

2- مقدمات ومراجعات

تنوعنا الخلاق(*)

يحمل التقرير الذى أصدرته اللجنة العالمية للثقافة والتنمية سنة 1995 عن الأمم المتحدة عنوان: «تنوعنا الخلاق»، وهو عنوان يكشف عن منزع جديد فى فهم الثقافة الإنسانية من منظور النزعة الكوكبية الوليدة، التى كانت بمثابة الإطار المرجعى للتوجه الغالب على أبواب التقرير الذى اتخذ شكل الكتاب. ولذلك تحمست لترجمة التقرير ضمن المشروع القومى للترجمة الذى يشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة فى جمهورية مصر العربية، إدراكا لأهمية تقديم بعض التجليات الإيجابية لهذه النزعة إلى القارئ العربى الذى لم تتضح له أبعادها الإنسانية المتعددة. واستجاب إلى حماسى الزملاء والأصدقاء الذين قاموا بترجمة أبواب الكتاب إلى اللغة العربية، وبذلوا جهدا يستحق التقدير والإشادة.

والواقع أن التنوع البشرى الخلاق هو مبدأ الفعل الابتكارى فى الثقافة التى تتوثب بعافية الحرية، وتشيع معانى التسامح وحق الاختلاف واحترام المغايرة، ولا تنفر من إعادة النظر فى تقاليدها، لأنها تنطوى على الوهج

(*) نشرت بجريدة الحياة 26 يناير 1998م.

الداخلى الذى يحول بينها والركون إلى المعتاد أو السائد . ولا يتحقق مبدأ الفعل الابتكارى فى مثل هذه الثقافة إلا بحلول استثنائية للمشكلات المستعصية ونظرة أكثر جسارة إلى العقبات القائمة . ويستلزم ذلك مجاوزة التناقضات القديمة ، والإسهام الحوارى المتكافئ فى رسم خرائط عقلية جديدة تتأسس بها علاقات النزعة الكوكبية الوليدة .

ولا تهدف هذه النزعة إلى تسلط أمة على أمة ، أو سيادة ثقافة على أخرى ، فيما نعرفه من وعودها الموجبة حتى الآن ، فقد مضت أزمنة التسلط والتسيد منذ أن تعلمت الشعوب الدفاع عن حقوقها فى الوجود المتكافئ الذى تؤكد معانى الحرية والعدالة والمساواة ، وإنما تهدف إلى احترام الاختلاف بوصفه سبيلا للاتفاق ، والاعتراف بالتباين بوصفه دليلا على العافية ، وتأكيد أنه ما من أمل فى سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم تمارس قهرا سياسيا أو فكريا أو أخلاقيا على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم بدعوى أن الطبيعة والتاريخ ميزاها على غيرها بما لا يمتلكه سواها ، فمستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادل ، والتخلى عن رواسب التمييز العرقى أو التعصب المذهبى ، والتسليم الذى لا رجعة فيه بأن إنكار الخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب إنما هو نفى لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية جمعاء .

ويعنى ذلك احترام الهويات الثقافية لكل شعب من الشعوب بالقدر نفسه ، ومراعاة خصوصية كل تجربة تاريخية دون محاباة لتجربة على حساب غيرها ، والتخلى عن مركزية النظرة أو أحادية التوجه ، والإيمان بالحوار بين القوميات والمعتقدات والمذاهب والأنظمة والأفكار دون تمييز بين أغلبية وأقلية ، أو شمال وجنوب ، أو عالم أول وعالم ثالث ، أو أغنياء وفقراء ،

ومن ثم الاعتراف بمنطق السؤال الذى طرحه كارلوس فويتوس حين قال :
لقد ثبت عجز كل من الرأسمالية والاشتراكية عن رفع البؤس عن غالبية
شعبنا . ولذلك فالسؤال الثقافى الذى يجب أن نسأله هو : هل هناك حل
آخر خاص بنا؟ أليس لدينا فى تراثنا وخيالنا ورصيدنا الفكرى والتنظيمى ما
يدفعنا إلى تطبيق نماذجنا الخاصة للتنمية بما يتفق وهويتنا وحسب طموحنا
وآمالنا؟

ومن هذا المنطلق ، فإن النزعة الكوكبية فى ملامحها الإيجابية نزعة تبدأ
من الإيمان بعلاقات متكافئة بين كل أم الكوكب الأرضى الذى تحول إلى
قرية كونية بالفعل . وذلك إيمان لا يفارق معنى الاعتماد المتبادل بين الأمم
والشعوب من حيث هو معنى يناقض المعنى القديم للتبعية وينقضه ، مضيفا
دلالة جديدة إلى مفهوم الاستقلال الذى يتأكد بالتعاون المتبادل بين
الحضارات والثقافات ، وذلك لمواجهة المشكلات العالمية الكبرى التى لا يقدر
على حلها قطر بعينه أو دولة بمفردها ، مثل مشكلات : البيئة أو الإرهاب أو
التغيرات الجذرية فى الخارطة الديموجرافية لسكان الكوكب الأرضى ،
فلأول مرة فى التاريخ ، وبعد سنوات قلائل ، لن تعيش أغلبية سكان العالم
على الزراعة فى الريف بل فى المدن . وهو أمر له نتائج بالغة الأهمية فى
العلاقة المتبادلة بين البيئة والتقنية والثقافة . ويترتب عليه وعلى غيره من
المتغيرات الجذرية المماثلة حتمية مشاركة كل الأقطار والأمم فى صياغة
البدايات الحقيقية لحقبة جديدة من تاريخ البشرية ، والإسهام فى تأصيل نوع
جديد من الأخلاق العالمية ، والبحث عن مواصفات جديدة لشروط مدنية
سمحة ، تهدف إلى تأصيل معانى التنوع البشرى الذى يقوم على التفاعل
لا الصراع ، وعلى الحوار بين أطراف متكافئة وليس بين أطراف مترتبة فى
علاقات الهيمنة والتسلط والتبعية التى هى الوجه الملازم للاتباع .

وهذا الكتاب الذى يسعدنى تقديم ترجمته إلى اللغة العربية ينطلق من أسئلة أساسية كان لابد من إعادة طرحها، أسئلة عن العوامل الثقافية والاجتماعية التى تؤثر على التنمية فى عمومها، وعن التأثير الثقافى للتنمية الاجتماعية والاقتصادية فى خصوصها، وعن العلاقة بين الثقافات وأنماط التنمية، وعن كيفية ربط مكونات الثقافة التقليدية بالتحديث، وأخيرا عن الأبعاد الثقافية للرفاهية الفردية والجماعية. والمنطلق فى الإجابة عن هذه الأسئلة نهج جديد من الوعى بحجم القضايا الثقافية التى تعوق التنمية البشرية، تأكيداً لما قصد إليه خافيير بيريز دي كوييار حين قال فى تقديمه للكتاب : إن الثقافة تشكل فكرنا وتحكم سلوكنا، وإنها طاقة الجماعات والمجتمعات وروحها فى مختلف معانى التمكين والمعرفة وقبول الاختلاف الذى يعنى الاعتراف بالتنوع والتعددية . وإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا وأمامنا كما يقول كلود ليڤى شتراوس ، فإن علينا أن نتعلم كيف نتيح لها فرصة أن تقودنا إلى التعايش والتعاون وليس الصدام أو الصراع .

وحين نترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ضمن المشروع القومى لترجمة ، فإننا نحقق غاية من غايات هذا المشروع وهى فتح أفق جديد من الوعى الثقافى للقارئ العربى ، وإتاحة الفرصة لهذا القارئ كى يغدو طرفاً فى الحوار الدائر فى العالم كله ، الحوار الذى يتعلق بوعود المستقبل الذى يبنى على احترام التنوع والتعددية، والذى يقوم على تفعيل الدور الثقافى فى عملية التنمية الشاملة فى كل مكان من العالم . ويعنى ذلك أننا نتجاوب مع ما قصد إليه الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة، حين وضع الثقافة فى قلب خطط التنمية الشاملة، وحين أولى التنمية الثقافية ما تستحقه من العناية والاهتمام، بوصفها مفتاح المستقبل الذى يحمل وعود التنوع البشرى الخلاق .

ولذلك فإننا نسعى بترجمة هذا الكتاب إلى الإسهام فى إشاعة مجموعة من الأفكار الإيجابية التى وردت فيه، خصوصا الأفكار التى تصل بين التنمية وسياقها الإنسانى الثقافى . أقصد ذلك السياق الذى يؤكد أن التنمية الاقتصادية لا معنى لها ما لم تصبح جزءا من ثقافة أى شعب، وأن الثقافة لا يمكن اختزالها لكى تصبح مجرد عامل مساعد للنمو الاقتصادى، وأن النظرة التى تعزل الاقتصاد عن الثقافة إنما هى نظرة مقصورة عاجزة عن أن تدرك الترابط الوثيق بين جوانب الحضور الإنسانى وأنشطته المتباينة . وتلك أفكار تتجاوب مع احترامنا لكل الثقافات المفتوحة على إمكانيات المستقبل الواعدة، تلك التى تتميز بالتسامح مع الآخرين، وتحترم الحرية بوصفها الشرط الأول لمعنى التنوع الخلاق، وترى فى الحرية الفكرية ضمانا للحرية فى كل مجال من مجالاتها التى لا تنقسم أو تتجزأ أو تنفصل .

