

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

١

علماء الحضارات يتحدثون عن حضارة للشرق قديمة في مقابل حضارة للغرب. ويركزون بنوع خاص على الحضارة العربية الإسلامية، في مقابل الحضارة الإغريقية. وكل هذا يعنى ضمياً الاعتراف بكيان مستقل ومميز للحضارة الشرقية، وبنوع خاص للحضارة العربية الإسلامية، يقف في مواجهة الحضارة الغربية، وبنوع خاص الحضارة الإغريقية.

وكانت تلك حقيقة يتقبلها الأصدقاء والأعداء من كلا الطرفين. وتغيرت الصورة في العصر الحديث.

ولم يعد العالم العربي يمثل كياناً حضارياً يكافئ الكيانات القائمة، تدرج من الشرق إلى الجنوب، فأصبح يصنف سياسياً في دول الجنوب، وهي تسمية مهبدة تطلق على العالم الفقير المتخلف، أو العالم الثالث الذى لا يستطيع الاستقلال بأمر نفسه، وينحتم عليه أن ينحاز إلى إحدى القوتين العظميين.

ومن هنا تغير مفهوم الشرق كحضارة في العصر الحديث، وأصبحت الصفة لا تطلق على هذا الشرق القديم، والذي كان يمثل كياناً مستقلاً، بل أصبحت تنصرف حالماً تطلق، إلى روسيا وما يدور في محورها من كتلة تسمى - في لغة السياسة - بالكتلة الشرقية، والتي تمثل كياناً حضارياً معاصراً في مواجهة الكتلة الغربية.

وقد أثير في أواخر الثلاثينيات سؤال مضمونه «أنحن من الشرق أم من الغرب».

ولم تكن هذه الصيغة في السؤال، تتضمن أى تساؤل عن امكانية الانتهاء إلى الحضارة الشرقية بالمعنى القديم، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية. إذ يبدو أن الظروف لم تعد تسمح بمثل هذا التساؤل.

كانت تلك الصيغة من السؤال في تحليلها الأخير، دعوة للانضمام إلى إحدى الكتلتين، وكان السؤال ينحل بوضوح إلى: «هل نحن من الكتلة الشرقية التي تنزعها روسيا، أو أننا من الكتلة الغربية التي تنزعها أمريكا».

إن الصيغة إذن تحتم أحد الخيارين، وتوقع في شراك إجابة جاهزة.

قد تكون الإجابة: نحن في صف الكتلة الشرقية.

وقد تكون: نحن في صف الكتلة الغربية.

ولا شيء غير هذين الخيارين.

ولم يعد الظروف تسمح بصيغة أخرى، تتضمن خيارا ثالثا.

والواقع العربي واقع فرقة، وبصمات الإنسان العربي على الخريطة الدولية تكاد لا تبين، إنه يحس بالفضالة إزاء البنيان الحضاري المتفوق، اسواء في الشرق عند روسي أم في الغرب عند أمريكا. ومن هنا طرح السؤال بهذه الصيغة، وأصبح حتما أن يبحث عن نفسه إزاء هاتين الكتلتين أو أن يسأل عن إمكانية انتمائه إلى هذا المعسكر أو ذاك المعسكر.

إن صيغة أخرى قد توحى بالبحث عن خيار ثالث، هي صيغة مغيبة لا ترد إلى الأذهان ولا تسمح بها الظروف.

٢

وكانت الإجابة المتوقعة من طه حسين - بحكم ثقافته الغربية - بضرورة الانتساب إلى الغرب، ممثلا في الحضارة الأوروبية.

ولم تكن الإجابة منسبة على مستقبل مصر وحدها، رغم ما يوجه عنوان كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، بل كانت تشمل أيضا المنطقة العربية، والتي تمتد على الساحل الجنوبي من حوض البحر الأبيض المتوسط.

وكانت مبررات الإجابة تحمل في طياتها عناصر الإحساس بالضعف، فالانتساب إلى الغرب، سيجعلنا في رأيه نحس بأننا مثل الأوروبيين، وإن لنا عقولا مثل عقولهم، ونخلصنا من احساس التبعية.

أما إجابة محمود أمين العالم، فهي تلقى في نتائجها الأخيرة مع طه حسين، وإن كان تختلف معه في المسار.

فهو أيضا يحمر المنطقة من خصائصها الثقافية، وينفى أن يكون هناك جوهر للفكر العربى، وإن فكرة التوفيقية - والتي أحيانا يسميها التليفية - والتي تسرى في الفكر العربى قديما وحديثا، إنما هى تعبير عن مصالح طبقية معينة، ونتاج لأوضاع ما قبل الرأسمالية، وتحفى وراء مظهرها البنية الاستغلالية المتخلفة.

