدها.

ومن هنا باتت كل هذه الأفكار المتضاربة، بل والمتصارعة أحياناً، أفكار عصر الحداثة، وسادت حالة من التعارف في المجتمع العربي، على أن كل ما هو جديد ومعارض للقديم، هو فكر حداثة، حتى نسبنا إليها كل الأفكار، وأصبحت الحداثة في العقل العربي رمزاً لمصدرها الأول، وأصبحنا نشم رائحة الغرب في كل شيء لم نتعارف عليه.

والحداثة كفكر – شأنها في ذلك شأن التراث – اتجاه عام يضم الكثير من التيارات غير أنه، وإن كائن ما يميز مختلف التيارات التراثية، أنها كانت – على الرغم من تعددها – تنطلق جميعاً من التراث من ناحية، وتتخذ موقفاً مضادا للغرب من ناحية أخرى " فإن الحداثة لا تنطلق من قاعدة واحدة، بل على العكس تماماً، فتحت الحداثة تأتى تيارات جد متناقضة، بل ومتصارعة أحياناً، ونقطة الاتفاق الوحيدة لفكر الحداثة في موقفنا العربي هو توحد المصدر، فمصدر التيارات الحداثية على اختلافها هو الأخر، لذلك فإننا عندما نتحدث عن الحداثة، فإننا نتحدث عنها كفكر في مطلقة، كفكر لنا نحن العرب في الماضي والحاضر موقف منه، دون أن يعنى ذلك أننا نتجاهل الاختلافات الجوهرية بين تياراته المختلفة.

وفيما يتعلق بالتراث، فقد اخترنا هذا المصطلح من بين مسميات عديدة تتراوح ما بين: السلفية، المحافظة، التقليدية، الأصولية ، القديم ... وغيرها، اخترنا مسمى التراث، لنسم به هذا الاتجاه الذي يتشيع أصحابه للماضي، جاعلين من تراث الأسلاف القاعدة الأساسية التي ينطلقون منها في حل إشكالية النهضة والعلاقة مع الآخر.

فالتراث كاتجاه، يضم كل هذه المسميات (كتيارات)، حتي يمكننا القول بأن كل سلفي، أصولي، هو تراثي، في حين أننا لا نستطيع أن نفعل العكس، فالأصوليون والسلفيون وغيرهم من التيارات المختلفة ، ينطلقون من التراث، لكننا لا يمكننا

بـأي حـال أن نسـاوي بينهـم، ومـن ثـم لا يمكـن أن نطلـق أو نعمـم مسـمي "السـلفي" أو "الأصولـي" علـي التيـارات الأخـرى، في حـين أننـا عندمـا نعمـم مسـمي "التراثـي" لا نكـون قـد وقعنـا في خطـأ الخلـط بـين هـذه التيـارات المتمايـزة، فالـذي يجمـع بينهـا كلهـا هـو انطلاقهـا مـن التـراث.

ويعبـر برهـان غليـون عـن هـذا الوضـع فيقـول: «إن مضمـون الثقافـة العربيـة وأسـلوب المقاومـة يختلـف حولـه أصحـاب هـذا الاتجـاه (التراثـي) فهنـاك من يحصر الثقافـة العربية في الديـن الإسـلامي، وهنـاك مـن يدافـع عـن التـراث الدينـي والأعـراف والتقاليـد والبنـاء القيمـي جميعـا، وعلـي نفـس المنـوال يختلـف التراثيـون علـي طـرق الإصـلاح، فهنـاك مـن يؤمـن بالإصـلاح مـن خـلال الدعـوة إلـي مقاومـة الحضـارة الغربيـة، وهنـاك مـن يذهـب إلـي اسـتئصال أو بتـر كل أثـر لهـذه الحضـارة مـن الحيـاة أو الواقـع العربـي». (غليـون، ١٩٩٠، ٢٨-٢٩)

أمـا خالـد زيـادة فيطلـق مسـمي «المحافـظ « علـي التيـار الإصلاحـي الإسـلامي، ويـري أنـه يشـير إلـي الحركـة التـي قامـت في نهايـة القـرن التاسـع عشـر، ودعـت إلـي إصـلاح أحـوال المسـلمين .. وتعـرف أيضـا بالسـلفية نظـرا لدعوتهـا إلـي تـراث السـلف الصالـح». (زيـادة، ١٤٦:١٩٩٨٠)

ويفـرق ناجـي علـوش بـين الاتجـاه السـلفي الخـاص ، والـذي تمثـل كل مـن الوهابيـة والمهديـة والسنوسـية الروافـد الأولـي لـه في العصـر الحديـث ، وبـين الاتجـاه الإسـلامي ، حيـث يضـع الأخيـر ضمـن إطـار الإصـلاح الشـعبي في تصنيفـه لحـركات الإصـلاح العربيـة، ويـري أن الأخـرى يؤكـد علـي قـدرة اسـتيعاب الحضـارة الحديثـة». (علـوش، ١٣٥:١٩٨٩)

ويـري مـراد وهبـه في الأصوليـة هـذا التيـار الـذي يخضـع النسـبي للمطلـق ، والحقيقـة النسـبية للحقيقـة المطلقـة، وبذلـك تتجمـد الثقافـة الإسـلامية، وتتمطلـق ، فتمتنـع عـن التطـور وعـن الانفتـاح علـي الثقافـات الأخـرى. (وهبـة، ١٩٩٢،٦٦)

وهكذا تختلف المسميات التي تسم التيارات المختلفة التي يمكن أن تندرج تحت مظلة الاتجاه التراثي ، ولكنها في أغلبها تكاد تتفق حول نقطتين أساسيتين: الأولى، معارضتها الأخذ الكامل والتام عن الغرب والتأثر بتجربته تأثرا مطلقا، فالثقافة الغربية تختلف في جانب كبير من بنيتها عن الثقافة العربية الإسلامية ، والثانية، أن تحقيق النهوض لن يكون إلا بالانطلاق من التراث العربي الإسلامي والحفاظ عليه، ويطلق البعض علي هذا الاتجاه مسمي «النظرية التراثية» لأنها تراهن على إحياء التراث كعنصر أساسي وضروري لمواجهة مشاكل النهضة والتقدم والحضارة « (غليون ١٩٩٠: ٢٨)

وثمة تنويه أود الإشارة إليه، يتعلق بكثرة الإحالات التي سترد في هذا الكتاب على مدار فصوله الستة، ويعود ذلك إلى حرص المؤلف ـــ كباحث علمي ـــ على توخي الأمانة العلمية عبر الإشارة إلى كافة المصادر والمراجع التي عاد إليها في صناعته لهذا العمل، فضلا عن ذلك الرغبة في التأكيد على نسبة كافة الآراء التي سترد في هذا العمل إلى أصحابها وذلك بذكر المراجع الأصلية التي عاد إليها الباحث، حتى يتمكن القارئ من العودة إلى تلك المصادر والمراجع إذا ما أراد التوسع في القراءة أو التأكد مما أشار إليه المؤلف من أفكار نسبها لأصحابها.

وختاما لا يفوتني أن أسجل شكري وامتناني الكبيرين للصديقة والزميلة الفاضلة أ.د ثريا عبد الجواد أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب جامعة المنوفية على ما قامت به من مراجعة وتدقيق للمسودة الأولى لهذا الكتاب، وحقيقة كان لملاحظاتها القيمة تأثير عميق في إعادة صياغة الكثير من أفكار هذا الكتاب، فلها مني كل الشكر والتقدير.

المؤلف

د. ماهر عبد العال الضبع

أستاذ علم الاجتماع بجامعة المنوفية

٦ اكتوبر – الجيزة

اغسطس ٢٠١٨

الفصل الأول

العلاقة مع الآخر

بحث في جذور الاهتمام وتحديد الآخر

ألف: جذور الموقف العربي من الآخر

تشكلت علاقة الأنا العربي مع الآخر الغربي عبر تاريخ طويل من الاحتكاك الثقافي، عبّر هذه الاحتكاك عن نفسه بصور وأشكال مختلفة على طوال هذا التاريخ. ورغم قدم تلك العلاقة التي تربط بين الأنا العربي والآخر عموما، والتي تعود إلى عصور قديمة كانت الثقافة العربية تمثل بالنسبة للآخر الغربي، مصدر الأنوار والوعي، ومن ثم انتقلت الكثير من عناصر تلك الثقافة لتنير الطريق وتعبده أمام ثورات ثقافية في الغرب، رغم قدم تلك العلاقة إلا أن نقطة الارتكاز التحليلية بالنسبة لنا هنا تبدأ مع صدمة الحداثة، تلك الصدمة التي اكتشف فيها الأنا العربي أنه أمام آخر مخالف، وكانت الاختلاف ـــ مع بداية القرن التاسع عشر ـــ من الضخامة التي جعلت الأنا العربي في ذلك الوقت يقف مبهورا أمام ما أنجزه الآخر الغربي (الفقية،٢٠١٠: ٩-١١)، وعلى الرغم من إدراك الأنا العربي بأن ما حققه الآخر الغربي من تفوق وانجاز، أُسس على قواعد المعرفة والثقافة العربية التي انتقلت للآخر عبر وسائل مختلفة وجسور متعددة بدءا من الأندلس وغيرها من حواضر الثقافة العربية، على الرغم من ذلك إلا أن الأنا العربي وقف مبهورا أمام الوافد الحداثي الغربي.

جسدت الحداثة الغربية بأدواتها المتنوعة نقطة البداية في الصدمة التي تعرضت لها الأنا العربية في مطلع القرن التاسع عشر، وكان لهذه الصدمة آثار بعيدة المدى في تشكيل علاقة بين الإسلام والغرب فيما بعد(عبد القادر، ١٩٩١ : ٢٩)، ومنذ ذلك التاريخ وأصبحت العلاقة والنظرة للآخر الغربي تمثل مشكلة أو إشكالية في حاجة إلى حل، نظرا لما تطرحه من قضايا، غالبها يحمل في طياته توترات واختلافات تصل إلى حد القطيعة في بعض الأحيان بين التيارات المختلفة في تقييمها لتلك العلاقة وتحديدها للأطر التي تتبناها في رؤاها المتباينة.

لقد عرفت الثقافة العربية منذ تلك الصدمة ثلاثة اتجاهات أساسية حكمت العلاقة مع الآخر الغربي، الأول اتجاه يمكن أن نطلق عليه «اتجاه القبول» والذي يأخذ مسميات متعددة من قبيل: الانفتاح على الآخر، التعاطي مع الآخر، والثاني

يمكن أن نطلق عليه «اتجاه الرفض» ويأخذ هو الآخر مسميات متعددة مثل: الانغلاق على الآخر، القطيعة مع الآخر، أما الاتجاه الثالث فيمكن أن نطلق عليه مسمى» الاتجاه التوفيقي»، والذي أطلق عليه البعض مسمى الاتجاه التلفيقي.

خلف الاتجاهات الثلاثة هذه، ثمة ترسانة ضخمة من المفاهيم تمت صياغتها من قبل تيارات، تبني كل منها اتجاه، وسعي نحو تعزيزه بالحجج والأسانيد، وأصبحت تلك الثلاثية هي الحاكمة لكافة التوجهات الثقافية العربية في موقفها من العلاقة مع الآخر الغربي وما تطرحه تلك العلاقات من قضايا واشكاليات ذات بعد ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي.

والآن وبعد مرور أكثر من قرنين من الزمان على صدمة الحداثة الأولى، يظل سؤال العلاقة مع الآخر، سؤالا إشكاليا يطرح العديد من القضايا التي تحتاج إلى إجابة، خاصة في ظل ما بات يطرح الآن من مقولات العولمة الثقافية وصدام الحضارات ونهاية التاريخ، وما إلى ذلك من مقولات سادت الساحة الثقافية منذ بداية العقد الأخير من القرن العشرين، وهي مقولات صادرة من الآخر الغربي تطرح تصورات رؤية الآخر ليس فقط لنا نحن كعرب ولكن طالت تلك التصورات كل ما هو غير غربي.

يحيلنا كل ذلك إلى طرح تساؤل أساسيا يمثل جوهر هذا الكتاب كيف نظّرت مختلف الاتجاهات الفكرية إلى لإشكالية العلاقة مع الآخر؟ لقد تشكلت العلاقة مع الآخر الغربي عبر سلسلة طويلة من الأحداث والمنعطفات التاريخية، مثّل كل منها مرحلة وعلامة بارزة في تاريخ العلاقة مع الغرب، والآن تموج الساحة العالمية بالكثير من الأحداث التي تدعو وبشدة إلى إعادة تقييم تلك العلاقة أو بمعنى آخر ضرورة وأهمية دراسة كيف يرى الأنا العربي علاقته مع الآخر الغربي، وتمثل ظاهرة العولمة بالطرح الغربي الحدث الأكثر أهمية في الوقت الراهن، الذي يعزز من أهمية الإجابة على التساؤل السابق، فالعولمة ـــ كما سوف نطرحها في فصل لاحق ـــ هي أحدث ثمرات الثقافة الغربية الأمريكية، تسعى ضمن مساعيها العديدة إلى تنميط العالم

وإعادة تشكيله على طريقة واحدة وأسلوب واحد وثقافة واحدة وهي الثقافة الغربية في ثوبها الأمريكي.

وقد كشفت الأحداث التي يمر بها العالم منذ أن تصاعد حديث العولمة مع بداية تسعينيات القرن العشرين، عن تحقق الكثير من أهداف ومساعي العولمة، خاصة في تجلياتها السياسية والاقتصادية، وبقي الجانب الثقافي المعضلة الحقيقية بالنسبة للعولمة حسب الطرح الأمريكي، الذي يحتاج إلى استراتيجيات وتكنيكات تختلف بالمرة عن تلك التي حققت من خلالها العولمة مآربها الاقتصادية والسياسية على مستوى العالم أجمع.

باء- العلاقة مع الآخر: تشارك الرؤى وتعدد المداخل

تفضي القراءة المتأنية للتراث البحثي لموضوع العلاقة مع الآخر/الغرب إلى أن هذه القضية قد تجاذبتها أطراف كثيرة ومنطلقات بحثية متنوعة، بعضها يطرحه من وجهة النظر التاريخية، حيث التفتيش في التاريخ لبداية تلك العلاقة وأهم المحطات التي مرت بها، بينما تتناول دراسات أخرى القضية من منظور سياسي، فتعمد إلى بحث العلاقة من منظور الغالب والمغلوب، هذا إلى جانب اتجاه قطاع آخر من الدراسات تناول تلك القضية من خلال طرحها للأسس الفلسفية والقيمية التي مورست من خلالها علاقة الأنا بالآخر أو الشرق بالغرب أو الإسلام بالحضارة الغربية، هذا بخلاف كتابات ودراسات أخرى وجدت في بطون أمهات كتب الرحلات والأسفار وأعمال المستشرقين التي تنوعت وتباين حسب الهدف من ورائها.

وعلى الرغم من تعدد تلك المناظير والمداخل البحثية التي تناولت قضية العلاقة بين الأنا (الحضارة/ الثقافة، العربية/ الإسلامية) بالآخر (الحضارة/ الثقافة، الغربية/ الأوروبية فالأمريكية) إلا أن الملاحظ عليها هو التشابك العميق بينها، فرغم وجود علامات فارقة بين كل مدخل وآخر، إلا أن ثمة تداخلات وتشابكات داخل كل مدخل، فالمنظور السياسي طرح الكثير من القضايا ذات الصلة والتداخل بالمنظور

الفلسفي والقيمي، كما أن الأخير طرح في طياته الكثير من التساؤلات ذات الطابع السياسي والديني والثقافي.... إلخ، وربما يعود ذلك كما سنرى بعد قليل إلى أنه من الصعب في مثل هذا النوع من القضايا (علاقة الأنا بالآخر) أن يصنع الباحث حواجز حديدية تفصل بين كل قضية وأخرى، ففي مثل هذا النوع من القضايا تتشابك الرؤى وتتداخل بدرجة يفضي كل منها إلى الآخر.

إلا أنه ولغرض التحليل سوف نحاول هنا ممارسة نوع من التحليل التعسفي لتلك الدراسات بهدف إبراز بعض القضايا في كل منها وتوضيح وجهة نظر صاحبها في تلك القضايا، ليحاول في النهاية أن يرسم صورة واضحة المعالم عن الكيفية التي تناول بها التراث البحثي علاقة الأنا العربي الإسلامي بالآخر الغربي.

وثمة ملاحظتين في منتهى الأهمية تجدر الإشارة إليهما قبل البدء في التعرض لجانب من التراث البحثي في موضوع العلاقة بين الأنا والآخر، الأولى هو قلة الدراسات العربية ـــ خاصة الميدانية ـــ التي تناولت موضوع الآخر الغربي، وفي ذلك يقول (لبيب، ٢٠٠٨ : ٢٠) «أن الغرب الذي يعتبر في الخطاب العربي المعاصر، الآخر، بدرجة أولى، لم تتناوله المساهمات العربية إلا قليلا». وتلك ملاحظة من الأهمية التي تجعلنا نعود إليها أكثر من مرة.

وفي ذات السياق تشير (البرزي، ٢٠٠٨ : ١٤٠) إلى أنه من نوافل القول أن للغرب الإمكانيات الأوفر حظا لمعرفة الشرق، فيما يد الشرق ليست بالطولي في هذه المعرفة، جل ما بوسع الشرقي تخيله هو الصورة التي لدى الغرب عنه، وما تبقى من موضوعات للعلم لا يكاد فيها الشرق يتطرق إلى نفسه، وهو إن كان جديا يقوم بذلك بالاستناد إلى المصادر الغربية، فهل بوسع أحد الادعاء بأن هناك علم استغراب يوازي الاستشراق قدما أو قدرة أو عراقة؟.

ويؤكد (إفاية، ١٩٩٦ : ١٣) على ذات المعنى حيث يشير إلى أن الشرق كان منذ مدة طويلة موضوعا للتفكير في إطار الاستشراق، غير أن العرب والمسلمين، بالمقابل،

وبالرغم من عظمة حضارتهم في المرحلة الوسيطة، لم يحرروا إلا مشاهدات ومذكرات تبتعد أو تقترب من الدقة، للحروب والغزوات ضد المشركين والكفار، إن غنى وتنوع الإنتاج الغربي حول الشرق ليس له ما يقابله في الإنتاج العربي الإسلامي بخصوص التصورات المختلفة عن الغرب.

الملاحظة الثانية، أن قطاع كبير من الدراسات التي وقعت عليها يد الباحث قد حددت طرفين في بحثها لعلاقة الأنا بالآخر، الطرف الأول وهو (الأنا) صبغ بالصبغة الدينية الإسلامية في المقام الأول، والعربية في المقام الثاني، فغالبية الدراسات التي تعرضنا لها تناولت الأنا بوصفه أنا مسلم وضع في مقابل الآخر اليوناني أو الروماني أو الفارسي أو الأوربي، وربما يعود ذلك كما يرى (أدونيس، ١٩٩٤ : ٣٢) إلي أن البنية الدينية هي الغالبة على المجتمع العربي على طوال مساره التاريخي، وبناء علي ذلك أسس رؤيته في الثابت والمتحول والتي خلص فيها إلى أن الثقافة العربية تصدر أساسا عن هذه البنية، وأنه لا يمكن فهمها في معزل عن البعد الديني، كما أن الرابطة السياسية – الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنهض في المقام الأول على أساس ديني، فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي – الإسلامي نفسه ووضعه، حاضره ومستقبله، وهذه الرؤيا الدينية تشمل الجسم الاجتماعي كله- اقتصاديا، وثقافيا، وسياسيا، وأخلاقيا وفنيا.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، نحت كثير من تلك الدراسات إلى ربط الأنا المسلم بالهُوية العربية، فعلى الرغم من كونها تعترف بتعدد الأجناس التي شكلت الأنا المسلم، إلا أنها تفضل في التحليل النهائي أن تربط بينه وبين الهُوية العربية، وربما يعود ذلك إلى أن الإسلام تشكل كدين[*][٢] في جزيرة العرب قبل أن ينتقل إلى أصقاع أخرى من العالم.

(❖) حيث ان الاسلام كثقافة وحضارة تشكل من خلال اسهامات العلماء المسلمين وجلهم من غير عرب الجزيرة العربية، وهنا استشهد برأي ابن خلدون الذي ربط بين المعرفة والأمصار، فالإسلام كحضارة تشكل واكتمل خارج نطاق الجزيرة العربية في الغالب، فمن حواضر الشام إلى العراق ومصر والاندلس ساهم العلماء المسلمين في صناعة البناء الثقافي الإسلامي.

أمـا الطـرف الثانـي وهـو الآخـر، فالملاحـظ أن غالبيـة الدراسـات حصرتـه ـــ رغـم اعتـراف بعضهـا بتعـدده ـــ في الآخـر الأوربـي، وقـد أدخلـت بعـض الدراسـات إلـى الصبغـة الأوربيـة، الامتـدادات الثقافيـة التـي وصلـت إلـى أمريكيـا، إضافـة إلـى روافـده الحديثـة، متمثـلا في الثقافـة الأمريكيـة التـي بـات تأثيرهـا أكثـر عمقـا ووضوحـا علـى بنيـة المجتمعـات شـرقا وغربـا، والباحـث في دراسـته هـذه يأخـذ بهـذا المنحـى.

أمـا الملاحظـة الثالثـة فهـي أن جـل الدراسـات التـي رصدهـا الباحـث تنتمـي إلـى حقبـة التسـعينات مـن القـرن العشـرين، ورغـم أن هـذا لا يمنـع مـن القـول بـأن الاهتمـام بموضـوع العلاقـة بـين الأنـا والآخـر، هـو اهتمـام يمتـد إلـى قبـل تلـك الحقبـة الزمنيـة بكثيـر جـدا، أبـان صدمـة الحداثـة الأولـى التـي وقعـت مـع الحملـة الفرنسـية (١٧٩٨م) إلا أن الباحـث قـد لاحـظ ضخامـة الإنتـاج البحثـي الـذي ركـز علـى قضايـا وتسـاؤلات العلاقـة مـع الآخـر خـلال حقبـة التسـعينيات، وربمـا يعـود ذلـك في المقـام الأول إلـى أن هـذه الحقبـة، شـهدت تصاعـد دعـاوي نهايـة التاريـخ ثـم صـراع وصـدام الحضـارات، ومـن ثـم أعـادت الاهتمـام وبقـوة مـرة أخـرى إلـى موضـوع العلاقـة مـع الآخـر الغربـي، خاصـة بعـد مـا تمخـض مـن تلـك الدعـوات بمـا عـرف بظاهـرة العولمـة، ومـا تطرحـه الأخيـرة مـن قضايـا ذات صلـة بموضـوع العلاقـة بـين الأنـا والآخـر، هـذا بخـلاف طبيعـة ومضمـون القضايـا والتسـاؤلات التـي طرحتهـا العولمـة في تناقضاتهـا التـي تجلـت في إطـار عولمـت العالـم فيمـا يخلـص تلـك العلاقـة.

تاء- تساؤل أولي. من الآخر؟

ثمـة مجموعـة مهمـة مـن الدراسـات صبـت جانـب كبيـر مـن اهتمامهـا في تحديـد الآخـر وأهميتـه بالنسـبة للأنـا، فالطاهـر لبيـب يـرى أنـه "لمـا كان الخطـاب حـول الآخـر، هـو أساسـا خطـاب حـول الاختـلاف، فـإن التسـاؤل فيـه ضـروري حـول الأنـا أيضـا "، كمـا يشـير إلـى أن تحديـد الآخـر في الغـرب دليـلا علـى عـن انكمـاش الثقافـة العربيـة، وفي ذلـك يقول:"عندمـا بـدأ التراجـع الداخلـي والتهديـد الخارجـي، بـدأت اختـزال الآخريـة في الغـرب إلـى أن أصبـح الآخـر غربـا، لذلـك فليـس للمشـهد المعاصـر في تمحـوره علـى

الـذات، أصـول في الثقافـة العربيـة قبـل انكماشـها (أي قبـل صدمـة الحداثـة) (لبيـب، ٢٠٠٨ : ٢١-٢٥).

إن التمييـز بـين نحـن وهـم كان يجـري التعبيـر عنـه وفقـا لـ (هارلـي، ٢٠٠٨ :٥٤) بمفاهيـم مـن نـوع" صـور العـدو" " والآخـر" و" العـدو" ومـع أن هـذه المفاهيـم الثلاثـة تنطـوي علـى الافتـراض نفسـه، ويمكـن اسـتخدامها تبعـا لذلـك بمعنـي مترادف، إلا أن المرء ينبغـي أن يكـون أكثـر احتـرازا بشـان مـا بينهمـا مـن اختلافـات، أمـا بالنسـبة لمفهـوم الآخـر فـإن أسـهل طريقـة لتعريفـه هـو القـول إن الآخـر مختلـف بشـكل أساسـي عـن "نحـن". وبالنسـبة إلـى أرسـطو فـإن الآخـر المسـتبعد هـو الغريـب، الـذي لـم يتمكـن مـن اسـتخدام وفهـم اللغـة المشـتركة (اليونانيـة)، ونتيجـة لذلـك أصبـح البربـري هدفـا للمطـاردة، أي أصبـح عبـدا.

وتـرى (البـرزي، ٢٠٠٨ :١٠٠ -١٠١) أن الآخـر يقـدم نفسـه كل مـرة في كينونـة مختلفـة، تبعـا للزاويـة التـي وضـع فهـا صاحـب الدعـوة، لكـن نسـبة الآخـر هـذه لا تقتصـر علـى التفـاوت في المسـتويات إنهـا تتوغـل أحيانـا في اختـلاف المدلـولات والمضامـين، فالآخـر عنـد مكيافللـي في الأميـر، هـو المحكـوم بمـا يمثلـه مـن جبـن وخبـث، ولـدي ماركـس يتمثـل في رب العمـل، كمـا أن الآخـر هـو قـوى عظمـي تنافـس نظيراتهـا في السـيطرة علـى البقيـة غيـر العظيمـة مـن بلـدان العالـم، كمـا أن الآخـر شـرقا وغربـا تبعـا للموقـع الجغـرافي الـذي وجـد فيـه صاحبـه.

ولعـل مـن أكثـر الأمثلـة دلالـة بالنسـبة للبـرزي هـو الآخـر الشـرق أو الغـرب، وتتسـاءل: "كيـف تحـدد الشـرق وتاليـا الغـرب، أو العكـس؟ هـل كان قبـل تعريفـه بهـذه الصفـة الجغرافيـة شـرقا أو غربـا؟ (...) فالشـرق هـو مجـرد اختـراع أوروبـي سـوف يـزول عندمـا تكـون إمبراطوريـات أخـرى جديـدة(...) مثـال أخيـر، الذيـن خاضـوا الحملـة الصليبيـة علـى مـا يعـرف الآن بالشـرق المسـلم عينـوا بالـ"إفرنـج" (Franj) لـدي كتـاب الأخبـار السياسـية آنـذاك، الآخـر الأفرنجـي، في القـرن الحـادي عشـر الميـلادي اسـتحال آخـر صليبيـا، لـدى مؤرخـي وسياسـي ومحللـي العصـر الحاضـر مـن العـرب، ليـس الإسـلاميون منهـم فحسـب، بـل جـل مـن سـبقهم أو عاصرهـم بالنظـر إلـى أحـوال العامـة (البـرزي، ٢٠٠٨ : ١٠٢)

أما (علي، ٢٠٠٨ : ١١١) فيرى أن الآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافيا أو صاحب العداء التاريخي أو التنافس الدائم، إذ يمكن للذات أن تنقسم على نفسها ويحارب بعضها البعض الآخر، وقد دل الواقع الراهن على أن اختلاف الإخوة__ الأعداء، في القضايا الفكرية والإيديولوجية قد يكون أكثر شراسة ودموية، فنحن نرى كيف دخل أفراد الوطن الواحد في صراع تناحري يكاد يفوق عداءهم للاستعمار الأجنبي ويصل درجة الحرب الأهلية غير المعلنة.

ويمكن القول باطمئنان أن تعبير الغرب ليس أمر متفقا عليه، بل هناك أكثر من غرب يتطابقون أحيانا ويختلفون في كثير أو قليل في أحيان أخرى، فالغرب جغرافيا هو أوروبا ولحق بها في وعينا __منذ قرن أو نحو ذلك__ أمريكا، ولكن الغرب منذ القرن التاسع عشر هو أيضا الاستعمار، هو الإمبراطورية البريطانية وفرنسا، وبدرجة أقل ألمانيا وربما إيطاليا، ومن قبل ذلك كان تجسد الغرب في الحروب الصليبية خلال العصور الوسطي، ومن بعدها ذكرى سقوط اسبانيا والأندلس في نهاية القرن الخامس عشر، ومن الزاوية الدينية فإن الغرب بالنسبة للبعض هو الكاثوليكية والبروتستانتية في مواجهة الإسلام والكنيسة الشرقية، والغرب غير هذا وذاك، هو الرأسمالية في مواجهة الاشتراكية، ولكن الغرب هو أيضا الشيوعية والفاشية والنازية، الغرب هو حلف الأطلسي وعلى الناحية الأخرى هو الثورة الصناعية، هو اكتشاف المطبعة والبخار والكهرباء، والآن هو ثورة المعلومات والاتصالات، الغرب هو الكمبيوتر والإنترنت، الغرب هو التكنولوجيا، هو أيضا الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولكنه أيضا العنصرية والإلحاد، ويمكننا الاستمرار في تلك الثنائيات إلى ما لانهاية، فتحديد الغرب سيتنوع بالقطع بتنوع مكان الناظر للمنظور إليه، فيمكننا ان نقول مثلا ان الغرب هو موسيقا الجاز واغاني الراب في مواجهة أم كلثوم وعبد الوهاب، ومن منظور التنمية الغرب يعني دولة الرفاه في مقابل دويلات التخلف والاستبداد، ومن المنظور النسوي فان الغرب هو الحرية المكتملة للنساء في مقابل الاستبداد الأبوي الشرقي.

إذن ثمة غرب متعدد وهو ما أكد عليه (إفاية، ١٩٩٦ : ١٢) بان ثمة غرب متعدد، فمن وجهة نظره لم يكن الغرب كيانا واحدا وموحدا في يوم من الأيام، فهو متعدد ككل كيان تعبره منابع مختلفة وتداخلات متنوعة من الزمان والمكان، لذلك بالحديث عن الغرب هو حديث عن تعدد.

السؤال هنا: من هو الغرب بالنسبة لنا نحن؟ الآخر/ الغرب في بالنسبة لنا هو كل مركب يشمل ذلك الكيان الحضاري الثقافي التاريخي الاقتصادي السياسي، الذي عاش منذ فترة طويلة فوق رقعة جغرافية عرفت على طويل التاريخ الإنساني باسم (أوروبا)، فأوروبا بالنسبة للأنا العربي هي الآخر الغربي بشكل أساسي، ويعود ذلك كما أشار أحد الباحثين إلى أنه بالنسبة لمنطقتنا العربية فإن الغرب يحتل مكانا فريدا بالنسبة إلى جموع الغير أو الآخرين، فالغرب وخاصة أوروبا ارتبط بنا تاريخيا وهو قريب منا جغرافيا(الببلاوي، ١٩٩٩ : ٧). أوروبا كثقافة وحضارة انتقلت عبر الكشوف الجغرافية إلى مناطق أخرى خلاف تلك البقعة من الكرة الأرضية التي عرفت بها في مرحلتها الكلاسيكية، ومن ثم فإننا نضمن مفهوم الغرب، أيضا الولايات المتحدة الأمريكية، التي تتصدر في الوقت الراهن المشهد الغربي بدون منازع بعد تغير الخريطة السياسية قبل انتهاء القرن العشرين بقليل، مع سقوط الاتحاد السوفياتي السابق.

ثاء- تاريخية العلاقة مع الآخر الغربي

يتبين لأي باحث أو منقب في موضوع العلاقة مع الآخر الغربي، أنه يندر أن توجد دراسة إلا وتطرقت لتاريخية هذه العلاقة، فكثير من الباحثين يعولون في محاولاتهم لفهم حقيقة وواقع تلك العلاقة في الوقت الراهن، على الرجوع إلى التاريخ الذي شكلها، من باب أن فهم الآني لا يتحقق إلا بالرجوع إلى الماضي. من هذا المنطلق وجدنا اهتماما كبيرا من قبل الدراسات ـــالتي تعرضنا لهاـــ بتاريخ العلاقة مع الآخر الغربي، وداخل هذا الاهتمام تنوعت القضايا والتساؤلات، إلا أنها جميعا ربطت ـــمن خلال التحليل التاريخيـــ تلك القضايا والتساؤلات بطبيعة الأحوال

والظروف والسياقات التاريخية التي تشكلت فيها علاقة الأنا العربي الإسلامي مع الآخر الغربي.

في هذا السياق يرى (هارلي، ٢٠٠٨) أن الحضارة الإسلامية في عصرها الكلاسيكي (عصرها الذهبي) سادها نوع من التوازن في العلاقة مع الآخر" نوع من الاعتدال. ذلك أن التيار العقلاني والتيار الصوفي (اللذان سادا هذه الحقبة) لم يعرفا في تلك الحضارة أرقى صيغها فحسب، بل تلاقحا أيضا تلاقحا متبادلا وثريا، فعمر الخيام ذلك الشاعر الرائع، كان أيضا رياضيا شهيرا، وكان فيلسوفا وصوفيا، لكن الأنماط الأصيلة على اختلاف أصنافها، سرعان ما تهاوت في منحدر الانحطاط، هكذا ذبلت العقلانية، وهكذا ذبل التصوف وتحول إلى تدجيل.

ويضيف هارلي "أما يقظة الشرق تحت أقدام الحداثة، فقد كانت مصحوبة في القرن التاسع عشر باهتمام جديد بالغرب، أي بالآخر بأتم معنى الكلمة، وقد عبر هذا الاهتمام عن نفسه في شتى النزعات الإصلاحية بالشرق، وكان على الجملة مشوبا بالإعجاب، ونلمح في هذا الاهتمام بحثا عن الحوار والتكامل، كما تشهد على ذلك مواقف المصلحين أمثال محمد عبده أو محمد إقبال، وتتدرج شتي البعثات التي أرسلتها الحكومات الإسلامية إلى أوربا من أجل فهم سر النجاح الغربي وفي توجه يرمي إلى الانفتاح على بعد آخر من أبعاد الذات".(هارلي، ٢٠٠٨ :٩٤)

أما (فوللر، ١٩٩٦) فيرى أن ثمة محددات أساسية ذات طابع تاريخي تحددان خصائص تصور المسلم لعلاقته بالغرب: نقض التفوق طويل المدى للحضارة الإسلامية، وغلبة شعور واسع النطاق بين المسلمين بأنهم تحت الحصار المفروض من الغرب، وأنهم يعملون من موقع الضعف والتعرض للخطر. على المستوى الأول يحمل المسلمون في وعيهم صورة حية عن عصر أمتد قرابة الألف عام من التفوق الإسلامي الثقافي والفكري والعلمي والتكنولوجي والعسكري والذي أفل قبيل عصر النهضة الأوروبية، وأعقب هذا فترة انهيار إسلامي، وصعود أوروبي لا يزال ممتدا حتى الآن، وعلي الجانب الأكبر من هذه الحقبة فرضت أوربا صاحبة الهيمنة الحديثة (الجانب

الثاني) سلطانها الاستعماري والامبريالي، ويرتب الباحث على هذه الثنائية ضياع للعظمة الإسلامية وضياع سلطانها وضياع الثقة بالنفس. (فوللر، ١٩٩٦ : ٣٩)

ويعد الاستعمار أحد أهم التجارب التاريخية التي شكلت العقلية العربية والإسلامية بوجه عام في علاقتها بالغرب، فرغم مرور قرون عديدة على تجربة الاستعمار الغربي الأولى (ما عرف تاريخيا بالحروب الصليبية) إلا أن بقايا تلك الحروب ما زالت آثارها عالقة حتى في أذهان شباب اليوم، فالغرب مرتبط بدرجة أو بأخرى في المخيلة الإسلامية عموما والعربية خصوصا، بالحروب الصليبية التي استهدفت حضارة العرب ودينهم، فذاكرة المسلمين على حد تعبير(المدرسي، ١٩٩٦ : ١٠١) مليئة بصور سلبية من تعامل الآخرين معهم، فقد تعرض العالم الإسلامي إلى هجمات غير مبررة من قبل أتباع الديانات الأخرى، مثلا كانت الحروب الصليبية هجوما دينيا تورط فيه المسيحيون في أوربا.

وفي الحديث عن تأثير تجربة الاستعمار في العلاقة بين الأنا والآخر الغرب، يذهب (فوللر، ١٩٩٦: ٤٥-٤٨) إلى أن تجربة الاستعمار أو الحروب التي شنها الغرب (المسيحي حسب تعبيره) على بلاد الإسلام أحد أهم العوامل التي أعادت تشكيل نظرة المسلمين إلى الآخر الغربي المسيحي، ففي الأندلس وكافة أرجاء الممالك الإسلامية التي أسست على طوال التاريخ، عاش أصحاب الأديان الأخرى ـــ خاصة في الإمبراطورية العثمانية ـــ جنبا إلى جنب مع المسلمين دون أن تثار أي نعرات للتعصب، فقد حفظت لهم الدولة الإسلامية حقوقهم كاملة بدون انتقاص، إلا أن حياة التسامح هذه لم تتكرر بعد أن انهارت الدول الإسلامية الواحدة بعد الأخرى، ففي أسبانيا وغيرها وفي كافة الأرجاء التابعة للإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف، تعرض المسلمون لأنواع مختلفة من الاضطهاد والإقصاء، الأمر الذي لم يجعل أمامهم إلا الهجرة من هذه البلدان أو التحول عن الدين أو الموت.

ويصف (فوللر، ١٩٩٦ : ٤٩) هذه المرحلة بأنها لم تكن مرحلة هيمنة أجنبية فحسب، بل مرحلة إذلال وإفساد ثقافي أيضا، ولا تزال نتائجه ماثلة حتى اليوم في

جميع أنحاء البلدان المستعمرة سابقا، ولكنها أشد وضوحا في البلدان الإسلامية حيث عانت المجتمعات الإسلامية التقليدية من عزلة حادة، وظهرت نخبة جديدة متأوربة، والذين كانوا ــ على الرغم من دوافعهم القومية ــ مغتربين ثقافيا عن ماضيهم، وعمدوا إلى فرض ثقافتهم النخبوية شبه المتأوربة على شعوبهم، والنتيجة العملية أن هذه المجتمعات وتلك الثقافات حرمت من فرصة التطور تطورا طبيعيا وعضويا، ووضعت بدلا من ذلك قسرا في نموذج جديد بأساليب تتسم بالعنف الفوري إزاء النظم القديمة.

إذن يمكن القول بأن ثمة عوامل ذات طابع تاريخي ما زالت تمارس فعاليتها في تشكيل العلاقة مع الآخر الغربي بالنسبة للعرب كمسلمين وكثقافة، الأول هو الحروب الصليبية، ثانيا الاستعمار الذي تعرضت له غالبية الدول العربية من قبل المستعمر الغربي وما تعرضت له تلك البلدان من ابتزاز مباشر وغير مباشر انتهي بزراعة ما يسمي بدولة اسرائيل في قلب المنطقة العربية، لتذكر العقل العربي ليل نهار الموقف الحقيقي للغرب منه. ثالثا الهجمة القوية التي يتعرض لها العالم الإسلامي عموما والعالم العربي علي وجه الخصوص في السنوات الأخيرة، تلك الهجمة التي ربط فيها الغرب بين الإرهاب والعرب، وكان لوسائل الإعلام الغربية الدول الأكبر في تشويه ما يرتبط بالعالم الإسلامي دينا وحضارة وثقافة وشعوبا مسالمة.

من هنا تشكل في مخيال المسلم ــ خاصة المسلمين العرب ــ أن الآخر الغربي هو آخر غير متسامح، ويستقي هذا المخيال من حوادث التاريخ ما يعزز هذا التوجه، فبداية من الانتقام من مسلمي الأندلس ومرورا بما عرف تاريخيا بالحروب الصليبية، ثم التوسع الامبريالي على طوال القرن التاسع عشر والعشرين، وليس انتهاء بموجات التدخل الغربي (الناتو) في كثير من البلدان الإسلامية (البلقان١٩٩٤، افغانستان٢٠٠٠، العراق٢٠٠٣، ليبيا ٢٠١١) والتدخل الأمريكي الحالي في العديد من الصراعات الدائرة في المنطقة العربية (اليمن، سوريا، ليبيا) فإن صورة العدو هي الصورة التي تتثبت تدريجيا لدي العقلية العربية في رؤيته للآخر الغربي.

والسؤال هنا: هل هذه الصورة التي شكلها الأنا العربي المسلم عن الغربي، هي صورة تعكس الواقع، أم أنها محض صورة خيالية ربما خلفتها عقدة الشعور بالدونية في مواجهة هذا الآخر الأقوى؟.. الإجابة على هذا السؤال تأتي هذه المرة من (أهلها) إذ تقول المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكه) في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) أن نظرة العصور الوسطي التي سادت في الغرب تجاه العرب لم تمت بعد، إذ أنه ما زالت حتي يومنا هذا جماعة محدودة الآفاق بعيدة عن التسامح الديني تبني الحواجز في وجه النور.(هونكه،١٩٩١ : ١٢)

وتقول (هونكة) في مقطع آخر من كتابها: " وقد استعبد الغرب العالم وسيطر عليه بخنق جميع الثقافات الأخرى". (هونكه،١٩٩١ : ٢٢)

ويؤكد (إفاية،١٩٩٦) على ما قالته المستشرقة هونكه حيث يرى أن نظرة الغرب للشرق المسلم ما زالت ملتبسة حتي يومنا هذا بفكر العصور الوسطي، يقول الباحث:" لقد خضع النظر الغربي للشرق لدراسات غزيرة من طرف الباحثين الغربيين، ومن منطلقات منهجية مختلفة، ومتضاربة أحيانا، غير أن جلهم يتفق حول اعتبار الإدراك الغربي للشرق العربي الإسلامي ما زال مسكونا بالتصورات والأحكام القبلية التي أنتجها التراث الوسيطي ولاسيما المسيحي منه، بل أن فكر الأنوار بالرغم من الكتابات النقدية فيه، لم يتمكن من تكوين نظرة مغايرة وجديدة عن الإسلام.(إفاية، ١٩٩٦: ١٤)

إذن تنحى الدراسات في تحليلها لعلاقة الأنا المسلم أو العربي في علاقتها بالآخر الغربي إلى فترة زمنية قديمة تعود إلى حقبة ما عرف في التاريخ بالحروب الصليبية، ثم تتبع تلك الدراسات تاريخية تلك العلاقة على طوال تلك الفترة الممتدة من العصور الوسطي لتنتهي إلى حقبة الفكر العربي الحديثة مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت القضايا الأكثر أهمية التي تسود الساحة الثقافية العربية تلك القضايا ذات الصلة بإشكالية العلاقة مع الغرب، وفي ذلك يقول (محفوظ، ١٩٩٨ : ٥٢) أضحت أمهات القضايا التي عالجها الفكر العربي الحديث، منذ مطلع هذا القرن (العشرين) حول مسائل مرتبطة بشكل أو بآخر بموضوع علاقة

الأنا والآخر، والخيارات المعروضة تجاه هذه العلاقة. حوار، صدام، تعايش، قبول، رفض مطلق، توفيقية، انتقائية أو ما أشبه.

والملاحظة المهمة في صدد الحديث عن تاريخية العلاقة مع الغرب، هي أن الدين مثل نقطة الارتكاز في تحليل العلاقة مع الآخر بغض النظر عن الحقب التاريخية، فغالبية الكتابات أبرزت في تحليلاتها الهدف الديني من وراء الحروب الصليبية، وتصفها بأنها حروب كانت موجهة للنيل من الإسلام كدين وكعقيدة، وفي مرحلة تالية مثل الهدف الأساسي لحركة الاستشراق على طوال تاريخيها الممتد منذ تلك الحروب حتى صدمة الحداثة مع قدوم نابليون إلى الشرق، تمثل الهدف الأساسي من تلك الحركة في النيل من الإسلام والعمل علي إضعافه وإخراج أهله عن الطريق المستقيم، ذلك الطريق الذي رسمه له الإسلام كعقيدة وسلوكيات، وذلك من خلال توجهات عامة حكمت رؤية الغرب، تجسدت في طرح تصورات عدة حددها (مرزوق، د ت، ٢٢ – ٣٤) في مسارات فكرية أربعة ه: نشر الأباطيل حول شريعة الإسلام، تجسيم مظاهر الضعف في ديار المسلمين وحملها على الإسلام، تصوير الإسلام على أنه دين العنف والدماء، تصوير مزايا الإسلام على أنها عيوب، اتهام الإسلام بشل قوى الإبداع والعبقرية بين أتباعه.

وكانت هذه النقطة بالذات العامل الأساسي في تشكل الاتجاهات الفكرية الرئيسة في علاقة العقل العربي عموما من الآخر الغربي، حيث سادت منذ بداية تلك الصدمة ثلاثة اتجاهات أساسية: الأول هو الاتجاه المناهض لأي علاقة تربطنا مع الغرب ولا يرى في الأخير إلا الشرور والمفاسد، وقد تعددت مسميات هذا التيار ما بين التيار التراثي أو السلفي أو المنغلق، كل تسميه منها تحيل إلى إطار ثقافي متمايز ورؤية تحليلية مغايرة، والثاني، هو الاتجاه القابل لحدوث علاقة كاملة وتامة مع الآخر الغربي، ولا يرى في الأخير إلا كل سبل التقدم والرقي، ورفع شعار مفاده أن ولوج النهضة الحديثة يتطلب تمثل كل معطيات هذا الآخر، وأيضا تنوعت المسميات التي أطلقت على هذا التيار ما بين التيار الحداثي، أو الانفتاحي أو التغريبي، وكل تسمية

تحيلنا أيضا إلى إطار ورؤية ثقافية متمايزة، وبين التيارين السابقين ثمة اتجاه ثالث انتهج الوسطية، وأثر محاولة التوفيق بين المتناقضين السابقين، فتأسست رؤيته على أن ثمة إمكانية لممارسة نوع من الانتقاء، يمكن من خلاله الأخذ من الآخر الغربي ما يتوافق وثقافتنا وهويتنا، ونبذ كل ما هو مغايرا لنا، وهذه المسارات الثلاثة نظرا لأهميتها ستكون محور للنقاش والتحليل على مدار الفصلين التاليين.

●●●

الفصل الثاني

العلاقة مع الغرب بين مساري الحداثة والتراث

تمهيد:

جانب كبير من العلاقة مع الآخر الغربي تخضع لحكم يرتكن في جوهره إلى نظرة يشوبها التوجس والخيفة، للدرجة التي يمكن معها القول بأنها تتحرك في إطار يشبه نظرية المؤامرة أو لا يختلف عن معطياتها في أفضل الأحوال، ومن ثم يمكن القول ـــ نظرا لأهمية تلك النظرة ـــ بأن الموقف من علاقة الأنا المتوترة مع الغرب يخضع في جانب كبير منه لحالة اللاتكافؤ تلك التي وصفت مرحلة تاريخية بعينها، ثم عاودت مرة ثانية لتعبر عن حالة من اختلال ميزان القوة بين طرفي احداهما بات مقلدا وضعيفا والآخر امتلك أسباب القوة الناجزة.

ولأهمية هذا الملمح من وجهة نظرنا ولدوره المركزي في تشكيل طبيعة العلاقة مع الآخر وجب علينا أن نخضعها للتحليل عبر مسارات ثلاثة، المسار الأول يتعلق بطبيعة تلك النظرة التي من خلالها بات قطاع كبير من مكونات الأنا يؤمن بها بوصفها تعبر عن حقيقة موقف الغرب منا (الأنا العربية ناظرة للآخر)، والمسار الثاني يتصل بمدى واقعية تلك النظرة وتلك مسألة تتطلب اخضاع المسار الأول لنوع من التقييم المستند إلى إعمال العقل في حقائق وشواهد التاريخ والسياسة والثقافة، وهي الشواهد التي من خلالها يمكن اصدار حكم ـــ ليس نهائيا بالقطع ـــ تجاه عما اذا كان الآخر بالفعل يناصبنا العداء ويسعى للقطيعة عبر القتل أو أعمال الهدم المنهجة لكل ما يحيل إلى ثقافة الأنا العربي المسلم، أم أن ذلك لا يعدو جزء من دفاعات الأنا الضعيفة المنهكة لإثبات أو اعطاء مبرر ومسوغا لتراجعها وتردي أوضاعها خلال الحقب الماضية وربما القرون التي تلت ما يطلق عليه العصر الذهبي في تاريخ العرب والإسلام.

أما المسار الثالث فسنحاول من خلاله البحث في جوهر الحداثة العربية التي افترض الكثير من مفكري الاتجاه التراثي في ذلك الوقت أن طلاب البعثات عادوا من بلاد الغرب وهم محمّلين بمشروعات تهدف إلى إعادة رسم الخريطة الثقافية عبر نشر الفكر الغربي على كافة اختلافات مدارسه الفكرية.

ألف- المسار الأول "هل يريد الآخر هدم ثقافتنا؟"

القارئ في أدبيات العلاقة بين الأنا والآخر يعثر على الكثير من المفاهيم التي تنتمي إلى ترسانة التخوف والترهيب وزرع بذور الشك والريبة في كافة المساعي التي يبذلها الآخر ثقافيا أو حتي اقتصاديا وسياسيا، وسنحاول هنا أولا تحديد الإطار المفاهيمي الذي تتحرك من خلاله وعبره تلك الرؤية.

يعد مدخل الاستغلال الاستعماري المفهوم الأول الذي حاول من خلاله بعض المفكرين تحديد طبيعة وحدود تعامل الآخر معنا، وهذا الاستغلال عبر عن نفسه من خلال آليات متنوعة ومصطلحات لا تخرج في إطارها العام عما يطلق عليه البعض مسمى (المؤامرة) فالعالم العربي في أشمله هو جزء من العالم الإسلامي والذي ما زالت دوله محط أطماع الآخر الغربي "فرقعة العالم الإسلامي تكاد تكون الوسط في اللقاء في عالم اليوم، كما هي المكان الذي تكتمل فيه مصادر الثروة، ومن ثم كانت في الماضي وطيلة النصف الأول من قرننا الحالي (العشرين) هدفا لسطو المغتصبين من أصحاب الصناعات وما تزال الهدف لصراع القوى السياسية العالمية التي تمهد للاستغلال الاقتصادي في عهد التقدم التكنولوجي الرهيب. (البهي، ١٩٨٢، ٣)

وتواصلا مع وجهة النظر السابقة فإن استهداف الإسلام يعد الركيزة الأولى من جانب هؤلاء، وهذا في حد ذاته يجعلنا نعيد النظر في تصريح البعض بان الغاية الاقتصادية للسيطرة على مقدرات شعوب الإسلام هو الهدف الرئيس من الاستعمار أو الغزو أو حتى الرغبة في إحكام السيطرة، فالإسلام كدين هو المستهدف في حد ذاته، ويدلل البعض على ذلك بأنه من الأمور الغريبة" أن الدراسات الغربية حول الديانات الوضعية مثل البوذية والهندوسية غالبا ما تكون دراسات موضوعية بعيدة عن أي تجريح، ولكن الإسلام وحده من بين كل الأديان هو الذي يتعرض في الغرب للنقد والتجريح على الرغم من أنه دين يؤمن بالله ويحترم اليهودية والمسيحية ويؤمن بموسى وعيسى ويرفعهما فوق النقد بوصفهما من أنبياء الله عليهم السلام" (زقزوق، ١٩٨٧، ١٤)

والعداء للعرب والإسلام عموما من وجهة النظر تلك مسألة ممنهجة تعود جذورها إلى ما قبل الصدام العسكري/ الثقافي الحديث بقدوم الحملة الفرنسية إلى مصر، فالصراع مع الغرب يعود في جذوره تاريخيا إلى الحروب التي واجه فيها المسلمون الدولة الرومانية، ومن هنا لم تكن الحملات الصليبية إلا انتقاما مما قام به المسلمون في غزواتهم والتي بمقتضاها قوضوا سلطان روما في سيطرتها على إجزاء كبيرة تقع اليوم في الإطار الجغرافي للبلدان العربية الإسلامية، واكتملت الدائرة في العصر الحديثة بعد الاطاحة بالسلطان عبد الحميد في عام ١٩٠٩ إثر انقلاب عسكري في الإستانة، وبسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ خلا الجو لسلطات الاحتلال الأوروبي ومن سار في ركابها من دعاة فكر التغريب للهجوم على التراث الإسلامي والتبشير بالفكر الغربي اللاديني وتوجيه السياسة التعليمية وتسخير أدوات الإعلام في الأقطار الإسلامية لتحقيق أهداف السياسة الغربية. (عبد القادر، ١٩٩١، ١٠)

والحقيقة أن الفصل بين المساعي ذات الطابع الاستعماري للحصول على مكاسب سياسية أو اقتصادية وبين التأثير الذي مارسه الغرب أو أراد أن يمارسه على الشعوب العربية والإسلامية، هو فصل تعسفي ويتجاهل الكثير من الحقائق التاريخية، فمساعي الغرب منذ القدم في علاقتهم بالشرق عامة، مساعي اختلط فيها السياسي بالاقتصادي بالثقافي.

وقد صك لنا المفكرين والباحثين في تاريخية العلاقة بين الأنا والآخر الغربي مصطلح يعبر عن جوهر مساعي الغرب في علاقته بالشرق (عربيا كام أم غير عربي) ألا وهو مصطلح التغريب، والذي يتضمن الكثير من المعاني جلها تصب في خندق الانصياع للغرب ومخيلته وعقليته والتسليم بغلبته والرغبة في السير على خطاه للوصول إلى ما استحوذ عليها منفردا من الحضارة الحديثة.

وقد اتخذ التغريب في بدايته وفقا لبعض الرؤى "صورة تعاون بين المسلمين والغرب واقتباس بعض النظم الأوروبية والانتفاع بعلم أوربا وخبرتها في صناعة السلاح وإنشاء المدارس الحربية ووسائل النقل والاتصال وتنمية الصناعات والزراعة،

وما كان يخطر ببال مسلم أن ينتقل هذا التعاون البريء خلال قرن من الزمان من مرحلة المنفعة المتبادلة في شؤون المعاش إلى غزو فكري يهدف إلى تشكيك المسلم في شئون المعاش وصياغة عقله وشخصيته وفقا لقيم الحضارة الغربية الوافدة ونظرتها إلى الدين والحياة، وهي نظرة تتسم بالشك في أصول الإسلام وقيمه الأساسية". (عبد القادر، ١٩٩١، ٣٠)

والنظرة السابقة إلى التغريب هي نوع من القفز على الحقائق، فالعلاقة مع الغرب منذ بداية الغزو الأوروبي بقدوم الحملة الفرنسية إلى مصر لم يكن فيه أي نوع من المساواة في التبادل، والعلاقة لم تكن قط متعادلة في ميزان القوى، ومن ثم إن شئنا أن نعطي معنى ودلالة حقيقة لمصطلح التغريب فلا يمكن أن نفهمه إلا في ضوء مقولة ابن خلدون هو اقتداء وانصياع الأمم المغلوبة للأمم الغالبة، ذلك هو الإطار الحقيقي الذي يمكن أن نفهم من خلاله علاقة الأنا بالآخر الغربي خلال الفترة التي تلت أفول شمس العرب علميا وعسكريا واصبحت الغلبة والقوة للغرب.

وطرح اصحاب منطق الغزو الفكري الكثير من الحجج والبراهين الدالة على أن المسعى الحقيقي للغرب هو هدم ثقافتنا والنيل من هويتنا الإسلامية، منها ما يعود إلى شخوص وممارسات تنتمي للغرب نفسه ومنها ما يعد صدى للمساعي الغربية ذاتها ويتمثل في حملة الأقلام في الوطن العربي الذين أخذوا على عاتقهم التبشير بالقيم الغربية الوافدة في المجتمع الإسلامي، من النماذج التي تجسد الحالة الأولى تلك الكتابات التي أصدرها رجال الاستعمار الغربي مثل اللورد كرومر في كتابه الذي نشره عام ١٩٠٨م بعنوان "مصر الحديثة" والذي تحدث فيه عن وصاية الرجل المتحضر على الامم المستضعفة ورسالته التي تملي عليه إشاعة العدل والمساواة بين المستعبدين والارتقاء بالفلاح المصري الفقير نحو التقدم المادي والسمو الأخلاقي، وذلك لن يتأتى إلا عن طريق الإصلاح، والإصلاح لا يتحقق إلا باتخاذ مسالك الحضارة الأوروبية المسيحية وبث قيمها الأخلاقية، أما الحالة الثانية فتحيلنا إلى أصحاب الأقلام الذين تبنوا الفكر الغربي والدفاع عن دعواته عبر مسالك عديدة

منها التنديد بالإسلام ونظامه الاجتماعي والتشريعي، والهجوم على الأزهر وشيوخه، والتشكيك في فكرة الخلافة الإسلامية والدعوة إلى طمس اللغة العربية الفصحى، وكل هذه الدعوات ظهرت تحت وصاية الاحتلال الغربي متمثلا في شخص اللورد كرومر المعتمد البريطاني في مصر"فتحت تأثير سياسته المعلنة كثفت الحملة الدعاية المناوئة للإسلام وتراثه الحضاري، وظهرت الدعوة إلى الالحاد خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، وكل ذلك كان ثمرة طبيعية للغزو الثقافي الذي رعاه الاحتلال البريطاني". (عبد القادر، ١٩٩١، ٣٤)

إن جوهر فكرة الغزو في تأثيرها على العلاقة بين الأنا والآخر، تكمن في الغاية النهائية من حركة التغريب والتي ما هي إلا أحد أوجه عملية الغزو الثقافي الذي مارسه الغرب في علاقته الغير متكافئة بالأنا العربية الإسلامية، لقد كانت الغاية هي إحداث تحولا اجتماعيا وثقافيا وسياسيا في عالم المستضعفين، والطريق إلى هذا التحول عمل سياسي محض لا غاية له إلا اخضاع العالم المتخلف اخضاعا تاما لحاجات العالم المتحضر.

ونحن هنا امام صورة غاية في الالتباس تطرح العشرات بل المئات من التساؤلات الشائكة التي من المحتمل أن تقدم لها العديد من الإجابات المتناقضة، كل منها يستند إلى ترسانة من الأسانيد المنهجة. والتباس الصورة يعود إلى ان العناصر الداخلة في تشكيلها عناصر أسست على مفاهيم مطلقة، منها بات يكرر من قبل البعض حتي وصلت إلى مرتبة المسلمات التي تفضي إلى المقدسات، ينطبق هذا القول تماما على الموقف ممن وصفهم البعض بأنهم دعاة التغريب من العرب(تجسيدات الحالة الثانية) أولئك الذين عملوا على تبني أفكار الحداثة الغربية وتعاطوا مع افكارها بدءا من الطهطاوي وطه حسين ومنصور فهمي وسلامة موسى وغيرهم، والسؤال هنا: أليس من الممكن أن تكون مساعي هؤلاء كانت حقا مساعي صادقة استهدفت استنهاض العقل العربي وتحريره من ربقة مما ران عليه من رواسب على طوال عقود طويلة من السيطرة المملوكية والعثمانية؟ لماذا لا نفترض في هؤلاء حسن النوايا ولماذا يصر

البعض على تشبيههم بانهم ازيال للاستعمار ومرددي لأفكاره، أليس من اللامعقولية أن نصف هؤلاء بانهم مجرد ببغاوات وهو الوصف الذي جاء في خطاب أحد أهم مهاجمي الحداثة الغربية حيث قال: "كان الغزاة يقتنعون يومئذ من هؤلاء المبعوثين بأن يعودوا إلى بلادهم ببضعة أفكار يرددونها ترديد الببغاوات تتضمن الاعجاب المزهو ببعض مظاهر الحياة الأوربية مقرونا بنقد بعض مظاهر الحياة في بلادهم". (شاكر، ١٩٧٧، ٢٧-٢٨)

لماذا لم ينظر إلى طه حسين والطهطاوي وموسى وغيرهم بوصفهم أصحاب مشروعات فكرية هدفت إلى احداث نقلة نوعية في العقل العربي، فإن أصابوا فلهم أجر وان اخطئوا لم ينقص ذلك من عملهم شيء؟

وهنا لنا أن نتساءل: لماذا كل هذا التخوف؟ الإجابة على هذا السؤال تقتضي التطرق لعدد من الموضوعات الفرعية أجدها هنا غاية في الأهمية لفهم هذا الخطاب الملتبس والشائك حول العلاقة بين الأنا والآخر الغربي، نحتاج هنا لطرح مزيد من التساؤلات، وهذا قدرنا في الثقافة العربية (مسألة طرح التساؤلات) فأنت لا تقدم على طرح إجابة إلا وتجد نفسك مضطرا لطرح العديد من تساؤلات جديدة، حتي لتشعر بأن الإجابة على معضلة ما تكمن في طرح مزيد من الاسئلة المرتبطة كليا أو جزئيا بتلك المعضلة.

أسألتنا هي: من المتخوفون؟ وما الحجج التي ساقوها كمبرر لتخوفهم؟ وما مدى منطقية تلك الحجج اذا اخضعناها لمنهج التحليل الثقافي وجعلها معاصرة لنفسها ولنا في الوقت الراهن؟ وهنا ننتقل إلى المسار الثاني.