ويغدو لهذا الكتاب معناه المتميز فى عالمنا العربى حين يؤكد أن التنمية الاقتصادية مآلها الفشل إذا صاحبته ثقافة تقوم على القهر والقسوة والتعصب، وحين يربط القهر بالتمييز بين المواطنين على أساس من جنس أو دين أو عقيدة أو طائفة، ويربط القسوة بألوان الظلم السياسى والاجتماعى الذى يسلب الإنسان حقوقه الطبيعية من حيث هو إنسان . وأخيرا، حين يربط التعصب بنقائص المجتمع المدنى، وكل ما يقضى على معنى التسامح الذى يتأسس به مبدأ التنوع البشرى نفسه . وتتجاوب دلالة هذا الربط مع واقعنا العربى بوجه خاص حين نصل سياقات القهر والقسوة والتعصب بالخلل الناشئ عن المسافة الكبيرة بين حركة التحديث متسارعة الإيقاع والثبات الذى تأبى أن تفارقه قيم التقاليد الجامدة . وهو الخلل المترتب على مايفرضه تدافع التغير من تحولات مبركة، وما يولده من أنواع العداء للقيم الجديدة التى يحملها التحديث ضمن ملامح وجهه الفكرى والإبداعى : الحداثة .

وأتصور أن المثقف العربى لابد أن يتوقف طويلا عندما يشير إليه هذا الكتاب من وجود وحدة كامنة فى تنوع الثقافات الإنسانية، وقيام هذه الوحدة على أخلاق عالمية مقبولة من الجميع، تمثل المعايير الدنيا لما ينبغى على كل مجتمع أن يلتزم به. هذه الأخلاق تنطوى على وسائل تخفيف المعاناة الإنسانية، وتطوير المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وحماية الديمقراطية التى تعنى ضمن ما تعنى حق الأقليات فى الإبداع المستقل داخل إطار الوحدة التى لا تتناقض والتنوع والتى لا تتحقق إلا بالحرية والعدل. وإذا كانت الانتخابات هى الوسيلة السياسية المباشرة لممارسة الحرية فى حدودها الدنيا، فى موازاة مختلف أشكال الحرية الفكرية والاجتماعية والإبداعية والاعتقادية، فإن رعاية الفقراء وتأمين مستقبل الأجيال هى بعض السبل إلى تأكيد المعنى الاجتماعى للعدل، فى موازاة معناه الإنسانى النابع من التسليم بأن كل البشر يولدون متساوين فى الحقوق والواجبات، وأنهم يتمتعون بحقوقهم الإنسانية بغض النظر عن الطبقة أو الجنس أو العرق أو الجماعة أو الجيل.

وأحسب أن المهتمات والمهتمين بالحركة النسائية فى ثقافتنا العربية سيجدون فى الفصل الخامس من هذا الكتاب، وهو الفصل الذى يعالج العلاقة بين الهوية الجنسية (Gender) والثقافة، ما يضيف إلى حيوية النقاش الدائر فى مجتمعاتنا العربية. أعنى النقاش الذى يمكن أن يكتسب بعدا مفيدا من المنظور الذى تلخصه كلمات ويندى هاركوت التى تقول: لقد ولّى الزمن الذى اضطرت حركة المرأة فيه إلى إقصاء الرجال عن الكفاح ضد النزعة الأبوية (البطيركية). وحن الوقت كى تعيد الرؤى النسائية تشكيل وتعريف مفهوم العمل لصياغة مجتمع جديد لكل من الرجال والنساء، مجتمع يقوم على تجارب ومهارات النساء بوصفهن راعيات ومنجبات

وفاعلات فى المجتمع بأكثر من معنى . إن القضية لا تكمن فى إضافة مفهوم الهوية الجنسية (النوع) إلى الفلسفات المدنية الكبرى ، وإنما فى إعادة كتابة هذه الفلسفات على نحو جذرى .

ولابد أن نتوقف نحن العرب كثيرا على ما يشير إليه هذا الكتاب فى مناقشة أبعاد التعددية السياسية والثقافية ، فنحن نتحدث كثيرا عن هذه التعددية التى لا نمارسها ولا نراها متجسدة فى واقعنا إلا بما يؤكد غيابها . ولعل ما يشير إليه الكتاب (من أن تأكيد الهوية القومية رد فعل عادى وصحى لضغوط النزعة الكوكبية فى بعض تأويلاتها) يستحق مناقشة خاصة من مثقفينا ، خصوصا أولئك الذين يؤمنون بأن النزعة القومية ليست زنادا لإطلاق الصراعات العنيفة إلا حين يتم تعبئتها وتحريكها فى اتجاه الصراع العرقى أو الطائفى أو الاعتقادى ، من منظور التعصب لا التسامح ، وعلى أساس من تغليب الفكر الواحد بدل الحوار بين الاتجاهات المختلفة . وقد يجد هؤلاء بعض ما يدعم أفكارهم فيما ينطوى عليه الكتاب من تأكيد أنه لا يمكن لهيمنة إحدى الطوائف العرقية أو الدينية أن تؤدى إلى استقرار طويل الأجل فى أى مجتمع ، ففى ذلك ما يناقض المعنى المدنى للمجتمع ، وينقلب بالهيمنة العرقية أو الدينية إلى سبب أساسى للتخلف المرتبط بالصراع المدمر لمعنى الأمة .

وكثيرة هى الأفكار التى تستحق المناقشة فى هذا الكتاب ، ابتداء من تقنيات الاتصال الجديدة التى لا ينبغي أن تتحول إلى أداة فى يد الأغنياء والأقوياء وحدهم ، مروراً بحقوق المرأة وإعادة صياغة هويتها فى موازاة هوية الرجل تجنباً لمزالق التعصب الجنسى ، فضلاً عن حقوق الأطفال والشباب واحتياجاتهم بوصفهم أهم استثمار للمستقبل البشرى ، وانتهاءً بتسارع إيقاع التغير فى مجتمعات ما بعد الصناعة ، وهو التسارع الذى

يفرض نفسه على كل مكان، ويطرح تحديات جديدة وأسئلة أجدد عن العلاقة بين المحلي والإنسانى، وبين حداثة مابعد الحداثة والتقاليد، وبين وفرة إنتاج المعلومات وطرائق استخدامها... إلخ. وتلك أسئلة تناوش العلاقة بين البيئة والثقافة، وبين قيم التقاليد وشروط التحديث، وبين تزايد نسبة الفقراء وتزايد غنى الأغنياء، وغيرها من العلاقات المتحولة التى تفرض إعادة النظر فى السياسات الثقافية القائمة.

وأتصور أن المتعة الفكرية قرينة الفائدة العملية التى يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقها بواسطة ما يفرضه على القارئ من الإسهام فى حوارات راقية صاغتها عقول متميزة. وهى حوارات تدفعنا إلى أن نضع أفكارنا القديمة عن السياسات الثقافية وخرائطنا القديمة عن الاختلافات الإنسانية موضع المساءلة، وذلك من منظور التحديات التى يفرضها مغيب قرن بأكمله وبزوغ قرن جديد بإمكانات لا حدود لها فى دائرة تنوعنا البشرى الذى لم ندرك ثراء معناه إلى الآن.

الحركة الأدبية فى مصر الأيوبية والمملوكية(*)

- 1 -

كان صدور كتاب المرحوم عبداللطيف حمزة (1907-1970) عن «الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبي والمملوكى الأول» حلقة فى سلسلة متصلة، متصاعدة، من عملية تأسيس وتأصيل ما أطلق عليه اسم «الأدب القومى». وهى عملية استمدت دوافعها من يقظة الوعى المناهض للاستعمار حتى من قبل قيام الحرب العالمية الأولى، ووجدت فى انفجار الشعور الوطنى مع ثورة 1919 ما ساعد على بلورتها وتحديد مسارها، خصوصاً بعد أن اكتسبت الهوية الوطنية المزيد من المعرفة بعمقها التاريخى فى الزمان مع الاكتشافات المتزايدة لمصر الفرعونية، وبعد أن اكتمل هيكل الجامعة المصرية، وبدأت تخريج أجيال جديدة واعية بحضورها الوطنى فى التاريخ

(*) مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب المرحوم الدكتور عبداللطيف حمزة «الحركة الأدبية فى مصر الأيوبية والمملوكية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وبالتاريخ . وقد تخلقت حماسة الجيل الأول الذى انتدب نفسه لهذه المهمة الفكرية داخل سياق تشكل الوعي بالهوية الأدبية، فى علاقتها بالآخر المشتبك مع نقائص الهوية الوطنية، وفى سياق من الأفكار الوضعية التى أكدتها دراسة الكثير من أبناء هذا الجيل فى فرنسا، خصوصاً الأفكار التى أبرزت معنى الوسط الاجتماعى، وردّت كل شىء فى الطبيعة والإنسان إلى قوانين حتمية فى علائقها السببية . ولن أتباع عن الحقيقة التاريخية كثيراً لو قلت إن هذه الأفكار اتخذت شكل الجبرية الاجتماعية فى فلسفة أوجست كومت (1798-1857) وشكل الجبرية الأدبية فى نقد هيوليت تين (1828-1893) الذى ألحّ على أن الآداب والفنون ثمرة طبيعية لتفاعل الجنس والبيئة واللحظة الزمنية للعصر .

