من التراث إلى الثورة . .
٤ حول نظرية مقترحة فى التراث العربى

هذا المشروع . .

هو (مشروع عمرى العلمى)[1] (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى ، من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة)[2] .

دعا إليه أن (رهطًا من المفكرين والباحثين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين فى حقل السياسة الثقافية ، يثيرون فى المرحلة الراهنة قضية التراث عمومًا ، والتراث العربى على وجه خاص . مليء بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن فى معظم الأحيان ، بقليل من الخصوبة والعمق فى البحث العلمى ، وبضحالة فى الاستبصار والمسئولية السياسية والاجتماعية) ص ٥ تلتقى فى ذلك (المحاولات التى تطرح نفسها خطأ باسم المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، فى منحاها الجوهرى ، « بالنزعة السلفية »الدينية الوثوقية ، التى تقوم كذلك على إخضاع التراث لمصالح معينة ، على نحو نفعى تعسفى مُبْتَذَل) هامش ص ٦ .

وذلك بسبب أنهم لا يتعاملون مع (الحقيقة فى البحث التراث ، كما فى البحث العلمى عمومًا) أى على أساس كونها (حقيقة ، ليس لأنها نافعة ، وإنما هى على العكس من ذلك نافعة لأنها حقيقة) ص ٦ .

---

(١) الغلاف

(٢) العنوان

و (إنه من المفارقة بمكان أن نكتب فى قضايا تراثية ، بل وأن نتطلّع لاقتراح نظرية فى التراث العربى الفكرى ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية فى هذا التراث ، من داخله ومن خارجه ، أى السالفة أوالمعاصرة أولا ودون أن نحيط بها على نحو عميق ، من خلال تلك النظرية التراثية ، ثانياً ، ودون أن نقوم بذلك كله عَبْر تمثُّل عيانى عميق لقضايا التراث العربى الفكرى نفسه ، ثالثًا) ص ٨ .

على أن يتم (طرح النظرية التراثية المقترحة فى نطاق الاحتياجات الذاتية الحيوية ، الاجتماعية الحضارية العامة ، والنظرية العلمية للواقع العربى الراهن ، أولا ، وفى نطاق كون هذا الأخير إحدى حلقات الواقع الإنسانى العالمى الراهن ، ثانيًا) ص ٩ (على أساس هذا الفهم للأمور ، يصبح « مشروع الرؤية الجديدة » مشروطًا بمقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة التى يمر فيها الوطن العربى ، تلك التى تتحدد ، فى نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال معقدة ومركبة من مجتمع ما قبل الإقطاعى ، وإقطاعى بورجوازى هجين ، ومبعثر قوميًا إلى مجتمع اشتراكى موحد قوميًا) ص ١٦ .

وإذا كنا بصدد (دليل عمل منهجى عام فى البحث التراث) فإن من واجبنا أن نعلم (أن المنهجية الجدلية التاريخية والتراثية هى المؤهلة ، اجتماعيًا ومعرفيًا ، لقيادة البحث فى وجهات النظر تلك ، والوصول إلى موقف علمى دقيق من التراث والتاريخ العربى والفكرى) ص ٢٧ . وذلك من منطلق (أن الباحث المؤرخ والتراثى الذى يكتب حول وقائع حدثت قبله ويقومها تراثيًا ، يفعل ذلك فى ضوء عصره هو ، بالرغم من أنه يبقى مطالبًا بتقديمها من خلال عصرها هى فى حال التعرض لها تاريخيًا ، ولكن هذا التعرض يظل - فى التحليل الأخير - مشروطًا بمستوى أداة البحث العلمى التى بين يديه أولا ، وبأفقه المعرفى والأيديولوجى ثانيًا ، بحيث يغدو القول ممكنًا بأن هذين العنصرين يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصيلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث) ص ٣١/ ٣٢ .

ومن هنا يكون الاختلاف بين الباحثين ، إذ تتحكم آفاقهم المعرفية واتجاهاتهم الأيديولوجية فى توجيه البحث العلمى ، مما يدفع إلى إلباس التاريخ القديم مصطلحات حديثة ، أفرزتها ضرورات التطور الحديث ، ومن ثم يتحرك التاريخ القديم بحركة التاريخ الحديث ، مع أن لكل عوامله وظواهره التى تتناسب مع طبيعة عصره .

ولعل الصواب أن نتناول التراث من خلال بيئته المادية والمعنوية ، على أساس المنهج التاريخى دون أن نقع تحت تأثير الأيديولوجيات المعاصرة حتى تكون أقرب إلى الحقيقة العلمية ، ثم تكون المرحلة الثانية فى توظيف هذه الحقيقة العلمية فى إطار أدبى أو فنى لأهداف سياسية أو اجتماعية .

أما أن نمسك بالبابكية مثلا ، فنحرك أحداثها بحركة الاشتراكية المعاصرة ، فإننا سنبالغ فى استخدام الظلال والأضواء ، بحيث نبرز خافيًا ، ونجسم دقيقًا ، وندقق جسيمًا ، ونعيد تشكيل الأحداث ، وكأننا نضع قصة من إبداعنا ، وما أظن هذا يخضع للقواعد التى وضعها ابن خلدون وأكبرها ماركس ولينين ، من أنه (إذا اعتمد فى الأخبار » على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب . فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق) ص ٣٤ .

فإذا كان (الصدق) هدفًا ، و لحقيقة غاية ، أمكننا أن نعيش واقع التاريخ ، وأن نستعيد (التراث) ، وقد بعثنا فيه الحياة ، فيحيا فينا ونحيا فيه ، يحيا فينا فكرًا وقيمًا وبنايات إنسانية ، ونحيا فيه حين نرى صورتنا فى مرآته ، فتلتقى همومنا بهمومه ، ومعاركنا بمعاركه ، وانتصاراتنا بانتصاراته ، ويصبح زادًا وسمادًا ، دربئة وعمادًا .

وليس معنى هذا أن جملة تاريخنا وتراثنا مجموعة إنجازات ، وثمار حضارة

إسلامية ذات طبيعة واحدة ، ومستوى واحد ، لأن هذا يخالف مجرى الحياة الإنسانية ، فى أى مكان ، وفى أى زمان .

لنكن على يقين من أن مسار الحياة العربية الإسلامية مرّ بتعاريج وعقد ونتوءات ، وأن مسار الحياة العربية الإسلامية عملت فيه أياد غير عربية وغير إسلامية . . لكن فى استطاعتنا - ونحن نتحرى (الصدق) أن نتبين مالنا وما علينا ، وأن نستفيد من مزالقنا ومن معارجنا ، دون أن نقع فى حُبالة الوهم ، أو حُبالة الغرور ، ودون أن نصبح دُمىً على مسرح العرائس ، تحركنا خيوط الآخرين ، وننطق بأصوات لا نملكها ، ونعبر عن أفكار لا ندركها .

يقول السيد الدكتور (إن طبيعة التاريخ ذاك روحية دينية ، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية ، إلا بمقدار ما يخدمها ويكرّس هيمنتها ، بصفتها مصدر الوجود والحقيقة) .

(إن المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل شيئًا يتضمن فى ذاته اعتبارًا ، إلاّ بمقدار ما يتطابق مع مرحلة هذه الرسالة) .

إنها (تقترب وتمتزج بالأسطورة المطلقة النهائية ، والهائمة فوق التاريخ ، بمقدار ما تحقق ابتعادًا عن التاريخ العيانى واعتلاء عليه) ص ٤٢ .

مثل هذا التقويم لا يمكن أن يخضع لمنهج علمى ، لأنه - كما يقولون - يمثّل (صوت سيده) ، مجرد كلمات أريد بها أن تُحدث فرقعات غوغائية . . وإلا فما معنى أن (المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية) امتزجت (بالأسطورة المطلقة النهائية الهائمة فوق التاريخ) ، وأن طبيعة التاريخ الإسلامى (لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية إلا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها) ؟ !

إن أحدًا لا يمكن أن ينكر أن كل معتقد إنما هو فكر وتطبيق ، وطبيعة (التطبيق) تخضع لمؤثرات كثيرة لا تجعله يتحرك مع (الفكر) على مستوى

واحد . ولو أننا افترضنا أن حركة المجتمع ، سياسيًا واقتصاديًا ، تتحرك بحركة الدين ، فإن معتقد الشيوعيين أن الفكر الاشتراكى يستقطب كل ألوان النشاط الإنسانى ، وأن مسار التطور الاجتماعى ينتهى إلى الحتمية الاشتراكية ويقف عندها .

لكن الحقيقة الإنسانية والمسار التاريخى لا يؤيدان هذا الزعم ، بدليل ما يجرى الآن على الساحة الاشتراكية . ولم يعد للقوات العسكرية الشيوعية عمل يختلف عن عمل القوات العسكرية الرأسمالية ، وأصبح الاستعمار فى عباءة حمراء لا يختلف عنه فى عباءة زرقاء .

هذه حقيقة تعلن عنها مواقع كثيرة فى كل مكان .

وحقيقة أخرى ، أن التاريخ الإنسانى العام - فى تصور المؤرخين قاطبة - كان يتحرك بحركة القادة والحكام ، وأن العلاقات الإنسانية كانت تدون فى كتب التشريع والحكمة والأدب والنوادر والحكايات والرحلات ، وكانت تتناول - على سبيل الاستطراد - فى تاريخ رجال السياسة والحرب والأدب والحديث والطب ، إلى آخر هذه المجالات العلميةوالفنية . فلما علا صوت الجماهير ، وأصبح للخارجين على السلطان تأثير على حركة التاريخ ، تطورت النظرة فى تناول هذا العلم .

ولا مجال لإنكار أن تحرك الجماهير كان بحركة قادة ذوى مواهب ومطامع ، تخضع مصائرهم للانتصارات والهزائم ، شأنهم شأن سواهم من القادة ، فإذا انتصروا كُلِّلوا بأكاليل الغار ، وإذا انهزموا عُلِّقوا فى المشانق .

والحقيقة الكبرى أن الدين الإسلامى لم يكن شعائر وطقوسًا روحية ، بقدر ما هو تشريع وقيم عملية ، تتناول كل شئون الحياة ، سلمًا وحربًا ، جدًا ولهوًا ، سرًا وعلانية ، أفرادًا وجماعات .

كما أن الدين الإسلامى لم يغلق المجتمع الإسلامى على المسلمين ، ولم يوقف تشريعه على العلاقات بين المسلمين .

وإذا كان التاريخ الإسلامى قد تحرك بحركة الإسلام ، فإن حركته الإنسانية كانت أوسع مدى وأجل مظهرًا ، وأعمق أثرًا .

ثم إن المسلمين - منذ عهد الفتوحات - صارت تحكمهم طبيعة التوسع فى بيئات غير عربية وغير إسلامية ، وصارت تتحكم فى مجتمعهم عوامل كثيرة ، ومكتسبات حضارية لم يكن لهم بها عهد .

ولم يكن للمسلمين قانون يأخذ بالظنة ، ويعاقب على الهمسة .

كان مجتمعًا يموج بكل الأفكار ، ويتسع لكل الخلافات .

ولو أنه التزم بالتعاليم الإسلامية لظل المد الإسلامى يأخذ طريقه حتى اليوم ، ولما كان للحركات المشبوهة وغير المشبوهة أن تنبت فيه ، لأنه كان سيتحرك بحركة هذه التعاليم ، ومن ثم فالبنيان يشد بعضه بعضًا ، على أساس التكامل والتضامن والتعاون ، وفى إطار عباد الرحمٰن التوابين المتطهرين ، (الذين يمشون على الأرض هَوْنا ، وإذا خاطَبهم الجاهلون قالوا سلامًا) ، أمّا وقد تحرك المجتمع بحركة (الإنسانية) ، واتسع لأمثال ابن الراوندى وابن بِحْرلةوطيب تيزينى ، فإن من الخطأ أن نحاسب القيم الإسلامية بحساب هذا المجتمع .

بين العقل والنقل . .

يعلق الدكتور على قول مالك بن أنس : (لا يصلح أمر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها) بأن (هذا « الأول » سوف يبقى دائمًا وأبدًا كذلك ، إلى درجة أن الحديث عن تجاوزه و « تخطيه » يتحول إلى نوع من البدعة ، التى يجب على الأوفياء لذلك الأول أن يرفضوها ويدينوها) ص ٤٦ .

وهو يقرر حقيقة ، وإنْ كان يقدمها فى معرض الإدانة متجاهلا أن الذين يجتهدون فى تفسير الأفكار الماركسية اللينينية يُتهمون (بالتحريف) ، ومن ثم يطاردون ، وتعلق لهم المشانق .

فإذا كان (تجاوز) الشرع و (تخطيه) يتحول إلى نوع من البدعة ، فهذا أهون ما يجب على الأوفياء لذلك الدّين ، لكن هؤلاء الأوفياء - فى مواجهة هؤلاء المتجاوزين - ملتزمون بسماحة الإسلام ، التى قوامها : (من قال لا إله إلاّ الله ، فقد عصم منى دمه وماله) و (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن) .

ومالك بن أنس من التابعين الذين صحبوا صحابة رسول الله ، وجمع زمانه بين صلاح حال الرعية بالدين ، وفساد حال الرعية بالدنيا ، ومن ثم كان ينطق بمنطق الشرع ، وبمنطق التجربة الحية التى عاشها . . والدكتور نفسه لا يستطيع أن ينكر صلاح الحياة بالدين الإسلامى الذى طهر نفوس القوم فطهُرت أحوالهم ، واستقامت دنياهم ، ودانت لهم الإمبراطوريات ، فإذا كان تطلّع إلى صلاح حال الناس بالدين مرة أخرى ، - وليس من النصوص الدينية ما يقف فى وجه التطور - فإن هذا التطلع لا يُعدّ (رِدّة) ، ولا يُدان بالرجعية ، أو التقليدية ، أو النصيّة ، لأنه العود إلى الصواب ، وليس الاستمرار فى الخطأ دلالة وعى ، وليس البحث فى جيوب الآخرين ، وبين أيدينا خير الدساتير - مظنة رشاد .

لقد كتب ابن رشد (أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ، ليس يُعتبر فى صحة التزكية بها كونُها آلة المشارك لنا فى الملك أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة) ص ٤٩ .

وهذا القول لا يمثل تقدمية خارجة على الخط الإسلامى ، بل يمثل قاعدة إسلامية تأمر بطلب العلم ولو كان فى الصين الكونفشيوسية ، وتأمر بطلب الحق من كل من جاء به ولو كان كافرًا ، قاعدة لم تقيد العلم بمكان ولا بكائن ، ولم تلوّن العلم بلون أحمر أو أزرق ، لأن العلم حقيقة طبيعية أو إنسانية ، مادية أو روحية ، وأى مظهر من مظاهر العلم يمثل صحة عقلية ، ويزيد فى دائرة الإدراك ، ولهذا

كانت (آية) العلم ، ووسيلته القلم أول ما نزل به القرآن الكريم ، لأن العلم بالكون وبالناس يوصّل إلى الله ، ويزيد من خشيته

وحديث القرآن عن العلم غير مقيد بقيد ، أو مخصص بخاصة ، فالله (الذى عَلَّم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) لأنه (لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ، ولأنه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

وحديث الرسول عن العلم لم يتجاوز سبيل القرآن ، (تعلّموا العلم وعلّموه الناس) ، (اطلبوا العلم من المهد إلى الحد) ، (من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع) .

هكذا صار طلب العلم فريضة دينية من مات فى أدائها مات شهيداً . .

وكانت الدعوة إلى تعلّم اللغات غير العربية ، واللغات أبواب المعارف ، والمعارف تقى الشرور ، ومن ثم كان (مَنْ تعلّم لغة قوم أمِنَ شرَّهُم) وكان مُعاذ بن جبل يسأل عن الشر ليجتنبه ، على حين كان الآخرون يسألون عن الخير .

والدارس للفِرَق الإسلامية يعرف حرص المسلمين على علم ما عند أعداء الإسلام ، وكانت تعقد المجالس والمناظرات لمجاملة هؤلاء الأعداء .