باء- المسار الثاني. نظرة الأنا للآخر ما بين الواقعية والتحامل

كثيرون هم المتخوفون من الآخر الغربي، والذين ينتمون إلى اتجاهات متعددة ومتنوعة وان كانت تجمعهم وحدة الرؤية التراثية للعلاقة مع الآخر، ولذلك أفضل أن أطلق عليهم مسمى التراثيين، والتراثيون يحالون أو يحيلونا في النهاية إلى ذهنية

من التفكير تنظر بنوع من التوجس إلى كل ما يخالف رأيها خاصة اذا كانت المخالفة والمغايرة تأتي من الآخر الغربي، هنا لا تتوقف العملية عند مستوى مقارعة الفكر بالفكر والحجة بالحجة، بل يبرز لنا التراثيون ترسانة من المفاهيم المغرقة في الخوف والتخوف والترهيب من مساعي الآخر في علاقته بالأنا العربية أو الإسلامية.

وهنا انا لا اطرح مطلقا مسألة المصداقية في طرح التراثيون في رؤيتهم للآخر الغربي، بقدر ما أبحث عن الأسباب التي دفعتهم إلى تبني هذا الموقف المرتجف خوفا، وعلى طاولة التشريح أو التحليل أحاول أن اتفهم تلك الحجج التي ساقوها في أثبات وجهة نظرهم تلك .

وكم هي كثيرة تلك القضايا التي استند إليها التراثيون في تأسيس موقفهم المتخوف من الآخر، بدأت تلك القضايا تطرح على الساحة الفكرية مع نهايات القرن التاسع عشر، وتحديدا عندما بدأت البعثات التي أوفدت للدراسة في الغرب الأوربي (موطن الآخر) في الرجوع إلى أوطانها، والبدء في العمل على تأسيس مدارس فكرية ومناقشة قضايا كانت عالقة منذ زمن طويل، متسلحين بذلك الفكر الذي جاءوا به من ديار الآخر.

نحن هنا بصدد اسماء وقضايا كثيرة لا يمكن الإيفاء بها من حيث التعدد والمغايرة في هذا المؤلف، الذي يقتصر على مناقشة جوانب محددة من تلك القضايا، جوانب تخدم الهدف الرئيس لهذا العمل والمتمثل في البحث في حدود وأطر العلاقة بين الأنا العربي المسلم والأخر الغربي الحداثي.

بين منصور فهمي وطه حسين وسلامة موسى وبين فرح انطوان وشبلي الشاميل وجرجي زيدان من جهة وبين محمد عبده وجمال الدين الافغاني ورشيد رضا من جهة أخرى تقاطعت القضايا وبرزت نقاط التلاقي والاختلاف، واحتدمت الصراعات على مسرح الفكر العربي والذي كانت مصر في ذلك الوقت واجهة وحاضرة الثقافة العربية الإسلامية.

كان فرح انطوان وشبيل الشميل من بواكير الدعاة إلى المجتمع اللادينى، تناولا قضايا المجتمع الاسلامي من خلال المفاهيم الغربية عن الخرافة والطقوس الدينية، ونظرة الغرب إلى الصراع بين العلم والدين وبين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، واتخذ فرح انطوان من بحث اعده عن ابن رشد وفلسفته ذريعة لنشر افكاره والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي، وكانت مفاهيمه متأثرة وبشدة بالمستشرق الفرنسي ارنست رينان.

أما منصور فهمي والذي سافر إلى فرنسا عام ١٨٨٠م في بعثة على نفقة الجامعة المصرية، فقد ناقش في اطروحته لدرجة الدكتوراه موضوع غاية في الأهمية وهو حالة المرأة في التقاليد الإسلامية، وقد ترجمة هذه الرسالة في كتاب طبع حديثا في احدى دور النشر بألمانيا (دار الجمل)، وسوف اقتطف من هذا الكتاب بعض المواضع لنرى ولنفهم السبب الذي جعل التراثيون يعادون أصحاب الفكر الحداثي من مفكري عصر النهضة العربية.

يقول منصور في صدد تشريحه وتوصيفه لحالة المرأة العربية في الإسلام:" فيما بعد جاء الإسلام بمؤسساته المختلفة، وقوانينه الثيوقراطية والعواقب التي أسفرت عنها، جاء وغير المفاهيم والسلوك وهكذا شلت حركة المرأة". فالمرأة من وجهة نظر منصور عاشت في ما قبل الإسلام مكانة اجتماعية أفضل بكثير من حالها في ظله "فعندما تحول المجتمع العربي من نظام أبوي إلى نظام ملكي، حيث أعطى الحاكم نفسه مهمة نشر العدالة حسب قوانين ثابته وصارمة أو صادرة أو مفروضة من الله، وجدت المرأة نفسها مجبرة على بعض الواجبات التي لم تستطع أن تحلم بها حتي مجرد حلم بالتخلص منها، فقبل مجيء الإسلام كانت المرأة خاضعة لسلطة الأب أو الأبن أو الزوج، وهذه السلطة كما قلت سابقا كانت تلطفها المحبة والعاطفة، أما الآن، ومع الإسلام، فقد وجدت المرأة نفسها خاضعة لسلطة الله، الله العادل، الذي حسب عدالته الفائقة، راح يصفع المرأة بالدونية". (فهمي، ١٩٩٧: ١٥)

نستطيع هنا أن نفهم لماذا عادى التراثيون ـــ وما يزالوا ـــ الحداثيون وكل ما صدروه من خطابات متنوعة المشارب والمداخل الفكرية، فالقارئ لخطاب منصور فهمي يعثر فيه على نقد مباشرة لثوابت لا يقبل التراثيون أصلا الخوض فيها، ومن ثم مثلت آراء فهمي ـــ من وجهة نظرهم ـــ نوعاً من العبث الفكري، مرده الانقياد للمنهجيات الغربية ومحاولة تطبيقها في أطر معرفية تختلف كل الاختلاف عما مارسه مفكري الغرب في الخطاب الديني الذي يعود في الأصل ويرتبط بسلطة الكنيسة، تلك السلطة التي قامت فلسفة الأنوار على هدمها والتصدي لها.

هنا اعتقد أن المأخذ الأكثر أهمية على الحداثيين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية ومجالاتهم المعرفة تمثل في تبنيهم لأطر منهجية لا يصلح تطبيقها على الإطار المعرفي الإسلامي على الإطلاق، فعندما مارس فلاسفة الغرب ومفكريه نقدهم للخطاب الديني وعندما أسس ديكارت منهجه في الشك، وعندما ثار الفكر التنويري الوضعي على الفكر الكنسي، كان الصدام أو التحدي بين عقل الأنوار والعقل الكنسي المغرق في التحالف مع الاقطاع الذي عطل العقل لسنوات طويلة.

فإذا ما انتقلنا إلى الساحة المعرفة الإسلامية لوجدنا الحال يختلف تماما، فثمة اختلاف بين خطاب الكنيسة الاقطاعي المغرق في ظلمات العصور الوسطي، وبين الدين الإسلامي كإطار معرفي إلهي يشرع للناس كيف يعيشون حياتهم، فهل من المعقول على سبيل المثال أن نطبق منهج الشك الديكارتي في النص الديني، وحديثا هل من الممكن أن نطبق نظرية موت المؤلف على النص الديني المتمثل في القرآن الكريم؟

إذا تكمن المعضلة هنا بالنسبة لمساعي الحداثيون في إعمال العقل الغربي/ الحداثي في قضايا المجتمع الإسلامي، انهم استعاروا أطر فكرية لا يمكن تفعليها على قضايا ذلك المجتمع، وذلك بالضبط ما وقع فيه على سبيل المثال طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" فقد أعلن حسين في مقدمة كتابه انه ارتضى لنفسه أن يطبق منهج الشك الديكارتي كوسيلة منهجية للإجابة على عدد من الاسئلة من بينها (أصل ومصدر الشعر الجاهلي).[*][٣]

(❖) سوف نتطرق لهذا الكتاب بعد قليل في هذا الفصل.

غيـر أن القضيـة الأكثـر خطـورة أو المسـعى الأكثـر تطرفـا بالنسـبة للتراثـين والـذي جعلهـم يناصبـون كل مـا هـو حداثـي عـداء واضـح، هـو مـا تضمنـه الخطـاب الحداثـي مـن مواقـف ناقـدة مـن الإسـلام، سـواء في توجيـه النقـد إلـى شـخص النبـي محمـد (صـل اللّه عليـه وسـلم) أو حتـي إنـكار بعـض مـا جـاء في القـرآن الكـريم نفسـه.

نعـود هنـا إلـى منصـور فهمـي في كتابـه السـابق الإشـارة إليـه حيـث يقـول في مـكان آخـر:" نظريـا أراد محمـد أن ينهـض بشـأن المـرأة، هـذه التـي بمفاتنهـا أثـرت على إحساسـه الشـاعري" (فهمـي، ١٩٩٧، ١٧)، وفي فصـل بعنـوان محمـد والمـرأة يقـول: شـرّع محمـد القوانـين للجميـع واسـتثنى نفسـه".(فهمي، ١٩٩٧: ٢١)، ويمتلـئ الكتـاب بالكثيـر مـن الآراء التـي علـى ذات الشـاكلة.

فـإذا مـا انتقلنـا إلـى طـه حسـين في كتابـه السـالف الذكـر نجـده ـــوانطلاقـا مـن منهـج الشـكـــ قـد وجـه سـهام نقـده إلـى القـرآن نفسـه، وذلـك حـين يؤكـد علـى أن ورود قصـة سـيدنا إبراهيـم وإسـماعيل في القـرآن الكـريم لا يعنـي انـه واقعـة تاريخيـة.(*)[٤]

في رأي أن تلـك المسـالك هـي المسـؤولة تمامـا عـن الموقـف النهائـي مـن قبـل التراثيـين في عداءهـم أو حتـي رؤيتهـم للفكـر الحداثـي علـى وجـه العمـوم. وهنـا نأتـي لسـؤال نجـده يطـرح نفسـه وبشـدة: تـرى لمـاذا أقـدم الحداثيـون علـى هـذا النـوع مـن النقـد؟

إن الامتثـال مـن قبـل الحداثيـون لأسـس ومنطلقـات الفكـر الوضعـي والإيمـان المطلـق بصلاحيـة مناهجـه وأدواتـه في التعاطـي مـع قضايـا الفكـر الإسـلامي، اعتقـد أن ذلـك كان السـبب الرئيـس في مـا ذهـب إليـه الحداثيـين مـن انتقـادات ومـا صاغـوه مـن أفـكار في

(❖) تعـرض كتـاب طـه حسـين للكثيـر مـن النقـد مـن قبـل الكثيـرون مـن رواد الاتجـاه التراثـي في ذلـك الوقـت منهـم محمـود محمـد شـاكر والـذي كان مـن تلاميـذ طـه حسـين واسـتمع إلـى محاضراتـه في الشـعر الجاهلـي، وأكـد علـى أن تلـك الفكـرة قـد سـطا عليهـا طـه حسـين مـن مقالـة لمستشـرق اسـمه داوود صمويـل مرجليـوث نشـرت في مجلـة الجمعيـة الملكيـة الآسـيوية وتقـع في 32 صفحـة بعنـوان نشـأة الشـعر العربـي، وفيهـا شـكك مرجليـوث في صحـة الشـعر الجاهلـي وزعـم انـه هـذا الشـعر الـذي نعرفـه انمـا هـو شـعر اسـلامي وضعـه الـرواة المسـلمون ونسـبوه إلـى أهـل الجاهليـة، وأيضـا هنـاك الدكتـور محمـد أحمـد الغمـراوي ومحمـد الخضـري اللـذان أوضحـا ان طـه حسـين كان مفتونـا بديكارت ومزهـوا بأنـه يعـرف لغتـه، ووصـف الغمـراوي مسـلك حسـين بانـه لـم يكـن علميـا في طريقـة تطبيقـه مـا سـماه منهـج ديكارت علـى الأدب العربـي وتاريخـه.

تناولهم للكثير من قضايا المجتمع العربي أو المجتمع الإسلامي، فتأسيا وتماشيا مع الفكر الوضعي اعتبر الحداثيون ان الإسلام كدين وفكر وسلوك يناظر تماما المسيحية في الغرب، خاصة مسيحية القرون الوسطى، مسيحية صكوك الغفران، مسيحية التحالف بن الكنيسة والأقطاع، واذا كانت اوروبا قد تجاوزت ظلمات العصور الوسطي عبر الثورة على الدين وكل مرتكزاته والابقاء عليه داخل جدران الكنيسة والتوجه نحو نقد ثوابته، اذا كان الأمر كذلك هو الذي حدث في الغرب وبفضله انتقلت أوروبا إلى الحداثة، فمن الجائز أو الممكن أن يقوم مفكروا العرب بذات الدور وبنفس الآلية بالنسبة لحالة المجتمعات الإسلامية، وعليه فإن ولوج الحداثة على النمط الغربي يمكن أن يتأتى من خلال تكرار النموذج النقدي الثوري الذي قام في الغرب على طوال السنوات الممتدة من ارهاصات الثورة الصناعية حتي وقوع الثورة الفرنسية. لقد وقف طه حسين في السبت الأول من نوفمبر عام ١٩١٩ عقب عودته إلى مصر يلقي محاضرته على طلابه في كلية الآداب بالجامعة المصرية فأعلن "أنه عزم على إحياء التراث اليوناني لأنه يؤمن إيمانا جازما أن مرجع الفكر في الشرق والغرب إلى القدماء من مفكري اليونان".(رضوان، ١٩٧٤: ٣١-٣٢).

لم يتأسس موقف التراثيون المعادي للحداثة فقط على مسالك الحداثيين وهجومهم على الإسلام بصور مختلفة، ولكن أيضا لان الحداثيين هاجموا ما يمكن أن نطلقه عليه مقدسات التراثيين، وتعد قضية اللغة العربية حجر الزاوية في تلك المقدسات، لقد نظر الحداثيون إلى اللغة العربية الفصحى بوصفها عقبة في طريق التطور والنهضة، ووصفوها بأنها لا تتناسب ولغة العلم الحديث، ومن ثم فهي عقبة في طريق النمو الاقتصادي لأنها لغة اقطاعية، وصار الحرف العربي معلما من معالم التخلف ما لم يستبدل بالحرف اللاتيني، وتحول الازهر ودار العلوم لموقع سخرية من قبل الحداثيون، والذي جعل تلك الدعوى تقابل بهجوم غير مهادن من قبل التراثيون أن دعاتها كانوا من اللذين ذهبوا لتلقوا العلم في الغرب رغم ان غالبيتهم تعود خلفيته الفكرية الأولى إلى مؤسسات عرفت بتقديسها للغة العربية مثل الأزهر والجامعة المصرية وتحديدا كلية دار العلوم.

من الذين نشطوا في الهجوم على اللغة الفصحى سلامة موسى حيث اطلق عليها الثقافة الاقطاعية وقال عن الفصحي انها لا ترضي رجل مثقفا في العصر الحاضر، كما وصف اقتراح الخط اللاتيني ـــ من خلال ابدال الحرف العربي بالحرف اللتيني ـــ بأنه وثبة إلى المستقبل، لو عملنا به لاستطعنا ـــ والقول على لسان موسى ـــ لأن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي اغلق عليها هذا لخط أبواب ماضيها وفتح لها أبواب مستقبلها.[*][٥]

وتزامنت مع تلك الدعاوي، دعاوي أخرى كان لها أبرز الأثر في تأجيج الخلاف المحتدم بين التراثيين ودعاة الحداثة على اختلاف مشاربهم الفكرية، من تلك الدعوات تلك النزعة الإقليمية العنصرية التي اتخذت من الفرعونية مذهبا، فكانت الدعوة إلى إحياء المجد الفرعوني القديم، وكتب طه حسين في مجلة المكشوف[*][٦] مقالا عام ١٩٣٨ أكد فيه على أن الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين وستبقى كذلك، بل يجب أن تبقى وتقوى، والمصري الأصيل فرعوني قبل أن يكون عربيا ولا يطلب من مصر أن تتخلى عن فرعونيتها.

تاء- المسار الثالث. جوهر الحداثة العربية: هل ثمة تلبّس لقشور الحداثة؟

يربط الكثير من المفكرين بين نشأة الحداثة العربية وبين البعثات التي أرسلت إلى أوروبا مع مطلع القرن التاسع عشر، ومن مراجعة الكثير من الأعمال التي صدّرها الاتجاه التراثي بكافة تياراته الفكرية في ذلك الوقت، نعثر فيها على سيل منهمر من الانتقادات المبررة في جوانب منها وغير المبررة أو المستندة في اطلاقها إلى أي حجة، سوى تلك الحجج المتعلقة بالتخويف والترهيب مما يمكن أن يحمله فكر الآخر من هدم لثقافتنا وهويتنا وإسلاميتنا، وكلها دعاوي وإن جاز الحق لأصحابها إطلاقها من باب الانتصار للحريات الفكرية، إلا أن غالبيتها تأسس على قراءات للخطاب الحداثي تنهض على المخيلة العامة أو الخيال الشعبي الذي يتعاطى مع الأمور بعمومية شديدة،

(*) سنتعرض لأفكار سلامة موسى في جزء لاحق من هذا الفصل

(*) كانت تصدر في بيروت

ربما تتنافى في بعض جوانبها مع منطق التحليل العلمي وتقترب من التعاطي مع تلك القضايا بطريقة مغرقة في المشاعر والعواطف.(*)[٧]

وتجسد رؤية محمد الخير عبد القادر جوهر النظرة إلى مفكري الحداثة في تلك الفترة التي امتدت من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث يقول: "لقد انتصرت بريطانيا وحلفاؤها في الحرب العالمية الأولى، وهزمت تركيا الإسلامية وانفردت بريطانيا والصهيونية العالمية وفرنسا بحكم مصر وفلسطين والهلال الخصيب (...) وانفتح الباب على مصراعيه للهجوم على الإسلام، عقيدة وشريعة وثقافة وفكرا ومنهجا للحياة، ثم اسفرت الدعوة إلى نبذ الدين كله وإلى الإلحاد، وأسست في مصر دور للطباعة والنشر للسخرية من الدين ونبذ القيم الاجتماعية المنبثقة من العقيدة الدينية، والدعوة إلى تقليد الغرب في السلوك والأخلاق وعجمة اللسان وغطاء الرأس".(عبد القادر، ١٩٩١: ٥٢)

ولقد رأينا في الجزء السابق كيف قوبل كافة أنصار الفكر الحداثي على اختلافهم بهجوم لا هوادة فيه من قبل مفكري الاتجاه التراثي، ولكن السؤال هنا: هل ـــحقاـــ حمل أولئك العائدون من ديار الغرب الفكر الحداثي؟ السؤال بطريقة أخرى: هل كانت دعوات العائدين من الغرب دعوات حداثية مفادها نقل النموذج الغربي للتطبيق على الأنا العربية الإسلامية، أم أن جل ما فعلون هو نوع من التعاطي لا يختلف كثيرا عما حدث أبان تفاعل الفلاسفة المسلمون مع الفلسفة الإغريقية؟ ما الذي ميز مساعي حاملي مشاعل النهضة أو الحداثة الغربية من الطلاب المبتعثين عما سبقهم إليه أسلافهم من الفلاسفة المسلمين عندما نقلوا لنا التراث الإغريقي؟

قبل محاولة الإجابة على تلك الأسئلة نرى أنه من الأهمية بمكان أن نعرج على بعض الآراء التي أبديت من قبل باحثين ومفكرين تجاه ما عرف بالتيار العلماني أو

(❖) مازال التراثيون حتي الآن وفي مختلف البلدان العربية يطلقون على الحداثيين مسمى العلمانيون، ويعتبرها البعض سبه، وكم من مرات كثيرة سمعنا ورأينا الكثير من شيوخ السلفية وهي احد تيارات التراث تصف العلمانيون بانهم زنادقة وكفار، وأكاد اجزم أن الكثير منهم لا يعرف المعنى الاصطلاحي لكلمة علمانية ولا ما تحيل إليه من مفاهيم مختلفة لا تعني بالضرورة فصل الدين عن الدولة.

تيار النهضة العربية. في كتابه المهم "الحوار الإسلامي العلماني" قدم طارق البشري رؤية نقدية للحركة الفكرية الحداثية في مصر على طوال الفترة الممتدة من بعثات محمد علي إلى بدايات القرن العشرين، وطرح البشري في هذا المؤلف عدد من الأفكار ذات الأهمية في هذا الشأن، منها أن تشكّل التيار الحداثي لم يبدأ مع مشروع محمد علي باشا، لأن هذا المشروع من وجهة نظره لم يركز إلا على العلوم الطبيعية والعسكرية أما العلوم الإنسانية فلم تلقى منه أي اهتمام، يقول البشري: " ونحن نلحظ مثلا أن بعثات محمد علي إلى اوروبا كانت تتجه أساسا إلى ما يمكن تسميته بعلوم الصنائع وفنونها، أي العلوم الطبيعية والتكنولوجية كالطب والهندسة، أما العلوم الإنسانية، فكانت البعثات فيها جد قليلة، ولا يبدو أنه قد ظهرت من الحاكم رغبة أو أنه استشعر حاجة للاستفادة من هذه القلة القليلة (...) ولذلك نجد أنه من غير الصواب الزعم بأن محمد علي أقام نظاما علمانيا، أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذه الفترة". (البشري، ١٩٩٦: ١١)

ويعود البشري موضع آخر من الكتاب ليؤكد أنه وحتى أن كانت قد تحققت بعض ملامح الحداثة العلمانية خلال مشروع محمد علي، فإن ذلك لم يكن قصدا منه، بل هي أمور نحكم عليها الأن في الوقت الراهن بعد قراءة تاريخية للفترة ووفقا للنتائج التي تمخضت عنها، والعثور على مشاهدات علمانية لا يعني بأي حال من الأحوال أن ذلك كان أمرا مقصودا من قبل الوالي العثماني بقدر ما هي نتائج للظروف التي احاطت بالمشروع خلال تلك الفترة.

"أقول ذلك، لأوضح وجهة نظري في أن ما تفتق عنه مشروع محمد علي، من بدء تكوين الجماعة السياسية المصرية في أساسها العلماني، لم يكن ذلك من صنع محمد علي، ولا من قراراته السياسية، ولا كان مما يستهدفه من تكوين جيشه من جنود مصريين، ولكا كان ذلك مما يترتب، أو من شأنه أن يترتب حتما على سياسات محمد علي في ظروف تقرير هذه السياسات، إنما نتج ما نتج بسبب تغير الوظيفة المؤداة بتغير الظروف التي أحاطت بصنيع محمد على من بعده، وتفاعلت مع ما بقى من

صنيعه، لتصرف هذا الباقي عن مقصود ما وضع من أجله، ولتجريه في سياق جديد إلى غايات أخرى". (البشري، ١٩٩٦: ١٢)

ويصل البشري في التأكيد على وجهة نظره إلى القول بأن الحركات السياسية التي نشأت لمقاومة الاستعمار لم تحمل أي نزعة علمانية، بل على العكس كانت تسير تحت مظلة التوجه الإسلامي، فنشأة تلك الجمعيات والحركات في مصر والمغرب كانت مرهونة بحالة الضعف التي وصلت إليها الخلافة العثمانية وعدم قدرتها على مد يد العون للشعوب العربية وحمايتها من الاطماع الاستعمارية التي بدأت تكتسح العالم العربي بالفعل "فالخلاصة أننا لا نجد في الحركات السياسية لوحدات الكفاح الفرعية في بلادنا أي وحدات الكفاح وحركات التحرر والاستقلال التي قامت على أسس قطرية، لا نجد فيها دعوة لقيام حركة سياسية علمانية". (البشري، ١٩٩٦: ١٥)

وهنا نطرح تساؤلين نحسبهما على درجة كبيرة من الأهمية: الأول متى بدأت الحداثة تتجذر أو تجد لها طريق في المجتمعات العربية ومصر نموذجا لها؟ والثاني ما أهم مؤشرات تلك الحداثة، بمعنى هل تغلغلت تلك الحداثة أو ما مدى العمق الذي وصلت فيه الحداثة الغربية في العقول العربية المسلمة؟

من وجهة نظر البشري فإن المحاكاة الحقيقية للغرب بدأت في مصر في عهد الوالي سعيد في عام ١٨٥٩م وتمكنت في عهد خلفه الخديوي إسماعيل من عام ١٨٦٣ إلى عام ١٨٧٩، حيث بدأ النفود الأوروبي في هذه الفترات يتغلغل في كافة مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وكانت لمرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر(*)[٨] في هذا الشأن دلالة واضحة للغاية، إذ تدفق الوافد الاجنبي بطرق شتى: رجال مغامرون، ومؤسسات اقتصادية من بنوك وبيوت إقراض ورهونات.. الخ، وعاقدو صفقات، ومروجو بضائع وندماء للحكام، وقروض أجنبية للدولة أغرى

(*) يمكن أن نطلق على هذه الحقبة (لحظات الحداثة الأولى) ونضيف إليها ما تلا ذلك بداية من حقبة السبعينيات حيث الانفتاح الاقتصادي والتبعية الاقتصادية للغرب ومن ثم تجسد وتغلغل الحداثة في البنية الاقتصادية للمجتمع، ثم ما تلا ذلك أيضا في حقبة التسعينيات من انهيار المعسكر الاشتراكي والخضوع التام للعولمة، وهو ما سنتحدث عنها لاحقا.

بها الحكام (...) ثم المحاكاة في وسائل العيش، وفي طراز المسكن، وعادات الحياة بما اقتحم البيئة المحلية اقتحاما، وبدأت ظهور المراقص والمشارب، وبدأ الحديث عن حفلات الرقص التي تقام في قصور الحكام. (البشري، ١٩٩٦: ١٥)

هنا نلحظ أن البشري ـــوغيره كثيرونـــ قدم تقيما للحركة الحداثية (والتي يصفها بالعلمانية) من زاوية واحدة إذ لم يأخذ في الاعتبار الدور الذي قام به طلاب البعثات العلمية -ممن تلقوا تعليمهم في فرنسا وغيرها- في التأسيس للاتجاه أو الحركة الحداثية في مصر، وتناول البشري المسألة من زاوية العلاقة بين الانظمة السياسية الغربية (ذات الطابع الاستعماري في الأصل) وبين الانظمة الحاكمة في ديار الإسلام (كما يصفها هو) وكأن الحياة الثقافية أو الأطر الفكرية تتشكل عبر القرارات والمسارات السياسية فقط، وتجاهل الدور الذي قام به رواد حركة النهضة العربية من طلاب البعثات أمثال طه حسين ومن قبله الطهطاوي، تجاهل دورهم في التأسيس لتيار جديد في الفكر والتعاطي مع مسائل الاجتماع والاقتصادي والثقافة والسياسية، ولم يرى البشري في الحداثة سوى طراز المسكن وتقاليد ومحاكاة سبل العيش والحياة وظهور المراقص والمشارب وحفلات الرقص، وهو ما أشار إليه البشري في موقع أخر من كتابه حيث قال: " ما أريد أن أشير إليه هنا أمران، أولهما: اننا في هذه الفترة كنا نحاكي نماذج ولم نكن نحاكي فكرا وعقائد". (البشري، ١٩٩٦: ١٦) ولم ينتقل المجتمع العربي (مصر نموذجا) في التحول الجذري في العلاقة مع الغرب والانتقال من مرحلة التشبه والتقاليد في النماذج والأطر إلى مرحلة الانجذاب الكلي والمحاكاة الكلية إلا في خواتيم القرن الماضي وبداية القرن العشرين، حيث بدأ الفكر الغربي "يروج، ممثلا في نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية، ولم يعد الأمر أمر تنظيم أو أسلوب يؤخذ، ولا أمر مطالب عملية تستعار، ولكنه صار مذاهب ونظريات وأدبا وشعرا، أي صار أساسا نظريا وعقليا ووجدانيا متكاملا، صار صياغة جديدة غربية للعقل والوجدان. (البشري، ١٩٩٦ : ١٧-١٨)

وهنا من المشروعية لنا أن نتساءل إذا كان الأمر كذلك__وفقا لرؤية البشري__ فما الذي نفهمه من مشروعات الحداثة الفكرية التي بشر بها ما يمكن أن نطلق عليهم الرعيل أو الجيل الأول من حداثي العرب أمثال: شبلي الشاميل وجرجي زيدان وفرح انطوان وآل نمر وغيرهم ممن عمدوا إلى نشر الفكر الحداثي (وليس فقط التنظيمات الحداثية كما يرى البشري) في الأوساط الثقافية العربية، وان كان الأمر كذلك__أي أن كان الأمر على طوال الفترة التي سبقت بدايات القرن العشرين__ أي كان مقتصرا على مجرد نقل الجوانب التنظيمية من الثقافة أو الحداثة الغربية، فما الذي دفع الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا إلى خوض الكثير من الحروب الفكرية مقابل حداثي الغرب من العرب.

وهنا استطيع القول باطمئنان أن الفكر الحداثي وجد طريقة إلى مصر ليس فقط مع رجوع طلاب البعثات التي أوفدها محمد على __والذي مثل الطهطاوي علامة فارقة في تلك البعثات__ بل أن الأمر يرجع إلى قبل ذلك بوقت ليس بقصير مع قدوم الحملة الفرنسية محملة __إلى جانب البندقية والمدفع__ بآلة تعد رمزا للحداثة الفكري (المطبعة).

على أنه يمكن القول بأن الفترة الممتدة من قدوم الحملة الفرنسية إلى بدايات القرن العشرين، مثلت إرهاصات الحداثة في الواقع العربي، وهي إرهاصات لا يمكن التقليل من شأنها وتأثيرها على الساحة الفكرية العربية، وإلا ما تشكلت حولها تلك الهالة من المعارك الفكرية الضارية.

وإن كان الرعيل الأول من الحداثيين العرب قد حمل ووضع في ذات الوقت بذور الفكر الحداثي، فإن الرعيل الثاني جاء مباشرة بمشروعات حداثية مكتملة، ولعل أهم ما يميز تلك الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر حتي العقد الثاني من القرن العشرين هو ظهور مجموعة من المشروعات الفكرية التي استندت في تأسيسها على مناهج الحداثة الغربية، وقد سبق ونوهنا إلى احد تلك المشروعات وهو كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) وأشرنا إلى موجة النقد التي قوبل بها هذا المشروع،

وهنا ولكي نحقق فهما موضوعيا ـــ من وجهة نظرنا ـــ لحقيقة الحداثة العربية وللإجابة على السؤال الرئيس: هل ثمة تلبث لقشور الحداثة؟ نرى أنه من الضروري أن نفرد ما تبقى من هذا الفصل لعرض بعض المشروعات الحداثية التي أثارت جدلا واسعا في تلك الفترة ونحاول من خلال إعمال القراءة الناقدة المتعلقة الوصول إلى إجابة واضحة على السؤال السابق.

١- سلامة موسي

يعد سلامة موسي واحداً من الأعلام البارزة في تاريخ الفكر الحداثي في مصر، يصفه أنور الجندي بأنه "كان أشد الناس كرهاً للتراث" (الجندي، ١٣٣) ويقول عنه مصطفي ماضي في مقدمته لطبعة حديثة من كتابة " ما هي النهضة " كان داعية لتنوير الفكر العربي رافضاً للامتثال لوحدة الفكر ووحدة الثقافة وكان طوال حياته رافضاً للسلفية مهما كان مصدرها الديني.

فما موقع هذا المفكر من فكر الحداثة ؟ وما هي الأفكار التي نادي بها، لتجعل البعض يصفه علي النحو السابق ؟

في مقال له بعنوان "رسالة الكاتب في مصر" يفرّق موسى في البداية، بين الكاتب وقرّائه، ثم يعدد المهام المختلفة التي يجب أن يقوم بها الكاتب موجزا ذلك بأن قيمة الكاتب ومهمته أن يزيل عن القارئ هذا الذهول الذي كثيراً ما يقع فيه فينساق في عادات فكرية وعقائد تاريخية، حتي يتحجر، والكاتب العظيم هو الذي يصدم قارئة فيوقظه ويرد إليه وجدانه" (موسى، ١٩٦٣: ٢١-٢٢)

ثم ينتقل موسى إلى لب الموضوع فيرى أن رسالة الكاتب في مصر أن يرشد ويكافح فأما الإرشاد فهو من حيث توجيه القارئ العربي الذي انقطعت جذوره في الشرق ولم تصل إلى الغرب، يقول: "وعلينا نحن الأدباء أن نوجه أولئك الزاعمين بأن في الشرق روحية وفي الغرب مادية، علينا أن نوجههم جميعهم نحو الغرب، أي نحو الحضارة الغربية، بأن ننقل إليهم الأوزان والقيم البشرية كما هي في أوروبا"

(موسى، ١٩٥١: ٣-٤) ويرى موسى في هذه المهمة نوعاً من الكفاح " فهذا التوجيه هو في صميمه كفاح، كفاح من أجل تحرير المرأة بالعمل وتحرير الشعب من الفقر والجهل والمرض، كفاح ضد العصور المظلمة التي ما زالت تخيم على عقول كثير منا". (السابق، ٨-٩)

وفي إشارة إلى التراث والتراثيين، يجيب موسى على سؤال طرحة علي نفسه: ما هو الذي نكافحه نحن الكتاب المصريين؟ يقول موسى: "نكافح حي بولاق، ونكافح مصر المجسمة في حي بولاق، عندما أجول في هذا الحي، أحس كأننا قد هيئنا منازله وأزقته وناسه كي نعرضها في الأديب البازغ حتي يعرف رسالته المستقبلية وهي أن ينقل مصر من الخراب الوعر إلى الحضارة المهذبة وأني لأقف بين أزقة هذا الحي وأنبت فيها كي أملأ حواسي بما تحوي من قبح، وأني لأتأمل رطوبة الجدران وكأنها غنغرين قد تمدد وفسد، وأني لأحس الجهل والفقر والمرض، لتمكن جميعاً في هؤلاء السكان الذين تجردوا من كل مميزات المتمدنين".(السابق، ص ٩)

فحي بولاق هنا هو التراث المحمل بكل الأمراض والموبيقات التي تعوق التقدم والرقي، ويتخذ موسى من الدعوة إلى تغيير هذا الوضع مناسبة للهجوم على أنصار هذا التراث والباحثين فيه، يقول: "فهذه هي الحالة المصرية التي يجب علينا أن نغيرها فإذا لم نغيرها فنحن لسنا مقصرين فقط بل خونه وحين يقرأ أحدنا في حي بولاق التاريخ الماضي فيكتب زوجة الرشيد أو عدل المأمون، أو حرب علي ومعاوية فإنه بقراره هذا إنما يخون أدبه وهو بمثابة الجندي الذي فر من الميدان" (السابق، ٩)

وهكذا يعمم موسى من رؤيته لحي بولاق – والتي ما هي إلا رمز للتراثية – فيجعلها حالة مصر كلها والتي يجب أن نغيرها، ويرى موسى أن التردد أمام قبول حضارة الغرب هو السبب الأساسي في وضعنا المتدهور (تخلف حي بولاق الذي يفتقد ناسه المدنية) يقول موسي: " لقد تأملت كثيراً في حسرة وألم هذا التخلف أو العجز أو القصور في الأدب المصري الحديث بحيث لا نجد نابغاً ولا عبقرياً يقاس بأولئك النبغاء أو العبقريين في أوروبا وبعد إمعان التأمل أجد أن أكبر الأسباب

لحالنا هذا هو التردد بين الثقافتين، ثقافة الشرق والتقاليد، وثقافة الغرب والإبداع". (السابق، ص ص ٩-١٠)

وهنا يجعل موسى من الإبداع صفة ملازمة لثقافة الغرب، وينفيها عن ثقافة الشرق التقليدية، ليس هذا بل إن هجوم موسى على ثقافة الشرق يصل إلى الدرجة التي يصف فيها الشرق بالباطل والغرب بالحق يقول صاحب الرسالة: "والأديب الذي يتردد بين الحق والباطل أو بين الغرب والشرق أو بين القوي التجديدية والقوي الرجعية يحس احتباساً، عنه ذهنية تصده عن الانطلاق الحر في التفكير، وهو لذلك لا يحسن الكتابة والتأليف، حتي حين يختار هذا الشرق بتقاليده(...) وأدباؤنا الذين مالوا إلى الشرق بتقاليده ورجعيته، يحسون هذه العنة، بل يحسها القرّاء منهم، ويصدون عنهم وفي مصر ألوان عديدة من الإغراء تجر الكاتب الملهم نحو الشرق، فيفقد إلهامه ويحبس ذهنه وهو عندئذ لا يحس حتي الكتابة عن هذا الشرق، ولكن يسر نفسه مع عنته، على الدفاع عن التقاليد والرجعية، لأنه يجد في هذا الدفاع ثراء وطمأنينة ومقاماً". (السابق، ص ١٠)

وينتقل موسى بعد ذلك إلى تناول مشكلات الكاتب المصري، ولكن من زاوية تتضح فيها هجومه على التراث والتراثيين، يقول: "وللكاتب في مصر مشكلات أخرى، ومشكلة اللغة تعد في مقدمة المشاكل الماثلة لنا، ذلك أننا نعالج موضوعات عصرية بلغة غير عصرية وإنك لتجد من كتابنا من يحاول الكتابة بلغة الجاحظ مع أنه على الرغم من براعته في عصرة، لم يعد ملائماً، إذ هو كان يختار الكلمة التي تجري على ألسنة الفقهاء والإيماءة التي تشير إلى الصحراء التي نخاطبها ولم يعالج موضوعا من هذه الموضوعات التي نعالجها".(السابق، ص ١١)

وسلامة موسى ينظر إلى اللغة الفصحى، باعتبارها لغة أمراء وملوك، بمعنى أنها لغة صفوة لا لغة جماهير، وهي حجة كان يسوقها دائماً دعاة العامية، والذي كان موسى واحد منهم، ويتضح ذلك في قوله: "وهل نحن في حاجة إلى قواعد البيان والبلاغة ؟ (والسؤال هنا استنكاري) ألا نستطيع الاستغناء عنها ونعترف بالواقع وهو

أن الكاتب لا يحتاج إليها (...) وقد نجد نحن الكتاب من المشاق ما هو أشق علينا من الملائمة بين لغتنا ولغتنا القديمة (...)في لغتنا العربية عيوب كثيرة، تعود إلى تاريخها الاجتماعي ولغة الأدب العربي هي قبل كل شيء، لغة الفقه الإسلامي ثم هي لغة الفروسية وأخيراً هي لغة المترفين من الأمراء والأثرياء ما عدا هذه الموضوعات الثلاثة قليل". (السابق، ص ص ١١-١٢)

ورأي موسى هنا منسجم مع الدعوات المطالبة باستخدام اللهجة العامية في الكتابة واعتمادها كلغة فكر بدلاً من الفصحى وقد تصدى لهذه الدعوات الكثير من التراثيين أمثال الرافعي والجندي وغيرهم .

وموسى لا يرى النهضة إلا كما يراها الأوروبي، ولا يرضى غير النموذج الأوروبي منها، يقول موسى: "إن ما تحقق بعد ثورة ١٩١٩ لا يعدو شيئاً من النهضة ومع أن هذه النهضة السياسية لابستها حوافز من التحرر الاجتماعي مثل سفور المرأة وتعاليمها والاتجاه نحو الصناعة ومع ذلك يجب أن نعترف أننا أفسدنا معنى النهضة كما يفهمه الأوروبي الذي عرف من النهضة الأوربية أنها تحرير الشخصية الإنسانية من التقاليد والغيبيات وأنها إقبال على العلم التجريبي وإنهاء فصل الدين عن الدولة، وهذه هي المعاني التي لم نفهمها من النهضة في سنه ١٩٣٦(...) وقد فهم الهنود معنى النهضة بأوسع وأعمق مما فهمنا، كما يتضح ذلك في إلغاء النجاسة والمساواة في الميراث بين الجنسين وفصل الدين عن الدولة".(السابق، ص ١٢)

وهكذا تضمن مقال رسالة الكاتب فكرتين أساسيتين قام عليهما فكر سلامة موسى في مجمله الأولى: مهاجمة التراث والتراثيين والنفور منهم، والثانية: الدعوي إلى تمثل النموذج الغربي في النهضة وقد لازمت هاتان الدعوتان موسى على طوال أعماله.

في كتابة "ما هي النهضة" يواصل موسى سيره في نفس المنحنى السابق وفي مقدمة الكتاب يرسي الأساس الذي سينطلق منه في أفكاره يقول إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ثم نعجز

عن أن نهزم القرون الوسطي في حياتنا ونعود إلى دعوة عودوا إلى القدماء". (موسى، ١٩٩٠: ٩)

فالذي يخشاه موسى هو الدعوة إلى العودة إلى القديم (دعوى التراث) حتي ليجعلها والعصور الوسطي شيئا واحدا غير أنه لم يحدد أي قرون وسيطة التي يعنيها هل هي قرون أوروبا المظلمة أم قرون الحضارة الإسلامية.

ويعاود سلامة موسى التأكيد على أن النهضة لم تعن في الماضي ولا الآن شيئا سوى البشرية أو الإنسان والذي يجب أن يعمل ويعتمد على نفسه في هذا العامل لحضارته وسعاته إذ ليس له في هذا العالم ما يعتمد عليه سوى عقله ويضيف "أن هذا الأمل لا يمكن أن يتحقق طالما بقينا أسرى لثقافة العصور الوسطى نؤثر العقائد على المعارف والقديم على الجديد". (موسى، ١٩٩٠: ١٢٢)

ويرى موسى في الحضارة الغربية حتمية آتية لا مفر منها "فالحضارة الأوروبية تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم لا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتهم، ونعني بالحياة هنا حياة الثورة والعلم والثراء (...) ولا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة ". (السابق، ص ١٢٤)

وينفي موسى إمكانية تعايش الحضارة والنهضة مع التراث التقليدي " فليس من المستطاع أن نأخذ بالحضارة العصرية إذا كنا نعيش على ثقافة قديمة لم تستطع في الماضي إلا أن تثمر الحضارة الزراعية فقط ". (السابق، ص ١٣٣)

إن نزعة موسى التغريبية واضحة في هذا الكتاب بشكل جلي ويكفي أن نقرأ قوله "إن القراء المصريين يحتاجون إلى التنوير الغربي لعقولهم الشرقية" (السابق، ص ١٤٨) لكي ندرك عمق هذا التوجه نحو الغرب أو قولة في إجابة علي تساؤل: كيف نكون عبقريين ؟ بقوله "أما كيف نكون عبقريين فشرط ذلك أن نعيش في مجتمع حر غير متجمد بما نسميه تقاليد" (السابق، ص ١٥٧) فموسى يجعل التحرر من التقاليد شرط العبقرية والإبداع وأخيراً قوله في تحرير المرأة "عبارة تحرير المرأة تحمل طائفة

من المعاني، فهي تعني تحريرها من الجهل بالتعليم، وتحريرها من التقاليد بإلغاء الحجاب، ثم مساواتها بالرجل في الحقوق الدستورية والمدنية" (السابق، ص ٢٠٢).

ولسلامة موسى كتابات أخرى سار فيها جميعاً وفقاً لمنهجيته السابقة ففي كتاب بعنوان "اليوم والغد" حمل موسى كثيرا على التراث من ناحية وكانت دعوته إلى الغرب بنفس القدر الذي هاجم به الشرق العربي من ناحية أخري .

يقول سلامة موسى في مقدمة الكتاب: " كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراض الأدب كما أزاوله فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سراً وجهراً فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب ". (موسى، د ت، ١-٢)

لقد قرأ التراثيون هذه الأفكار وغيرها بوصفها محاولة تبرز نزعتين لسلامة موسى الأولى نزعته التغريبية الواضحة غير المستترة خلف أي تبرير، الثانية هجومه على الدين.

إلا أن النظر لرؤية موسى تلك بوصفها هجوما على الدين لهو نوعا من النظر للحقيقة بعين واحدة، فهي قراءة تأويلية تتوافق والتوجه العام الذي يتخذه التراثيون من مفكري الحداثة على طوال الخط، فالشرق لا يعني الدين فقط، ولكن يعني أيضا الخطابات الدينية والتأويلات التراثية على اختلافها، وبعض تلك القراءات وصل التشدد به إلى اعتبار كل ما هو مخالف للتراث يقع في عداد الكفر والخروج عن الملة، ومن ثم فأنني لا أرى غضاضة أن يكفر سلامة موسى بهذا الشرق، طالما أحال هذا الشرق الى تلك الذهنية التكفيرية الجامدة.

ويحدد موسى في هذه المقدمة الأهداف التي يسعى إليها فهو يريد "حرية المرأة كما يفهما الأوروبي (...) وأن يكون الأدب أوروبياً تسعة وتسعين في المائة، وأن تكون

ثقافتنا أوروبية، لكي تغرس في نفوسنا حب الحرية والتفكير الجريء (...) وأن تكون الحكومة ديمقراطية برلمانية كما هي في أوروبا (...) وأن يعاقب كل من يريد أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد أو المأمون أو ثيوقراطية دينية (...) وأن يقتلع من أدبنا كل آثار العبودية والذل والتوكل على الآلهة " . (السابق، ص ص ٣-٤)

باختصار يريد أن يجرد الشرق من كل الخطابات التراثية التي تحول بينه وبين التقدم والنهضة، ويواصل موسى على مدار الكتاب إطلاق الدعوات التي تنسجم مع منهجيته وتوجهه الفكري وأولى هذه الدعوات هي مهاجمة شرقية مصر وعروبتها يقول موسى: "إن هذا الاعتقاد بأننا شرقيون، قد بات عندي كالمرض، ولهذا المرض مضاعفات، فنحن لا نكرة الغربيين فقط بل ونتأفف من طغيان حضارتهم بل يقوى بذهننا أنه يجب أن نكون علي عداء للثقافة الغربية، فندرس كتب العرب ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب، ما يفعل أدباءنا المساكين أمثال المازني والرافعي، وندرس أبن الرومي ونبحث عن أصل المتنبي (...) ليس علينا للعرب أي ولاء وإدمان الدارس لثقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم " . (السابق، ص ٢٣٥)

وهكذا بدأ النص السابق، بكراهية أن تكون مصر شرقية، وانتهى بالنفور من التراث والسخرية من التراثيين ودعوة موسى إلى نبذ التراث من الدعوات الهامة التي ضمها هذا الكتاب يقول موسى: "ونحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان ولا بأس أن نعتمد علي الترجمة إلى حد بعيد حتي يتمصر العلم وتتمصر ألفاظه وعندئذ نسير فيه بالتأليف " . (السابق، ص ٢٣٨)

ودعوة التمصير هذه هي دعوة استخدام اللهجة العامية بدلا من الفصحي وقد اشترك فيها موسى إلى جانب آخرون يقول موسى: "وما يجعلنا ننقم علي اللغة الفصحى أيضا أنها تبعثر وطنيتنا المصرية ونجعلها شائعة في القومية المصرية فالمتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطال بغداد القدماء بدلا من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر " . (السابق، ص ٢٤١)

ويقول في موقع آخر من الكتاب متفقاً مع دعاة استخدام اللهجة العامية: "ولكن الآن وبعد اختمار الرأي لا أرى نهضتنا تقوم إلا باتباع آراء قاسم أمين ولطفي السيد والسير ولكوكس، باتخاذ اللغة المصرية العامية، أو بإيجاد ما يشبه التسوية بينها وبين اللغة الفصحي بحيث تتمصر هذه اللغة فتصبح بألوان بلادنا، وتتأقلم في حقولنا ...إننا الآن نرطن اللغة الفصحي رطانة لم تشربها بعد في نفوسنا ولا أمل في أن نشربها لأنها غريبة عن مزاجنا".(السابق، ص ص ١٢٧-١٣٠)

وتماشياً مع الدعوة السابقة يضم الكتاب دعوة أخرى قوامها الاندماج في الغرب، فموسى يدعو إلى "ضرورة أن نرتبط بأوروبا وأن يكون رباطنا بها قوياً نتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ عنا كل ما يجد فيها من اختراعات أو اكتشافات، وننظر للحياة نظرتها فنتطور معها في تطورها الاجتماعي ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي ويجعل أدبنا وفق أدبها بعيداً عن منهج العرب". (السابق، ص ٢٤١)

وحداثة موسى واضحة أبلغ ما يكون في النص السابق فهو لا يدعو فقط إلى الأخذ بالجانب المادي للحضارة الغربية بل وكذلك الجانب المعنوي الذي يجعلنا نحن وهم شيئاً واحداً وهل هناك تعبير يمكن أن يساق دلالة علي توجه موسي السافر نحو الغرب أكثر من قوله فلنول وجهنا شطر أوروبا". (السابق، ص ٢٤٨)

ويقف موسى موقف المنتقد من بعض المؤسسات الدينية القائمة على خدمة التراث خاصة الأزهر والذي يصفه بأنه " يبث ثقافة القرون المظلمة " (السابق، ص ٢٥١) ويعترض على قيام رجالة بتعليم اللغة العربية "فتعليم اللغة العربية في مصر لا يزال في أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعاً في الثقافة العربية، أي ثقافة القرون المظلمة فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتي يمنع هؤلاء الشيوخ منه ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطاً بعيدا في الثقافة الحديثة ". (السابق، ص ٢٥١)

ويختم موسى كتابة بما بدأه به "الهجوم علي الدين" فموسى يرفض الرابطة الدينية فيقول: "إننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد علي الدين جامعة تربطنا فالرابطة الدينية وقاحة". (السابق، ص ٢٦٣)

هكذا بدا سلامة موسى واحداً من الحداثيين الذين كان لهم توجه واضح نحو الغرب من ناحية وموقف معادي للتراث من ناحية أخرى حتي أنه أرجع عجز الواقع العربي إلى الأخير، فالواقع العربي مأزوم "لأنه يعيش في ثقافة تقول ادرسوا الماضي واعتمدوا على العقائد بدلا من الحقائق (...) ولا تفكروا في المستقبل بل فكروا في الماضي (موسى، ١٩٦٤، ٦٩)، والمقصود بالقطع هو الثقافة العربية الإسلامية.

٢-علي عبد الرازق وأصول الحكم

إذا كانت أعمال سلامة موسى قد حوت دعوات مباشرة للتوجه نحو الغرب حيث أعلن الرجل صراحة تأففه من الشرق ومن تراثه القديم، ومن ثم لم نجد مشقة في التعرف على خطه الفكري، فقد كان واضحاً كل الوضوح إذا كان الحال كذلك مع سلامة موسى، فإن هناك بعض المفكرين ينتسبون إلى هذا الاتجاه، وفقا لمنهجيتهم التي اتبعوها في فكرهم وإن كان يبدو على الموضوعات محل اهتمامهم الطابع التراثي، يأتي على رأس هذا الفريق، الشيخ علي عبد الرازق صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وهو كتاب أحدث ضجة وقت صدوره، وبات الكثيرون يشيرون إلى الكتاب وصاحبه باعتبارهما دليلين على تسرب الأفكار الغربية إلى العقلية العربية.

والكتاب مهم جداً على طريق الموقف من الآخر الغربي عبر تطور الفكر الحداثي في المجتمع المصري، وذلك عندما نضع في الاعتبار القضايا التي أثارها الكتاب والمنهجية التي اتبعها صاحبه، لذلك سوف نحاول هنا أن نقف على أهم ما جاء فيه من أفكار، تعبر عن حداثة صاحبة.

يبدأ علي عبد الرازق الباب الأول من الكتاب والذي جاء تحت عنوان "الخلافة وطبيعتها" بتأسيس المقدمة التي سينطلق منها في كل كتاب، ومجمل فكرته أن هناك خلافاً قد دب بين المسلمين حول المصدر الذي يستمد منه الخليفة ولايته، يقول عبد الرازق: "إن الذي يستقرئ عبارة القوم المتصلة بهذا الموضوع يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج أن المسلمين في ذلك مذهبان، الأول أن الخليفة يستمد سلطان الله تعالي، وقوته من قوته"(عبدالرازق، ١٩٦٠، ١٨) .

ويسوق عبد الرازق الكثير من النصوص التي تشير إلى هذا المعنى في نفوس المسلمين فيستدل بقول أحد الشعراء "جاء الخلافة أو كانت قدرا له ... كما أتي ربه موسى على قدر، ويتأسس على ذلك – من وجه نظرة – " اعتبار السلطان حمى الله في بلاده وظله الممد على عبادة ". (السابق، ص ١٩)

أما المذهب الثاني – والقول لعبد الرازق "فقد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به ذلك أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة، فهي مصدر قوته وهي التي تختاره لهذا المقام"(السابق، ص ٢٢)

ويوازي عبد الرازق بين هذا الاختلاف حول مصدر الخلافة بين المسلمين وبين الخلاف الذي ساد أوروبا في العصور الوسطي فيجعل من دعوة توماس هوبز في الحق الإلهي للملوك مناظرة للدعوة الأولى أما دعوة جون لوك في العقد الاجتماعي، فمناظرة للدعوة الثانية.

ويتضح في هذا الجزء التأسيسي من الكتاب نقطتان: أولهما أن صاحبه يعتمد في آرائه على بعض الكتب الغربية، مثل توماس هوبز " student .s History of A Philosophy "والثانية أنه يتعامل مع التاريخ وفقاً لنظرة جزئية، فهو لا ينتقي من التاريخ إلا ما يدعم رأيه، فهو يستشهد بإحدى خطب المنصور التي قال فيها: "أيها الناس إنما أنا سلطانا الله في أرضه ".(السابق، ص ٢٢)

وهو بذلك إنما يمهد لفكرته الأساسية التي مؤداها أن الإمامة والخلافة ليستا من الدين في شيء، إنما هي مرتبطة برغبات الملوك والخلفاء.

وفي الباب الثاني من الكتاب "حكم الخلافة " يعرض علي عبد الرازق لأقوال السلف في وجوب الخلافة وأسباب ذلك، وذكر ما قاله ابن خلدون في مقدمته من أن تنصيب الخليفة أمر أنعقد عليه الإجماع، ثم يحمل عبد الرازق على ما ذهب إليه السلف الصالح في هذا الشأن يقول: "لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب

الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به" (السابق، ص ١٥). ويصل علي عبد لرازق في الباب الثالث من الكتاب الأول (الخلافة والإسلام) إلى جوهر فكرته أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على القوة الرهيبة (...) لا نشك مطلقا في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة ولا يذكر التاريخ خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه". (السابق، ص ٣٩).

وهنا يستمر علي عبد الرازق مندفعا في مهاجمة الخلافة والخلفاء، لا يستثني منهم أحدا يقول ولولا نرتكب شططا في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس الناس". (السابق، ص ص ٧٠-٧١)

ويلتمس علي عبد الرازق التأكيد لنظريته في مبادئ الإسلام نفسه، فالإسلام الذي لم يكتف بتعليم اتباعه فكرة الإخاء والمساواة ولقنهم مبدأ أن الناس سواسية كأسنان المشط هذا الإسلام أدب المسلمين وعلمهم، وتأسيساً على ذلك " فمن الطبيعي في أولئك الأحرار أن يأنفوا الخنوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم". (السابق، ٧١)

وينتقي عبد الرازق من التاريخ الإسلامي قصة البيعة ليزيد مستنداً عليها في رأيه بأن الخلافة في الإسلام إنما قامت على القهر والقوة، يقول: " وأنت تستطيع أن تدرك مثلاً لذلك في قصة البيعة ليزيد، حيث قام أحد الدعاة في تلك البيعة، فأوجز البيان ليضع كلمات لم تدع لذي أربه في القول جداً ولا هزل قال: أمير المؤمنين هذا وأشار إلى معاوية فإن هلك فهذا وأشار إلى يزيد، فمن أبي فهذا وأشار إلى سيفه". (السابق، ص ٧٣-٧٣)

ويخلص عبد الرازق في نهاية هذا الباب ومن مناقشة القائلين بأن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية إلى القول: "أن الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً أن شعائر الله تعال ومظاهر دينه

الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خليفة ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء الواقع أن صلاح حال المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا في أمور دنيانا (...) إنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام، وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد". (السابق، ص ٧٤)

وهنا نأتي إلى بيت القصيد فالعقل يقول لا حاجة لنا إلى الخلافة والخلافة هي المظهر السياسي للدين لا حاجة لنا بها في ديننا ولا دنيانا، إذن فليبق الدين شعائر تمارس في دور العبادة فقط، إنه نفس الحديث الغربي الذي أدى إلى فصل الدين عن الدولة وهذا هو جوهر فكرة علي عبد الرازق.

ويفرد "صاحب الإسلام وأصول الحكم "في الباب الأول من الكتاب الثاني وعنوانه نظام الحكم في عصر النبوة والباب الثاني منه وعنوانه "الرسالة والحكم "لإثبات إحدى المقولات التي قال بها بعض المستشرقين، وهي "أن الإسلام انتشر بحد السيف" ويحاول عبد الرازق في الفصل الأول هدم فكرة الحكومة في الإسلام وذلك بالاستناد إلى عدم وجود مقوماتها في زمن الرسول (ﷺ) "فهو لم يعين في البلاد التي فتحها الله له لإدارة شؤونها وتدبير أمورها" ويضيف عبد الرازق "إننا تجاوزنا عمل القضاة والولاية إلى غيرها من الأعمال التي لا يكمل معني الدولة إلا بها، كالأعمال التي تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) وحراسة الأنفس والأموال (الشرطة) أو غير ذلك ما لا يقوم بدونه أقل حكومة، فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً، يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية". (السابق، ص ١٠٢)

ويبدأ عبد الرازق الباب الثاني بالتأكيد على فكرة مهمة، وهي أن الجهاد في عهد النبوة لم يكن لمجرد الدعوة إلى دين الله، "وإنما كان الجهاد لتثبيت السلطان وتوسيع الملك".(السابق، ص ١٠٢-١٠٣)

وهـذا القـول يتماشـى مـع مـا سـبق وقـرره مـن أن لا سـلطان ولا خلافـة بـدون قهـر "فدعـوة الديـن دعـوة إلـى اللّه تعالـي، وقـوام تلـك الدعـوة لا يكـون إلا بالبيـان، وتحريـك القلـوب بوسـائل التأثيـر والإقنـاع، فأمـا القـوة والإكـراه، فـلا يناسـبان دعـوة يكـون الهـدف منهـا هدايـة القلوب"(السـابق، ص ١١٦).

ويخلـص عبـد الـرازق مـن هـذه المقدمـة إلـى تقريـر قضيـة مهمـة، يقـول: "وإذا كان النبـي قـد لجـأ إلـى القـوة والرهبـة فذلـك لا يكـون في سـبيل الدعـوة إلـى الديـن، وإبـلاغ الرسـالة إلـى العالمـين ومـا يكـون لنـا أن نفهـم إلا أنـه كان في سـبيل الملـك، ولتكويـن الحكومـة الإسـلامية ولا تقـوم حكومـة إلا مـع السـيف وحكـم القهـر والغلبـة، فذلـك عندهـم هـو سـر الجهـاد ومعناه".(السـابق، ص ص ١١٦-١١٧)

وهنـا ينفـي عبـد الـرازق مـا أكـده في البـاب السـابق، مـن انتفـاء عصـر النبـوة لمقومـات الحكومـة فكيـف كان الجهـاد في سـبيل الحكومـة ومقومـات الحكومـة لـم تكـن موجـودة، والـذي يفهـم مـن هـذه النصـوص، أن علـي عبـد الـرازق يريـد أن يقـرر أمريـن: الأول أن الإمامـة أو الخلافـة، لـم تكـن مـن الديـن في شـيء، وإنمـا هـو عمـل مرتبـط بالرغبـة في القـوة والاسـتئثار بهـا، فالقـرآن والسـنة خليـا مـن نصـوص تـدل علـى وجـوب الإمامـة أو الخلافـة، والأمـر الثانـي: أن مسـعى النبـي (صـل اللّه عليـه وسـلم) وأصحابـه في الجهـاد، إنمـا كان في سـبيل الملـك القـوة، ويعـود عبـد الـرازق ليؤكـد علـى هـذا الأمـر في خاتمـة هـذا البـاب، فيقـول: "فأمـا أن المملكـة النبويـة عمـل منفصـل عـن دعـوة الإسـلام وخـارج حـدود الرسـالة، فذلـك الـرأى لا نعـرف في مذهـب المسـلمين مشـاكله ولا نـرى القـول بـه يكـون كفـراً ولا إلحاد".(السـابق، ص ١١٨)

ويعـود الباحـث فيوجـز مـا سـبق: بـل اسـتنبط مـن التاريـخ أن الخلافـة إنمـا ترتبـط بالرغبـة في القـوة والرهبـة وليسـت مـن أمـور الديـن في شـيء، وأن المملكـة النبويـة كانـت عمـلا خـارج حـدود الرسـالة، فجهـاد النبـي (ﷺ) وأصحابـه لـم يكـن في سـبيل الديـن وإنمـا للملـك الـذي لا يتحصـل إلا بالقـوة والرهبـة.

٣- طه حسين

يمثل طه حسين علامة بارزة على طريق تطور الفكر الحداثي في المجتمع العربي، وطه حسين باعتباره واحدا من المفكرين الذين أثروا الحياة الفكرية بأعماله المتنوعة خلال النصف الأول من القرن العشرين، يشكل معضلة بالنسبة للباحث في الفكر العربي وذلك عندما يحاول أن يحدد التوجه الفكري لهذا المفكر، أو بعبارة أخرى عندما يحاول أن يصنف طه حسين إلى أي اتجاه ينتمي وترجع هذه الصعوبة إلى التحولات التي طرأت علي فكرة خاصة في السنوات الأخيرة من حياته وقد أشار محمد جابر الأنصاري إلى ذلك بقوله: "يجب علينا أن ننتظر عقداً آخر من السنين حتي يصل طه حسين بدورة إلى الشك في وجاهة القاعدة التي قام على أساسها النظام الليبرالي الغربي في مصر والذي كان هو من أقوى دعاته ففي كتاب المعذبون في الأرض الذي كتب مقالاته تباعاً منذ ١٩٤٥ تجد خيبة أمل كبرى في مستوى العدالة الاجتماعية التي حققها ذلك النظام". (الأنصاري،١٩٨٠: ٧٧)

غير أننا هنا سوف نعرض لطه حسين الحداثي ومن ثم فأننا سوف نعرض لأعماله التي أقترب فيها من الغرب أكثر من اقترابه من الشرق العربي .