وإذا استرجعنا كتابات أبناء ذلك الرعيل الأول، من أمثال : محمد حسين هيكل وأحمد ضيف ومصطفى عبدالرازق وعبد الحميد حمدى وعباس محمود العقاد وغيرهم، وجدنا أن تخلق مفهوم الأدب القومى فى ذهن هؤلاء تحدد نتيجة استجابات ثلاث على وجه التحديد . أولاً : الاستجابة الوطنية إلى الحضور العدائى المستفز للآخر المستعمر الأجنبى، ومن ثم تأكيد ملامح الهوية الوطنية فى مواجهته، ومقاومته بالاعتماد على عناصر المقاومة المرتبطة بأصول الهوية وتطلعها إلى الاستقلال التام والخلاص من التبعية . ثانياً : الاستجابة الإبداعية التى اكتمل وعيها الذاتى بحضور الآخر الثقافى، وهى الاستجابة التى أبرزتها كتابات أدبية من صنف رواية «زينب» لهيكل وأعمال فنية من صنف تماثيل محمود مختار وموسيقى سيد درويش . ثالثاً : الاستجابة الفكرية التى اتخذت صفة النظرة الوضعية إلى حاضر الأنا الوطنية من حيث صلتها بأصولها التاريخية من ناحية، وعبقورية موقعها الجغرافى الفريد من ناحية ثانية .

وكانت البداية المتكاملة لتجاوب هذه الاستجابات فى جريدة «السفور» التى صدرت بعد إغلاق «الجريدة» سنة 1915، حيث تولّد مفهوم الأدب القومى فى كتابات الطليعة من أبناء الجيل الجديد الذى ضم : مصطفى عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد ضيف وعبدالحميد حمدي الذى كان يتولى مسؤولية «السفور». وفى إطار كتابات هذه الطليعة، ونتيجة تضافر الاستجابات الثلاث، أعلن عبدالحميد حمدي سنة 1918 على صفحات «السفور» عن حاجة جماعة التاريخ المصرى إلى جماعة أخرى، تتوفر على جمع الأدب العربى المصرى من شعر ونثر، ثم دراسته ووضع تاريخ له، فلقد طال العهد على إهمال الأدب المصرى وتاريخه حتى أصبح أكثرنا يعتقد أن لا أدب للغة العربية المصرية. وتجاوب مع هذه الكلمات كلمات مشابهة فى الدوافع لأحمد ضيف (1880-1945) الذى استهل محاضراته فى الجامعة المصرية، بعد عودته من فرنسا فى العام نفسه، سنة 1918، مؤكدا الدعوة التى سرعان ما اكتسبت دلالتها العامة بثورة 1919 وما صاحبها من تجليات إبداعية. ولم ينس أحمد ضيف ما انطوى عليه أقرانه من هاجس تأصيل أدب وطنى، فتبنى دعوتهم فى دروسه الجامعية الأولى التى تحولت إلى صفحات كتابه «مقدمة لدراسة بلاغة العرب». وهو الكتاب الذى طبعته مطبعة «السفور» نفسها سنة 1921، حيث نقرأ عن مصر التى أصبحت فى حالة رقى (تطور) يشبه من بعض الوجوه أن يكون عصر النهضة، بما حدث فيه من انقلاب وتغير وميل إلى الجديد فى كل شىء حتى فى النفوس التى لا تحب غير القديم، وأول هذا الجديد اكتشاف هوية الذات الوطنية فى تحررها الذى يحاول الوصول إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشرى من الذكاء والإتقان فى التعبير عن حضوره الخاص. هذا الحضور الخاص موصول بإرادة الاستقلال التى تعنى، من المنظور الأدبى،

أهمية أن تكون هناك «آداب مصرية تمثل حالتنا الاجتماعية وحركتنا الفكرية، والعصر الذى نعيش فيه، فتمثل الزارع فى حقله، والتاجر فى حانوته، والأمير فى قصره، والعالم بين تلاميذه وكتبه، والشيخ فى أهله، والشاب فى مجونه وغرامه». بعبارة موجزة، أراد أحمد ضيف ما أراد أبناء جيله، وعلى رأسهم هيكمل، أن تكون لأمته «شخصية» أدبية واحدة تؤكد وحدتها، فتؤكد وجود «آداب مصرية عربية: مصرية فى موضوعاتها ومعلوماتها، عربية فى لغتها وبلاغتها وأساليبها».

والفاصل الزمنى جد قصير بين تاريخ نشر مطبعة جريدة «السفور» لكتاب أحمد ضيف سنة 1921، وصدور العدد الأول من جريدة «السياسة» التى تولى محمد حسين هيكمل (1888-1956) رئاسة تحريرها، بوصفها الصوت المعبر عن أفكار حزب الأحرار الدستوريين الذى تأسس فى الثلاثين من أكتوبر 1922. وهو فاصل أشهر معدودة فى تتابع التعاقب، ولكنها دالة فى تحولاتها المرتبطة بالانتقال من مرحلة الدعوة إلى إبداع أدب قومى إلى مرحلة تأسيس مفهوم لهذا الأدب، مفهوم يجاوز مبدأ الرغبة المعلن فى كتاب أحمد ضيف إلى مبدأ الواقع الذى تجسده عقلانية التأصيل النظرى الهادئ المتأنى الذى لا يأتى، عادة، إلا بعد نماذج إبداعية بارزة، فى أنواع مختلفة من الآداب والفنون. أعنى النماذج التى أسهم محمد حسين هيكمل فى صياغتها، أدبيا، ابتداء من نشر القصص الباكورة فى «الجريدة» التى رأس تحريرها أستاذه أحمد لطفى السيد، مروراً بمقالاته التأسيسية الأولى من كتابه «فى أوقات الفراغ» الذى صدر سنة 1925، وهى المقالات التى أضاف إليها بدراساته التى نشرها بعد ذلك ضمن كتابه «ثورة الأدب» الذى صدر متأخراً سنة 1933، أى بعد ثلاث سنوات من صدور كتاب رفيق «السفور» القديم مصطفى عبدالرازق (1885-1847) عن البهاء زهير، ذلك الشاعر الذى

نفخت فيه مصر من روحها فأصبح مصريا : فى عواطفه ، وفى ذوقه ، وفى لهجته إلى الغاية القصوى وإن كان مولده فى بلاد الحجاز .

-2-

ويلفت الانتباه فى هذا السياق أن إلحاح الطليعة على معنى الأدب القومى وأهمية دراسته اقترن بالدعوة إلى إنشاء كرسى لهذا الأدب فى الجامعة المصرية الوليدة . وقد ظهرت هذه الدعوة واضحة فى كتابات محمد حسين هيكل على وجه الخصوص ، ومن ذلك ما نشره ، فى الثامن عشر من مارس سنة 1925 ، على صفحات جريدة «السياسة» التى رأس تحريرها ، تحت عنوان : «الأدب القومى» قائلا :

«إنك لتدهش حين ترى جامعتنا المصرية تلقى فيها دروس الأدب القديم والحديث للأوربيين والعرب ثم لايلقى فيها درس واحد عن الأدب المصرى القديم والحديث؟ ولايلقى فيها درس واحد عن التطور الفكرى فى مصر؛ وكيف تمثل ماورد عليه من حضارات الشرق والغرب التى وردت عليه، وهل خلع عليها حلة من القومية المصرية بتاريخها القديم وبطبيعتها المتسعة وبسمائها الصفو وبما يمتاز به أهلها من رقة فى الخلق وظرف وكياسة؟ أم أن هذه الحضارة بقيت غير مهضومة حتى مرت وحل محلها غيرها؟ ندهش لذلك حقا . فإن هذه الدراسة تعتبر فى كل الأمم المتحضرة أساسا من الأسس القومية التى يجب أن تمتلى بها نفس أبناء الوطن لتزداد بينهم روابط الولاء لوطنهم» .