إذن ، فلم يكن ابن رشد مستكشفًا جديداً ، ولم يكن إلاّ قلمًا إسلاميًّا رشيداً ، فإذا جاء من يزعم أهمية مبدئية (لوجهة نظر ابن رشد التراثية هذه فى البحث العلمى التاريخى والتراثى المعاصر المتوجه نحو الكشف عن « جسور » بين الجدلية المادية التاريخية والتراثية من طرف ، والتراث العربى الفكرى التقدمى من طرف آخر) ص ٥١ . فإنه يعلن عن جهله بالخط الإسلامى أولا ، ويعلن عن أن التراث الإسلامى يملك من المضامين والمعطيات ما فيه كل الغناء .

ولكن الأستاذ الجامعى الذى يصف هذا الأفق الإسلامى الواسع بأنه (ينطوى على تناقض ذاتى) ص ٥١ ، يريد أن يلوى ذراع ابن رشد (انطلاقا من حرصه العميق على جعل « العقل » الإنسانى الحكَم الفصل فى مسائل الوجود عموماً) ،

ويزعم أنه (يتحدى الدين فى واحد من أخطر الأمور التى يقوم عليها ، وهو ضرورة وجود « النبى ») ، ويضيف أنه (من أجل تدعيم هذا الموقف يجد ابن طفيل نفسه مدعوًّا لأن يأخذ موقفًا « عدميًّا » من التراث ، حين يرى عبر سياق قصته الشهيرة « حىّ بن يقظان » أن الإنسان قادرعلى الوصول إلى الحقائق القصوى ، حين يستخدم عقله على نحو دقيق) ويشيد بهذا الموقف على أساس أنه (طموح مشروع فى حينه ، فى التصدى للهيمنة الأيديولوجية الإقطاعية التى تجسدت فى صيغة النصّيّة الدينيةالوثوقية) ص ٥٣ .

هكذا يحاول الدكتور أن يوهم قراءه أن الدين يخالف العقل ، متجاهلاً أنَّ الدين الإسلامى دين الفطرة (فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) أن الدين غريزة ، لا كما يقول علماء النفس ، بل كما صور الله سبحانه فى قوله : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى) فلو خُلّى بين المرء وربه ما احتاج إلى دليل ، ولكنها صوارف الحياة وشواغل الغرائز الدنيا ، فكانت الحاجة إلى الرسل مبشرين ومنذرين وهادين إلى سواء السبيل .

ولقد أكبر القرآن من شأن العقل فى قصّة إيمان إبراهيم ، عليه السلام ، وفى مطالبتنا بالنظر فى ملكوت السموات والأرض ، وفى أنفسنا وفى آثار السابقين لنهتدى ، وابن طفيل إنما يقيم الحجة على الضالين ، بأنهم لا عذر لهم ، إذا لم يؤمنوا ، وإن لم يأتهم رسول ، فكيف وقد جاءتهم الرسل ، وفى رءوسهم عقول ؟

ولقد سبق أن تناولنا هذه القضية فى معرض ما قدم الدكتور فى كتابيه السابقين وبينا أن الاجتهادات العقلية السليمة توصل إلى الله ، سبحانه ، وأن كل ماكتب الفلاسفة منذ طاليس إلى أرسطو إبّان الوثنية اليونانية إنما كان يتحدث عن حركة الكون عن طريق محرك من خارجه ، وأن كل ماكتب الفلاسفة الإسلاميون من الكندى إلى ابن رشد إنما يدعمون النقل بالعقل ، ويقيمون الحجة على (أولئك

الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ، مثلهم كمثل الذى استوقد نارًا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظُلمات لا يبصرون ، صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون) .

الشعوبية :

خاطب الله سبحانه المؤمنين بقوله : (كنتم خير أُمّة أُخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله) ، فشَرط الخيرية بالإيمان والسلوك القويم ، ولم يخصّها بجنس ، لأن الدعوة للناس كافة ، ولا فضل لعربى على عجمى إلاّ بالتقوى ، (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم) . .

لكن الدكتور - فى سبيل البحث عن مبرر للشعوبية- زعم أن هناك مبدأ (العرب خير أمة) ، وأن معاوية بن أبى سفيان قال مخاطبًا العرب : (إنّ الله اختاركم من الناس وصفاكم من الأمم ، كما تصفى الفضة البيضاء من خَبَثها) ص ٥٨ ولم يكن معاوية يخاطب إلاّ المسلمين وإنْ كانوا عربًا .

وإذا كان قد نسب إلى عمر قوله : (العرب قادة الإسلام) فهو يحدث عن حقيقة المرحلة فى فجر الإسلام ، لا أن العرب سيظلون قادة على الدوام .

ولقد دخل الإسلام من هم غير العرب – فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم – وزاد دخولهم فى عهد أبى بكر وعمر ، وكان لكثير منهم دور قيادى فى مجالات مختلفة .

ونحن نعلم أن الرسول الكريم أقر (باذان) الفارسى على حكم اليمن ، بعد دخوله فى الإسلام ، تأليفًا له ، واستعانة بخبرته ، ومع هذا فالشعوبيون أنكروا هذا الفعل ، وزعموا أن الرسول اعترف بالاستعمار الفارسى .

وتدوين الدواوين فى عهد عمر اعتمد على الخبرة الفارسية .

ولا شك فى أن الطب والزراعة والصناعة والبناء نهضت فى المجتمع الأموى بأيدٍ فارسية ورومية وهندية .

وسالم مولى هشام ، وعبد الحميد الكاتب ، وعبد الله بن المقفع أشرفوا على ديوان الرسائل فى عهد بنى أمية ، وهو أشبه بوزارة الإعلام فى عهدنا ، بالإضافة إلى عمل وزارة الخارجية ، وخطورته فى أنه مطلع على أسرار الدولة .

وإذا كان الأمويون ذوى نخوة عربية ، فإنهم لم يكونوا متعصبين ضد غير العرب .

ثم إن الحكم الأموى قام على كواهل أهل الثقة والخبرة ، بسبب الخلافات التى قامت بينهم وبين العلويين والزبيريين والخوارج وغيرهم من المنشقين ، ولا شك فى أن عناصر من الفرس وغيرهم من الشعوب الإسلامية أيدت أعداء الأمويين ، فصاحب السلطان – وإن عدل – مكروه ، لأن الطامعين فى السلطة والحاقدين على الحاكمين يروجون ضدهم الشائعات ، ويفترون عليهم بالباطل ، والجماهير الكادحة المعانية تجد فى اتهام ذوى السلطان وانتقاص قدرهم ما يعزّيهم ، ويخفف من عذاباتهم .

لهذا كان شعار (أهل التسوية) قولة حق أُريد بها باطل ، وما أكثر الشعارات التى تتحدث عن القيم الإنسانية العالية ، من الحق والخير والعدالة والمساواة والحرية ، فإذا ملك أصحاب هذه الشعارات كانوا أشد قسوة وأعنف سلوكًا .

والمعروف أن الجماهير لا تطمع فى مراكز السلطة ، لأنها غير مهيأة لذلك ، ولأن السلطة لا تقوم إلاّ بأفراد ذوى طبيعة خاصة ، قد يكون منهم قادة الجيوش ، كما يكون منهم قادة اللصوص ، وفى السلطة يلتقى الطيب والجزار ، والطيب والخبيث ، وقد يُحرز الأشرار انتصارًا بين الجماهير ، لأنهم يجيدون اللعبة . . لهذا لا ينبغى أن نربط « الشعوبية » بالجماهير الفارسية ، بل بذوى المصالح المشتركة .

(إن سقوط الدولة الأموية التى كانت تمثل البناء السياسى الإدارى الفوق للعلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، والتى ساهم فى إسقاطها - بشكل خاص إقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعب الفارسى والتركى ، كان إيذانًا ببدء مشاركة هؤلاء فى بناء الدولة العباسية العتيدة) ص ٦٠ .

هذه حقيقة أسيئت صياغتها حتى تخدم أهدافًا اشتراكية .

فقد كان هناك صراع بين الأمويين والهاشميين ، فوقف إلى جوانب الهاشميين كل أعداء السلطان ، سواء أكانوا من الموتورين ، أصحاب السلطان السابق من الفرس وغيرهم ، أم كانوا من ذوى المطامع والانتهازيين الذى يركبون ظهر الموج ، وكل هؤلاء يعملون على تحريك الجماهير ، عن طريق الشعارات والادعاءات التى تثير الغرائز وتلهب الشهوات ، ومن هنا كان قول ابن قتيبة : (إن الذين اعتنقوا الشعوبية هم السِّفلة والحشوة وأوباش النَّبط وأبناء أكرة القرى) ص ٦١ .

لأن المحركين يعملون فى الخفاء ، ويظهر على السطح أولئك المغرَّر بهم . . ومن ثم ينزل العقاب بالذيول من دون الرءوس ، وهذا ما يفسر قول الحجاج إلى عامله بالبصرة (إذا أتاك كتابى ، فانف مَنْ قبلك من النَّبط فإنهم مفسدة للدين والدنيا) ص ٦١ ومن يعرف أن البصرة كانت مسرحًا لحركات الخوارج والزنج والقرامطة يدرك صواب نظرة الحجاج ، ، ذلك لفقد التجانس بين سكان هذه المدينة وما حولها ، وللظروف الصعبة التى كان يعيش فيها الذين يعملون فى الأهوار ، فى أرض سبخة وجو حار مشبع بالرطوبة والبعوض والذباب ، ولأن ذوى المآرب السياسية كانوا أقدر على إثارة النبط والسودان الذين كانوا يعملون فى فلاحة الأهوار ، كما كانوا قادرين على إثارة القاعدة الشعبية من العرب .

ومما لا شك فيه أن كثيرين من العرب خرجوا على بنى أمية فى صفوف العلويين والزبيريين والخوارج ، وتحت قيادة خالد القسرى وعبد الرحمن بن الأشعث ، وبعضهم لجأ إلى التصعلك وخرج ينال حقه بسيفه .

وكل هذا كان تحركًا طبيعيًّا ، يحدث مثله – على مدى التاريخ الإنسانى – فى كل البيئات الاجتماعية والسياسية دون حاجة إلى أن نلبس الماضى ملابس عصرية ، ودون حاجة إلى تكييف هذه الأحداث تكييفًا ماركسيًّا .

وليس بدعًا أن تنشط أقلام تؤيد هذا الجانب أو ذاك ، وبخاصة إذا وجدت هذه الأقلام من يحميها أو يعزها ، أو يغرر بها .

ولقد كان – إبّان الحكم الأموى – شعراء وخطباء يؤيدون الزبيريين أو الشيعة أو الخوارج أو حركة خالد القسرى أو ابن الأشعث ، وكان من الصعاليك شعراء يبررون مواقفهم .

فإذا كانت حركة العباسيين ، وشارك الفرس فى انتصارها ، ظهرت أقلام تطعن على العرب ، وأخرى تبين فضل العرب ، لكن هذه الأقلام لم تكن لتعبّر عن القاعدة الجماهيرية الإسلامية . التى تمتد ما بين الصين والمحيط الأطلسى . . فالتاريخ لا يكاد يذكر من يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة ومن ثم لا ينبغى أن نجسم ما كان يحدث ، فتزييف التاريخ . لمجرد أننا نبحث عن جذور للاشتراكية ضاربة فى أعماق التراث العربى الإسلامى .

الحركة الثقافية :

يقول الدكتور (إن ذلك الهجوم الشعوبى الإقطاعى على العنصر العربى قد لقى بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب ، تركزت فى الدفاع عن الثقافة العربية عمومًا ، تلك الثقافة التى التحمت فى تلك المرحلة بالمنظومة الإسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية) ص ٦٢ .

(إن الإصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية الذى وجه ضد الشعوبيين أدى إلى البحث عن موقع الشعر العربى الجاهلى ، والدفاع عن هذا الأخير) ص ٦٢ .

ومما يعرفه تلاميذ المدارس أن الحركة الثقافية بدأت مع نزول القرآن الكريم فى

صورة من التعاليم الدينية مصحوبة برواية الشعر (ديوان العرب) ، وكان ابن عباس يجلس للشعر فى مسجد الرسول ، كما يجلس للتفسير والفتيا . . فلما كان عهد التدوين نشط المسلمون عربًا وغير عرب -- فى تسجيل التراث الفكرى ، شعرًا وأخبارًا ، ونوادر ، إلى جوار حديث رسول الله ، وقراءات القرآن ، وبيان أسباب النزول ، وشرح غريب القرآن وغريب الحديث وتدوين أصول التشريع والبلاغة والنحو والتاريخ ، كل ذلك خدمة للنصّ القرآنى ، وللدين الإسلامى . . وكان من حامت حولهم الشبهات من غير العرب أكثر المسهمين فى هذه المجالات أمثال أبى عبيد وحماد الراوية وخلف الأحمر .

ولم يكن ما نسب إلى حمّاد الراوية وخلف الأحمر (من انتحال) الشعر الجاهلى ثمرة شعوبية بقدر ما كان وسيلة كسب وإثبات مهارة .

وإذا كان معظم ما حفظ التاريخ من الشعر الجاهلى أسهم فى جمعه هؤلاء الذين نبالغ فى اتهامهم ، كان علينا أن نعرف أن مرد هذا الاتهام إلى المنافسة التى كانت قائمة بين العلماء ، وبخاصة بين علماء البصرة والكوفة ، وقديمًا قيل عن هذا التنافس لضراوته إنه (كتغاير التيوس فى الزريبة) .

ومع هذا ، فالدكتور يزعم أن (الإقطاع العربى قد نجح فى إكساب صراعه مع إقطاع الشعوب الأخرى المنطوية تحت إطار الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عمومًا ، واللاعرب عمومًا ، بين اللغة العربية واللغات غير العربية) ص ٦٣ .

على حين اقتصر وجود اللغات غير العربية على الدواوين قبل عهد عبد الملك بن مروان [1] وعلى أسماء أدوات الحضارة التى دخلت المجتمع الجديد . وعلى بعض العبارات فى ألسنة الجوارى ، وفى المجتمعات الخاصة المحددة ، أشبه بما يجرى فى

---

(١)يلاحظ أن الذى قام بتعريب الدواوين فارسى ، يسمى زاذان فروخ الأعور .

مجتمعاتنا العربية حتى اليوم . . لكن المثقفين - على مستوى الشعوب الإسلامية - كانوا يفكرون بلسان العرب والقرآن ، حتى أعداء الإسلام فيهم .

ولم يعد المثقفون الفرس إلى لغتهم يؤلفون بها إلا فى وقت متأخر من الدولة العباسية ، بعد أن تمزقت الدولة إلى دويلات ، فمن أين للدكتور هذا الصراع بين العربية واللاعربية ، وقد كان حظ الفارسية مقصورًا على الترجمة منها إلى العربية ، وكان ابن قتيبة ، كما كان ابن المقفع ، من المروجين للفكر الفارسى .

ومن الخطأ الباغى أن نعلل لظهور الزندقة . على أنها مظهر شعوبى ، وأن (الإسلام نشأ فى نطاق عربى ، مما جعل العرب ينظر إليهم متصلين بالإسلام أوثق وأشد اتصال ، إلى درجة بدا فيها هذا الأخير قد تحول إلى الوعى الذاتى والدينى والاجتماعى والسياسى والأخلاق للعرب ، وبذلك أخذت الدعوة إلى دين آخر تظهر على أنها مناوئة للإسلام والعرب فى آنٍ واحد) ص ٦٤ .