ويرى فى اسلوب حاسم ضرورة التخلص من هذه الفكرة، فيقول: «على أن التوفيقية يا صاحبي ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده، إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذى هذه التوفيقية، تكرسها لمصالحها ودعما لسلطانها، إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية ذات مسئولية واعية فعالة»^(١)

ويستخدم العالم تعبيرات مما كانت تشيع في الفكر الماركسي، من مثل: تناضل في قلب المعركة - إشاعة الفكر العقلاني العلمى - توعية الجماهير بأساليب النضال ومناهجه - مصالح طبقية - سلطة ثورية - فعل جماهيري - بورجوازية - رأسمالية - إيديولوجية - وغير ذلك من مفردات تحدد انتهاء العالم.

فإذا كان طه حسين يرى الحل في الانحياز إلى المعسكر الغربى، فإن العالم يراه في الانحياز إلى المعسكر الشرقى. وهما معاً يقعان في شرك الإجابة الجاهزة التى يوحى بها السؤال فى صيغته المطروحة.

هذا على الصعيد الفكرى، أما الممارسة السياسية، فقد جربنا عمليا كلا الخيارين. انحزنا إلى الرأسمالية الغربية فترة طويلة، وأخذت المؤسسات الحكومية والثقافية والإعلامية، تروج لهذا الاتجاه، وتراه الخلاص من عتق الزجاجة.

(١) الوعي والوعي الزائف ص ٢٩١.

وانحزنا فترة أخرى إلى الاشتراكية وأخذت المؤلفات الماركسية اللينينية تغزو الأسواق، وانطلقت أجهزة الحزب الواحد تروج لهذه الإيديولوجية، وتبشر بالجنة الموعودة.

٥

ولم يجد كل هذا شيئا، لا على الصعيد الفكري، ولا على الممارسة السياسية وأخذ العربي يدفع ثمن سؤاله المغلوط.

واستمر يسبح في عنق الزجاجة دون مخرج.

واكتشف البترول، وتدفقت الأموال على المنطقة، ونشط الآخر في تصدير كل ما يلهمه ويعمى. وازدادت الحيرة.

ومع غياب المشروع وسيطرة العنصر الاستهلاكي، أصبح العربي مغيبا، لا يستطيع أن يتجاوز لحظته الآنية ليبحث عن ذاته المفقودة.

٦

وجاء الأدب يعكس تلك المرحلة، وقدمت القصة بنوع خاص نموذجا لذلك الإنسان العربي، الذي يتمزق بين موروثات حضارة شرقية قديمة، ومنجزات حضارة أوروبية ضاغطة.

إن أديب في رواية طه حسين، واسماعيل في رواية «قنديل أم هاشم»، ومحسن في رواية «عصفور من الشرق»، ومصطفى سعيد في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»، وغير ذلك من روايات وقصص قصيرة تتظاهر على هذا النموذج.

إن هؤلاء وغيرهم لا يمثلون بطلا فرديا، أو مشكلة طارئة، بقدر ما يمثلون ظاهرة اجتماعية، ويشيرون إلى لحظة تاريخية متصارعة.

إن معظم هؤلاء الأبطال قد انتهوا إلى الجنون، أو الانتحار، أو الهلوسة، أو الممارسات الاجتماعية التي تفتقد الهدف. ولم يكن هذا الموقف إلا تشخيصا للظاهرة، وفي الوقت نفسه احتجاجا عليها ولو سلبيا.

وربما كانت قصة «الوطواط»^(١) لمحمود طاهر لاشين أقوى دلالة على هذه الظاهرة، لا لأنها أكثر فنية بل لأنها أكثر مباشرة.

إن القصة تضع النقاط على الحروف، على هيئة رسالة تركها الفتاة لأبيها بعد أن هربت مع السائق.

إن الرسالة تلخص مأساتها بصورة مباشرة لا تعرف الالتواء، فهي ضحية ظروف غير طبيعية، بين أب مصرى وأم فرنسية، بين حضارة شرقية وأخرى غربية، وأصبحت بين الأمرين كذلك الوطواط لا يعرف أحيوان هو أم طائر.

إن صورة الوطواط الثائه، هي رمز تلك المرحلة.

وفرضت التجربة السؤال في صيغة أخرى.

إذا كنا لسنا من الشرق،

وإذا كنا لسنا من الغرب،

فمن نحن إذن؟

وهذه الصيغة توحى بإجابة مغايرة.