ومن المصادفات الطريفة أن دعوة هيكل إلى اهتمام الجامعة المصرية بدراسة الأدب المقارن لم تتحقق فعليا إلا عندما تولى هو وزارة المعارف العمومية ، فتقدمت إليه الجامعة المصرية بناء على رغبة كلية الآداب بطلب

إنشاء كرسى جديد فى قسم اللغة العربية للأدب المصرى . وبالفعل صاغ هيكل وزير المعارف مذكرة بإنشاء الكرسى فى 23 / 4 / 1939 . وكان من نتيجة هذه المذكرة أن صدر فى الخامس والعشرين من أبريل سنة 1939 مرسوم ملكى (من فاروق الأول ملك مصر والسودان إلى محمد محمود باشا رئيس مجلس الوزراء) بإنشاء كرسى خاص للأدب المصرى فى العهد الإسلامى بكلية الآداب بالجامعة المصرية . وأبلغت الجامعة بهذا المرسوم لتنفيذه، فتقرر نتيجة لذلك نقل أحمد أمين (1886-1954) من كرسى الأدب العربى إلى كرسى الأدب المصرى ، وترقية عبدالوهاب عزام الأستاذ المساعد إلى أستاذ للأدب العربى . وعلى ذلك، أصبح أحمد أمين أول أستاذ يشغل كرسى الأدب المصرى ، وظل فيه إلى أن وصل أمين الخولى (1895-1966) إلى المرتبة الجامعية التى تؤهله لشغل الكرسى ، فشغله سنة 1942 وتولى تدريس الأدب المصرى الذى أصدر كتابه عنه فى السنة نفسها .

وكان كتاب الخولى العلامة البارزة للمرحلة الثانية من مراحل تأسيس مفهوم الأدب القومى ، وتحويل هذا الأدب إلى موضوع لدرس خاص ودراسة مستقلة . وتلك هى المرحلة التى انطلقت منها عملية تأصيل النظرية الإقليمية فى دراسة الأدب العربى ، أعنى النظرية التى تكاملت صياغتها فكريا فى كتابات أمين الخولى التى كانت تعميقا لأفكار هيكل ، خصوصا كتاب «فى الأدب المصرى» الذى أصدره الخولى عن مطبعة الاعتماد فى القاهرة سنة 1943 ، والذى كان ذروة محاولاته التى بدأها بالكتابة عن «مصر فى تاريخ البلاغة» سنة 1934 . وهى البداية التى مايزت بين بلاغة الذوق الذى لا يفارق متعة النص وبلاغة النظر الفلسفى الذى يتباعد فى تجريده عن رونق النصوص الأدبية وطبيعتها السمحة . وكانت البلاغة

الأولى بلاغة بهاء الدين السبكى الذى بدا كما لو كان الوجه الآخر لشعر البهاء زهير فى الاقتراب من البساطة التى كانت أثرا من آثار «الوسط الطبيعى» المصرى .

-3-

وما بين البداية التى يمثلها بحث الخولى سنة ١٩٣٤ ، عن أثر الوسط الطبيعى لمصر فى الدرس البلاغى الذى أنتجته ، والذروة التى وصل إليها اجتهاده سنة ١٩٤٣ مع صدور كتابه «فى الأدب المصرى» كانت نظرية كاملة عن حضور الشخصية القومية فى الأدب قد اكتملت وتأسست . وسواء أطلقنا على هذه النظرية «النظرية الإقليمية» فى دراسة الأدب ، أو رددناها إلى الأصل الذى تولدت منه ، وهو مفهوم الأدب القومى على النحو الذى أكده الرعيل الأولى ، فإن النتيجة واحدة من حيث تحديد المنطلق الذى بدأ منه المرحوم عبداللطيف حمزة محاولته المهمة فى تأصيل معنى «الشخصية المصرية» سنة ١٩٤٧ ، سواء من حيث تاريخها أو معالمها المرتبطة بالبيئة والموقع وامتزاج الأجناس الذى لا يبعدنا كثيرا عن «عبقريّة المكان» لو استخدمنا المصطلح المتأخر لجمال حمدان ، أو «الوسط الطبيعى» لو استخدمنا مصطلح هيبوليت تين الذى أشاعه أمثال : محمد حسين هيكل وأحمد ضيف وطه حسين وأقرانهم من أبناء الرعيل الجامعى الأول .

ولذلك قلت إن صدور كتاب المرحوم عبداللطيف حمزة عن «الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبرى والمملوكى الأول» سنة ١٩٤٧ كان حلقة من حلقات سلسلة : متكاملة ، متصلة ، متصاعدة ، فى عملية تأصيل «مفهوم الأدب القومى» الذى تحوّل مع الممارسة إلى «النظرية الإقليمية فى دراسة الأدب» . وهى النظرية التى يعد هذا الكتاب إنجازا مهما من إنجازاتها ،

إنجازاً يبدأ من حيث انتهى أحمد ضيف ومحمد حسين هيكمل وأمين الخولى ، ليمضى بعدهم إلى مناطق أخرى لم تكن قد استكشفت بعد من منظور النظرية الإقليمية ، عارضا المزيد من الاجتهادات ، وكاشفا عن المزيد من الأدلة والبراهين التى تثبت صحة النظرية ، ومن ثم خصوصية الحياة الفكرية فى مصر من حيث هى استجابة للوسط الطبيعى أو عبقرية المكان فى الوقت نفسه .

-4-

ويعالج عبداللطيف حمزة فى كتابه تاريخ الحياة العقلية والأدبية فى عصرين مهمين من عصور الأدب فى مصر ، هما عصر بنى أيوب وعصر المماليك ، وذلك من منطلق أن لكل إقليم من أقاليم الأدب العربى شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ، وأن هذه الشخصية تتجلى فيما تبدعه من فكر وفنون . والبداية المنطقية لهذا السعى العلمى هى دراسة الشخصية المصرية ، عناصرها ومظاهرها ومميزاتها ، من منظور مؤداه أن تحديد هذه الشخصية تحديد للإطار المرجعى الذى تقاس عليه تجليات الإبداع الفنى ومظاهر الإنتاج الفكرى ، وذلك فى نوع من الحركة المنهجية التى ترد النتائج إلى أسبابها ، والمعلولات إلى علتها الأولى أو مركزها الأصلى الذى هو الشخصية التى أبدعت على هذا النحو وفكرت بهذه الكيفية . وتتناقل الحركة المنهجية ما بين النتائج التى ترد إلى أصلها وهو الشخصية المصرية من ناحية ، وما بين الشخصية نفسها والعوامل التى عملت على تشكيلها فى خصوصيتها من ناحية مقابلة .

ويرجع الجذر الأول لهذه الشخصية إلى الإسلام الذى أنسى المصريين ماضيهم القديم ودفعهم إلى الانصهار فى رسالته والتشكل الثقافى الجديد على هديه . هذا التشكل الثقافى كان يعنى بفعل الإنسان فى الحياة الدنيا

وإسهامه فيها، الأمر الذى أدى إلى ازدهار علوم الدنيا، لكن بما لم يكن بعيدا عن الاهتمام بمصير الإنسان فى الحياة الأخرى. إنه تشكل مرتبط بمفهوم إنسان يعمل لدنياء كأنه يعيش أبدا، ويعمل لآخرفته كأنه يموت غدا، فكان الاهتمام بالحياة الأخرى موازيا للاهتمام بالحياة الدنيا، والتركيز على الروح الوجه الآخر من التركيز على الجسد، الأمر الذى أدى إلى نشأة التصوف.

هذا التشكل الذى ارتبط بالإسلام من حيث هو نظام روحى ومدنى كان الأصل الذى جمع الشخصية المصرية مع غيرها فى الرابطة الإسلامية. لكن هذه الرابطة الإسلامية، بدورها، لم تمنع الخصوصية التى ترتبت على الوسط الطبيعى والتاريخ الاجتماعى السياسى. وكلاهما أدى إلى أن تتبلور سمات الشخصية المصرية فى القرون الوسطى فى عشرة ملامح أساسية:

1- الميل إلى الدين على نحو جعل من حضارة المصريين حضارة دينية فى جملتها على امتداد تاريخها القديم والوسيط.

2- الميل إلى المحافظة على القديم، والحنين إلى عصر ذهبي، وعدم الزهد فى المألوف إلا بعد أن يثبت تماما أنه لم يعد صالحا للبقاء.

3- الترحيب بالجديد الذى لا يتناقض مع القديم الثابت فيما يحقق التوازن والوسطية.

4- الاعتماد على حاسة الذوق المرتبطة بالعيان المباشر والميل إلى المرح.

5- إثارة الاستقرار والثبات والميل إلى النظام المركزى الذى تفرضه طبيعة المجتمعات النهرية.

6- الاستجابة إلى الوجدان والشعور أكثر من النزوع العقلى أو المنطقى، ومن ثم عدم الغوص فى التأملات العميقة التى تؤدى إلى ازدهار الفلسفة.