العادة التي درج عليها الباحثون المهتمون بدراسة فكر طه حسين هي البدء بكتابه "في الشعر الجاهلي" خاصة حينما يحاولون التدليل على فساد منهجه وتوجهه نحو الغرب غير أن طه حسين قبل أن يصدر هذا الكتاب نشر مجموعة من المقالات يمكن اعتبارها مقدمات مهد بها لنظريته في الشعر الجاهلي.

في مقال بعنوان "درس الأدب في مصر" ينتقد طه حسين حال اللغة العربية في مدارس الحكومة المصرية، بصفة عامة وفي الأزهر على وجهة الخصوص، يقول طه حسين ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة تعليم، وما أكثر ما نضيق زرعاً باضطرارنا إلى اصطناع اللغات الأجنبية في التعليم العالي".(حسين، ١٩٧٨[أ] : ١٦)

فطه حسين يقرر كثرة الشكوى من اللغة العربية الفصحى في فشلها أن تكون لغة تعليم وهي دعوى كانت رائجة بين الحداثيين في ذلك الوقت واشترك فيها طه حسين ثم يستنكر تلك الدعوات المناهضة لاصطناع اللغات الأجنبية.

لقد كان المقال السابق البداية التي أسس عليها طه حسين هجوماته المتتالية على التراث والتراثيين، متخذا من دعوى تطوير اللغة العربية آلية اعتمد عليها في هجومه، ففي مقال بعنوان "سبل الإصلاح"، والإصلاح هنا هو إصلاح اللغة العربية التي لم تعد ملائمة، من وجهة نظره لأن تكون لغة تعليم، يقترح طه حسين خطة للإصلاح فحواها التعويل على الجامعة المصرية ومدرسة دار المعلمين في النهوض باللغة وذلك أن الأزهر ودار العلوم غير آهلين للقيام بهذه المهمة، ويعلل طه حسين ذلك بأن الجامعة ومدرسة دار المعلمين هما المعهدان القادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية ويرضيا هذه الحاجة، هذان المعهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الأوروبية وبالأدب الأوروبي، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والإنتاج في حين أن دار العلوم لا تعرف من الأدب الأوروبي ولا من الحياة الأوروبية إلا صوراً مشوهة ". (السابق، ص ١٩)

إذن فاتصال الجامعة ومدرسة دار المعلمين بالحياة الأوروبية والأدب الأوروبي هو السبب الذي يجعلها مؤسستين أو معهدين قادرين على النهوض باللغة العربية، وتفشل دار العلوم في تلك المهمة لجهلها بالأدب والحياة الأوروبية، وربما يكون طه حسين كان متأثرا في وجهة نظره تلك بالتطور الحادث في منهجيات اللغات الأوروبية خاصة اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية، في تلك الفترة، من حيث ظهور مدارس ومنهجيات حديثة في علم اللغة، وهو ما اتضح عندما هاجم شيوخ الأدب لطرقهم في دراسة الأدب، ودعونهم إلى دراسته من منظور جديد يتطلب إتقان اللغات السامية وأدبها، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وأدبهما، ثم إتقان اللغة الأوروبية الحديثة وآدابها". (السابق، ص ١٩)

وفي مقال أخر بعنوان الأدب الإنشائي والأدب الوصفي يعلنها طه حسين صراحة حين يقول: "لا نحب هذه الطريقة ولا نريد أن نسلكها بل نحن نعلم ما نعلم في الجامعة ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف لنمحو أثار هذه الطريقة ونطمس أعلامها" .(السابق، ٢٠)

وما هؤلاء الأعلام إلا التراثيين أو شيوخ الأدب كما كان يطلق عليهم، وما هذه الطريقة إلا منهجيتهم في دراسة الأدب .

هذه هي المقدمات التي أرساها طه حسين في مقالاته التي سبقت صدور كتاب في الشعر الجاهلي يهاجم فيها اللغة الفصحي من ناحية وشيوخ الأدب وطريقتهم في دراسة الأدب من ناحية أخري.

يبدأ طه حسين كتابة " في الشعر الجاهلي"(*)[9] باستهلال يذهب فيه إلى أن هناك وجها ثانياً للجدال الدائر بين القديم والجديد، يتعدى الفني الكتابي أو الشعري وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه، وهو بهذا التمهيد يقطع الطريق أمام المنتقدين، بالتأكيد على أن ما سيكتبه ليس مقالا فنياً أو أدبياً بل دراسة علمية ذات منهجية محددة.

ثم يقرر طه حسين أن دارس الأدب يجد نفسه بين خيارين أن يتقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، وإما أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث ثم يقع اختياره على الخيار الثاني، حيث مخالفة القدماء يقول: "فلست أريد أن أقول البحث دائماً أريد أن أقول الشك أريد ألا نتقبل شيئاً مما قاله القدماء في الأدب وتاريخه " . (حسين، ١٩٧٨ [ب] : ٨١)

وهنا يبدأ طه حسين في تحديد النهج الذي سيرتضيه لنفسه " الشك" ويشير إلى اتباع هذا المنهج بأنصار الجديد ويصفهم بأنهم "لا يأخذون أنفسهم بأي إيمان ولا

(❖) كان هذا هو العنوان الأصلي للكتاب ، قبل انم يصدر الحكم بمصادرته من الأسواق ومنعه من التداول غير أن طه حسين أعاد طبع الكتاب بعد أن غير عنوانه إلى «في الأدب الجاهلي « وذلك بعد أن حذف منه النصوص التي أثارت المشكلات ، وقد اعتمد الباحث علي النسخة المعدلة لتعذر حصوله علي الطبعة الأولي من الكتاب .

اطمئنان وقد خلق الله لهم عقولا، تجد في الشك لذة ومن القلق والاضطراب رضا (...) لا يطمئنون إلى ما قاله القدماء وإنما يلقونه بالتحفظ والشك (...) يتجاهلون اجتماع القدماء وعلى ما أجمعوا عليه". (السابق، ص ص ٨٢-٨٣)

ويبدأ طه حسين في طرح فكرته الأساسية في هذا الكتاب، ويشير بداية موجهاً حديثة إلى القارئ " فأول شيء افجؤك به في هذا الكتاب، هو أني شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك ". (السابق، ص ٨٣)

ثم يطرح فكرته والتي تدور في مجملها حول أن الكثرة المطلقة لما نسميه أدباً جاهلياً، ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين ". (السابق، ص ٨٥)

ويسترسل طه حسين في توضيح منهجيته في تحقيق فكرته السابقة، فيقول: "أريد أن أقول أني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة، فيما يتناولونه من العلم والفلسفة أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي أستحدثه ديكارت (...) فلنصطنع في الأدب هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا القديم، وقد برأنا أنفسنا من قبل(...) يجب علينا حين نستقبل البحث الأدبي العربي وتاريخه أن ننسي عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسي عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسي ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا منهاج البحث العلمي الصحيح ". (السابق، ص ١٠٨)

ويبدوا أن طه حسين لم يكتف هنا بفلسفة الشك الديكارتية بل أضاف إليها قواعد المنهج الوضعي لاميل دوركايم، ولما لا فقد تتلمذ طه حسين على يد أميل دروكايم في دراسته للدكتوراه.

لقد أراد طه حسين أن يؤكد للآخرين أنه سيدرس تاريخ الأدب العربي دراسة علمية تختلف عن منهج القدماء، وأنه في دراسته هذه سيكون متحررا من كافة

الأفكار المسبقة التي يمكن أن تكون قد قيلت في هذا الأدب، فهو سيدرس تاريخ الأدب بعقلية المفكر الغربي الذي درسه في فرنسا وليس بعقلية طه حسين الذي نشأ وتلقى تعليمه الأولي في الأزهر معقل التراث والتراثيين، ثم هو فوق كل ذلك سيكون موضوعياً فينسى عواطفه الدينية والقومية حتي يتحقق له الحياد التام عند دراسة هذا التاريخ .

والقضايا الابستمولوجية التي تضمنها هذا الكتاب كثيرة جداً وهي في الغالب تتصل بأطروحته الأساسية الشك في الشعر الجاهلي وسوف يعرض الباحث بعضها لمعرفة مدى التزام طه حسين بالمنهجية التي أعلن اتباعه لها .

يعتمد طه حسين في تدعيم فرضيته الأساسية "أن الشعر الجاهلي منحول" على أن اللغة التي كتب بها هذا الشعر لغة فيها اتساق كبير وهو ما يختلف عما هو معروف عن العرب قبل الإسلام من تعدد لهجاتهم يقول في ذلك: "تستطيع أن تقرأ المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح فسترى فيها مطولة لأمري القيس وهو من كنده أي من قحطان، وأخرى لزهير وأخرى لعنترة، وثالثة للبيد وكلهم من قيس، ثم قصيدة لطرفة وقصيدة لعمرو بن كلثوم وقصيدة أخرى للحارث بن حلزه وكلهم من ربيعة (...) تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافا في اللهجة أو تباعدا في اللغة أو تبايناً في الكلام " . (السابق، ص ١٠٨)

وهنا نتساءل، لماذا لا يكون الشعر الجاهلي هو بالفعل شعر جاهلي كتب قبل الإسلام، لماذا ينكر طه حسين أن تكون هناك لغة عربية فصحى قد عمت أجزاء الجزيرة العربية قبل نزول الرسالة، ألم تكن لأهل قريش تجارة واسعة على طوال الجزيرة وعرضها، ألم يكن هناك أسواق للشعر يأتي إليها الشعراء من كل جهة، أتراهم كانوا يتبارون في الشعر كل بلهجته، دون أن يفهم الشعراء بعضهم الأخر، أليس من الطبيعي أن تكون هناك لغة واحدة تستخدم كمحك أو كميزان لقياس جودة الشعر من رداءته، ونتساءل هنا أيضاً: ما هو الإعجاز الأول الذي واجه به العرب وقت نزول

القـرآن، أليـس هـو فصاحتـه وبيانـه، حتـي ليعجـز العـرب وهـم أهـل فصاحـة أن يأتـوا بسـورة مـن مثلـه، هـل واجـه النبـي (ﷺ) عندمـا هاجـر إلـى المدينـة أي صعوبـات في فهـم الأنصـار ومـن لحـق بالإسـلام مـن القبائـل الأخـرى في فهـم القـرآن الكـريم ؟، إن التاريـخ لـم يحمـل لنـا شـيئاً كهـذا، ثـم ولمـاذا لـم يطبـق طـه حسـين منهجـه الشـكي في قـول الـرواة بـأن القبائـل العربيـة قبـل الإسـلام كان لهـا لهجـات مختلفـة، حيـث يقـول: فالـرواة مجتمعـون علـى أن قبائـل عدنـان لـم تكـن متحـدة في اللغـة ولا متفقـه في اللهجـة قبـل أن يظهـر الإسـلام بـين اللغـات المختلفـة ويزيـل كثيـراً مـن تبايـن اللهجـات". (السـابق، ص ١٠٨-١٠٩)

والقضيـة الثانيـة التـي تضمنهـا هـذا الكتـاب، وطبـق فيهـا طـه حسـين منهجـه الشـكي وكانـت السـبب الأساسـي في الهجـوم الـذي تعـرض لـه الكتـاب وصاحبـة تتعلـق بموقـف طـه حسـين مـن قصـة سـيدنا إبراهيـم وإسـماعيل كمـا وردت في القـرآن الكـريم والحقيقـة أن النسـخة التـي قرأتهـا، وهـي النسـخة المعدلـة مـن الكتـاب، لا تتضمـن النـص الخـاص بهـذه القضيـة، إلا أن الباحـث قـد وجـد هـذا النـص في أكثـر مـن كتـاب مـن الكتـب التـي ردت علي طـه حسـين في الشـعر الجاهلـي، مـن هـذه الكتـب "نقـد كتـاب في الشـعر الجاهلـي" للسـيد محمـد الخضـر حسـين، كذلـك كتـاب "تحـت رايـة القـرآن" لمصطفـي صـادق الرافعـي .

يقـول السـيد محمـد الخضـر حسـين: " قـال طـه حسـين في ص ٢٦ مـن كتابـه: للتـوراة أن تحدثنـا عـن إبراهيـم وإسـماعيل وللقـرآن أن يحدثنـا أيضـاً، ولكـن ورود هذيـن الاسـمين في التـوراة والقـرآن، لا يكفيـان لإثبـات وجودهمـا التاريخـي، فضـلاً عـن إثبـات هـذه القصـة التـي تحدثنـا بهجـرة إسـماعيل بـن إبراهيـم إلـى مكـة ونشـأة العـرب المسـتعربة ". (الخضـر حسـين، د ت، ٧٦)

والباحـث يتسـاءل هنـا، إذا كان طـه حسـين قـد أرتضـي لنفسـه أن يطبـق منهـج الشـك الديكارتـي علـى نصـوص القـرآن الكـريم، فلمـاذا يطبقـه في موقـع ويتجاهلـه في موقـع أخـر، ويدعـو إلـى تلمـس الحيـاة الجاهليـة في القـرآن الكـريم لا فيمـا يطلـق عليـه الشـعر الجاهلـي، فالقـران الكـريم في هـذا الموقـف مـرآة للحيـاة الجاهليـة، يقـول طـه حسـين: "فـإذا أردت أن أدرس الحيـاة الجاهليـة، فلسـت اسـلك إليهـا طريـق امـرئ القيـس والنابغـة

الذبياني والأعشى وزهير وقيس بن ساعده، لأني لا أثق بما ينسب إليهم، وإنما أسلك إليها طريقاً آخر وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القران" (حسين، ١٩٧٨ ب، ٨٧)

وإذن كيف يقبل طه حسين القرآن [كنص] لا سبيل إلى الشك فيه في موقع ثم ينكره في موقع آخر حتي وإن لم ينكره أتراه وهو يقول بدراسة الحياة الجاهلية في نص لا سبيل إلى الشك في صحته وقد طبق الشك الديكارتي . [*]١٠

وإذا كان طه حسين قد بدأ في كتاب الشعر الجاهلي " منهجياً " ناقماً علي التراثيين ومنهجيتهم، قريبا من الغربيين، فإنه في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر بات أكثر تغريبية وهجوماً علي الشرق، ويصف محمد محمد حسين هذا الكتاب بقوله: "إن هذا الكتاب خطير، ويرجع ذلك إلى أن صاحبة قد شغل مناصب كبيرة في الدولة، مكنته من تنفيذ برامجه، أو إرساء أسس تنفيذها علي الأقل (...) ثم إن شهرته وكثرة المعجبين به وتأثر الكثرة الكبيرة من تلاميذه بآرائه وافتتانهم بها قد ذاد من خطورة أثرة " . (حسين، ١٩٧٢، ص ٢٢٨)

ويضم الكتاب الكثير من الدعوات غير أن أهم دعوتين فيه هما: الأولى، الدعوة إلى حمل مصر على الحضارة الغربية وطبعها بها وقطع ما يربطها بقدميها وأسلافها، والثانية تتصل بالدعوة إلى إقامة الوطنية وشؤون الحكم علي أساس مدني لا دخل فيه للدين " فصل الدين عن الدولة ".

وتتبدى منهجية طه حسين واضحة في الحجج التي يسوقها لتدعيم دعوته الأولى، ففي النهضة يرى أن سبيلها واضح فهي "واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسلك سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها حلوها

(*) بلغت عدد الردود التي صدرت لتنفيذ دعوي طه حسي في الشعر الجاهلي اكثر من خمسين ردا، منها ما لا يقل عن عشرة كتب، منها : محمد فريد وجدي، نقد كتاب في الشعر الجاهلي/ محمد لطفي جمعة: الشهاب الراصد / محمد احمد الفرماوي، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي/ ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية/ السيد محمد الخضر حسين

ومرها، وما يحب منها وما نكرة وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع". (حسين، ١٩٩٣[أ]، ٣٩)

ويؤكد طه حسين على فكرة تلاقح الحضارات (وهي الفكرة التي يرفضها بعض التراثيين) ليدلل على أنه لا مانع على الإطلاق من أن تندمج مصر في الحضارة الغربية يقول: " وبعد فإني أحب أن يلتفت هؤلاء الصادقون الأخيار إلى أن الإسلام لم يكد يتجاوز بلاد العرب حتي اتصل بحضارات أجنبية كان مركزها في ذلك الوقت من العرب والمسلمين كمركز أوروبا من الآن، فلم يتحرج العرب والمسلمين من أن يأخذوا بأسباب الحضارة الفارسية واليونانية كما أخذ بها الفرس والروم الذين لم يكونوا مسلمين في ذلك الوقت لم يتحرجوا من ذلك ولم يرفضوه (...) وهذه البلاد بعضها من مجوس الفرس وبعضها الأخر من نصاري الروم".(السابق، ص٤٥)

وعلية فإذا كان المسلمين الأوائل قد قبلوا الحضارات الأخرى وكان أهلها من الزنادقة فليس هناك ما يمنع أن تتقبل مصر الحضارة الغربية اليوم فهذه حضارة لا تخلوا من خير ويتساءل طه حسين تساؤلا تقريريا يقول فيه: "أمصر من الشرق أم من الغرب ؟ وينتهي من استعراض تاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما تأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط (...) فالعقل المصري القديم ليس عقلاً شرقياً (...) فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصري نقرة فيها، فهي أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم ". (السابق، ص ص ٢٠-٢٢)

وهنا يقرأ طه حسين التاريخ قراءة مؤدلجة، فهو يريد أن يعضد فكرته بكافة الأسانيد التي من شأنها الإقناع بأن مصر كانت جزءا من الغرب قديما، ومن ثم فلا حرج في أن تعود سيرتها الأولى، فتكون قد عادت إلى موقعها الطبيعي.

ثم ينتقل صاحب مستقبل الثقافة إلى دعوته الثانية ليقرر بداية أن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قوامها لتكوين الدولة (نفس ما قال به سلامة موسى من أن وحدة الدين وقاحة)، ويعود طه حسين إلى التاريخ فيرى أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العلمية، وعدلوا من إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة، حين كانت الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق، لقد فطن المسلمون منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء والدين شيء أخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية، قبل أن يقوما على أي شيء أخر". (السابق، ص ص ٢٣-٢٤)

وبعد أن يؤكد طه حسين أن التاريخ الإسلامي قد شهد انفصال الدولة عن الدين ينتقل إلى العصر الحديث، ليقرر هذا الفصل، ويتخذ من مجال التعليم نقطة البداية، وكأن طه حسين مستشعراً لردة الفعل المناهضة لدعوته هذه فيقول: "ومن الناس من يريد التعليم مدنيا خالصا، وأن لا يكون الدين جزءا من أجزاء المنهج المقومة له، على أن يترك للأسر النهوض بالتعليم الديني، وألا تقيم الدولة في سبيل هذا التعليم من المصاعب والعقاب ما يجعله عسيراً".(السابق، ص ٥٩)

وكان طه حسين قد وعى الدرس جيداً من كتابة في الشعر الجاهلي فآثر أن يقول دعوته في البداية على لسان الناس، ومن هؤلاء الناس الذين يريدون إخراج الدين من التعليم غير الحداثيين، وعندما ندقق في عبارة مدنيا خالصا نستوضح منهجية طه حسين في دعوته، تلك الدعوة التي لا ترى التعليم مدنيا خالصا إلا إذا أخرج منه الدين وهو نفس منهج التعليم في الغرب.

ويمضي طه حسين في الدعوة إلى محاصرة التعليم الديني حيث يدعو إلى ضرورة إشراف الدولة على الزهر، خاصة التعليم الابتدائي والثانوي، فالأزهر يختلف في فلسفته ومنهجه من وجه نظره عما تقتضيه ظروف العصر "ولا بد من تطوير دقيق قبل أن يصل الأزهر إلى الملائمة بين تفكيره والتفكير الحديث" (السابق، ص ٦٣)، وما السبيل إلى هذا

التطوير للوصول إلى تلك الملائمة إلا إذا دار في فلك هذا العصر، وما العصر الحديث إلا حضارة الغرب التي أفتتن بها طه حسين وكل الحداثيين.

لقد ناصب طه حسين الأزهر وهو المؤسسة التي نشأ فيها لأكثر من سبب أولا: أن الأزهر وقف له بالمرصاد بعد نشر كتابه "في الشعر الجاهلي" ثانياً: أن الأزهر هو أكثر المؤسسات التي ترمز إلى الدين فهو المؤسسة الدينية التراثية الرسمية في ذلك الوقت والرجل كان يدعو في كل وقت إلى تنحية الدين جانباً عن الدنيا (الحياة السياسية) والأزهر لم يكن يترك حادثة تمر دون أن يضع يده فيها، فكأن الدعوة إلى إخضاع التعليم في الأزهر لإشراف الدولة، طريقة لإحكام السيطرة على الأزهر نفسه كمؤسسة، وفضلاً عن ذلك فإن الأزهر كان يمثل المنهجية التي كان طه حسين يناصبها العداء ولا يرضي بها، يقول طه حسين في ضرورة إخضاع التعليم الابتدائي والثانوي في الأزهر لإشراف الدولة: "إننا إذا تركنا الصبية والأحداث للتعليم الأزهري الخاص، ولم تشملهم عناية الدولة ورعايتها وملاحظتها الدقيقة عرضناهم لأن يصاغوا صيغه قديمة، ويكونوا تكويناً قديماً وباعدنا بينهم وبين الحياة الحديثة التي لا بد من الاتصال بها والاشتراك فيها".(السابق، ص ٦٣)

فالذي يخشاه طه حسين على تلاميذ الأزهر الصيغة القديمة من ناحية، كما أنه حريص على أن يصلهم بالحياة الحديثة من ناحية أخرى إذن فهو حريص على نزعهم من القديم وربطهم بالحديث، وهذا هو جل دعوة الحداثيين ومنهجهم العملي .

أما عن العقلية الأزهرية والتي لا تتوافق مع عقلية العصر الحديث، فيقول طه حسين فيها شيء آخر لا بد من التفكير فيه والطلب له وهو أن التفكير الأزهري القديم قد يجعل من العسير على الجيل الأزهري الحاضر استساغة الوطنية بمعناها الأوروبي الحديث". (السابق، ص ٦٤)

وحديث الأربعاء هو الكتاب الثالث الذي عرض فيه طه حسين الكثير من أفكاره حول القديم والجديد ويضم الكتاب ـــ المنشور في ثلاثة أجزاء ـــ عددا من المقالات

التي كان ينشرها في صحيفة السياسة، والكتاب في مجملة لا يخرج عن دعوتين، في الأولى يناصر طه حسين الجديد والمجددين، وفي الثانية يهاجم القديم وأنصاره.

ففي دفاعه عن الجديد والمجددين يرد طه حسين في أكثر من مقال على خصوم الجديد وخاصة الرافعي، يقول صاحب حديث الأربعاء: "فليس المذهب الجديد قائماً على جهل أو ضعف أو تعصب، إنما قائم على شيء أخر غير هذا كله، قائم على الفهم قبل كل شيء، قائم على أن الذين ينصرون هذا المذهب الجديد، يحسون ما لا يحسه أنصار المذهب القديم، ويرون ما لا يراه أنصار المذهب القديم".(حسين، ١٩٩٣[ب]، ٢٥٨)

ويرد طه حسين على دعوة الرافعي لأنصار المذهب الجديد بأن يولدوا من جديد وأن يتعلموا الأدب العربي من جديد ...الخ بقوله: "ونحن نعترف أننا نخالف الأستاذ كل المخالفة، على هذا الرأي (...) ومما يحسن أن ينبه إليه الأستاذ الرافعي في رفق ولين أيضاً أنه يسرف في سوء النية بأوروبا وأمريكا، وفي سوء الحكم عليهما(...) وهو مسرف حين يظن أن في أوربا وأمريكا من الغفلة مذهباً ومن الرقاعة مذهباً ومن تسفل الشهوات مذهبا (...) والأستاذ الرافعي كغيرة من أنصار القديم مشفق كل الإشفاق على القرآن الكريم وعلى الإسلام أن يصيبها من المذهب الجديد شر(...) ونظن أننا ونحن من أنصار المذهب الجديد المتشددين في نصرته، نستطيع أن نفهم القرآن الكريم ونذوقه كما يفهمه الأستاذ وأصحابه ويذوقونه".(السابق، ص ص ٢٥٨- ٢٥٩)

والدعوة الثانية يبدأها طه حسين بالهجوم على أنصار القديم، يقول لسنا نعيش عيشة الجاهلين فمن الحمق أن نصطنع لغة الجاهلين ولسنا نعيش عيشة الأمويين ولا العباسيين ولا المماليك، بل لسنا نعيش عيشة المصريين في أوائل القرن الماضي، فمن الإسراف أن نستعيد لغات هذه الأجيال وأساليبها فنصف بها أشياء لم يعرفوها". (حسين، ١٩٨٩: ١١١)

ويلخص طه حسين بعد سلسلة من الانتقادات الموجهة لأنصار القديم إلى التشكيك في ولائهم لهذا القديم، ويصف هذا الولاء بأنه نوع من التكلف وربما كان نوعاً من البدع يقصد إليه أصحابه، تزين وتجمل واختلابا لألباب طائفة من الناس". (السابق، ص ص ٣٢-٣٣)

وهكذا يمضي طه حسين في أغلب كتاباته مناصراً للجديد من ناحية وحاملا على القديم وأنصاره من ناحية أخرى، فآفة الأزهريين المعاصرين من وجهة نظرة " أنهم يقرأون كتب بعينها ولا يكادون يقرأون غيرها من الكتب التي كتبها علماء الإسلام في العصور الأولى في البلاد الإسلامية المختلفة وهم من أجل ذلك يحصرون العلم والدين في حدود ضيقة جداً".(حسين، ١٩٧٩: ٢٣١)

وعلى الرغم من كل تلك الكتابات التي عبر من خلالها طه حسين عن بغضه للقديم وأنصاره إلا أنه يصف نفسه بأنه من أنصار الوسطية يقول طه حسين راصداً لحركة الصراع بين التراث والحداثة: "ويغلوا قوم منا في إيثار القديم فيضيقون وفي الحياة سعة، ويغلوا قوم منا في إيثار الجديد فيرتفعون عما ألف الناس، ومع ذلك فالعقد أساس الخير في كل شيء، لسنا أبناء القرن الخامس للهجرة، ولسنا أبناء القرن السادس عشر للهجرة، وإنما نحن أبناء القرن الرابع عشر للهجرة، بيننا وبين الماضي أسباب متصلة بيننا وبين المستقبل أسباب ستتصل، فما لنا لا نحتفظ بهذه المكانة التي وضعتنا فيها الطبيعة، فلا نسرف في التقدم ولا نسرف في التأخر (...) لا أمقت القديم ولا آنف في الحديث، وإنما أرى أني وسط بين القديم والحديث، وأرى أن لغتي يجب أن تكون مرآة صادقة لنفسي، ولن تكون لغتي مرآه صادقة لنفسي إذا كانت قديمة جداً أو حديثة جداً وإنما هي مرآة صادقة لنفسي إذا كانت مثلي وسطا بين القديم والحديث. (حسين، ١٩٨٩: ١٢)

وإذا كان طه حسين يصف نفسه بالوسطية فإن لغته تكشف عن غير ذلك، فقوله بأن الطبيعة هي التي وضعتنا في هذه المكانة، تجعله من أنصار دعوي الطبيعة، واللغة التي يجب أن تكون وسط بين قديم جداً وحديث جداً، تدرجه ضمن أنصار تمصير اللغة، والاثنين(دعاة الطبيعية ودعاة تمصير اللغة) هما من الحداثيين.

ونعتقد أن طه حسين قد عاش نوعاً من ازدواجية الفكر، إلا أن الجانب الحداثي في شخصيته، كان أكثر طغياناً على الجانب التراثي، يذكر طه حسين في مقال له بعنوان (في تاريخ الشعر العربي): " كنت أعيش في ذلك الحي (حي الحسين) أخرج منه مصبحاً إلى الأزهر فأسمع دروس الأدب من الأستاذ العظيم السيد علي المرصفي، وأخرج منه على المساء إلى الجامعة المصرية فاسمع فيها درس الأدب من الأستاذ العظيم كاولو تالينو، وكانت دروس الأدب التي كنت أسمعها في الأزهر حين يرتفع الضحى تردني إلى حياه الطلاب القدماء الذين كانوا يختلفون إلى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد وكانت دروس الأدب التي كنت أسمعها في الجامعة حين يقبل المساء تدفعني إلى حياة الطلاب الذين يختلفون إلى الجامعات في روما وباريس وغيرها من المدن الأوروبية الكبرى، فكنت أعيش في الماضي البعيد وجه النهار، وأعيش في الحاضر الأوروبي الحديث أخر النهار".(حسين، ١٩٧٩: ١٦٤)

إلا أن طه حسين وإن كان قد عاش الموقفين، إلا أنه كان يميل إلى الجديد منه إلى القديم، فهو يصف حياة الطلاب المترددين إلى الجامعة، بأنها حالة من الصراع بين قديم سأموه وضاقوا به، وبين جديد أحبوه وتهالكوا علية، فالصراع هنا محسوم لصالح هذا الذي تهالكوا عليه، ويبرز طه حسين هذا الميل حين يقول: " وما أعرف للأستاذ نالينو نظيرا في التوجيه العميق للنهضة المصرية، إلا زميلة الأستاذ سانتلانا، الذي أحدث في مصر نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة الإسلامية، وفي فهم الصلة بين هذه الفلسفة وبين الفلسفة اليونانية"(السابق، ص ١٧١)

وهكذا كان طه حسين علامة بارزة على طريق الفكر الحداثي في مصر، أحدث فيه تأثيرات جمة، بغض النظر عما وجه إليه من انتقادات.

وهنا نعود للسؤال الرئيس الذي طرحناه في بداية هذا المسار: هل تلبث العرب قشور الحداثة، ومن ثم ما الذي يميز حداثي نهاية القرن التاسع وبداية القرن العشرين في تماسهم مع الثقافة الغربية عن تلك التجربة التاريخية التي نقل خلالها الفلاسفة المسلمون التراث الفلسفي للإغريق؟

هنا نود الحديث عن أمرين في غاية الأهمية ـــ أو هكذا نحسبهما ـــ الأمر الأول أن مراجعة المشاريع الفكرية التي قدمها رواد الفكر الحداثي من العرب (مصريين وغيرهم) تؤكد على أن تلك المشاريع لم تكن قط على هامش الحداثة ولم تتلبس مطلقا قشورها، بل هي مشروعات حداثية بكل ما يحمله المصطلح من معان، فالحداثة في الأصل ذهنية للتفكير قبل أن تكون منتجات عصرية أو حداثية، فالكثير من المجتمعات التقليدية في الوقت الراهن تستخدم آخر ما وصلت إليه الحداثة الغربية من منتجات تكنولوجية ولكن ومع ذلك تظل تلك المجتمعات غارقة في التخلف والرجعية، فالحداثة تقاس ببنية التفكير التي تقود أصحابها نحو الولوج إلى جوهر الحداثة أو المراوحة في ذات المكان دون الفكاك من أسوار الذهنية التقليدية.

والسؤال الذي من الجدير أن يثار هنا ـــ والآن على وجه الخصوص ـــ لماذا لم تحقق مشاريع الحداثة العربية ما كانت تصبو إليه من نقل الذهن العربي من النمط التقليدي إلى رحابة الحداثة، وربما يقودنا هذا السؤال إلى طرح سؤالا آخر: هل فشلت مشاريع الحداثة العربية التي بدأت مبكرا مع نهاية القرن التاسع عشر؟

من وجهة نظرنا فإن مشاريع الحداثة العربية لم تحقق ما كانت تصبو إليه بشكل منجزا وتاما، ولكنها لم تفشل فشلا نهائيا، ظلت مشاريع الحداثة العربية ـــ من وجهة نظري ـــ تراوح ما بين الموت والحياة، فهي لم تتمكن من إنجاز جملة الأهداف التي سعت إليها منذ بداية تشكلها مع نهاية القرن التاسع عشر، ولكن ومع ذلك لم يكتب لها الموت، بل ظل الفكر الحداثي ومشروعاته ماثلة على الساحة الفكرية حتي يومنا هذا، وثمة العديد من الدلالات التي تبرهن على ذلك، منها استمرار النهج الحداثي وظهوره لدى الكثير من المفكرين على طوال الفترة الممتدة من بداية القرن العشرين حتي يومنا هذا ونحن على مشارف نهاية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، من تلك المشاريع ما بدأه نصر حامد أبو زيد في مشروعه الفكري حول نقد الخطاب الديني.

إذن الحداثة في لباسها العربي لم تمت ومع ذلك لم تحقق نجاحا ناجزا ولا انتصارا حقق لها السيادة الفكرية على الساحة الثقافية، وهنا يبدو التساؤل حول الأسباب المسؤولة عن ذلك في تساؤلات في محلها، فتُرى ما الذي جعل مشاريع الحداثة العربية تفشل في تحقيق الريادة الحاسمة في الساحة الفكرية العربية؟ ربما يعود ذلك إلى جملة من الأسباب منها على سبيل المثال لا الحصر المكانة المحورية التي يحتلها الفكر التراثي على الساحة الثقافية ووجود الكثير من المؤسسات ـــ بعضها مؤسسات رسمية مثل الأزهر ـــ التي تتولى مهمة متابعة مشروعات الحداثة ومهاجمة أفكارها.

إلا أن السبب السابق على الرغم من وجاهته إلا أنه لا يعد السبب النهائي في ما آل إليه حال مشروعات الحداثة العربية، بل ثمة سبب آخرا لا يقل أهمية بل ونعده أكثر مسؤولية عن السبب الأول، وهو مسالك الحداثيين العرب أنفسهم، الذين حاولوا صناعة مشروعاتهم اعتمادا على منهجيات حداثية وزراعة تلك المشروعات في تربة غاية في التقليدية، القول بمعنى آخر أن أصحاب الفكر الحداثي أرادوا محاكاة ونقل التجربة الحداثية الغربية كما هي دون مراعاة لأي اختلافات جوهرية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية.

لقد وقع الحداثيون العرب في خطأ تاريخي عندما تجاهلوا التجربة الغربية في التعاطي مع الفكر الإسلامي، فنحن نعرف جميعا أن الغرب ما كان له أن ينتقل من ظلمات العصور الوسطى إلى إرهاصات الحداثة لولا فضل المعرفة الإسلامية التي انتقلت إلى الغرب عبر قنطرة الاندلس والتي لعب فيها فلاسفة مسلمون مثل ابن رشد وغيره دورا بارزا في إحداث يقظة فكرية نقلت اوروبا من الظلام إلى النور.

صحيح ان ثمة مقاومة سادت أوروبا تجاه الفكر الحديث في بدايته ووصف أصحابه بانهم مهرطقون، ودفع الكثير من أصحاب الفكر حياتهم دفاعا عن العقل وإعماله في شؤون الحياة والمجتمع، ولكن في النهاية انتصر العقل واصبحت الغلبة للفكر الجديد وتراجع العقل الكنسي والفكر المظلم وكان الانتصار الحاسم لسلطة العقل في مواجهة أي سلطة أخرى.

لقد شغل الحداثيون العرب أنفسهم بالدخول في حروب طاحنة مع دعاة التراث وكان من الأولى أن ينشغل الحداثيون بتطوير نماذج فكرية تستفيد من فكر الغرب الحداثي وتراعي في نفس الوقت المعطيات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تحيط بالعقل العربي في تلك الفترة.

وثمة سببا آخرا اعتقد انه كان فاعلا في ما آلت إليه تجربة الحداثة العربية وهو أن الظروف والسياقات المجتمعية التي احاطت بتجربة التعاطي مع الحداثة الغربية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت مختلفة تماما عن تلك الظروف التي ميزت الساحة العربية في تعاطيها تاريخيا مع الفلسفة اليونانية على سبيل المثال، ففي الحالة الثانية كان العرب يعيشون حالة من القوة التي مكنتهم من أن يمارسوا التواصل الحضاري دون خوف أو دون توجس من التأثيرات السلبية التي يمكن أن يمارسها فكر الآخر في ذلك الوقت علي هويتهم والتي يشكل الدين جزءا جوهريا في تكوينها، أما في الحالة الأولى فإن الواقع العربي كان يعاني من ظروف تصب جميعها في خانة الضعف وتردي الأحوال، وهو ما جعل الأنا العربية تشعر بنوع من الدونية والخوف مما يمكن أن يمارسه فكر الآخر الحداثي من تأثيرات سلبية على الهوية.

وحتي تكتمل الصورة لا بد من الإشارة هنا إلى أن ثمة تيارا فكريا حاول التصدي لحالة التناحر والاختلاف التي شابت موقف كل من دعاة الحداثة ومدافعي التراث، هذا التيار أراد أن يحل المعضلة ويقدم طريقا ثالثا يرضي كلا الطرفين، تمثل هذا التيار في الفكر التوفيقي، والذي آمن أصحابه بأن ثمة إمكانية أن نستفيد من الفكر الحداثي دون أن يعني ذلك التخلي عن تراثنا، ومن وجهة نظرهم فإن الحداثة ليست شر مطلقا وأن التراث ليس خيرا مطلقا، ومن ثم من الممكن أن ننتقي من كلا الطرفين ما يساعدنا على تحقيق نهضة والخروج بالمجتمع العربي من حالة التردي التي تشكلت بفعل عوامل كثيرة على طوال الفترة الممتدة من نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن العشرين، وستكون تلك القضية موضوع الفصل القادم.

الفصل الثالث

المسار التوفيقي في العلاقة مع الآخر

ألف- التوفيقية. من الثنائيات المتصارعة إلى التعايش السلمي «في التشكل والرهانات»

الأصالة – المعاصرة، التراث- الحداثة، القديم- الجديد... ثنائيات كثر الحديث عنها في الفكر العربي تعبر في مجملها عن حالة من الصراع تسود هذا الفكر، شكل الاتجاه التراثي والاتجاه الحداثي طرفي الصراع في هذه الثنائيات المختلفة في المسميات والمتفقة في الموضوع، الصراع، من أجل بسط السيطرة على الساحة الثقافية ويكاد يكون هذا الموقف هو المميز الأساسي لهذه الساحة منذ نهاية القرن التاسع عشر.

لقد حدد هذان الاتجاهان تفكير المجتمع العربي وسلوكه إلى حد كبير منذ هذا الوقت وتجاوز الاتجاهان حالة التمظهر في معسكرين متصارعين ليصبحا على حد تعبير برهان غليون «لحظتين في الوعي يشرطا موقف العربي من ذاته ومن العالم وليس من الصعب أن يلتقيا في فكر واحد أو لدى شخص واحد ويعكس بذلك التمزق والتوتر الذى يعيشه هذا الوعي» (غليون، ١٩٩٠: ٢٥)

إن تشكل هذه الحالة الصراعية ناجمة عن نفي البعض لإمكانية التوفيق ومن ثم يتم وضع التراث في مواجهة الحداثة أو العكس حيث أن النظر إليهما بوصفهما مفهومين غير محددين ومن ثم فلا سبيل لتحقيق هذا التوافق والقضاء على هذا الصراع فالتراث على سبيل المثال لا يوجد ما يشير إلى اتفاق مبدئي على تحديده(...) فلا توجد تحديدات دقيقة (...) والقول بأن تراثنا هو جماع ما تركه الإسلام لا يكاد يعنى شيئاً كما لا توجد مقاربات علمية تسمح بتجديد هذا التراث ولم شمله. (ونوس، ١٩٩٠: ٢٢)

ولعل بروز هذه الحالة الصراعية مرتبط بشكل أساسي ببداية تشكل شعور عميق بخطورة التغيرات التي يحملها التيار الحداثي، وقد أرتبط هذا الشعور بتزايد مد الحداثة خاصة مع الربع الاخير من القرن التاسع عشر، وبمرور الزمن لم تضعف شدة التوتر فعلى الرغم من مرور نيف من الزمان على بداية تشكل هذا الشعور إلا أن هذه الثنائية مارست وما زالت تأثيرها الفعال على اتجاه الفكر العربي عامة» (غليون، ١٩٩٠: ٢٦-٢٧)

وعلى الرغم من حالة التضاد التي يبدو عليها الموقف الثنائي (تراث-حداثة) إلا أن البعض يرى أن هذا التعارض ليس مطلقاً إلى الدرجة التي يبدو عليها منذ اللحظة الاولى، فكلاهما يجسدان النهضة بقيم ونماذج وأنماط وعي ثابتة متقابلة، حديثة دينية أو علمانية، فهم يلتقيان في منهج المعالجة وهو المنهج السجالي «(السابق، ص ص ٢٨-٢٩)

وحيال هذه الحالة الصراعية تشكل في الواقع العربي ثلاثة اتجاهات أحدها يرى فيها مؤشراً على حيوية الفكر نفسه والثاني يعتبرها مظهراً من مظاهر أزمة هذا الفكر وفريق ثالث يرفضها تماماً ولا يعترف بوجودها.

محمد عابد الجابري يرى «أن الشكل الذى تبرز فيه القضايا المطروحة على العالم العربي في هذا الشكل الثنائي (أصالة – معاصرة – وحدة – تجزئة – عروبة – إسلام) هو شكل زائف إنها حالة جدلية فارغة غير مخصبة. (الجابري، ١٩٨٥: ٥٥)

فهذه الثنائية من وجهة نظر الجابري تكرس انشطاراً عمودياً في جسم الثقافة العربية ككل، هذا الانشطار يؤدي إلى صراع لا يمكن أن ينتهي إلى ما يتجاوزه ويلغيه، فهو ليس صراعاً بين طبقتين أو فئة وأخرى بل هو صراع تناحري يجمد الحركة في مواقع ثابتة(...) يكرس التمزق والتشرزم والهروب إلى ورائه تارة وإلى أمامه تارة أخرى، مما يفسح المجال للنعرات الاثنية والتعصب الطائفي والجهوي، كل ذلك على حساب الثقافة القومية(...) إن هذه الوضعية التي تعانيها الثقافة العربية اليوم وضعية الثنائية والانشطار ليست طبيعية فيها ولا خاصة بها فجميع الثقافات تعانيها بصورة أو بأخرى، وإن كانت بعض الثقافات كالثقافة العربية أشد معاناة منها فذلك لظروف تاريخية طارئة، ظروف الاستعمار وما خلقه من بنى وعلاقات، تواصل الإمبريالية العالمية تكريسها» (الجابري، ١٩٩٤: ٢٢)

إن هذه الازدواجية إحدى علل الفكر النهضوي المعاصر ويرتب برهان غليون على هذا الصراع نتيجة هامة قوامها رفض الذات وإنكار الآخر فالصراع بعد أن يكون صراعاً بين القديم والحديث والماضي والحاضر والذات والموضوع والحضارة والتراث يتحول إلى صراع داخل الوعي الجمعي ذاته ومن الرغبة في الخروج من هذا الصراع وعدم القدرة عليه ينبع موقفان أساسيان رفض الذات وإنكار الآخر «في هذا الصراع دعوة لتحقيق الهيمنة الثقافية يصبح تعميق الخلاف والتناقضات والنزاعات بين هذه الاتجاهات الطريقة المثلى لتحقيق الهيمنة الثقافية والقضاء علو وحدة الثقافة ودفعها إلى مشكلات لا تحل». (غليون، ١٩٩٠: ١٣٤)

وخلافا لوجهات النظر السابقة يرى محمد محمد حسين «أن المعركة بين الفريقين هي على كل حال صورة من المعركة القديمة والجديدة معاً التي هي مظهر من مظاهر الحركة والحياة في المجتمعات الإنسانية والعنصران كلاهما لازمان للمجتمع فالمحافظون يحدون من طيش المندفعين إلي طلب كل غريب طارئ ومن نزق الذين يجرون وراء كل طريف باق مما يفقد الحياة ما يلزمها من الاستقرار الذى يحقق الطمأنينة، والتطوريين يحولون بين المحافظين وبين الركود إلى الكسل ويخرجون الجماعات مما قد تصاب به من التبلد والجمود والركود نتيجة العكوف على الموروث». (حسين، ١٩٧٢: ٢٠٩)

ويقف صالح علوبه موقفاً مناقضاً للموقفين السابقين «فهذه الثنائيات المتصارعة ما هي إلا وهم في عقولنا يميل البعض إلي تضخميه لأغراض أيديولوجية من ناحية ورغبة في تبرير المغالاة في المواقف المتطرفة التي يتخذونها من ناحية أخرى. (علوبة، ١٩٩٧: ٣)

في إطار هذا الموقف الصراعي بين التراث والحداثة برز الاتجاه التوفيقي حلاً لتجاوز هذا الصراع، لقد عول الكثير من دعاة هذا الاتجاه على الآثار السالبة لحالة الصراع في تأكد دعوتهم التوفيقية فالصراع حول المواقف الموحدة الرامية لتحقيق النهضة إلى حالة تقف عقبة في طريق التقدم هذا على الرغم من أن الكثير ينظر إلى

حالة الصراع باعتبارها دليلا على استعادة الفكر العربي لعافيته لقد كانت فجاجة الدعوة التي قادها كل من التراثيين والحداثيين في الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين العامل الأساسي في تبلور هذا الاتجاه «فبين هاتين النزعتين، ظهر اتجاه ثالث يرمي إلي التوفيق بين الإسلام وحضارة الغرب». (حسين، ١٩٧٢: ٣٢٧)

ويؤكد على هذا المنحى محمد جابر الأنصاري، يقول «هذه النزعة التوفيقية تعود في الظهور بل تفرض ذاتها بقوة عندما يتعرض المجتمع للعنف الاجتماعي والانشطار الحضاري بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب وبين ماضيه وحاضره وبين تناقضاته وتعارضاته العديدة مولدة صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاجتماع تمثل في مجموعها هذه الظاهرة التوفيقية الشاملة التي تحكم المجتمع العربي حتى يومنا هذا. (الأنصاري، ١٩٨٠: ٦)

ويرى محمد عمارة أن هذا الاتجاه – والذي يطلق عليه اسم السلفية العقلانية المستنيرة – يتميز عن السلفية المحافظة على النحو التالي:» كانت السلفية المحافظة – حديثا كما كانت تراثها في فكر أحمد بن حنبل وبن تميمة – تقف عند ظواهر النصوص الدينية وجعل المعاني المستقاة من هذه الظواهر المرجع الأساسي في كل أمور الدين والدنيا، ومن ثم فهذه السلفية تسقط من تراثها العلوم العقلية والفلسفية والتصوف الفلسفي، أما السلفية عند هذا التيار الذى تزعّمه الأفغاني ومحمد عبده، فإنها ليست كذلك تماما، لأنها تأخذ (عقائد الدين وأصوله) على النحو المبرأ من الخرافات والإضافات، وهي هنا سلفية تتفق مع غيرها وخاصة في إزالة شبهات الشرك والوثنية والتوسل والوسائط من عقيدة التوحيد لكنها لا تقتصر على فهمها للإسلام (كحضارة وكتراث) على فهم السلف الصالح لها، لأن الإسلام كحضارة وعلومه العقلية والفلسفية ومذهبه في التصوف الفلسفي، كل ذلك قد حدث بعد عصر السلف، ومن ثم فإن هذا التيار لا يسقط هذا التطور من تراثه، كذلك لم يقف هذا التيار عند المأثورات وحدها وفهم السلف الصالح لهذه المأثورات (...) فتجديد

الحياة الدنيا، يتطلب الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التي أبدعها الإنسان سواء في عصور ما قبل الإسلام أو بعده (...) سلفية التيار العقلاني، لا تدعو للعودة إلى مجتمع السلف، لأنها تدرك استحالة ذلك، إنما هي تدعو الى استلهام ما هو جوهري ونقى ـــأي الدين الخاص – في تراثنا ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة والنبع المقدس لدفع عجلة التطور إلى الأمام. (عمارة،١٩٨٠ : ٢٢٤-٢٢٧)

لقد وجد الاتجاه التوفيقي نفسه منذ بداية تشكله أمام معضلتين أساسيتين، الاولى اشترك فيها مع إحدى تيارات الاتجاه التراثي «السلفية المستنيرة» وهي القضاء على ذهنية عصري المماليك والعثمانيين، وما تخللها من جمود وخرافة، والثانية اشترك فيها مع كل تيارات الاتجاه التراثي، وهي مواجهة حضارة الغرب. ومن هنا فإن رهانه كان على أكثر من مستوى، فهو أولا يرفض الصراع الفكري، وثانيا يرفض ذهنية عصري المماليك والعثمانيين وثالثا مغالاة كل من الحداثيين والتراثيين، ورابعا يهدف إلى تحقيق النهضة، لقد عمل الاتجاه في ظل هدف أساسي هو تحقيق نوع من التوائم بين الاتجاهين المتصارعين، في اتجاه واحد يناهض دعوى الصراع من ناحية نحو تحقيق النهضة واللحاق بحضارة الغرب من ناحية أخرى، دون أن نفقد تراثيتنا من جهة أو نغرق في الحداثة من جهة أخرى.

وكانت البداية الحقيقية للاتجاه التوفيقي هي تلك المحاولات التي قام بها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، للتقريب بين قيم التراث الإسلامي والحضارة الغربية، واتسمت هذه المرحلة بصعود متنام للدعوة التوفيقية، فشملت الكثير من المجالات «لقد سعت التوفيقية خلال هذه المرحلة إلى خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوربية الحديثة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية، ولكن عن طريق التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوربية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية. (الأنصاري، ١٩٨٠: ٩)

غير أن التوفيقية في الساحة الفكرية، لم تستمر بوتيرة واحدة، فقد شهد الربع الأول من القرن العشرين تراجعا في مكانة ودور وفاعلية التوفيقية، ويرجع هذا إلى

تنامي حدة الصراع بين اتجاهي الحداثة والتراث، وقد شهدت الفترة من ١٩٢٠ – ١٩٣٠ صراعا فكريا شديدا بين دعاة الحداثة « ولم يكن ثمة تفاعل إيجابي بين النقيضين (...) مما أدى إلي تصدع الصيغة التوفيقية التي أقامها محمد عبده منذ مطلع القرن. (السابق، ص ٥٧)

ويعتبر الغاء الخلافة ١٩٢٤ العامل الأساسي في تصاعد حدة الصراع بين الحداثة والتراث خلال هذه الفترة، فبعد الغاء الخلافة الإسلامية والتي كانت تمثل رمزا للوحدة داخل المنطقة واقتسام الغرب للكيان العربي والحيلولة دون قيام الكيان العربي الموحد (خدعة الشريف حسين) وظهور الكثير من الدعوات المناهضة لروح الإسلام، انتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور بالتهديد، فاقم من هذا الشعور بروز الوجه الحقيقي لنوايا الغرب الاستعماري» وتحت هذه الظروف بدأ الصراع يصل لدرجة الانفصام على صعيد الفكر في حياة المجتمع». (السابق، ص ٥٧)

ويصف صاحب الاتجاهات الوطنية هذا الموقف «بلغت المعركة بين الفريقين ذروتها في أعقاب الحرب، فاتخذ كل منهما أقسى الألفاظ وأعنف الأساليب مهاجمة للآخر، وشارك كل الناس – كتاب وقارئين – في هذا الجدل الحاد، لا يقل تطرف القراء فيها عن تطرف الكتاب، ولا تكاد تظفر فيهما بقارئ محايد لم يجرفه تيار الحماس لواحد من الفريقين.(حسين، ١٩٧٢: ١٩١)

غير أن انكماش الصيغة التوفيقية لم يستمر طويلا فقد أدت هذه الطفرة الصراعية مع ما لابسها من ظروف ومخاطر دفعت إلى تنامي الإحساس بشدة الخطر المحيط بالمجتمع إلى عودة صعود المنحى التوفيقي مرة أخرى، خاصة مع فشل التحديث في إحداث تحول في مجرى الفكر العربي خلال هذه الفترة، وشهدت هذه الفترة تحولا في صفوف الكثير من الحداثيين نحو المنحى التوفيقي، بعد أن ظلوا لمدة طويلة يدافعون عن النهج الحداثي» فمنصور فهمي الذى بدأ حياته العلمية عام ١٩١٤ بوضع أطروحة الدكتوراه في باريس بعنوان (حالة المرأة العربية في التقاليد الإسلامية وتطورها) وأثار معركة إسلامية شديدة وكانت هذه الأطروحة فاتحة اتجاه

أطلق عليه فيما بعد (تيار التغريب) يقوم بإعادة تقييم فكرة مرة أخرى، ليصل إلى قناعة راجحة، تستند إلي نداء من أعماق القلب يتخطى موقف العقل الحائر بين الغرب والشرق أو الحديث والقديم، بعدم الانجذاب إلى الغرب، مبررا ذلك بأن البيئة التي يعيش فيها ليست بيئة الغرب، وسماؤها غير سماء الغرب، وتربتها غير تربة الغرب، ولغتها وما ورثته من عادات ومحن وظروف غير ما ورثه الغرب». (السابق، ص ص ٦٢-٦٣)

وحالة منصور فهمي هي مجرد مثال لعملية التحول التي شهدتها صفوف الحداثيين في ذلك الوقت، لقد مثل حالة من الرجوع إلى المنحنى التوفيقي، تختلف كل الاختلاف عن تلك الدعوات الصارمة التي شهدها الفكر العربي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لقد نظر الكثير من الباحثين إلى الصيغة التوفيقية باعتبارها «الأساس الذى يمكن الانطلاق منه في مواجهة كل التحديات التي فرضت على الواقع العربي».(الأنصاري، ١٩٨٠: ٦٢-٦٣)

غير أن هذا المنحى التوفيقي، ما لبث أن تعرض لانتكاسة مرة أخرى، بعد أن تصدر الساحة لفترة من الزمن «فقد كان لانتشار حالة من العنف الاجتماعي الدموي والتي أصبحت الصفة البارزة في مجتمعات الشرق العربي بعد أن تمخضت الحرب (العالمية الثانية) عن فوضى العلاقات والمؤسسات اثر في تبلور ظاهرة استقطاب وانشطار ذات خطر واضح على المنحى التوفيقي، هذا الخطر وهي تحاول إعادة توازنها التوفيقي تحت ضغوط ثورات ثلاث: (السياسة) التحرير من الاستعمار، (الاجتماعية) تحقيق العدالة، (والحضارية) تحقيق النهوض، كاد أن يوصلها إلى حافة الحسم والبتر» . (السابق، ص ٢٠١)

وكان تيار الإخوان المسلمين هو المقصود أو أكثر تيارات تعسفا وكذلك كان اليسار الماركسي بالنسبة لتيارات الاتجاه الحداثي، يقول سيد قطب في كتاب يدل عنوانه على ماهيته وموقف صاحبه (معركة الإسلام والرأسمالية) يقول: «هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذى تعانيه الجماهير في مصر غير قابل للبقاء والاستمرار هذه

حقيقة يجب أن تكون معروفة للجميع (...) نعم غير قابل للبقاء والاستمرار، ذلك لأنه مخالف لطبائع الأشياء لا يحمل عنصرا واحدا من عناصر البقاء (...) إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانية بكل معانيها، مخلف لروح الدين بكل تأويل من تأويلاته . (قطب، ١٩٨١، ٤-٥)

وقد أشار لويس عوض في توصيفه لهذه الفترة: «وعلى الجملة فقد كان المجتمع المصري يسير بوضوح نحو الاستقطاب فاليمين غدا أكثر يمينية واليسار غدا اكثر يسارية (...) تجميد الحركة الوطنية والدستورية معا بتوقيع معاهدة ١٩٣٦ ثم بنشوب الحرب، عمق التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع المصري، وكشفها على السطح فعجل بهذا الاستقطاب الذى جعل اليمين أشد يمينية واليسار اشد يسارية على حساب الوسط الوفدي، وكانت أوضح صورة من صور اليمين متمثلة في جماعة الإخوان المسلمين المتماسكة وكانت أوضح صورة من صور اليسار المتطرفة متمثلة في الجماعات الشيوعية المتعددة». (عوض، ١٩٩٠، ٩-١٠)

غير أن هذه الحالة الانشطارية لم يكتب لها الاستمرار طويلا، فقد كانت الثورة على مشارف الأبواب، وحملت رياح الثورة الكثير من الصيغ التوفيقية، على نحو ما يذهب البعض فثورة يوليو تعتبر مرحلة جديدة ومتميزة في مسيرة الإحياء والتجديد، فعلى جانب استيعابها للتراكم الذى أقامته مدرسة التجديد الإسلامي الحديث فإنها أقامت نموذج دولة ومشروع – وفق الرؤية الجدلية التي جمعت بين الانتماء للتراث والانفتاح على العصر»(رياض، ١٩٨٩، ١٧) فبانتهاء المرحلة الانتقالية التي مهدت للثورة « بدأت الأشكال والصيغ والروافد التوفيقية تتكاثر وتتولد معبرة عن الحقيقة الكبرى وراءها، حقيقة التوفيقية الحضارية الجامعة للمجتمع العربي المعاصر» . (الأنصاري، ١٩٨٠: ٢٢٣)

ويؤكد أنور الجندي على نفس القول «لقد رجحت كفة المدرسة الوسطى التي حملت لواء الجمع بين الشرق والغرب والقديم والجديد(...) بدأت تتركز قواعد المدرسة الوسطى على نحو غير منحرف ولا منحاز، يمزج بين القديم والجديد والشرق والغرب». (الجندي، ١٩٦٤: ١٦-١٧)

غير أننا لا نستطيع أن نسير مع الآراء السابقة المؤكدة على توفيقية ثورة يوليو إلى الدرجة التي حدت بالبعض إلى سحب الصيغة التوفيقية على كل الثورات التي وقعت في الوطن العربي «فالثورة الوطنية التي قامت في أغلب الأقطار العربية، عبرت عن مركب جديد ساعد على الانتقال بالصراع، من الحالة الانشطارية إلى مستوى آخر من التوازن، تنوعت فيه الصيغ الفكرية، ولكنها جميعا ظلت تحتفظ بطرفي المعادلة (الماضي والحاضر، والأصالة والمعاصرة) وهي كلها صيغ توفيقية تختلف كل الاختلاف عن حالة الانشطار التي ميزت الواقع الثقافي العربي».(علوبة، ١٩٩٧: ١٣٥)

صحيح أن الإخوان المسلمين ـــ وهم أكثر تيارات التراثية فاعلية في هذا الوقت ـــ كانوا إلى جانب الثورة غير أن هذا الوفاق لم يدم طويلا، حيث لم يمض على قيام الثورة أكثر من عامين إلا وتوترت العلاقة بينهم، وربما يكون قيام الثورة على أكتاف أبناء الطبقي الوسطى هو الذى جعل الكثير من الباحثين يخلطون بين (الوسطية) كموقف فكرى (توفيقي) وبين (الوسطى) كتعبير عن موقف طبقي بالمدلول الماركسي، وكيف يمكن أن نقول بأن نظام الثورة نحا اتجاه التوفيقية، وهو الذى شن حملة ضد قيادات الإخوان بعد وقوع الخلاف والاستئثار الضابط الأحرار بالسلطة بصرف الحركة وإعدام ستة من قيادتها، والإخوان وان لم يكونوا المعبر الوحيد عن الاتجاه التراثي في هذه الفترة، إلا أنهم كانوا أكثر تياريه فاعلية، ومن ناحية أخرى فإن نظام الثورة تبنى – بعد استقرار الأمور في يده – الكثير من المبادئ الاشتراكية، وسبقتها حركة واسعة من التأميمات والإصلاح الزراعي، ومهما يمكن أن يقال عن أن نظام الثورة نحا تجاه اشتراكية إسلامية أو انه البس المبادئ الاشتراكية الثوب الاصلاحي، فإن ذلك لا يمكن أن نعتد به كدليل نهائي وقاطع على المنحى التوفيقي لنظام الثورة .

غير أن قولنا هذا لا يعنى اختفاء الصيغة التوفيقية نهائيا، حيث ظلت على الساحة لكن دون أن تمارس فعاليتها، حتى إذا جاءت حقبة السبعينات، فكرس النظام كل جهوده لقلب منطق السابق عليه، صحيح هذه الفترة قد شهدت تناميا للتيار الإسلامي إلا أنه لم يكن أكثر من أداة لتحقيق أهداف محددة ولم يكن هذا المد

الإسلامي يعنى بأي حال من الأحوال حدوث نوع من التوفيقية، على أحد جانبيها الانفتاح وعلى الجانب الآخر مبادئ الإسلام». (إبراهيم، ١٩٧٨: ٩٤)

ولا يمكننا أن نعتبر ـــ كما سبق القول ـــ أن تواتر عبارات مثل دولة العلم والإيمان وغيرها في الخطاب السياسي، خلال هذه الفترة، دليلا على تبنى النظام القائم للصيغة التوفيقية، والأمر لا يتعدى كما سبق القول تطويع بعض تيارات التراثية، لتحقيق أهداف محدودة تدعم مصالح النظام القائم، ويوصف مجدى رياض هذا الوضع بقوله: «وفي خضم المعارك ومع تصاعد أزمات دولية وعربية ومحلية، شهدت الثورة حالة انكسار عنيفة سببتها الردة (...) ودفعت المسيرة نحو الخلف، فتفجرت المشكلات الاجتماعية وحرية الإرادة (...) وتفاقمت الأزمة القومية وتصاعدت مأساة البحث عن هوية من جديد !! ووجدنا أنفسنا منذ منتصف السبعينات وحتى الآن نعود مرة أخرى للثنائيات: العروبة أم الإسلام؟! الدولة الدينية أم الدولة العلمانية؟ التراث أم المعاصرة؟ العلم أم الدين؟ وزج بنا في دروب فرعية (...) للصراع حول جزئيات لا يمكن ولا يصح الجدل حولها من حيث الأهمية (...) بينما القضايا الكلية والأكبر أولية في بنائنا ووجودنا المادي قبل المعنوي مهملة ومتروكة في قاع اللاشعور». (رياض، ١٩٨٩: ٢٠)

وهكذا فإن الحديث عن صعود وهبوط الاتجاه التوفيقي عملية بالغة الصعوبة، فالباحثون لا يختلفون فقط حول تسمية الاتجاه أو انتساب هذا المفكر أو ذاك إليه، يمتد الخلاف حول تحديد هوية الاتجاه في كل مرحلة من مراحل تطوره، وهذا وضع يعانى منه الاتجاه التوفيقي، أكثر من الاتجاهات الأخرى، وربما يكون عرض بعض أعلام هذا الاتجاه إجراء مفيدا للتعرف على هذا الاتجاه عبر رحلة تطوره في المجتمع المصري، لذلك سوف نعرض هنا لثلاثة من أعلامه، يعبر كل واحد منهم عن مرحلة من المراحل المختلفة التي مر بها الاتجاه عبر تطوره.