تعليل يوحى بأن غير العرب كانوا زنادقة أوكانوا يبطنون المانوية ويظهرون الإسلام ، مع أن معظم المؤلفين والمصنفين فى الإسلام تفسيرًا وحديثًا وتشريعًا وتأريخًا وأدبًا ولغة ونحوًا وفلسفة وعلومًا متنوعة كانوا من غيرالعرب ، أو على الأصح كانت جذورهم غير عربية ، وكان للبيئة العربية الإسلامية فضل إنجابهم . . ثم إن العرب لم يكونوا جميعًا أهل طهارة ونقاء ، بل كانوا مشاركين فى كل ما راج فى هذا المجتمع الكبير . ويلاحظ أن أكثر الذين اتهموا بالزندقة فى المجتمع العباسى - على سعته - كانوا قلة من أصحاب الكلمة ، الذين لعبوا أدوارًا سياسية ، كابن المقفع ، أو كانوا عامل فساد اجتماعى ، كبشار . . وكان الاتهام بالزندقة مجرد وسيلة للخلاص منهم .

فإذا قال الجاحظ ، وهو من ألد أعداء الشعوبية ، وليس بعربى الأصل : (إنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا من طريق الشعوبية ، فإذا أبغض شيئا أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، فلا تزال الحالات تنتقل

به حتى ينسلخ من الإسلام ، إذ كانت العرب هى التى جاءت به ، وكانوا السلف) ص ٦٥ .

فإن هذا القول لا يتجاوز التحليل النفسى لمن أصابته هذه الآفة ، ومن ثم لا يعدّ تصويرًا لصراع بين العرب وغيرهم من الشعوب الإسلامية ولا بين الدين الإسلامى وغيره من أديان سابقة لهذه الشعوب .

التراث والنزعة السلفية :

على طريقة الخلط المقصود لتزييف الحقيقة الإسلامية ، يصف النصوص الإسلامية بأنها (لا تحوز على بنية أيديولوجية متجانسة) ص ٦٨ . ويبنى على هذا الوصف أنها (لم تكن قادرة على أن تتخطى مجموعة من الإشكالات والصعوبات التى واجهتها . ولن تكون قادرة عليه كذلك فى المستقبل) ص ٦٨ . ثم ذكر الذين حاولوا (تطويع المشكلات المستجدة) ، بأنهم وقعوا (فى مفارقة وتناقض مأساوى بليغ مع العصر الذى يعيشون فيه) ص ٦٨ ، وأنهم أشبه (بدون كيشوت) الذى كان يحارب طواحين الهواء ليثبت قدرته (الباهرة) على القتال ، وليغطّى حقيقة عجزه عن ممارسة الحياة . . ثم يبنى على هذه (الفرضية الواهمة) (أن تلك النصوص « الأصلية » نفسها تطالب – فى حدود كونها غير متجانسة – بشكل واضح مكشوف ، وملح أحيانًا باستخدام « التأويل » و « النظر » و « الاجتهاد » العقلانى فيها نفسها) ص ٦٨ .

ويتحدث عن النزعة السلفية بأنها (الإلحاح على « الأصل » المطلق الذى لا يخضع للبحث العلمى ، لكونه ظاهرة غير عادية ، خارقة) ص ٦٨ . (وإن كانت قد أرغمت على أن تعدّل من بعض جوانبها الثانوية ، تحت ضغط الحدث الاجتماعى والتقدم العلمى) ص ٦٩ . لكنها (بموقفها الانبطاحى الوثوق تجاه التراث ، تشكل عائقًا جديدًا خطيرًا على طريق البحث العلمى لهذا الأخير ،

وللتاريخ العربى الفكرى والحضارى بشكل عام) ص ٦٩ .

وبناء عليه ، فإن (البحث العلمى الذى يطمح فى استكشاف التراث والتاريخ العربى منطلقًا من مواقع التحليل والتركيب التاريخيين النقديين ، يتحول – على أيدى أصحاب تلك النزعة – إلى ادعاء زائف ضحل بالعلم ، أما ذلك الذى يسمى « بالعالم » من أولئك التراثيين فهو فى حقيقة الأمر ليس أكثر من إنسان يتمتع بحافظة جيدة ، وبعقل نصّى أمين لذلك « الأصل » الذى عليه على الدوام أن « يطابق » بينه وبين الأحوال المستجدة مهما اكتسبت صيغة هذا التطابق من قسر وتصنّع وإقحام واعتمال) ص ٦٩ .

إن هذه النزعة السلفية تتأمل التراث (باطمئنان أبله ، وبشعور مبرر بالنقص والدونية ، تدافع عنه بحماقة ، وتعصب ، وتخلق ما لا يحصى من المبررات ، لإكسابه ، بشكل أو بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقًا معرفيًا . ليس من أجل العصر الذى توجد فيه فحسب ، وإنما من أجل كل العصور ، وإذا أمعنا النظر فى ذلك الأمر نجد أن تلك النزعة توصّلنا إلى القناعة بضرورة أخذ النصوص الأصلية المقدسة بصفتها « قمقمًا » سحريًا ينطوى فى ذاته على الماضى والحاضر والمستقبل) ص ٧٠ .

* * *

هكذا يأخذ على النصوص الدينية أنها تخضع (للتأويل والنظر والاجتهاد العقلى) مع أن هذا من أسرار عظمتها وقدرتها على الاتساع لكل ما يجدّ به التطور الاجتماعى . . فالنصوص القرآنية وهى المصدر الأول للتشريع ، صيغت بأسلوب البلاغة العالية ، عبارتها موحية ، يغلب عليها الإجمال لا التفصيل ، وكأنها تقفنا على روح التشريع ، ولا تضعنا مع أحكام جامدة على جزئيات محددة . . والسّنة النبوية فَصّلت (فى تطبيقها) ما أجمل القرآن . . لكن إمكانية الحياة آن ذاك لم تكن تتسع لكل ما ينشأ ويجد مع المتطلبات الإنسانية فى كل زمان ، ومن ثَمّ كانت

النصوص (الأصلية) من السعة بحيث تتيح لعلماء كل جيل أن يعمّقوا النظر فيها ، مستهدين بسنة رسول الله وصحابته ، مطورين الفهم والأحكام لما يُصلح أمور دينهم ودنياهم .

ومن ثم كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع ، والاجتهاد عماده القياس ، والقياس عماده العقل ، الذى أكبرت النصوص الإسلامية من دوره كما أكبر المسلمون .

والحديث الشريف الذى يقول : (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[1] دعوة صريحة إلى الاجتهاد وإلى التجدد .

ومع رخصة (التأويل والنظر والاجتهاد العقلى) فإنَّ للأمر آدابه التى لا تفتح الطريق أمام الأدعياء والدخلاء ، وهذه الآداب لا تقوم على علوم القرآن والحديث واللغة فقط ، بل على الورع والتقوى ، خشية أن يرى المرء رأيًا يجانب الصواب ، أو تكون فيه شبهة بالرغم من التشجيع النبيل المتمثل فى القاعدة التى تقول : (من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر) .

وبهذا لم يجُدْ التاريخ الإسلامى خلال ألف وأربعمائة عام إلا بأفراد معدودين ، هيأ الله لهم من المواهب والأسباب ما جعلهم أقدر على أن ينظروا فى هذه النصوص (القماقم السحرية) ويستخرجوا منها حلول المشكلات الجديدة ، ويستفتحوا بالذى هو خير للإنسانية مغاليق وأسرارًا لم تكن لتبوح بعطاءاتها لكثيرين .

وإذا كان من (السلفيين) من يجمد بالنصوص أو تجمد به فالذنب ذنبه هو ، لأنه لم يحسن التأدب بآداب ما عرض له ، ولم يكن يتهيأ له من المواهب والأسباب ما يعينه على هذا الطريق .

---

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهقى

وهذه آفة الكثيرين الذين يتحمسون بغير قدرات ، فيكون مثلهم مثل (دون كيشوت) أو :

كناطح صخرة يومًا ليوهنها فلم يَضِرْها وأوْهَى قرنَه الوعلُ

وهذا هو حال (طيب تيزيني) وأمثاله من الذين يحاولون أن يتلمسوا مطاعن إسلامية ، مع أن الأمر - بالنسبة للتشريع الإسلامي - لا يتجاوز كونه دستور المجتمع الإسلامي ، تحترم وثائقه ، ويرجع المجتهدون إلى نصوصه يستنطقونها كما يرجع رجال القانون إلى الدستور الذى وضعوه بأنفسهم ، ومع هذا يستهدون مواده ، ويتأولونها ، ويعيدون النظر فى ألفاظها وعباراتها ، ويختلفون .

ومن عظمة التشريع الإسلامى أن أعمال المجتهدين ليست ملزمة ، فاختلاف المجتهدين رحمة ، وهناك رخصة (استفتِ قلبك . وإنْ أفتوك وإنْ أفتوك) . . فالضمير الإسلامى وإرادة الخير هى الأصل ، والبوصلة التى تحدد الاتجاه (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ مانوى) .

وبهذا يمكن فهم المبدأ الذى يقول : (الأصول جملة وتفصيلا تصدق على كل زمان ومكان) ص ٧٠ أو بتعبير أدق (تصلح لكل زمان ومكان) ، لأننا - ومعنا هذا الدين القويم - لسنا فى حاجة إلى أن نبحث كل يوم عن دين جديد ، فما دامت متطلبات الحياة المتطورة تجد كل ما يقنّنها ويحكم سيرتها فى هذا التشريع السماوى ، فما حاجاتنا إلى اجتهادات ماركس أو لينين أو ماو ، وكلها اجتهادات تخلق صراعًا طبقيًّا فتمزق العلاقات الاجتماعية ، وتلهب الأحقاد والضغائن ، وتطلق الغرائز فيتحول المجتمع إلى غابة مظلمة محكومة بالوهم والخوف والافتراس ؟

* * *

يقول محمد المبارك : (إن انطلاقة العرب الكبرى لا تفسر ، لا بالنسبة للأفراد ، ولا بالنسبة إلى جمهور الشعب يومئذ ، لا بدافع اقتصادى ، أو بتغيير آلة

الإنتاج ، ولا بتغيير نظام التملك لوسائل الإنتاج ، ولا بدافع المجد القومى ، وإنما تفسر بالدرجة الأولى بالإسلام الذى آمن به العرب . . . ولا مانع من أن تكون هناك عوامل إضافية مساعدة) ص ٧٢ .

كل ما يريده (المبارك) أن الإسلام يسيطر على مسيرة الحياة العربية منذ ألف وأربعمائة عام ، يكبح جماحها ، ويمدها بقدراتها ، ويدعّم إنجازاتها وانتصاراتها ، ولم تكن المبادىء الإسلامية – فى يوم من الأيام – قيداً على الفكر ، أو الطموح ، أو الاجتهاد ، فنحن بهذه المبادئ التى انطبع بها الوجدان العربى والعقل العربى – خلال هذه المسيرة الطويلة – أقدر على الانطلاق نحو الآفاق المرجوة ، بمزيد من المراجعة ، وبمزيد من صدق القول والعمل ، وبمزيد من الانفتاح .

ويؤكد مراد وهبه هذا المعنى بقوله : (تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية ، يريدون لها الغلبة والانتشار) هامش ص ٧٢ فإذا أراد المسلمون العرب أن ينهضوا بأعباء حاضرهم فإن (أمر هذه الأمة لا يصلح إلّا بما صلح به أولها) ، كما قال الإمام مالك لأن البنية الإسلامية صارت صميم البنية العربية . . ولو أننا حاولنا التخلى عن الجذور انقطعت عنا الموارد الروحية ، وجفت أقدامنا ، ولم تعد لدينا القدرة على الانطلاق .

ولعل الدماء الإسلامية التى تتدفق اليوم حارة فى عروق الشبيبة على مستوى الساحة العربية ، ولا تجد من القادة ما يحسن توجيهها ويثمر نشاطها ما يعلن عن حقيقة أصيلة تفيد أن الذين وقعوا فى شباك ومقولات الاستعمارَيْن الأحمر والأزرق لا يصلحون للقيادة ، لأن صدورهم زَافَت وقلوبهم دَنِسَت ، وعقولهم التاثَتْ .

ويتمثل هذا فى قول ابن خلدون (المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب ، فى شعاره وزيه ونحلته ، وسائر أحواله وعوائده) ص ٧٨ وهذا ما يطبقه الاستعماريون اليوم تحت زى (التعاون الثقافى) بحيث صرنا نجد فى الساحة من يتقاتلون لإعلاء شأن الثقافة السكسونية أو اللاتينية ومن يتقاتلون لإعلاء الفكر الماركسى أو الماوى ،

لأن كل هؤلاء يتحركون بحركة المغلوب الذى انقطع عن جذوره ، فصارت تلعب به الريح .

وليس هناك شك فى أن من فساد القيادة - على الجانب الآخر - أن نجد من يدافع عن التراث على أساس (أن تاريخنا العربى الذى بين أيدينا ليس بحاجة إلى تحليل ، فما وصَلَنا منه محلّل مدروس غير قابل للطعن) ص ٧٣ .

إن مثل هذا العبث أشبه بموقف الأم الجاهلة التى يدفعها حب ابنها إلى مزيد من التدليل حتى تفسده ، أومزيد من الخوف عليه ، حتى تضعف مواهبه وقدراته الذاتية .. وهذا يفتح الطريق أمام الانتهازيين ليستنكروا (شد الإنسان إلى هذا الماضى ، بشكل يفصمه عن عصره ، ويجعل منه عنصرًا غريبًا رجعيًّا معاديًا لآفاق عصره ولطموحه فى التقدم) ص ٧٣ .

وهم محقون فى هذا الاستنكار ، لأن الحاضر ابن الماضى ، يتغذى بغذائه ، لكنه لا يقتصر على هذا الغذاء ، فثمة منجزات عصره ، ولهذا كانت قدراته وطموحاته تختلف فى كثير عن قدرات الماضى وطموحاته .

ونحن - وإن كنا نعتز بهذا الماضى ونستعين به - فإن من واجبنا أن نعى أن هذا الماضى لا يمكن أن يعيش مرتين .

كما أن من فساد القيادة أن نزعم أنه (ما تحركت أُمّة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها إلا لامتزاج دم العرب بدمها) ص ٩٣ فإن من العبث أن يدفعنا حب العرب إلى التعصب للعصر الجاهلى ، إلى حد العمى ، فنقول إنه (لما نشر العرب الإسلام حدثت ثلمة فى جدول قيمهم ، تحولوا عن أسس التربية الجاهلية التى كانت تقوم على مبدأ المروءة وأهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج) ص ٩٠

مثل هذه الأفكار تنفّر من العشوائية الطائشة التى تحسب - فى أقلام المغامرين والحاقدين - من حساب التراث وهو برىء .

ولا شك فى أن الدعوى إلى (إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية فى كل مظاهر الحياة ، ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزى والأثاث ومواعيد العمل والراحة والطعام والشراب والقدوم والانصراف والحزن والسرور إلخ ، ومقاطعة المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامى والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التى تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة) ص ١٠٥ ، إنما هى دعوة إلى الانعزال فى الماضى ، وإلى مصادرة الحاضر ، ولو أننا عملنا على تطوير هذا الماضى بحيث يصبح الحاضر امتدادًا طبيعيًا له ، وبحيث نستجيب لمتطلبات العصر ، دون أن نتخلى عن القيم الإسلامية الكريمة ، لما اختل توازننا وصرنا نمشى برجل كسيحة . . ولعل التطور التشريعى يزودنا بقدر من الوعى لما تفرضه المعاصَرة ، فإذا كان الإسلام مصدقًا لما بين يديه ومن خلفه فإنه أضاف وطوّر ما يلائم الحاجات الإنسانية المتطورة وترك الباب مفتوحًا أمام إجماع الأمة واجتهاد المجتهدين .

التراث ونزعة المعاصَرة :

وإذا كانت النزعة السلفية (تمثل ، بصورة عفوية أو واعية منهجًا فى النظر إلى التاريخ والتراث يقوم على تمجيد وإطلاق « القديم » تمجيدًا ماضويًا) ، فإن (« التراثية العدمية » أو « المعاصرة العدمية » ، رؤية غير متماسكة إلى التراث والتاريخ يستخدمها أصحابها لتمجيد وإطلاق « الجديد » وبالتالى لمعارضة القديم معارضة مبدئية) ص ٩٨ .