- 7- الميل إلى النظام وطاعة الحكام وتمثل الحضور المستمر للدولة المركزية .
- 8- الميل إلى الانسجام نتيجة الوحدة التى يبنى بها الوسط الطبيعى الذى يبدأ وينتهى من حضور النهر .
- 9- إيثار السهولة والبساطة والوضوح على التقليد والغربة والالتواء ، سواء فى الكتابة الإبداعية أو التنظير البلاغى لهذه الكتابة .
- 10- الإحساس بالزعامة السياسية والزعامة الدينية منذ الانتصار على الصليبيين والتتار ، ومنذ أن أصبحت القاهرة مقرا للخلافة العباسية بدلا من بغداد .

ويترتب على اجتماع هذه العناصر معا صفات أخرى للشخصية المصرية ، ترتبط بالقدرة على المقاومة والتحمل والاستمرار ، الأمر الذى أدى إلى الحفاظ على كيان هذه الشخصية عبر العصور ، وتأكيد قدرتها على تمثل ما يتصل بها من أجناس أجنبية سرعان ما ذابت فيها وانصهرت فى كيانها واكتسبت - من ثم - صفة المصرية التى تنسبها أصل الأول .

ولكى يردف عبداللطيف حمزة ما انتهى إليه بالأدلة الوافية فإنه يدرس المظاهر المختلفة للحياة المصرية فى العصرين اللذين اختارهما ، واللذين بدأ بهما لشعوره بأنهما البداية الفعلية الواضحة للبحث عن هذه الشخصية ، خصوصا بعد أن لاحظ أستاذه أحمد أمين عندما بدأ درس الأدب المصرى فى كلية الآداب صعوبة العثور على ملامح هذه الشخصية فى العصور الأولى لهذا الأدب ، قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية ، وهى الفترة التى قل ما رأى فيها أحمد أمين أدبا مصريا متميزا ، وأعياء العثور فيها على شخصية مصرية فى هذا العهد مع طول البحث .

وأتصور أن وعى عبداللطيف حمزة بما انتهى إليه أستاذه هو ما جعله يبدأ بالعصر الأيوبى ، بعد أن كانت ملامح الخصوصية قد اكتملت ، وانصهرت الثقافة الإسلامية الانصهار الذى أعاد إنتاجها بما أبرز ملامح شخصية الإقليم الذى تأثر بها مثلما تأثرت به . ويجلّى عبداللطيف حمزة هذه الملامح فى ثلاثة أقسام : يتوقف أولها عند مصر ما بين عهدين ، دارسا الأداة الحكومية والتحمس الدينى والحياة الاقتصادية والاجتماعية ، خاتما بالمذهب الدينى الغالب والاتجاه السائد فى الحياة الثقافية . ويأتى القسم الثانى ليفرغ للحركة الروحية ، ابتداء من عقيدة الأشاعرة وانتهاء بالصوفية من الفقهاء والدرأويش . ويخصص القسم الثالث للحركة العلمية ، مبرزاً خصوصية البيئات العلمية فى مصر ، ومنتقلاً منها إلى دراسات الحديث والتفسير والفقه والنحو والقراءات واللغة والبلاغة وإبداع الأدب ، فضلاً عن الاهتمام بالتاريخ والموسوعات ومكانة الفلسفة ودور القبط فى مصر . وينتهى الكتاب بالخاتمة التى تعود إلى الشخصية المصرية مرة أخرى ، لكن لكى تجمل أثرها فى الحركتين الروحية والعلمية والفنية على السواء ، ومن ثم تأكيد الفرضية الأساسية عن تأثير الإقليم فى تكوين الشخصية العامة التى تطبع بطابعها إنتاج أبنائها فى كل المجالات . وذلك هو السبب - فيما ينتهى المؤلف - إلى أن الأدب المصرى يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة ، وأنه أدب الفكاهة والسخرية ، وأدب الزينة اللفظية . وبقدر حرص المؤلف على تحليل كل نتائجه فإنه يؤكد فى النهاية أن كل ما قام به ليس سوى «مدخل» لدراسة الأدب المصرى ، وتمهيد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة ، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ، وهى منطقة الأدب المصرى .

قد يتفق الباحثون، اليوم، مع ما توصل إليه المرحوم عبداللطيف حمزة فى هذا الكتاب من النتائج أو يختلفون معه فيما انتهى إليه، لكن لن يستطيع باحث منصف أن ينكر الجهد العلمى الجليل الذى بذل فى هذا الكتاب، جمعاً واستقصاءً وتحليلاً وتفسيراً وتديلاً واستنتاجاً. ولا يستطيع القارئ اليقظ سوى الانتباه إلى حماسة الرغبة الصادقة فى اكتشاف جذور الهوية الوطنية وأصول شخصيتها المميزة، والإدراك العميق بأن البحث الجامعى فى مجال الدرس الأدبى والفكرى لا يمكن أن ينطلق من فراغ، وأنه لابد أن يؤصل لمنهجه منظوراً يرتبط بثقافته الوطنية (= القومية)، ويؤسس لجهده بوعى يبحث عن الخصوصية. ولذلك ختم عبداللطيف حمزة كتابه بأنه لايطمع ممن تتاح لهم قراءة فصول كتابه أكثر من أن ينظروا إليها باعتبار أنها مثال من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها «المدرسة الأولى» من مدارس البحث فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة (جامعة القاهرة اليوم): فهكذا بدأ تلاميذ هذه المدرسة بحوثهم فى هذه الناحية، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ أن اقتنعوا بوجوب النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية. وتلك طائفة من المشاكل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى سبيل الحل.

والعبارات السابقة للمرحوم عبداللطيف حمزة تسترجع تقاليد هذه «المدرسة الأولى» للجامعة المصرية منذ أن اقترن حلم الجامعة المدنية بحلم الاستقلال، ومن ثم تأصيل درس الأدب القومى فى موازاة تأسيس الإبداع القومى، بما ينتقل بالأدب ودراسته من تقاليد الاتباع الملائمة للتبعية إلى آفاق الابتداع الملائمة للاستقلال. ولذلك فإن علينا، اليوم، عندما نقرأ كتاب عبداللطيف حمزة أن نقرأه قراءة تضعه فى سياقه التاريخى، وتنظر إليه بوصفه محاولة

جامعية في تأصيل درس الأدب القومي ، ومحاولة ثقافية لمثقف وطني حرص على قراءة تاريخ بلاده بطريقة تكشف عن خصوصيتها ، ومن ثم تكشف عن عبقريتها الإبداعية التي لا تنفصل عن عبقرية المكان الذي يتعامد عليه تاريخها . وقد حقق الكتاب في هذا المجال الكثير الذي أدعو القارئ إلى استكشافه بنفسه .

الإسلام والدولة المدنية(*)

- 1 -

لم تذهب أفكار على عبد الرازق ولا أفكار أستاذه محمد عبده هباءً، فقد استمرت وتواصلت تقاليدھا العقلانية إلى أن وصلت إلى الصديق الدكتور عبد المعطى بيومى الذى أعد أطروحته للدكتوراه عن «تجديد الفكر الإسلامى فى العصر الحديث». وكان لابد من أن تشغل فكره قضية العلاقة بين الإسلام والدولة المدنية التى شغلت التيار العقلانى الذى ينتسب إليه - بمعنى أو غيره - داخل الأزهر. ولذلك لم يكن من الغريب أن يهتم بالقضية التى زاده انشغالا بها تعيينه عضواً فى مجلس الشعب، حيث وجد نفسه فى المركز من تلاقى أو تصادم الكتل السياسية والتيارات الفكرية المتألفة والمتخالفة، حول ضرورة الدولة المدنية التى أصبحت مهددة بدعاوى الدولة الدينية التى تروج لها جماعات الإسلام السياسى، وما تفرع منها، أو نتج

(*) نشرت بجريدة الأهرام 14 مايو 2007 م.

عنها من مجموعات تطرف ديني، تعمل على تدمير الدولة المدنية، وإقامة دولة دينية قائمة على التعصب مكانها، مستعينة على تحقيق هدفها بكل وسائل القمع وأشكال الإرهاب التي تعملقت وتعملت، وأصبحت وباء يهدد العالم، ويسىء أبلغ الإساءة إلى الإسلام والمسلمين.