باء- أعلام من الاتجاه التوفيقي

١- محمد عبده « الأستاذ الإمام»

يقول عند عباس العقاد «وجماع القول في مذهب الأستاذ الإمام أنه كان مذهب المصلح الإسلامي المفكر الذى أعطى للتفكير النظري كل حقه ولكنه أخذ منه حق العمل على الإصلاح الرشيد المستنير (...) واستخلص منه العقيدة الإسلامية خالصة من عقبات الجمود والخرافة التي تصدها عن التقدم وتقعد بها عن مسايرة الزمن والتأهب للحياة بأهمية العقل البصير الحر».(العقاد، د ت، ١٩٨)

لقد اختلفت الآراء حول شخصية محمد عبده، ما بين مادحا لها، معلٍ من شأنها وبين منتقصا منها حاملا عليها، يقول صاحب الاتجاهات الوطنية: «وحقيقة الأمر في حركة الشيخ محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني، الذى اقترن اسمه به في الشطر الأول من حياته لا تزال تحتاج إلي مزيد من الوثائق التي توضح موقفها وتزيل ما يحيط به من غموض ومن تناقض فيما أصيغ حولهما من أخبار، فبينما ينزله رشيد رضا ومعه كل اتباع منزلة الاجتهاد في الدين ويرفعونه إلى أعلى درجات البطولة والإخلاص الذى لا يشوبه شائبة، كان كثير من علماء الشريعة المعاصرين له يتهمونه بالمروق عن الدين والانحراف به وتسخيره لخدمة العدو». (حسين، ١٩٧٢: ٣٢٨)

إن أبرز قضيتين أثارتا الخلاف حول شخصية محمد عبده، هما علاقته بالقصر في ذلك الوقت من ناحية، وعلاقته بالإنجليز، خاصة باللورد كرومر من ناحية أخرى، وقد أوضح العقاد أن علاقة الأستاذ الإمام بالخديوي لم تكن لخدمته «ولكنه أراد أن يقود الخديوي إلي إحياء النهضة العلمية في أقدم الجماعات الشرقية، وأن يجري على يديه تطهير الدواوين». (العقاد، د ت، ١٣٠)

غير أن العقاد لم يشر إلي علاقة الإمام باللورد كرومر وهي العلاقة التي أشار إليها الكثير من الباحثين، ويلمح الأنصاري إلى هذه العلاقة فيقول: «ونحن إذا قارنا القوة الفاعلة التي مثلها كرومر في الشرق العربي ومن ورائه دولته البريطانية وحضارته

الأوربية والقوة المحلية المغلوبة والمشتتة، التي يحاول تجميعها محمد عبده، تبين لنا مدى الاختلال في المعادلة بين الجانبين، واستطعنا أن ندرك مغزى روح المهادنة التي ظهرها عبده تجاه كرومر». (الأنصاري، ١٩٨٠: ١٨-١٩)

ويقول محمد محمد حسين نقلا عن جب: « ذلك هو السبب في عطف كرومر على الشيخ محمد عبده وهو عطف يعترف به كرومر نفسه (مصر الحديثة) حين يقرر أن الخديوي توفيق لم يعف عنه ولم يعينه قاضيا إلا تحت ضغط بريطانيا، وحين يعترف بأنه قد منحه خلال إقامته بمصر كل ما يملك من عون وتأييد وأنه لم يكن يستطيع أن يحتفظ بمنصبه في الإفتاء لولا هذا التأييد .(حسين، ١٩٧٢: ٣٠٧)

ومهما يكن من اختلافات حول شخصية محمد عبده، فإن الأمر الذى لا خلاف عليه أن محمد عبده مثّل علامة بارزة على طريق نشأة وتطور الاتجاه التوفيقي في الفكر العربي الحديث، لقد آثر عبده التوفيقية المتزنة في دعوته الاصلاحية، وهو الأمر الذي أفضى به في النهاية إلى مخالفة استاذه الأفغاني فقد اعتمد الاستاذ الإمام التربية أسلوبا ومنهجية أساسية في دعوته النهضوية.

والمشروع الفكري لمحمد عبده كبير ومتشعب ولكن يمكن أن نستخلص منه اتجاهين أساسين، الأول، لإصلاحي والثاني، اتجاه التقريب بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية.

وقد جمع السيد رشيد رضا في كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» الكثير من المقالات التي تعبر عن الخط الفكري الأول لمحمد عبده، وتجدر الإشارة إلى أن القسم الأكبر من هذه المقالات كتبه الإمام وقت اتصاله بجمال الدين الأفغاني، واتجهت هذه المقالات في اغلبها لانتقاد ما أصاب العدو من الاستعباد. وإلى جانب «تاريخ الأستاذ الإمام» قام الدكتور محمد عمارة بتحقيق الأعمال الكاملة لمحمد عبده وقدم لها، وسوف يعتمد الباحث على هذين العملين في عرض توفيقية الأستاذ الإمام .

يقول الأستاذ الإمام في مقال له بعنوان «النصرانية والإسلام»(رضا، ١٩٨٥، ج١: ٢٣٧-٢٤٣)، إن المسيحية قد بنيت على المسالمة والمباشرة، وجاءت برفع القصاص، ومع ذلك نرى الأمم المسيحية تتسابق إلي الفتح والغلب والتفنن في اختراع أدوات الغلبة والقتال، والإسلام قد بنى على طلب الغلبة والشوكة والامتناع والعزة، ومع ذلك نرى الأمم التي تدين به متهاونة بالقوة متساهلة في طلب لوازمها، ويطرح الأستاذ تساؤلا هل تبدلت سنة الله في الملتين؟ هل تحول مجرى الطبيعة فيهما؟ (...) إن المسلمين كانت لهم في الحروب الصليبية آلات نارية فر لها المسيحيون، ويرجع الإمام السبب في ذلك إلي أن المسلمين إنما وهنت قوتهم بسبب ما دخل عليهم من بدع ليست من الدين، حين أدخل الزنادقة والسوفسطائيون والكذابون من نقلة الحديث ما فيه السم القاتل لروح الغيرة، الموجب لضعف الهمم وفتور العزائم.

وهكذا أرجع الأستاذ الإمام ضعف المسلمين إلى عامل خارجي، وليس أمرا في الدين نفسه ويمضي الإمام في مهاجمة الكثير من الظواهر الدخيلة على الإسلام، واصفا إياها بالبدع، ففي مقال بعنوان «إبطال البدع في نظارة الأوقاف» يحمل الأستاذ على بعض الممارسات التي تقوم بها بعض الفرق الصوفية داخل المساجد وخاصة مسجد الحسين ويشير إلى أن هذه الممارسات أبعد ما تكون عن الدين الإسلامي، يقول محمد عبده «إن مجلس الذكر (السعدية) الذى ينعقد بذلك المسجد في كل يوم ثلاثاء لا يذكر فيه اسم الله إلا مصحوبا بضرب الباز (نوع من الطبل ذي الصوت المزعج، معرف) ولما في ذلك من تشويش الإسماع، نبهنا مرارا بإبطال هذه العادة» . (عبده، ١٩٨٠، ج٢: ٢٣)

ويهاجم الإمام أخرى في مقال له بعنوان «بطلان الدوسة « يقول: «ومن أفظع تلك بدعة (الدوسة(وهي أن ينطرح الناس مصطفين على خط مستقيم، أحدهم لجنب الآخر، ثم يعلو أحد المشايخ على ظهورهم بحصان يدوسهم واحد بعد واحد، حيث ينتهي إلى أخرهم ؟! وهم مسلمون من أهل الإيمان، فقد أمر الله بتكريمهم وحرم إهانتهم إلا لحد أو تعزيز شرعي، بل قد نطق الكتاب العزيز بتكريم بنى آدم على

سائر الحيوانات مطلقا، فكيف والمؤمنون وهم أشرف هذا النوع (...) فهل يليق بعن بعد هذا أن يطرح المؤمن الشريف مهانا على التراب ليطأه حافر من البهم وقد نهت الشريعة الغراء عن إهانة أجساد الأموات فضلا عن الأحياء». (عماره، ١٩٨٠: ٥٣)

ويواصل الإمام مهاجمته لهذه العادة منتقدا أصحابها الذين يتحججون بأنهم ألفوا عليها آباءهم وشيوخهم: «وأما وقوعها في الأزمان السالفة، بمحضر العلماء والأفاضل لهذه الصفة التي كانت عليها الآن، فلا يستدل به على جوازها، وذلك لأن نصوص الشرع الشريف تكلفنا بالنظر في البدع والمستحدثات في الدين من حيث انطباقها وعدمه على المباحات، فإن كان وجودها مخالفا لتلك النصوص (القرآن الشريف والأحاديث الصحيحة وقول الأئمة المجتهدين) أو يترتب عليها ما يخالفها كانت من المحرمات». (السابق، ص ٥٧-٥٨)

وفي مقال آخر بعنوان « الأمل وطلب المجد» يشدد الأستاذ الإمام على أن تحقيق الآمال إنما يكون بالقوة والغلبة وليس بالركون إلى الراحة واللهو فليس الأمل هو الأمنية والتشهي اللذان يلحمهما الذهن تارة بعد أخرى، ويعبر عن هذا بليت لي كذا في هذا الفضل، مع الركون إلى الراحة والاستلقاء على الفراش واللهو بما يبعد عن المرغوب، إنما الأمل رجاء يتبعه عمل، ويصحبه حمل للنفس على المكارة وعراك لها في المشاق والمتاعب. وإعدادها لملاقاة البلاء بالصبر والشدائد بالجلد وتهوين كل ملم يعرض لهم في سبيل الغرض من الحياة، حتى يرسخ في مداركها أن الحياة لغو إذا لم تغذ بنيل الأرب فيكون بذل الروح أول خطوة يخطوها القاصد فضلا عن المال الذى لا يقصد منه إلا وقاية بناء الحياة من صدمات حوادث الكون. ويوضح الأستاذ الإمام السبب في ضعف الهمم، ويرجعها إلى تبدل الجلبة وإمحاءه للفطر وكيف تسفل النفس حتى لا تطلب الرفعة، وكيف تنقض حتى لا يكون لها أمل، والأمل وحب الكرامة طبيعيان في الإنسان، ويرجع السبب في ذلك إلى ظن الإنسان أن جميع أعماله إنما تصدر عن قدرته وإرادته بالاستقلال وأن قوته هي سلطان أعماله (وهذا جزء من بعض تيارات الحداثة) وليس فوق يده تمده بالمعونة أو تصده بالقهر فإذا صادفته

الموانع مرة بعد أخرى وقطعت عليه سبيل الوصول، رجع إلى قدرته فوجدها فانية وقوته فرآها واهنة فيعترف بوهنه، ويسكن إلى عجزه، فييأس ويقنط ويذل ويسفل اعتقاد منه بأنه لا دافع لتلك الموانع التي تعاصت على قدرته، حتى قوة المانع أعظم من قوته، أما لو أيقن بأن لهذا الكون مدبرا عظيم القدرة، تخضع كل قوة لعظمته، وتدين كل سطوة لجبروته الأعلى، وأن ذلك القادر العظيم بيده مقاليد ملكه، يصرف عباده كيف يشاء، لما أمكن مع هذا اليقين أن يتحكم فيه اليأس وتغتال آماله غائل القنوط. (رضا، ١٩٨٥، ج١: ٢٩٠-٢٩٧)

وهكذا مضى الأستاذ الإمام خلال هذه الفترة من حياته، ينبه الأذهان ويوقظ النائمين، ويبين للناس أن الدين ليس كلمات تقال في صلاة أو تقليدا يتبع أو تردد يدا غافلا للشهادتين فحسب، ولكن الإسلام مع ذلك كله، بل قبل ذلك، عقيدة تهيمن على كل تصرفات المسلم وتوجهه في كل أعماله، لقد كان الهم الأكبر لمحمد عبده في هذه المقالات أن يخرج الناس من ذهنية عصر الانحطاط ويزيل عن الدين ما لحق به من خرافات ويدع، مؤكدا على أنه « قد دخل على المسلم في دينه ما ليس منه، وتسرب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها بل يهدم قواعدها ويأتي على أساسها، عرفت البدع في العقائد والأعمال، وحلت محل الاعتقاد الصحيح، وأخذت مكان الشرع القويم وظهرت آثارها في أعماله وعم شؤمها جميع أحواله». (عبده، ١٩٨٠،ج٢: ٢٢٧)

على أن أخطر ما قام به محمد عبده في ذلك الوقت هو خروجه على الناس بجملة من الآيات القرآنية «كان الناس قد صرفوا عن تدبرها وأهملوا الاستشهاد بها والتأمل في معانيها، حتى بدت حين عرضها محمد عبده على الناس في ثنايا مقالاته، يربط بينها وبين الظروف التي تجتازها الأمة الإسلامية كأنها شئ يسمعه الناس لأول مرة».(حسين، ١٩٧٢: ٣٣٤-٣٣٥)

يكتب الأستاذ الإمام عن «امتحان الله للمؤمنين» (رضا، ١٩٨٥، ج١، ٣١٧-٣١٩) «فيذهب إلي امتحان الله للمؤمنين سنة من سننه، يميز بها الصادقين عن المنافقين

قرنا بعد قرن إلي أن تنقضي الدنيا في كل قرن يدعو الله المؤمنين إلي قوم أولى بأس شديد، فإن يطيعوا يؤتهم أجرا حسنا وإن يتولوا يعذبهم عذابا أليما فميزان عدل الله يوم القيامة وهنالك الجزاء الأوفى. (رضا، ١٩٨٥، ج١: ٣١٧-٣١٩)

ويكتب في مقال آخر عن « أسباب حفظ الملك» يذكر فيه الاتحاد مستشهدا بالآية الكريمة « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا « وكذلك عدم الاعتماد على الأجنبي مستشهدا بقوله تعالى:» يا أيها الذين أمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أوليا تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق « ويذكر أيضا انصراف الناس إلي الشهوات التي تغفل قلوبهم عن الفرائض المفروضة عليهم، ويختتم هذا المقال بحث العلماء على تنبيه الغافلين عما أوجب الله وإيقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين . (السابق، ص ص ٣٢٠- ٣٢٥)

والمتفحص لهذا المقالات يرى أن شخصية الأستاذ الإمام قد غلب عليها الطابع الإصلاحي الإرشادي أكثر من الطابع التوفيقي، وهذا الأخير تبدى في فكر الأستاذ الإمام بعد عودته من المنفى، حيث اتجه نحو التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية وقد اعتمد محمد عبده في هذا المنحنى على أكثر من آلية، منها الدعوى الى إدخال العلوم العصرية الجامع الأزهر، ومنها كذلك تقديم تفسير للنصوص الدينية مخالفا به لما درج عليه السلف من قبل.

وقد جاءت الدعوة إلى إدخال العلوم العصرية إلى الأزهر متماشية مع الهدف العام في فكر الأستاذ الإمام وهو تجديد الدين وإصلاحه، ويبدو أن الأزهر في هذه الفترة كان ما يزال تسيطر عليه عقلية عصر الانحطاط « ففي الأزهر لا يتعلم الناس من الدين إلا بعض المسائل الفقهية وطرفا من العقائد على نهج يبعد عن حقيقته أكثر من مما يقرب منها». (عمارة، ١٩٨٠: ٢٣٩)

لقد خاض الأستاذ الإمام معركة ضارية ضد شيوخ الأزهر من الجامدين عنه فكرية عصر الانحطاط، حيث لقيت مطالبته بإدخال العلوم الحديثة مثل الحساب

والجبر والتاريخ والجغرافيا ...الخ معارضة قوية من جانب بعض شيوخ الأزهر، ولعل نص الحوار الذى دار بينه وبين أحد هؤلاء الشيوخ يجسّد الموقف بوضوح بدأ هذا الحوار الشيخ البحيري بالاعتراض على تدريس مثل هذه العلوم، لعدم جدواها من وجهة نظره، ذاهبا إلى أن طلاب الأزهر يجب أن يدرسوا ما درس شيوخهم وأسلافهم: «البحيري أننا نعلمهم كما تعلمنا .. محمد عبده – وهذا هو أخاف منه .. البحيري- ألم تتعلم أنت في الأزهر؟ وقد بلغت من مراتب العلم وصرت فيه العلم المنفرد ؟!.. محمد عبده... إن كان لي حظ من العلم الصحيح، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة». (عبده، ١٩٨٠،ج٣: ٦٠-٦١)

ويرى الأستاذ الإمام أن إنكار العلوم العصرية هو دليل على التخلف، حين يقول فما حالنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة، هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان، هي أساس لسعادتنا ومعيار لثرواتنا وقوتنا، لا بد لنا من اكتسابها وبذل المجهود في طلبها .(السابق، ص ١٨)

ويقارن الأستاذ الإمام بين حالنا وحال الأمم المتقدمة التي نهضت بهذه العلوم، يقول: «وكنا نؤمل أن المبنج (إشارة إلى حالة السبات التي عاشها العالم العربي) يفيق بشم روح النشادر، وأن هؤلاء يهتدون إذا ارتفعت الموانع وأقبلت البشائر ويقومون من غفلتهم إلا قام من يوقظهم، ويخرجون عما هم فيه إذا نادى بهم من يعظهم ولكن تعذر الأمر منهم في زمان يجرى فيه سيل التقدم حتى عن أنحاء الكرة على العموم (...) ودفع فيه الارتباط بيننا وبين الأمم المتمدنة، ورأيت ما هو عليه من الأحوال الحسنة، وظهر لنا التوازن بينها بين أحولانا الهجنة، كثروتهم وفاقتنا، وعزتهم ودلتنا، وقوتهم وضعفنا، وقدرتهم وعجزنا وصولتهم وانهزامنا» (السابق، ص ١٨)

ويدعو الإمام إلى تدبر الدول المتقدمة «علينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول وما الذى نقلهم عن حالهم الأول، وأدى إلى أن صاروا أغنياء أقوياء .. وها نحن بعد النظر، لا نجد سببا لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم

فيما بينهم حتى قادتهم إلى رشادهم، فتنوروا خيراتهم فاكتسبوها، ومضراتهم فنكبوا عنها وتركوها، فإذن أول واجب علينا هي السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذا العلوم في أوطاننا. (السابق، ص ٢٠)

لقد كان الأستاذ الغمام بعوّل كثيرا على إصلاح التعليم خاصة في الأزهر وعلى التربية في تحقيق مشروعة الإصلاحي، ومن ثم لم يكن من الغريب أن يتجه الإمام بالنقد اللاذع للأزهر وشيوخه الجامدين، الذين كانوا العقبة في وجه مشروع الإمام الإصلاحي يقول محمد عبده في نقد نظام التعليم في الأزهر: «الجامع الأزهر مدرسة دينية عامة يأتي إليها الناس، إما رغبة في تعليم علوم الدين رجاء ثواب الآخرة، وإما طمعا في بعض الامتيازات لطلاب العلم فيه. ولا يزال بعضها إلي اليوم، ولكن مما يؤسف عليه أنه لا نظام لها في دروسها، ولا يسأل التلميذ عن شيء من أعماله، ولا يبالي أستاذه حضر عنده الدرس أم غاب، فهم أم لم يفهم، ويمر عليه الزمن الطويل لا يسمع فيه نصيحة من أستاذه تعود عليه بالإصلاح في دنياه أو دينه وإنما يسمع فيه ما يملئ القلب بغضا لكل من لم يكن على شاكلته في الاعتقاد حتى من بنى ملته، ويطبق على الذهن غفلته ويستفزه الطيش لتصديق كل ما يسمع (...) ولا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية وطرقا من العقائد على نهج يبعد حقيقته أكثر مما يقرب منها». (السابق، ص ١١٢)

وينال شيوخ الأزهر حظهم من نقد الأستاذ الإمام فيهم: «في كل زمان وفي كل مكان الحمقى والأغبياء وأرباب الجهالات والأشقياء (...) إنهم إلى الآن لم ينظروا إلى أنفسهم ولا إلينا بعين الرحمة ولم يروا لهذه العلوم (يقصد العلوم العصرية) فائدة تعود عليهم أو على أبناء عملهم بفائدة، ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد افلت كواكبه وطويت صحفه وولت ركائبه» (السابق، ص ٢٠). ويقول فيهم في موقع آخر: «ثم أن المعروفين بالعلماء وهم الذين يتممون دروسهم في هذه المدرسة ويؤذن لهم بالتدريس فيها، هم قدوة الناس وأئمتهم، مع أنهم اقرب للتأثير بالأوهام والانقياد إلى الوساوس العامة، وأسرع إلي مشايعتهم، وذلك بما ينشؤون عليه من التعليم الرديء والتربية المختلفة، التي لا ترجع إلى أصل صحيح».(السابق، ص ١١٣)

لم تقتصر دعوة محمد عبده الإصلاحية فقط على إصلاح التعليم في الأزهر بإدخاله العلوم العصرية، فقد هاجم كذلك نظام التعليم في المدارس الأميرية، يقول : «المدارس الأميرية ليس فيها شيء من المعارف الصحيحة ولا التربية الصحيحة (...) ولم يكن القصد في جميع تلك الأحوال إلا أن يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من أعمال الحكومة أو بعبارة أخرى ليكون في يده شهادة تتيح له أن يشغل كرسيا من كراسي أقلام الدواوين، أما تكوينه بالتعليم والتربية رجلا صالحا في نفسه يحسن القيام بالعمل الذى يفوض إليه في الحكومة أو غيرها، فذلك لم يخالط عقول المعلمين ولا ولاهم أمر التعليم». (السابق، ص ص ١١٠-١١)

ومن هنا فقد كانت دعوة محمد عبده لإصلاح حال التعليم، خاصة في الأزهر وإدخال العلم الحديثة، الآلية الاولى التي حاول من خلالها الأستاذ الإمام، التقريب بين حضارتين مختلفتين، فالأزهر هو أكبر جامعة إسلامية ومؤسسة تعليمية في ذلك الوقت، وتطوير مناهجه التعليمية والأخذ بالمناهج الحديثة العصرية «الغربية» هو أكبر الخطوات التي يمكن ان تتخذ للتقريب بين الفكرين الغربي والإسلامي، فإدخال العلوم العصرية الازهر، كان يعني تعريض عقول طلبته لأنواع مختلفة من العلوم التي نخاطب العقل الفاهم أكثر من مخاطبة العقل الحافظ، وهو جل ما كان يهدف اليه محمد عبده، فقد كانت التربية، وبالتربية وحدها السبيل الوحيد لتحقيق أهدافه الإصلاحية وهو ما اختلف فيه مع استاذه الافغاني.

أما الآلية الثانية، فقد اعتمد الاستاذ الإمام في منهجه التوفيقي – الى حد كبير على تقديم تفسير جديد للنص الديني، يختلف عما جاء به السلف، فغلى جانب دروسه التي كان يلقيها في الازهر، كان محمد عبده حريصا على عقد الندوات في منزله أو منازل بعض تلاميذه ومريدوه، وكان في هذه الدروس والندوات حريص على تقديم افكاره الجريئة وفتا ويه غير المعهودة في ذلك الوقت، وقد كان تفسيره للقرآن أحفل هذه الدروس وأكثرها تأثيرا لأنه كان يجمع عددا من أصحاب الثقافات الإسلامية والغربية على السواء، من علماء الازهر وأساتذة المدارس الثانوية وكبار رجال القضاء والوجهاء ورجال الحكومة.

وقد كان لمنحى الأستاذ الإمام التوفيقي بين الإسلام وحضارة الغرب، من خلال قراءته الجديدة للنصوص الدينية، وتقديم تفسير لها يتلاءم وحاجات ومستجدات العصر سببا في كثير من حملات المعارضة التي شنت ضده، متهمة إياه بتسخير الدين لخدمة العدو المحتل وقد فاقم من حدة هذه الاتهامات ما سبق الإشارة إليه من علاقته بالمعتمد البريطاني آنذاك اللورد كرومر.

ومن المواقف التي أثارت الكثير من الجدل في هذا الصدد ما عرف « بالفتوي الترانسفالية « (رضا، ١٩٨٥، ج١، ص ٦٦٨-٦١٧) فقد كانت أكبر المناسبات التي هوجم فيها الأستاذ الإمام وخلاصة هذه المسألة أن أحد المسلمين الذين يعيشون في الترانسفال، كتب إلى محمد عبده يستفتيه في ثلاثة موضوعات، أولها لبس البرانيط، وثانيهما أكل اللحوم التي تذبح في الترنسفال على غير الطريقة الإسلامية «ضرب بالبلط» والثالثة صلاة الشافعية العيد خلف الحنفية مع ما بينهما من خلاف في فريضة التسمية وفي تكبيرات العيدين، وقد أفتى محمد عبده بجواز الأمور الثلاثة التي سألها فيها طالب الفتوى .

وهناك فتوى أخرى قال بها الإمام لا تقل جرأة عن الفتوى السابقة فقد سأله بعض مسلمي الهند رأيه في الاستعانة ببعض الأجانب من غير المسلمين في إنشاء جمعيات تربية يتامى المسلمين وقد جاء في هذه الفتوى: «إن ما يفعله أولئك الأفاضل دعاة الخير هو الإسلام، ومن أجل مظاهر الإيمان وأن الذين يكفرونهم أو يضللونهم هم الذين تعدوا حدود الله وخرجوا عن أحكام دينه القويم، ويحمل الإمام على أولئك الذين يسيئون فهم قول الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يأتكم خبالا»، مطبقين هذه الآية على أولئك الأفاضل مستشهدا بقوله تعالى: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلكم في الدين ولم يخرجكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم . (السابق، ص ص ٦٤٨-٦٦٦)

والحقيقة أن تلك الفتاوي تعكس منهج الأستاذ الإمام في رؤية العلاقة مع الآخر، وينبهنا إلى حقيقة في منتهى الأهمية وهي أن ما يشاع في الآونة الأخيرة من دعاوات

تعادي الغرب بل وتعادي المخالفين لنا في العقيدة من المسيحين لا تمت إلى الإسلام في شيء بل، قد أكد الإمام على ذلك من فترة تقترب من القرن ومع ذلك ومن العجب العجاب أن نرى استمرارية لطرح ذات السؤال في بعض من المناسبات إلى يومنا هذا، وهو ما يعكس جزء من الأزمة الثقافية التي تؤطر العلاقة مع الآخر، أزمة تعبر عن نفسها في اجترار ذات القضايا دون الحسم النهائي لها رغم صدود العديد من الفتاوى المباشرة حول تلك القضايا.

وإلى جانب هذه الفتاوى القائمة على تفسير للنص القرآن، خالف به الإمام الكثير من أراء معاصريه، هناك الكثير من الآراء التي حاول من خلالها التقريب مباشرة بين الإسلام والغرب، من هذه الآراء موقفه من الصور والتماثيل، يقول الإمام: «فالرسم ضرب من الشعر الذى يرى ولا يسمع، والشعر ضرب من الرسم الذى يسمع ولا يرى. إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشئون المختلفة ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ما تستحق به إن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية يصورون الإنسان أو الحيوان في حالة الفرح والرضا والطمأنينة (...) وهذه المعاني المدرجة في هذه الألفاظ متقاربة لا يسهل عليك تمييز بعضها من بعض، ولكن تنظر في رسوم مختلفة فتجد الفرق ظاهرا باهرا (...) وربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام وهي: ما حكم هذا الصور في الشريعة الإسلامية؟ وإذا كان القصد منها ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالات النفسية، أو أوضاعهم الجسمانية، هل هذا حرام أو جائز أو مكروه أو مندوب أو واجب ؟ فأقول لك إن الرسم قد رسم والفائدة محققة لا نزاع فيها ومعنى العبادة وتعظيم التمثال قد محي من الأذهان فإما أن تفهم الحكمة من نفسك بعد ظهور الواقعة وإما أن ترفع سؤالا إلى المفتي وهو يجيبك مشافهة، فإذا أوردت عليه حديث «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون» أو معا معناه مما ورد في الصحيح فالذي يغلب على ظني عذابا أنه سيقول لك إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين، الأول الهو، والثاني التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول

مـا يبغضـه الديـن، والثانـي مـا جـاء الإسـلام لمحـوه، والمصـور في الحالـين مشـرك بـالله، أو ممهـد للإشـراك بـه، فـإذا زال العارضـان وقصـدت الفائـدة كان تصويـر الأشـخاص بمنزلـة تصويـر النبـات والشـجر (...) ولا يمكنـك أن تجيـب المفتـي بـأن الصـورة علـى كل حـال مظنـة العبـادة، فإنـي أظـن أنـه يقـول لـك أن لسـانك أيضـا مظنـة الكـذب، فهـل يجـب ربطـه مـع أنـه يجـوز أن يصـدق كمـا يجـوز أن يكـذب؟ (...) علـى أن المسـلمين لا يسـألون إلا فيمـا تظهـر فائدتـه ليحرمـوا أنفسـهم منهـا وغـلا فمـا بالهـم لا يتسـاءلون عـن زيـارة قبـور الأوليـاء، أو مـن سـماهم بعضهـم بالأوليـاء وهـم ممـن لا نعـرف لهـم سـيرة (...) ولا يسـتغنون فيمـا يفعلـون عندهـم مـن ضـروب التوسـل والضراعـة، ويطلبـون منهـا مـا يخشـون أن لا يجيبهـم الله فيـه، ويظنـون أنهـا أسـرع إلـي إجابتهـم مـن عنايـة الله سـبحانه وتعالـى، لا شـك أنـه لا يمكنهـم الجمـع بـين هلـه العقائـد وعقيـدة التوحيـد ولكـن يمكنهـم الجمـع بـين التوحيـد ورسـم صـور الإنسـان والحيـوان لتحقيـق المعانـي العليمـة، وتمثيـل الصـور الذهنيـة». (رضـا، ١٩٨٥، ج٢، ٤٩٨-٥٠٢)

ومـن هـذه الآراء ايضـا قولـه في التفكيـر المتحـرر (والـذى يحـض عليـه) يقـول في أحـد دروسـه في المنطـق: «مـا يعتـق الافـكار مـن رقهـا وينـزع عنهـا السـلاسـل والأغـلال لتكـون حـرة طليقـة؟ (...) الجـواب علـى هـذا السـؤال يحتـاج إلـى شـرح طويـل، لأن تخليـص الافـكار مـن الـرق والعبوديـة مـن أصعـب الامـور ويمكـن ان نقـول فيـه كلمـات جامعـة يرجـع اليهـا كل مـا يقـال وهـي (الشـجاعة) (...) الشـجاع هـو الـذى لا يخـاف في الحـق لومـه لائـم فمتـى لاح لـه يصـرخ بـه ويجاهـر بنصرتـه، وإن خالـف بذلـك الأولـين والآخريـن (...)لا يرجـع عـن الحـق أو يكتـم الحـق لأجـل النـاس إلا الـذى لـم يأخـذ بمـا قالـه النـاس، ولا يمكـن أن يأتـي هـذا مـن موقـف يعـرف الحـق معرفـة صحيحـة (...) إن اسـتعمال الفكـر والبصيـرة في الديـن يحتـاج إلـى الشـجاعة وقـوة الجنـان وأن يكـون طالـب الحـق صابـرا ثابتـا لا تزعزعـه المخـاوف، فـإن فكـر الإنسـان لا يسـتبعده إلا الخـوف مـن لـوم النـاس واحتقارهـم لـه، إذا هـو خالفهـم، أو الخـوف مـن الضـلال إذا هـو بحـث بنفسـه وإذا كان لا بصيـرة لـه ولا فهـم، فمـا يدريـه لعـل الـذى هـو فيـه عـين الضـلال . (رضـا، ١٩٨٠، ج١: ٧٦٢-٧٦٣)

ومن أمثلة هذا الاتجاه عند الإمام رأيه في المستشرقين وبحوثهم يقول عبده: «إننا لو أردنا أن نكتب في تاريخ علم الكلام مثلا، فلا يوجد في تواريخنا مادة تفي بالغرض، يذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم في العقائد على مذهب المعتزلة واعتزل مجلس الحسن البصري، ولكن ما سبب ذلك، من أين جاء هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب ؟ (...) كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا، ويمكن أن نعرف كثيرا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية، فإن فيها ما لا نجده في كتبنا، أن العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الإسلام من كل وجه يقضيه حال هذا العصر إلا إذا كان متقنا للغة، من اللغات الأوربية تمكنه من الاطلاع على ما كتب أهلها في الإسلام من مدح وذم وغير ذلك من العلوم». (عبده، ١٩٨٠، ج ٣: ١٧٢)

هكذا مضى الأستاذ الإمام النهج التوفيقي على فكرة، وتزخر أعماله بالمئات بل والآلاف من النصوص الذى تشير إلى هذه التوفيقية الصريحة، فهو يقول في سبيل النهضة فمن أراد استدرار ما عصر من المنافع والخيرات فسبيله في لك أن يعنى بتعهد كل ما فيها من موارد الثورة وأن يبدأ بالإنسان لكل ما فيه من معاني الإنسان فلا بد من امتزاج العنصرين الأوربي والوطني». (السابق، ص ص ٣٣٢- ٣٣٣)

ويقول أيضا في تكامل العلم والدين: «قد وعد الله بأن يتم وبأن يظهره على الدين كله، فسار في سبيل الظهور على العقائد الباطلة أعواما، ثم انحرف به احله عن سبيله وساروا به إلى ما يرون ونرى، ولن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعي، ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونان معا على تقويم العقل والوجدان. (السابق، نفس الصفحات)

وأخيرا يقول في تكامل العقل والنقل في الإسلام: «إن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه وما وراء ذلك نزعات شياطين أو شهوات سلاطين». (السابق، ص ص ٣٣٥-٣٣٦)

وعلى الرغم من هذا المنحى التوفيقي الواضح في هذه المرحلة، إلا أن ذلك لم يكن ليمنع الأستاذ الإمام من أن يرد على أي دعوة تريد النيل من الإسلام يقول صاحب الاتجاهات الوطنية:» على أن هذه الفترة التي تلت عودته من المنفي لم تخل من أثر اتجاهه الأول في بعض ما دافع به عن الإسلام وقد كان أشهر أعماله فيه ردة على هانوتو، الذى كتب مقالا عن الإسلام في معرض الحديث عن سياسة فرنسا في المستعمرات الإسلامية قارن فيه بين الإسلام والنصرانية، ونشر مقاله سنة ١٩٠٠ فرد محمد عبده رداً طويلا في ثلاث مقالات كانت حديث الناس وشغلهم الشاغل في ذلك الوقت» . (حسين، ١٩٧٢: ٣٧٤)

وهكذا حاول محمد عبده تحقيق رهانا الاتجاه التوفيقي، محاربة آثار ذهنية عصري الانحطاط المملوكي والعثماني، والتقريب بين الفكر الإسلامي وحضارة الغرب، كل ذلك لأجل رهان التوفيق الأساسي وهو ولوج النهضة دون التخلي عن التراث أو الانغماس الكلى في الحداثة، وسواء كان الأستاذ الإمام قد أصاب أو أخطأ في كثير من أفكاره، سواء أكان نجح أم فشل في تحقيق هذه الرهانات، فإن الشيء المؤكد أن محمد عبده، قد أرسى دعائم الاتجاه التوفيقي، اتجاه يقوم دعائمه على التربية وإعادة قراءة النصوص الدينية بما يلائم طبيعة وحاجة العصر، وأصبح له مدرسة لا زال لها امتداد حتى الآن، وهو ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأنه» «انتصر للعقل وكفل له حرية الانطلاق في تطهير الدين مما أفسده من منكرات وبدع وتنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث، وتحرير العقل من قيود التقليد فسبق بهذا زمانه»؟.(الطويل، ١٩٨٥: ١٥٦)

٢-محمد حسين هيكل

لم يكن منصور فهمي هو الحداثي الوحيد الذي تخلى عن حداثته لصالح النهج التوفيقي، فقد سار محمد حسين هيكل في نفس طريقه، متحمسا لدعوته، إلى توفيق متوازن ومتراجع عما سبق وأثاره من دعوات التغريب والتمصير.

لقد كتب هيكل «ثورة الأدب» عام ١٩٢٠ وكتب « جان جاك رسو حياته وكتبه «عام ١٩٢٢، وكتب « مصر الحديثة « عام ١٩٢٦، وكتب « الفن المصري « عام ١٩٢٧، ولكنه كتب أيضا «حياة محمد» عام ١٩٣٦ وكتب في منزل الوحى عام ١٩٣٧ ....الخ من الاسلاميات ومقارنة بين الاعمال الاولى والثانية وتوضح الى اي مدى حدث تحول في اتجاه هيكل الفكري .

فبعد أن يكشف هيكل عن فهمه لوجه أوربا الحقيقي، يخلص إلى أنه قنع بالمنحى التوفيقي، ويتحدث هيكل عن تجربته في هذا الصدد، معبرا عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين العرب على حد تعبير محمد جابر الأنصاري – الذين تعلموا معا في أوربا، وصدقوا دعوتها للعمل والحرية والإنسانية، ثم عادوا إلى أوطانهم مخلصين لنداء التحديث فاكتشفوا الوجه الأخر والحقيقي للحضارة الغربية، يقول هيكل: «عاد هؤلاء إلى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية لكنهم ما لبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضا بينا الأولي: هذه الحرب المنظمة التي يقوم بها الاستعمار الأوربي لحرية العقل (...) وقد راعهم من هذه الحرب أنها لم تكن تقبل هوادة قط وأن ممثل إنكلترا في مصر لم يأب أن يكتب في تقاريره أن مصر بغير حاجة إلى علماء بالمعنى الغربي وإنما هي بحاجة إلي موظفين، والظاهرة الثانية، انتشار المبشرين الغربيين في كل مكان في المدن الصغيرة والكبيرة (...) وبالرغم من هاتين الظاهرتين ظل هؤلاء الشباب يدعون إلى الحضارة الغربية (...) ولكن مرور الزمن فتح عيونهم على حقيقة أخرى لم تكن أقل إثارة لدهشتهم، من الظاهرتين اللتين قدمتا، فما يصدره الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند أسوء ثمرات هذه الحضارة (...) ثم كشفت تعاقب السنين (بعد الحرب الأولى) عن الحقيقة المؤلمة المضنية، فقضية أوربا التي حاربت في سبيلها أربع سنوات تباعا والتي بذلت فيها منهج مروعة، يقظة هؤلاء الشبان الذين درسوا في أوربا وجاءوا ينشدون في البلاد الإسلامية لواء حضارة الغرب، ما هذا ؟ إلى أي حضيض يهوى أهل هذه الحضارة ؟ كيف تطوع لهم ضمائرهم أن يستخدموا العلم الإنساني لإذلال الإنسانية وإهدار كرامتها» (هيكل، ١٩٣٢: ٤٢-٤٥)

هكذا تكشف وجه أوربا لهيكل، فتحول من الإيمان المطلق بها إلى المتوجس المرتاب في مسالكها، ثم يخلص من ذلك إلي ضرورة التوفيق بين الحضارتين الإسلامية والغربية يقول هيكل: «ولكن رغم هذا يبقى للجيل المجدد إيمانه بقيمة أساسية من قيم الحضارة الأوربية، حرية العقل والتفكير وحرية البحث العلمي، باعتبار لك حجر أساس تقوم عليه الحضارة، ومع إضافة تحفظ جديد فرضته التجربة، هو أن لا ينكر هذا الأساس أي حرية العقل والبحث «حاجات للاتصال بالعلم على انه فكرة لا على انه آلة وعلى أن لا ينكر على العاطفة وعلى وحي النفس والهام الفؤاد وسلطانها في الحياة» (السابق، ص ٤٥)

هذا التحفظ الذى أبداه هيكل وهذه الإضافة تمثلان انعطافا هاما في فكرة نحو النهج التوفيقي، بدلا من التوجه الكلي نحو الغرب، ويعتبر صدور كتابيه «حياه محمد» و «في منزل الوحي» أبكر وأسبق صيغة فكرية التوفيقية المستجدة (توفيقية ما بعد محمد عبده) التي ستصب فيها معظم الروافد الفكرية التي ستتخلى تدريجيا عن الطرح الحداثي أو التراثي لتنسجم في هذا المنحى التوفيقي.

وكانت مقولة «تزاوج العلم والإيمان» أول الصيغ التي آثر فيها هيكل المنحنى التوفيقي يقول هيكل: «أشعر اليوم بأن ما تخيلته في زمن من الأزمان عن العلم التجريبي واقتداره المطلق على حل كل الغاز الكون، والحلول بذلك في نفس الجماعات محل الإيمان ليس يبلغ في نفسي إلى مكان العقيدة واليقين بمقدار ما كان يبلغ منها في صدر شبابي، بل إن شعوري هذا يزداد كلما اتصلت بالحضارات القديمة وبالحضرات الفرعونية منها بنوع خاص وكلما رأيت ما كان لهذا الحضارات من قوة وما كانت ترتكز مع ذلك عليه من صور الإيمان التي تحفز الجماعات إلى مضاعفة السعي والعمل في الحياة وتصل بهم لذلك إلى أن يخلدون على الزمن من آثار علمهم ما لم يقدر الزمن على أخضعه لناموس البلى والتجدد (...) تبدى لي حضارة جديد لا بد سيبزغ فجرها عما قريب وستكون حضارة الفراعنة هذه وحضارة الشرق والإسلام بعدها هي العامل الأكبر في هذا البعث(...) سيكون هذا كله سبب البعث

(الرينسانس) مع الشرق وأساس حضارة جديدة يتزاوج فيها العلم بالإيمان فيرتوي منها العقل والنفس جميعا وتجد فيها الروح الإنسانية غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة بين النعمة والطمأنينة»(هيكل، ١٩٦٤: ١٠٣-١٠٥)

وهنا بدأ هيكل يتخلى عن ايمانه المطلق بالتجريبي إلى المزاوجة بين الروح والعقل أو بين المادة والروح أو قل بين الغرب والشرق، باعتبار أن الكثيرين ينظرون إلى الغرب بوصفه ماديا وإلى الشرق بوصفه روحيا.

وفي «منزل والوحي» بدأ هيكل تطبيق نهجه التوفيقي يقول هيكل في توضيحه للهدف من الكتاب: «ومع وقوفي موقف الناقد من بعض الشئون الحاضرة في البلاد المقدسة، لقد وجهت أكبر عناية إلى أثار الرسول الكريم منها وجعلت كل همي أن أسير حيث سار ألتمس ما في حياته من أسوة وعبرة، وأرجو أن اقف على شيء من السر الذى هيأ هذه البلاد لتكون منزل الوحي إلى النبي العربي خاتم الأنبياء والمرسلين ولم أتقيد في تفكيري وتأملي أمام شيء مما رأيت بغير منطقي وعقيدتي الذاتية اللين كونتها الطريقة العلمية الحديثة، فأنا لا أسلم بالعقيدة الموروثة إذا لم يكن لها أساس غير ما وجدنا عليه آباءنا ما لم امتحنها وأمحصها ومالم أصل من أمرها إلى الإيمان بأنها هي الحقيقة كما يسيغها عقلي ويطمئن إلى ضميري» (هيكل، ١٩٨٦: ١٢).

إن العقل والضمير هما المحركان اللذان سيعتد بهما هيكل منهجا في منزل الوحي وهي نفس ما سبق ومهد له من تزاوج العلمي والإيمان، فالعقل هو العلم الذى تلقاه في الغرب والضمير هو الإيمان المغروس في عقيدته.

ثم يوضح هيكل أن عمله هذا ليس بانقلاب أو ردة إلى رجعة «وهي التهمة التي الصقها البعض به بعد اتجاهه نحو كتابة الإسلاميات يقول: «وأقف هنا لأدافع زعما حسب الذين زعموه أنه مغمز غمزوا به، به بعد تأليف كتاب «حياة محمد» حسب هؤلاء أنى انقلبت بكتابة السيرة رجعيا، وكنت عندهم قبلها في طليعة المجددين وكيف

لا انقلب عندهم رجعيا، وقد جعلت القرآن حجتي وما جاء فيه عن السيرة سندي، ولم أضعه كما يقولون موضع النقد العلمي! وكيف انقلب عندهم رجعيا، وقد دفعت بالحجة ما طعن به على النبي العربي جماعة المستشرقين، ومن تابعهم من شباب المسلمين! إني أؤمن بحرية الرأي واعتبرها الأساس لا أساس غيره لمن يريد معرفة الحقيقة «(السابق، ص ٢١)

وبعد أن يوضح هيكل موقفه في هذا الكتاب مؤكد التزامه بأصول البحث العلمي يصل إلى إيضاح فكرة اساسية، يقول خيل إلي زمنا، كما لا يزال يخيل إلى أصحابي ان نقل حياة الغرب أساسية يقول :» لقد خيل الى زمنا كما لا يزال يخيل الى اصحابي ان نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا الى هذا النهوض، وما ازال أشارك اصحابي في إننا ما نزال في حاجة الى ان ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكن اصبحت أخالفهم في امر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافة الغرب (...) كيف نستطيع ان ننقل ثقافة الغرب الروحية، لننهض بهذا الشرق وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم « (السابق، ص ص ٢٢- ٢٣)

وتوفيقية هيكل واضحة في النص فهو – شأنه في ذلك شأن أكثر التوفيقيين– يقبل من الغرب الجانب المادي فقط المتمثل في التكنولوجيا وتقنيتها ويرفض ما عدا ذلك وخاصة الجانب الثقافي والأخلاقي، فالأخير لا يلائمنا لأنه انعكاس ونتاج لواقع وبيئة اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن بيئتنا وواقعنا وما زالت هذه الدعوى تمارس فعاليتها في الاتجاه التوفيقي حتى يومنا هذا.

ويشير هيكل إلى الأسباب التي أدت إلى فشل الحداثة في كسب رهان النهضة من واقع تجربته الشخصية يقول: «وقد حاولت أن انقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعها هدى ونبراسا، ولكنني أدركت بعد، أني أضع البذور في غير منبتها فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه». (السابق، ص ٢٣)

وهكذا توصل هيكل إلى السر في فشل دعوى الحداثة، التي ناصرها في بداية حياته، ثم ما لبث بعد زمن ان تحول عنها إلى المنحى التوفيقي، بعد أن تيقن من عدم ملاءمة هذه الدعوة في المجتمع المصري.

ثم ينتقل هيكل إلى مهاجمة دعوى القومية يقول: «ولقد تأثرنا معشر أمم الشرق بهذه الفكرة القومية، واندفاعنا ننفخ فيها روح القوة، نحسب أنا نستطيع أن نقف بها في مواجهة الغير الذي طغى علينا وأذلنا، وخيل إلينا في سذاجتنا، أنا قادرون بها وحدها على أن نعيد مجد آبائنا (...) ولقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي هذه الفكرة القومية عليه من جراثيم فتاكة بالحضارة التي تقوم على أساسها وحدها (...) على أن التوحيد الذى أضاء بنوره أرواح آبائنا قد أورثنا من فضل الله سلامة في الفطرة، هدتنا إلى تصور الخطر فيما يدعو إليه الغرب، والى أن أمة لا يتصل حاضرها بماضيها خليقة أن تضل السبيل، والى أن الامة التي لا ماضي لها لا مستقبل لها (...) لم ألبث حين تبينت هذا الأمر أن دعوت إلى إحياء حضارتنا الشرقية، ومصدر الحضارة سنا الأرواح المضيئة (...) والأرواح تضئ ما اتصلت بروح أقوى سلطانا وابهر سنا (...) وكما في ماضينا من أرواح ذات سنا باهر قادرة بقوتها على أن تبعث الحضارة الإسلامية خلقا جديدا(...) كما بعث استمدت فلاسفة اليونان الحضارة الغربية الحديثة، ومحمد بن عبد الله (ﷺ) هو النور الأول الذى استمدت هذه الأرواح منه ضيائها، وهو الشمس التي أمدت كل هذه الأقمار بسنها لذلك جعلت سيرته موضوع دراستي في (حياة محمد) وجعلت موافقة في (منزل الوحي) مصدر إلهامي، لما تنطوي عليه من تعاليم أوحاها الله إليه كلها السمو والقوة والجلال والعظمة» (السابق، ص ص ٢٤-٢٥)

هكذا يماثل هيكل بين عودته لدراسة حياة النبي (صل الله عليه وسلم) وعودة أوربا إلى اكتشاف فلاسفة الإغريق في فجر نهضتهم، ويذهب محمد جابر الأنصاري في هذا الصدد إلى أن أوربا لم تكن توفيقية في نهضتها بل بدأت النهضة بنقض توفيقية توما الاكويني بين الكنيسة والعقل الأوسطي، لصالح التيار الذى يمثله

الأخير، بعد أن حولته من عقل منطقي تأملي إلى عقل وضعي تجريبي، وهكذا فإن الثورات الأوربية توالت بعدما خرجت أوربا من نطاق التوفيقية، أما في الشرق العربي فإن الصيغة التوفيقية المستجدة التي يستقر عليها هيكل والتي لا تتجاوز توفيقية عبده «دينيا وفلسفيا واجتماعيا» هي التي ستمثل الأساس الديني الفلسفي المضمر ولخفي – في أغلب الأحيان – للفكر العربي الثوري والاشتراكي واليساري والتقدمي، الذى سيسود خلال ثلث القرن المقبل من ١٩٣٦ – ١٩٦٧ « . (الأنصاري، ١٩٨٠: ٧٢)

وفي خاتمة الكتاب والتي جاءت تحت عنوان « بين الحياتين المادية والروحية» يحمل هيكل على دعاة المادية من الطبعتين والدهريين وغيرهم، يقول: «أما وقد شهدت من مظاهر الحياة الروحية حيثما سرت في أثر النبي العربي ما شهدت، ورأيت كيف فعل الإيمان الأعاجيب في مواطن لولاه ما كان للإنسان بها طاقة، فما بال قوم في عصور وبلاد مختلفة جحدوا الحياة الروحية وكفروا بفضل الإيمان؟ حق علينا أن نلتمس لهذا السؤال جوابا أن نذكر أمرا نعرفه جميعا وينساه أكثرنا، فقلة من الناس من ينكر وجود الله وأشد الملحدين غرورا وإمعانا في الضلال، يقولون بالطبيعة أو بالدهر وأحكامه، هؤلاء يمسكهم غرورهم حين تأملهم في الكائنات دون أن يحيطوا بالكون الذى لا يعرف للزمان ولا للمكان بدء ولا نهاية « . (هيكل، ١٩٨٦: ٦٣٢)

ويترتب هيكل على هذا التصور نتيجة مهمة، فما أصاب الأمة الإسلامية من تخلف وضعف ما هو إلا نتاج لهذا المنحنى المادي الصرف «تنشأ عن الجهل والجمود، أن جهل الناس الحياة الروحية وغاب عنهم معناها، فصوروها مادية لا يزيد مداها عما يقع عليه الحس وينحصر في حدود إدراكه، وفي هذه الحدود أجروا عليها الأحكام التي أجروها على الحياة المادية وقضوا في أمرها بما يوجبه تصورهم للحياة وشئونها» . (السابق، ص ٦٣٤)

وتظهر توفيقية هيكل جلية في هذه الخاتمة فهو ينهج نفس نهج محمد عبده، في تفسيره للنصوص الدينية، فهو متحمس أشد الحماس لما سبق وأثاره عبده دعوته الإصلاحية التي تهدف إلى جعل الدين متلائما وروح العصر يقول هيكل « رأى جماعة

ممن يعلّمون الناس الدين في هذا العصر الأخير إن الناس يجب أن يخاطبوا بلغة زمانهم وان ما كان الجاهل خاصة بعد أن أصبحت كلمة العلم الحديث، صاحبة السلطان في الأمم التي توجه مصاير غيرها وتتحكم في شئونها أولئك رأوا حقا يعلموا الناس هذه الحكمة وأن يجادلون بالتي هي أحسن، لم يبق كافيا في نظر المتعلمين أن يقولوا للناس: إن له فرض الصلاة والصوم والزكاة والحج وفرض العقاب على من لا يؤديها بل رأوا أن يعلموا الناس لماذا فرض الله الصلاة والزكاة ...الخ، ولم يبق عندهم أن الحكم في أمور هذه الحياة الدنيا، ما جل وما دق منها، قد نزل الوحي بصيغة الأمر فيها، بل أصبح الحق عنده أن ما جاء في كتاب الله من أمر لا ريب في انه الأمر القاطع لا النصيحة وهو وحده الذى يجب أن يأخذه المسلمون على انه الأمر فأما ما وراء ذلك من منافع الحياة الدنيا، فهم أعلم بما يصلح لهم من العصر الذى يعيشون فيه، ولذلك وجب عندهم التفريق بين شئون الحياة وما تعلق منها بالروح والإيمان وما تعلق بالخلق وما تعلق بالحياة المادية ومعاملات الناس فيها مما يجرى لهم في أمور دنياهم، هذا تقسيم يتفق مع مباحث العلم الحديث وما يقره فهذا العلم يرى ميادين المعرفة الإنسانية فسيحة لا يكاد يحدها أفق وأنها مع ذلك ضيقة محدودة بالقياس إلى الكون وما يترامى إليه إلهامنا من مداه الذى يتجاوزه الزمان والمكان، وإنّا لن نستطيع وإن بلغنا من العلم أبعد المدى أن نظفر بهذا الغيب، لذلك فرق العلم بين ما تقع عليه المعرفة العلمية وما لا تقع عليه» (السابق، ص ص ٦٣٥-٦٣٦).

وهكذا يؤكد هيكل على المزاوجة بين العلم والدين أو الروح والمادة، فلكل مجال لا ينكر أحدهم الآخر، ولا ينفي وجوده «فلا مفر من تظافر مقررات العلم ومقررات الإلهام لتنظيم الحياة ولا مفر من الإحاطة عن طريق العلم والإلهام جميعا، بحياة الكون إلى غاية ما ندركه من مدى الزمان والمكان (...) الإحاطة بالعلم في احدث ما وصل إليه واتخاذه وسيلة ما ندركه من مدى الزمان والمكان(...) الإحاطة بالعلم في احدث ما وصل إليه واتخاذه وسيلة للنظر في آيات الله، ذلك سبيل الهدى إلى الإيمان الحق وذلك سبيل الحياة الصحيحة، فالروح تنكر العقل إذا قيد النظر وقيد العقل معه ومن ثم كان الجمود العقلي عدو الحياة الروحية».(السابق، ص ص ٦٣٧- ٦٣٨)

وفي «حياة محمد» بدا هيكل توفيقيا بشكل واضح، ففي مقدمته لطبعة الأولى للكتاب يقول في الهدف منه «ولذلك فكرت وأطلت التفكير وهداني تفكيري آخر الأمر إلى دراسة حياة محمد، صاحب الرسالة الإسلامية وهدف مطاعن المسيحية من ناحية وجمود الجامدين من المسلمين من الناحية الأخرى، على أن تكون دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة خالصة لوجه الحق وحده «. (هيكل، ١٩٩٥: ٣١)

ويشير هيكل إلى القيمة العظيمة التي تحتويها هذه الطريقة في البحث « وليس يساورني شك في أن الانقطاع والبحث العلمي، في هذه الفترة القصيرة من حياة بلاد العرب واتصالها بحياة الأمم المختلفة، وفي ذلك العصر تؤتى نتائجه العالم لا الإسلام والمسلمين وحدهم، خير الثمرات فهي تجلوا أمام العلم مثيرا من المسائل النفسية والروحية فضلا عما تفيض عليه من ضياء في نواحي الحياة الاجتماعية والخلقية (...) وأذهب إلى ابعد ما تقدم فأقول: إن هذا البحث جدير بأن يهدي الإنسانية طريقها إلي الحضارة الجديدة التي تتسلمها» (السابق، ص ٣٤)

وعن المنهجية التي اتبعها في هذا الكتاب يقول في مقدمة الطبعة الثانية، ردا على إحدى الانتقادات التي اثارها احد أنصار المستشرقين –على حسب تعبيره– فتحت عنوان «الطريقة الصحيحة في البحث» يقول: « ويجمل بنا المقام أن نذكر أن واجب الباحث لا يثبت مسالة من المسائل وألا ينفيها قبل أن يصل من تمحيصه وبحثه إلى الاقتناع الذاتي والصحيح بأنه اطمأن كل الطمأنينة إلى الوقوف فيها على الحقيقة كاملة غير مشوبة بشائبة، وشأن المؤرخ في ذلك شأن العالم في الأمور الطبيعية وفي غيرها من العلوم جميعا، تناول كتب المستشرقين أو تناول كتب العرب والكتاب المسلمون في الطب والمعرفة علينا أن ننقد، أن نمحص ما خلف كتاب العرب المسلمين وإذا أوجب قصد في الطب والفلك والكيمياء وغيرها من العلوم فننفي منها ما لا يثبت أمام النقد العلمي ونثبت ما تقره قواعد هذا النقد، فقصد الحق والمعرفة يوجب علينا مثل هذه الدقة في أمر التاريخ وان تعلق بسيرة النبي عليه الصلاة والسلام، فالمؤرخ ليس ناقلا فحسب بل هو أيضا ناقد لما ينقل يمحص إياه لمعرفة ما

ينطوي عليه من الحق والنقد سبيل التمحيص والعلم أساس هذا النقد والتمحيص. (السابق، ص ٤٧)

هذه هي المنهجية التي اتبعها هيكل في حياة محمد، وفيها يتضح تأثيره بالمنهجية الحديثة في قراءة النصوص التي يتعدى فيها الباحث النقل الى النقد.

ويفرد هيكل جزءا كبير من المقدمة للرد على بعض مزاعم المستشرقين، وقد اعتمد في رده على المنهج العلمي، وهي محاولة عملية لتحقيق النهج التوفيقي فهو يعتمد على حقائق العلوم في نفي فرية الصرع التي ادعاها بعض المستشرقين على النبي (ﷺ) فيما يتعلق بمسألة الوحي، يقول هيكل: «والذين تمسكهم طمأنينتهم الساذجة إلي القول هؤلاء المستشرقين عن سؤال أهل العلم من رجال الطب وعن الرجوع إلى كتبه، ولو انهم فعلوا لما تعذر عليهم أن يكتشفوا عن خطأ هؤلاء المستشرقين خطأ مقصودا أو غير مقصود، ولتبينوا أن النشاط الروحي والعقلي للإنسان يختفي تمام الاختفاء أثناء نوبات الصرع ويذر صاحبه في حالة آلية محضة، يتحرك مثل حركته قبل نوبته، أو يثور إذا اشتدت به النوبة فيصيب غيره بالأذى، هو أثناء ذلك غائب عن صوابه لا يدرك ما يصدر عنه ولا ما يحل به شأنه شأن النائم الذى لا يشعر بحركته أثناء نومه فإذا انقضى ما به لم يذكر منه شيئا، وشتان ما بين هذا وبين نشاط روحي قوى قاهر يصل صاحبه بالملأ الأعلى في شعور تام وإدراك يقيني» (السابق، ص ٤٨)

ويكمل هيكل قصور العلم عن تفسير الوحي «لا عيب ولا عجب فعلمنا ما يزال قاصرا عن تفسيره بعض الظاهرات الكونية القريبة منا (...) ومن ثم فإن إخضاع ظاهرة الوحي للدراسة العلمية الدقيقة هو بمثابة خروج عن منطق العلم (...) فما يأباه العلم وتتنزه عنه قواعده إنما هو إنكار حدوث الوحي والحط من قدر صاحبه ونعته بأوصاف ينكرها العلم ولا يقرها».(السابق، ص ٤٩)

ويختم هيكل هذه المقدمة بما سبق وأشار إليه في مقدمة الطبعة الأولى، وهي تأكيده على اتباعه للطريقة العلمية في دراسته لحياة محمد يقول: «وأنا منذ اعتزمت القيام بهذه الدراسة، إنما أردتها دراسة علمية على الطريقة الحديثة، خالصة لوجه الحق ولوجه الحق وحده».(السابق، ص ٦١)

ولا تخلو خاتمة الكتاب من إشارات واضحة تدل على نهج هيكل التوفيقي ففيها يؤكد على الإسلام حضارة تؤلف ما بين العلم والروح أو الدين والحضارة « فالدين والحضارة اللذان بلغهما محمد للناس بوحي ربه يتزاوجان حتى لا انفصال بينهما، ولئن قامت هذه الحضارة الإسلامية على أساس من قواعد العلم وهدى العقل، واستندت إلى ما تستند إليه الحضارة الغربية في عصرنا الراهن ولئن استند الإسلام من حيث هو دين إلي التفكير الذاتي، والى المنطق التجريدي (الميتافيزيقي) أن الصلة مع ذلك وثيقة بين الدين ومقرراته والحضارة وأساسها ذلك بأن الإسلام يربط بين التفكير المنطقي والشعور الذاتي، وبين العقل وصدى العلم.(السابق، ص ٤٠٩)

ومن التأكيد على قيام الحضارة الإسلامية على العقل والإيمان – اللذين سبق وزواج بينهما – ينتقل إلى تقرير وضوح الاشتراكية في الإسلام يقول: «وفي القرآن اشتراكية لم تبحث بعد وهي اشتراكية لا تقوم على أساس من حرب رأس المال ونضال الطوائف شأن الاشتراكية اليوم في الحضارة الغربية، وإنما تقوم على أساس خلقي تام يكفل إخاء الطوائف وتكاملها وتعاونها على البر والتقوى (...) والاشتراكية الإسلامية لا تقتضي إلغاء التملك إطلاقا كما تقتضيه الاشتراكية الغربية، وقد اثبت الواقع في روسيا البلشفية وفي كل بلاد الاشتراكية أن إلغاء التملك أمر غير ممكن لكن المرافق العامة يجب أن تكون ملكا عاما مشاعا بين الناس جميعا، وتحديد المرافق العامة متروك لأمر الدولة، ولذلك وقع الخلاف على هذا التحديد منذ الصدر الأول للإسلام فكان من بين أصحاب النبي غلاة في الاشتراكية يجعلون كل ما خلق الله ملكا مشاعا ومرفقا عاما (...) على أن الاتفاق منعقد بينهم على قاعدة اشتراكية مقررة اليوم، أن يبذل لكل فرد منها ما يسد حاجته فلكل مسلم حق في أن ينال من بيت مال

المسلمين ما يكفل حاجاته وحاجات من يعول ما دام لا يجد عملا يرتزق منه، أو ما دام العمل الذى يزاوله غير كاف لرزقه ورزق عياله. (السابق، ص ٤٢٨)

هكذا آثر محمد حسين هيكل التوفيقية على الانحياز الكامل للحداثة، وكما سبق القول، فإن هيكل لم يكن هو الوحيد في هذا الصدد، فهناك الكثيرون الذين نحوا منحى هيكل بعد أن كشف الغرب عن وجهه الاستعماري الصريح ونقضه لعهوده التي قطعها على نفسه.