(إن نزعة المعاصرة - فى منحاها التراثى العدمى ترفض الأيديولوجية الميتافيزيقية تلك ، لتقع هى نفسها فى قصور أيديولوجى معرفى آخر ، هو تضخيم

وإطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » ، الأمر الذى جعلها تنجرّ إلى مواقع رؤية جموحة عدّاءة تجاه التراث والتاريخ العربى) ص ٩٩ .

(إن الأساس النظرى الفلسفى لهذه النزعة يكمن فى عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم) ص ١٠٠ .

(إن هذا الرفض اتسم بالسطحية اللا تاريخية واللا تراثية بحيث لم يكن أصحاب هذه النزعة قادرين على اكتشاف الحلقات الإيجابية فى ذلك « القديم » وعلى إدراك أن هذه الحلقات يمكن - إذا طرحت واستلهمت بصورة تاريخية وتراثية جدلية خلاّقة - أن تتحول بعد تطويعها إلى عناصر من الجديد نفسه) ص ١٠١ .

لقد طمح ممثلو « نزعة المعاصرة العدمية » إلى تحديث بيئة المجتمع العربى عن طريق يتشعب إلى منحيين :

١ - رفض التراث والتاريخ العربى ، انطلاقًا من الاعتقاد بأنهما يشكلان أحد المعوقات الكبيرة لعملية التحديث تلك .

٢ - تبنّى الحضارة الأوربية « الرأسمالية » الوافدة ، فى جوانبها العلمية والفكرية والصناعية ، بشكل عام ، وفى بعض متطلباتها السياسية والسياسية الاقتصادية ، أحيانًا) ص ١٠٣ .

(إن ممثلى هذه الحركة لم يكونوا أكثر من « منفذين » لمطامع وإرادة القوى الإمبريالية الدخيلة) ص ١٠٤ .

(لقد اُتهم إسماعيل مظهر ، كما اُتهم معه طه حسين ، ومن قبله محمد عبده ، وآخرون عديدون ، بارتباطه بالاستعمار البريطانى أو الفرنسى أو الطليانى ، وبأن آراءه التحديثية لم تكن إلّا بتوجيه من هذا الاستعمار) ص ١٠٥ .

* * *

إلى هنا يمكن قبول هذا التشخيص لنزعة التجديد التى تقدم صفوفها شبلى شميل وسلامة موسى ، وإسماعيل مظهر .

أما أن نخلط بينها وبين (التجديدية الدينية) فنزعم أن التجديدية الدينية (قد أخذت مواقف من التراث تكون حدًّا أدنى من التقارب الموضوعى بينها وبين نزعة المعاصرة ، فى سياقها العلمى ، فكلاهما يتوجه توجهًا ليبراليًّا ، إنهما التجسيد الأيديولوجى لمطامع الطبقة البورجوازية العربية المفجعة بأجنحتها الوسطى) ص ١٠٧ . فهذه هى المصادرة والرفض لكل ما ليس (ماديًّا اشتراكيًّا) ، وإنه لمنهج عدوانى أشبه بالذى يقول (من ليس معنا فهو علينا) ، وهو منهج غير مطبوع بالمرونة والتعاون من أجل بناء الإنسان لأنه قائم على العصبية العمياء ، والحقد الأسود ، (أنا ومن بعدى الطوفان) .

ولهذا لا يعترف بحق غيره ، ولا يرى أن غيره يمكن أن يكون على حق ، ومن ثم يحرص على تقديم أفكار الآخرين وقد غير فيها وعدل ، وحذف منها وأضاف ، بحيث لا يستطيع أصحابها أن يتنكروا لها ، ولا أن يقولوا هذه بضاعتنا .

فالمجددون فى الإسلام أمثال : الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وخالد محمد خالد ، (اعتبروا العقل موازيًا للإيمان فى أهميته ، إن لم يكن أكثر أهمية منه ، بل ينبغى علينا – كما يؤكد الأفغانى – أن نرفض محاولة أولئك الذين يحمّلون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم ألّا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل ») ص ١٠٨ .

(إن الأفغانى – فى كل مواقفه تلك – كان ذا أفق اجتماعى تقدمى مفصح عنه بوضوح) .

(لقد كتب الكلمات التالية ذات الدلالات الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية وإن قلّ نصراؤها اليوم فلابد أن تسود فى العالم ، إذ ما أقعد الهمم عن

النهوض إلا أولئك المترفون . . أولئك صاروا فى أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا ») هامش ص ١٠٩ .

ومحمد عبده - عن طريق التأويل - (رفض جزءًا كبيرًا من التراث العربى الإسلامى القائم على المعجزة ونفى السببية فى الأحداث الاجتماعية والطبيعية ، والسحر الذى ورد ذكره فى القرآن - فى صيغة التأكيد على وجوده - ينكره محمد عبده أشد الإنكار) ص ١٠٩ .

* * *

طال حديثنا ، وتكرر ، عن موقف الإسلام من العقل ، فلا حاجة إلى إعادة القول فيه، وإنْ كانت عبارة أن العقل (أكثر أهمية من الإيمان) دخيلة على الأفغانى ، ودخيلة على أى عاقل ، لأنه إذا لم يكن العقل سبيلا إلى الإيمان ، ولنقل الإيمان بأى معقول ، فما قيمة هذا العقل ؟ أهو العقل للعقل ؟

ثم إن أحدًا من عقلاء المسلمين ، جبريين وقدريين ، لم يبلغ به (التوكل) ، ولا بلغ به الإيمان بالقضاء والقدر ، حدَّ (الوقوف عن طلب المجد ، والتخلص من الذل) ، (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ، ولكنّ المنافقين لا يعلمون) أن (كلمة الله هى العليا) ، ولا يجعل (كلمة الذين كفروا السفلى) إلّا المجاهدون طلاب المجد .

أمّا عن اشتراكية الأفغانى ، فهى لا تخرج عما كتب الكثيرون عن (الاشتراكية فى الإسلام) ، و (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) ، و (الإسلام ومشكلة الفقر) ، و (اقتصادنا) . . إنها اشتراكية إسلامية ، لا شرقية ولا غربية ، كتب عنها الأفغانى فى إحدى (خواطره) ، مبينًا (أن ما تراه من الاشتراكية فى الغرب وما يتوخاه من المنافع بهذا المذهب فى شكله الحاضر وأسسه ، وتخبط واضعى مبادئه ، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر ، بعد أن كان المنتظر منها كل نفع .

الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلّا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام ، وعوامل الحسد فى العمال من أرباب الثراء ، الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم فى الخزائن ، واستعملوا ثروتهم فى السفه ، وبذلوها فى السرف والتبذير والترف ، على مرأى من منتجها ، والفاعل العامل فى استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها . . إلخ) .

وبعد أن عرض لبذور الاشتراكية قبل الإسلام ، وبسط القول فيها من خلال التشريع الإسلامى ومواقف الخلفاء الراشدين ، قال : (ودعوى الاشتراكية وإنْ قَلَّ نُصراؤها اليوم ، فلابد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأنَّ التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج أو بتاج ، أو مال يدخره ، أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ، ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر)[1] .

أما ما قاله محمد عبده عن (المعجزة) ، فلا يدخل فى دائرة الرفض أو الشك أو الدهشة ، لأن (واضع الناموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، غاية ما فى الأمر أننا لا نعرفها ، ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضل من عنده)[2] وهذا ما سبق أن قرره الإمام الغزالى ويكاد يكون بلفظه[3] .

(أما السحر وأمثاله ، فإن سلّم أن مظاهره فائقة عن آثار الأجسام والجسمانيات ، فهى لا تعلو عن متناول القوى الممكنة ، فلا يقارب المعجزة فى شىء)[4] .

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٤١٤ / ٤٢٣ .

(٢) رسالة التوحيد - كتاب الهلال - يوليو سنة ١٩٨٠ ص ٧٨

(٣) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩١/ ٢٩٢ .

(٤) رسالة التوحيد - ص ٧٨ .

ولقد أفاض الأستاذ الإمام فى الحديث عن السحر وتعليله نفسيًّا ، فى تفسير المنار ، ولم يرد فى لفظه الرفض أو الإنكار بل إنه قال : (وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء فى حقيقة السحر ، وفى أحكامه ، وعدّه بعضهم من خوارق العادات ، وفرقوا بينه وبين المعجزة ، ولم يذكروا فى فروقهم أن السحر يتلقى بالتعليم ويتكرر بالعمل ، فهو أمر عادى قطعًا ، بخلاف المعجزة)[1] .

* * *

وينكر على الأستاذ الإمام دعوته إلى إصلاح الأزهر ، لأنه لو (صلح حال التعليم فى الأزهر لهب المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك فى أول نشأتهم ، فأحيوا ما أماتت الزمان من علوم الهند واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها خير عون على تكميل مدنيتهم ، فيتعارفون ولا يتناكرون) ص ١١٠ - بحجة (أن تلك المحاولة تحتوى فى طياتها مفارقة فكرية نظرية واجتماعية وتراثية) ص ١١١ على حين يشيد بالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وجابر بن حيان والبيرونى ، من أئمة العلوم والمعارف المتنوعة ، وقد نهلوا من مصادر غير عربية ، فأثروا الحضارة الإنسانية . . والأستاذ الإمام لا يطالب بأكثر من أن يفعل الخلف كما فعل السلف ، والحضارة الحديثة - بالنسبة لنا اليوم - لا تختلف فى شىء عن الحضارة اليونانية والفارسية والهندية ، بالنسبة لعرب الأمس . .

لكنَّها طبيعة الاحتيال والتشويه ، من أجل أن يكسبَ أرضًا جديدة لسادته ، وفى هذا السبيل يعتمد على الدكتور محمد النويهى ، أستاذ النقد الأدبى ، فى بحث له بعنوان : (نحو ثورة فى الفكر الدينى) ، يحاول فيه (أن يصوغ وجهة نظر

---

(١) المنار جـ١ ص ٣٩٨/ ٤٠٨ .

متماسكة فى إطار التصور الدينى ، كما على أصعدة أخرى ، على حد سواء) ص ١١١ .

(يكتب النهيهى : « إذا كان الحديث عن الحياة » لا عن العقيدة ، وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فإن القرآن لم يشرّع إلّا التشريع الذى يكفل حياة أمة واحدة ، هى أمة العرب ، فى زمن واحد ، هو زمان الرسول عليه السلام) ص ١١٢ .

وفى بحث آخر بعنوان : (الدين أزمة التطور الحضارى) يقول الدكتور النهيهى : (إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانية الخالصة ، فى كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم ، وهى لن تفلح فى هذا إلّا إذا أقنعتهم بأن الإسلام دين كثرتهم فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، لا يتناقض مع النظرة العلمانية ، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقفه من أمور دنيانا هو موقف علمانى صرف) هامش ص ١١٣ .

هل يحسّ قارئ هذين النصين أن كاتبهما وعَى شيئًا مما قرأ فى القرآن ، أو مما قرأ عن النظرية العلمانية ؟ .

من أين جاءه أن القرآن خص التشريع بزمان الرسول عليه السلام ؟

وأنّى له أنه يمكن الفصل بين العقيدة والحياة ، والعقيدة تنظيم لشئون الحياة ؟

أليس الإيمان بالله دون الأخذ بالشعائر يحدد مسيرة المؤمن فى الحياة ؟

وهل مجرد الأخذ بالزكاة والصدقة ، والإنفاق فى سبيل الله ، وعدم كنز الذهب والفضة والتعاون على البر والتقوى ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، إلى آخر هذه التعليمات القائمة على التكافل والتضامن ، يمثل تغليب طبقة (البروليتاريا) ، عن طريق الاغتيال والتخريب والنهب والسلب ، تحت تأثير الأحقاد والضغائن ؟

إن من يملك قلمًا يكتب فى كل شىء لا يحسن أى شىء ، ولهذا وجب على

الكاتبين أن يقفوا عند حدود ما وهبهم الله ، حتى لا يتسع الخرق عليهم أو يتسع بهم ، فلا يسقطوا وحدهم وإنما يساعدون على سقوط غيرهم ، من الأغرار والواهين ، فيتساءل أمثال الدكتور تيزيني : (أية عقيدة هذه ، تلك التي تتواجد مع حياة لم تنتجها ، أو أية حياة هذه في أي زمان ، تلك التي عليها أن تقحم نفسها في إطار تلك العقيدة ؟ ألا يدعونا هذا إلى تذكر سرير بروست ، قاطع الطريق كما ورد في الأسطورة اليونانية - الذي توجّب عليه أن يقطع بعضًا من أرجل ورءوس ضحاياه البائسين لكي تتطابق أجسامهم مع طول السرير الذي أعده لهم) ص ١١٣ .

إن الأخذ (بالتلفيقية) قد يؤدي إلى (سرير بروست) لكن الشريعة المتكاملة ، ذات التاريخ الطويل والتجربة السليمة إنما تؤدي إلى صلاح ما أفسدته التجارب الدخيلة التي لم تجن منها الشعوب التي جربتها غير خراب الذمم والضمائر والحياة (البوليسية) الرهيبة ، والشلل الاقتصادي والأخلاقي .

الفصل بين الدين والدولة خطة مرحلية . .

(إن تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل خطوة أولى ، على طريق الثورة الفكرية في نطاق العربية الاشتراكية) .

(ولذلك ، فحين تبرز دعوة لتجاوز الدين عمومًا في المرحلة المعاصرة فإنها تمثل في الحقيقة موقفًا لا تاريخيًا مُبتذلا ، يكتسب أحيانًا صيغة الدفاع عن الفكر العلمي والتقدم الاجتماعي والوطن العربي) .

(وإذا كان الأمر كذلك ، فإن محاولة محمد النويهي ، المشار إليها سابقًا ، يمكن - حسب المصطلح اللغوي السياسي أن تشكل حلقة متقدمة من تكتيك فكري سياسي ، ولكنها لا يمكن أن تكون في نظر المفكرين الثوريين على الأقل - استراتيجية شمولية) ص ١١٥ .

ومن المعروف أن الدعوى إلى الفصل بين الدين والدولة راجت على أقلام (الثوريين) المصريين فى الستينات ، حتى أصبحت تياراً محدداً ساق معه بعض حملة الأقلام الأدبية .

وكان الظن أنهم يصدرون عن وطنية متطرفة ، تريد أن تفسح الطريق للدولة حتى تحقق تقدماً اقتصادياً بعيداً عن (القيود) الدينية ، وما كان فى الحسبان أنها الخطوة الأولى على طريق الشيوعية ، وأن دُعاة (الفصل) الذين يسيطرون على أجهزة الإعلام فى الدولة أحق (بالفصل) عن المراكز القيادية ، لأنهم سيغرقون بلادهم فى حمامات دموية لحساب الاستعمار الجديد .

وها هو ذا شاهد من أهلها يحذر من كشف الأوراق جملة ، وينعَى على الذى (يأخذ موقفاً لا تاريخياً من الإسلام عموماً ، يسخر - بكثير من الخفة والجهل التاريخى - من القول بأن يكون هناك إيجابيات للإسلام فى مراحل نشوئه الأولى على الأقل) هامش ص ١١٥ .

إنّ من يفعل هذا يثير الجماهير الإسلامية قاطبة ، مما يفقد الدعوة مواطئ أقدامها .

ومن الدهاء ألا يُمس العهد النبوى بشىء ، بل ألا يمسّ أبو بكر وعمر . والمجال فسيح بعد ذلك من خلال الخلافات الناشئة على الساحة الإسلامية الواسعة .

هكذا يدين الكاتب (تجاوز التراث) ، فى قلم اليساريين المتطرفين ، كما يدينه فى قلم الذين يرقصون على السلم بين اليمين واليسار .

لقد أشاد إسماعيل مظهر بأتاتورك الذى (طبق المبادئ التى استخلصتها العقلية الأوربية ، من طريق جهادها الطويل إزاء اللاهوت ، على الحالة الواقعة فى الشرق أحسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وأفكاره فى قالب جلى واضح ، ونجح كل نجاح فى إظهار الفرق بين العقلية الأسيوية ، كما سمّاها وبين العقلية

الأوربية ، وقضى بأن العقلية الأوربية ارتقائية ، فى حين أن العقلية الآسيوية رجعية جامدة) ص ١٢٠/١٢١ .