ولذلك أصدر الدكتور عبد المعطى بيومى كتابه «الإسلام والدولة المدنية» عن «دار الهلال» فى شهر فبراير سنة 2005، منطلقاً من أطروحتين اثنتين، يسعى الكتاب إلى البرهنة عليهما، الأطروحة الأولى تؤكد أن الدولة الإسلامية دولة مدنية من الدرجة الأولى، تمثل فيها الأسس الدينية هدايات للعقل الإنسانى المدنى، وأن هذه الدولة تلتمس فى صورتها الأصلية الأولى للإسلام، فى عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين. والأطروحة الثانية أن هذه الدولة بناها الرسول على الديمقراطية التى أنتجتها الشورى الأصلية، تلك التى لا تقل فى قيمتها وضمانيها للحريات وحقوق الإنسان عن أى دولة حديثة معاصرة، بل هى بتراتها أصل للديمقراطيات الحديثة بلا مبالغة فيما يقول. ولا سبيل إلى البرهنة على الأطروحتين إلا بقراءة جديدة لتراث قديم فى ضوء حاجتنا وواقعنا المعاصر، وهو الأمر الذى لا يتم من غير تأويل للوقائع وتفسير للنصوص والممارسات من ناحية، وتحديد عصر ذهبى تلتمس فيه هذه الدولة الإسلامية فى صورتها الأصلية الأولى، قبل أن تنال منها المطامع والأهواء، فتتقلب بها عن مجراها، وتتباعدها عن أصلها النقى فى عصر الرسول ﷺ وخلفائه، وعهد عمر بن العزيز الذى يدخل فى دائرة العصر الذهبى على سبيل الاستثناء. وتهدف القراءة التأويلية المعاصرة لأصول الإسلام فى هذا العصر إلى إثبات أن الدولة الإسلامية فى صورتها الأصلية أرسى أسس الدولة المدنية ومظاهرها، وأن الفكر الغربى لم يأت بمظاهر الدولة المدنية وأسسها إلا بعد

تأثره بالتراث الإسلامى الأصيل ، وذلك عبر الأندلس التى كانت المعبر الذى عبرت عليه حضارتنا الإسلامية إلى الغرب .

ولكى يثبت الدكتور بيومى أطروحتيه فإنه يستعرض ما يراه أصلا إسلاميا للأسس الثلاثة التى تقوم عليها الدولة المدنية الحديثة : الأمة مصدر السلطات ، والفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية) إلى جانب الفصل بين الدينى والدينى ، وأخيرا التمييز بين سطوة المرشد وسلطة الفقيه . ولا ينفصل عن ذلك ما يغدو دعائم للنظام السياسى والاجتماعى فى الدولة المدنية ، ابتداء من مبادئ الحرية والمساواة والعدالة وانتهاء بالشورى . وهو الأمر الذى يُفضى إلى كيفية تطبيق الشريعة فى الدولة المدنية الإسلامية ، سواء من حيث القرآن وعلاقته بالدستور ، ومفهوم الشريعة وعلاقتها بالنص ، ومعنى الحكم بما أنزل الله . ويأتى الفصل الأخير لمظاهر الدولة المدنية فى الإسلام ، شاملا مقومات التحول إلى الديموقراطية ، وتفصيل معانى الديموقراطية ، والمواطنة ، وسلطة المؤسسات ، وسيادة القانون ، وضرورة التعددية والحوار ، ومحاسبة السلطة وتداولها فى آن . ويرجع المؤلف إلى النصوص الأصلية : القرآن الكريم والسيرة النبوية ووقائع السنة الصحيحة ، ليؤكد أطروحته الأولى التى تستغرقه تفاصيلها بما كاد يصرفه عن الأطروحة الثانية التى تستلزم دراسات مقارنة ومعارف معمقة بوسائل انتقال الثقافة الإسلامية إلى الغرب فى عصر النهضة ، وما يفرضه ذلك من تحديد أنواع المنقول عنه والمترجم منه .

وللكتاب - فيما عدا ثانوية الأطروحة الثانية - مزايا عديدة . فهو وقفة عقلانية ضد التعصب ، ودفاع مستنير عن الدولة المدنية بما يدعمها من أسس ومبادئ إسلامية ، وتميز بين الدولة الإسلامية فى العصر الذهبى لنقائها عنها بعد تشوهها ، وإن كان هذا التشوه قد بدأ من عصر الخلفاء الراشدين نفسه . وأضيف إلى المزايا ذلك التمييز الواضح بين الدينى والدينى ، وإعادة تأكيد ما سبق إليه

الإمام محمد عبده من رفض الإسلام لأى سلطة دينية كهنوتية، تتحكم فى أمور الدين أو الدنيا بحجة الوصاية على العقل البشرى، فتجمّد الاجتهاد، وتعطلّ التطور. وفى الوقت نفسه، رفض أى سلطة دنيوية، تتسلط على أمور الدين، وتجترئ على النصوص القطعية أو العقائد أو الأمور التعبدية. ويجد المؤلف دلالات مدنية عديدة فى الحديث النبوى الذى يقول: «إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشىء من رأى فإنما أنا بشر»⁽¹⁾. ويأتى ذلك فى سياق يؤكد أن تطبيق الشريعة (من حيث هى مجموعة من الأحكام الكلية) لا يعنى تطبيق الفقه (باعتباره مجموعة من الاجتهادات الجزئية التى تنسب لفرد أو جماعة من الجماعات الدينية ابتداءً من الفقهاء الأربعة الكبار) وأن أحكام الفقهاء، مهما علت منزلتهم، قابلة للإصابة أو الخطأ بحكم طبيعتهم البشرية. ولذلك قال الشافعى: «قولنا صواب يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب». وكان أبو حنيفة يقول لتلميذه أبى يوسف: «لا تقلدنى ومالكا» و«لا تكتب عنى شيئاً، فُربّ رأى أراه اليوم أغیره غدا، ورب رأى أراه غدا فأغیره بعد غد». وهو قول لا يختلف عن قول مالك: «إننى بشر أخطئ وأرجع وكل ما أقوله لا يكتب». ولا شك أن مثل هذه الأقوال تقوّض الوثوقية التى يتحدث بها بعض مشايخ هذا الزمان ومستشيوخه من الذين ينصبّون من أنفسهم سلطة دينية فى دين لا سلطة فيه لأحد.

- 2 -

لا ينسى الدكتور عبد المعطى بيومى أن ينقّض محاولة بعض الفرق الإسلامية المعاصرة التى لا تخلو من ضيق نظر فى تطبيق هذا المذهب

(1) رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب 38، رقم 5936.

الفقهى أو ذاك، أو فقه هذه الفرقة أو تلك، أو حتى تطبيق مذاهب أئمتها وزعمائها الذين هم دون أصحاب المذاهب الأربعة ودون أصحاب الرسول ﷺ وتابعيهم وتابعي تابعيهم، مؤكداً، على نحو ضمنى، أن هذه المحاولات تقوم على التحيز والانحصار فى دائرة المذهبية الضيقة، أو الطائفية المذمومة، بعيداً عن منظور الشريعة فى شمولها ونقائها الأصيل، وعن مجاوزتها النظرة المحدودة بحدود هذا المذهب الفقهى أو ذاك (حنبل، مالكي، شافعي، حنفي)، أو حدود هذه الفرقة الإسلامية، أو تلك (شيعة متعددة الطوائف، أو أباضية، أو أزارقة، ... إلخ)، أو حدود هذا التيار، أو غيره (أهل سنة، صوفية، عقلانية) فالإسلام كل لا يتجزأ ولا يتبعض منظوره، أو ينحصر فى تأويل بعينه لهذه الفرقة أو المذهب أو التيار، وإنما هو فوق ذلك كله، وسابق - فى عصره الذهبى - على التأويلات والتفسيرات والاختلافات، فضلاً عن الانقسامات والصراعات التى كانت استجابة للمصالح الدنيوية التى أدت إلى نشوء المذاهب الفقهية الأربعة، وتمايز الفرق الإسلامية المتباينة، والتيارات الفكرية المتخالفة التى يظهر اختلافها فى التفسير القرآنى من ناحية، وتباين الأحكام الفقهية من ناحية ثانية، واختلاف التوجهات الفكرية من ناحية أخيرة. وهجوم كتاب الدكتور بيومى على ضيق نظر بعض الفرق الإسلامية وتعصبها هو الوجه الآخر لإدانة الكتاب للحكام الذين استطابوا التسلّط، عبر فترات طويلة من التاريخ الإسلامى، ومنذ عهد مبكر، ففضوا على حق الاختلاف، معتمدين على تأويلات فقهاء السلاطين الذين انقلبوا بالشورى، وجعلوها مجرد ثروة فى المجالس التى ينتهى الأمر بها إلى أن يفعل السلطان ما يريد هو دون سواء بلا حسيب ولا رقيب.

ومن مزايا كتاب الدكتور عبد المعطى بيومى - إضافة إلى ما سبق - تأكيده الأصل الإسلامى للتعددية وحق الاختلاف والمجادلة بالتى هى أحسن، مستشهدا على ذلك بالآية الكريمة ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ (1) وتدعمها الآية الموازية ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (2). وما ورد فى الآية القرآنية من أنه ﴿لا إكراه فى الدين﴾ (3)، وضرورة المجادلة بالتى هى أحسن، وما يتصل بذلك من معنى "المعارضة" التى لا يقصد بها العداوة، أو الخصومة، أو المخالفة بقصد المخالفة، أو الحرابة التى تستلزم استئصال الآخر المختلف معنويا أو ماديا، وإنما المقابلة، اتباعا للأصل اللغوى الذى هو معارضة الرأى بمقابلته بنظير له، ومعارضة الكتاب بالكتابة المغيرة للموضوع نفسه، والمعارضة فى السياسة بمعنى إبداء الرأى المقابل لرأى بغاية الإفادة من النظر إلى الموضوع الواحد، أو القضية الواحدة، من أكثر من زاوية، وأكثر من اجتهاد، فالاختلاف رحمة فى هذا المجال، وكشف عن الأوجه المتعددة أو الزوايا المتباينة للموضوع الواحد، وذلك بما يؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، وإمكان انطواء الحقيقة الواحدة على أكثر من منظور.