٣- محمد عمارة

يقول عنه مجدي رياض:»إنه واحد من الذين شاركوا بمحاولات عديدة وغنية في السعي نحو صياغة مشروعنا الحضاري، تلك المحاولات يراها هو – كما يقول بوضوح – أنها محاولة لبذر بذور وجهات نظر تجديدية وإحيائية أي محاولة لمواصلة المسيرة التي بدأتها مدرسة الإحياء والتجديد الديني التي بدأت مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، والإسهام في المشكلات الفكرية ومحاولة تقديم مشروع حضاري نهضوي للأمة العربية والإسلامية في المرحلة التي نعيش فيها» (رياض، ١٩٨٩: ٢٣-٢٤)

هكذا يرى رياض أن محمد عمارة امتداد لمدرسة الافغاني ومحمد عبده فما هي أهم الملامح التي تميز فكر عمارة التوفيقي حتى يمكن اعتباره امتداد لهذه المدرسة؟

إن أعمال عمارة التي تدل على توفيقيته، كثيرة جدا فمشروع عمارة الفكري مشروع ثري قدم خلاله الكثير من الكتابات، التي حللت للعديد من القضايا المثارة على ساحة الفكر العربي، من أعماله عمارة المهمة في هذا الصدد كتابة «الإسلام وقضايا العصر» وفيه حلل لموقف الاسلام من الكثير من القضايا التي شغلت العقل العربي في العصر الحديث وتتبدى توفيقية في طرحه لموقف الاسلام من هذه القضايا.

أولى القضايا التي عرض لها هي موقف الإسلام من العلمانية ويحدد في البداية المقصود بالعلمانية فهي تعني بإيجاز «إدارة شئون المجتمع» بالعلم وليس بالدين

واستبعاد الدين من إطار الدولة، أي العودة إلى المبدأ الإنجيلي أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فالذين في ظل العلمانية ينسحب من ميدان الدولة والمجتمع حيث يقتصر على اللاهوت الذي لا تتعدى سلطاته تنظيم علاقة الإنسان بربه، على حين يترك للعلم أمر تنظيم شئون المجتمع والدولة».(عمارة، ١٩٨٩: ١٤)

وبعد أن يحدد عمارة المقصود بالعلمانية، يشير إلى مجموعة من الملاحظات يراها ضرورية لإدراك مدى صلاحية العلمانية للتعميم خارج نطاق الحضارة المسيحية الأوربية وتطبيقها في مجتمعنا العربي الإسلامي على وجه التحديد، أولى هذه الملاحظات، أن عداء الدين للعلم والصراع بينها، هو خاصية ارتبطت بظروف المجتمع الأوربي فترة معنية ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء وهذا الصراع وبين واقع الإسلام وموقفه، فالإسلام لا يمد نطاق علوم الوحي والشرع إلى كل الميادين ومن ثم فهو لا يفرض الدين والغيب على مجالات الحياة الدنيوية التي ترك الفصل فيها والتفسير لعلوم العقل والتجربة الإنسانية، ومن ثم فقد تآخى فيه العلم والدين والعقل والنقل والدنيا والآخرة عن طريق تحديد الميادين لكل نمط فكرى وإقامة التوازن بينما عدد في الحضارة الكاثولوكية الأوربية تناقضات لا سبيل إلي الجمع بينها. (السابق، ص ص ١٤-١٥)

وخلاصة الملاحظة الأولى أن الإسلام يجمع بين العلم والدين، وهي رؤية توفيقية لا تختلف عن رؤية هيكل ومن قبله محمد عبده، أما الملاحظة الثانية، فتدور حول « أن الإسلام لم يعرف الكهنوت ومن ثم فالعلمانية من اختصاص الواقع الأوربي،والثالثة أن الإسلام وحّد بين العلم والعقل، فالأخير هو أداة الأولى في الإسلام، والبناء الإسلامي الذى أنجزه المسلمون دليل على انتفاء التعارض والتناقض بين العلم والدين في محيط الإسلام». (السابق، ص ١٥)

ويخلص عمارة من هذه الملاحظات إلي أننا لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة ولا بذلك الاستقطاب الحاد الذى شهدته الحضارة الأوربية وواقعها، فنحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية ولا بأي من المقدمات والملابسات التي أثمرت نشأتها

في أحضان الحضارة الأوربية (...) وعليه فالعلمانية ليست سبيلنا للتقدم بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف، إنما السبيل الوحيد هو الوعي والفقه لحقيقة موقف الإسلام الديني وذلك الموقف الذى ينكر العلمانية وأيضا ينكر نقيضها كما شهدها الواقع الأوربي وما الذى يختارون من العلمانية أو الذين يسعون إلى الدولة الدينية إلا مقلدون – بوعي أو بغير وعى للحضارة الغازية غافلون أم متغافلون عن أشياء جوهرية». (السابق، ص ص ١٦-١٧)

وهذه رؤية توفيقية لموقف الإسلام الدين من العلمانية أما موقف الإسلام الحضارة، فيصك عمارة مصطلحا يتماشى مع توفيقيته الواضحة في هذه القضية يعتمد عمارة على «التميز» باعتباره موقفا يحدد علاقة الدين بالدولة فمفهوم العلمانية رفض من كل التيارات الإسلامية وهذا التمييز يختلف عن الفصل أو الوحدة بين الدين والدولة (...) والحاكم وفقا لوسيطة التمييز، يكون نائبا عن الأمة وكيلا لها فيما تفوضه إليه من سلطات (...) ولها عليه حق الرقابة والحساب والعزل بالثورة عند الإخلال بشروط التفويض، من حيث أن الأمة هي مصدر السلطات، شريطة أن تتقيد سلطاتها بالوصايا الدينية المتمثلة في النصوص القطعية الثبوت والقطعية الدلالة « .(السابق، ص ص ١٤-١٥)

ومحمد عمارة لا يقبل هنا بالدولة الدينية ولا بالدولة العلمانية، ولكنه يرضى بالحل الوسط «التمييز» وهو أن يكون هناك نائب عن الأمة بشرط عدم الإخلال بشروط التفويض والذي على أساسه تم وضعه في هذا المكان، وعمارة في هذه المقاربة قريب جدا من فكر «روسو» عن العقد الاجتماعي، ويختم عمارة تحليله لعلاقة الإسلام بالعلمانية بقول توفيقي أيضا فالأمة «لن تنهض بالدولة الدينية أو بالدولة العلمانية فالموازنة بين الدين والمدني والمزاوجة بين النقل والعقل هي السبيل للنهوض ومواجهة الأعداء». (السابق، ص ٣٥)

والقضية الثانية في كتاب الإسلام وقضايا العصر، ترتبط «بموقف الإسلام من الفن التشكيلي» ولا يختلف طرح عمارة لهذه القضية عن الطرح السابق لموقف

الإسلام من العلمانية، يقول عمارة :» ونحن عندما نتأمل حجج هؤلاء الذين يغضون من شأن الحاسة الفنية في حضارتنا الإسلامية نجد أن الأحاديث النبوية التي رويت في ذم التصوير والنهي عنه، هي العمدة والمرجع لكل الذين رأوا أن للإسلام موقفا غير ودي في النحت والتصوير ومن هنا كان استقراء هذه الأحاديث وتفسيرها في ضوء الواقع الذى قيلت فيه والظروف والملابسات التي أحاطت بقبولها مع البحث عن خيوط التطور في السنة النبوية إزاء هذه القضية أمرا جوهريا وحيويا في وعى الموقف الحقيقي للإسلام في النحت والتصوير».(السابق، ص ٤٤)

وعمارة هنا لن يقف عند حرفية النصوص بل يراعى البعد التاريخي لهذه النصوص فالسباق الاجتماعي الذى قيلت فيه أغلب الاحاديث التي تذم التصوير مهم جدا لمعرفة حقيقة الموقف الاسلامي من هذا النوع من الفن، ويوضح عمارة علاقة القرآن بالحاسة الفنية فذهب إلى أن الايمان بإعجاز القرآن مرهون بازدهار الحاسة الفنية لدى المسلم (...) ومن ثم فإن البداهة أن يكون القرآن داعيا يزكى تنمية الحاسة الفنية لدى المسلمين»، وينتقل عمارة من التعميم إلى التخصيص فيرى « أن القرآن امتلئ بالكثير مما نطلق عليه في الدراسات الأدبية والفنية «التعبير بالصور» أي رسم الصور الحسية كي تعبر بها آياته عن المقولات من الأفكار، فنحن في القرآن أمام عشرات بل مئات من اللوحات التي تعبر بالصور المحسوسة عن المعاني والمقولات (...) أي أمام (التمثيل والتصوير) « . (السابق، ص ٤٤)

ويعرض عمارة للكثير من الآيات القرآنية التي تحمل تلك التعبيرات وخلص من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن القرآن لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفا معاديا، بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمرات، فإذا كانت الصور والتماثيل وسائل للشرك بالله وسبلا ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد كان الرفض لها والتحريم هو موقف القرآن، أما إذا كانت لمجرد الزينة ولإبراز براعة الإنسان وقدرته على تجميل الحياة، وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة بل والمقصود المرغوبة، باعتبارها من نعم الله على الإنسان. (السابق، ص ٤٧)

وفيما يتعقل بموقف السنّة يرى عمارة أن النظرة الشاملة وأيضا الأرستقراطية للأحاديث النبوية التي رويت في الصور والتماثيل مظنة للعبادة والإشراك بالله، كما أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التي تنهي عن الصور والتماثيل إنما كانت تعالج شئون جماعة بشرية هي قريبة عهد بالشرك والوثنية، وإن توحيدها لله سبحانه وتعالى قد خرج بها في هذه الحالة خروج الدواء بالمريض من مرحلة العلة إلى بدايات طريق الشفاء فهي قد خرجت بها من الوثنية وعبادة الصور والتماثيل، لكنها لا تزال في دور النقاهة الأمر الذى استدعى تركيز الأحاديث النبوية على النهي عن اتخاذ الصور والتماثيل كيلا يتعود هذه الجماعة إلى المرض من جديد.(السابق، ص ٤٩)

وتمشيا مع فكرة مراعاة البعد التاريخي للنص الديني «النبوي» يرى عمارة أن لدينا عددا من الأحاديث النبوية تنهي عن التصوير وعن اتخاذ الصور والتماثيل ولكننا يجب أن نستحضر ونحن نتدبرها المناخ والبيئة الاجتماعية والإطار الذى قيلت فيه حتى ندرك المقاصد والعلل والغايات (...) فهي قد قيلت لمؤمنين بالله الواحد كانوا حتى الأمس القريب يعبدونه الصور والتماثيل وهؤلاء المؤمنين كانوا محيطين بعبدة الصور والتماثيل والذين لم يمونوا بعد (...) وصناع النسيج والأثاث والأدوات – وهم في الأساس من غير العرب كانوا يزينون مصنوعاتهم ومنسوجاتهم بصور الغله (الأصنام) فكان النهي عن هذه الصور نهيا عن الوثنية. (السابق، ص ٤٩)

ووفقا لهذه المنهجية في قراءة الحديث النبوي، يخلص عمارة إلى السنة النبوية مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم «لا تحرم الصور والتماثيل على التعتيم والإطلاق، وإنما التحريم فيها كالتحريم في القرآن خاص بالمواطن التي تصبح فيها هذه الصور والتماثيل شراكا للشرك وحيلا للوثنية لتعظيم غير الله « .(السابق، ص ٥٣)

ولا يختلف رأى عمارة هنا عن رأى محمد عبده في تفسيره لموقف الإسلام من الفن وخاصة التصوير والنحت، وهذا ليس بغريب، فما محمد عمارة في هذه الكتابات سوى امتداد طبيعي لمدرسة محمد عبده.

والقضية الثالثة التي عرض لها عمارة في كتابه هي قضية «موقف الإسلام من العلوم التجريبية» فبعد أن ينتقد عمارة جملة التوصيات التي صدرت عن المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بدعوة أسلمه العلوم، ووصف بعضها بأنها كافرة يذهب إلى أن «الحديث عن تصور إسلامي للعلوم التجريبية ثم المطالبة بإعادة صياغة هذه العلوم وفقا لهذا التصور المتوهم، هو أمر ليس عليه من الإسلام دليل، كما أنه أمر يجافي ما استقر عليه السلف وتعارفت عليه الحضارة الإسلامية، عندما قسمت العلوم إلي عقلية دينية شرعية والى عقلية حقيقية لا تتغير بتغير الملل والأديان «. (السابق، ص ٧٦)

ويتضح موقف عمارة التوفيقي في طرحه لهذه القضية، حيث يقول: «إن الذين يفهمون الإسلام بعقولهم يؤسسون إيمانهم على الحق والحقيقة، ومن ثم يدركون قوة حجة الإسلام فلا يخشون العريضة لحضارتنا، في التمييز بين علوم النقل والدين وبين برهان العقل، كان التأويل للنص هو سبيلنا للتوفيق بين الكتاب الذى هو دليل الله وخلقه وبين العقل كان الذى هو دليل الله وخلقه، فهما دليلان للخلق أو كل إليهما هداية الإنسان (...) فلا خوف على الدين من العقل(...) ومن ثم فلا حاجة لوصايا باسم الدين يفرضها الذين لا يعلمون حقائق العلوم التجريبية على الذين يعلمون حقائق هذه العلوم «.(السابق، ص ٧٧)

وما خلص إليه عمارة في رؤيته لهذه القضية لا يختلف كثيرا عما سبقه إليه هيكل من قول تزاوج العلم والإيمان كما استخدام عمارة عبارة مثل: حجة الإسلام، التقاليد العريضة لحضارتنا علوم النقل العقل التجريبي لها دلالتها في سياق المنهج التوفيقي.

والقضية الرابعة التي يعرض لها عمارة هي «الإسلام والأفكار المستورة « ويذهب عمارة إلى أن محاربة حركات التجديد بتهمة الأفكار المستورة هو أمر ليس بجديد فقد أثيرت هذه القضية منذ أن فتحت مصر نوافذ الشرق كي يتنفس هواء الحضارات المتجددة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر». (السابق، ص ١١٦)

ويرجع عمارة في تاريخه لنشأة هذا الموقف من الفكر المستورد إلى عصر النبوة بإشارة إلى أن الكفار هاجموا الرسول (ﷺ) ونقدوه واتهموه بأنه يتلقى القرآن من غير العرب» وهكذا قالوا :» أن القرآن وعصر النبوة ليس نابعا من مجتمع الآباء وبيئتهم وأنه مستورد من قوم آخرين ومن العمال الأرقاء والفقراء بالتحديد». (السابق، ص ١٢١)

وعلى ذلك فإن مهاجمة الجديد هو «منطق قديم وموقف قديم قدم وجود المترفين في أي مجتمع من المجتمعات يظهر الجديد الذى يعمل لتطوير وتجديد هذه المجتمعات «(السابق، ص ١٢٢) ويعلق عمارة على هذا الموقف فيقول « أن القول بتناقض الجديد مع القديم أمر يناي الواقع (...) فعندما تدرك الشيخوخة بناءا فكريا تولد من خلاله العناصر والقيم التي تكون بناء فكريا شابا وجديدا، وكذلك الأمر في تطوير المجتمعات وتجدد صياغة الإنسان وبنيته بل وكل الموجودات، ومن ثم فلا سبيل إلى الإفلات من حتمية التطور وانتصار الجديد، لأنه قانون الحياة وبالتالي فإن النظر إلى الجديد على أنه غريب مستورد، هو وهم يكذبه وينفيه الانبثاق الدائم لجديد من أحضان القديم، في شكل أرقى وفي تناسب مع ما تطرحه الحياة من ضروريات « (السابق، ص ١٢٣)وهنا عمارة متأثرة بفكرة الجدل عند هيجل.

والكتاب الثاني الذى تتضح فيه منهجية عمارة التوفيقية هو كتابه «التراث في ضوء العقل» وعنوان الكتاب يدل كثيرا على ماهيته فجل منحى عمارة فيه هو التوفيق بين رؤيا الحداثة ورؤيا التراث، إنها محاولة لتخطي صراعية الثنائيات وهي الصراعية التي يرفضها عمارة من الأساس ويرى أنها لا تناسب واقعنا العربي.

إن رؤية عمارة لماهية التراث في مقدمة هذا الكتاب توضح نهجه التوفيقي، يقول عمارة: «إن الوعي بالتراث وإحيائه لا يعني تقليده، ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا فنصبها في قوالب الأمس البعيد ولكن يعنى أن نبصر جذور غدنا الذى نريده مشرقا في الصفحات المشرقة من التراث، وأن نجعل العدل الاجتماعي الذى نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل الاجتماعي، وأن نجعل قسمات العقلانية والقومية في تراثنا زادا وروحا ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا (...) وبذلك وحده

يصبح التراث خاصة فاعلة وفعالة، وليس أركاما أو أكفان موتى كما يحسبه ويريده الكثيرون». (عمارة، ١٩٨٤: ٥)

بهذه المقدمة يبدأ عمارة رؤيته للتراث، رؤية تنفي عنه أن يكون عودة للماضي أو عبادة له، وتكمل هذه الرؤية تحليله للمواقف المختلفة من التراث، والتي يقسمها الى ثلاثة مواقف: موقف الثورة على كل المواريث، وموقف الجمود عند لون واحد من التراث، وموقف السلفين العقليين.

وأصحاب الموقف الأول «يعتقدون أن النهج الشورى يعني ضمن ما يعنى أن يكون الثوري ثائرا على كل المواريث، بمعنى أن الثورية تعنى هدم كل القديم وإقامة كل شيء جديد».(السابق، ص ٦)

وينتقد عمارة هذا الموقف فيقول: «وللوهلة الأولى يظهر شذوذ هذا الموقف، حتى ليحسب المرء أن لا أنصار له يدافعون عنه في حقل التراث، وللوهلة الأولى كذلك يبدو لي غرابة هذا الموقف وغرابته عن ميدان الفكر الثوري الحقيقي، فالثوار هو أول من يستشعرون المسئولية تجاه القضايا ومواريث المجتمعات التي يتصدون لواقعها بالنقد والتطوير والتغيير ومن ثم فإن الموقف الذى يرى في الثورة تجاوزا لكل المواريث، هو أقرب إلى العدمية والفوضوية». (السابق، ص ص ٦-٧)

أما الموقف الثاني، فهو التيار الذى ارتبط تقليديا بالتراث، والذي لم يدر له ظهره بل أدار ظهره لمعارف الغرب وحضارته فلقد ظل يغلق عقله وقلبه دون الحضارة الغربية وعندما أغرته الحياة المادية بالاستمتاع بأدواتها وسلعها أقبل على الأدوات والسلع، على حين استمر عقله وقلبه غريبا عن جوهر هذه الحضارة وثمرات علومها ومعارفها، لأن عقله وقلبه قد ظلا في محبس العصور المظلمة، عصور الانحطاط والركاكة والجمود التي سادت حياة هذه الأمة بتطاول القرون تحت حكم المماليك والعثمانيين» . (السابق، ص ٨)

ويعلل عمارة سبب انغلاق هذا التيار والذي يصفه بالمحافظ الجامد المحروم من التجديد والتطور والانفتاح المتفاعل على الحضارة الأوربية « ارتباطه وولاؤه بلون من الفكر هو أقرب ما يكون إلي الردة عن جوهر تراث الأجداد « .(السابق، ص ص ٨-٩)

ويشبّه عمارة موقف هذا الاتجاه بموقف الكنيسة الكاثوليكية في حربها ضد جوهر الحضارة أبان العصور الوسطى، يقول عمارة: «فالصيغ التي أتت بها الكنيسة الكاثوليكية تأتى به بعض المؤسسات الفكرية التقليدية الإسلامية، عندما رأت في جوهر الحضارة الغربية وثمرات علومها ومعارفها رجما من عمل الشيطان، وبالطبع لم يكن دافعها إلى ذلك هو الولاء والالتزام للتراث العربي الإسلامي، كما لم يكن الدافع للكنيسة الكاثوليكية هو الولاء والالتزام لتراث اليونان، بل أن الدافع لكل المؤسسات كان أولاء لما «دخل» على التراث فاصبح في نظرهم تراثا فلقد شاعت هناك وهنا بالعصور الوسطى خرافة استبدلت بالعقلانية وكهانة استبدلت سلطة الإنسان وسلطانه في المجتمع ومحسنات لفظية استبدلت بالجوهر والمحتوى والمضمون وجمود وتخلف أغلق باب الاجتهاد (...) هذا الذى التزموا واستبدلوا بالتراث الحقيقي، تراث عصر النهضة العربية الإسلامية والازدهار سموه تراثنا بل وأضفوا عليه قداسة الدين فكان أن أصبحت هذه المؤسسات بما تحمل من فكر إنما تمثل قيودا تحاول أن تشد المجتمع إلى الخلف والى العصور المظلمة، ولم يكن التراث الذى يبشرون به، العقلانية التي صاغها المعتزلة – مثلا – معالمها، فشيدوا بها وعليها عصر ازدهارها الحضاري القديم بل الزيلية العمياء لنصوص والمأثورات بصرف النظر عن الاتساق الذى تحظى به مضامين هذه النصوص والمأثورات».(السابق، ص ص ٩-١٠)

هكذا رفض عمارة التيارين السابقين من التراث، التيار الرافض له نهائيا والملتزم به حرفيا وهو منحى طبيعي يتماشى مع توفيقيته، وفي هذا يقول عمارة: «ولحسن الحظ فإن هذين التيارين المتطرفين في الموقف من التراث لم ينفردا بالساحة الفكرية أو على الاقل لم ينفرد بها في كل الاحايين (...) ذلك ان واحدة من أهم الحقائق والميزات والقسمات التي تتميز بها امتنا وحضارتنا هي اتخاذ الموقف المتوازن

النابع من الإدراك الشامل لجوانب الظواهر موضع التنازع، وليس لجانب واحد منها، والمؤلف من عناصر متعددة من الظاهرة يحسبها آخرون متناقضات لا يمكن التأليف بينها، أو الخروج من تأليفها بمزيج متوازن جديد».(السابق، ص ١١)

وهذا الموقف الجديد التوفيقي يجمع ما بين التراث والحداثة فلا ينغلق على التراث نهائيا ولا ينفتح على الحداثة نهائيا هذا هو جوهر الاتجاه التوفيقي، الإيمان بإمكانية الجمع بين ما يعتقده البعض متناقضا، التراث والحداثة، ويرى عمارة أن هذا الموقف التوفيقي هو الذي يميز حضارتنا الإسلامية، ففي بعض الحضارات تميل كفة الميزان مع العقل ضد النقل أو مع الروح ضد المادة أو مع الدين ضد الدنيا، أو مع الذوق الصوفي ضد كل من العقل والنقل على السواء (...) أما في حضارتنا العربية الإسلامية أو عند التيارات الفكرية التي عبرت بحق عن الجوهر الأصيل لعبقرية هذه الأمة فإننا لا نرى هذا الاستقطاب الحاد، بل على العكس نجد الموقف المتوازن الذى يوفق – دون أن يلفق بما يحسبه الآخرون متناقضات، أو أقطاب ظواهر لا سبيل إلي الجمع بينها، فضلا عن التوفيق (...) وهذه السمة المميزة لحضارتنا هي ما يسميه البعض وسطية الإسلام، وما نفضل أن نسميه تجنبا لشبهات علقت بمصطلح الوسطية الموقف الثوري بين موقفين خاطئين لمبالغتهما في التطرف، أو الموقف الحق بين موقفين باطلين، لعجز أصحابها عن الرؤية الشمولية والشاملة للجوانب المتعددة والمختلفة للظواهر التي يدرسونها». (السابق، ص ١١)

وتحت عنوان «أفكار من التراث للحاضر والمستقبل» يعرض عمارة لمائة وست عشرة فكرة انتقاها من تراثنا العربي، أغلبها أفكار ثار حولها الخلاف مثل: مثل معنى مصطلح الحكم في الإسلام، القرآن والشعر والشعراء، أمة الدين وأمة السياسة والعلمانية .... الخ وفي طرح عمارة لهذه القضايا يبدو نهجه التوفيقي واضحا فهو يؤكد في هذا الطرح على الموقف المتوازن للإسلام ومبعث هذا التوازن مبنى على «نظرة واقعية وإدراك تجريبي علمي لما بين هذه الأقطاب المتصارعة من علاقات». (السابق، ص ١٨٤)

ويحمل عمارة مرة أخرى على الثنائيات المتصارعة فيذهب إلى «أن هذه الثنائيات ولله الحمد ليست التعبير الأدق عن الموقف الأصيل والمتميز لحضارتنا، ذلك أن التيارات الفكرية التي عدت بحق وعلى العكس، تجد لديها الموقف المتوازن الذى يوفق – دون أن يلفق – بين ما يحسبه آخرون متناقضا (...) وهذا الموقف الأصيل في حضارتنا هو الذى يمثل لحسن الحظ – في فكر مدرسة التجديد الديني الحديثة، عندما لم ترفض التراث كما رفضه التيار التغريبي (...) وأيضا هذه المدرسة التجديدية تنغلق على قطاع من تراثنا (...) ففي الدين علينا أن نكون سلفيين عقلانيين مستنيرين (...) وفي الدنيا والحضارة لنكن مستقبليين إلي ابعد الحدود». (السابق، ص ص ١٩٠-١٩١)

وعمارة يثني على المنحى التوفيقي ويطلق عليه مدرسة التجديد الديني ويعتبر امتداد لمدرسة الأفغاني ومحمد عبده « فهذا الموقف المتميز لمدرسة التجديد الديني يستطيع إذا نحن التزمناه واعين به ومطورين له أن يقود هذه الأمة إلى نهضة نصل عندها للذي نريده مشرقا بما فيها المشرق، وعقلانية معاصرة تكون امتداد المتطور للعقلانية التي صنعها أسلافنا (...) ووحدة وطنية قومية راسخة مؤسسة على قواعد تراثنا الديني والحضاري وليس علي أنقاض التراث» . (السابق، ص ١٩٥)

هكذا يمضي عمارة موفقا على مدار الكتاب في طرحه لكافة الأفكار التي انتقها من التراث للحاضر والمستقبل، ويختتم عمارة كتابه بعبارات تؤكد ما سبق ونحاه من توفيق بين العقل والنقل أو الدين والدنيا، فعن المكان الذى يتصوره لحياتنا الراهنة في ضوء التيارات والنظم والفلسفات المعاصرة، يرى « إننا أمة وسط والوسط هنا في تقديري له معنى يختلف عن المعنى الشائع في الصحافة أو في الحياة السياسية الراهنة وفي اعتقادي أن الأمة الوسط والموقف الوسط، يساوى ما يسميه البعض في السياسة والاجتماع الموقف الثوري فالموقف هو الوسط بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، وذلك فهو الموقف الأصح بين موقفين خاطئين(...) هذا الموقف الوسط أي الثوري الذى يمزج المعقول بالمنقول، والذي يوفق بين الحكمة والشريعة، والذي يوازن بين المادة والروح هو المعبر عن القيمة الأصلية في تراث الأمة وهي قسمة نحلم ببعثها في حياتنا الراهنة». (السابق، ص ص ٢٦٩- ٢٧٠)

إن موقف عمارة التوفيقي يكاد يكون السمة الغالبة على أكثر أعماله، فهو صاحب منهج يحاول تفعيله في ظل ظروف تحيط بواقعنا العربي، وفي محاورة أجراها معه مجدي رياض يبدو هذا النهج التوفيقي، كما هي عادته واضحا، فردا على سؤال حول تأثيره بالمنهج الماركسي في أحد أعماله يقول عمارة: في تقديري أنني كتبت هذه الدراسة وأنا تحت سلطان عاملين أساسين من الناحية الفكرية أولها التكوين الإسلامي وهو التكوين الأصيل والأصل لفكري، وثانيهما، قدر من التأثير بالمنهج الماركسي ولا أقول الفكر». (رياض، ١١٤)

هذه هي توفيقية عمارة، في بعض جوانبها، والتي ما هي الا امتداد لمدرسة الافغاني ومحمد عبده فمنهج عمارة متأثر الى حد كبير بفكر الاستاذ الامام، المؤسس الحقيقي والمرسي لدعائم مدرسة تنويرية حقيقية في تاريخ الفكر العربي الحديث.

تاء- التوفيقية. في إنجاز الرهانات

من العرض السابق نستطيع أن نخلص إلى نتيجة أساسية وهي أن أصحاب الاتجاه التوفيقي شأنهم شأن التراثيون والحداثيون، راهنوا على فكرة التوفيق لولوج النهضة المأمولة فإلى أي حد نجح التوفيقيون في انجاز هذا الرهان ؟

قبل أن نحاول الإجابة على هذا التساؤل نشير إلى خصوصية تفرد بها الاتجاه التوفيقي، ألا وهي تعدد رهاناته، فالحداثيون راهنوا على الحداثة والتراثيين راهنوا على تراث، ولكن التوفيقيين انقسم رهانهم إلى عدة رهانات فولوج النهضة بالنسبة للتوفيقيين كان مرهونا بعدة مسائل: أولها تقديم رؤية مستنيرة للدين تختلف كل الاختلاف عن رؤية عصري المماليك والعثمانيين، ثانيا، مواجهة شطط التراثية من ناحية والحداثة من ناحية أخرى، ثالثا قدرتها على التوفيق بين النقيضين المتصارعين، وبلورة نموذج فكرى قادر على استلهام أحسن ما في الاتجاهين الآخرين بشكل خلاّق يمكنها من تحقيق النهوض.

وعن الرهان الأول يمكن القول بأن مدرسة التجديد التي أرسى دعائمها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، وقد نجحت إلي حد كبير في تنقية الدين الإسلامي من الكثير من الشبهات والشوائب التي علقت به في عصر المماليك والعثمانيين، يقول جميل منيمنه: «تظهر فكرة التحرر الفكري من الجمود والتقاليد الرجعية الدينية عند محمد عبده، من سلوك المنهج العقلي لتجديد الدين، وأحياء الدراسات الفلسفية المزوجة بالإلهيات وإحداث إصلاح ديني يغربل الموروثات الفلسفية، خصوصا تلك التي أتت من عصور التخلف والانحطاط كما دعا عبده إلى التحرر السياسي من الاستعمار والغرب والى التصدي له بالنهضة الحضارية، ويتجسد الفكر الإسلامي الشورى في مؤسسات دستورية ونيابية المستندة إلى الدين، بعد تحريرها وتحديثها السبيل الوحيد ليبلغ الشرق غاياته من التحرر الكامل «. (منيمنه، ٤١٧)

وعن قدرة التوفيقية على مواجهة شطط الاتجاهات الأخرى المغالية في التشيع للتراث أو التشيع للحداثة، نرى أن الاتجاه التوفيقي إنما جاء إلى الوجود نتيجة للحالة الانشطارية الصراعية التي شهدتها الساحة الفكرية العربية في العصر الحديث ومن ثم كان اتجاه هذا الفريق من المفكرين نحو محاولة مواجهة هذه الصراعية عن طريق مواجهة اسبابها، والتي تتمثل في الانشطار العميق إما للتراث أو للحداثة، وكان منطلق التوفيقية الأساسي في تلك المحاولة الايمان بعدم وجود قطعية نهائية بين التراث والحداثة فكانت حالة وسط بين اتجاهين متصارعين واستمرار وجود هذين التيارين أو استمرار حالتهما التصارعية لا يعنى أن الاتجاه التوفيقي فشل في مواجهة شططها، فوجود الفكر التوفيقي في حد ذاته مؤشر على حدوث تغير في الساحة الفكرية بحيث لم تصبح الثنائيات هي الوحيدة التي تسيطر على فعالياتها.

أما عن قدرة التوفيقية على الجمع بين النقيضين المتصارعين فالإجابة عليها مرتبطة بالتساؤل الأساسي حول قدرة التوفيقية على كسب رهان النهضة ؟ أن الإجابة على هذا التساؤل الأساسي تستلزم أن نعرض للرؤى المختلفة التي حاولت أن تحلل لموقع التوفيقية على ساحة الفكر العربي، وفي هذا الصدد نجد أن المفكرين ينقسمون

إلي ثلاث اتجاهات، الأول مع التوفيقية والثاني ضدها، والثالث يحاول أن يقدم بديلا عنها.

وتحت الاتجاه الأول يرى معن زيادة «إن كل خروج متطرف عن الاتجاه التوفيقي الرئيسي في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم وفي ميدان الفلسفة كما في الميادين الأخرى، لأن رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبيا ومعطلا تماما كالاندفاع الكلى نحو الثقافة الحديثة دون أخذ ما يلائم وترك ما لا يلائم «.(زيادة، ١٩٨٠: ٢٠)

وعلى ذلك يمكن القول بأن الرأي الغالب على التوفيقية أنه موقف أصيل وتمكن من تحقيق وسطية بين شطط لاتجاهات الأخرى، فأصحاب النهج التوفيقي يتصفون بعدم رفض التراث نهائيا كما رفضه الحداثيون الذين سعوا نحو الغرب تلمسا لحل إشكال النهضة، كما أنهم يختلفون عن التراثيين الذين بقوا أسرى للماضي وللحرفية النصية، إن التوفيقية هي اللحظة الإبداعية الحقيقية في تاريخ الفكر العربي الحديث.

وضمن هذا الفريق (الأول) هناك من يقبل التوفيقية بشروط، فالتوفيق منهج قائم في الأساس على الانتفاء، ومن ثم يضعون شروطا لهذا الانتفاء» فالمهم في عملية الانتفاء أن يكون بالقدر الذى لا ينقلنا عن جيلنا ولا ليغير حقيقتنا، ولا يقطع صلتنا بالماضي وبالقدر الذى لا يخشى معه أن يتطور إلى قطع صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي أو قطع صلتنا بعضنا بالآخر وذلك هو المقياس الصحيح الذى يؤمن معه الذلل، والمثار في كل دعوة إلى التطور».(حسين، ١٩٨٦: ٢٣٠)

أما أصحاب الاتجاه الثاني، فهم يرفضون التوفيقية، بل وينظرون إليها باعتبارها دعوة تلفيقية ومظهرا من مظاهر أزمة الفكر العربي «إنه التلفيق الذى ينخر الإنسان العربي من الداخل ولئن كانت علامة على انهيار الفكر الفلسفي العربي في مرحلة التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين الإسلامية واليونانية فإنه اليوم يبدو إيذانا بانهيار الشخصية العربية ذاتها». (أدونيس، ١٩٨٣: ٢٦٨-٢٦٩)

ويـرى برهـان غليـون أنـه لا مـكان هنـاك للتوفيـق بـين أفـكار أو بالأحـرى ليـس لهـذا التوفيـق أيـة قيمـة حقيقيـة فالقـول بـأن تراثنـا لا يختلـف في قيمـة عـن تـراث الحضـارة الغربيـة وأن هـذه الحضـارة موجـودة في تراثنـا، لا يغيـر شـيئا مـن حقيقـة التناقـض القائـم، لقـد تحولـت محـاولات التوفيـق هـذه إلـي محـاولات للاحتـواء الأيديولوجـي السياسـي للتـراث.

أمـا محمـد عابـد الجابـري فيذهـب إلـى أن الموقـف التوفيقـي «يأتـي ليحـاول الجمـع بـين الحسـنيين بـين أحسـن مـا في النمـوذج العربـي الإسـلامي، وأحسـن مـا في النمـوذج الأوربـي ناسـيا أو متناسـيا، أن احسـن مـا في النمـوذج الأول مـا يتبنـاه السـلف، وأن احسـن مـا في النمـوذج الثانـي هـو مـا يتبنـاه الليبرالـي ... وإذن فداعيـة التوفيـق يسـكت عمـا سـكت عنـه السـلف مـن جهـة وعمـا سـكت عنـه الليبرالـي مـن جهـة ثانيـة وبذلـك يتبنـى اللامعقـول في موقـف كل منهمـا وإنـه يضـع كشـرط للنهضـة غيـاب عـرب الأمـس وغـرب اليـوم معـا». (الجابـري، ١٩٨٢: ١٣٧)

هـذا ويصـف الجابـري المنحـى التوفيقـي بأنـه خطـاب نهضـوي فاشـل «فالخطـاب النهضـوي العربـي، الخطـاب المبشـر بالنهضـة والثـورة والأصالـة والمعاصـرة خطـاب توفيـق متناقـض وان يكـون الخطـاب أي خطـاب توفيقـا متناقضـا معنـاه انـه خطـاب فاشـل». (السـابق، ص ٥٥)

ويؤكـد الجابـري في كتـاب آخـر علـى أن التوفيـق أيديولوجيـا انتهـت إلـى عكـس مـا تهـدف إليـه « تهـدف أيديولوجيـا التوفيـق إلـى الجمـع والمـزج وخلـق تركيبـة عضويـة، ولكـن النتيجـة تنتهـي أمـام اسـتحالة ذلـك عليهـا، هـي عكـس مـا تطمـح إليـه: إقـرار الثنائيـات وتكرسـها كحل».(الجابـري،١٩٩٦: ١٣٧)

وينظـر الطاهـر لبيـب إلـى التوفيقيـة بوصفهـا تلفيقيـة «فالازدواجيـة في الفكـر، بمـا فيـه الجمـع بـين تـراث ولـى وحاضـر آخريـن ومسـتقبل لا يأتـي تلفيقيـة، تقـوم علـى الجمـة بـين متناقضـات فكريـة بـل ونظـم معرفيـة لا تجمـع بحكـم طبيعتهـا» .(لبيـب، ١٩٩٢: ٣٠)

أما فادي إسماعيل فيرى في التوفيقية «نظريات لا تعكس ذهنية لدى المثقفين ولم يكن لها تجسيدا في الواقع المغير، فالمسار التاريخي الذى سارت عليه الأمور منذ بداية عصر قبل مائة سنة أو أكثر، أوصلتنا إلى نقطة راهنة لا يوجد فيها تخيير وتوفيق». (إسماعيل، ١٩٩١: ٣٤)

ويذهب طارق البشري إلي أن الاتجاه التوفيقي، قد حدث له ما يشبه الردة، يقول البشرى: « كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على ارض الوافد أو ارض خليط ونتحدث عن التراث بغير ضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه نحن نتساءل الآن عما نستدعى من التراث بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد». (البشري، ١٩٨٤: ٣٩٨)

وينظر أحمد زايد إلى الفكر التوفيقي على أنه غير واقعي فهذه الصيغة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة « لا تحل مشكلة واقعية، بقدر ما تحل مشكلة معرفية في عقول حامل الفكر، ويفتح أمامنا هذا النقد إمكانية لتحويل المشكلة من الإطار الفكري إلى الإطار الاجتماعي للتعرف هذا على الطرق التي يتشكل بها التراث والحداثة في الواقع». (زايد، ١٩٩٧: ٢٢٩)

أما الفريق الثالث فهو لا يقدم بديلا عن التوفيقية فقط بل هو يرفضها الى جانب رفضه لباقي الاتجاهات الاخرى، يرى فؤاد زكريا أن طرح قضية الأصالة والمعاصرة على شكل بدائل ثلاثة هي: التمسك بالأصالة أو السير في طريق المعاصرة، أو القيام بمحاولة التوفيق بين الاثنين، يثير إشكاليات تزيد في تعقيد القضية وتجعل الوصول إلى رأى حاسم فيها أمر يكاد يكون مستحيل».(زكريا، ١٩٨٧: ٢٥)

ويكمن الحل من وجهة نظر زكريا في صك صيغة جديدة "لا بد من صيغة تقضى على هذا التداخل السابق وتتجنب بالتالي الصعوبات (...) والصيغة التي يمكن أن تخلصنا من هذا الالتباس وتضع أمامنا بدائل التحدي الحقيقي الذى يواجه

مجتمعنا هي صيغة الاتباع أم الإبداع، أعني أن الأشكال الحضاري الذى نواجهه هو: هل نظل إلى الأبد مقلدين محاكين نساير الآخرين ونمسك بذيل تطور لم نصنعه، أم نصبح مبدعين نبتكر حلولنا الخاصة، ونقف ندا للآخرين بأفكارنا الخلاّقة (...) هذا التقابل بين الاتباع والإبداع الذى اقترحته بديلا للتقابل المضلل بين الأصالة والمعاصرة، يمتاز على هذا الأخير بمزايا واضحة فهو يتخلص من كل مظاهر الخلط بين المعنى الزمني والمعنى التقويمي لأنه يستبعد الإشارة إلى الزمن إن الأصح يتخطى حدوده(...) إن التحدي الحقيقي الذى نواجهه ليس اختيار بين الرجوع إلى الأصل أو مسايرة العصر «وإنما هو إثبات استقلالنا إزاء الآخرين سواء أكان هؤلاء الآخرين معاصرين أم قدماء وإبداع حلول من صنعنا نحن تعمل حساب لتاريخنا وواقعنا وتكفل لنا مكانا في عالم لا يعترف إلا بالمبدعين «.(السابق، ص ص ٢٨- ٢٩)

ويطرح محمود أمين العالم بديلا آخر (المشروع العقلاني)، فبين هذين المشروعين الاستقطابين (تراث – حداثة) هناك ما يمكن أن نطلق عليه المشروع العقلاني أو العلمي بتفريعاته المختلفة والمتنوعة، يمكن أن نتبينه من الفكر الديني المستنير المتجدد (خالد محمد خالد، أمين الخولي، سعيد العشماوي) وفي الفكر القومي العلمي والموضوعي (جمال حمدان، عابد الجابري، أحمد بهاء الدين، فؤاد زكريا) كما نتبينه في الفكر الاشتراكي العلمي (حسين مروه، مهدى عامل، الطيب تيزيني، صادق جلال العظم، كريم حلاوة، فؤاد موسى، سمير أمين) إن ما يميز أو ما يجمع بين هذه الاتجاهات الفكرية العقلانية العلمية، رغم تنوعها واختلافها، هو ما تتميز به من محاولة تحقيق علاقة فاعلة إبداعية بين الفكر والواقع تحاول أن تخرج بها من الثنائية والتوفيقية ... إن هذه الاتجاهات الفكرية والعقلانية تستطيع بفاعليتها المشتركة السياسية والاجتماعية والجماهيرية والثقافية، ونقد ثوابتها الفكرية وتجديدها في ضوء مستجدات الواقع أن تغير من المناخ المتردي السائد في بلادنا العربية اليوم، وأن تمهد لنقلة حضارية في فكرنا وواقعنا على السواء «. (العالم، ١٩٩٦: ٤١-٤٢)

هذا ويطرح حسن حنفي رؤية أخرى للخروج من هذا الموقف الثلاثي « تراثي – حداثي توفيقي» يقول حنفي: «إن الجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية، ولكنها في نفس الوقت في وضع اختلال وقهر وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة، جربت مناهج التغير الاجتماعي والإيديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هي لم تحل إذ لم تزد صعوبة، بعد أن جرب التغير بواسطة التقدم، وجرب التغير بواسطة الجديد كما جرب التغير بواسطة التوفيق بين القديم والجديد، وكانت النتيجة إما تقوقع القديم في الجماعات الإسلامية الغاضبة، أو تقوقع في الجماعات السرية المنتشرة، أو انتهاء التوفيق إلى ردة ونفاق واستعمال القديم المتخلف كستار للجديد العميل (...) والخروج من هذا المأزق يتطلب أن نحل مشكلة القدماء الذين فصلوا فيما بين النظر والعقل والتحول بالفكر من مجرد « علم الله « إلى علم « الله والإنسان « من علم للعقائد الدينية إلي علم الصراع الاجتماعي (...) ثم تصبح العقائد موجهات للسلوك الجماهيري (...) وهذا لا يعنى أن ننتقي القديم ما يمكن أن يوافق الحياة الجديد هنا ليست عملية توفيق بين الجديد والقديم بل هي إعادة إحياء إعادة لربط النظر بالعمل بعد أن فصله القدماء، فلم تكن العقائد في بداية نشاطها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك «.(حنفي، ١٩٨٨: ٦٤-٧٠).

وهكذا يرى الفريق الأول في التوفيقية حلا للثنائيات المتصارعة، ذات المردود السيئ على واقعنا العربي، وطريق أنسب لتحقيق النهضة، أما الفريق الثاني فلا يرى فيها إلا نوعا من التلفيق لا يحل المشكلة بل يهرب منها ومن ثم يرفضها ويشاركه الفريق الثالث في نفس الموقف ويطرح بديلا يتخطى الثنائية والتوفيقية معا.

ومن هنا يمكن القول بأن الاتجاه التوفيقي هو أكثر الاتجاهات على الرغم من كل الانتقادات فعالية في حياتنا الفكرية، منذ ان بدأت تتفاقم اشكاليات الثنائيات ويرجع ذلك الى طبيعة الموقف المتوازن الذى تقوم عليه من البداية في تأسيس مدرسة تنويرية قاومت ذهنية عصري الانحطاط المملوكي والعثماني، ويمكن ان ننظر الى اصلاح التعليم في الازهر باعتباره واحدا من أهم انجازات الاتجاه التوفيقي وهي

الدعـوة التـي اطلقهـا محمـد عبـده، وربمـا تكـون التوفيقيـة هـي السـمة الغالبـة علـى طبيعـة المجتمـع المصـري بوجـه عـام فهـو مجتمـع أميـل الـى قبـول الافـكار الوسـطية الـى حـد كبيـر.

ومـع كل ذلـك فلـم تسـتطع التوفيقيـة أن تكسـب رهـان النهضـة وهـو رهانهـا الأساسـي، لقـد حققـت التوفيقيـة بعـض النجاحـات علـى مسـتوى الرهانـات الأخـرى إلا أنهـا مـع ذلـك فشـلت هـي الأخـرى في إنجـاز رهانهـا الأسـاس ويعلـل أحـد المفكريـن ذلـك «ربمـا لأنهـم مضـوا بعيـدا في معالجـة بعـض القضايـا، ولـم يتمكنـوا مـن معالجـة غيرهـا إلا أن سـبب إخفاقهـم الرئيسـي يعـود إلـى انهـم قبلـوا بموقـف مسـاوم ضعيـف ولأنهـم عالجـوا القضايـا الحياتيـة الملموسـة مـن خـلال التجريـدات العقائديـة لا مـن خـلال الواقـع المعـاش، أن أخذهـم السـاذج بالعقـل «علـى صـورة الاجتهـاد» قـد أوقعهـم في مناظـرات سياسـية عقيمـة بيـد أنهـا لـم تخـل مـن طرافـة «دعـوا إلـى التغييـر ونـادوا بحكومـة برلمانيـة ليبراليـة تنهـض علـى مبـادئ إسـلامية متنـورة(...) أن آراء المصلحـين لـم تجـد لهـا صـدى مسـموعا في صفـوف الجماهيـر» . (شـرابي، ١٩٨٠: ٩٤)

ومـع ذلـك يبقـى التوفيـق الخيـار الأكبـر الـذى مـازال يعـول عليـه الكثيـر في تحقيـق مـا فشـلت فيـه الحداثـة والتـراث.

●●●

الفصل الرابع

الأنا والآخر الغربي وجدل الهُوية

ألف. الأنا والآخر ملاحظات أولية

يبدأ تحليلنا هنا لتلك القضية بما انتهينا إليه في فصل سابق من أن العلاقة مع الآخر الغربي تشكلت منذ حدوث صدمة الحداثة الأولى (١٧٩٨م) في ثلاثة اتجاهات أساسية (الرفض، القبول، التوفيق) وهي اتجاهات لان كل منها ضمن في أحشاءه تيارات متنوعة تصل في بعض الأحيان للتباين، فاتجاه القبول مثلا ضم أطياف شتى من معتنقي النظريات والأفكار الغربية من تطورية ومادية وليبرالية.

لقد كانت القبول أو الرفض بالآخر الغربي هو نقطة الارتكاز الأساسية التي دارت حولها كافة القضايا وطرحت في شأنها كافة التساؤلات التي أطرت للنقاش والحوار الدائر حول علاقة الأنا العربي المسلم مع الآخر الغربي. وقبل أن نتناول بعضا من أهم تلك القضايا ثمة عدد من الملاحظات وردت في بعض الدراسات، أرى من الأهمية الإشارة إليها نظرا لأهميتها في هذا السياق:

أولى تلك الإشارات ما وردت في دراسة (لبيب، ٢٠٠٨ : ٣١) من أن الجهل بالآخر هو مصدر أساسي للرفض، وفي ذلك يقول:" وعموما فإن ظاهرة الرفض القائم على الجهل بالآخر، ظاهرة منتشرة بين الثقافات،".

الإشارة الثانية أوردها (هارلي، ٢٠٠٨ : ٧٦) ومفادها أن رؤية الآخر تتم من خلال ما نتمثله نحن عنه، وهو في ذلك يقول: "إن المكتشفين يخترعون العالم الجديد بواسطة الحركة عينها التي بمقتضاها ينسبونه إلى ما هو معلوم من قبل، إن هذا الصنف من الإجراء هو الذي تحكم منذ البداية في الخطاب حول الآخر ضمن التقليد الغربي، يقحم الآخر داخل متن من التمثلات الوهمية والمعتادة، فيحصل ترويضه وتحييده بواسطة ثقافته هو بعينه".

الإشارة الثالثة وردت في دراسة (الببلاوي، ١٩٩٩ : ٩) ومفادها أن معرفة الآخر تفيد في معرفتنا بذاتنا، وفي ذلك يقول: "معرفتنا بأنفسنا ووعينا بالذات يرتبط إلى حد بعيد بتحديد علاقتنا بالغرب، وهي علاقة فيما يبدو مركبة وملتبسة تتراوح بين

الإعجاب والنفور، بين الحب والكراهية. وفي ذات المعنى أشار (أفاية، ١٩٩٣ : ٩١) إلى أن الحضور الكاسح للغرب في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة انعكس وجوديا في أسلوب صياغة الكائن العربي لذاته ولمجتمعة وللعالم، فحتى الشيخ السلفي لم يبن عناصر خطابه الدفاعي والسجالي إلا اعتمادا على معطيات جديدة عمل الغرب على إيجادها وخلقها.

الإشارة الرابعة تضمنتها دراسة (محفوظ، ١٩٩٨ : ٥٥ -٥٦) ومفادها أن إعادة النظر ومصالحة الذات هي جوهر إشكالية العلاقة مع الآخر، فجوهر إشكالية الأنا والآخر هو كيف ننظر إلى الأنا، لهذا فإن قاعدة فض الاشتباك أو إنهاء الإشكالية بين الأنا والآخر، هي مصالحة الذات الحضارية، لأننا لا يمكن أن نسقط هيمنة الآخر المعرفية، إلا بمصالحة الذات، وترتيب علاقتنا بهاو لأن الهيمنة المعرفية للآخر تستمر باستمرار أسباب نموها وديمومتها، من مخاصمة الذات والجهل بإمكانياتها وقدراتها المتنوعة، وإن الفكر السجالي الذي ينظر إلى الآخر كشر مطلق، لا يؤدي إلى المزيد من هيمنة الآخر المعرفية والتقنية.

باء_ الأنا والآخر في ميزان القوة

بين القبول والرفض يطرح الباحثون والمفكرون المعنيين والمهتمين بالعلاقة بين الأنا والآخر الكثير من القضايا والتساؤلات، يعود بعضها -كما سوف نرى- إلى عصور يفصلنا عنها وقت طويلا للغاية، أولى هذه القضايا أو التساؤلات يتعلق بميزان القوة في العلاقة بين الأنا المسلم العربي والآخر الغربي، فميزان القوة لم يكن واحدا على طوال التاريخ المؤطر لتلك العلاقة، ففي مرحلة زمانية كانت الأنا تحتل مكان القوة وتقبض على أسبابها في مقابل آخر (متخلف) بكل ما تحمله الكلمة من مضامين ومعاني، وفي مرحلة تالية انقلب الميزان ليتحول القوي إلى ضعيف وتابع ومستعمر، ويتحول الآخر إلى قوي ومتقدم ونهضوي، للدرجة التي حدت بالبعض إلى الافتتان به ومن ثم الدعوة إلي تمثله وتمثل عناصر قوته ونهضته.

والبارز في هذه القضية هو تباين الرؤى المنظرة لأسباب اختلال ميزان القوة هذا، وهو تباين يعكس اختلاف الاتجاهات الفكرية في رؤيتها لقضايا العلاقة مع الآخر، ونستعرض هنا بعض من تلك الرؤى المفسرة لهذا الاختلال.

يشير (الواعي، ١٩٩٠ : ١٢٩) إلى أنه "لما كان المسلمون قد غيروا ما بأنفسهم كان من العجب أن لا يغير الله ما بهم، وأن لا يبدلهم الذل والضعة، من ذلك العز وتلك الرفعة(...) كيف ترى في أمة ينظرها الله بدون عمل، ويفيض عليها الخيرات التي كانت يفيضها على آبائها وقد قعدت عن جميع العزائم التي كان يقوم بها آباؤهم.

أما المفكر الغربي زائع الصيت (غارودي، ١٩٩٩ : ٣٠) فقد أشار إلى أن في مقدمة الأسباب التي أوهت هذه الأمة تسرب الثقافات والأفكار الغريبة إليها، وشيوعها في جوانبها، رغم مجافاتها الصريحة أحيانا لمعايير الإسلام وروحه. ويضيف (غارودي) أن المسلمين دخلوا في مرحلة الجمود الحضاري الذي ظهر فيهم بوضوح في القرن العاشر الهجري وما تلاه نتيجة عوامل كثيرة مثل: الاستبداد السياسي، والمظالم الاجتماعية، وإهمال السير والنظر وعلوم الحياة، مما عطل فيهم روح الابتكار، وافقدهم نزعة الحركة والتجديد، وأقعدهم عن الاجتهاد والتفتح، وجعلهم وقوفا في أماكنهم يجترون آثار حضارتهم القديمة، ويدورون حول إرثهم العظيم، ينفقون منها، ولا ينمونه مع حاجات الحياة المتجددة. وقد أدى هذا الجمود من وجهة نظره إلى ركود الفكر، وخمول جذوة النظر، والبحث والاجتهاد، فالتزم علماء الأمة ومفكروها دائرة الحواشي والمتون، وعكفوا على نصوص السابقين وكتبهم، ينزلونها أحيانا منازل العصمة والقداسة، وينفقون الأعمار في حل ألفاظها ويبذلون غاية الجهد في الدفاع عنها، ورد ما يرد عليها، ويرتكبون في ذلك غاية التكلف واللجاج. (غارودي، ١٩٩٩ : ٣٥)

ويذهب (سعيد، ١٩٩٩ : ٤٠) إلى أنه وبعد أن استقرت للغرب القوة والتفوق الحضاري في العصر الحديث أخذ في الامتداد خارج حدوده وقد وقع معظم امتداده على العالم الإسلامي المواجه له، واخذ شكل الغارة الشاملة وكان الغزو هذه المرة ماكرا وعنيدا، وقد استهدف هذا الغزو الفاجر كل شئ: الأرض والناس الثروات

والعقول، والمعادن والعقائد، والأخلاق والأذواق، والعادات والأفكار... إلخ ولقد كانت جنايته على قيم هذه الأمة ومثلها أفدح بما لا يقاس من جنايته على الأموال والثروات، وقد برعت هذه الحضارة الغازية في أساليب الغزو الفكري وتأصيل المناهج الضالة، وعرضها عرضا مغريا واستخدام كل تجاربها العلمية وطرائقها الحضارية في بهرجة ذلك وتدعيمه (....) ولقد كنت نتائج هذا الغزو ـــفعلاـــ ضارية ومروعة، إذ نجحت في تنشئة الأجيال على حب الغرب، والتسبيح بحمده، والفناء العميق في مناهجه وأساليبه وطريقة عيشه، في الحياة.

ويرى (القرضاوي، ٢٠٠٠ : ٧٧) أنه حدث نوعا من الانبهار بثقافة الآخر (الثقافة الغربية) التي غزت أمتنا في هذا العصر حيث دخلت أوطاننا العربية الإسلامية تحت سلطان الاستعمار المنتصر، استطاعت هذه الثقافة بوسائل متعددة أن تؤثر في عقول أبناء الأمة وفي أنفسها وضمائرها، وأن تغير كثيرا من المفاهيم والقيم الموروثة، وكثير من التقاليد والسلوكيات المستقرة، وساعد على نجاح هذا الغزو أن المسلمين كانوا في أردأ أحوالهم الثقافية والاجتماعية، وقد بلغ منهم التخلف مبلغه في كل نواحي الحياة، التي ضربت بالعفن فلا اجتهاد في الفقه، لا إبداع في الأدب، ولا ابتكار في الصناعة ولا حركة في الحياة وأسوأ من هذا كله الرضا بهذا المستوى الدون، وتبريره بما لا يقبله عقل صريح، ولا نقل صحيح.

إذن وراء اختلال ميزان القوة في علاقة الأنا العربي المسلم بالآخر الغربي، يعود إلى جملة من الأسباب بعضها يعود إلى عوامل ذات صلة مباشرة بالأنا من قبيل ضعف الهمة والابتعاد عن القيم الأصيلة للدين الإسلامي، والانبهار بثقافة الآخر المنتهي بالميل للانقياد له، والثانية تعود للآخر من قبيل تعمد الغزو الثقافي، وتوجيه عناصر قوته لسحق الآخر والقضاء عليه حضاريا وثقافيا.

والملاحظة المهمة التي نود الإشارة إليها في هذا الصدد تتعلق بتملك أسباب القوة في حد ذاته. فكثير من الكتابات التاريخية تشير إلى أن النهضة الحديثة التي قادت الغرب للخروج من ظلام العصور الوسطي، إنما تأسست على المعرفة والحضارة

الإسلامية التي نقلت إليهم من روافد عدة، وثمة إجماع بين كثير من الباحثين على أن الغرب في تعاملهم مع الثقافة الإسلامية أو الحضارة الإسلامية كان تعاملا انتقائيا، بمعنى أن الغرب أخذ فقط الجوانب المادية من تلك الحضارة المتمثلة في منجزات الحضارة الإسلامية في شتى مجالات العلم والمعرفة، إلا أنهم أقصوا جنبا الشق الثقافي من تلك الحضارة، والمتمثل في ثوابت الإسلام كدين وعقيدة، والسؤال هنا: ألا يمكن للعرب في الوقت الراهن ممارسة ذات النهج الذي سبق للغرب ممارسته؟ وما الذي يمنع ذلك ؟.. الإجابة على هذا السؤال تكمن في السياق التاريخي المصاحب لكلا العمليتين، فعندما نهل الغرب من حضارة الإسلام لم يكن لدول الإسلام وحواضرها أي رغبة في تدمير الغرب أو تقويض أسسه العقائدية الثقافية، ومن ثم تم انتقال المعرفة والعلم في إطار من المسالمة والتسامح التام، وهو الأمر الذي لا يتكرر في الظروف الراهن، فالغرب لا يمكن له بأي حال من الأحوال السماح لدول الشرق أو الجنوب عموما أو النامية بأن تؤسس نهضتها وتنطلق في سباق التقدم لتلحق به، الغرب حريص للغاية على استمرار تخلف تلك الشعوب وتراجع مكانتها على الساحة المعرفية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الغرب يهتم كل الاهتمام بتقويض الأسس الثقافية للمجتمعات العربية، سواء ما تعلق منها بالجوانب الدينية، أو حتي ما تعلق منها بالتقاليد والقيم العربية الأصيلة التي ميزت الشخصية العربية على طوال هذا التاريخ الطويل، إذ ثمة اختلاف في الظرفين، بما يمكن معه القول أن ثمة استحالة لتكرار ذات التجربة التي نقل فيها الغرب من العرب والمسلمين المعرفة والعلم دون أن يتعرض لانتقال الجانب الرمزي للثقافة الإسلامية والمتمثل في البناء العقائدي والقيمي للمسلمين.