ودعا سلامة موسى ، وعبد العزيز فهمى وسعيد عقل إلى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية ، كما فعل أتاتورك . (والواقع أن اقتراح الخط اللاتينى هو وثبة إلى المستقبل ، لو أننا عملنا به لا ستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التى أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها ، وفتح لها أبواب مستقبلها ، حين نصطنع الخط اللاتينى يزول هذا الانفصال النفسى الذى أحدثته هاتان الكلمتان المشئومتان « شرق وغرب » ، فلا نتعيّر من أن نعيش المعيشة العصرية)[1] ص ١٢١ .

وهم بهذا ينظرون (إلى الرأسمالية الاستعمارية الأوربية ، على أنها القدرة القادرة الخلاقة التى لا تقهر والتى تمثل « النموذج » الحضارى الأمثل ، ولكن الاستعمار الرأسمالى - من حيث هو كذلك - لا يسمح للآخرين أن يتمثلوا به فعلياً ، أى أن يكونوا ذوى قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وقومية وثقافية . . إنه يسمح لتلك الطبقة البورجوازية أن تصنع هى الوهم الذاتى الخاص بها ، والذى يمنحها شيئاً من الاطمئنان والقناعة بإمكاناتها هذا الوهم هو فى حقيقة الأمر نزعة المعاصرة العدمية تلك) ، ص ١٢٣ أو نزعة التغيير إلى الاشتراكية العلمية ، فالأمر سواء فى تمثّل هذا الاستعمار - أو ذاك ، إنه خضوع للوهم الذاتى ، (مرغمة إرغاماً داخلياً من تصوراتها اليائسة والبائسة فى آن واحد) ص ١٢٤ .

لقد رأيت - طوال أربع سنوات - المقدمة الإخبارية لدور السينما فى عدن ، تعرض كل يوم منجزات الاتحاد السوفيتى ، فى جميع المجالات ، بصورة تبهر ، وقد تدفع إلى التصفيق ، لكنها لم تعرض فى يوم خبراً واحداً عن إنجازتم على الأرض اليمنية .

---

(١) يذكرنى هذا القول بكاريكاتير عن الطلبة الفاشلين ، صُوّر أحدهم وقد حمل مكتبه وأدوات رفاهيته إلى الشارع ، ليستذكر فى ضوء (عمود النور) ، على زعم أن النوابغ من الفقراء يستذكرون فى هذا الضوء .

إن حقول البترول تتفجر فى أنحاء الجزيرة العربية ، فيما عدا اليمن الجنوبى الذى يتناقل الناس - من حين لآخر - أخبار تفجره تحت فأس فلان ، وفى قرية بنى فلان ، لكن هيئة البترول تحت قيادة الخبراء الروس منذ سنة ١٩٦٩ لم تعلن عن اكتشاف قطرة واحدة ، ويوسوس الساخطون أنه المخزون الطبيعى للروس فى أرضنا ، حتى يجفّ البترول فى أراضيهم ، فالخبراء الروس هم حرّاسه وكاتمو أسراره .

هكذا يتعامل السيد الاستعمارى تحت أى قناع ، لكننا فى مقاعد المتفرجين - تبحّ أصواتنا ، وقد نتقاتل ، انتصاراً لهذا الفريق من اللاعبين أو ذاك ، ولسنا ممن يجيد اللعبة أو يعرف أسرارها .

لكن الدكتور تيزينى ، الذى اختارته العناية الماركسية لجمع الكرات خارج الملعب ، يظن فى نفسه القدرة على (التنظير) للثورة المستقبلية التى سيكون أحد لاعبيها ، ومن ثم فهو يطهر أرض (الملعب) من كل ما نبت فيها من أفكار ، حتى يأذن (الحكم) ببداية (الجولة) ، ولذلك هو يدين كل النزعات التى تعترض سبيل (الفريق) الذى يؤيده . .

(لقد تأثر ممثلو « نزعة المعاصرة » من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحُماتهم فى الداخل ، بالمنهج العقلى النقدى الذى طرحه المفكرون البورجواريون فى القرن الثامن عشر ، وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمده الإلحاد ركناً أساسيًّا له فى تكوين الإنسان الجديد) ص ١٢٦ .

ومع ذلك ، فإن (معظم ممثلى تلك النزعة قد رجعوا إلى « الحظيرة » ، ليس عن قناعة بخطأ موقفهم ، ولكن بسبب الضغوط التى مارستها ضدهم السلطة السياسية الداخلية المتواطئة مع « السيد » الخارجى القوى) ص ١٣١ .

لكنّ ممثلى حركة الإصلاح الدينى ، أمثال الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين والكواكبى وعلى عبد الرزاق لم يرجعوا عن مواقفهم .

فما سر أن يثوب إسماعيل مظهر إلى رشده ، و (ينظر إلى التاريخ الإسلامى العربى نظرة إجلال وإكبار) وأن يطوى طه حسين صفحة (الشعر الجاهلى) ويكتب عن الفكر الإسلامى ورجالاته ، وأن يولّى العقاد ظهره ليكون وجوته وبرنارد شو وغيرهم ليكتب عن العبقريات الإسلامية ؟

أهو (التسيب الفكرى وعدم الانضباط فى التطور الفكرى فى إطار نزعة المعاصرة عمومًا) ؟ هامش ص ١٢٩ ، أم هو الانتقال من مرحلة (القلق) والمراهقة إلى مرحلة (الاستقرار) والنضج ، أو الانتقال من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ؟

النزعة التلفيقية . .

ينقل عن الشيخ أحمد فرج السنهورى معنى التلفيق ، بأنه (ضم الأشياء ، والملاءمة بينها ، لتكون شيئًا واحدًا ، أو لتسير على وتيرة واحدة) هامش ص ١٣٦ .

ثم يمسك بخناق الدكتور زكى نجيب محمود ، فيبين (أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف واحد متجانس ، فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف ، فى معالمه الرئيسية ، حيث يستحيل الوصول إلّا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس) .

فالنزعة التلفيقية تلحّ (على إحداث أو إبداع تناغم وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والإيمان ، والماضى ذاك ، والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة) ص ١٤٠ .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود (فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من تراثنا ، فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معًا ، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه ، وبهذا

نجعل الدين موكولا إلى الإيمان ، ونجعل العلم موكولا إلى العقل ، دون أن نحاول امتداد أى من الطرفين ليتدخل فى شئون الآخر) ص ١٤١ .

وهذا القول لا يمثل تصوّرًا صحيحًا للعلاقة بين الدين والعلم ، أو بين العقل والإيمان ، كما سبق توضيح هذا مرارًا ، وكما سيبين بعد فى عبارة الدكتور زكى نجيب محمود ، إذ إن العلم فريضة دينية ، لأنه باب المعرفة إلى عظمة خلق الله ، واطمئنان القلب للإيمان لا يتم إلّا بالاقتناع ، والاقتناع سبيله العقل .

هذه حقائق أولية ، تتحول فى قلم الدكتور تيزينى إلى تعايش مستحيل (بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة) ص ١٤١ منشؤه الشعور (بعقدة الذنب تجاه الماضى العربى) ، فالنزعة التلفيقية (تخشى أن تخسر أحد عناصر) هذ الماضى ، و (تحاول أن تقيم جسورًا بينها جميعًا) ، (والحقيقة أن من وراء الرغبة فى عدم الخسارة لأى من تلك العناصر ، ذلك الواقع الاجتماعى « المعاصر » العاجز والمبعثر داخليًا ، والمرتطم بصخرة التدخل الاستعمارى الأجنبى الخارجى المتواطىء مع القوى التقليدية العربية المتجسدة بركام من العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المتبلدة) ص ١٤١ .

لكن الذى ينظر من قرب إلى حقيقة النزعة التلفيقية تلك ، يرى أن أصحابها عاشوا حياتهم يعملون لحساب الفكر الغربى ، فلما تقدمت بهم السن ، وقد تحررت البلاد إلى حد ما من المؤثرات الخارجية ، وظهر تيار (الإسلامية) جماهيريًا جارفًا ، ملحًا على الأصالة والمعاصرة معًا ، مضحيًا فى هذه السبيل بكل غال ، كان هذا (التوجه) فى إطار هذا التيار ، حتى لا يفقد أصحاب هذا (التوجّه) مواطىء أقدامهم وهى فى مكان الصدارة الفكرية .[1]

---

(١) انظر ما جاء على لسان الدكتور زكى نجيب محمود فى ندوة مجلة فصول - العدد الأول - أكتوبر سنة ١٩٨٠

ويعلل الدكتور زكى نجيب موقفه بأن (العلم والقيم كلاهما - فى أوربا وأمريكا - ينبت من الأرض ، كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة ، فتجعل العلم نباتًا ينبثق من الأرض وظواهرها وتجعل القيم غيثًا ينزل من السماء ووحيها) ص ١٤٢ .

وهذا يعنى أن حركة العلم بالدين ، أو أن حياة العلم فى الدين ، لأنه لا نبات بلا غيث ، ولأن (العلم نسبى يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة ، تشخص إليها الأبصار ، فهى ثابتة ، من حيث الأسس ، وإن تغيرت من حيث التطبيق ، بتغير الظروف) ، ومن ثم يصبح (للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى ، فهو الذى أوجده ، وهو الذى يسيره ، وهو الذى يحدّد له الأهداف) ص ١٤٤ .

إن (تفردنا الثقافى) ينحصر فى (جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التى لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها) ص ١٤٥ والأصالة العربية تكمن فى المحافظة على تلك العقائد ، وفى وضعها فى مكان مع « التقدم الحضارى » ، بحيث تظل هى هى ، دون أن تكون عائقًا على طريق هذا التقدم) ص ١٤٥ (وبهذا نتيح لأنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر فى أخص خصائصها ، كما نتيح لها فى الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها) ص ١٤٦ .

لكن ، ما يلبث الدكتور زكى نجيب أن يصدر تعبيرات تتنافى مع هذا الخط السليم ، مما قد يفيد أن (التوجه) لم يكن يمثل (كيانًا) متكاملا ، على الأقل فى نظر الذين يترصدون لهؤلاء الرّادَة الكبار .

يقول (وتسألنى : وماذا نحن صانعون بآدابنا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتى كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية فى ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول – كما قلت مرارًا ، ومقلدًا هيوم ، وجاريًا ، مجراه - لم أعد أقول : إنها خليقة بأن يقذف بها فى النار ، وحسبى هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم) ص ١٤٧ .

وإذا نحن قذفنا بكل هذا فى النار ، أو أبقينا عليه (مادة للتسلية فى ساعات الفراغ) فماذا أبقينا للأصالة العربية . وللشطر الروحانى ذى الأولوية على الشطر المادى ؟

إن كاتبنا الكبير بهذا دون شك يسير على الآخرين وصفه بأنه (ينتقل من موقف إلى آخر بوتيرة زئبقية ، غير عابئ بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقى المتماسك بالحد الأدنى) ص ١٤٧ .

وهل يرضى كاتب عربى أن تكون (جماهيرنا دروايش بالوراثة ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبسًا دخيلا على طبع أصيل) ؟ ص ١٤٧ .

وهل من المعقول (أن جماهيرنا منذ الأزل ، أزل التاريخ المدون مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون الظاهر ، بالخفاء دون العلن) ؟ ص ١٤٧ ، وأن (اللا عقلانية مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها) ؟ ص ١٤٨ .

أليس هذا مبالغة فى التعبير عن روحانية الشرق ؟

أليس هذا يستدعى أن يكون (التراث مرادفًا للا عقلانية والدروشة) ومن ثم يصبح دور المعتزلة والفلاسفة وعلماء الرياضيات والفلك والطب والصيدلة على هامش التاريخ العربى ؟

هل يمكن أن يكون (هذا التراث العربى كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان) ؟ ص ١٥١ .

إن هذا التصور المتجاوز لحقيقة التراث هو الذى دفع الدكتور تيزينى إلى القول بأنه (طموح عشوائى) ظل (وهميًا وغير فعّال ، فلقد أريد للوجود الذاتى أن يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتى ، ظل الواقع العربى الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظل التاريخ العربى فى امتداده الأفقى) ص ١٥٢ .

ومن القفز فوق الظل الذاتى للدكتور تيزينى أن يجمع بين سيد قطب وزكى نجيب محمود فى نزعة واحدة ، لأن سيد قطب (يستهدف إقامة مجتمع مكافىء من النواحى الحضارية المادية على الأقل - للمجتمع الحاضر ، وفى الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامى الأول ، الذى أنشأه المنهج الربانى ، باعتباره قمة سامقة فى روحه ووجهته وحقيقته الإيمانية ، وتصوره للحياة ، لغاية الوجود الإنسانى ولمركز الإنسان فى هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته قمة سامقة فى تناسقه وتماسكه) .

(إن هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ، ولا يجفل منها ، ولا يتنكر لها) ص ١٥٤ . لأنه المنهج الإسلامى المتكامل ، منذ كان الإسلام .

لكن المسلمين - عبر الظروف العصيبة التى مرت بهم ، منذ زحف التتار إلى اليوم - انغمسوا فى تقليدية جامدة وحملوا على الجوهر الإسلامى الأصيل بدعًا وخرافات ، ووقف بهم علماؤهم عند حدود الشكل دون المضمون مع أن الحقيقة - كما قررها محمد إقبال - تقول : (هناك درس واحد وعيته من تاريخ الإسلام ، فى اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الإسلام هو الذى أنجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس ، إذا ركزتم نظركم اليوم على الإسلام ، واستلهمتم المبادئ الحية الدائمة الكامنة فيه ، فأنتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من إعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانكم المفقود) هامش ص ١٥٧ .

وهذا ماكان ينشده سيد قطب فى كل ماكتب ، بعيدًا عن (قسر وتطويع الواقع الراهن ، بل المستقبل لماضٍ ذهبى ، يُراد له أن يكون متحلّلا من كل قيد وضابط تاريخى وتراثى عيانى) ص ١٥٨ .

إن سيد قطب ورفاقه لم يزيدوا على أن بينوا للناس أن الشريعة الإسلامية بمبادئها القويمة المتطورة لا تضيق بمشكلات العصر ، وإذا كان هناك ما يوهم الجمود فهو من فعل أولئك (الكهنة) الذين اتخذوا من الإسلام وسيلة (عيش) ،

فنافقوا الحُكّام ، وتاجروا بالنصوص الدينية ، وأوقفوا باب الاجتهاد ، أو وقف بهم ، حتى صارت الجماهير تتعامل مع التعاويذ والرقى والتمائم ، وهم يروجون لكل بدعة ، ويناصرون كل جهالة .

* * *

ومن القفز فوق الظل الذاتى للدكتور تيزينى أن يجمع بين الدكتور زكى نجيب وعبد الله العروى اليسارى المتطرف الذى يرى أن الأيديولوجية العربية تتلخص (فى تفسير ما يفعله الغير) ، و (إنه يمكن أن ترفض الأيديولوجية العربية فى مجملها ، بصفتها ثرثرة بحته) ص ١٦١ ويعلل طيب تيزينى هذا الموقف بأن أثر هزيمة سنة ١٩٦٧ (قد سد على العروى الأبواب والنوافذ التى كان عليها أن تمنع عليه التوحد والانكماش الذاتى ، فلقد فقد القدرة الفعلية على الاتزان العقلى والتماسك العاطفى الداخلى) ص ١٦١ .

إن العروى (عاجز عن تطبيق « الفكر التاريخى » على التاريخ والتراث العربى فهذان هما بالنسبة إليه واقعان أكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالى فإن « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك بكيفية تقليدية ») ص ١٦٣ .

وهو يقول بدون لبس (كل ماهو عقلانى يعبر عنه بلغة أجنبية ، بينما كل ماهو عاطفى ودينى وتقليدى يعبر عنه بالعربية) ص ١٦٤ .