وتقوم المعارضة بهذا المعنى على إمكان تقديم حلول متعددة بما يفيد المجتمع، ويساعد فى التوصل إلى الحكم الأمثل الذى من صفاته احترام المعارضة ودعمها وتقويتها فى آن، فوجودها إثراء للحكم وإضافة موجبة إليه بما يتيح الوصول إلى أفضل الحلول للمشاكل والأزمات. وكما ينفى الكتاب عن الإسلام الدلالة السلبية للحاكمية من حيث انقلابها إلى نوع من الحق الإلهى الذى يأخذه من يدعيه، أو يغتصبه، فالحاكمية لله تعنى الحكم بما أنزل الله، وذلك بما يقيم العدل بين الناس، ويؤكد المساواة بينهم، ويحررهم من

(٣) البقرة: 256.

(٢) المائدة: 48.

(1) هود: 118.

شروط الضرورة، دون تمييز بينهم على أساس من جنس أو لون أو أصل أو فئة، أو حتى دين، فالمساواة أصل في المواطنة التي يُقرها الإسلام، ويؤكد ما تنطوي عليه من إخاء وتسامح واشتراك عادل في الحقوق والواجبات. ولذلك يشير الكتاب إلى الموقف من الأقليات، مؤكداً أن الأصل الأصل للإسلام يسع الجميع برحمته، فلا يجوز تشريع أى قانون فى أى مجال من مجالات الحياة وأنشطتها يضر بغير المسلمين فى مصالحهم، أو يؤذيهم فى عقائدهم أو مشاعرهم. أما موضوع الجزية للأقليات غير الإسلامية، فهو موضوع لا ينطوى على دلالة الثبات، وخاضع لمتغيرات الدولة وشروطها، وإسهام الجميع فيها بلا تمييز، وبما يحقق تقدم الأمة الذى لا يتحقق إلا بشعور الجميع بالمساواة الكاملة فى الحقوق والواجبات.

ولا شك أن مثل هذه الآراء وغيرها تجعل من كتاب الدكتور بيومى دعماً للدولة المدنية بسند من الإسلام الذى بحث عن صورته النقية فى عصره الذهبى، وقام بتأويل نصوصه وتفسير وقائعه فى ضوء حياتنا المعاصرة التى لم يعد لها من مستقبل واعد إلا فى الدولة المدنية. وبالطبع، كان منطلق الدكتور بيومى فى تأويله النصوص والوقائع القديمة والوصل ما بين الحاضر والماضى، أو فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، فى ضوء التقاليد التى أرساها الإمام محمد عبده، وتلامذته، وتؤدى نتائجها الإيجابية فى قراءة تنحاز إلى زمنها، وترى وعوده الإيجابية فى إمكانات الدولة المدنية فى أفقها اللبيرالى على وجه التحديد.

- 3 -

أتصور أن إيمان الدكتور عبد المعطى بيومى بالديمقراطية هو ما جعله يحترس إزاء فكرة "المستبد العادل" التى نقلها الإمام محمد عبده عن أستاذه

جمال الدين الأفغانى ، مستبعدا إمكانات الدلالات السلبية التى قد تصاحب الفكرة . ولذلك فهو أقرب إلى عبدالرحمن الكواكبى (1849 - 1902) فى الهجوم على " طبائع الاستبداد " تحت أى صفة أو قبول حرفى لما ذهب إليه الأفغانى عندما أكد أنه " لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منها رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان " ، وكان الأفغانى ، ومن ثم تلميذه محمد عبده ، يقصدان إلى معنى أقرب إلى أفكار فلسفة الاستنارة الفرنسية عن " العاهل الصالح " و " الاستبداد المستنير " و " الملك الصالح " ، وكان هذا المفهوم نتيجة السعى وراء صيغ توفيقية ، تصالح بين النقائص المتصارعة ، ولكن بما ينفى المعنى السلبى لإلحاح الطوائف السلفية على أنه " لا يجوز الخروج على الحاكم وإن جار " ، أو قبول أمثال الحسن البصرى لظلم الأمويين على أنه " قضاء من الله ، لا بد من الصبر عليه " .

وكان موقف الدكتور بيومى فى ذلك أقرب إلى عبد الرحمن الكواكبى فى الرفض المطلق لطبائع الاستبداد مهما كانت صورها أو مبرراتها . وعماده فى ذلك تأكيد الصفة المدنية لحكم الرسول ﷺ الذى أمر المؤمنين بمخالفته فى الأمور البشرية التى قد يخطئ فيها ، مُستنا بذلك التقليد الذى اتبعه أمثال أبى بكر ، خليفة رسول الله الأول ، عندما طالب المسلمين بأن يقوموه إذا رأوا منه اعوجاجا ، ويعينوه إذا رأوا منه ما ينفع الجميع . وهو الأمر الذى يؤكد تضافر التقاليد العقلانية والتصورات الليبرالية فى توجيه القراءة العصرية التى تعود بالإسلام إلى منابعه النقية ، رافضة المبادئ النقلية الأشعرية الحنبلية (خصوصا الحنبلية المتأخرة) المضادة للنظر العقلانى فى الأصول التى تُقاس عليها الفروع .

ويحمد لهذه المحاولة ، أخيرا ، أنها حاولت الوصل - رغم المسافة - بين مفهوم " العقد الاجتماعى " الذى تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم

"العقد الدينى" الذى ينطوى - فيما ينطوى - على المبدأ القائل بأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، مخالفة بذلك التيار السلفى الذى كان يمنع الخروج على الحاكم. ويعنى ذلك أن كتاب الدكتور بيومى يستبدل جانباً من التراث بغيره، أو يستبدل بعصور الظلم زمن العدل الذى لم يتحقق إلا فى عهد الرسول ﷺ وبعض خلفائه الراشدين، مؤكداً بذلك، على نحو ضمنى، أن ما يسميه الإسلام القائم على مبادئ الحكم المدنى، كما يتصورها، لم يستمر طويلاً، وأنه سرعان ما ناله التغير مع تحوله إلى ملك عضود لحكام جور، هيمنوا طويلاً، وذلك بما يجعل زمن العصر الذهبى للإسلام زمناً قصيراً جداً بالقياس إلى الأزمنة المتطاولة لتحوله إلى سلطة غاشمة، تحكمها المصالح والأهواء فى الأغلب الأعم. وسبيل الدكتور بيومى فى البرهنة على دعواه إخلال النظر العقلى القائم على الاجتهاد محل النظر النقلى القائم على التقليد، قاصداً بذلك الإسهام فى النهوض بالمجتمع الإسلامى، ودعم تياراته العقلانية الليبرالية التى هى الإطار المرجعى لفهمه عن الدولة المدنية. وهو مقصد نبيل، لكن غاب عنه تحرير الفارق الحاسم بين مفهوم "العقد الدينى" الذى لا مرجع له سوى النص الدينى و"العقد الاجتماعى" المدنى الذى يضع الأمة على نحو مباشر، دستورياً، فى مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الذى رضى به المجتمع، وقبله حاكماً على أساسه، بعيداً عن أى نص دينى، دون أن يتعارض ذلك مع روح الدين بالضرورة. أما مفهوم "العقد الدينى" فإنه يرد العلاقة بين الحاكم والمحكومين إلى النص الدينى الذى لا يحكم بذاته، وإنما بواسطة مؤولين أو مفسرين، يعيدون إنتاجه لصالحهم أو صالح الحاكم، حسب مواقفهم أو مواقفهم.

ويعنى ذلك أن "العقد الدينى" عقد بشرى فى نهاية المطاف، ما ظل قائماً على تفسير بشرى، ومن ثم يحتمل الاختلاف والانقسام والصراع، حسب

مصالح المجموعات المفسرة أو المؤولة التي يعالج الدكتور بيومى موضوعه من منظور واحد منها، وفى سياق تيار بعينه، وذلك على نحو يمكن معه لقارئ مضاد أن ينتهى إلى قراءة مناقضة لقراءة الدكتور بيومى بتغيير منظور القراءة، وتحويل اتجاه بؤرة العدسات التى تستعين بها العين القارئة، ومن ثم إعادة ترتيب الوقائع، مع تقديم ما يلزم تقديمه وإبرازه، وتأخير ما يفرضه منظور التفسير أو التأويل، وذلك لكى تتسق الوقائع والمعطيات المفسرة مع المنظور، أو يجد المنظور فيها دعماً وتأييداً، وإذا وصلنا بين طوائف المجموعات المفسرة المؤولة والحاكم المستبد، مثلاً، فى علاقة تحالف أو مصلحة، فإن هذا الحاكم لن يغدو نائباً عن كل الأمة بالمعنى المطلق، بل عن المجموعة التى يتبنى تأويلها، ويستند إلى تفسيرها، وتشاركه المصلحة فى الهدف من الكيفية التى تقرأ الماضى فى ضوءها.