ومن ناحية أخرى ثمة عاملا آخر يجعل من الصعوبة تكرار تجربة الغرب في نقله للحضارة والمعرفة من الشرق المسلم، وهي أن الحضارة الإسلامية في تفاعلها مع الغرب أبان تخلفه وتدهوره لم تكن ممانعة في نقل حضارتها بعلومها وثقافتها لذلك الغرب، لم تكن ثمة شوفينة ولا تعصب من قبل المسلمين عندما سمحوا للغرب في

النهل من معين حضارتهم، وهو الأمر الذي لا يتكرر في الوقت الراهن ومنذ وقوع صدمة الحداثة، وفي ذلك يقول (مالك بن نبي، ٢٠٠٢ : ٦٣-٦٤):" رأينا أن أوروبا حين اكتشفت العالم الإسلامي لم تؤته روحها، أي أنها لم تؤته حضارته كلها، وإنما اقتصرت فيما اصطحبت من الأدوات على ما يسهل للمستعمر الحصول على رفاهيته العاجلة.

تاء- الأنا والآخر وتهديد الهُوية

القضية الثانية التي تبرز في الحديث عن العلاقة بين الأنا والآخر فتتعلق بشعور الأنا بتهديد هُويتها، فالراية الأساسية التي يرفعها كافة المتخوفين من الغرب، هي راية كتب عليها الهُوية، وهي قضية تحمل في أحشاؤها الكثير من القضايا الفرعية والتساؤلات الشائكة والمتداخلة مع بعضها البعض. إن الشعور بتهديد الهُوية هو الشعور الذي يبدل وبسرعة البرق المواقف من الآخر، فحسب تعبير (دوناتي، ٢٠٠٨: ١٢٩) "إذا ما تفطن المرء إلى وجود ما يتحدى هُويته (دلالتها أو معناها أو عنوانها) أدى ذلك إلى تغيير رؤيته للآخر وكان ذلك شرطا لاهتمامه بصورته". وهو ما حدث بالفعل على طوال تاريخ العلاقة بين الأنا العربي المسلم والآخر الغربي، منذ بداية صدمة الحداثة.

ونظرا لأن مسألة الهُوية تعد حجر الزاوية في أي نقاش حول العلاقة بين الأنا والآخر الغربي، فقد آثرنا أن نفرد لها مساحة من التحليل نحاول من خلالها استيضاح الكثير من التساؤلات والرؤى التي طرحت حول مفهوم الهُوية على مسرح العلاقة بين الأنا والآخر.

١- مفهوم الهُوية

يمتد الخلاف ـــ كما هو العادة في تعريف المفاهيم في العلوم الاجتماعية ـــ ليطال محاولة تعريف مفهوم الهُوية، واحد الملاحظات المهمة في هذا الصدد، ما ذهب إليه جلال أمين، حين أشار إلي " أن تعريف الهُوية ليس أمر يبحث عنه في

القواميس، وإنما هو في الأساس موقف فكري وسياسي، والحقيقة أن ليس هناك تعريف صحيح وآخر خاطئ للهوية ... وإنما هناك تعريف ملائم وتعريف غير ملائم، تعريف صحي أو غير صحي، مفيد أو غير مفيد، في ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية معينة ". (أمين، ١٩٨٤، ٧٥)

وعلي ذلك فإن الهُوية موقف فكري سياسي اجتماعي ثقافي، قبل أن يكون مجرد مصطلح يشير إلي جملة من الأشياء، تتسع أو تضيق حسب رؤية المفكرين، ومن هنا كانت خصوصية هذا المفهوم، وضرورة نشدان العمق عند الاقتراب منه، فالنظرة السطحية لا تفيد شيء في محاولة تفهم حقيقة هذا المفهوم بأبعاده المختلفة .

إن تفحص الأدبيات المختلفة التي عرفت مفهوم الهُوية، يدل علي أن جل هذه الأدبيات لم تخرج عن إطار محدد في رؤيتها لهذا المفهوم، هذا الإطار يدور حول السمات والمعايير والقسمات، التي تسم موضوع معين، قد يكون هذا الموضوع، شخص أو جماعة أو مجتمع أو ثقافة، أو حتي مرحلة تاريخية .

وفي هذا الصدد يقدم اليكس ميكشيللي تعريفا لمفهوم الهوية، فهي من وجهة نظره " مكر بمن المعايير الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي ما، وينطوي الشعور بالهُوية علي مجموعة من المشاعر المختلفة، كالشعور بالوحدة والتكامل والانتماء والقيمة والاستقلال ... إنها مجموعة السمات التي تسمح لنا بتعريف موضوع معين وبناء علي ذلك فإن التحديد الخارجي للهُوية يكون بالبحث عن هذه السمات وتحديدها".(مكشيللي، ١٩٩٣، ١٥)

ويعرف محمد عباس الهُوية بأنها "مجموعة السمات الفكرية والوجدانية والروحية والوطنية والثقافية التي تشكل في مجملها إطارا مرجعيا جمعيا، يعرف ويقدم الأفراد والجماعات أنفسهم من خلاله، في تفاعلهم مع الآخرين، وعليه فإن مفهوم الهوية يتضمن الإجابة علي سؤال : من أنا، ومن أكون مقارنة مع الآخر ؟ " . (عباس، ١٩٩٦، ٣٤)

ويرى فؤاد مرسي أن فكرة الهُوية هي تحديد للشخصية الذاتية للجماعة البشرية المعينة، وكان هذا التحديد يتم بعوامل متنوعة ثم أصبح في نهاية الأمر في عصرنا الراهن يتم أساسا بالشخصية القومية، علي سبيل المثال أعتقد أن هناك شخصية مصرية، هذه الشخصية تتكون من مقومات بعضها ثوابت وبعضها متغيرات، أما الثوابت فهي مقوم المكان أو البعد المكاني الذي يحدد العلاقة ببقية العالم والجماعات البشرية الأخرى، ثم البعد الزماني، الذي يحدد الذاكرة المختزلة للجماعة البشرية المعينة علي مر الزمان، ومكوناتها هي لغة ودين وعلم وأدب وفن ونظم حكم، وما إلي ذلك، ثم هنالك عوامل متغيرة أو متغيرات، وتتشكل مما نسميه التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية السياسية، ومن تفاعل العوامل الثلاثة معا تتشكل شخصية المصريين، ومن ثم تتحدد هُويتهم ".(مرسي، ١٩٨٤، ٢٨)

ولا تخرج التعريفات المختلفة لمفهوم الهُوية عن الإطار السابق، ولكن ماذا عن مفهوم الهوية الثقافية ؟ .. إن الإجابة علي هذا التساؤل تقتضي التعرف عي علاقة الثقافة بالهُوية، علي الرغم من أن التعريفات السابقة لمفهوم الهُوية، تنظر إلي الثقافة بوصفها أحد مكونات المفهوم، إلا أن هناك الكثيرون ينظرون إلي الثقافة باعتبارها العامل الحاسم في مفهوم الهُوية .

يؤكد محمد زيدان حمدان علي أهمية الثقافة في حفظ الهُوية، يقول: "عندما تفقد مجموعة من الناس كثيرا من عناصرها الثقافية العامة، والتي تشمل مجموع العادات والأنظمة والقوانين والأساليب والأدوات والتقاليد والأعراف التي تمارسها معظم أفرادها، كأنواع الطعام المحلية واللباس الوطني واللغة وأساليب تحية ومخاطبة الأفراد بعضهم البعض والمعتقدات والممارسات الدينية ... والخاصة، وتشمل مجموع العادات والتقاليد والأنظمة والأساليب التي تحتفي بها حزب أو فئة أو طبقة محددة في المجتمع، وتعمل علي ممارستها بشكل واضح دون غيرها من الطبقات الاجتماعية الأخرى، فإنها تفقد تلقائيا هُويتها الإنسانية والنفسية والسلوكية، بمعني أنه لا يبقي لديها ما يساعد علي تماسكها، فتتحلل كمنظومة اجتماعية، ويتشتت أفرادها ويسهل غزوهم واستيعابهم في الجماعات الأخرى ". (حمدان، ١٩٨٩، ٨-٩)

وفي نفس الصدد تذهب إلهام عفيفي إلي " أن أهمية الثقافة تنبع من أنها تكسب أفراد المجتمع أساليب التفكير والعادات والتقاليد ... الخ، مما يساعد علي التكيف واكتسابهم لهُويتهم الثقافية . (عبدالجليل، ١٩٩٤، ١١٠)

وهكذا ... فإذا كانت الهُوية هي مركب السمات أو القسمات أو الأحاسيس أو أي شيء يكسب المجتمع أو الجماعة أو الفرد أو أي شيء آخر، خصوصيته وكيانه المتفرد في مواجهة الآخر، فإن الذي يساعد علي إنجاز هذه العملية هي الثقافة، ومن ثم فإن موقع الثقافة هو موقع أساسي بالنسبة للهُوية .

ويبدو هذا التداخل الشديد بين الثقافة والهُوية، عندما نتفحص مفهوم الهُوية الثقافية، فهي وكما عرفها علي فهمي خشيم " مجموعة الخصائص أو النظم السلوكية والفكرية التي تميز فريقا من الناس عن آخر، ولا جدال مطلقا في أن هذه الخصائص المميزة تبرز لدي الفرد والمجتمع في أنماط سلوكه في الحياة ومواقفه من مظاهرها وظواهرها معا".(خشيم، ١٩٩٧، ٤٤)

والثقافة حسب التعريف الأخير، وبالنظر إلي جدلية علاقتها مع الهُوية، هي الإطار العام الذي تتشكل فيه هذه الهُوية، فلب الهُوية كما تذهب فوزية مخلوف "يتمركز في ثقافة كل أمة .

والتركيز علي الثقافي في مفهوم الهُوية لا يعني مطلقا تجاهل المكونات الأخرى لها، من بعد تاريخي واجتماعي وجغرافي وسيكولوجي وغيرها من مكونات الهُوية، ولكن يعني بروز هذا المكون في هذا الإطار، خاصة في الوقت الراهن، حتي يكاد يعطي علي المكونات الأخرى، بعد تراجع الجيوبولتيك، ودورها في تحديد هُوية المجتمعات، هذا، كما أن هناك أبعاد أخري في الهُوية، يمكن دمجها في البعد الثقافي، مثل البعد القيمي والأخلاقي والسلوكي والتاريخي.

٢- الهوية الثقافية بين الانفتاح/ الانغلاق

إن طرح قضية الهُوية الثقافية في إطار معادلة العلاقة بين الأنا والآخر، لا يمكن أن يتم بدون التعرّض لقضية مهمة، يزداد فيها تداخل الثقافة بالهُوية، وهي قضية خصوصية الهُوية، بمعنى موقعها من الآخر، هل هي أقنوم منغلق على نفسه في مقابل الآخر ؟ . ويرتبط هذا التساؤل بدوره بإشكال تقوقع الثقافة علي نفسها أو انفتاحها علي الآخر .

ونبدأ أولا بسؤال التقوقع، والذي يمكن أن يأخذ الشكل التالي : ما مدي قدرة الثقافة ـــ الهُوية، علي التقوقع في مواجهة الآخر ؟ ... يبرز في الإجابة علي هذا السؤال اتجاهان أساسيان، ينطلق الأول من رفض تام لإمكانية انغلاق الثقافة ـــ الهُوية علي ذاتها، وتتعدد الدعاوي التي يعتمد عليها هذا الاتجاه القائل باستحالة الانغلاق والتقوقع علي الذات، فالثقافة أولا وحسب وجهة نظرهم " ليست مجموعة من المكونات والعناصر الثابتة والجامدة المطلقة والمنغلقة الساكنة التي تصلح لكل زمان ومكان ". (عباس، ١٩٩٩، ١٥٥)

وبناء علي ذلك " فلا وجود لشيء اسمه المحلية الخاصة أو ما يؤدي إلي هذا المعني في الثقافة " لأن هذه الثقافة ليست شيئا سوي الأخذ العطاء والمد والجزر والمبادلة، والفكر لا يمكن قوقعته، وإلا اختنق ومات ". (خشيم، ١٩٩٨، ٥٥)

ومن هنا فإن التأكيد علي استحالة تقوقع الثقافة يقوض إمكانية الانغلاق في مواجهة الآخر " فمحاولة الثقافة الوطنية عزل نفسها والتوقع ثقافيا، هو أمر مستحيل ... لم يعد بالإمكان الحديث عن ثقافة منعزلة وصافية، تكتفي بنسفها وتجدد ذاتيا بدون الاحتكاك بالآخر أو الأخذ من ثقافات خارجية ".(علي، ربيع ١٩٩٨)

فاختيار العزلة الثقافية كاستراتيجية للجماعة أمر لا طائل منه، فهو " لا يبعد الثقافة عن المواجهة، إلا إلي حين، وكثيرا ما تدخلها عزلتها في مواجهات أعنف قد تأخذ شكل الحروب عندما تكون المواجهة مع الخارج، أو شكل الثورات، عندما تكون المواجهة مع الداخل ".(زيادة، ١٩٨٧، ٦٤)

إن الانغلاق على الذات من وجهة نظر هذا الفريق، كان أمر مقبولا في الماضي، أما الآن فلا يمكن القبول به " فالانغلاق الذاتي كان ممكنا في التاريخ القديم، ولكنه مستحيل في التاريخ الحديث، حيث العالم قرية إلكترونية صغيرة ".(حافظ، ١٩٩٢، ٤٧)

وإذا كان هذا الفريق يؤكد علي استحالة تقوقع وانغلاق الثقافة، فإنه من جهة أخري يؤكد على أنه لا خوف مطلقا من الانفتاح علي الثقافات الأخرى "فالثقافة العربية انفتحت علي الثقافات الأخرى منذ أقدم العصور، فقد كانت الثقافة العربية ثقافة عالمية منفتحة على ثقافات العالم".(حسانين، ١٩٩٧، ٤٠)

ومحصلة حجج هذا الفريق، هي استحالة انغلاق الثقافة على نفسها، وتقوقعها تجاه الثقافات الأخرى، من ناحية، وعدم خطورة الانفتاح علي هذه الثقافات من ناحية ثانية.

وعلي النقيض من الاتجاه السابق، يبرز فريق آخر يحذر من خطورة هذا الانفتاح، ويؤكد على فكرة الغزو التي تصاحب هذا الانفتاح " فالانفتاح علي الثقافات الأخرى، لا يعني بأي حال من الأحوال أكثر من إتاحة الفرصة لغزو جديد لا يختلف في جوهره وآثاره عن الغزو التقليدي التي شهدته المجتمعات العربية عبر تاريخها الطويل".(سالم، ١٩٨٩، ١١٦)

والملاحظة الهامة علي هذا التوجه القائل بخطورة الانفتاح علي ثقافات الآخر، هو عدم تعرضه لإمكانية الانغلاق أو التقوقع علي الذات من عدمها ، فأصحاب هذا الرأي يكتفون بالإشارة إلي المخاطر التي يمكن أن تنجم عن هذا الانفتاح، دون التعرض لمدي إمكانية الانغلاق نفسها .

ولا يختلف موقع الهُوية من سؤال الانغلاق ـــ الانفتاح، كثيرا عن موقع الثقافة، فكما شهدت الثقافة موقفان، أحدهما يرفض الانغلاق ويؤكد علي ضرورة الانفتاح، والثاني يرفض الانفتاح ويحذر من خطورته، فكذا الحال بالنسبة للهُوية، فهناك فريق يرفض وينكر إمكانية انغلاق الهُوية، فالانغلاق علي الذات ليس الحل المناسب

لإشكال الهُوية " فهناك تساوي بين شروط تأكيد الهُوية وشروط الحداثة التي تتأسس علي الحضور الدينامي والفاعل للذات، وهذا الحضور الدينامي للذات يفسح مجالا واسعا للعقل والعقلنة، وهو القاسم المشترك، والذي لا يعترف بهُوية أو بخصوصية منغلقة علي ذاتها ... ومن هذا المنطلق فليس من المتصور أن يتحقق نوع من النمو الذاتي بالانغلاق علي الذات وإنكار مجمل التفاعل الحضاري وبالارتكاز علي القطيعة بين الثقافات عبر التاريخ ". (عبد الحافظ، ١٩٩٧، ٢٦٨)

وبناء علي ذلك يؤكد معارضو الانغلاق علي أن تأكيد الهُوية يتأتي من خلال الانفتاح، فالتمايز والخصوصية لا يتأتي بالانغلاق " فتمايز الحضارة لا يعني أبدا انعزال هذه الحضارة عن حضارات الأمم الأخرى".(معلوم، ١٩٩٧، ١٧٤)

ولا يتوقف الأمر مع هذا الفريق عند رفض الانغلاق، بل ويؤكدون أيضا علي أن هذا الانغلاق مضر بالهُوية، وليس كما يتوهم البعض، إن هذه الدعوي ـــ دعوي الانغلاق ـــ من وجهة نظرهم " تفقر الهُوية وتوقعها في آلية التكرار، فالهُوية ليست مرآة جامدة لنموذج معين صنعته الأمة عن نفسها في ظروف تاريخية معينة .

ويعول هذا الفريق في رفضه لفكرة الانغلاق علي نظرته الخاصة إلي الهُوية بوصفها مفهوم دينامي، فهُويتنا " ليست كينونة جاهزة مكتملة، بل هي صيرورة متصلة ومشروع مفتوح دائما علي الجديد وعلي المستقبل "، فالهوُية بناء علي ذلك ليست أقنوم مغلقا أو مشروعا مكتملا ناجزا، بل هي كوجود حضاري مكان منفتح، خاضع للسيرورة والتطور، وفي هذا يؤكد ناجي علوش " إن الُهوية ليست سمة جامدة تظهر بشكل واحد في كل أطوار التاريخ ... الهُوية هي محصلة تطور تاريخي اجتماعي".(علوش، ١٩٨٩، ٢٢)

ولا يختلف محمود أمين العالم كثيرا عما ذهب إلي ناجي علوش، فالهُوية من وجهة نظره ليست كينونة ثابتة مجردة مطلقة " إنها الأنا القومي الاجتماعي، في صيرورتنا الاجتماعية والتاريخية ... أي في صراعاتنا وفي تطلعاتنا ... الهُوية ليست

قومية مغلقة جامدة نهائية ... بل مشروع مفتوح علي كل إمكانيات موضوعية شتي، مشروع متفاعل متداخل مع هُويات أخري، مشروع متطور مع تطور الواقع والمعارف العلمية".(العالم، ١٩٨٩، ١٥)

ويعطي سعد الله ونوس الحديث عن الهُوية بعدا آخر، حيث يري " أن الحديث في هذا العصر عن الاختلاف بين الشعوب وحضارته، وقبول هذا الاختلاف، ما هو في النهاية إلا حيلة أوروبية للحفاظ علي تفوقها وإبقاء الشعوب الأخرى في حالة مزرية، إن أوروبا التي بدأت تشعر أن سيطرتها مهددة، أخذت تلجأ إلي الحيل، فهي تارة تقول للشعوب المضطهدة، نحن نحبذ أن يكون لكل شعب وجود مستقل وهُوية وحضارة مميزة .. فهل خطر ببال دعاة الخصوصية ورفض الحضارة الغربية فكرا وفلسفة وعلوما، أنهم يسهلون للغرب نجاح حيله".(ونوس،١٩٩١، ٢٥-٢٦)

إن رفض الانغلاق بالنسبة لموضوع الثقافة – الهُوية، في الوقت الراهن أمر له العديد من المبررات المقبولة، خاصة عندما نضع في الاعتبار تلك الثورة الهائلة في مجال الاتصالات، والتي جعلت العالم أشبه بالقرية الصغيرة، ويشير الكثيرون إلي الفوائد العظيمة التي يمكن أن تحققها في ظل هذا التطور الهائلة لتقنيات الاتصال " فتكنولوجيا الاتصال بما أتاحته لنا من الاطلاع علي أحوال العالم وتقدمه وإنجازاته في مختلف المجالات، هي أهم وسيلة تفتح عيوننا وتنير عقولنا علي المتغيرات الراديكالية التي تجري في العالم اليوم ".(حافظ، ١٩٩٢، ٥٠)

وعلي ذلك فإننا ـــ في العالم العربي ـــ يمكننا أن نستفيد من هذه الثورة التكنولوجي دون تخوف " ذلك أن عالمية الحضارية، وإنسانية الثقافة والعلم، لا تتناقض بحال من الأحوال مع قومية الثقافة وخصوصيتها، بل أن كل منها تغذي الأخري وتنعشها، ونعتقد أن وسائل الاتصال الحديثة التي تستفيد إلي أقصي درجة بالأقمار الصناعية والحاسوب وتكنولوجيا المعلومات، تتيح لنا اليوم فرصة تاريخية لإحياء الثقافة العربية وتجديد هُويتها ". (السابقة نفسه)

وحسب وجهة النظر السابقة، فإن الثورة الاتصالاتيه، لا تمثل أي تهديد علي الثقافة ـــ الهُوية " فثورة الاتصال والمعلومات هي أحد الظروف الخطيرة التي ينبغي أن تتكيف معها الهُوية الثقافية الوطنية، كما تكيفت مع ظروف أخري في مسيرة تكوينها ".(فهمي، ١٩٩٥، ١٧٦)

وخطورة وضع الهُويات الثقافية في مواجهة الثورة الاتصالاتيه، مرهون بموقع هذه الهُويات في المجتمع المعلوماتي، والذي تمخض بالدرجة الأولي عن تلك الثورة، لقد أصبح ترديد عبارات مثل الغزو الثقافي، المسخ الثقافي، التبعية الثقافية ... الخ، من العبارات المألوفة في خطاب الهُوية المعاصر، ولكن تجدر الإشارة إلي ملاحظة هامة، وهي أن الخوف الأساسي من ثورة الاتصالات الحديثة، مرتبط في الأساس بالموقع أو الدور الذي يمكن أن تلعبه الدول النامية والفقيرة في هذا المجتمع المعلوماتي الكوني، وهو دور يقتصر في الغالب الأعم علي التلقي، ومن هنا فإن الأخطار أو ما يمكن الحديث عنه من أخطار تهدد الهُوية في ظل الثورة الاتصالاتية وربيبتها المعلوماتية، لا يرجع إلي شئ كامن في هذه الثورة، فهي إحدي منجزات العلم، ولكن يرجع في المقام الأول إلي موقع المجتمعات الفقيرة من هذه الثورة، أو بعبارة أخري كيفية التعامل مع الثورة ؟، إن الإجابة علي هذا السؤال، هي التي تحدد حقيقة العلاقة بين الهُوية الثقافية والثورة الاتصالاتية والمعلوماتية، وفي هذا الصدد يؤكد مجدي حجازي علي انه " يجب علينا البحث في وظائف الثقافة الإعلامية، وهل تتحقق في المجتمع العربي، للوقوف علي إشكالية العلاقة بين الاتصال والثقافة في المجتمع ".(حجازي، ١٩٩٢، ٦٠)

ونقطة الانطلاق الأساسية عند حجازي ـــ ونحن نتفق معه ـــ هو الارتباط بالواقع في الحفاظ علي الهُوية الثقافية، يجب أن ينصب المحتوي الاتصالي علي الواقع العربي، قضاياه ومشاكله، من هنا تكون البداية في تحديد موقع الهُوية الثقافية من الثورة الاتصالاتية " فكلما كان الاتصال الجماهيري أكثر ارتباط بثقافة الشعب واكثر قدرة علي المحافظة علي تراثه، زادت درجات الإبداع وانتشرت الثقافة الواقعية، وترسخت القيم الإيجابية ".(السابق نفسه)

من هنا يتم التعويل كثيرا علي دور الإعلام في المجتمعات النامية ومنها المجتمع العربي، في تقادي مثالب ثورة الاتصالات الحديثة، والاستفادة من منجزاتها، وهنا وفي ضوء المطلب السابق بضرورة الارتباط بالواقع، نطرح تساؤلا مؤداه : ما مدي ارتباط الإعلام العربي بالواقع المجتمعي العربي وقضاياه ؟... في هذا الصدد يري مجدي حجازي أن للاتصال ثلاثة وظائف أساسية " إعلامية : تقوم علي تزويد الجماهير بالمعلومات والأحداث التي تقع في المحيط الإنساني ... دعائية : تتولي فيها وسائل الإعلام الإيحاء للجماهير المتلقية بالأفكار التي يجب أن تتبناها، التربوية: تنقل فيها وسائل الإعلام التراث الاجتماعي المتمثل في القيم والمعايير والتقاليد الاجتماعية من جيل إلي آخر".(السابق، ص ٦١)

فإذا ما وضعنا هذه الوظائف في الاعتبار عند الإجابة علي التساؤل السابق واتفقنا علي أن الإعلام العربي يتصل بقضايا عديدة، تتعلق بحاجات المجتمعات العربية إلي التنمية الشاملة والتحرر من التبعية بكافة أشكالها وضمان الحريات الفردية والجماعية وحماية الهُوية والتراث القومي من الغزو الثقافي، وتمكين الأمة من الإسهام في الحضارة الإنسانية، إذا اتفقنا علي ذلك، فإننا يجب أن نقرر أن النظام الإعلامي العربي يفتقد الكثير من تلك الوظائف الثلاثة السابق الإشارة إليها. (السابق نفسه)

وعلي ذلك فإن الحديث يجب أن ينصب علي كيفية التعامل مع الثورة الاتصالاتية الحديثة وتفعيل دورنا فيها أكثر من مواجهتها، يجب أن تطرح أسئلة من النوع التالي:" أين ثقافتنا من كل ذلك، وأين موقعها من هذه الثورات العالمية المؤثرة ؟ وما هو إسهامها الجديد في هذا العالم الجديد بحضارته العلمية ".(حافظ، ١٩٩٢، ٥٢)

يجب أن تطرح هذه الأسئلة علي الساحة العربية، بدلا من أسئلة التقوقع والانفتاح والغزو والتبعية ... الخ من مفردات قاموس التهديد والتخويف والترهيب، والذي لن يفيدنا في شيء.

٣- الحوار/ الصراع محل الانفتاح/ الانغلاق

تسارع حدة الأحداث والمتغيرات العالمية، مع بداية العقد الأخير من القرن العشرين، جعلت الإشكال السابق " انغلاق ـــ انفتاح الهُوية الثقافية " يتراجع ليحل محله طرح آخر، طرح " صراع أم حوار " الهُويات الثقافية"، فمع التغيرات السريعة والعميقة التي شهدها العالم منذ بداية هذا العقد، أصبح طرح مسألة الهُوية علي شكل اختيار بين الانفتاح أو الانغلاق مسألة غير مقبولة " فأمام هذا التقدم المطرد في تقنيات الاتصال وهو ما يعبر عنه بدلالة مفهوم القرية الكونية، أصبح من غير المسوغ القبول بفكرة الانغلاق .

من هنا حل طرح " الحوار ـــ الصراع " محل الطرح السابق " انغلاق ـــ انفتاح"، فلم يعد السؤال الملح هو سؤال القدرة علي الانغلاق أو المخاطر المترتبة علي الانفتاح، بل أصبح السؤال يدور حول القدرة علي الحوار، وهل الدائر في الوقت الراهن هو حوار أم صراع ؟.

ولكن هل يختلف الحوار عن الانفتاح ؟... الانفتاح عملية يغلب عليها طابع القبول والانصياع التام من قبل المنفتِح تجاه المنفتَح عليه، فتغلب صفة الأخذ، أما الحوار فهو عملية تتعدي الأخذ فقط إلي الأخذ والعطاء، فكأن الحوار هو البديل الصحي لهذا الانفتاح الذي عارضه الكثيرون، محذرين من خطورته السالبة للهُوية . ويؤكد البعض علي هذا الحوار عند الأخذ في الاعتبار الظروف الراهنة " فالانخراط في حوار مع الآخر، لا بد منه "(Tignor,1999,12)، فالدخول في الحوار الكوني الراهن اصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها من وجهة نظرهم " فسواء شئنا أم أبينا سنحيا في العقود القادمة في إطار مجتمع المعلومات العالمي، ومن لا يشارك في إنتاج المعلومة واستعمالها والاستفادة منها سيسقط ويموت".(يسين، ١٩٩٥، ١٥٨)

ويخلص إلي الرأي السابق الكثير من الباحثين " فالتفاعل مع العالم والتأثير المتبادل، ظاهرة موجودة في التاريخ، إذ ليس من السهل التخلص من أثر الآخرين تماما ".(حمادي، ١٩٩٦، ٨)

وهكذا فإن الحوار عملية تتعدي أو تتخطي مجرد الانفتاح علي ثقافة الآخر، وكما يختلف الحوار عن الانفتاح ، فهو يختلف أيضا عن الانتقاء، فالأخير عملية يقف فيها " الأنا " فردا أو جماعة أو مجتمع موقف المنتقي الذي ينظر إلي الآخر، فيأخذ منه ما يراه ملائما لذاته، أما الحوار فيعدي ذلك إلي الإسهام بشكل فعال في التأثير علي الآخر إلي جانب التأثر به، فتصبح العملية ليست مجرد انتفاء، بل تأثير وتأثر.

غير أن قيام الحوار بالشكل السابق عملية ليست سهلة بهذا الشكل اليوتوبي، حيث تكتنفها الكثير من الصعوبات، ولها أسس وشروط ومتطلبات، وقد لخص حسن حنفي الشروط الواجب توافرها لأجل قيام حوار بين الثقافات في : (حنفي، ١٩٩٧، ٥٩)

١. بذل جهود متواصلة لوضع حد للاستقطاب بين الثقافات العظمي في المركز والثقافات الصغرى في الأطراف .

٢. يحتاج الحوار أيضا إلي نصيب متساو في التأريخ، فطالما كانت أوروبا هي مركز التأريخ الذي تتجسد فيه كل الثقافات، فإن نموذج التصارع هو الذي سيسود .

٣. وضع حد للصورة الجامدة إلي تضعها كل ثقافة للثقافات الأخري في نموذج الصراع.

ويؤكد رزق الله هيلان علي الشروط السابقة، حيث يري أن هناك شرطين أساسيين لقيام هذا الحوار " الأول، أن تغير الدول المركزية نظرتها إلي نفسها وإلي العالم ... والثاني، أن تعيد الدول النامية أيضا النظر ببمارستها، فيتحقق حوار رشيد فيما بينها ".(هيلان، ١٩٩٧، ٤٧٣-٤٧٤)

ويبدو علي الطرح السابق لشروط الحوار، التعامل مع الموضوع من منظور عام، وفيما يتعلق بالوضع العربي في قضية الحوار، يري السيد يسين " أن هناك أهمية كبري لوضع خطة قومية عربية للحوار مع الثقافات الأخرى، ووضع هذه الخطة

يتطلب القيام بدور نقدي مزدوج .... الأول، الاستيعاب النقدي لفكر الآخر ... الثاني، النقد الذاتي للأنا، ونعني بذلك ضرورة أن نمارس النقد الذاتي لممارساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ".(يسين، ١٩٩٥، ١٧٩-١٨٠)

ولكن ... ما فرصة أو إمكانية تحقيق الشروط السابقة للحوار ؟ .. إن هذه الشروط مع وجاهتها وضرورتها لإتمام حوار حقيقي بين الثقافات، يتخطى مثالب الانفتاح والانغلاق معا، إلا أن مدي تحققها بالطرح السابق، عملية صعبة أو هي غير موجودة في الواقع المعاش، أو كما يقول حسن حنفي " هي ضرب من اليوتوبيا أو الخيال البعيد عن الواقع المعاش حاليا ".(حنفي، ١٩٩٧، ٥٧)

وإلي جانب وجهة النظر السابقة الداعية إلي الحوار أو الحوار المشروط، هناك من يشكك في هذا الحوار من أساسه، وينطلق أصحاب هذا الرأي من فكرة مؤداها أن الحوار بين الثقافات غير متساوية أمر صعب، وعليه " يخطئ من يتصور أن التبادل الثقافي أمر وارد بين ثقافتين غير متكافئتين ".(حجازي، ١٩٩٢، ١٨)

وعلي خلاف النتيجة المرجوة من الحوار، وتأسيسا علي هذا اللاتكافؤ، فإن الحوار اللامتكافئ يفضي إلي وضعية غير مرضية " فليس هناك من شك في أن العلاقة بين قوي وضعيف تفرز بالضرورة علاقة تبعية نقيضه للتكافؤ والندية، فكيف يمكن للدول العربية ودول العالم الثالث، وهي دول تابعة تمزقها النزاعات، كيف يمكنها أن تكون طرفا متكافئا في الحوار مع الغرب المتقدم ".(هيلان، ١٩٩٧، ٤٧٥)

ويعول المتحفظون علي فكرة الحوار، علي وجود صعوبات تمنع قيام هذا الحوار بالصورة المرجوة " فمن المحال إجراء حوار مع الغرب، ويرجع ذلك إلي أن هناك صعوبات وعوائق تواجه هذا الحوار، وترجع في أغلبها إلي الغرب ذاته، من اتسامه بأخلاق المنفعة في السلوك، وتنكره للقيم الأخلاقية الإنسانية ".(شمس الدين، ١٩٩٧، ٤٦)

وأمام هذا الرفض والقبول لفكرة الحوار مع الآخر، يحاول البعض أن يتخطى هذه الثنائية الانشطارية، وذلك من خلال طرح مشروع مناسب يتم من خلاله تلافي

مسالب الانغلاق والانفتاح والحوار اللامتكافئ، وذلك من خلال التأكيد علي تفعيل دور الثقافة العربية خلال هذا الحوار، فالمطلوب في ظل هذه الظروف " ليس إقامة سور منيع حول الثقافة العربية للحيلولة دون اختراقها أو تفتيتها، كما أن ذلك ليس ممكنا أيضا، بل مطلوب البحث عن الكيفيات والوسائل التي تساهم بتأصيل الثقافة العربية عبر التركيز علي العناصر الإيجابية منها والأساسية التي تسمح لهذه الثقافة بأن يكون لها دور وموقع مميز في ثقافة العصر .... فالرغبة والقبول بالآخر، إذا لم يكن هذا القبول من موقع متكافئ لن يجدي نفعا في تحقيق موقع لنا بين دول العالم وفي ثقافته وعلومه ".(شرف الدين، ١٩٩٧، ٢٩٣)

وفي ظل التأكيد علي تفعيل دور الثقافة العربية، يمكن التخفيف من حدة الخوف علي الهُوية من تهديدات الآخر، وفي هذا الصدد يؤكد حازم الببلاوي " ليس صحيحا أن الاحتكاك والتأثير بين حضارتين يكون عادة في اتجاه واحد بين حضارة تعطي وحضارة تتلقي ".(الببلاوي، ١٩٩٨، ٦٣)

فما دامت الحضارة قادرة علي التفاعل مع الآخر من منطق قو، فلا مبرر للخوف علي هُويتها، وذلك لأنها لن تكون في موقع المتلقي فقط، بل في وضع المتحاور والمتفاعل الذي يؤثر بالآخر خلال هذا الحوار " فنموذج الحوار يتسم بالحفاظ علي الهُويات، حيث لا يقتلع الناس من ثقافاتهم ... في نموذج الحوار لا تكون العلاقات بين الثقافات من جانب واحد، بل تكون متعددة الأطراف أخذ وعطاء ".(حنفي، ١٩٩٧، ٥٧)

ومقولة الصراع هي الشق الثاني في الطرح البديل لثنائية الانغلاق ـــ الانفتاح، لقد تنامي الاهتمام في العقد الأخير من القرن العشرين، بمقولة الصراع، خاصة بعد أن نشر صموايل هنتجنتون نظريته عن صدام الحضارات، لقد لاقت هذه النظرية رواجا كير وقوبلت باهتمام أكبر في أوساط المثقفين، سواء بالقبول أو الرفض، ويرجع ذلك إلي تنامي النقد تجاه الغرب الذي سحر العالم بحضارته المادية، وتفوقه العلمي والصناعي لفترة طويلة من الزمن، هذا السحر والانبهار بدأ يتقلص وينسحب، وما عاد الغرب اليوم في نظر الأمم والحضارات بذلك الأنموذج الأمثل لتقليده والاقتداء به، بعدما ظهرت عيوبه الفاضحة من داخل حضارته ".(الميلاد، ١٩٩٦،)

ومجمل نظرية هنتجنتون أن الصراعات المقبلة بين الكيانات الدولية المختلفة، سوف تكون صراعات ثقافة قبل كل شئ " في العالم الجديد لن تكون الصراعات المهمة والملحة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعية، أو بين الغني والفقير، أو بين أي جماعات أخري محددة اقتصاديا، الصراعات ستكون بين شعوب تنتمي إلي كيانات ثقافية مختلفة".(هنتجتون، ١٩٩٧، ٤٦)

وكما لفكرة الحوار من مؤيدين ومعارضين، فكذا الحال بالنسبة لمقولة الصراع الثقافي أو الحضاري، فحسن حنفي يري في الصراع طبيعة كامنة في الثقافات " فالثقافة تعبر عن الناس، والناس يصارعون من أجل البقاء، ومن ثم فإن الثقافة قوة وأداة للبقاء، فالثقافات تعطي النظرة العالمية، صورة الذات والآخر . (حنفي، ١٩٩٧، ٥٤-٥٥)

وبغض النظر عن الانتقادات التي وجهت إلي نظرية هنتجنتون ـــ وهي كثيرة ـــ فالذي نريد أن نؤكد عليه أن فكرة الحوار ـــ الصراع، حلت مكان الانغلاق ـــ الانفتاح، وكلاهما مرتبط بالطرح الثقافي لإشكال الهُوية، فتحول السؤال الملح من انفتاح أم انغلاق الهُوية الثقافية ؟ إلي الحوار أم الصراع بين الهُويات الثقافية؟، وهو تحول يعبر عن طبيعة التغيرات التي تشهدها الساحة العالمية، ابتداء من العقد الأخير للقرن العشرين، حيث أصبح الحديث عن الانغلاق أمرا لا يمكن قبوله، بالنظر إلي تلك الثورة الاتصالاتية الهائلة .

وهكذا، فإن بروز سؤال الهُوية في الفترة الراهنة له ما يبرره، لقد انتهت من العالم صور الاستعمار التقليدية، عقب حصول الدول المستَعمرة علي استقلالها، غير أن اختفاء الشكل التقليدي (العسكري) للاستعمار، لا يعني اختفاء الاستعمار نهائيا، حيث برزت علي السطح أنواع جديدة للاستعمار، ارتدت ثوب مختلف قليلا عن ثوبها التقليدي، ثوب اقتصادي ثقافي في المقام الأول، وإذا كان الشكل التقليدي للاستعمار، كان مصحوبا بالاستحواذ علي الأرض وكان الكفاح لأجل تحرير هذه الأرض، فإن الاستعمار الجديد هو استعمار للعقول، استعمار للهُويات التي تشكل

هـذه العقـول، أو علـي الأقـل تأطرهـا، لـذا ليـس مـن المسـتغرب أن يسـتحوذ سـؤال الهُويـة علـي كل هـذا الاهتمـام مـن قبـل المفكريـن علـي اختـلاف انتماءاتهـم الفكريـة .

ثاء- الهُوية والثقة في الآخر

إن مراجعـة المواقـف التـي تطـرح الخـوف إطـار مرجعيـا لهـا في العلاقـة مـع الآخـر يصـل بنـا إلـى تقريـر مفـاده أن غالبيـة الذيـن يرفعـون رايـة الخـوف علـى الهُويـة مـن تأثيـر ذلـك الآخـر ينتمـون في الغالـب للاتجـاه التراثـي فيوسـف القرضـاوي يـرى أن أخطـر معضلـة تعانيهـا أوطاننـا العربيـة والإسـلامية هـي سـيطرة الثقافـة المتغربـة علـى أدمغـة الكثيريـن مـن أبنائهـا، وخصوصـا الذيـن يوجهـون المؤسسـات الثقافيـة والفكريـة ويقبضـون علـى أزمـة التوجيـه والتثقيـف العـام في ديارنـا. (القرضـاوي، ٢٠٠٠ : ٦١)

لقـد هُـدّدِت الهُويـة العربيـة الإسـلامية حسـب مـا يشـير(توفيق الواعـي، ١٩٩٠ : ١٣٧) عندمـا بـرزت علـى السـاحة الإسـلامية أفكار لا تنتمـي إلـى فكـر الأمـة الإسـلامية، ولا تنبـع مـن معينهـا ولا تتصـل بتراثهـا، فاتخـذت العلمانيـة مبـدأ تدعـوا إليـه وتـروج لـه، وتبنـت موقـف الانعتـاق مـن التـراث، وخندقـت معسـكر الأنظمـة المدعومـة مـن الغـرب، وحلمـت رايتهـا وتبنـت موقفهـا نحـو الأمـة الإسـلامية، فنجمـت عـن ذلـك قطيعـة بينهـا وبـين إسـلامها وتعاليمهـا ورسـالتها. وبـرز هنـاك أصحـاب فكـر أخـر يدعـون إلـى الاشـتراكية وإلـى الماركسـية ويطرحونهـا بديـلا عـن الإسـلام، مهاجمـين الشـريعة ومناهجهـا، مطاردين لهـا في عقـر دارهـا، يحمـل لـواء هـذه الأفـكار رجـال مـن جلدتنـا وشـباب مـن مثقفينـا، الذيـن رباهـم الغـرب الحاقـد علـي عينـة، وأطلقهـم وسـط الأمـة الجريحـة ليجهـزوا عليهـا.

والسـؤال هنـا لمـاذا مثلـت صدمـة الحداثـة في ١٧٩٨م، نقطـة تحـول في مسـألة الهُويـة والتوجـس مـن تهديـدات الآخـر الغربـي لهـا؟. نحـن هنـا نرجّـح أن يعـود السـبب في ذلـك إلـى أمريـن، الأول يتصـل بمـا سـبق وأشـرنا إليـه مـن تبـدل ميـزان القـوة في العلاقـة بـين الأنـا والآخـر، فحينمـا كانـت الأنـا قويـة لـم تكـن تخشـى علـى الإطـلاق مـن تهديـد

الآخر. أما السبب الثاني في تقديرنا فيعود إلى نجاح الآخر الغربي في إيجاد رديف محلي يقوم بنشر أفكاره والترويج لمبادئه ونظرياته، فقد تحقق للغرب أن الاستعمار العسكري المباشر لن يحدث أي تغيير في تركيبة الآخر، ومن ثم كان من المهم اللجوء إلى أساليب أكثر مرونة وقدرة على الاختراق، ومن هنا كان نشر التغريب وثقافته وزرع دعاة له داخل الحواضر العربية هو الطريق والوسيلة الأكثر نجاعة في تحقيق ما فشلت فيه الحملات العسكرية على طوال تاريخ العلاقة بين الأنا والآخر، وفي ذلك يقول (الواعي، ١٩٩٠ : ١٢٧): " هناك في بلاد المسلمين اليوم قوم من أصحاب الثقافات الغربية أو الشرقية رضعوا ألبان المذاهب المختلفة، ورشفوا من ينابيعها المتنوعة، فصادفت هواهم، اعتادوا مسارا معينا، وتدربوا على تعاليم غربية، وتربوا على مناهج مبتدعة، لم يأخذوها بعقولهم وإنما ألفوها بعادتهم، ولم يبحثوا بمنطقهم وإنما أشربوها بهواهم، ولم تتطلبها سعادتهم إنما سارعت إليها شهواتهم".

أما فكرة الحوار/ الصراع مع الآخر، فثمة كثير من الدراسات تؤكد على أن الثقافة العربية المؤسسة على تراث طويل للحضارة الإسلامية في الحوار، هي ثقافة أبعد من أن تكون ثقافة صراع، فالحوار هو قيمة أصيلة في الفكر الإسلامي، أما مقولة الصراع، سواء أكان صراعا ثقافيا أم صراعا حضاريا، فهي مقولة أنتجها الآخر في سعيه التاريخي للقضاء على الأنا وتقويض دعائم وجوده.

والحوار كما سلفت الإشارة قيمة أصيلة في ثقافتنا العربية الإسلامية، فهي كما يرى (القرضاوي، ٢٠٠٠ : ٤٩-٥٠) "ترحب بالحوار مع الآخر، بل وتدعو إليه ولا تخاف منه (...) وقد وجدنا الكثير من ثقات علماء المسلمين ودعاتهم يرحبون بالحوار الإسلامي المسيحي في العصر الحاضر، إذا عينت أهدافه وبينت موضوعاته وحددت ضوابطه".

ولعل الآخر وليس الأنا هو الذي صاغ في العقد الأخير من القرن العشرين ما عرف بنظرية صدام أو صراع الحضارات، وهي نظرية مشحونة كما وصفها (المدرسي، ١٩٩٦ : ٩) بعنصرية خفية، تشحذ العواطف نحو المواجهة لأنها تقوم على أساس نفي الآخر واعتبار حضارته شرا مطلقا وهي لذلك مجرد دعوة للمواجهة

وليست نظرية لاستشراف المستقبل. وقد اتخذها الغرب ممثلا في (الناتو) ذريعة لشن حروب لا تنتهي على بلاد هي بالنسبة للغرب تعد آخرا مختلفا عنه، فمن الحرب على أفغانستان مرورا بالعراق وليس انتهاء بالدور الذي قامت به الناتو في ليبيا، يمكن استجلاء حقيقة دور مثل هذه الأفكار النظرية في تجيش الجيوش وتشغيل آلة الحرب الغربية ضد غيرها من الشعوب والحضارات.

والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة هنا: إلى أي مدى يمكننا الثقة فيما يطرحه الغرب في الوقت الراهن من دعوات للحوار بين الحضارات؟ فهناك الكثير من المبررات التي تدعوا للشك في الغرب، منها كما يشير (Funk & Said، ٢٠٠٤) المواقف التي يتخذها الغرب من القضايا الإسلامية، وكما يؤكد (فوللر) : "هناك مشاعر ومخاوف مختلطة إزاء الحضارة الغربية التي تغلبت في نهاية الأمر على الهيمنة الإسلامية وقهرتها ـــ بإسقاطها للدولة العثمانية ـــ ويرى المسلمون أن التاريخ وأيضا خبرة العصر الحديث، كليهما يهيئان الكثير من المبررات التي تعطي المسلمين الحق في الشكوى من الغرب".(فوللر، ١٩٩٦ : ٤٠)

هنا ومرة أخرى تطل علينا تاريخية العلاقة مع الآخر، في تحديدها لطبيعة العلاقة في الوقت الراهن، فحالة الشك والريبة الناجمة عن خبرة الاستعمار تجعل الكثيرين يستبعدون إمكانية تأسيس علاقة حوار مع الآخر، وهو الأمر الذي حدا بالبعض إلى القول بأن تأسيس علاقة قائمة من الحوار، علاقة عادلة بين الأنا والآخر وضمن الظروف والمعطيات المتاحة حاليا، لا يتم أو لا يبدأ بما هو سياسي، لان تاريخ العلاقة بينهما ملئ بالمشاكل التي صنعتها الحوافز والمصالح السياسية، مستفيدة من المنطلق الأيديولوجي الجديد في أوروبا المتجه إلى القضاء على مكونا كل حضارة، وكل منطق ثقافي ينافس أو يعارض الحضارة أو المنطق الغربي. (محفوظ، ١٩٩٨ : ٥٥)

وفي ذات الصدد يقول (غارودي، ١٩٩٩ : ٤٠):" ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصابا متبادلا بين الثقافات إذا لم نبدأ بحل الآليات التاريخية التي منعت أو زيفت هذا الحوار اليوم، وأفقرت معايير المقارنة، ولاسيما شروط عدم التوازن الاقتصادي المطرد بين الغرب وبين العالم الثالث".

لقد وقع الآخر الغربي في خطأ تاريخيا، يجعل أي دعوة في الوقت الراهن لتبني فلسفة الحوار، أمرا مثيرا للريبة والشك من قبل الأطراف الأخرى، وليس فقط الأنا العربي، فكما يشير (محفوظ، ١٩٩٨ : ٥٥) فإن الآخر الحضاري وقع في خطأ منهجي، انطلاقا من منطق الغلبة والهيمنة، الذي أدى إلى تيسير وتوظيف كل الإمكانات والمعارف في سبيل إبادة الآخرين شعوبا وثقافات وحضارات، وأكد زقزوق على أن أي محاولة لتحقيق تفاهم بين الإسلام والغرب تقتضي أن تتخلص نظرة الغرب إلى الإسلام من الأحكام المسبقة التي هي من مورثات العصر الوسيط والتي تتردد اليوم كثيرا في وسئل الإعلام الغربية، فالإسلام في نظر وسائل الإعلام هذه دين دموي والإرهاب نابع من الإسلام، والإسلام دين لا يحترم المرأة، وهو دين شهواني يجري وراء اللذة بإباحته تعدد الزوجات، والجاد الذي شرع في الإسلام ليكون أداة دفاعية يرد عن المسلمين عدوان المعتدين، يصور على أنه يعني تدمير الحضارة الغربية ودمار البشرية، كما يجري الخلط بين الإسلام كدين وما نشاهده اليوم من تخلف وصراعات في العالم الإسلامي (زقزوق، ١٩٨٧، ١٤)

وأخيرا يرى البعض أن الثقافة العربية هي ثقافة صراع، ولا تعرف التسامح، وهو السمة التي بناء عليها يتأسس الحوار الحقيقي بين الحضارات والثقافات، إذ يقول (الخليل، ١٩٩٢ : ٥):"الواقع المدهش حقا أن التسامح الذي يعتبر سمه عامة في الفكر الغربي، منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر، وفكرة معاصرة في زمننا هذا، هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائبا عن اللغة العربية، وبالتالي غائبا غيابا طبيعيا عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة.

أما إشكال الانفتاح/ الانغلاق في مواجهة الآخر، فحقيقة الأمر أن هذه القضية بالذات تطرح الكثير من التساؤلات الشائكة وتثير العديد من المواقف المتباينة التي قد يصعب في بعض الأحيان تحديد موقف حاسما ونهائيا منها، نظرا لعدم وضوح الرؤية في بعض الأحيان واستناد تلك المواقف إلى نظريات قد لا تجد في بعض الأحيان ما يدعمها في التاريخ والواقع المعاش.

تاريخيا يسوق بعض المفكرين (القرضاوي، ٢٠٠٠ : ٣٧ – ٤٣) الكثير من الدلائل التي تؤكد على أن الانفتاح على الآخر هو صفة أصيلة في ثقافتنا العربية الإسلامية، من هذه الدلائل أن الإسلام قد جاء ليتمم ويبني لا ليلغي ويهدم إلا ما كان من باطل، ويمتلئ التاريخ الإسلامي بالكثير من الشواهد التي تؤكد هذا المعنى، فقد أجاز العلماء الاقتباس مما عند الآخرين من أعراف وأعمال وأنظمة ومشروعات يمكن أن تنفع المسلمين، (....) والمسلم يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت منه (....)والمسلم كالنحلة يتطلع ويتوق ويرنو دائما إلى الأحسن من كل شيء وهذا من شأن المسلم مع الثقافات والحضارات أن يأخذ أحسن ما فيها ويضمه إلى ما عنده ويضفي عليه من روحه. لقد امتازت الحضارة الإسلامية كما يؤكد (صالح، ١٩٩٤ : ١٠) بأنها حضارة بناء لا تغلق الأبواب في وجه الثقافات الواردة، ولكنها لا تفقد أصالتها من خلال الامتزاج بهذه الثقافات.

إلا أن القرضاوي يحذر من ثلاثة أنواع من الانفتاح وهي: الانفتاح قبل التهيؤ والنضج، والانفتاح المتساهل في الأخذ والاقتباس، والانفتاح المبهور بالغير، مبين أن الانفتاح الحق هو الذي يبقي على هوية الأمة وثوابتها، ويأخذ ما يأخذ من غيرها دون أن يمس جوهرها.(القرضاوي، ٢٠٠٠ : ٦)

إذن ثمة شروط للانفتاح على الآخر، فالمسألة لا تترك هكذا، بالمسلم الحق – حسب تعبير القرضاوي– متفتح على الثقافات المختلفة، ولكن بشروط وضوابط، تجعل انفتاحه نافعا ومأمونا، ولا تجعل منه خطرا عليه، أي على عقله ونفسه، على دينه وعقيدته، على مسلماته العقدية والفكرية، فهذا النوع من الانفتاح محذور يخشى على صاحبه من الغرق في بحره إن لم يأخذ له الأهبة يعد له أسباب الاحتياط(...) ومن الانفتاح المحذور الانفتاح المتساهل، الذي لا حدود له ولا ضوابط، فهو يأخذ كل ما يجد، دون أن يبحث فيما صح وما لا يصح، وما قام عليه البرهان وما لا برهان عليه، وما ينفع وما يضر، وما يبني وما يهدم، وما يحتاج إليه وما لا يحتاج إليه وما يتفق مع ثوابت العقل والنقل وما لا يتفق.(القرضاوي، ٢٠٠٠ : ٧١-٧٦)

ويطرح فريق آخر من المفكرين والباحثين مسألة الخوف من الآخر الغربي جانبا، في تحليله لإمكانية الانفتاح على هذا الآخر، فثقافتنا العربية من وجهة البعض هي ثقافة قد استوعبت قيم الحداثة وقيم ما بعد الحداثة أيضا، وفي ذلك يقول (جدعان، ١٩٩٧ : ٥٧٦-٥٧٧): " أن الإرث الثقافي والقواعد الاعتقادية للإسلام قد سمحا ـــ وفق قراءة عقلانية مشروعة ـــ بتحقيق قدر عظيم من التمثل لمعطيات الحداثة ومن التكيف مع متطلباتها، فعلى الرغم من أن الحداثة الغربية كانت تعني ضربا من القطيعة مع التراث المسيحي والوحي الديني، إلا أنها في حقيقة الأمر لم تكن تعني في ماهيتها وطبيعتها الجوهرية شيئا أكثر من هيمنة المنظورات العقلانية والتقنية والفردية وتوجيهها للحياة الاجتماعية والعامة، ويلوح لي، فيما يعلق بالأفق الإسلامي، أن الفكر الإسلامي التنويري برصيده العقلاني والعلمي التاريخي، قد نجح في تمثل هذه المبادئ وفي التكيف مع متطلباتها وذلك رغم المقاومة التي أبدتها بعض القطاعات الفكرية الإسلامية.

وفي ذات السياق يؤكد (الشريف، ١٩٩٩ : ١٠) على أن النظرة الخاطئة إلى الحداثة تتمثل في اعتبارها مجرد غزو ثقافي أو عملية لتذويب الشخصية، إذ كانت نتيجة ذلك أن لقيت الحداثة عند البعض رفضا كاملا، وهو الخطأ الذي يحاول البعض تكريسه، عبر رفض التقدم والتستر بالدين والانعزال عن الحياة كلية وهذا أمر خطير.

غير أن على الطرف الآخر ثمة من يرى عكس ذلك، فكما يؤكد (الشريف، ١٩٩٩: ٩) إن الحداثة هي من أهم التحديات التي يواجهها عالمنا العربي اليوم، وها هو بعد خمسة عشر قرنا من نزول القرآن، يعيش أزمة قيم، نتيجة لتعقد العالم اليوم، وعدم التوجه السليم، ولكي لا تضيع هويتنا فعلي المسلمين أن يوجدوا توازنا بين الأصالة والحداثة.

لقد تمثلت النتيجة الطبيعية لدعوة الخوف من الانتفاخ على الآخر في طرح بعض القضايا أو الفرضيات التي قرن فيها البعض بين الانفتاح والغزو الفكري، فقد كان

الأول هـو القنـاة أو البوابـة الأساسـية التـي تمكـن مـن خلالهـا الغـرب تحقيـق مـا أطلـق عليـه بعـض المفكريـن (الغـزو الفكـري للغـرب).

وحقيقـة أن خطـاب الغـزو هـذا، صـدر في المقـام الأول مـن مفكريـن يحسـبون علـى التيـار التراثـي في الغالـب، فهـا هـو الإمـام محمـد الغزالـي يقـول: " لقـد اتصـل بنـا الأوربيـون منـذ قـرون وجاسـوا خـلال ديارنـا يعربـدون كيـف شـاءوا، كانـوا للأسـف يمتـدون في الفـراغ الـذي نشـأ... كانـت الأمـة الإسـلامية تهـوي مـن أعلـى السـلم وكان يسـمع لتدحرجهـا علـى درجـة دوي رهيـب (الغزالـي، ١٩٩٨ : ٢٥)، وفي موقـع آخـر يقـول الغزالـي: " إن الغـزو الثقـافي نجـح في جعـل قيمـة مـكان قيمـة، واهتمـام بـدل اهتمـام ". (الغزالـي، ١٩٩٨ : ٣٤) والغزالـي هنـا يقصـد بـأن اسـتبدل قيـم الإسـلام الرفيعـة بقيـم الغـرب القائمـة، الداعمـة لتوجهاتهـم ومآربهـم، ووجـه المسـلمين والعـرب للاهتمـام بأمـور بعيـدة كل البعـد عـن تعاليـم دينهـم، لأمـور تتماشـي وثقافتهـم وتقاليدهـم.

ومـا بـين الدعـوة للانفتـاح والتخويـف منـه، وبـين الدعـوة الأصلـة والمعاصـرة، ثمـة تيـار ثالـث، وهـو التيـار التوفيقـي الـذي حـاول مؤسسـوه تبنـي موقفـا وسـطيا في التعامـل مـع الآخـر الغربـي بوجـه عـام، الأمـر المسـتغرب أن بعضـا ممـن نـادوا بتلـك الوسـطية مثلـوا في جانـب مـن أفكارهـم أحـد الاتجاهـين الآخريـن (التـراث، الحداثـي)، ويمثـل الإمـام محمـد عبـده، أحـد أهـم رواد المدرسـة الوسـيطة، كمـا يمثـل الشـيخ القرضـاوي في الوقـت الراهـن ملمحـا آخـر مـن ملامـح تلـك الدعـوة، يتسـاءل القرضـاوي في دراسـة سـبق الاقتبـاس منهـا: "تـرى أي الفريقـين أقـوم وأهـدى سـبيلا، دعـاة الانفتـاح المطلـق أي فتـح الأبـواب علـى مصاريعهـا أمـام الثقافـات مـا طـاب منهـا ومـا خبـث، أم دعـاة الانغـلاق المطلـق، أي إغـلاق الأبـواب كلهـا هربـا مـن اللقـاء والمواجهـة؟. أم هنـاك طريـق وسـط بـين الطرفـين، يسـمح بانفتـاح منضبـط، يأخـذ خيـر مـا عنـد الآخريـن، ويسـتفيد مـن تجاربهـم، ويلتمـس الحكمـة مـن أي وعـاء خرجـت، ويعطيهـم كذلـك ممـا لديـه مـن قيـم ومفاهيـم وشـرائع وتجـارب، وممارسـات حضاريـة، فهـو يأخـذ ويعطـي ويسـتورد ويصـدر ويسـتقبل ويرسـل، اعتقـد ان هـذا المنهـج الوسـطي هـو المنهـج المرضـي. (القرضـاوي، ٢٠٠٠ : ١١)

ويعود البعض إلى التاريخ ليقرر أن العرب مارسوا الانتقاء في علاقتهم بالآخر الغربي، في ذلك يذهب (صالح، ١٩٩٤ : ١٧ -١٨) إلى أن لقد الحضارة الإسلامية وقفت مع الحضارات السابقة عليها موقفا متوازنا، فلم ترفض الحضارات السابقة رفضا مطلقا ولم تقبلها قبولا مطلقا، بل وقفت موقف علميا انتقائيا تأخذ منها ما ينفع وتنفي منها خبثها، ولم يتقبل المفكرين المسلمون أي فكر معارض للثوابت الإسلامية وربما كان هذا هو السر في حركة التوفيق التي قام بها فلاسفة الإسلام بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة الإسلامية (...) لقد وقفت المسلمون من هذا التراث (الحضارة الرومانية الغربية والفارسية الشرقية) الموقف العلمي الذي يمليه دينهم، فأخذوا الجانب العلمي الذي ينفعهم في حياتهم ويمكنهم من التفوق على أعدائهم، وأخذوا كل ما يتفق مع روح دينهم ولكنهم رفضوا سائر القيم المنهارة، وسائر النظريات والعقائد الباطلة.

كما يؤكد البعض الآخر أيضا على أن الآخر الغربي مارس ذات الانتقائية في علاقته مع الأنا الإسلامي المغاير له، يقول (عمارة، ١٩٩٨ : ٢٤٧-٢٤٨): " لقد أقبل الغرب بنهم على امتلاك رصيد الحضارة العربية الإسلامية من العلوم الطبيعية، علوم المادة وظواهرها وخصائصها، علوم التمدن المدني والعملي، من مثل علوم: الطب والصيدلة، وقواعد النظافة العامة والخاصة، وعلوم الزراعة والنبات، والتجارة، والمواصلات، ووسائل الاتصال، وفنون القتال واستحكامات الحرب، وطبقات الأرض وأنواعها، والمعادن، والبصريات والمناظر (...) أما فيما هو خصوصية حضارية عربية إسلامية مما يتصل بالإنسانيات الإسلامية سياسية واجتماعيا واقتصاديا وفلسفة وأنماط خاصة في الذوق والقيم والمثل والأعراف... إلخ، فكل ذلك قد تحفظ عليه الغرب الناهض، وذلك حتي يكون انفتاحه علي حضارتنا، كافلا إضافة مصادر القوة وحافظا في ذات الوقت على حضارته هويتها وبصمتها وخصوصيتها التي تميزت بها عن غيرها من الحضارات".