(إنه يستخلص « من مناقشة الفكر السَّلَفى أن الرجوع إلى نظريات الماضى والحفاظ على أصالة فارغة ، وَهْمٌ يعوق التطور ، لأن ربطنا بالتراث الإسلامى – فى واقع الأمر – قد انقطع نهائيًا ، وفى جميع الميادين ») ص ١٦٤ .

(إنه إذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية التى تكون « النظام المنشود الذى يزودنا بمنطق العالم الحديث » يسىء مرتين : مرة إلى ذلك التراث العربى فى كل وجوهه ، ووجهه التقدمى العميق خصوصًا ، ومرة أخرى إلى

الماركسية التى تجد فيها النظرية التراثية المقترحة الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها الأصلى ، ومصدرها المنهجى الخصيب ، لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمى عمومًا ، والعربى على نحو خاص) ص ١٦٤ .

ولاشك فى أن نقد العروى دفاعًا عن الماركسية إنما هو لون من التكتيك المرحلى كما أنه قائم على أساس منهج تراثى ، خطط له الدكتور تيزينى منذ البداية والتزم به .

فالعروى – وإن لم يكن تلفيقيًّا – يلتقى مع الدكتور زكى نجيب فى عبثية التراث ، وفى أنه ليس إلاّ مادة لهو وتزجية فراغ ، لأن العرب يسيطر عليهم فكر الدراويش على مدى الزمان ، لكن العروى أخذ خطًا واضحًا ، وهو أن نبدأ من جديد ، دون أن ننظر إلى وراء فى حين أن الدكتور زكى نجيب كمن تورط مع امرأة لم يحبها ، بعد أخرى أحبها ، وأنجب منها ، فهو من باب المروءة يجد عليه التزامات نحو الثانية ، وإن كان بوسعه تطليقها .

ويؤخذ على الدكتور تيزينى – خلال هذا التناول . . أنه لم يكن يفرق بين العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامى ، ومع أنه يفرق بين التراث والتاريخ [1] على أساس أن التراث هو التاريخ (ممتدًّا ومستمرًّا حتى اللحظة الراهنة) فى حين أن التاريخ يقف عند الماضى . ص ١٦٥ وهو لاينكر أن العقيدة جزء من التراث ، وإنْ كانت الجزء المحرك لهذا التراث ، ومن ثم فهى ممتدة ومستمرّة حتى اللحظة الراهنة ، وبتعبير أصح (تتحول إلى الزمان المطلق) ، لأن العقيدة تشريع ، مجموعة قيم ، أخلاق مثالية وبهذا تكتسب صفة الإطلاق ، أمّا التاريخ الإسلامى فيقوم بدور التطبيق السلوكى لهذا التشريع ، ومن خلال ألوان الصراع ، الظاهرة والباطنة ، الفردية والجماعية ، المادية والروحية الأصيلة والوافدة ، ينشأ الصواب

---

(١) سنتناول خطأ هذا التفريق فيما بعد

والخطأ ، الحق والباطل ، الطيب والخبيث ، المعروف والمنكر ، وتُحَدَّدُ معالم ، وتنبهم معالم ، وتظل العقيدة ، والتشريع ، نقية نقاء الفطرة .

النزعة التحييدية

تتمثل فى منحيين (واحد توثيقى يقوم على دراسات تحليلية ، وآخر تفسيرى تأويلى ، يستند إلى عملية تركيبية تشتمل على صيغ كلية ، ذات دلالات رئيسية بالنسبة إلى البحث) ص ١٦٧ والثانى مكمل للأول ، لأن المنحى التفسيرى (يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، وعلى كشف أبعادها ودلالتها التاريخية القريبة والبعيدة أى وضعها فى سياقها وإطارها التاريخى الخاص والعام) ، وبهذا يعمل على (استكشاف واستخراج وتقصىّ الجسور المرئية وغير المرئية ، التى تربط بين التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر أو اللحظة المعاصرة من جهة أخرى) ص ١٦٨ ومن ثم فالصيغة (الأكاديمية يمكن أن تكون مُغرقة بمضمون سياسى واضح المعالم ومفصح عنه . كما يمكن أن تكتسب طابعًا انعزاليًّا تلقاء الواقع السياسى والاجتماعى والأيديولوجى العام ، إلاّ أن هذا الطابع الانعزالى نفسه يخضع فى أساسه لاستنطاق وتحليل سياسى واجتماعى وأيديولوجى) ص ١٦٨ .

غير أن (الكثيرين من ممثلى تلك الصيغة التحييدية يجدون أنفسهم أحيانًا مجابهين بدراسات وأبحاث حول قضايا « التراث » و« التاريخ » تفوح منها رائحة التطويع التعسفى والتحزب المبتذل لفكرة فلسفية أو دينية أو اقتصادية معينة أو لهدف سياسى) ص ١٦٩ .

بهذا يكون الدكتور تيزينى قد وضع النقط على الحروف ، كما يقولون ، إذ بيَّن مايجب علينا نحو التراث من توثيق للنصوص ، وتفسير لها وتحليل ، فى إطارها التاريخى الخاص والعام ، مع ربط الماضى بالحاضر ، دون الوقوع تحت مؤثر أو تحزب ما .

وإن كان التحييد الكامل غير متاح للباحث ، مهما بذل من جهد ، فى سبيل تخليه عن كل المؤثرات،لكنه شتان بين من يقصد إلى التحييد ومن يقصد إلى التحزب ، كما أن الفرق بعيد بين الذين يهربون (من محيطهم الاجتماعى السياسى والأيديولوجى لينطووا على التراث والتاريخ بروح أكاديمية ترفض الدخول فى مرحلة التركيب بما فيه من عناصر تفسيرية تأويلية ، أى ترفض كل مامن شأنه الإشارة العابرة أو العميقة إلى « السماد » الاجتماعى والسياسى والقومى والأيديولوجى الذى أثمر على أساسه ذلك التراث والتاريخ) ص ١٦٩ / ١٧٠ وبين من (يستمد من دراسته للتراث العربى العام والفكرى من ضمنه ، قوة جديدة ، لتضىء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربى وتمنحها نبضًا دافقًا فى اتجاه التقدم الاجتماعى والقومى ، أى فى اتجاه الاشتراكية والوحدة ، ولكن تقويل ذلك التراث فى شطره التاريخى أشياء لم يقلها ، ولم تكن أصلا من صلبه ، لايشكل فى نظرنا أكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم الاجتماعى بمتطلباته الأساسية) ص ١٧١ .

وفى معرض التطبيق أشار الدكتور تيزينى إلى ندوة اشترك فيها أمين الخولى ومحمد القصاص وإبراهيم الإبيارى تحت عنوان (التراث العربى - كيف نعمل على إحيائه) ، فذكر (أن هؤلاء يرون مهمة الباحث فى التراث العربى تكمن فى إحيائه عن طريق جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، أما الخلافات التى تبرز بين آراء المتدين فهى لاتخرج فى الخط العام عن الموقف من كيفية جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، وإذا كانت هناك فى الندوة بعض الأفكار المتعلقة بأبعاد التراث القومية فإنها لاتعدو أن تكون - فى صيغتها الواردة فيها إشارات سريعة ضحلة ، وربما بدت كما لو أنها مُقحمة إقحامًا فى متن الندوة) ص ١٧٤ .

(لاشك أنه قد ظهرت فى تلك الندوة بعض الأفكار التى تشير إلى رؤية مسيسة للتراث العربى ، كما هو الحال عند أمين الخولى ، ولكن هذا الموقف لايشغل حيزًا

فعليًّا من حوار المتدين الذين يرون شغلهم الشاغل هو توثيق التراث) ص ١٧٥ .

(ولئن أخفق الباحث فى اكتشافه - فى الندوة المذكورة - موقف عداء تجاه فكرة « تسييس » النظر إلى التراث العربى ، فإن هذا لاينفى عن « الوثائقية » كونها تتضمن بهذه الدرجة أو تلك موقفًا مناوئًا لتلك الفكرة ، وبالتالى من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصرة فى واقعنا ، بكل ماتنطوى عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية وقومية وأخلاقية) ص ١٧٥ .

يبدو من خلال هذا التعليق أن الندوة كانت مقصورة على (التوثيق) ، أو على إحياء التراث فى إطارة النصى ، لافى إطاره التاريخى ، وهو ماسبق ، أن ذكره الدكتور تيزينى ، مبينًا أن (الأكاديمية) تقوم على منحيين : توثيق النصوص ، وتفسير لها وتحليل . . وهذا واضح فيما فعلته الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، حين أفردت رسالة الغفران بالتوثيق ، ثم لجأت إلى التفسير والتحليل فى كتاب آخر ، تحت عنوان (على هامش الغفران) . ويمكن أن يكون التفسير والتحليل على هامش النص الموثق ، لكن التناول فى ظل الإطار التاريخى لايقتصر على هذا الجانب (الهامشى) ، كما لايتناول النص إلا من خلال موقف أو قضية .

ومن هنا يكون من التجاوز أن نتَّهم (الوثائقية) بأنها (تشوّه العلاقة الجدلية بين العلوم الفردية ، ومنها علم التاريخ والتراث من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى . . ذلك لأنها عاجزة عن الوصول إلى تعليمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم والفلسفة أن تقوم لها قائمة بدونها) ص ١٧٨ .

كما أن من التجاوز أن نَصِفَ الوثائقى بأنه (يقصر بحثه على عملية تحقيق الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك إلى الدعة والاطمئنان العلمى) ، ص ١٧٨ . لأن مثل هذا الوصف يوحى بالتهوين من دوره ، والاستخفاف بعمله ، مع أنه يوفر على من يقوم بالتفسير والتحليل مشاق قد لايستطيع أن ينهض بها ، كما أنه يجنبه كثيرًا من المزالق والمتاهات ، لو أنه رجع إلى

نصوص غير محققه ، وقد أصابها الحذف أو الاختصار أو التزييف أو الإضافة أو الانتحال مثلا .

إذن ، من واجبنا أن نكبر هذا الدور ، لأنه دور الريادة والتمهيد وتذليل الصعوبات وليس عيباً أن يقتصر عليه أصحابه ، لأن هذا التخصص من عوامل الإتقان والإجادة . فإذا كان دور التحليل ، صحّ أن نقصد إلى الحقيقة التاريخية ، فى إطارها الخاص والعام ، دون الوقوع تحت طائلة التحزب ، ونأخذ بالمنهجية العلمية التى هى (منهجية جدلية تراثية دقيقة ومتماسكة إلى جانب حس نقدى) ص ١٨٠ .

ولعله ليس من المغالاة فى شىء أن نقول : إن الأستاذ أمين الخولى سبق إلى بيان (أن التراث هو مادة الشعور بالذات ، وسبيل الإيمان بالنفس ، والشعور بالذات والإيمان بالنفس أساس لاتقوم بغيره القومية ولاتكون بدونه القومية حقيقة تعرف الحياة وتعرفها الحياة)[1] .

إن (أهمية التراث فى الحياة عندنا وعند الأمم التى مرت بما نمر به نحن اليوم من انبعاث ونهوض ، تتركز فى المبادئ الكبرى التالية عن هذا التراث وهى :

(ا) أنه المحدد لاتجاه التطور . بقدر مايكون الماضى دائماً مفتاح المستقبل .

(ب) أنه دعامة الشخصية القومية ، بقدر مايكون التاريخ صورة صادقة لصانعيه .

(حـ) أنه مادة تصحيح منهج كل درس ، بقدر مايكون سير الحياة متصلا متلاحقًا)[2] .

فهل التوجه إلى التراث بهذا الوعى يختلف فى شىء عن (المنهجية الجدلية)؟!

---

(١) مجلة (المجلة) - عدد نوفمبر سنة ١٩٦٣ - ص ١٧

(٢) مجلة (المجلة) - عدد سبتمبر سنة ١٩٦٣ ص ١٠

أليس هذا (التوجه) ما (يمنح التحليل والتركيب مضامين حقيقية جديرة بتغطية متطلبات البحث التاريخى والتراث العلمى الدقيق) ؟ !

* * *

لون آخر من (التحييدية) هو النزوع إلى اللاأدلجة .

وفى سبيل التعرف إلى هذا الاتجاه يورد تعريف الفيلسوف الفرنسى كوندلاك (١٧١٥ - ١٧٨٠) للأيديولوجية ، (بصفتها اتجاهًا فكريًا يعمل على الوصول إلى قواعد تطبيقية تربوية وأخلاقية وحقوقية وسياسية ، عبر تحليل التركيب الفزيولوجى والنفسى للإنسان) ص ١٨٢ .

لكنه يرى أن هذا الوصف يعبر (فى المجتمع الطبقى ، من حيث الأساس ، عن مصالح طبقية معينة ، وينطوى على قواعد سلوكية ومواقف وتقييمات مطابقة) ص ١٨٣ لهذه المصالح ، (فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية إلى الوجود انطلاقًا من مصالحها المباشرة ، وبكثير أو بقليل من الوعى) ص ١٨٣ ، ولاشك فى أن طبقة البروليتاريا - حسب هذا التعميم - داخلة فى (كل الطبقات الاجتماعية ، لكن صاحبنا يرى (أن الأيديولوجية فى المجتمع الطبقى لاتمثل أمرًا مقحمًا على هذا المجتمع من خارجه ، أو قضية طارئة مرتبط وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « أيديولوجيا » معينة . وعن أدلجة هذه المسألة أو تلك ، وإنما هى ظاهرة ضرورية فى نطاق ذلك المجتمع ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة) ص ١٨٤ .

وكأن ماركس وانجلز لم يكونا من (المفكرين القادرين على الحديث عن أيديولوجيا معينة وكأن المفكر الرأسمالى أو البورجوازى أو الوجودى لم يكن يمثل (ظاهرة ضرورية فى نطاق ذلك المجتمع) أو ذاك ، وفقًا لظروف تطوره ، أو وقوعه تحت مؤثرات ذات طبيعة خاصة .

وإذا كان لكل مجتمع أيديولوجيته الخاصة به ، التى تنبثق من مصالحه

الخاصة ، سواء أكان مجتمع العصابة أو مجتمع الحزب ، وسواء وجدت القلم الذى يعبر عنها ويفلسفها أولم تجد ، فإن منحى (اللاأدلجة) يأخذ انطباعًا تأمليًّا منعزلا ، أو وضعيًّا خارج حدود الطبقة وخارج حدود التطبيق ، ولعل هذا مايجسده قول مولنر Molner : (مادام « المثقف » يصر على موقفه ، من أن نظراته الفلسفية ينبغى أن تكون محددة من قبل الأيديولوجيا ، فإن كل تأملاته ستكون غير مثمرة) ص ١٨٤ .

ومن هذا المنطلق تقسيم أوجست كونت للتاريخ البشرى على أساس أنه (يمر بثلاث مراحل ، هى اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية) . وعلى هذا التاريخ - حسب ذلك التقسيم - (أن يخلف وراء المرحلتين الأوليين ، لكى يدخل فى محراب الحقيقة العلمية الوضعية المجردة من أوهام وبدائية اللاهوت والميتافيزيقا) ص ١٨٤ / ١٨٥ .

(إن المعطى الوضعى المباشر لايخضع لعملية تفسيرية ، وإنما يفهم فقط عبر عملية وصفية .. إن العلم الوضعى لايطرح السؤال : لماذا ؟ وإنما فقط السؤال : ماذا ؟ وبالتالى فمن الخطأ التساؤل عن المادة التاريخية والتراثية فى صيغة « لماذا » ، لأن هذا يدخلنا فى حقل من الألغام الميتافيزيقية) ص ١٨٥ .

وهذا العرض لفكر (اللاأدلجة) الذى على أساسه (يصبح متوجبًا علينا أن نبدأ بداية جديدة إطلاقًا ، وأن نرفض فى سبيل تحقيق ذلك المراحل الإنسانية المنصرمة) ص ١٨٥ . - يقع فى إطاره الدكتور زكى نجيب محمود ، الذى يرفض التراث العربى ، (بصفته مادة تقليدية للتسلية فى ساعات الفراغ ، لاتربطها رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .. كما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم ، بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الأيديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية) ص ١٨٧ .