والواقع أن نقطة الضعف الأساسية فى قراءة الدكتور بيومى كامنة فى انتقائيتها وهدفها على السواء. أما من حيث الانتقائية فيمكن لأى قراءة معارضة أن تكشف عن سلبياتها باختيار وقائع مغايرة، موجودة - على الأقل - فى تراجم الصحابة الذين عاصروا زمن الخلفاء الراشدين، وتورطوا فى صراعاته التى لم تلبث أن تداعت وتسارعت وتضاعفت، فلا عصمة إلا لله ورسوله ﷺ. أما صحابته فهم بشر لا يخرجون على الطبيعة البشرية التى تتسلل إليها الأهواء ابتداء من الزمن الممتد من حكم الرسول ﷺ إلى نهاية حكم آخر الخلفاء الراشدين الذى لم يعرف مفهوم «الدولة» بالمعنى الحديث الذى نقصد إليه فى زمننا، ولم يعرف الفصل بين السلطات الثلاث بالمعنى الموجود فى عصرنا، لأن هذه السلطات لم تكن موجودة أصلاً، فالشورى لا تتطابق مع السلطة التشريعية البرلمانية، شأنها فى ذلك شأن غيرها من المسميات. وقس على ذلك غيره.

أذكر أنني قرأت بحثاً للدكتور مصطفى لطيف بعنوان : «نهاية الدولة الدينية في الإسلام» يؤكد فيه أن الدولة الدينية الإسلامية (الأصيلة والنقية) انتهت باغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وابتدأت الدولة التي سرعان ما أصبحت ملكاً عضوداً، على النحو الذي تأصلت به الثنائية التي فصلت بين الإسلام من حيث هو دين، والإسلام من حيث هو سلطة، في سياق تاريخي أدت شروطه إلى أمثال القول المنسوب إلى عبدالله بن عمر : «لأقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب» استناداً إلى الحديث القائل : «الإمام الجائر خير من الفتنة». وهو القول الذي اعتمده الفقهاء لتأكيد صحة ولاية أئمة الجور الذين انتهكوا الشريعة وارتكبوا كبائر الإثم والفواحش. ولذلك اعتمد فقهاء السنة وجوب طاعة الإمام الجائر على أمثال حديث حذيفة بن اليمان المروى في «صحيح مسلم» : «يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهديي، ولا يستنون بسنتي. قلت : كيف أصنع؟ قال : تسمع وتطيع الأمير، وإن ضرب ظهرك». وقد وجد أهل السنة والجماعة سنداً لهم، في طاعة الإمام الجائر، في أحاديث مثل هذه، وفي فتوى الحسن البصري الذي اعتبر جرائم الحجاج بن يوسف ومظالمه التي لم يسبق لها نظير في تاريخ الإسلام «بلاء من الله يجب الصبر عليه».

ولذلك تقبل الفقهاء الأوائل، مع بداية المحن والفتن، وفي تصاعدها، مبدأ الفصل بين الإسلام من حيث هو دين، والإسلام من حيث هو سلطة غير خاضعة للدين بالضرورة، أو متطابقة معه بالحثم. وأول الصحابة الذين أصلوا هذا المبدأ هم الثلاثة الكبار : أبو هريرة وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر. وكان ذلك أساس التقاليد التي دفعت الحنابلة إلى

الفتوى بأن «الصلاة جائزة وراء الإمام الفاسق» وإلى ما انتهى إليه ابن تيمية فى قوله : «ستون سنة فى حكم إمام جائر أفضل من الصلاة بدون إمام». قد يدافع البعض عن قول ابن تيمية بظروف عصره، وتزايد الخطر الأجنبى على المسلمين، وهو الأمر الذى كان يستلزم وحدة صفوفهم، وحاجتهم إلى حاكم قوى مهما كانت درجة استبداده. لكن هذا الدفاع لا ينفى وجود وقائع تدفع إلى تفسيرات مناقضة لما ذهب إليه الدكتور بيومى، وللحدود التى وضعها للعصر الذهبى للدولة الإسلامية النقية التى لم تكن قد عرفت الفتن والمحن بعد، ولا ظهرت فيها دعائم تقاليد مغايرة سيطرت على أهل النقل.

ولكن أصل هذه التقاليد التى يرفضها العقلانيون من أصحاب الفرق الإسلامية بدأت من العصر الذهبى الذى يتمسك به الدكتور بيومى فى كتابه «الإسلام والدولة المدنية». وهو الأمر الذى يؤكد أن المبادئ التى أكدها الرسول ﷺ بسيرته ومضى عليها أبو بكر وعمر سرعان ما نقضها اللاحقون الذين أسهموا فى الفتنة الكبرى التى تواصلت وتفاقت طوال عصور التاريخ الإسلامى، إلى الدرجة التى تدفع القارئ العارف بتاريخه الإسلامى إلى رفض الحدود الزمنية التى يضعها الدكتور بيومى أصلاً للدولة الإسلامية التى تطابقت فيها الدولة والدين، بعيداً عن معانى الدولة المدنية الحديثة ومبادئها التى لا داعى لإسقاطها على هذه الدولة التى لا يقلل من عظمتها أنها لم تعرف مبادئ الدولة المدنية بالمعنى الذى نقلناه نحن عن الغرب، مرتبطاً بإطار مرجعى من صنع البشر وحدهم، ولا يتمثل فى نص دينى حمّال أوجه حسب المصالح المتصارعة للبشر، وهو الأمر الذى يجعلنا أميل إلى المرجعية البشرية فى الدولة المدنية، بشرط تحصينها بدستور وقوانين تمنع من الفساد والظلم، وترد السلطة إلى الأمة

عن طريق مجالسها النيابية التي تهدف إلى تحقيق العدل بمراجعة الحكومات ومراقبتها ومحاكمتها، وإسقاطها إذا أخلت بأصول «العقد الاجتماعي» الذي تحكم على أساسه .

ومن المؤكد أننا لا بد أن نحمد للدكتور بيومي حماسته في دعوى أن الدولة المدنية موجودة مبادئها - بمعنى من المعاني - في زمن الرسول ﷺ وامتداده القصير . ولكن المبالغة تنتهي بهذه الحماسة إلى غير ما قصدت إليه . والحق أنني لم أستطع مغالبة شعوري بالغلو والإسراف في محاولة قصر أسس الدولة المدنية على أول الماضي الديني الإسلامي وحده، وذلك إلى الحد الذي انتهى إلى أن الغرب تلميذ لحضارة المسلمين ومعلمهم الأول محمد ﷺ الذي يجب أن نعيد اكتشاف دروسه، والتفكير العميق في سيرته ومواقفه، لنقيم إصلاحنا المنشود من أرضنا وتراثنا، إعمالاً لما قاله محمد إقبال في قصيدة أهداها لأحد ملوك العرب :

أقم خيمتك على أوتادك أنت ولا تستعز أوتاد الآخرين

والمشكلة مع هذه الحماسة أنها يمكن أن تنتهي - في حدها الأقصى - إلى نوع من الانغلاق الذي يخالف التقاليد العقلانية في تراثنا الإسلامي الذي علمنا أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون في صنع مستقبل الإنسانية الذي هو شراكة من إسهامات الجميع، ولا انفراد لأمة بصنعه، أو ادعاء فضله، ما ظل تتميم النوع الإنساني هدف العقلاء في كل زمان ومكان فيما ذهب الكندي الفيلسوف المسلم، وفيما أكد ابن رشد من أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام، وأن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله من تقدمه، سواء كان مشاركاً له أو غير مشارك في الملة، فالأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه، ولذلك بدأت

النهضة الأوروبية من حيث انتهينا، وأضافت إلى ما أخذت الكثير الذي لم نعرفه، والذي لا تثريب علينا لو استعرنا من صياغاته الجديدة عن الدولة المدنية، ما أخذنا نفعله منذ القرن التاسع عشر، وذلك في المدى الذي يستبدل الدينوى بالدينى، والعقد الاجتماعى بالعقد الدينى، ويسمح بحرية الاعتقاد والاختلاف إلى ما لا نهاية، وعلى نحو مطلق، دون أن يعقلها بأى قيد، حتى لو كان قيد الدين. وحسنا فعل الدكتور بيومى عندما جعل عنوان كتابه: "الإسلام والدولة المدنية" بما يوحى بثنائية، تمايز بين طرفيها ولا تدنى بهما إلى حال من الاتحاد.