إلا أننا نعود هنا للمرة الثانية لنتساءل إلى أي مدى يمكن للأنا العربي في الوقت الراهن ممارسة مسألة الانتقاء التي سبق ومارستها الحضارة الإسلامية في علاقتها مع الحضارات الأخرى؟.

الفصل الخامس

الاستشراق والعلاقة بين الأنا والآخر

تمهيد

الحديث عن الاستشراق حديث محفوف بالصعوبات والمخاطر، أولى تلك الصعوبات بالنسبة لموضوعنا الراهن، العثور على نقطة بداية يمكن أن نستهل بها رؤيتنا حول تأثير الاستشراق كحركة فكرية على العلاقة بين الأنا العربي (المشرقي بالطبع) وبين الآخر الغربي، وثاني تلك الصعوبات ينبع من اتساع الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الاستشراق من حيث تعدد طرفي المعادلة، هذا إن جاز لنا النظر للاستشراق على أنه يمثل معادلة ذات طرفين على أحدها يتربع الشرق وعلى الطرق الآخر يأتي الغرب، فالشرق بالنسبة للاستشراق شرقا متسع والمنطقة العربية تعد جزءا بسيطا من ذلك الحيز الجغرافي المسمى بالشرق، أما بالنسبة للطرف الآخر فثمة تعددية أخري، حيث تباين وتعدد الانتماءات المكانية للمستشرقين، من بلجيكا وهولندا والدنمارك واسبانيا وبريطانيا وايطاليا وفرنسا وروسيا، وهو الأمر الذي يجعل الحديث عن الاستشراق من منظور تأثيره على العلاقة مع الآخر الغربي، يحمل نوعا من التعميم الذي ربما يغفل بعض الفوارق والتباينات بين مشارب المستشرقين ومن ثم توجهاتهم، وحلا لتلك المعضلة فإننا سننظر إلى الاستشراق لا بوصفه يعبر عن انتماءات مكانية، بل بوصفه نشاط فكري انطلق من تأطير تاريخي ومكاني متباين ولكنه افضى في النهاية إلى ذات النتيجة(اكتشاف الشرق).

ثالث الصعوبات التي يطرحها الحديث عن الاستشراق في تأثيره على علاقة الأنا المشرقية بالآخر الغربي، تكمن في الحجم المهول الذي يميز تراث الاستشراق، ومن ثم فإن البحث في تلك العلاقة هو بحث مضني، فالإحاطة التامة أو حتى شبه التامة بما طرحه الاستشراق حول الأنا المشرقية، مسألة في غاية الصعوبة، فضخامة المنتج الاستشراقي تحول بكل تأكيد دون تحقيق تلك الغاية، وهنا تأتي المخاطرة، فلربما أدى تجاهل أو عدم الاضطلاع على جزء من ذلك التراث إلى الوصول إلى أحكام ربما ما خلصنا إليها لو أننا محصنا هذا الجزء المتجاهل، وربما نتلمس هنا العذر في أن المسح الشامل لتراث الاستشراق مسألة تحتاج إلى عقود زمنية، وتلك مسألة غير مضمونة بالمرة.

وهنا يمكن أن يكون للمسعى البرغماتي حلا للمعضلات السابقة، وهو مسعى يجعلنا نركز دائرة الضوء على اشكاليتنا الرئيسة: الثبات والتغير في العلاقة مع الآخر. من هنا سنعمل على طرح القضايا ذات التماس باشكاليتنا السابقة، وذلك من خلال الكشف عن رؤية الأنا العربية وموقفها من الاستشراق، لأجل تلمس التأثير الذي مارسه هذا الاستشراق في تشكيل العلاقة بين الشرق والغرب، فليس هناك شك في أن الاستشراق له أثر كبير في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي على السواء، وان اختلفت ردود الأفعال على كلا الجانبين، ففي العالم الغربي لم يعد في وسع أحد يريد أن يكتب عن الشرق أو يفكر فيه أو يمارس فعلا مرتبطا به أن يتجاهل الثروة العلمية الهائلة التي انتجها الاستشراق في السابق أو اللاحق، وفي العالم العربي الإسلامي المعاصر لا يكاد المرء يجد مجلة أو صحيفة أو كتابا إلا وفيها ذكر أو إشارة إلى شيء عن الاستشراق أو يمت إليه بصلة قريبة أو بعيدة، وهذا أمر ليس بمستغرب، ذلك أن الاستشراق كان ولا يزال له أكبر الأثر في صياغة التصورات الغربية عن الإسلام وفي تشكيل مواقف الغرب ازاء الإسلام على مدى قرون بعيدة. (زقزوق، ١٩٨٧: ٧)

ألف: في مفهوم الاستشراق وتاريخه

مثّل الاستشراق تيارا فكريا في الدراسات المختلفة عن بلاد الشرق، وفي البحث عن علومه وعقائده وآدابه، وشملت كتاباته حضارته وأديانه ولغاته وثقافته، وأسهم تياره في صياغة التصورات الغربية عن العالم العربي والإسلامي، وعبر عن خلفية الصراع الحضاري القديم والحديث بين الغرب والشرق. (معاليقي، ١٩٩٧، ٥)

والاستشراق هو مصطلح حديث مقارنة مع التاريخ الزمني للحركة الاستشراقية ونشأتها، حيث يرجع تاريخه إلى أواخر القرن السابع عشر، وقد ظهرت كلمة مستشرق Orientalist في انجلترا عام ١٧٧٩ وفي فرنسا عام ١٧٩٩ وأدرجت كلمة الاستشراق Orientalisme في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨.

والمستشرق هو الاستاذ الذي انكب على دراسة اللغة العربية وتاريخها، واطلع على حضارة العرب ودين الإسلام، وهو بالأحرى الاستاذ الجامعي الذي عرف عنه العلم والمعرفة والبحث، والعمل الدؤوب المستمر والمتواصل، أو من تخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق، والتي جعلها أسلوبا غربيا لفهم الشرق والسيطرة عليه، ويضرب معاليقي مثلا على مفهوم للمستشرق فيقول: وهو مثل المستشرق كارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦) الذي يقال أنه مضى نصف قرن في وضع كتابه المعروف تاريخ الأدب العربي، وليس كالمستشرق الموظف المأجور أو الجاسوس لجهة معينة ودولة محددة، الذي يدرس لغرض مشبوه. (معاليقي، ١٩٩٧، ٦٢)

والتعريف السابق يطرح العديد من القضايا والتي ربما مثلت المسرح الذي تحركت عليه العديد من الطروحات التي قدمت في بحث الاستشراق وإصدار حكما عليه، فوفقا للتعريف السابق يمكن القول بأنه لا يوجد صنف واحد من المستشرقين بل ثمة صنوف منهم، ولكن من بين الصنوف العديدة يأتي في المقدمة ما يمكن أن نطلق عليه المستشرق الموضوعي (العالم) بكل ما تحمله كلمة عالم من مترادفات وتحيل إليه من ذهنيات للتعاطي والتفكير، فما يهمه في نشاطه الاستشراقي هو العلم ليس إلا، ومن ثم فتوخي الحقيقة هو الإطار الذي تتحرك فيه كافة أنشطته العلمية، والمعرفة الحقة هي المعيار الرئيس الذي يجعله يتمايز عن الآخرين، وهم اللذين يقعون تحت مظلة صنف آخر من المستشرقين، وهو صنف يمكن أن نصفه بأنه مستشرق مغامر (صائدي الجوائز) يجعل من العلم ستار ووسيلة لتحقيق مآرب أخرى بعيدة كل البعد عن جوهر النشاط العلمي الموضوعي.

وقد أوضح المحجوبي أن الاستشراق مر بأربعة مراحل تاريخية على النحو الآتي:

المرحلة الأولى وهي المرحلة المرافقة للحملات الصليبية، وهي المرحلة التي تزامن فيها التوجه للعالم الإسلامي بحثيا وكشفيا، مع التوجه الحربي والعسكري.

المرحلة الثانية، مرحلة ما بعد الفشل الصليبي العسكري، وهذه المرحلة إحدى النتائج المترتبة على فشل الحروب والحملات الصليبية، فبعد هذا الفشل العسكري جرت محاولات اختراق العالم الشرقي، وكان من صوره الإقبال على تعلم اللغات الشرقية لاسيما اللغة العربية، ومن الأمثلة على هذا جهود رامون لول في الاندلس، والذي صنفه زويمر بوصفه أول مبشر (١٢٣٤-١٣١٦) ثم تطور مجهوده في صورة تأسيس المعاهد التي أنيطت بها مسؤولية حمل أعباء الدراسات العربية تحديدا، ومن أمثلة ذلك مدرسة (بادوي) العربية، ثم تلا ذلك بدء الأديرة في تدريس المؤلفات العربية المترجمة إلى اللغة اللاتينية. وقد نجم عن الاحتكاك العسكري بين الشرق والغرب (فترة الحروب الصليبية) أن تجلت بصورة شبه جلية للغرب بعض جوانب التقدم في الحضارة الإسلامية، إذ رأي الغرب بعد احتكاكهم بالشرق أناسا لديهم حضارة وفلسفة وشريعة، فلفت ذلك نظر الغرب إلى الفكر الإسلامي، وحفزهم على التوغل فيه بالبحث والتدقيق.

المرحلة الثالثة، مرحلة التنظيم، وقد بدأت تلك المرحلة من منتصف القرن الثامن عشر حتي نهاية الحرب العالمية الثانية، وفيها بدأ الاتجاه المؤثر والمنظم لحركة الظاهرة الاستشراقية وقد تمثل ذلك في بروز بعض البحاث والعلماء الغربيين في هذا المضمار وكانت صورة نشاطهم آنذاك ظاهرة في إصدارهم للعديد من المجلات والدوريات في كثير من بلاد الغرب مع دأبهم البحث والتنقيب على الكنوز العربية العلمية المتمثلة في المخطوطات والوثائق وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مئتين وخمسين ألف مجلد.

وبمرور الوقت ازداد عمل الحركة الاستشراقية تنظيميا عندما أدرك روادها أهمية وضرورة العمل الجماعي والتكتل، ولم يكن ذلك ليتحقق إلا بإتاحة فرص التلاقي، فبدأوا بعقد اول مؤتمر للمستشرقين سنة ١٧٣٨ وتبع ذلك الكثير من المؤتمرات وتميزت هذه المرحلة بظهور العديد من الكتب والموسوعات التي تناولت الثقافة العربية الإسلامية في مختلف نواحيها. وتعد تلك المرحلة التي استمرت إلى

الحـرب العالميـة الثانيـة أخطـر واغنـى مرحلـة في مراحـل الاستشـراق، ففيهـا تشـكل مصطلـح الاستشـراق داخـل أوروبـا وبـدأت ظهـور الدوريـات المعبـرة عـن هـذه الفكـرة ورحـل كثيـر مـن المستشـرقين إلـى العالـم العربـي تحديـدا واسـتقروا فيـه.

المرحلة الرابعة: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتعد امتدادا للمرحلة السابقة، غيـر انهـا اتسـمت بالتوسـع والتطـور بمعنـى توسـيع دائـرة عضويتهـا، وتطويـر أسـاليبها وطرائقها تمشيا مع التطور العصري والتقدم العلمي والتغيرات الإيديولوجية، فاستمرت المؤتمرات إلى اليوم وصارت المؤسسات الدينية والسياسية والاقتصادية في الغرب تقوم بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي من الإغداق على المستشرقين وتخصيص الأوقاف والمـح علـى مـن يعملـون في حقـل الاستشـراق.(المحجوبي، ٢٠٠٨، ١٨-٢٠)

باء: في الموقف من الاستشراق

المتفحص لموقف المفكرين العرب من الاستشراق يجد أن الاتجاه الغالب في ذلك الموقـف هـو الرفـض، ويعـود ذلـك وفقـا لرؤيـة زقـزوق إلـى أسـباب عديـدة مـن بينهـا الظـروف التـي أدت إلـى نشـأة الاستشـراق وارتبـاط أهدافـه في مراحـل معينـة بالتبشـير ومواقفـه العدائيـة ضـد الإسـلام منـذ العصـر الوسـيط، وكذلـك ظـروف الصدمـات العسـكرية التـي حدثـت بـين الغـرب والشـرق الإسـلامي علـى مـدى قـرون عديـدة، وأخيـرا في العصـر الحديـث مـا كان مـن ظـروف الاسـتعمار الغربـي للبـلاد الإسـلامية واذلالـه لشـعوبها وتحقيـره لدينهـا وحضارتهـا، ومـا صاحـب ذلـك مـن نظـرة الاسـتعلاء الغربيـة في علاقـة الغـرب بتلـك الشـعوب المغلوبـة علـى أمرهـا، وقـد لعـب بعـض المستشـرقين أدوار هامـة سـاعدت الاسـتعمار الغربـي وسـاعدت علـى ترسـيخ نظـرة الاسـتعلاء الغربيـة. (زقـزوق، ١٩٨٧:٨)

وإذا كان الرفـض يمثـل وجهـة النظـر الأكثـر شـيوعا في الموقـف مـن الاستشـراق، فـإن واقـع الحـال يحتـم علينـا عـدم تجاهـل باقـي الموقـف التـي تشـكلت علـى السـاحة العربيـة مـن الاستشـراق كحركـة فكريـة، وهنـا يمكـن أن نرصـد ثلاثـة اتجاهـات ومواقـف

من الاستشراق الأول اتجاه يرفضه ولا يرى فيه إلا السوء والاخر يقبله كلية ويرى ان الاستشراق كان له فضل كبير في البحث في التراث العربي وخاصة المخطوطات العربية التي أخذت إلى أوروبا، وثمة اتجاه آخر نقدي (يناقش الإيجابيات والسلبيات التي شابت الاستشراق)، ويعد الموقف الأخير أكثر المواقف عقلانية في التعاطي مع الاستشراق، ولعل أهم ما يميز هذا الاتجاه أنه ومنه البداية يفرق بين فئات المستشرقين، فلا يصدر تعميما خاطئا، بل يعترف بأن هناك مستشرقين موضوعيين يتسمون بالنزاهة في الحكم والحيدة في البحث، ومستشرقين آخرين لا تتسم أعمالهم بأي شكل من أشكال الموضوعية والحياد العلمي، بل تصطبغ بأهداف أخرى غير علمية، ويقدر هذا الاتجاه للمستشرقين بصفة عامة ما يبذلونه من جهود مضنية وصبر عجيب في البحث والدرس، واخلاص تام لخدمة أهدافهم واطلاع واسع واحاطة بالعديدة من اللغات القديمة الحديثة. (زقزوق، ١٩٨٧، ١٠)

إن الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه تقوم على أن الكتابات المشبوهة واللاموضوعية التي كتبها بعض المستشرقين عن الإسلام والشرق عموما، يجب أن لا تعمينا عن رؤية الإيجابيات المعرفية والحضارية لمستشرقين بحثوا عن المعرفة، وجهدوا في أن تصبح هذه المعرفة ملكا للبشرية كافة، فالحكم المطلق على المستشرقين بأنهم رصدوا أنفسهم لهدم الإسلام والعربية وتسميم أفكار شبابنا وتحطيم أخلاقه بالحكم المطلق على المستشرقين بأنهم رصدوا أنفسهم لخدمة الإسلام والعلوم الإسلامية العربية، كلا الحكمين مجانب للصواب. (قميحة، ٩١، ١٦)

ويذكر هذا الاتجاه بالتقدير الجهود التي بذلها المستشرقون في العناية بالمخطوطات العربية التي جلبت إلى أوروبا وفهرستها فهرسة علمية نافعة، وكذلك ما قدمه الاستشراق من دراسات حول الكثير من هذه المخطوطات، ونشر العديد من أمهات الكتب في التراث العربي الإسلامي، وذلك بعد تحقيق مخطوطاتها تحقيقا علميا، مما اتاح للباحثين فرصة كبيرة وأدى للبحث العلمي خدمات جليلة.

ولـم يتوقـف دور المستشـرقين في هـذا الجانـب الإيجابـي علـى تحقيـق المخطوطـات ونشـرها، بل قامـوا أيضـا بترجمـة العديـد مـن تلـك المخطوطـات مـن اللغـة العربيـة إلـى العديـد مـن اللغـات الأخـرى، وربمـا يكـون لذلـك أثـره في تعريـف العالـم بـدور الحضـارة العربيـة الإسـلامية في تقـدم الإنسـانية.

ومـن تلـك الرؤيـة الإيجابيـة يـرى معاليقـي (١٩٩٧) أن ثمـة طائفـة مـن المستشـرقين اخلصـت للحقائـق العلميـة والتاريخيـة، واثبتـت وجودهـا في دنيـا العلـم والمعرفـة، وأضفـت علـى البحـث العلمـي الدقـة والموضوعيـة في المنهـج والأداة، غيـر عابئـة لنزعـة أو هـوى، واسـتطاعت علـى قلـة عددهـا وضآلـة كتابتهـا أن تنصـف شـخصيات تاريخيـة بـارزة عربيـة وإسـلامية وتنـزه الديـن الإسـلامي وتاريخـه مـن الافتـراءات المـردودة والمغالطـات الضعيفـة، التـي قصـد منهـا تثبيـط همـم المؤيديـن وإضعـاف معتقـد المناصريـن، كان علـى رأس هـؤلاء المنصفيـن المستشـرق "ليوبولـد فايـس" المعـروف باسـم محمـد أسـد، الـذي أنصـف الإسـلام ورسـوله، وكتـب بموضوعيـة عـن منهجيـة الحكـم الإسـلامي. (معاليقـي، ١٩٩٧، ١٨)

وقـد اختلـف المفكريـن والباحثيـن في مجـال الاستشـراق حـول الـدور الإيجابـي نفسـه الـذي قدمـه المستشـرقون في مجـال التأليـف والترجمـة، مـن ذلـك مثـلا عـدم الاتفـاق حـول أهميـة دائـرة المعـارف الإسـلامية والموسـوعة العربيـة الميسـرة وكتـاب يقظـة العـرب وكتـاب شـمائل المصريـين المحدثـين، يقـول انـور الجنـدي في وصـف دائـرة المعـارف الإسـلامية وعـدد مـن الأعمـال الأخـرى التـي قـام بهـا مستشـرقين: "هـذه الموسـوعات زائفـة مـن حيـث أنهـا مقدمـة بأقـلام مستشـرقين متعصبـين لبعضهـم صفـة الـولاء الكنسـي، والآخـرون لهـم صفـة الـولاء الاسـتعماري والصهيونـي والماركسـي. ومـن وجهـة نظـر الجنـدي فـإن دائـرة المعـارف وضعـت بهـدف أن تكـون مـادة في يـد الخبـراء والمبعوثـين الذيـن ترسـلهم دوائـر وزارات الاسـتعمار إلـى عالـم الإسـلام والعروبـة، ولذلـك فهـي تنضـح بالحقـد والتعصـب والشـكوك والاضطـراب وقـد كتبهـا جهابـذة التبشـير والاستشـراق وحملوهـا كل خصوماتهـم وأحقادهـم. (الجنـدي، د ت، ١٧)

ويمثل البحث في المآخذ المكون الثاني في الموقف النقدي من الاستشراق، وتتركز تلك المآخذ أو النقائص بوجه عام على النظرة العامة التي وسمت اتجاه المستشرقين من الإسلام كدين، وحتي نكون منصفين هنا يجب أن ننبه إلى أن التوجه السلبي حيال الإسلام كدين لم يكن الموقف الناجز والنهائي لأعمال المستشرقين، فثمة منهم من أنصف الإسلام كدين، وإلى جانب ذلك يجب أن نعترف وكما أوضح (زقزوق، ١٩٨٧) أنه ليس من الغريب أن يختلف المستشرقون مع المسلمين حول الرأي حول الإسلام، وأرد ذلك إلى أن منطق تفكير المستشرقين بالنسبة للإسلام ونبيه يختلف عن المنطق الذي يصدر عنه تفكير المسلمين، ولهذا تختلف وجهات النظر بين الجانبين وستظل مختلفة. (زقزوق، ١٩٨٧، ١٢)

ويتعاظم النفور من رؤية الاستشراق للإسلام كدين عندما يبحث البعض في رؤى المستشرقين للديانات الأخرى، فالأمر الغريب أن الدراسات الاستشراقية حول الديانات الوضعية مثل البوذية والهندوسية غالبا ما تكون دراسات موضوعية بعيدة كل البعد عن التجريح، وهو الأمر الذي لا يتكرر مع الإسلام، وهو الأمر الذي حدا بالبعض إلى القول بأن الإسلام مستهدف في دراسات المستشرقين، وربما يعود ذلك إلى الأثر الهائل الذي تركته دراسات الاستشراق الوسيط في الفكر الاستشراقي الذي جاء بعد ذلك، فهذا التحامل يمكن أن نجد جذوره في كافة الأعمال الاستشراقية التي صدرت في العصر الوسيط.

ويبدو أن الموقف من الاستشراق من قبل الأنا العربي لم يختلف كثيرا عن المواقف التي اتخذها العقل العربي في موقفه من الآخر الغربي عموما، وهي المواقف التي تخندقت عبر ثلاثة أشكال: القبول التام، الرفض التام، محاولة التوفيق.(*)[11] ويصنف معاليقي (١٩٩٧) موقف العرب من الاستشراق عبر ثلاثة مواقف مختلفة،

الموقف الأول هو الموقف الرافض للاستشراق عموما ولا يرى فيه خير، وقد ركز أصحاب هذا الموقف على قدح الاستشراق ومحاولة النيل منه وتوضيح مغالطاته ومن بين أصحاب هذا الموقف أحمد فارس الشيداق وأنور الجندي وعمر فروخ ومالك بن نبي وحسين الهراوي وأنور الجندي.

لقد اتخذ أنور الجندي موقفا معارضا وصارما من الاستشراق، فالاستشراق من وجهة نظره هو العلم الذي يصب في خانة السياسة والاستعمار، وأن هدفه الأول هو إذابة الشخصية العربية والإسلامية واحتواء هويتها القومية، والإعجاب بحضارة الغرب، وترسيخ نظمه وسيطرة لغته، وأن الشكوك المتداولة في أيامنا والمتناقضات الكثيرة التي تحوم حول العديد من الأمور والقضايا، هي من صنعته، استغلها في ميادين التغريب وأساليب الغزو الثقافي لتأكيد السيطرة الاستعمارية والنفوذ الاجنبي. (الجندي، ١٩٨٣، ٩٥)

(❖) يمكنني القول هنا ان تلك الثلاثية هي القاسم المشترك في أي موقف يتخذه العقل العربي حيال أي قضية يتماس فيها مع الغرب ففي كافة الدراسات التي قمت بها خلصت إلى أن ثمة ثلاثية تميز الموقف العربي من القضايا التي تحيل إلى الآخر الغربي، وهي: أما موقف الرفض التام وقد وسمت هذا الموقف في بحث لي حول العولمة والهوية الثقافية باسم الموقف التراثي، وهو موقف يضم تيارات عدة تلتف حول قضية رئيسه وهي رفض الغرب وكل ما يأتي منه، لان الغرب بالنسبة لهذا الموقف لا يأتي إلا بالشرور ويناصبنا العداء على طوال الخط ، ثم ثانيا موقف الترحيب والقبول التام، وهو الموقف الذي يقبل فيه أصحابه بالآخر ومنجزاته قبولا تاما دون تمحيص أو مراجعة، وهذا الموقف بتياراته المختلفة يرى أن تحقيق النهضة والتقدم التي حققها الغرب لا يمكن أن يتم إلا أذا تمثلنا أساليبه وانماطه الحياتية والفكرية، ويرفض هذا الموقف عداء اصحاب الموقف السابق (التراث) للغرب ويصفهم بأنهم السبب الرئيس وراء تخلف المجتمعات والشعوب العربية، وقد اطلقت على هذا الموقف اسم الاتجاه الحداثي، ثم هناك الموقف الثالث وهو الموقف الوسطي والذي يرى أصحابه بأن الغرب ليس شرا كاملا ولا خيرا ناجزا، ومن ثم فإن موقفنا من الآخر الغربي يجب أن يكون موثقفا انتقائيا، فنأخذ منه ما يعيينا على التقدم ويتناسب مع ثقافتنا بكافة مكوناتها ونترك منه ما لا يتوافق معنا ولا يخدم مصالحنا، وقد أطلق علي هذا الموقف مسميات عديدة لعل من أهمها الموقف التوفيقي. في ذلك أنظر: الضبع، ماهر (٢٠٠٢). العولمة والهوية الثقافية. دراسة لموقف المثقف المصري (رسالة دكتوراه غير منشورة) كلية الآداب__ جامعة عين شمس. الفصول من الأول إلى الثالث.

أما الموقف الثاني فيمثله مجموعة من المفكرين أيدت وجهة النظر الاستشراقية في أفكارها عن الشرق عموما والشرق العربي منه على وجه الخصوص، وقد تميز هذا الموقف بالاغداق على كتابات المستشرقين مدحا وتقريظا، ولم ترى في أعمالهم أي عيوب أو مآخذ، ومن أشهر أصحاب هذا الموقف محمد علي كرد وصلاح الدين المنجد وعبد الرحمن بدوي وفليب حتي.

وتتضح الرؤية الإيجابية المؤيدة والداعمة لحركة الاستشراق وأعماله عند بعض كتابنا المحدثين، الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن أغراض المستشرقين، وتبيان فضلهم في حركة النهضة العربية الحديثة وإحياء تراثها الحضاري، وكان من أبرز مؤيدي هذه الفئة الكاتب والمؤلف محمد كرد علي، الذي سمح لنفسه الرد على شبهات الاستشراق وإظهار مكانتهم العلمية والتاريخية، في كشف المدنية العربية التي تجلت عندهم في الكتب العديدة التي طبعوها، وكانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدتها الطويلة، انتفعت البشرية قاطبة بإنجازها الضخم وبما حوته ذخائرها العلمية والأدبية من معارف. (معاليقي، ١٩٩٧، ٩٠)

وعلى الرغم مما يبدو من موقف المؤيدين للحركة الاستشراقية من انجذاب تام واعتراف ناجز لإيجابيات الاستشراق، نقول أنه على الرغم من ذلك الموقف الذي يبدو على ظاهره التأييد التام إلا أن ذلك لم يمنع هؤلاء المؤيدين أنفسهم من الانتباه إلى بعض المسالب التي شابت الاستشراق، فمحمد على كرد على سبيل المثال والذي مجد في دور الاستشراق في بعث النهضة العربية الحديثة، وأعلى من قيمة هذا الدور مشيرا على سبيل المثال إلى أن الكتب العربية طبعت في دول الاستشراق بالأحرف العربية قبل أن تنتقل الطباعة للعالم العربي بمائة عام، نراه ـــ رغم موقفه المؤيد هذا ـــ لم ينس أن يشير إلى ما اقترفته أيدي المستشرقين من مساوئ وما انتجته كتاباتهم من مغالطات وما أفرزته مداخلاتهم من سموم في بعض الأحيان، وأن يوضح أن مناهجهم العلمية والطرق التي سلكوها لم تخدم الأمانة العلمية والأصول البحثية، وأنها صبت في خانة الدول الاستعمارية وأيدت مزاعمها وانتفعت لك الدول بمعارفهم.

وتمثل الموقف الثالث في فئة من المفكرين كانت أكثر التزاما بالبحث العلمي وأمانة بالمعرفة الأكاديمية، عبرت عن موقفها هذا من خلال وجهة نظر يمكن وصفها بالرصانة والموضوعية، لأنها رأت في الاستشراق جهدا لا يمكن تجاهلها ونكران فضله، ولا يمكن أيضا تجاهل الخدمات الجليلة التي قدمها للفكر العربي بوجه عام وللإسلامي على وجه الخصوص، ووصف أصحاب هذا الموقف التقصير الذي شاب الاستشراق بأنه تقصير ناجم عن عدم الإلمام الكامل باللغة العربية والإحاطة الشاملة بإفرازاتها الصرفية، وتنوعاتها الاستشراقية، أو الإدراك الصحيح والفهم الدقيق للدين الإسلامي وحضارته الإنسانية، ويلاحظ أن هذه الفئة قد ابعدت عن صفوفها المستشرقين ممن كانت لهم مآرب سياسية وارتباطات استعمارية، ونجحت في جذب تيار عربي كبير، من أصحاب الأقلام الحرة والمواقف الرصينة. (معاليقي، ١٩٩٧، ٦٤)

ويجمع أصحاب هذا الموقف على أن المستشرقين يتعاطون مع الموضوعات التي تخص العرب من منظور شخص وبما يحقق مآربهم الخاصة والمرتبطة بكل تأكيد بمصالح الغرب الاستعماري، ومن ثم فهم يتصرفون في فهم النصوص وترجمتها بالطريقة التي تؤيد وجهتهم وتحقق مبتغاهم في إبراز مسالب الشرق المسلم، وعلى ذلك جاءت ترجماتهم مزاجية، وفي هذا الصدد أكد مصطفي السباعي في كتابه الاستشراق والمستشرقون على أن هؤلاء المستشرقين لم يأخذوا العلم عن شيوخه وإنما تطفلوا عليه تطفلا، وأضاف أن كلا منهم إذا درس في إحدى لغات الشرق أو ترجم عنها شيئا تراه يخبط فيها خبط عشواء فما اشتبه عليه رقعة من عنده بما شاء وما كان بين الشبهة واليقين حدس فيه وخمن ورجح المرجوح وفضل المفضول.

تاء: الاستشراق وتشويه صورة الإسلام (جوهر التوتر مع الاستشراق)

صورة الإسلام المؤسسة على الاستشراق من العصر الوسيط كانت صورة قاتمة والمستشرقون أنفسهم يعون ذلك وحاولوا معالجته "فمن الأمور المسلم بها الآن لدى المستشرقين أن صورة الإسلام في الغرب كانت بالفعل صورة قاتمة ومطبوعة بطابع سلبي منذ العصر الوسيط، وأنها كانت أبعد ما تكون عن أن تكون صورة موضوعية للإسلام،

وقد بدت البحوث الاستشراقية منذ فترة في محاولة التخلص من قيود هذه الصورة التي خلفها العصر الوسيط، ولا نستطيع أن نقول أن الاستشراق قد تخلص نهائيا من دراسة الإسلام على وجه الخصوص من كل هذه القيود". (زقزوق، ١٩٨٧:٩)

لقد عمد عدد من المستشرقون على نحو ما ذهب معاليقي (١٩٩٧) إلى تحوير مضامين الإسلام وتشوي مبادئه السماوي، فالمستشرق الإنكليزي هاملتون جب (١٨٩٥-١٩٧١) عضو المجمع اللغوي في مصر، وأحد كبار ناشري دائرة المعارف الإسلامية يعتبر من أبرز المستشرقين المتزمتين، كان يعتقد أن اتحاد المسلمين هو بمثابة لعنة على العالم، وأن بقاءهم مشتتين يجعلهم لا وزن لهم ولا يؤثرون في عجل السياسة الدولي، في حين حذر المؤرخ والفيلسوف أرنولد توينبي من تأثير وحدة المسلمين على بلاد الغرب وزعم لو أن محمد لو ظل داعية ولم يصبح رجل سياسة، لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هو عليه. (معاليقي، ١٩٩٧، ٢٨)

ولعل جزء من الحركة المنهجة التي مارسها الاستشراق في عدائه للإسلام بل وللشرق العربي على وجه العموم، هو انكاره أن يكون لعلماء الإسلام أي دورا حضاريا، فثمة قطاع كبير من المستشرقين زعموا أن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وأن العرب مفطورون على البساطة في اللغة والتفكير، وأن الحضارة العربية الإسلامية لم تؤثر في نهضة أوروبا الحديثة وتطور علومها وتقدم مجتمعاتها، وأن النهضة الأوربية الحديثة هي من صنع الغربي وحده، وأن الحضارة العربية هي مجرد صورة للعلوم اليونانية والقوانين الرومانية، لأن طبيعة العربي وتربيته الاجتماعية تصلح للرعي والزراعة، وتنفر من المكتسبات الفكرية، وليس لها فضل في ثقافة، وأنع قله جامد لا يكترث للشؤون الحياتية، والحقوق الإنسانية. (معاليقي، ١٩٩٧، ٤٠)

ولعل في عنوان كتاب أنور الجندي حول الاستشراق والمعنون ب"سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية" نموذجا واضحا لموقف البعض من دور الاستشراق في تشويه الإسلام، وهو ما يعد ملمحا مهما في الانتباه إلى دور الاستشراق في تشكيل النظرة المتبادلة بين الأنا العربي والآخر الغربي، فغاية الاستشراق ـــ وفقا

لرؤية الجندي في هذا الكتاب ـــ هي التقليل من أهمية العرب والمسلمين في الحضارة المعاصرة وإدخال اليأس إلى قلوبهم وإفهامهم أنهم كانوا مجرد نقلة، وأن حضارتهم العربية ليس لها تأثير على الحضارة الغربية، لأن العقل العربي متهم بالجمود وعاش عالة على الآخرين، وأن لغته ليست مسايرة للتطور العلمي وهي عالة على مصطلحاتهم، لقد لخص الجندي الاستشراق على انه محاولة للاطلاع على الثقافة العربية لأجل التمكن من معرفة أحوال الأمة وعلومها اللسانية والطبيعية بهدف تحوير العلم وتشويه المفاهيم الإنسانية وتخريب منطلقاتها المبدئية ومغالطة الحقائق التاريخية وتأويل نصوص التراث وتزوير مقولاته والإيان بدراسات متوازنة مع مصالحهم السياسية، تتوافق مع تصوراتهم الاقتصادية التي تحكمها خطط متناسقة ويرفدها منطق مدبر ويعززها منهج بحثي وعلمي (الجندي، د ت)

ثاء: الاستشراق والحركة الاستعمارية والتبشير

لعل واحد من أهم المآخذ والمواقف النقدية من الاستشراق، ذلك الموقف الذي ربط بين الاستشراق كحركة فكرية وبين الاستعمار من جهة وبينه وبين بعثات التبشير المسيحي من جهة ثانية، ففيما يتعلق بعلاقة الاستشراق بالاستعمار يقول منذر معاليقي (١٩٩٧): لعلنا لا نجانب الحقيقة أن أرجعنا اهتمام هذه الدول (يقصد الدول الغربية) بالعالم العربي والإسلامي، إلى اهتمام قواها الاستعمارية بأوضاع الشعوب والأوطان التي تحت يديها، تغنيها درسا وتخطيطا ومكرا، لتطيل فترة سيطرتها وتستمر في استنزاف خيراتها واستغلال ثرواتها ولتعطل يقظتها، وهذا ما نلاحظه بوضوح من الكتابات المتنوعة العدائية والمغرضة لكثير من المستشرقين الذين مهدت أعمالهم السبيل لطلائع الغزاة والمستعمرين والصهاينة ليدخلوا ويحكموا الشعوب ويزورا الحقائق (معاليقي، ١٩٩٧، ٨)

وهنا يمكن أن نطرح سؤال في غاية الأهمية: ما الذي جعل البعض يربط بين الاستشراق كحركة فكرية وبين الاستعمار؟ أوليس الاستشراق نشاط أنساني أقدم بكثير من النشاط الاستعماري.

المتتبع لتاريخ الاستشراق قديما ينتهي إلى أن الاستشراق ـــ وان كان بشكل غير منظم ـــ هو حركة تضرب بجذورها كثير قبل القرن التاسع عشر وهو القرن الذي نشطت فيه الحركة الاستشراقية بشكل غير مسبوق، وتعود الجذور الأولى للاستشراق إلى عصر الحروب الصليبية، فإذا كانت حركة الاستشراق قد سبقت الاستعمار بآماد طويلة، فإنها ولا شك قويت وصلبت في القرن التاسع عشر مع بروز الدول الاستعمارية، وانتشار سياستها التوسعية، وسيطرة أيديولوجيتها على الجزء الأكبر من البلاد العربية

ويؤكد معاليقي(١٩٩٧) على أن الدراسات الحديثة أثبتت الدراسات أن الحروب الصليبية التي خاضتها دول أوربية في عصورها المظلمة لم تكن في الواقع للسيطرة على مدينة القدس، انتزاعها من المسلمين، بقدر ما كانت حربا سياسية استعمارية، هدفها السيطرة السياسية والهيمنة الفكرية والدينية والمصلحة الاقتصادية، وجاءت خطبة البابا أربان الثاني دليلا قاطعا، وبخاصة أن حرّض فيها ملوك أوروبة، على غزو بلاد الشرق، والقضاء على أتباع محمد، وذبح أنصاره الذين يفرضون سلطانهم على بيت المقدس أرض المسيح. (معاليقي، ١٩٩٧، ١٨)

إن اتهام الاستشراق بأنه أداة للحركة الاستعمارية هو الاتهام الأكثر قدما وأعمق وطأة في جملة المواقف التي اتخذت موقفا معارضا من الاستشراق، فالمستشرق من وجهة النظر تلك هو المستكشف الطليعي الذي كان يسبق الاحتلال ويمهد له الطريق وانه الحليف والمستشار التقني للتاجر الأوروبي والسياسي الاجنبي وأنه أحد المسؤولين عن الشرور التي أصابت الشعوب الشرقية. (صالح، ١٩٩٤، ٢٣)

وقد أكد أنور الجندي على العلاقة الوشائجية التي تربط بين الاستشراق والحركة الاستعمارية، فأكد على أن ثمة علاقة مريبة بين المستشرقين واجهزة المخابرات الغربية. وأنه لا يوجد فرق بين المستشرق المتخصص الذي يأتي إلى البلاد العربية ويقيم فيها فترات طويلة ويحصل على قدر كبير من المعلومات المفيدة لمؤسسات الاستخبار، وبين المستشرق العميل المرتبط مباشرة بأجهزة المخابرات.

ويرى بعض الباحثين أنه من الخطأ الفادح الربط التام بين الاستشراق والحركة الاستعمارية، ووصف ذلك بالمغالطة، فاتهام الاستشراق بالارتباط بالمخططات السياسية والاقتصادية للاستعمار مسألة تنطوي على مغالطة كبيرة، فمن الصحيح أن بعض المستشرقين كانوا عملاء للاستعمار وأدوات له، من بينهم بعض القناصلة والسفراء والتجار والعسكريين والمبشرين والتقنيين، إلا أن بعض عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم، فالمستشرق أدوارد براون قضى حياته وهو يناضل من أجل استقلال فاس وحريتها، والمستشرق لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) تعرض للضرب من قبل الفاشيون الفرنسيون ورجال البوليس لأنه أرد أن يفي بالوعد الذي قطعه تجاه العالم العربي، علما بأنه أصبح عام ١٩١٧ تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية، وكذلك المستشرق ليون كايتاني الذي أصبح مدعاة للسخرية والهزء في إيطاليا ولقت بالتركي لأنه عارض احتلال ليبيا، إضافة إلى العديد من أمثال هؤلاء المستشرقين كسلفستير دي ساسي المتوفي عام ١٨٣٨.(معاليقي، ١٩٩٧، ٨٧-٨٨)

ويؤكد حوراني على أن الاتهام الذي وجه للاستشراق بوصه خادما للاستعمار هو اتهام وجيه ومع ذلك يلمح إلى أن هناك من المستشرقين من كان يعارض التوجهات الاستعمارية للبلدان الغربية، فبعض المستشرقين رفضوا التمييزات والتضمينات التي وضعتها بعض البلدان الغربية بين الشرق والغرب بين المسيحية والإسلام بين دول متقدمة ودول متخلفة، وهي تقسيمات يمكن أن تعتمد لتبرير السيطرة الغربية، فبعض المستشرقين كان مناوئا بعناد لسياسات بلدانهم الاستعمارية، كان براون في انكلترا مساندا للثورة الدستورية في إيران، ولويس ماسينيون كان مناصرا لحركة استقلال الجزائر، وبعض آخر، مثل هورغرونية استخدم كل ما لديه من نفوذ ليزداد فهما لموقف البلدان المستعمرة وحساسياتها. (حوراني، ١٩٩٤، ٧٢-٧٣)

لقد نظر حوراني إلى الاستشراق بوصفه جهد أنساني يقوم على فكرة أصيلة قوامها امعان النظر في تاريخ البشرية والبحث في حلقاته، ويمثل الإسلام احدى

تلك الحلقات التي أسلمت المدينة والحضارة اليونانية عبر حركة النقل إلى الحضارة الغربية الحديثة، القول بمعنى آخر وحسب وجهة نظر حوراني فإن الاستشراق هو جهد علمي محظ ومن ثم فإن النظرة إليه بوصفها عمل ذات ارتباط وشائجي بالاستعمار هو رؤية قاصرة وبعيده كل البعد عن الحقيقة.

أما عن علاقة الاستشراق بالتبشير فثمة تأكيد كبير من قبل غالبية المفكرين الذين كتبوا عن الاستشراق بأن التبشير كان أحد الآليات التي من خلالها تمكن الاستشراق من تحقيق أهدافه، فمن وجهة نظرهم فإن الاستشراق كان الآلية التي مهدت للاستعمار وفتحت له الباب لإحكام سيطرته على الكثير من بلدان الشرق ومنها البلدان العربية، وما كان للاستشراق لينجح في لعب هذا الدور لولا جهود التبشير التي قامت بها العديد من الكنائس الغربية.

يذكر معاليقي أن حركة الاستشراق انتشر صيتها وذاع أمرها بعد حركة الإصلاح الديني الأوروبية التي اتجهت إلى الكتب البرانية بحكم شروحها الدينية، ومنها إلى الدراسات العربية الإسلامية، وأنها تلاقت مع أبعاد التبشير في غاية واحدة، وكونا أقنوما واحدا، اعتمدت الرغبة الدينية المسيحية فيه، طريقة التبشير للوصول إلى المسلمين وجذبهم إلى معتقدها واستطاعت مفاعليه أن تحدث تغييرات في التصورات الذهنية والعقلية وأن توثر في الأنشطة السياسية والقضايا الأيديولوجية. (معاليقي، ١٩٩٧، ١٦)

ويؤكد قميحة ان التبشير أو التنصير كما أطلق عليه عملية استهدفت افساد المسلمين، ويستدل في ذلك على جزء مقتبس من خطبة للقس زوزيمر رئيس مؤتمر القدس التبشيري، والذي خاطب فيها المبشرين أعضاء الإرساليات التبشيرية: "إن مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية بها في البلاد المحمدية ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية، فإذ في هذا هداية لهم وتكريما، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقات لا صل له بالله، وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها، وبذلك تكونون أنتم بعملكم هذا طليعة الفتح الاستعماري في الممالك الإسلامية. (قميحة، ١٩٩١، ٣٦)

ويخلص قميحة من ذلك إلى أن التبشير كان ذا صلة قوية بالاستعمار وأن من أهدافه الكبرى خدمته والتمكين له، وأن التبشير هو الصورة الجديدة للاستشراق، وبتعبير أدق هو الصورة الباقية من الاستشراق.

جيم: الاستشراق ودوره في تشكيل العلاقة بين الأنا والآخر

السؤال الذي نطرحه هنا ما الدور الذي لعبه الاستشراق في تشكيل العلاقة بين الآخر الغربي الاستشراقي وبين الأنا العربي الإسلامي المشرقي؟ الإجابة على هذا السؤال تجاذبتها أطراف عديدة، فبرقاوي يرى أن تلك العلاقة هي تعبير صريح على حالة اللاتكافؤا التي تسم علاقة الأنا بالآخر بشكل مطلق، حيث ينفي أن تكون العلاقة التي يقيمها المثقف العربي بالاستشراق هي علاقة معرفة بمعرفة أخرى ينتجها الغرب فحسب، وإنما هي علاقة ذات شقين: علاقة بالغرب ذاته كثقافة أو حضارة ذات هيئة لم تنفك حتي الآن تعتبر الشرق العربي جزءا مهما من مجالها الحيوي فتعمل على التحكم بمصيره بمختلف الوسائل المادية والمعرفة، وترسم له صورة شاملة لماضية وحاضره ومستقبله، وهنا يسأل العربي ما إذا كانت هذه الصورة التي يرسمها متطابقة مع الأصل أو مع الصورة التي يرسمها لنفسه، وهنا يبرز الشق الثاني من العلاقة ألا وهو علاقتنا بعالمنا الذي انقضى والذي نحيا ومحاولاتنا المتعددة لتأسيس أشكال الوعي المختلفة (والتي يعتقد أنها صحيحة) لهذا العالم، وعلى أساس كهذا يجب أن نفهم تاريخ الموقف العربي من الاستشراق، بل قبل إن موقف العربي من الاستشراق ساعدنا في فهم أرقى لتاريخ العلاقة مع الغرب وأشكال وعي الهوية القومية إن صح التعبير.(برقاوي، ١٩٩٦، ٦٧)

وتأسيسا على تلك الرؤية فإن قبول أو رفض الاستشراق أو اتخاذ موقف وسطي مؤسس على النقد المعرفي له، من الخطأ أن ننظر إلى تلك الثلاثية على أنها مجرد أطر لتحرك الأنا المفكرة من الاستشراق، بل هي أشكال متنوعة تعبر عن تطور تاريخي للأنا العربية في علاقتها مع الآخر.

وهنا نجد أنفسنا في حاجة إلى طرح سؤال آخر: ما الذي دفع الأنا العربية لتبني تلك النظرة التي يبدو عليها صفة الإطلاق في تعاملها مع الاستشراق؟ الإجابة على هذا السؤال تكمن في الحديث عن جوهر الاستشراق في حد ذاته، بوصفه حركة فكرية ثقافية تعد مسؤولة عن صياغة جانبا منهما في تاريخ تشكيل العلاقة بين الأنا العربي والآخر الغربي، فالشرق العربي (المسلم بالطبع) بالنسبة للاستشراق هو حالة مطلقا أو جوهر مطلقا ذو سمات جامدة احتفظ بها الآخر الغربي في مخيلته، القول بطريقة أخرى، لقد شكل الاستشراق الغربي صورة جامدة عن الشرق العربي المسلم دون محاولة منه لقياس تلك الصورة المتخيلة على الواقع، حدث هذا على الرغم من توافر العديد من السبل التي يمكن من خلالها اختبار مدى صحة وواقعية تلك الصورة النمطية التي تكونت على الشرق العربي المسلم أبان الحروب الصليبية وما تلاها.

لقد لاقت تلك الصورة النمطية مزيد من التمحيص من قبل باحثي الاستشراق وثمة تأكيد عليها في كافة الكتابات العربية التي تناولت تاريخ الاستشراق أو نقده. الانغماس في الملذات وعشق الحريم وتقديم الجنس والانغماس في الفسق والفجور والارتكان إلى الخرافة وعبادة المال، كل تلك الصور وغيرها مثلت الإطار الذهني الذي تحرك فيه الاستشراق في رؤيته للمشرق العربي الإسلامي.

لقد تناولت رنا قباني في كتابها أساطير أوروبا عن الشرق تلك الصورة الذهنية التي كونها الاستشراق على الشرق العربي، وأوضحت أن تلك الذهنية كانت مسؤولة عن تشكيل رؤية المستشرقين على طوال تاريخ الاستشراق للعرب والإسلام، صحيح أن هناك استثناءات لتلك الصورة ولكن الغالبية العظمي من المستشرقين ساروا في إطار تلك الذهنية، والتي حددت طريقة تعاطيهم مع الشرق العربي المسلم.

واعطت قباني العديد من الأمثلة عن تلك الصورة النمطية التي شكلها الاستشراق ودور تلك الصورة المسبقة في تشكيل الرؤية الشاملة للشرق العربي المسلم، فالمستشرق شاتوبريان وقبل ان يزور الأرض المقدسة قام بقراءة أكثر من مئتي كتاب عن الأرض المقدسة وذلك يكون كمن قام بالرحلة قبل أن يرحل إليها بالفعل.

إن خطورة تلك الصورة الذهنية التي كونها المستشرقون عن الشرق العربي المسلم لا تنحصر فقط في كونها شكلت الإطار الذي تحرك فيه الاستشراق في تناولهم لهذا الشرق العربي، بل انها شكلت المخيلة الأوروبية عموما في نظرتها إليه، وفي ذلك يقول برقاوي: أن الشرق قد أصبح منظومة من المفاهيم مستقرة لا في ذهن المستشرق فحسب، بل وفي ذهن الأوروبي.(برقاوي، ١٩٩٦، ٧٣)

سؤال آخرا نجده يلح علينا وبقوة: ما السر وراء استمرارية تلك النزعة اللاموضوعية التي وسمت الغالب الأعظم من النشاط الاستشراق؟ والسؤال بطريقة أخرى لماذا أصر المستشرقين على إعادة انتاج الصورة النمطية عن الشرق العربي الإسلامي، تلك الصورة التي تضرب بجذورها إلى العصر الوسيط؟

الإجابة على هذا السؤال تحيلنا بالضرورة للولوج إلى قضية المركزية الغربية، وهي القضية التي حكمت وما زالت تحكم إلى الآن التوجهات الغربية نحو الآخرين، والعرب من بين هؤلاء الآخرين، فمؤرخو الفكر الأوروبي سواء في القرون الثامن والتاسع عشر والعشرين مستشرقين وغير مستشرقين كانوا يصدرون عن رؤية واحدة ومنهاجا واحدا بعينه، وهو التأكيد على المركزية الأوروبية، وعلى ذلك فإن الصورة الاستشراقية الرائجة عن الشرق العربي الإسلامي هي صورة تابعة وتعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، وفي ذلك يقول الجابري: ومنهاج المستشرقين على تباين درجة علميتها تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع ولس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا، أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة أيديولوجيا برؤي تمليها نزعة التمركز حول أوروبا، النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها مرتكزا ومرجعا.(الجابري، ٤٣)

ولعل الأثر المهم الذي نجم عن تلك العقلية المرتكنة إلى فكرة المركزية الأوروبية تمثل في ولادة فكر مشوه عن الشرق العربي المسلم، وقد تعرض ذلك الأثر للكثير من الانتقادات بعضها مثل علامة فارقة في تاريخ نقد الاستشراق، وقد احتل كتاب إدوارد سعيد والمعنون بالاستشراق صدارة تلك الانتقادات. لقد قدم سعيد في ذلك

الكتاب رؤية نقدية للاستشراق يمكن من خلالها العثور على دلالات متنوعة للدور الذي قام به الاستشراق في تأطير العلاقة بين الغرب والشرق، لقد أوضح سعيد أن الاستشراق كلمة يمكن استخدامها في ثلاثة معان مختلفة، فهي أولا يمكن أن تعني نظاما أكاديميا لدراسة الشرق، ثم هي ثانيا نمط من التفكير مؤسس على التمييز بين شيء يدعى الشرق وشيء يدعى الغرب، وثالثا يعني مؤسسة مشتركة تعنى بالشرق من أجل وصفه والسيطرة عليه، هذه المعاني متصلة ببعضها: ففي أساس ما تعتقده أوروبا وأمريكا حول الشرق تكمن حقيقة الثوة وأن هذه القوة هي التي تكرس التمييز بين "هم" و"نحن" وبمجرد أن تفعل ذلك يشوه حتي ما يبدو انه العمل الأكثر أكاديمية واستقلالية، وكنظام للعقل، فقد أصبح الاستشراق نظاما مقفلا، له تماسك داخلي، يسير بقوة دفع داخلية، وعلى قليل من العلاقة بالحقيقة التي يدعي أنه يصفها، وعلاقته بالشرق ليست أقوى من علاقته بعالمنا "نحن". (سعيد، ١٩٩١)

إذن يمكن القول وفقا لرؤية ادوارد سعيد أن الاستشراق مارس دوره في تشكيل العلاقة بين "نحن" العرب وبين "هم" الغرب، وقد قام بهذا الدور تأسيسا على فكرة المركزية والهيمنة التي كان المستشرقين ينطلون منها في رؤيتهم للآخر "والذي هو نحن".

وقد اعترض البعض على هذا التصوير الذي قدم فيه الاستشراق بوصفه الآلية الغربية الأكثر قدرة على صياغة علاقات قائمة على سيطرة القوي (الغربي بالتأكيد) وفرض هيمنته على الضعيف (العرب)، وفي ذلك يقول ألبرت حوراني: إدوارد سعيد على حق في أن يقول بأن الاستشراق أسلوب تفكير غربي نموذجي، ولكنه ربما كان يبسط الأشياء عندما يلمح بأن هذا الأسلوب من التفكير مرتبط لا محالة بحقيقة السيطرة، وبالفعل هو مشتق منها، من الممكن أن يكون صحيحا من حيث أن القدرة على النظر إلى العالم، بطريقة جديدة، قد نشأت من الثقة التي استمدتها أوروبا من توسع قوتها العسكرية والتجارية. أن توسيع آفاق أوروبا في القرن الثامن عشر، من طريق السفر والتجارة في محيطات العالم، يجب أن تكون قد ساعدت على اثارة نوع جديد من حب الاستطلاع، رغبة في دراسة التنوع غير المحدد للعالم الإنساني

والطبيعي، ودراسته دراسة مطمئنة، متحررة من نوع الحكم الذي يحد من الفضول. (حوراني، ١٩٩٤، ٧٩)

وهنا يبدو أن حوراني حاول ان يعيد قراءة تلك السيطرة بنوع آخر، أنه يلبس الكلمة معاني جديدة في حقل ذات دلالة مختلفة تماما عما يقوله سعيد، لقد قصد سعيد مباشرة ان الاستشراق كانت أحد آليات الاستعمار الغربي في فرض الهيمنة بشتى أنواعها على الشرق ومن ثم تحقيق نوع من الاستلاب الفكري أو الاستعلاء أو كلاهما معا، أما حوراني فقد أعاد تأويل تلك القراءة النقدية التي قدمها سعيد ليري أنه ينبغي أن نفهم تلك السيطرة من باب أن الغرب قد أوتى مصادر القوى التي كان من الضروري استعمالها وتوظيفها لتحقيق فهم ناجز للشرق.

●●●

الفصل السادس

العولمة. الإطار ما بعد الحداثي لصياغة الموقف من الآخر

ألف. العولمة المصطلح والمفهوم

مثل موضوع العولمة في السنوات الأخير موضة رائجة، تناولته الدراسات من زوايا عديدة، حتى شبهه البعض بأنه جزء من خطاب الحياة اليومية للعقد الأخير من القرن العشرين (Kiggundu، 2002، ix)، كما وصفه آخر بأنه النغمة السائدة في العلم الاجتماعي على مدى تسعينات القرن العشرين. (تايلور، وفلنت، ٢٠٠٢، ١٨)، فمع انهيار الاتحاد السوفيتي، ازدهار الانترنت والتجارة الالكترونية، تحرير الأسواق عبر الحدود، كثرت الدراسات حول استكشاف الآثار المترتبة على هذه الظاهرة المسماة بالعولمة. (Dunning، 2003، 11)

وقد شمل الحديث عن العولمة مجالات علمية متنوعة وهو أمر تم تبريره من خلال القول "بأن المعاني المتعددة للعولمة تُظهر المجالات العديدة والشاملة التي تطالها الظاهرة من اقتصاد إلي ثقافة ونظم سياسية وعلاقات اجتماعية ونقل تكنولوجيا واتصال ".(حيدر إبراهيم علي، ١٩٩٨، ٦٤)، وتحول الحديث عن العولمة إلى نوع من الصراع الفكري بين الباحثين والمفكرين، خاصة في المجال الاقتصادي. (Marcotullio، 2001، 21)

لقد أصبحت العولمة واقعا معاشا لها بصماتها في كل مجالات الحياة سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو ثقافية أو اجتماعية، وما يهمنا هنا من بين كل تلك التأثيرات ما يتعلق بالجوانب الثقافية، فالخطاب الثقافي هو الأبرز من بين كافة الخطابات الأخرى التي أثيرت حول العولمة. ولما كانت الدراسة الراهنة تبحث في موضوع العلاقة مع الغرب في ضوء تنظير العولمة، كان من الضروري أن يتعرض الباحث لبعض من أهم القضايا التي تطرحها ظاهرة العولمة.

في تعريف مصطلح العولمة

بداية تجدر الإشارة إلى أن هناك وجهتين نظر متباينتين حول مدى حداثة العولمة، الأولى ترى أن للظاهرة امتداد في تاريخ الرأسمالية منذ نشوؤها وتطورها، ومن الذين تبنوا هذه الرؤية: (كاظم حبيب، ١٩٩٨، ٦٠ – ٦١)، (محمد حوات، ٢٠٠٢ : ١١-١٢)،

والرؤية الثانية إلى العكس من ذلك حيث تؤكد على أن العولمة ظاهرة وليدة العقد الأخير من القرن العشرين، ومن أنصارها: (رولند روبرستون، ٢٠٠٠، ٢١)، (تيمونز روبيرتس وأيمي هايت، ٢٠٠٤، ١٤٩). والباحث أميل إلى وجهة النظر الثانية، والتي ترى أن العولمة ظاهرة خاصة بعصرنا هذا، عصر ما بعد الحداثة، عصر ما بعد انهيار الحرب الباردة وسيادة منطق القطب الواحد.

وثمة إشارة غاية في الأهمية أود التأكيد عليها وهي أن حداثة العولمة لا تجعلها ـــبوصفها حلقة من حلقات تطور النظام الرأسمالي ـــ منفصلة عن ذلك التاريخ الطويل من السعي الرأسمالي نحو السيطرة والهيمنة خارج حدود المشهد الأوروبي الذي تبلورت فيه الرأسمالية ونمت وتطورت، وما قصده الباحث بكون العولمة ظاهرة خاصة بعصرنا هذا يتعلق بالآليات والأدوات التي استحدثتها العولمة في انجاز تلك الهيمنة الرأسمالية، فضلا عن خصوصية المشهد البلوتثقافي الذي تمارس من خلاله العولمة تجلياتها وتنفس عن مطامحها الرامية إلى تحقيق الفوز النهائي والساحق للرأسمالية الغربية.

وفيما يتعلق بتعريف مصطلح العولمة، فالمساهمات التي شاركت في تلك العملية أكثر من أن تحصى في دراسة واحدة، تشير (سهير العطار، ٢٠٠٣ : ٤٠٢) إلى أن المقصود بالعولمة لغة هي ترجمة للكلمة الفرنسية Mondialisations وهي تعني نقل الشيء من المجال المحدود إلى المستوى العالمي اللامحدود.

ومن مراجعتنا للكثير من التعريفات التي قدمت في تعريف العولمة، تبين لنا أن ثمة عدد من المداخل التي من خلالها قدم الباحثون مساهماتهم في تعريف المفهوم. المدخل الأول، هو مدخل ذات طابع اقتصادي، ركز أصحابه على التجليات الاقتصادية للظاهرة، من تلك التعريفات تعريف (Kiggundu، 2002 ، 43) الذي أشار إلى أن العولمة إلي حالة التقارب الاقتصادي والسياسية لقوي ونفوذ دولية. كما عرفها (Bhagwati، 2004 ، 3) بأنها تكامل الاقتصاديات الوطنية في الاقتصاد الدولي، من خلال التجارة والاستثمار الأجنبي المباشر، عن طريق الشركات المتعددة الجنسيات.

أيضا يعرفها (Elena، 2007) بأنها الزيادة الهائلة في موازين التجارة العالمية وغيرها من عمليات التبادل الدولي، لتحول العالم إلى اقتصاد بلا حدود.

كما عرف الباحثان (شومان، ١٩٩٨، ٥٧) العولمة بأنها انصهار العدد الهائل من الاقتصاديات القروية والإقليمية والوطنية في اقتصاد عالمي شمولي واحد. كما عرفها (العظم، ١٩٩٧ : ٣٠) بأنها وصول نمط الإنتاج الرأسمالي منذ منتصف هذا القرن تقريبا إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة إلي عالمية دائرة الإنتاج نفسها. أيضا عرف (الأطرش، ١٩٩٨ : ٤١٢) العولمة بأنها تعني بشكل عام اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة وانتقال الأموال والقوي العاملة والثقافات والتقانة ضمن إطار من رأسمالية حرية الأسواق.

وتحت مظلة المدخل الاقتصادي هناك المئات من التعريفات التي ركزت على قضايا ذات طابع اقتصادي في نظرتها للعولمة مثل: (إسماعيل عبد الله، ١٩٩٧ : ٤٦)، و(Brysk، 2002 ، 1)، و (Kennedy، 2001 ، Introduction)، و (Suárez، 2004 ، 38)، و(Murshed، 2002 ، 2)، و (Pieterse، 107 2004)، و(Schmidt، 2000 ، x)، و(Cirstea، 2011)، والسمة الغالبة على تلك التعريفات على تركيزها على القيادة التي باتت تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية في التحكم باقتصاديات العالم كما أشار (Prados، 2001:1).

أما المنظور الثاني ـــ وهو أكثر شهرة ـــ في تعريف العولمة فهو المنظور الثقافي، وقد ركزت التعريفات التي تبنت هذا المنظور على القضايا ذات البعد الثقافي في العولمة، من تلك التعريفات تعريف (محمود، ١٩٩٩ : ٤٩-٥٠) الذي أقر بأن العولمة لا تتباعد في دلالتها اللفظية في معني القسر، فهي تعني فرض نمط ثقافي واقتصادي واجتماعي لدولة قوية تكنولوجيا قادرة على حمل عناصر تأثيراتها إلى الشعوب والمجتمعات والدول الأخرى التي لا تمتلك مثلك تلك التكنولوجيا، وبالتالي تسهل إمكانية السيطرة عليها ثقافيا.