إن الدكتور زكى نجيب محمود (فى معرض شرحه لمذهب « التحليل المنطقى » الوصفى الذى يأخذ به يقول : إن « حقائق الواقع هى دائمًا أفراد جزئية ليس فيها

تعميم ولاتجريد») ص١٨٧ . ومن ثم تصبح مهمة «التحليل المنطقى» الوضعى منصبة على تحليل اللغة ودلالتها ، أخذًا بقول الفيلسوف الفرنسى دى تراسى : (إن تكوين الأفكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده إلى لغة أجيدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين أنه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضبطت لغته لاأكثر ولاأقل) ص ١٨٨ .

وبناء على هذا يعلن الدكتور زكى نجيب (أن مؤدى مذهبه فى النقد الفنى هو : «أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفنى نفسه ، لا ينفذ خلاله إلى نفس الفنان ، ولا إلى العالم الخارجى ، بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته ، فنرى كيف تتألف عناصره .. نعم نحصر أنفسنا فى العمل الفنى نفسه ، فلا نسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، أو حوادث التاريخ ، أو الأساطير الدينية وغير الدينية ، أو المبادئ الأخلاقية ، أو الأفكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد بناء على هذه المدرسة الجديدة أن يسأل عن لوحة - مثلا قائلا : مامغزاها ؟ أو مامعناها ؟ لأنه لامغزى ولامعنى فى الفنون ») ص ١٨٩ .

المركزية الأوربية وقضايا الاستشراق ..

(انطلاقًا من رينان ت سنة ١٨٩٧ م - تأخذ النزعة المركزية الأوربية اكتساب مواصفاتها شيئًا فشيئًا ، إذ إن رينان ميّز بين الجنس السامى والجنس الآرى) ، فى كتابيه (تاريخ اللغات السامية) و (ابن رشد) .. وقد جاء فى كتابه الثانى : (وليس العرق السامى هو ماينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ألاّ ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة ، أقل مايكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة) ص ١٩٧ .

(وعلى العكس من ذلك كما يرى رينان - فإن الجنس الآرى مُهيَّأ غريزيًّا

للقيام بعمليات عقلية معقدة ، تتسم بالتحليل والتركيب والتفكير فى دقائق وتفصيلات الوجود) ص ١٩٨ .

(إن هذا الأمر يعنى - بتعبير واضح ملموس ، بالنسبة إلى رينان - أنه « من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى ، أن يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » ، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولامقدمات ، فكل مافى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية) ص ٢٠٦ .

(وكتب أيديولوجى الاستعمار الأمريكى « باردجيس » ، فى نهاية القرن الماضى : « أن القسم الأعظم من الأرض تسكنه شعوب لم تستطع أن تقيم دولا متمدنة ، وليس بمقدورها عمليًّا أن تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها أن تظل همجية أوشبه همجية ... وإزاء هذا الوضع . لايقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسيًّا على الاستجابة إلى توسلات الأمم المتخلفة التى تلتمس المعونة والإرشاد ، بل يتعدى ذلك إلى إرغام هذه الأمم على الخضوع والامتثال) هامش ص ٢٠٦ .

يقول وندلباند Windelband فى كتاب له حول تاريخ الفلسفة : (إنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب ، لأن ماقدمه هؤلاء للأوربيين لم يكن فى الحقيقة سوى مكتسبات الفكر اليونانى والهيلينى من العصر القديم .. وبالقياس إلى أفكار مبدئية خاصة ، كانت الفلسفة المشرقية فى العصر الوسيط أفقر من الفلسفة الأوربية) ص ٢٠٢ .

مغالطة ، أو تعامٍ ، قد يكون مردهما إلى الفكر الاستعمارى الذى يعمد إلى التضليل والتمويه ، حتى يكتسب أرضًا جديدة ، عن طريق هدم القيم ، ومحاربة الموروثات الأصيلة ، وإشاعة الإحساس بالفقر والحاجة المعنوية والمادية .

ومع هذا ، فقد وجدت هذه المقولة الاستعمارية ، والنزعة العرقية المتعالية ، صدى فى نفوس بعض المثقفين العرب ، فاستجابوا لها ، استجابة المغلوب

للغالب ، أو استجابة الموهوم ، بأن كل ماجاء عن الغرب إنما هو من المسلمات التى لاسبيل إلى ردها أو محاورتها .

ينقل الدكتور تيزينى عن الدكتور على سامى النشار قوله : (إننا نتفق مع أرنست رينان فى أن المفكرين الإسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولا كاملا ، ولم يبدعوا فيها على الإطلاق) .

ويقول : (إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغى أن تلتمس فى الطوائف الإسلامية الدينية) . ص ١٩٨ .

وهو قول خطير ولاشك من أستاذ جامعى ، ينفثه فى عقول وقلوب الشبيبة العربية التى ماتلبث هى الأخرى أن ترددة على نطاق أوسع ، فتتفاعل به عقول وقلوب المراهقين من طلاب المدارس الثانوية ، ومن ثم تكون فداحة الخطب ، (وعلى نفسها جنت براقش) ! !

إنها مسئولية خطيرة على رجال التعليم أن يروّجوا أفكارًا لم يحسنوا هضمها ، أو لم يحسنوا مراجعتها ، واهمين أن التقدم الصناعى الغربى يتبع تقدمًا فكريًا ، دون تمييز بين أفكار طرحتها المصالح الغربية الاستعمارية ، وأخرى يمكن الاستعانة بها ، فى تنمية مدركاتنا ، وعلاج مشكلاتنا .

حين نقرأ (أن اشبنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال ، الواحدة عن الأخرى ، وأن مايخيل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى ، إنما هو تشابه ظاهرى لايكاد يتجاوز حد اللفظ) ص ٢٠٧ ، ينبغى أن ندرك من وراء هذا أنه يرفض (إمكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات) ، ويترتب على هذا (أن العرب فى العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الأخرى ، وخصوصًا اليونان ، علاقات حضارية عميقة ، كثيرًا أو قليلا) ص ٢٠٨ . وكأنه يروج للمقولة الاستعمارية (الشرق شرق والغرب غرب . ولن يلتقيا) ، أو بعبارة أوضح : لقد كتب على الشرق أن يسير فى إسار الغرب ، يتسقّط مايجود به ،

ولاسبيل إلى الاستقلال عنه ، وإنْ توهم أنه يحكم نفسه بنفسه .

ومما يؤسف له أن ظاهر حياتنا اليوم يساعد على ترويج مفهوم (التبعية) للغرب ، ونحن نتنافس ونتصارع من أجل أن نسير فى فلك روسيا أو أمريكا ، من أجل أن نكون سوقًا لهذه أو لتلك ، فريق يضع مصيرنا فى مخالب الدّب ، وفريق يضع مصيرنا بين أنياب التنين ، وفى سبيل الاختيار بين هذه المخالب أو تلك الأنياب نخوض معارك ، ونعلق مشانق ، ونفتح سجونًا جديدة .

(إن كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ، ويؤثر عليه انطلاقًا من احتياجاته الداخلية الأساسية ، من بنيته الداخلية الاجتماعية والقومية والأخلاقية والثقافية والعاطفية .

وعلى هذا النحو سيتبين لنا أن تأثر المجتمع العربى الوسيط بالثقافة اليونانية والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليتم إلاّ على سبيل التمثل الذاتى ، أمّا أن يكون ذلك التأثر ذا طبيعة ميكانيكية ، فهذا لم يحدث) ص ٢٠٣ / ٢٠٤ .

وبالتالى يمكن القول - كما كتب أنجلز - (كان الفكر الحر النشيط الذى أخذته الشعوب الرومانية عن العرب ، وغذّته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره أكثر فأكثر عن هذه الشعوب ، ويمهد لظهور مادية القرن الثامن عشر) ص ٢١٥ .

فالتفاعل بين الشعوب ، على أساس من التفاعل بين الثقافات والحضارات ، حقيقة مادية ومعنوية ، لايمكن تجاهلها .. لكن هذا التفاعل لايتم إلا على أساس الاحتياجات الإنسانية والبيئية معًا ، ومن ثم يتم على وفق (الانتخاب) لما يصلح ، ومايتلاءم مع درجة التطور الروحى والمادى جميعًا .

ولاشك فى أن المجتمع العربى فى العصر الوسيط كان قادرًا على اكتساب كل شىء ، كان من الصحة العقلية والنفسية بحيث يستطيع هضم كل جديد ، أما اليوم ، وقد تحملنا أوزار قرون من الانتكاسات ، وأصابتنا التيارات الشمالية الباردة

فى مواطن الحس والإدراك ، فمن واجبنا أن نتحصن بما نملك ، ونعمق جذورنا ، ونستدفئ ونعالج أرواحنا وأجسامنا ، قبل أن ننطلق مع التيار .

يقول كراتشكوفسكى : إن (المكانة المرموقة التى تشغلها الحضارة العربية فى تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع فى عصرنا) ص ٢١٦ . فلم لايقوم البحث التراثى (على اختيار الحدث أو الجانب التراثى بهدف دمجه فى جسد اللحظة المعاصرة) ؟ ص ٢١٧ .

إن من واجبنا أن نستنبت حاضرنا فى ماضينا ، وأن نستنبت ماضينا فى حاضرنا ، وأن نخصب هذا بذاك ، بحيث يتم التفاعل بين الأصالة والمعاصرة ، دون أن نزيف واقعنا بأقنعة سوانا ، وبهذا ننجو من الاغتراب فى الماضى ، كما ننجو من الاغتراب فى الحاضر والمستقبل .

الجدلية التاريخية التراثية :

هذا الطرح الشامل لكل مايجرى على الساحة العربية من أفكار عن التاريخ والتراث كان سبيلا إلى منهج وتطبيق ، بحيث (يطمح أن يكون موسعًا ومعمقًا ، بالقدر الذى تتيحه آفاق وإمكانات وأدوات البحث العلمى) ص ٢٢٢ .

(إن « التراث » بأحد أبعاده هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنسانى دخل الماضى وأصبح جزءًا منه) ص ٢٤٢ . (وعلى حين يظل التاريخ - بصفته ماضيًا - عند حدود متاخمة الحاضر ، فإن التراث « يمتد نطاق وجوده حتى الحاضر » ، متداخلا فيه ، ومكونًا منه بعض جوانبه وسماته) ص ٢٤٢ ، بحيث قد نعتقد فى بعض الحالات (أن « الحاضر » ليس حاضرًا بقدر ماهو « تقليد » لوضع منحدر من الماضى) ص ٢٤٣ .

تقول الدكتورة سهير القلماوى : (إن قيل إنّ تاريخ الأحداث يعيد نفسه ، فوجدنا مايصدق هذا القول من الأحداث المعاصرة ، فتاريخ الأدب يعيد نفسه

إعادة أدق وأصدق ، والأدلة على هذه الإعادة لاتحتاج إلى بحث أو إشارة) ص ٩٩ .

(إن مجموعة كبيرة من الأغانى والأمثال والتقاليد الثقافية والأخلاقية والدينية ، إلخ ، التى تحتل مكانًا هامًّا فى بنيتنا الثقافية الشعبية المراهقة تنحدر من مراحل قديمة ، كثيرًا أو قليلا ، من تاريخنا العربى) ص ٢٤٣ .

وبذلك يختلط الماضى بالحاضر ، أو يتجدد به ، دون أن يصبح الماضى عبئًا على الحاضر ، بل يكون زادًا وسمادًا ، وعامل وعى وإخصاب .

(إن الناس حيث يعملون على أنسنة محيطهم الطبيعى والاجتماعى ، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الاجتماعية الإنتاجية والمنجزات التقنية والأفكار السياسية والأخلاقية والعلمية ، إلخ ، وعلى ذلك فهم يجدون أنفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين – فى هذا السياق – ببعض عناصره ، أو مبدلين فيه عمومًا) ص ٢٤٥ .

يقول أنجلز : (إن كل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التى حصلها الجيل القديم ، والتى تخدمه كمادة خام ، من أجل إنتاجه الجديد ، بفضل هذه الحقيقة تنشأ علاقة فى تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الإنسانية) هامش ٢٤٦ .

ولاشك فى أن مادة التراث خضعت لمؤثرات كثيرة ، منذ نشأتها ، وخلال رحلتها الطويلة ، فإذا تناولنا هذه المادة على أساس من النقد الخارجى (التوثيق) ، والنقد الداخلى (التحليل والتفسير) يمكن أن نُزيل عنها (عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل ، تلك التى عمل على بثها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقومون تراثيون ، تأثرًا بمواقف سياسية أو أيديولوجية إلخ متحزّبة نفعية مباشرة أو غير مباشرة) ص ٢٤٦ .

إن كثيرًا من الفلاسفة والمؤرخين والأدباء والعلماء (لم يكونوا محايدين فى نطاق إنتاجهم لتلك المادة المكتوبة بصفتهم موجودين ضمن علاقات اجتماعية طبقية

وفئوية وجمعية « قومية » وإنسانية عامة يخضعون - فى الخط العام - للأطر الحضارية لهذه العلاقات ذات المواصفات المحددة) ص ٢٤٧ .

ولهذا تشكل المادة التاريخية (مادة موضوعية يستطيع التدخل والتصرف فى معطياتها ، على سبيل الاختيار لهذه المعطيات ، وعلى سبيل تنسيقها وتفسيرها ووضعها فى إطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ ، ولكنه وهذا شىء له أهمية مبدئية فى البحث التاريخى - لايستطيع إلاّ أن يعترف بوجودها الموضوعى دون إكمال أو حشو أو إنقاص ، ودون تزييف أو تشويه) ص ٢٤٧ / ٢٤٨ .

ومن ثم تكون (الحقائق التى يستنبطها المؤرخ من الوثائق هى السياق التاريخى لتلك الوثائق) ، دون أن تخضع لصنع المؤرخ الذى يستنبطها - كما يقول إدواركار فتصبح عملية كتابة التاريخ عملية خلق من جديد) هامش ص ٢٤٨ .

وهذا الدور الذى ينهض به (الباحث) لايتناقى مع قول فؤاد الشايب : (ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعية والنصفة العلمية ، وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم ، كثيرًا ماكان الاختيار السيّئ لدى مؤرخينا ورواتنا القدامى والمحدثين مقصودًا به خدمة غرض قَبلى أومذهبى أو قومى ، تضليلا للحق والعلم ، برغم صحة الحديث ، من حيث حدوثه) ص ٢٤٨ .

فالدكتور تيزينى بعدما يصف هذا القول (بالتعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف فى استخدامها لايكاد يبعد عن مضمونها ، بل كأنه يؤيد اتجاه (الشايب) ويزيده وضوحًا ، فيقول :

١ - (ليس كل الذين ألفوا وكتبوا فى التاريخ العربى قد قبلوا ذلك بروح موضوعية علمية وإنْ كانوا عربًا أو مسلمين .

٢ - لم يعد اختيار الحدث التاريخى هو الذى يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ وإنما مواقعه ووجهات نظره الاجتماعية والأيديولوجية ومنهجيته العلمية .

٣ - الحديث عن اختيار سيئ وآخر جيد يصبح مشروعًا فقط حينما ننتقل من

ذلك البحث التاريخى إلى البحث التراثى ، ذلك لأن هذا الأخير يقوم بالأصل على الاختيار التراثى المنطلق من الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والأيديولوجية ، إلخ) ص ٢٤٩ .

أما عن البحث التاريخى فإننا (نؤكد رأى القائلين بذاتية التاريخ ، بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته) ص ٢٥٠ ، ومع هذا ، فإن الباحث يكون (معرضًا للتحزب : لصالح شخصية أو فئة اجتماعية ، أو اتجاه فكرى ما ، ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطًا بعملية تحليل وتركيب ، يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكرى لدراسة معمقة) ص ٢٥٠ .