فليس حتماً أن نقف عند أحد الخيارين! الشرق أو الغرب.

ولكن الحتم أن نبحث عن خيار ثالث.

وبدأ البحث عن هذا الخيار يقطع خطواته في مراحل، كل مرحلة تسلم إلى الأخرى، في خطوة تصاعدية تكتسب مواقع على الطريق الطويل:

١ - بدأ في أول أمره متردداً، تدفعه طبيعة المرحلة إلى البحث عن الطريق الآخر،

ولكن تركيبته لا تؤهله للإيغال في هذا الطريق. فنراه يلجأ إلى بعض المظاهر الخارجية، والتي هي أشبه بالحيل المسكنة، ثم يعود إلى أرض التيه من جديد.

(١) صدرت سنة ١٩٢٥، انظر: مجموعة «سخرية الناي» ص ٦٧.

٢ - ثم أخذ يتخلص من ترده. ويظل على الطريق، ولكن في حذر، ومن خلال نظرة سريعة، وكأنها لحظة الحلم تبرق ثم تختفى.

٣ - لا سىء بضغ، والتجارب وإن بدت متعنة أو سريعة، إلا أنها تومئ إلى الطريق الصحيح، إن مرحلة الوطواط الثانة تأخذ تدريجيا في التلاشى. وإن مرحلة حديدة تضع قدميها على أرض فعلية تأخذ في الظهور، حقا هي في أول الطريق، ولكنها أبدا لن تعود إلى الوراء.

وكل هذه المراحل، أو الخطوات إن أردنا الدقة، تحتاج إلى شيء من التفصيل.

١٠

الدكتور زكى نجيب محمود وبنوع خاص في كتابه «الشرق الفنان» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٦٠ م، و«تجديد الفكر العربى» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧١ - يبحث عن الطريق الثالث، ويرى أننا لسنا من الشرق، ولسنا من الغرب، ولكن نجمع بين الشرق والغرب، وإذا كان الشرق الأقصى يتميز بالفن، وإذا كان الغرب يتميز بالعلم، فإن الشرق الأوسط يتميز بالفن والعلم معاً.

ولكن حين اقترب من التطبيق لما يسميه ثقافة الشرق الأوسط، التى تجمع بين الثقافتين، وجدها ممثلة فى الثقافة الهلنستية التى ازدهرت فى مدينة الإسكندرية، على سواحل البحر الأبيض المتوسط.

وهنا نراه من حيث لا يشعر يعود إلى فكرة طه حسين عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ويرتد إلى مرحلة الوطواط الثانة ولو فى صورة مقنعة.

١١

والدكتور محمد جابر الأنصارى فى كتابه «تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى» الذى صدر فى طبعته الأولى سنة ١٩٨٠ م، يرصد ثلاث ظواهر، تنبئ عن تحولات جذرية فى المجتمع العربى، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية:

١ - تسييس الإسلام: فقد أخذ تيار العلمانية ينحسر، وفى الوقت نفسه يتقدم التيار الإسلامى ويفرز مجالات سياسية كثيرة، حتى إن بعض المسيحيين العرب، أمثال ميشيل عفلق وقسطنطين رزىق، دعوا إلى الارتكاز على الإسلام فى الحركات السياسية والفكرية المعاصرة، كبعد جوهرى فى ثقافة المنطقة، لا يمكن تجاهله.

٢ - تعريب مصر: إن الأصوات الكثيرة والمرفعة، والتي كانت تنادى عقب معاهدة الاستقلال بربط مصر بالحضارة الأوروبية، وبالدعوة إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط - إن هذه الأصوات أخذت تخفت، وظهرت أصوات أخرى من أمثال محمد على علوبة، وعبدالرحمن عزام، وأحمد حسن الزيات، تقاوم دعوة الاغتراب، وتنادى بربط مصر بالثقافة العربية، باعتبارها ممثلة لروح المنطقة.

٣ - تنوير الطبقة المتوسطة الصغيرة: فبعد انتشار التعليم، ومحو الأمية، وظهور الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، ارتفعت هذه الطبقة فوق السطح، وحملت معها أفكارها، والتي كان الإسلام يمثل البعد الجوهرى في تشكيلها.

وقد تآزرت هذه الظواهر الثلاث بمجتمعة، على إحداث نقلة في حركة الفكر العربى، فلم تعد النظرة في الأعم الأغلب خارجية، تعبر البحر الأبيض لتستعير القوالب الأوروبية، بل أصبحت داخلية، تتجه صوب سيناء، لتنتهى إلى ثقافة المنطقة.