ومن ذات الزاوية الثقافية أشار (بلقزيز، ١٩٩٩: ٩٨) إلى أن العولمة تعد رديف الاختراق الذي يجري بالعنف المسلح بالثقافة، فيهدد الثقافة في كل المجتمعات التي تبلغها هذه العملية. وتبني (باشا، ٢٠٠٠ : ١٣٤ -١٣٥) وجهة النظر التي تقول أن العولمة المعاصرة ليست سوي نوع جديد من الاستعمار، فيه كل ما في الاستعمار القديم من صفات، كما أنها كما أوضح (Tomlinson، 270 : 2003) فعل تدميري موجهة للهُويات الثقافية.

وتؤثر العولمة كما يؤكد (Whalley، 2005) على كافة مكونات الثقافة بما فيها القيم والمعتقدات المشتركة بين الجماعات المحلية، ويمتد هذا التأثير ليطال المعتقدات الدينية بل والمواقف من قضايا عامة مثل البيئة والطبيعة والحريات.

وجملة، فإن كافة التعريفات التي ركزت على البعد الثقافي للعولمة، نظرت إليها بوصفها عملية تسعى إلى عولمة نمط معين من الحياة وهو النمط الغربي بكل تأكيد من هذه التعريفات: (أمين، ١٩٩٨، ٢٣)، و(جيسمون، ٢٠٠٤ : ٧١)، و(يسن، ٢٠٠٢: ٢٢)، و(كابور، ٢٠٠٤ : ٢٢١).

ونأتي هنا لنطرح عدد من الملاحظات على العولمة كمصطلح ومفهوم على النحو التالي:

أولى الملاحظات هي اختلاف العولمة عن مفهوم آخر قد يخلط معناه في أذهان البعض وهو مفهوم العالمية، والحقيقة أن العولمة شئ والعالمية شيء آخر يختلف عنها، وربما يعود هذا الخلط إلى اعتقاد بعض الباحثين كما ذهبت (شرف الدين، ١٩٩٧ : ٢٩٢) أن العولمة مفهوم انبنى على أنقاض مفهوم العالمية، فأضاف إليه، وهذا التصور الذي يساوي بين العالمية والعولمة، هو تصور مؤسس علي النظر إلي كلا العمليتين بوصفهما امتداد تاريخي مرحلي في نشأة وتطور النظام الرأسمالية ذاته كما ذهب (عمارة، ٢٠٠١ : ١٠) فالاختلاف بينهما ليس جوهريا، انه خلاف في التكنيك فقط.

ونحن هنا نرى انه لا يوجد أي تشابه أو تطابق بين كل من العالمية والعولمة، فالعولمة كما رأينا في بعض التعريفات السابقة تتضمن إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوص، أما العالمية كما يشير (الجابري، ١٩٩٨ : ١٧) فهي طموح إلى الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، العولمة احتواء للعالم والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني "، من هنا وجب كما أكد (الدسوقي، ١٩٩٩ : ١٥) أن نفرق بين العالمية والعولمة.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بتاريخية العولمة، من مراجعة كافة الآراء التي صيغت حول الظاهرة نرى أننا أمام ظاهرة جديدة تماما من حيث المضمون والتوجه، حتي وإن كانت لها إرهاصات ومقدمات تعود من وجهة نظر البعض إلي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي ذلك يقول (Dunning، 2003 ، 181)": رغم أن هناك مكونات في العولمة، ليست بالجديدة تماما، لكن ما تطرحه العولمة اليوم من قضايا وعمليات، هو الجديد تماما ولم نألفه قبل الآن.

ويقودنا ذلك إلي الملاحظة الثالثة، وتتعلق بمدي اكتمال العولمة كظاهرة تعني سيطرة سياسية ومنطق القطب الواحد، فالبعض يعتقد أن العولمة قد توقفت عند هذا الحد أو المستوي أو تلك الصورة الأحادية الجانب، لكننا نرى أن المستقبل ما زال يحمل الكثير للعولمة، وهو ما أكده (يسين، ١٩٩٩ : ١٥) حين أشار إلى أن العولمة عملية مستمرة، وهي ذات العبارة التي أطلقها(Smith، 2002 ، 1).

الملاحظة الرابعة، تتعلق بالتطور الذي طرأ علي العولمة منذ بداية الحديث عنها في تسعينيات القرن العشرين، فهل ما كان يقال عن العولمة في هذا التوقيت يتشابه مع ما يقال عنها في الوقت الراهن ؟... الحقيقة أن ثمة خلاف جذري بين وضع العولمة في هاتين الحقبتين الزمنيتين، فالحديث والجدل الذي دار حول العولمة في تسعينيات القرن العشرين، كان في الغالب الأعم حديث مبهم إلي حد ما، يعود إبهامه إلى عدم اليقينية من أي شئ يطرح حول العولمة، فالذين يروجون لها، كانوا يروجون من منطق أن العولمة ستحمل في المستقبل الخير كل الخير للعالم... الخ من

دعاوي المنتصرين والمروجين لها، وعلي العكس تماما كان المتخوفون من العولمة، يرون أن المستقبل سيحمل مع العولمة المزيد من الآلام والتفرقة والاضطهاد والكيل بمكيالين، واستنزاف الشعوب الفقيرة وإفقارهم.... الخ، كلا الفريقين كان يتحدث عن العولمة في المستقبل، ورغم أن الوقت لم يمر منه سوى سنوات قليلة يمكن القول بأن ثمة تطور قد طرأ علي العولمة منذ ذلك التاريخ، فما كان يتخوف منه منتقدي العولمة، قد تحقق جزء كبير منه، وما كان يعد بهِ المروجون لها لم يتحقق منه شئ، والآن وبعد مرور قرابة عقدين من الزمان على تصاعد مد العولمة يمكن القول أن الذي تحقق الآن وكما يقول الباحث (Beck، 2003، 67) هو عصر الهيمنة للنفوذ الأمريكي والثقافة الأمريكية والدولار الأمريكي والبحرية الأمريكية ".

الملاحظة الخامسة، تتعلق بحالة الرفض التي قوبلت بها العولمة، هذا الرفض لم يصدر فقط من البلدان النامية أو من مفكري البلدان الفقيرة، نظرا للتداعيات السلبية التي تكرسها وتمارسها تلك العولمة علي هذه البلدان، بل أن الرفض والنقد أيضا جاء من قبل باحثين غربيين، ينتمون إلي منظومة الدول الرأسمالية الصناعية، بعضهم من الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، وهو ما يعني أن حقيقة الظاهرة قد باتت واضحة للجميع، وأن مخاطرها أصبحت محل معرفة ملموسة من قبل الكل، وأن ثمة وعي حقيقية تشكل تجاه أو في مواجهة ما تفرضه العولمة من تحديات، وهو ما أكدته دراسات غربية مثل دراسة (Ardalan، 2009) التي ناقش من خلال العولمة عبر منظور نقدي راديكالي.

هنا يمكن الهدف من تساؤل هذا الكتاب هل تمثل العولمة استشراق جديدا، بمعنى محاولة اخضاع الشرق لثقافة الغرب، وهل ستنتهي العولمة باستعمار الشرق مرة اخرى؟

هنا أرى أن العولمة بالفعل تقترب وبشدة من محاولة استعمار الدول العربية باعتبارها شرقا تم استضعافه في خطوة اجرائية نحو استباحته، خطوة تسعى جاهدة إلى تقسيمه، فقراءة المشهد السياسي للمنطقة العربية منذ ما أطلق عليه ثورات

الربيع العربي، هذه القراءة لا يمكن أن تنفي أن ثمة مشروع غربي صهيوني لتقسيم المنطقة العربية، وللأسف كتبت لتلك المحاولة عدد من النجاحات في ليبيا ومن قبلها العراق وفي الوقت الراهن اليمن وسوريا، ورغم نفوري الشديد من نظرية المؤامرة إلا أن الواقع يقر وبشكل جلي ان ثمة مؤامرة كبرى قد احيكت خيوطها بالفعل ضد المنطقة العربية بأكملها، ولا اشكك مطلقا في كون المطبخ الغربي بأكمله هو المكان الذي أعدت فيه تلك الوصفة لرأسمالية القرن الحادي والعشرين.

وأكاد أجزم أنه لولا حدوث تغيرات واضحة في مشهد القوى السياسية العالمية في الثلاث سنوات الماضية، وعودت الدب الروسي إلى هذا المشهد والصعود المتنامي لدور الصين على الساحة العالمية، لولا حدوث تلك التغيرات لكان من الممكن أن يكلل المسعى الرأسمالي الغربي بالنجاح، فصعود تلك القوى المناوئة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا للمساعي الغربية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، هو العامل الرئيس الذي كبح جماح العولمة الغربية.

باء- البعد الثقافي للعولمة

يقول برهان غليون في صدد تحليله للعولمة من المنظور الثقافي:" في اعتقادي نحن بصدد عمليتين متوازيتين معا، تتبع الأولى خط نشوء ثقافة عالمية تشكل الموارد المشتركة للنخبة الدولية التي سوف تدمجها الشبكات والقطاعات المعولمة، أما العملية الثانية فتتبع خط التمايز والصراع المتزايد بين الثقافة المعولمة الجديدة، ثقافة العولمة، والثقافات المحلية والإقليمية التي سوف تفقد طابعها الوطني أو القومي التقليدي. (غليون، وامين، ٢٠٠٠ : ٥٣)

ولعل ما أشار إليه غليون لهو خلاصة ما يمكن أن يقال عن العولمة في علاقتها بالثقافة، فمن بين مسارات العولمة الواضحة، الإحساس بما تعنيه من تصدير الثقافة واستيرادها كشأن من شئون الأعمال، ومن ثم التنبؤ بالانكماش الشديد وندرة اتصال الثقافات الوطنية وتداخلها، كما كان يحدث لها بإيقاع بطئ في العصور

التاريخية القديمة، ويكفي أن نفكر في البرامج التليفزيونية الأمريكية التي تشاهدها كل شعوب العالم لندرك أن هذا التداخل الثقافي أعمق من أي شكل من أشكال الاستعمار أو الإمبريالية السابقة. (جيمسون، ٢٠٠٤ : ٧١)

وعلي ذلك فليس صحيحا أن العولمة الثقافية هي الانتقال من حقبة، ومن ظاهرة الثقافات الوطنية والقومية إلى ثقافة عليا جديدة هي الثقافة العالمية أو الثقافة الكونية، على نحو ما يدعوا مسوقي فكرة العولمة الثقافية، بل أنها ـــ بالتعريف ـــ فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائرة الثقافات، إنها كما يرى (بلقزيز، ١٩٩٨ : ٣١٨) رديف الاختراق الذي يجري بالعنف المسلح بالتقانة، فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة.

وإذا كانت العولمة تعكس فكرة التنميط الثقافي، أو كما يؤكد البعض صياغة ثقافة عالمية واحدة، حتي يصبح العالم الذي نعيش فيه واحدا (السين يسن، ٢٠٠٢ : ٢٢)، فإن كل تلك المساعي أو هذا التنميط إنما هو يعمل ويكافح لأجل ثقافة واحدة، تريد العولمة أن تجعل منها الثقافة العالمية بدون منازع، وهي الثقافة الأمريكية، ومن ثم ليس من الغريب أن يساوي الكثيرون بين العولمة والأمركة. (بلقزيز، ١٩٩٨ : ٣١٩)

إن ما يلفت الانتباه – علي سبيل المثال ـــ في متابعة العولمة في المجالين الإعلامي والثقافي في دول المنطقة العربية علي نحو خاص، هو انتشار وإفساح المجال لكل ما هو أمريكي من موسيقي ولغة وأفلام ومسلسلات وسلع استهلاكية وملابس وميول وكلها تسوق سؤال مهما حول سبب الإقبال العربي علي الصادرات الإعلامية والثقافية الأمريكية دون غيرها مثل الصادرات الأوروبية علي سبل المثال.(حوات، ٢٠٠٢ : ٢١٥)

والواقع أن الأمركة ليست ثمرة للعولمة، ولكنها أحد أركانها، فالعولمة ليست نظاما عالميا أو نموذجا عالميا للحياة، نشأ نتيجة تفاعل طبيعي للثقافات العالمية، ولكنه نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هو الحال بين الجماعات والدول

والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية، إنه وفقا لتعبير (غليون، وأمين، ٢٠٠٠ :٤٥) يعكس هذه الهيمنة في بنيته العميقة، ويكرس الموقع المتميز للولايات المتحدة فيها، بقدر ما يعكس المشاركة الرئيسية للرأسمالية الأمريكية في ثورة المعلومات، وتعمل هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية وتبدلات جيوستراتيجية، تعمل على تقريب المسافات وتوحيد أنماط الحياة المادية والفكرية، دورا أساسيا في دمج الدوائر الثقافية المختلفة، وإنشاء فضاء ثقافي مشترك، أو قائم فوق الثقافات القومية، يسمح لمنتجات الثقافة الأمريكية أن تروج وتنافس منتجات الثقافات الأخرى إلي حد كبير.

إن هذا الربط القوي بين العولمة والأمريكية، هو محور تأكيد الكثير من الدراسات التي نظرت للمفهوم، حيث يشير مصطلح العولمة دون خجل كما تؤكد (كابور، ٢٠٠٤ : ٢٢١) إلى ايديويولجية السوق التي يفرضها صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي، والدول الصناعية السبع الكبرى متوجة بالجات (Gatt) .

ويوسع (Hamidi et all، 2011) في رؤيته للمنحى الثقافي للعولمة، ليصل بها إلى أنها تستهدف كافة مكونات الثقافة، حتى ما تعلق منها بالأذواق، فشبكات التواصل الاجتماعي التي تحتل مكان القلب في النظام الثقافي المعولم، تهدف ضمن أهداف كثيرة إلى صياغة نمط واحد من العلاقات يسود كافة أرجاء العالم، ما يصاحب تلك العملية من صياغة ذوق عالمي واحد.

●●●

خـاتمـة

العولمة وإعادة انتاج الموقف من الآخر

الخلاصة التي ننتهي إليها في هذا الكتاب أن ثمة استمرارية (ثبات) تصف الموقف في العلاقة مع الغرب في كثير من المظاهر والقضايا، والسؤال هنا: ما السر في تلك الاستمرارية المكررة التي تسم علاقة العقلية العربية من الآخر؟.. ثمة إشارة في منتهى الأهمية وردت في تقرير التنمية الإنسانية العربية (٢٠٠٣) تتعلق بالتساؤل السابق، نقتبسها لننطلق منها في الإجابة على هذا السؤال، يشير التقرير إلى :"إن تقاليد التمحور على الذات في العلوم الإنسانية والاجتماعية جعلت الأغلبية الساحقة من الطلاب العرب الذين تابعوا أو يتابعون دراساتهم العليا في أوروبا وأمريكا ينجزون رسائل بحوثهم، خصوصا في مستوى الدكتوراه، حول موضوع يتصل ببلدانهم أو بالعالم العربي، أي إنهم يتغربون لدراسة ما تركوه محليا أو عربيا، وقلما يقدمون على دراسة المجتمع الذي يقيمون فيه أو على دراسة إحدى ظواهره، وقد ينطبق هذا على التاريخ والحضارة كما قد ينطبق على اللغة العربية ذاتها، في حين أن الطلاب والباحثين الذين يقدون إلى العالم العربي لا يفدون إليه إلا للتعرف عليه ولدراسته"(برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ٢٠٠٣، ٧٥)

وهذا الوضع الذي يصف حركة البحث العلمي أو الابتعاث العلمي للبلدان العربية يختلف كل الاختلاف عما كان عليه الحال بالنسبة للرعيل الأول والثاني الذي ابتعث للدراسة في بلدان الغرب، فما كان للطهطاوي أن يخرج تحفته العلمية "تلخيص الأبريز في تلخيص باريز" إلا لأنه كان مدفوعا بالتعرف على الآخر الغربي في ذلك الزمن، حدث ذلك رغم أن التوجه الرسمي للدولة في ذلك الوقت(محمد علي حاكم مصر) هو الابتعاث لأجل تعلم علوم العصر وتقانته الحديثة في تلك الفترة، حتى أن والي مصر كان يحرم علي الطلاب المبتعثين الخروج لأرجاء المجتمع والاختلاط به، حرصا منه على أن يكون التركيز فقط على الجانب التقني من حضارة الغرب.

وما ينسحب على الطهطاوي يمتد إلى سلامة موسى ومنصور فهمي وطه حسين وغيرهم من الرعيل الثاني في حركة الابتعاث، الذين نقلوا لنا الحداثة الغربية في ذات الوقت ورسموا لنا صورة مكتملة المعالم عن الآخر.

لذلك يمكن القول بأن معرفتنا بالآخر الغربي، المعرفة العلمية الرصينة المؤسسة على البحث العلمي والوعي المعرفي قد انطفأت جذوتها منذ ذلك الوقت، ومن ثم توقفت معرفتنا بالآخر، ولم يعد هناك تراكما لرصيد علمي عربي عن الآخر، وأصبحت هذه المعرفة تستقى من مصادر أخرى غير مصادر البحث والدراسة، وهو وضع معاكس تماما لما يقوم به الباحثين والعلماء الغرب من دراسات في المجتمعات العربية في الوقت الراهن، حيث المئات بل الآلاف من الباحثين والدارسين يجوبون كافة أرجاء الوطن العربي يبحثون ويفتشون في كافة تفاصيل هذه المجتمعات، للحصول على معرفة تمكنهم من الفهم الواعي لحقيقة تلك المجتمعات وما يحدث بها، حتى وصل الأمر أن أننا كباحثين في مجال علم الاجتماع بتنا نعتمد وبشكل أساسي على ما يصدر عن تلك المراكز البحثية من تقارير ودراسات للاستشهاد بها وبنتائجها في دراساتنا لقضايانا المحلية البحتة.

السؤال الذي يطرح نفسه وبقوة هنا: كيف إذن يستقي المواطن العربي معرفته بالآخر في الوقت الراهن؟ على أي إطار معرفي يؤسس البناء القيمي الحاكم للعلاقة مع الآخر وخاصة الآخر الغربي في وقتنا الراهن؟.. تحتاج الإجابة على هذا السؤال إلى دراسة منفصلة، لكن الأمر يقتضي طرح بعض الرؤى التي من شأنها الإسهام في إضاءة الأمر حول هذا الموضوع.

نحن نعتقد أن الإعلام (بشقية الحكومي والخاص) هو المصدر الأساسي لتشكل معرفتنا نحن كعرب بالآخر في الوقت الراهن، ومن ثم هو المعين الذي ينهل منه أفراد المجتمع في تأسيسهم للبناء القيمي الحاكم لتصوراتهم ومن ثم تعاطيهم مع الآخر المختلف.

وقد تطور الإعلام واتسع وتشعبت آلياته وأصبحت من الحداثة التي تمكن من الحصول على كم هائل من المعلومات والمعارف بما يحدث ويدور في العالم من حولنا ويخص الآخر، ولكن دعنا نركز علي بعض القضايا في ذلك الإعلام الذي أصبح بمثابة المسؤول عن تشكيل الأطر المعرفية والتوجهات القيمية لقطاعات كبيرة من أفراد المجتمع في العالم العربي.

القضية الأولى تتمثل في سؤال: ماذا يقدم لنا الإعلام عن الآخر؟ وهل ما يقدمه هذا الإعلام يعطي صورة جيدة وحقيقة عن هذا الآخر، صورة من شأنها يمكن أن نتخذ موقف عقلاني وواعي من هذا الآخر؟ من الصعب بمكان تقديم إجابة قاطعة على هذا السؤال، لان الأمر يحتاج إلى دراسات تحليلية مقارنة للإعلام العربي على العموم، ولكن المشاهد بوجه عام أن الإعلام العربي خاصة الإعلام الفضائي بوصفه المسيطر على الساحة الآن، يعاني من الكثير من المشكلات التي تتعلق بحرفية العاملين فيه ومدى انفتاحه على مصادر المعلومات الدولية وقدرته على النفاذ إليها، وتظل إمكانيات الإعلام العربي خاصة الحكومي، قاصرة في هذا الشأن، فغالبية الوكالات المتخصصة بالمعلومات والأنباء هي وكالات أجنبية، ومن ثم تفرض الكثير من القيود للوصول إلى المحتوى المعرفي أمام الإعلام وخاصة الإعلام العربي.

وعلى ذلك فإن ما يقدمه لنا الإعلام الفضائي العربي لأجل معرفة الآخر هو أمر مرهون بفلسفة الوكالات الأجنبية فيما تريد منا أن نعرفه عنهم، ومن ثم فنحن لا نعرف عن الآخر إلا ما يريد الآخر فقط أن نعرفه عنه.

ولا يختلف الوضع بالنسبة لباقي آليات الإعلام الحداثي من انترنت وما إلى ذلك عن حالة الإعلام المرئي الفضائي، فنسبة مستخدمي الإنترنت في الدول العربية عام ٢٠٠١ كانت ١,٦٪ من سكان الوطن العربي (الاتحادي الدولي للاتصالات، ٢٠١٠)، ورغم حدوث تحسن مضطرد في هذه النسبة إلا أن ما يقال عن صعوبة النفاذ لمصادر المعرفة بالنسبة للفضائيات، يتكرر هنا بالنسبة للإنترنت، ونعود لنقول: يسمح لنا الغرب أن نعرف عنه ما يريد فقط أن نعرفه.

الغـرب أذن في مرحلتـه المعلومـة يعيـد تشـكيل عقولنـا وقيمنـا الحاكمـة للعلاقـة معـه مـن هنـاك، مـن خـلال مؤسسـات الإعـلام الغربـي ومراكـز البحـث والمعلومـات الغربيـة. وتتعـزز هـذه المسـألة كثيـرا إذا مـا عدنـا مـرة أخـرى لنطـرح نفـس التسـاؤل السـابق: كيـف يؤسـس العربـي في الوقـت الراهـن معرفتـه بالآخـر؟ ثمـة ملحوظـة في منتهـى الأهميـة تجـدر الإشـارة إليهـا هنـا، وهـي أن مؤسسـات المعرفـة العربيـة (الحكوميـة وغيـر الحكوميـة) التربويـة منهـا والإعلاميـة، علـى اختـلاف آليـات الأخيـرة، لا تضـع مـن مسـألة العلاقـة مـع الآخـر والوعـي بـه في بـؤرة اهتمامهـا، فنـادرا مـا نجـد دراسـة تقـع في مجـال العلـوم الاجتماعيـة عنيـت ببحـث الآخـر في السـنوات الأخيـرة، وباسـتثناء عـدد قليـل مـن المؤتمـرات والنـدوات وباسـتثناء عـدد قليـل أيضـا مـن المراكـز البحثيـة ـــ يأتـي في مقدمتهـا مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة ببيـروت ـــ لا نجـد اهتمـام واسـع بمسـألة العلاقـة مـع الآخـر، فـلا البرامـج الدراسـية ـــ في مختلـف مراحـل التعليـم بـدءا مـن الابتدائـي حتـى العالـي ـــ ولا المؤسسـات البحثيـة ولا الإعـلام معنـي بتلـك القضيـة.

نعـود مـرة أخـرى للسـؤال الرئيـس موضـع التحليـل والاهتمـام هنـا، كيـف يشـكل المواطـن العربـي موقفـه مـن الآخـر؟ يـرى الباحـث هنـا أن العلاقـة مـع الآخـر والموقـف منـه عمومـا (قبـولا ورفضـا ونقـدا) هـو موقـف اجتماعـي نابـع عمـا يمكـن أن نطلـق عليـه العقـل الجمعـي، فالعقـل الجمعـي العربـي شـكّل ومـا زال مواقـف محـددة في علاقتـه مـع الآخـر، والقـراءة التاريخيـة توضـح لنـا أن ثمـة اتجاهـات ثلاثـة سـادت العقـل العربـي في علاقتـه مـع الآخـر منـذ حـدوث صدمـة الحداثـة الأولـى، كمـا سـلف الإشـارة في أكثـر مـن موقـع مـن هـذا الكتـاب، هـذه المواقـف الثلاثـة تشـكّلت وفقـا لمـا يمكـن أن نطلـق عليـه عمليـة تأطيـر فكـري، أو قولبـه فكريـة، انقسـم خلالهـا المجتمـع إلـى التيـارات الثلاثـة السـابق الحديـث عنهـا(الحداثـي الداعـي للانفتـاح وقبـول الآخـر قبـولا تامـا، والتراثـي الرافـض للآخـر والداعـي للانغـلاق في وجهـه، والتوفيقـي المؤسـس علـى إمكانيـة حـدوث عمليـة انتقـاء مـن خلالهـا نوفـق بـين الأنـا التراثـي والآخـر الحداثـي).

ورغم مرور قرابة ما يزيد عن قرنين من الزمان على حدوث صدمة الحداثة الأولى، إلا أن تفحص واقع العلاقة مع الآخر الغربي يفضي بالباحث إلى القول بأن ثمة استمرارية فاعلة للثلاثية القديمة التي أسسها العقل العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر إثر صدمة نابليون الحضارية، وهو ما أثبتته نتائج الدراسة الحالية.

ورغم اختلاف السياقات التاريخية واختلاف معطيات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، إلا أن ثمة استمرارية لذات المواقف التي حددت علاقة الأنا العربي بالآخر الغربي، ونحن هنا نتحدث عن تاريخين متباعدين(١٧٩٨ و ٢٠١٢) نحن هنا نتحدث عن معطيات مجتمعية مختلفة كل الاختلاف، نتحدث عن قوة النانوتكنولوجي مقابل قوة البخار، ونتحدث عن قوة الإنترنت مقابل الكتابة اليدوية، ومع ذلك توجد استمرارية.

لقد حدث تطور هائل في مصادر المعرفة التي يستقي منها الإنسان وعيه ويؤسس عليها اتجاهاته وقيمه، ورغم ذلك فإن الحالة العربية حالة فريدة من نوعها، فثمة ثبات لبعض القضايا تستعصي على التغيير، ومن ثم يمكن القول بأن العقل العربي يؤسس موقفه من الآخر الغربي في القرن الحادي والعشرين، استنادا إلى معطيات ثقافية ورؤية ايديولوجية تعود إلى قرنين ماضيين، وقد يرد البعض ليقول أن هذا مناف للحقيقة والواقع، من باب أن التعاطي العربي مع ثورة التكنولوجيا وآليات مجتمع المعرفة أمر لا يحتاج إلى برهان أو دليل، فالإنترنت دخل الكثير من مؤسساتنا وبيوتنا، والإعلام المرئي غزا كل الآفاق، لكن الحقيقة أن التعاطي مع آليات مجتمع المعلومات وعصر الانفجار المعرفي شيء، والتأثير الفعلي لتلك الآليات في صياغة وتشكيل العقل ومن ثم الرؤى العربية شيء آخر.

لقد تعاطى القطاع الغالب من العقل العربي ـــ ولا ننفي وجود استثناءات ـــ مع معطيات العصر الحديث تعاملا مظهريا، فإذا أخذنا في الاعتبار ما سبق الإشارة إليه من قلة النشاط العلمي والبحثي والإعلامي الهادف إلى معرفة الآخر والوعي به، لامكن لنا أن نعرف ونجيب على سؤالنا الأساسي: لماذا استمرت تلك الثلاثية الفكرية التي تأسست منذ أكثر من قرنين من الزمان، الحاكمة لعلاقتنا مع الآخر.

ومع الاعتراف بأن تكنولوجيا العصر الحديث(انترنت، فضائيات... الخ) فتحت أفقا معرفيا جديدا أمام مواطني هذا العالم، إلا أن ثمة إشارات مهمة تحدد مدى فاعلية هذه الآليات في تشكيل معرفة واعية بالآخر وهي:

اللغة، وما تطرحه من قضايا مثل مدى المعرفة باللغات الأجنبية التي تمكن من التواصل مع خطاب الآخر والتعاطي معه.

النفاذ المعرفي، وما يحيط به من معضلات تجعل مسألة الوصول إلى المعرفة بكافة تفاصيلها مسألة غير متاحة بالنسبة لقطاع كبير من سكان العالم العربي الذين تتفشى فيهم الأمية الأبجدية، فما بالنا بالأمية التكنولوجية.

وعلى ذلك فإن المحلل والمتابع للخطاب الخاص بالعلاقة مع الآخر، وخاصة الآخر الغربي في الوقت الراهن، يجد تكرار لذات القضايا التي طرحت منذ زمن طويل، فنحن نتحدث مثلا عن العولمة، وهي مفهوم وليد تسعينات القرن العشرين، ولكننا نطرح ذات التساؤلات القديمة: ما هي مخاطر العولمة، وما تأثيراتها السالبة، كيف يمكن أن نواجهها، هل يمكن أن ننغلق في مواجهتها.... الخ، طوفان كبير من الأسئلة على الشاكلة السابقة، الإجابة عليها كما كشفت نتائج الدراسة الميدانية، تتخندق في ثلاثة مواقف تعكس استمرارية الذهنية العربية، ذهنية القرنين الثامن والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في تحديد الموقف من الآخر الغربي.

يتبقى لي في هذا الحديث عن العلاقة مع الآخر طرح تساؤل لا أعد بتقديم إجابة وافية عليه: ماذا ينبغي علينا أن نفعله ـــ في عصر الانفجار المعرفي هذا ـــ في تحديد علاقتنا مع الآخر؟... نقدم هنا بعض الإضاءات علها تكون ناجعة في الإجابة على هذا السؤال: علينا في البداية أن نعدل من دفتنا في تحديد الآخر، فلم يعد مقبول الآن أن نجعل من الغرب هو الآخر الوحيد لنا، فالتحولات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي اجتاحت العالم في العقود الأخيرة طرحت أمامنا ما يمكن أن نطلق عليه (آخرين كثيرون) فلم يعد الغرب هو الآخر الوحيد في الوقت الراهن،

فهناك الآخر الأسيوي والآخر الأفريقي، والآخر اللاتيني، وهذا أمر ليس بجديد علينا نحن العرب، فقد أسست الحضارة والثقافة الإسلامية منذ وقت طويل علاقات مع أكثر من أخر، فقد كان هناك الآخر الفارسي والآخر الروماني، والآخر اليوناني، لقد بحث العرب وجابوا مختلف حواضر العالم، وأسسوا علاقات وحركات قوية للتثاقف انتقلت من خلالها من وإلى الثقافة العربية الكثير من المعطيات الحضارية، شكلت فيما بعد معابر وأسس للحوار العقلاني والعلمي المثمر، وهو حوار كان خالي من مخاوف التهديد ومخاطر التماهي والذوبان في ثقافة الآخر.

لا اعتقد أن رواد المعرفة والعلم العرب والمسلمين الذين أشعلوا للعلم دروب ومسالك، طرحوا تساؤلات التخويف والتخوين للآخر كتلك التي طرحت في القرون الحديثة، ولا اعتقد أن رواد الحركة العلمية في الغرب عندما نهلوا من ثقافة العرب أبان نهضتهم الحديثة، كانوا متخوفين من الوقوع في خطر الثقافة العربية، صحيح أن الأحوال قد تبدلت ولكن تبقي هناك حقيقة تاريخية واضحة للعيان وهي أن العرب تعاطوا مع الآخر بقوة عندما كانوا يمتلكون قوة المعرفة وناصية العلم، فأخذوا وأعطوا هذا الآخر بدون خوف أو ريبة، ومن ثم شاركوه في تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه الحضارة الإنسانية الشاملة، وعليه، فلا يمكننا أن نعيد المجد لهذه العلاقة ونعيد مكانتنا الحضارية ما لم نتجه وبقوة نحو امتلاك أهم أساس مكننا من تلك القوة في الماضي ألا وهي المعرفة.

وأهمية البحث عن آخرين في الوقت الراهن، ستمسح لنا نحن كعرب ألا نحصر علاقتنا الثقافية والمعرفية بالغرب، ومن ثم نظل ـــ نظرا لتدني مكانتنا المعرفية والتكنولوجية ـــ أسرى لتكل العلاقة الغير متكافئة في الوقت الراهن، ومن ثم تمنحنا علاقات الآخر غير الغربي قوة يمكن استثمارها لصالح الأجيال القادمة.

علينا أيضا أن نراجع الكثير من الأمور والقضايا المتعلقة بحالة الإعلام العربي على اختلاف آلياته وقنواته، ليصبح بالفعل إعلام قوي ينقل عنا صورة حقيقة للعالم، وينقل عن الآخرين صورة حقيقة تسمح لنا بتشكيل موقف عقلانية منهم،

بدلا من طوفان الهزل والسفه الإعلامي الذي تمطرنا به الفضائيات العربية إلا من رحم ربي.

الحاجة ماسه أيضا إلى إعادة النظر في حال مؤسساتنا العلمية، التعليمية منها والبحثية، سواء فيما يتعلق بالمناهج والبرامج الدراسية، أو الخطط والمشروعات البحثية، التي تسمح لنا بمعرفة حديثة عن الآخر وتساعدنا على بلورة مواقف علمية منه.

والحاجة أكثر إلى معرفة نقدية بالآخر، معرفة تخرجنا من تلك الثلاثية التي وصمت بها علاقة الأنا العربي مع الآخر الغربي، معرفة تراعي مستجدات العصر وحاجتنا ماسة إلى الأطر المعرفية التقنية والإنسانية التي تحتكرها مؤسسات المعرفة الغربية وغير الغربية في الوقت الراهن.

تم بحمد الله

المؤلف

د. ماهر الضبع

قائمة مراجع الكتاب

تقارير:

- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، و مؤسسة فهد بن راشد آل مكتوم (٢٠٠٩). تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠٠٩: نحو تواصل معرفي منتج ، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، دار الغرير ، أبو ظبي.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي (٢٠٠٣). تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣. «نحو إقامة مجتمع المعرفة». المكتب الإقليمي للدول العربية، عمان الأردن.
- الاتحاد الدولي للاتصالات (٢٠١٠). قياس مجتمع المعلومات، الطبعة العربية، جنيف.

(ج) كتب ودراسات:

- إبراهيم، حيدر (١٩٧٨). دراسات في تطور الفكر العربي ، دار الطليعة ، بيروت.
- أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٤). نقد الخطاب الديني ، ط٢ ، سينا للنشر ، القاهرة.
- إدريس، جعفر شيخ (٢٠١٢). صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض.
- أدونيس، علي احمد سعيد (١٩٨٣). الثابت والمتحول ، ج ٣ ، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت.
- إسماعيل، فادي (١٩٩١). الخطاب العربي المعاصر. قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ١٨٧٨- ١٩٨٧، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فريجينا.

- أفاية، محمد نور الدين (١٩٩٣). المتخيل والتواصل. مفارقات العرب والغرب. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- _____(١٩٩٦). الغرب في المتخيل العربي. منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.
- البرزي، دلال (٢٠٠٨). الآخر: المفارقة الضرورية. في: الطاهر لبيب (محرر) «صورة الآخر. العربي ناظرا ومنظورا إليه». مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط٢.
- البلادوي، حازم (١٩٩٩). نحن والغرب عصر المواجهة أم التلاقي؟. دار الشروق. القاهرة.
- البلاوي، حازم (١٩٩٨). حوار أم صراع الحضارات . انطباعات غير متخصص ، النهج ، العدد ٥٠، ربيع .
- البهي، محمد (١٩٨٢). الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة.
- التويجري، عبد العزيز بن عثمان(١٩٩٨). الحوار من أجل التعايش. دار الشروق.القاهرة.
- الجابري، محمد عابد(١٩٩٨). العولمة والهوية الثقافية. عشر أطروحات، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٢٨٨.
- _____ (يوليو ١٩٨٥). المثقف العربي بين السلطة والمجتمع ، الوحدة ، السنة الاولي ، العدد ١٠ .
- _____ (١٩٩٤). الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي، في «وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات» ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

- _____ (١٩٨٢). الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية مقارنة، دار الطليعة، بيروت.

- _____(١٩٩٦).المشروع النهضوي العربي. مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- _____ ( ) التراث والحداثة. دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- الجندي، أنور (١٩٨٣). شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ص ٩٥.

- _____ (١٩٦٤). معالم الأدب العربي المعاصر ،دار النشر للجامعيين، القاهرة.

- _____ (د ت) سموم ا لاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة

- العظم، صادق جلال (١٩٩٧). ما العولمة، الطريق، السنة السادسة والخمسون، العدد الرابع، بيروت.

- العقاد، عباس محمود (دبت) محمد عبده ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت.

- الأطرش، محمد (١٩٩٨). العرب والعولمة. ما العمل؟، ندوة «العرب والعولمة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- المدرسي، هادي (١٩٩٦). لئلا يكون صدام حضارات. الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، دار الجديد، بيروت.

- المحجوبي، خالد إبراهيم (٢٠٠٩). الاستشراق والإسلام. مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية. أكاديمية الفكر الجماهيري. ليبيا

- الفقيه، محمد (٢٠١٠). قراءة في خطاب النهضة. إشكالات وتساؤلات، مركز التأصيل للدراسات والبحوث. الرياض.

- القرضاوي، يوسف (٢٠٠٠). ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، دار الشروق، القاهرة.

- الدسوقي، عاصم (١٩٩٩). العولمة تصارع ولا تقبل المنافسة، ندوة «العولمة» إشراف: محمد نوار، دار الجهاد للطباعة والنشر، القاهرة.

- الشريف، مصطفي (١٩٩٩). الإسلام والحداثة. هل يكون غدا عالم عربي؟ دار الشروق، القاهرة.

- الغزالي، محمد (١٩٩٨). الغزو الثقافي يمتد في فراغنا. دار الشروق. القاهرة.

- الخليل، سمير (١٩٩٢). التسامح في اللغة العربية، في سمير الخليل وآخرين «التسامح بين شرق وغرب. دراسات في التعايش والقبول بالآخر». ترجمة إبراهيم العريس. دار الساقي. بيروت.

- الأنصاري، محمد جابر (١٩٨٠نوفمبر). تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي ١٩٣٠- ١٩٧٠، عالم المعرفة، العدد ٣٥، الكويت.

- الخضر حسين، السيد محمد (د ت). نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة.

- الصوراني، غازني (٢٠٠٠). البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها علي الوطن العربي، مجلة الوحدة الاقتصادية العربية، السنة الثانية عشر، العدد عشرون، يوليو.

- الطويل، توفيق (١٩٨٥). في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٨٧ ، مارس.

- الواعي، توفيق يوسف (١٩٩٠). الإسلام في العقل العالمي، دار الوفاء للطابعة والنشر والتوزيع، المنصورة.

- البشري، طارق (١٩٨٤). نحن بين الموروث والوافد ، في «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» ، دار التنوير ، بيروت.

- العالم، محمود أمين(١٩٩٦). الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة.

- _____ (١٩٨٩). :الإبداع والخصوصية ، الوحدة ، العدد السابق ، الوحدة ، العدد ٥٩/٥٨ ، يوليو ـــأغسطس، المغرب.

- الميلاد، زكي (١٩٩٦). تعارف الحضارات ، الكلمة ، العدد ١٦.

- أمين، جلال (١٩٩٨). العولمة الدولة، المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- _____ (١٩٨٤). ندوة « الهوية والتراث «، دار الكلمة للنشر ، بيروت.

- أوتار، فرانسوا، و بوليه، فرانسوا(٢٠٠١) في مواجهة دافوس. قراءة في الحركة العالمية ضد العولمة، ترجمة: سعد الطويل وسمير أمين، ميريت للنشر، القاهرة، ٢٠٠١..

- باشا أحمد فؤاد (٢٠٠٠). الإسلام والعولمة. مفاهيم وقضايا، كتاب الجمهورية، مطابع دار الجمهورية للصحافة، القاهرة.

- باربر، بنجامين (١٩٩٧). عالم ماك. المواجهة بين التأقلم والعولمة، ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.

- برقاوي، أحمد (١٩٩٦)، أسرى الوهم. حوار نقدي مع مفكرين عرب. الأهالي للطباعة والنشر، دمشق،ص٦٧.

- بن نبي، مالك (٢٠٠٢). مشكلات الحضارة. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.

- بلقزيز، عبد الإله (١٩٩٩). العولمة والهوية الثقافية. عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟ المستقبل العربي، العدد ٢٢٩.

- _____ (١٩٩٨). العولمة والهوية الثقافية. عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة ؟، ندوة « العرب والعولمة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- تايلور، بيتر، وكولين فلنت (٢٠٠٢). الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات (الجزء الأول)، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٨٢، يونيو.

- جدعان، فهمي (١٩٩٧). الماضي في الحاضر. دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- جورج، فيك، و ويلدينج، بول (٢٠٠٠٥). العولمة والرعاية الإنسانية، ترجمة: طلعت السروجي، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

- جيمسون، فريدريك(٢٠٠٠٤). ملاحظات حول العولمة كمسألة فلسفية، في ماساوي ميوشي وفريدريك جيمسون (محرران) ثقافات العولمة، ترجمة: ليلي الجبالي، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة.

- حافظ، صلاح الدين (يوليو ١٩٩٢). الهُوية الثقافية وتكنولوجيا الإعلام ، مجلة القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد ١٦٦.

- حجازي، أحمد مجدي (١٩٩٢). التغريب الثقافي وسوسيولوجيا الاتصال ، مجلة القاهرة ، العدد ١١٦ ، يوليو.

- حسانين، محمد توفيق (١٩٩٧). التجربة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية ، في ندوت « إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- حوات، محمد علي (٢٠٠٢). العرب والعولمة، شجون الماضي وغموض المستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة.

- حسين، طه (١٩٧٨أ). : من تاريخ الأدب العربي ، المجلد الأول ، الكتاب الأول «الأدب وتاريخه» ط٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت.

- _____ (١٩٧٨ ب) من تاريخ الأدب العربي ، المجلد الأول ، الكتاب الثاني «في الأدب الجاهلي « ط٣ دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٧٨.

- _____ (١٩٩٣أ). مستقبل الثقافة في مصر ، دار المعارف ، القاهرة .

- _____ (١٩٩٣ب) : حديث الأربعاء ،ج٢،ط١٤، دار المعارف ، القاهرة .

- _____ (١٩٨٩). حديث الأربعاء ،ج٣،ط١٢، دار المعارف ، القاهرة.

- _____ (١٩٧٩). نقد واصلاح ، ط٧، دار العلم للملايين ، بيروت.

- حسين، محمد محمد (١٩٧٢). الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (جزءان) من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام الجامعة العربية، دار النهضة العربية، بيروت.

- ـــــــــــــــــــــ (١٩٨٦). الإسلام وحضارة الغرب، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- حنفي، حسن (١٩٨٨).من العقيدة إلى الثورة ، (١) المقدمات النظرية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت.

- ـــــــــــــــــــــ (١٩٩٧). الحضارات في صراع أم حوار . نماذج متبادلة، في : فخري لبيب (محرر) «صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟ «أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع أم حوار الحضارات، مركز تضمان الشعوب الأفروآسيوية، القاهرة.

- حمادي، سعدون (١٩٩٦). تأملات في الثقافة ، دراسات عربية ، السنة الثانية والثلاثون ، العدد ١٠/٩ ، يوليوـــ اغسطس.

- حمدان، محمد زيدان (١٩٨٩). الثقافات الاجتماعية المعاصرة . مقوماتها في التربية والإنسان والمجتمع ، دار التربية الحديثة ، عمان.

- حوراني، البرت (١٩٩٤). الإسلام في الفكر الأوربي. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت

- خشيم، علي فهمي (١٩٩٧). التواصل دون انقطاع ودراسات أخري ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، سرت .

- ـــــــــــــــــــــ (١٩٩٨). الحركة والسكون وفصول أخري ، الدار الجماهيرية للنشر ، سرت.

- دوناتي، بيار باولو(٢٠٠٨). صورة الآخر في العلاقة: مواطن/ أجنبي ملاحظات أولية. في: الطاهر لبيب(محرر) «صورة الآخر. العربي ناظرا ومنظورا إليه». مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط٢.

- روبيرتس، تيمونز، وهايت ، أيمي (٢٠٠٤). من الحداثة إلي العولمة. رؤى ووجهات نظر في قضية التطور الاجتماعي، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٠، الكويت.

- رضوان، محمد محمد (١٩٧٤). صفحات مجهولة من حياة زكي مبارك، كتاب الهلال، العدد ٢٦٨، دار الهلال، القاهرة.

- رياض، مجدي (١٩٨٩). رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة ، مؤسسة دار الكتاب الحديث ، بيروت.

- رضا، محمد رشيد (١٩٨٥). تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ، تحقيق محمد عماره، العربية للدراسات والنشر ، بيروت.

- _____ (١٩٨٧). تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ٢ ، تحقيق محمد عماره ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

- زيادة، معن (١٩٨٠). الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت.

- _____(١٩٨٧). معالم علي طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، الكويت.

- زيادة، خالد (١٩٨٠). الإصلاحية الإسلامية، في معن زيادة (محرر) الموسوعة الفلسفية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٠.

- زايد، احمد (١٩٩٧). وهم الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث ، في « نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرون « ج ١ ، الندوة العلمية الأولي لرواق عواشة بنت حسين الثقافي ، الإمارات العربية المتحدة، من ١٥ – ١٨ نوفمبر .

- زقزوق، محمود حمدي (١٩٨٧). الإسلام في تصورات الغرب. الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة.

- زكريا، فؤاد (١٩٨٧). خطاب إلى العقل العربي، كتاب العربي، العدد السابع عشر، الكويت.

- سالم، (١٩٨٩).جميل سالم : نحن وثقافة الآخر ، دار زوقات للنشر ، دمشق.

- سعيد، عبد الستار فتح الله (١٩٨٩). الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر. الطبعة الخامسة.

- سعيد، أدوارد (١٩٩١). الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقلة إلى العربية كمال أبو ديب، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأبحاث العربي، بيروت.

- شاكر، محمد محمود (١٩٧٧). المتنبي. السفر الأول، مطبعة المدني، القاهرة.

- ٣٧- شرف الدين، فهمية (١٩٩٧). مأزق الحوار في ظل التباس الخصوصيات، في: فخري لبيب (محرر) «صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟ «أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع أم حوار الحضارات، مركز تضمان الشعوب الأفروآسيوية، القاهرة.

- شمس الدين، محمد مهدي (١٩٩٧). الإسلام والغرب . الواقع القائم وآفاق المستقبل ، الكلمة ، السنة الرابعة، العدد ١٦ صيف.

- شرابي، هشام (١٩٨٠). النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.

- صالح، سعد الدين السيد (١٩٩٤). التواصل الحضاري والحفاظ على الذاتية، دار الصحوة للنشر، القاهرة.

- صالح، هاشم (١٩٩٤) الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت

- عبد الله، إسماعيل صبري (١٩٩٧). الكوكبة. الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية،، السنة السادسة والخمسون، العدد الرابع، يوليو ـــ أغسطس.

- عبـاس، محمـد (١٩٩٦). دور تكنولوجيـا الاتصـال الحديثـة في تشـكيل الهُويـة العربيـة المعاصـرة ، نـدوة « نحـو إطـار حضـاري للمجتمـع العربـي في القـرن الحـادي والعشـرين، الجـزء الثانـي ، روق عواشـه بنـت حسـين الثقـافي ، دبـي .

- ـــــــــــــــــ (ربيـع ١٩٩٩). الثقافة العربيـة وتحديـات العولمة ، شـؤون اجتماعيـة ، جمعيـة الاجتماعيـين ، الشـارقة ، العـدد ١٦.

- عبـد القـادر، محمـد الخيـر (١٩٩١).الإسـلام والغـرب. دراسـة في قضايـا الفكـر المعاصـر، دار الجيـل، بيـروت.

- ٤٠ – عبيد، نايف علي (٢٠٠١). العولمة. مشـاهد وتسـاؤلات، سلسـلة محاضرات الإمارات (٤٦)، مركز الإمارات للدراسـات والبحوث الإسـتراتيجية.

- عبـد الـرازق، علـي (١٩٦٠) : الإسـلام أصـول الحكـم . بحـث في الخلافـة والحكومـة في الإسـلام ، منشـورات دار مكتبـة الحيـاة، بيـروت.

- عبـد الجليـل، إلهـام عفيفـي (١٩٩٤).ثقافـة الطفـل العربـي العامـل ، في « نحـو خطـة قوميـة لثقافـة الطفـل العربـي» ، المنظمـة العربيـة للتربيـة والثقافـة والعلـوم، تونـس.

- عبـد الحافـظ، مجـدي (١٩٩٧).الاسـتثناء الثقافيـة بـين محـاولات تجـاوز التخلـف وتكريسـه ، في : فخـري لبيـب (محـرر) «صـراع الحضـارات أو حـوار الثقافـات؟» أوراق ومداخـلات المؤتمـر الدولـي حـول صـراع أم حـوار الحضـارات، مركـز تضمـان الشـعوب الأفروآسـيوية، القاهـرة.

- عبـده، محمـد (١٩٨٠). الأعمـال الكاملـة ، ج ٢ « الكتابـات الاجتماعيـة « حققهـا وقـدم لهـا محمـد عمـارة، العربيـة للدراسـات والنشـر ، بيـروت.

- علوبـة، صالـح (١٩٩٧). الوعـي العربـي المغتصـب ، الزيتونـة للطباعـة والنشـر ، تونـس .

- علـوش، ناجـي (١٩٨٩). الإبـداع والهُويـة القوميـة ، الوحـدة ، العـدد ٥٨/٥٩ ، يوليـو ـــأغسـطس.

- علـي، حيـدر إبراهيـم (١٩٩٨). الثقافـات الوطنيـة ضـد الليبراليـة الجديـدة. حـدود الخـاص والعـام، النهـج، دوريـة تصـدر عـن مركـز الأبحـاث والدراسـات الاشـتراكية في العالـم العربـي، العـدد الرابـع عشـر، دمشـق.

- ـــــــــــــــــــــــــــ (٢٠٠٨). صـورة الآخـر المختلفـة فكريـا: سوسـيولوجيا الاختـلاف والتعصـب. في: الطاهـر لبيب(محـرر) «صـورة الآخـر. العربـي ناظـرا ومنظـورا إليـه». مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيـروت. ط٢..

- ـــــــــــــــــــــــــــ (ربيـع ١٩٩٨) : الثقافـة الوطنيـة والتعدديـة. حـدود الخـاص والعـام ، النهـج ، العـدد ٥٠.

- عمـارة، محمـد (١٩٨٨). الغـزو الفكـري وهـم أم حقيقـة؟. سلسـة قضايـا إسـلامية معاصـرة. الأمانـة العامـة للجنـة العليـا للدعـوة الإسـلامية، مطابـع روز اليوسـف. القاهـرة.

- ـــــــــــــــــــــــــــ (٢٠٠١). مسـتقبلنا بين العالمية الإسـلامية والعولمة الغربيـة، نهضـة مصـر، القاهـرة.

- ـــــــــــــــــــــــــــ (مايـو ١٩٨٠).العـرب والتحـدي ، سلسـلة عالـم المعرفـة ، الكويـت ، العـدد ٢٠.

- ـــــــــــــــــــــــــــ(١٩٨٩). الاسـلام وقضايـا العصـر ، مؤسسـة دار الكتـاب الحديـث ، بيـروت.

- ـــــــــــــــــــــــــــ (١٩٨٤) التـراث في ضـوء العقـل ، دار الوحـدة للطابعـة والنشـر ، بيـروت.

- عـوض، لويـس (١٩٩٠). العنقـاء أو مـن تاريـخ حسـن مفتـاح ، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب ، القاهـرة.

- غـارودي، روجيـه (١٩٩٩). في سـبيل حـوار الحضـارات. تعريـب عـادل العـوا، عويـدات للنشـر والطباعـة، بيـروت.

- غليـون، برهـان، و أمـين، سـمير(٢٠٠٠). ثقافـة العولمـة وعولمـة الثقافـة، الطبعـة الثانيـة، دار الفكـر العربـي، الربـاط.

- غليـون، برهـان (١٩٩٠). اغتيـال العقـل العربـي. أزمـة الثقافـة العربيـة بـين السـلفية والتبعيـة، مكتبـة مدبولـي، القاهـرة.

- لبيـب، الطاهـر(٢٠٠٨).صـورة الآخـر العربـي ناظـرا ومنظـورا إليـه، (محـرر) مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيـروت.

- فوللـر، جراهـام إي (١٩٩٦). الإسـلام والغـرب بـين التعـاون والمواجهـة، ترجمـة: شـوقي جـلال، مركـز الأهـرام للترجمـة والنشـر، القاهـرة.

- فهمـي، منصـور (١٩٩٧). أحـوال المـرأة في الإسـلام، ترجمـة رفيـدة مقـدادي، دار الجمـل، كولونيـا، ألمانيـا.

- فهمـي، محمـد السـيد (١٩٩٥). تكنولوجيـا الاتصـال في الخدمـة الاجتماعيـة ، دار المعرفـة الجامعية ، الإسـكندرية.

- قطب، سيد (١٩٨١). معركة الإسلام والرأسمالية ، (د ، ن) ، القاهرة .

- قميحـة، جابـر(١٩٩١). آثـار التبشـير والاستشـراق علـى الشـباب المسـلم. رابطـة العالـم الإسـلامي، مكـة

- لبيـب، الطاهـر (١٩٩٢). العالـم والمثقـف والانتلجنسـي، في «الثقافـة والمثقـف في الوطـن العربـي» سلسـلة كتـب المسـتقبل العربـي (١٠) ، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة ، بيـروت.

- مارتين ، هانس بي، تر و شومان ، هارلد (١٩٩٨). فخ العولمة . الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية ، ترجمة: عدنان عباس ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٣٨ . الكويت

- محفوظ، محمد (١٩٩٨). الإسلام والغرب وحوار المستقبل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.

- محمود، حواس (١٩٩٩). العولمة المركزية والعولمة الطرفية، وجهة نظر من الجانب الثقافي التكنولوجي، الطريق، السنة الثامنة والخمسون، العد الثالث، بيروت.

- مخلوف، فوزية (١٩٩٧). استخدام وإساءة استخدام مصطلح الثقافة في عملية تشكيل النظام العالمي الجديد، في: فخري لبيب (محرر) «صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟ «أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع أم حوار الحضارات، مركز تضمان الشعوب الأفروآسيوية، القاهرة.

- مرزوق، عبد الصبور (د ت). الغزو الفكري. أهدافه ووسائله. رابطة العالم الإسلامي، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام. (د م).

- مرسي، فؤاد (١٩٨٤). ندوة « الهوية والتراث»، دار الكلمة للنشر ، بيروت .

- معلوم، حسين (١٩٩٧). التوازن واللاتوازن في معادلة التمايز والاتصال الحضاري ، في : فخري لبيب (محرر) «صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟ «أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع أم حوار الحضارات، مركز تضمان الشعوب الأفروآسيوية، القاهرة.

- معاليقي، منذر (١٩٩٧).الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت.

- مكشيللي ، اليكس (١٩٩٣).الهُوية ، ترجمة علي وطفة ، دار الوسيم لخدمات الطباعة ، دمشق.

- موسى، سلامة (١٩٦٣) مقالات ممنوعة (د ، ن) القاهرة.
- _____ (١٩٥١). رسالة الكاتب في مصر ، المقتطف ، المجلد ١١٩ ، ج١ ، يونيو ص ص ٣-٤.
- _____ (١٩٩٠). ما هي النهضة ، موفم للنشر ، الجزائر.
- _____ (دت) .اليوم والغد ، ط٣ ، المطبعة العصرية ، القاهرة (د . ت)
- _____ (١٩٦٤). مشاغل علي طريق للشباب ، ط٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت.
- كابور، جيتا (٢٠٠٤). العولمة والثقافة. الإبحار في الفراغ، في ماساوي ميوشي وفريدريك جيمسون (محرران) ثقافات العولمة، ترجمة: ليلي الجبالي، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة.
- كينكيد، جاميكا (٢٠٠٥). التحرك إلي أعلي في عصر ما بعد الاستعمار، في بروس روبنز (محرر) «الإحساس بالعولمة. التعاون الدولية في مأزق»، ترجمة: عاطف عبد الحميد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- هارلي، فيلهو (٢٠٠٨). مفهوم ومواريث العدو في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية. في: الطاهر لبيب (محرر) «صورة الآخر. العربي ناظرا ومنظورا إليه». مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط٢..
- -هيكل، محمد حسين (١٩٣٢). ملحق السياسة الأدبي ، ١٤ أكتوبر ١٩٣٢ ، عدد خاص بمؤتمر الطلبة الشرقيين
- _____ (١٩٦٤). الإيمان والمعرفة ، ط ١ ، دار المعارف ، القاهرة .

- ـــــــــــــــ (١٩٨٥). في منزل الوحي ، ط ٨ ، دار المعارف ، القاهرة.

- ـــــــــــــــ (١٩٩٥). حياة محمد ، ط ٢٠ ، دار المعارف ، القاهرة .

- هيلان، رزق الله (١٩٩٧). نحو تنمية بديلة كمشروع لحوار حضاري : في فخري لبيب (محرر) «صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟ «أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي حول صراع أم حوار الحضارات، مركز تضمان الشعوب الأفروآسيوية، القاهرة.

- هونكة، زيغريد (١٩٩١). شمس العرب تسطع على الغرب. أثر الحضارة العربية في أوروبة، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- ونوس، سعد الله (خريف١٩٩١). الثقافة الوطنية والوعي التاريخي، قضايا وشهادات (٤).

- وهبة، مراد وهبة (١٩٩٢). البعد الإنساني في ثقافة الطفل العربي ، في «ثقافة الطفل العربي» المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس.

- يسين،السيد (١٩٩٩). العولمة والطريق الثالث، مركز ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة.

- ـــــــــــــــ(٢٠٠٢) حوار الحضارات. الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

- ـــــــــــــــ(١٩٩٥).الوعي التاريخي والثورة الكونية . حوار الحضارات في عالم متغير ، الطبعة الأولي ،مركز الدراسات ا لسياسية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة .

مراجع باللغة الإنجليزية:

- Ardalan , Kavous (2009). Globalization and culture: four paradigmatic views. International Journal of Social Economics. Vol. 36 Iusse : 5. pp. 513 - 534
- Pieterse, Jan Nederveen (2004). Globalization or Empire?, Routledge, New York.
- Prados , Alfred. B (2001). Middle East: Attitudes toward the United States. CRS Report for Congress. Congressional Research Service. The Library of Congress.
- Cirstea , Corneliu (2011). Role of Globalization After the Crisis. Review of International Comparative Management. Special Number 1. pP.,215-226
- Dewan, Ritu(1999). Gender Implication of the New Economic Policy , Women's Studies International Forum , Volume 22 , Iusse 4 , July. pp.,41-52
- Dunning, John (2003). Making Globalization Good: The Moral Challenges of Global Capitalism , Oxford University Press, Oxford, UK.
- Elena , Drobot (2007). Globalization of International Relationships. North-West Academy of Public Administration branch in Vyborg.
- Furia.A. Peter & Lucas.E.Russell (2008). Arab Muslim Attitudes Toward the West: Cultural, Social, and Political Explanations. International Interactions, 34: 186–207.

- Hamidi .Y, Mehrbabak .S (2011). Localization versus Globalization of Social Networks. Procedia Computer Science 3.PP., 191–196.
- Hargreaves, Alec G(2005). Post-Colonial Cultures and Globalization in France. Institute of European Studies, UC Berkeley.
- Kiggundu, Moses N (2002). Managing Globalization in Developing Countries and Transition Economies, Praeger, Westport, CT.
- Kennedy, Paul (2001)., Globalization and National Identities: Crisis or Opportunity?, Palgrave, New York.
- Laurie, Nina(1997). From Work to Welfare . the Response of the Peruvian State in the Feminization of Emergency Work , Polictical Geagraphy , Volume 16 , Issue 8 , November.pp.,133-142
- Murshed, S. Mansoob (2002)., Globalization, Marginalization and Development, Routledge, London.
- Marcotullio, Peter J(2001)., Globalization and the Sustainability of Cities in the Asia Pacific Region, United Nations University Press, New York.
- -Magala , Slawomir. J (2012). Cross-cultural compromises, multiculturalism and the actuality of unzipped Hofstede. Erasmus Research Institute of Management. Erasmus University Rotterdam.
- Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said(2004). Islam and the WEST: Narratives of Conflict and Conflict Transformation. International Journal of Peace Studies, Volume 9, Number 1, Spring/Summer.

- Suárez, Marcelo M (2004). Globalization: Culture and Education in the New Millennium, University of California Press, Berkeley, CA.
- Smith, Ian G (2002). Globalization, Employment, and the Workplace, Diverse Impacts, Routledge, London.
- Schmidt, Johannes Dragsbaek (2000). Globalization and Social Change , Routledge, London.
- S.A.Yeoh, Brends and Huang, Shirlena (2000). Home and Away . Foreign Domestic Workers and Negotiations of Diasporic Identity in Singapore , Women's Studies International Forum , Volume 23 , Issue 4 , July , August 2000 , pp. 413 - 416 .
- Tomlinson ,John (2003). Globalization and Cultural Identity .Rotreg published. London.
- Tignor R., (1999). Identity in the Age of Communication , Sage Publication , London.
- Bhagwati, Jagdish (2004). In Defense of Globalization, Oxford University Press, New York.
- Beck, Ulrich (2003). Global America? The Cultural Consequences of Globalization, Liverpool University Press, Liverpool, England.
- Brysk, Alison (2002)., Globalization and Human Rights, University of California Press, Berkeley, CA.
- Whalley, John(2005). Globalization and Values. Presented at CESIFO, Venice Summer Institute, Workshop on Dissecting Globalization.

حقوق الطبع محفوظة للناشر

أطلس

للنشر والإنتاج الإعلامى

يحظر نشر أو اقتباس أى جزء
من هذا الكتاب إلا بعد الرجوع
إلى الناشر