ومثل هذا التحزب مرفوض من قبل (العاجزين عن إدراك المعنى الدقيق للتحزب التراثى والتاريخى ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفى غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية إنسانية وبتوجيهات أيديولوجية محددة) ، ومرفوض من قبل (الممثلين لقوى اجتماعية دخلت الانحسار الاجتماعى ، وتحولت بذلك إلى قوى مضادة لحركة التقدم ، فيلجئون إلى إنكار فكرة التحزب التراثى والتاريخى أصلاً ، فى وقت يمارسون هم فيه أشد أشكال التحزب لتلك القوى المنحسرة) ص ٢٥٠ .

* * *

إلى هنا والقلم يعتسف الطريق من أجل أن يستثنى من يخدمون الخط اليسارى مع اعترافه أن (أكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الأيديولوجية خلال تلك العصور الطويلة – متحزبة لصالح ملك أو نبىّ أو أمير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية ، إلخ)ص ٢٥١ ، وذلك (نتيجة لواقع الحال الاجتماعى الحضارى العام الذى أحاط بهم) ص ٢٥٢ ، وكذلك الحال بالنسبة للناظرين فى مواقف المؤرخين السابقين ، اختيارًا وتحليلاً وتفسيرًا ، فوقع الوجود على الوجدان بكل مافى الوجود من مؤثرات وصراعات – قادر على تكوين أيديولوجيا ذاتية ، كما هو قادر على

تكوين أيديولوجيا طبقية أو قومية أو إنسانية ، وقد تتداخل الأيديولوجيات ، وقد تتناسخ ، وقد تتناسى ، لكنها تظل تحرك أصحابها وتعمل عملها بدرجات مختلفة .

لهذا لانستطيع أن نحكم (التوجه) نحو التراث إلاّ بقدر من (التخلى) عن الأيديولوجيات (الملزمة) ، بدلا من (التحزب) ، والتمسك بها ، وأن تكون الرؤية العلمية مصحوبة بوعى إنسانى عام ، يحكمه حب الحقيقة وحب الخير ، وإرادة السلام .. ومن ثم لاتكون (نظرية التراث المقترحة هى تجسد وإغناء وتطوير « للمادية التاريخية » فى نطاق « التراث ») ص ٢٥٤ ، لأن هذا هو التحزب المقيت ، الذى يزيف ويشوه ويجسم ويخفى ، دون الالتزام بغير الخط الحزبى ، وهو ماسبق أن ندّدنا به فى كتابات الشيوعيين التاريخية .

إننا لانستطيع أن نفصل بين التاريخ والتراث ، كما يفعل السيد الدكتور ، لأن التاريخ بالمفهوم العام يشمل كل مايرتبط بالإنسان ، عَبْر مسيرته ، اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا ، ومن ثم فالتراث هو كل ماخلّفه هذا التاريخ ، وكل ماخلفه التاريخ يعمل فى الحاضر وفى المستقبل بصورة أوبأخرى .

إن الفصل بين التاريخ والتراث عملية مصطنعة ، يقصد بها التخلى عن الموضوعية ، لصالح (الحزبية) ، مع أن هذا الفصل قائم على افتراض وهمى ، وهو أن التاريخ يتاخم الحاضر ولايداخله ، فى حين أن التراث يداخل الحاضر ويعيش فيه .

إذا كان (الوعى الطبقى ، أو مانسميه الأيديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخى وتراثى ، ضمن الطبقة المعنية فى علائقها الذاتية ، وعلائقها الأخرى الخارجية ، القائمة بينها وبين تلك الموجودة فى مجتمعات أخرى متاخمة أو بعيدة) ص ٢٥١ ، فإن الوعى الفردى ثمرة الوعى الطبقى والوعى العام ، ماضيًا وحاضرًا ، تتشابك فيه علاقات إنسانية ثقافية واقتصادية وسياسية وعسكرية ، إلخ .

وبناءً على هذا ، فإن صانعى التاريخ ، أصحاب الوعى الفردى ، هم

(حصيلة مكثفة وتبلور تاريخى تراثى) ، وهم المعبرون إلى حد ما عن مجتمعهم ، لأنهم مرآة هذا المجتمع . فإذا كنا بصدد (البحث التاريخى) فإن الأمانة العلمية توجب دراسة (الأحداث) ، فى ظل مكونات المجتمع ومؤثراته ، وفى ظل علاقة الفرد بالطبقة ، (وبالطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى الموجودة فى زمنه) ، ومن هنا لايمكن فصل التراث عن التاريخ .

وإذا كان (المشروع) الذى يطمح الدكتور إلى القيام به يعتمد على (ملاحقة الحادث الاجتماعى فى سياقيه التاريخى والتراثى)، فإن (ملاحقة الحادث السياسى) تتم كذلك فى (سياقيه التاريخى والتراثى) .

وسواء تم الفصل بين التاريخ والتراث ، أولم يتم ، فإن التحزب التراثى والتاريخى لايبعد عما استنكره ، من أن (المؤرخ مؤلف) ، لأن (الاختيار) والتفسير والتحليل ، على ضوء المفاهيم والأيديولوجيات المعاصرة يجعل من هذا العمل فنًا لايصل إلى درجة العلم ، ومن ثم تضيع الحقيقة التاريخية ، لأنها تتلون بألوان الأيديولوجيات .

إذا كان (ارتباط « الاختيار التراثى » بمقتضيات اللحظة الراهنة – فى آفاقها المستقبلية – ارتباطًا موضوعيًّا وذاتيًّا ، لأننا حين نختار من تاريخنا ، فإننا نفعل ذلك انطلاقًا من موحيات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربى الراهن اجتماعيًّا واقتصاديًّا وقوميًّا وثقافيًّا ، إلخ) فقيم إنكاره على الدكتور عبد الرحمن بدوى قوله : (كان على التاريخ – شاء أو لم يشأ – أن يكون ذاتيا ، وأن يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخى) ، ثم يعلق بأن الدكتور بدوى (ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الإمبريالى المستنفد تاريخًا إلى إطار اجتماعى ، لم تستطع قواه الاجتماعية ، البورجوازية فى طليعتها ، أن تحقق الحد الأدنى من التقدم العلمى التاريخى) هامش ص ٢٦٩ .

وإذا كان (واضحًا ومفهومًا ومشروعًا ألاّ يكون المستشرقون – من حيث المبدأ

العام قادرين على ممارسة « الاختيار التراثى » العربى ص ٢٦٩ ، لأنهم غرباء عن هذا التراث ، أو لأن مكوناتهم (الذاتية) تختلف عن مكونات أصحاب هذا التراث ، حتى إذا وعوا التاريخ والتراث العربى واللحظة القومية المعاصرة فى الوطن العربى وعيًا علميًّا ، ووقفوا إلى جانب العرب وقفة مسيسة أصبحوا قادرين) ص ٢٧٠ .. أليس هذا التصور من واقع المنهج الذاتى لا الموضوعى .

مامعنى أن هذا الاختيار (ليس « اختيارًا » مقصودًا بذاته ولذاته ، وإنما هو فعل هادف) ص ٣٧٢ أليس هذا الهدف من واقع (التوجه الذاتى) وإن كان جزءًا من التوجه الوطنى أو القومى أو العالمى ؟

إذا استعدنا الماضى تراثيًّا ، (نستلهمه ونسائله ونحاوره ، بهدف الإسهام فى حل مشكلاتنا المعاصرة) ص ٢٧٦ ، ألا يعد هذا إعادة كتابة للتاريخ أو تأليفه ؟ .

وإذا كان (لكل عصر الحق فى أن يمارس الاختيار التراثى ، وفق احتياجاته وتطلعاته الموضوعية والذاتية فيأخذ من عناصر التراث الماضية والراهنة على سبيل الاستلهام التراثى ، أو التبنى التاريخى التراثى ، مايلى تلك الاحتياجات والتطلعات ، ويدع منها ماهو غير ذلك للباحثين المؤرخين الأكاديميين) ص ٢٨٢ ، فأين تقف المنهجية العلمية ، إذا لم تقف إلى جانب المؤرخين الأكاديميين ؟ .

لقد جال الدكتور جولة واسعة بين النزعات الفكرية المختلفة ، وقاتل فى كل الجبهات ليجد نفسه أخيرًا يتحرك فى إطار ذاتى ، مدفوعًا بنوازع (حزبية) بعيدة من الحقيقة العلمية التى تطلب لذاتها ، لا الفائدة التى يجنيها الفكر الاشتراكى من ورائها .

إن هذه الجولة الواسعة هدفها تطهير الساحة الفكرية والسياسية من أى (أيديولوجية) مغايرة للمادية الاشتراكية ، لأنه (كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف فى إطار علاقات رأسمالية نامية جدًّا أن تلبى الحاجة الثقافية لمثقفى طبقة بورجوازية إقطاعية هجينة متخلفة لم تحقق تراكمًا أوليًّا فى الحقول الاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟) ص ٣١٤ .

على هذا يصبح (الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربى هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هى الأداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضارى والتجزئة القومية) ص ٣٣٧ فهى ثورة متطورة قائمة على فلسفة يتوجب عليها (أن تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذى أهمية رائدة على الصعيد العلمى الطبيعى) كما يقول أنجلز . هامش ٣٢٣ ، وأن تغير أسلوب تعاملها مع الأيديولوجيات المختلفة ، وفقًا للظروف التى تنشأ معها أومن حولها ، (من خلال الحزب السياسى الثورى المتجانس أيديولوجيًا ، وسياسيًا ، وتنظيميًا ، على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية) ص ٣٢٨ .

وانطلاقًا من هذا الموقف (لايفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى فى العمل على اكتشاف :

١ - وحدة الفكر العربى فى سياقه التراثى ، بعد أن يكون قد بحث واستقصى فى سياقه التاريخى .

٢ - وفى خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربى ، فى احتياجاته الشاملة الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الأيديولوجية) ص ٣٣٠ / ٣٣١ .

وإذا كان (التراث العربى الفكرى يجد نفسه حتى الآن مرغمًا على أن يقدم مزيدًا من التبريرات لشرعية الوجود الأيديولوجى الإقطاعى ، وبالتالى للوجود الطبقى الإقطاعى ، وذلك انطلاقًا من واقع الحال فى الوطن العربى الذى يتميز بأن الجماهير العظمى فيه تتحرك فى إطار هذا الوجود الأيديولوجى وتحميه ، معتبرة إيّاه الوجود الأمثل ، ومعتبرة أن أى تحدٍّ له هو تحدٍّ لها نفسها) ص ٣٣٤/٣٣٥- فإن علينا أن نعرف (كيف نعبئ الجماهير اشتراكية وقومية ديمقراطية ، إذا كان معظمها مايزال متمسكًا بالقيم الدينية الإسلامية والمسيحية) ص ٣٣٩ .

(إن الدينين الإسلامى والمسيحى لايتعارضان ، فى نطاق تأويل عصرى لهما ، منطلق من منهجية البحث الماركسى ، مع الأخذ بالاشتراكية العلمية وأساسها

الفلسفى نظرية ، وبالاشتراكية تشكيلة اقتصادية اجتماعية) ص ٣٣٩

(ماعلينا إلا أن نمد أيدينا إلى الوراء لنكتشف كل مامن شأنه تدعيم مواقفنا الأيديولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا مزيلين بذلك مرة واحدة ، وإلى الأبد ، تلك القطعية التى تكونت بيننا وبين هذه الجماهير.ومثبتين كذلك أن تاريخنا وتراثنا مترعان بالأفكار الاشتراكية الثورية ، ونكون بذلك أخيرًا قد سحبنا البساط من تحت أرجل القوى والأحزاب السياسية الإقطاعية والبورجوازية الإقطاعية التى جعلت من تاريخنا وتراثنا – لفترة مديدة – حكرًا لها واحتياطيًّا أيديولوجيًّا لمعاركها ضد التقدم) ص ٣٣٩ / ٣٤٠ .

(لاشك أن ذلك التراث خصب وغزير فى عناصر العداء للتقدم الاجتماعى والفكرى ، ومن ثم فإن لجوء أيديولوجية تلك الطبقات إليه يرتكز إلى أساس فعلى غير مصطنع ، وبناء عليه فإن الرد على ذلك لاينطلق من إنكار تلك العناصر كما يفعل ذلك الأيديولوجيون تجاه العناصر التقدمية منه بغباء وحقد ، وإنما هو من تقويم جديد للفكر العربى الإسلامى كله ، تقويمًا يضعه فى سياقيه التاريخى والتراثى ، ويخضعه « لاختيار تراثى ثورى » . منطلق من موجبات واحتياجات وآفاق المرحلة القومية المعاصرة فى الوطن العربى) ص ٢٤٦ .

(لنبعث فى ذاكرتنا تلك الانتفاضات التى انتهبت فى المجتمع العربى الوسيط والحديث على الأقل – دون أن نذكر المعاصر – مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة والزنج ، والانتفاضات الفلاحيّة فى لبنان وسوريا والعراق ومصر ، الخ ، ثم لنستعرض الصراع الأيديولوجى الذى دارت رحاه بين اتجاه التقدم واتجاه المحافظة والرجعية ، فى تلك المراحل التاريخية من المجتمع العربى .. فإننا نجد أن تحليلا اجتماعيًّا واقتصاديًّا وأيديولوجيا وثائقيًّا للمراحل ماقبل الاشتراكية – يقدم لنا مجموعة ضخمة من الإنجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية التى

حققتها الطبقات المستغلة السائدة فى المجتمعات الإنسانية قبل الاشتراكية) .
ص ٣٦٢ / ٣٦٣ .

وعلينا أن نعى جيدًا قول لينين : (بدون تراث الثقافة الرأسمالية لانستطيع أن نبنى الاشتراكية) هامش ص ٣٦٤ .

وبهذا لاتصبح (الماركسية) فكرًا دخيلاً على المجتمع العربى الإسلامى ، بل تكون نابعة منه ، أصيلة فيه ، وبخاصة إذا عرفنا أن كارل ماركس قرأ كتابًا (فى الأموال) لمؤلف عربى من القرن الرابع الهجرى يسمى أبو عبيد الله ، ترجمه أحد المستشرقين ، وعلق ماركس على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية التى فيه .. ويروى المستشرق بولجانون أن ماركس كان يقرأ هذا الكتاب فى أثناء تأليفه لكتابه (رأس المال) وأن بين أبى عبيد الله وماركس فى قضية العمل وقيمته شبهًا كبيرًا ص ٣٦٩ . ولقد سبقت الإشارة إلى اشادة لينين بفكر ابن خلدون ، ولقد تساءل لينين : (ترى ، أليس فى الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف ؟) ص ٣٧٠ .

وهناك وثائق ومواقف أخرى للينين ولغيره من الماركسية ، تظهر اهتمامه المباشر والخاص بقضايا التطور فى الوطن العربى الحديث . ص ٣٧١ .

و (إن اللينينية تقدم صورة دقيقة عن فهم وتطبيق وتطوير الماركسية فى المجتمع العربى ، وهذا مايضع حدًّا لأعداء الماركسية المستوردة) هامش ٣٧٢ .

هكذا يثبت الكاتب القدير أن بيننا نسبًا وصهرًا مع الماركسية.وهكذا (ترى أصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقدم فى تراثنا العربى الإسلامى ، بدءًا من التساؤلات العقلية البسيطة التى طرحها القرآن والمؤمنون والهراطقة اللاحقون أمثال أهل الرأى والنظر والقدريين ، وحتى أعمق وأعقد المسائل والحلول التى طرحها وقدمها المفكرون العرب الإسلاميون فى مراحل النهوض ، والانحسار ، ثم النهوض الحديث) ص ٣٧٣ .

هكذا يخطط القوم من أجل نشر (الماركسية) فى حين يحمل (الكهنة) أكفانهم بين أيديهم ، يحرمون كل جديد ، ويكفّرون كل مجتهد ، ويجاهدون ضد النظم الاقتصادية الحديثة فى البنوك وشركات التأمين ، ويلبسون نساءهم ثياب الحجاب المتجاوزة . فمتى ياأيها النوّام نَصْحو ؟ !