ويتابع الدكتور محمد جابر الأنصارى هذا التحول بتحليل دقيق، فهو يعتبره ضرورة تاريخية، تفرضها طبيعة المرحلة، فالطبقة المتوسطة حين ارتفعت إلى السطح، حملت معها بطبيعة الحال فكرها، وهو فكر تشكله نظرة التوفيقية، التى تقاوم الاستعمار بيد، وتلتمس العون فى حضارته باليد الأخرى، على حد تعبيره.

وجاء كتابه متابعة تاريخية لهذه التوفيقية، منذ سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، ومن خلال فصول كالآتى:

الفصل الأول : الإحياء التوفيقى بين تصلب السلفية ونظرف العلمانية.
الفصل الثانى : إخفاق الليبرالية فى الشرق العربى.
الفصل الثالث : ركائز التحولات الجديدة.
الفصل الرابع : على المفرق بين تحدى الانشطار العنفى واستجابة التغريب التوفيقى.

والنهج التاريخى هو الذى يسيطر على هذه الفصول، فهو يبدأ مع الظاهرة منذ نشأتها، ثم يتابع تطورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فصل إلى فصل، وعلى الرغم من أن بعض العناوين، تبدو فى الظاهر فقط وكأنها تحليل لبنية التوفيقية، إلا أنها فى حقيقة الأمر هى متابعة تاريخية لحركة التوفيقية، وهى تحاول أن تبلور ذاتها، من خلال الحوار مع بقية الظواهر الفكرية الأخرى، أو بالتحديد الحوار مع السلفية مرة، ومع العلمانية مرة

أخرى، أو بعبارة أخرى: محاولة البحث عن هوية خاصة، بين ما أسميته «تطرف أول»، وما أسميته «تطرف ثان».

منهج الأنصارى إذن منهج تاريخي وليس تحليلياً، يتتبع الظاهرة تتبعاً تاريخياً، ولا يحاول كثيراً أن يحلل بنيتها. ومن هنا بدت «التوفيقية» غائمة في كتابه، مرة يراها مرحلة تاريخية ونتيجة لفكر طبقة متوسطة، وجدت نفسها تحارب الاستعمار بيد، وتلتمس العون من حضارته باليد الأخرى (ص ١٦٣). وثانية يراها من طبيعة الشمولية أو التكاملية الإسلامية، التي تنظر للعقل والقلب كقوتين مترادفتين متعاونتين وقادرتين على الوصول إلى الحقيقة العليا (ص ٧٣). وثالثة يراها فكرة تضرب نحو التراث بجذور عميقة، وحين يستعير المعاصرون هذه الفكرة، فليس حبا للتراث فحسب، ولكن لأنهم يجدونها صالحة للتعبير عن مواقفهم الجديدة (ص ٢١٦). ورابعة يراها ضرورة لازمة لفهم تاريخ العرب المعاصر وفهم دينامية المجتمع وانتاجه الفكري والأدبي، فهي بهذا المعنى ليست نتاج مرحلة معينة (ص ٢٢٤).

وأخيراً ينهى كتابه بما يفيد أن التوفيقية تعبير عن روح المنطقة، فيقول: «لذلك فإن أقصى ما يطمح إليه هذا البحث، هو لفت الانتباه إلى هذا المدخل - المستمد من الطبيعة الحضارية العربية ذاتها - في فهم هذه الحضارة. أما الانتقاد الموجه إلى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، فليس غير إشارة إلى طبيعة الجدلية، القائمة بين التوفيقية ونقيضها (السلفي والعلماني)، وغير تعبير عن نوع من الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر في هذا الشرق العربي، «الأوسط» ليس جغرافياً فقط، وإنما على الأرجح فكرياً وحضارياً».

١٢

يقف كتاب الدكتور الأنصارى عند حد هذه الأسطر الأخيرة، ولم يوغل أبعد من هذه الأسطر، لأن منهجه تاريخي وصفي، يتتبع ما هو واقع خلال مراحل الزمنية من سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، وواقعه لم يقدم له شيئاً وراء هذه الأسطر الأخيرة.

وقد جاء كتاب الوسطية العربية، الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩، ليحدد مذهباً عربياً أصيلاً سماه الوسطية، وليتنبأ من خلال هذا المذهب بوسطية معاصرة، ومن هنا كان منهجه تحليلياً قياسياً، يحلل بنية المذهب في الجزء الأول، ويتابع تطبيقاته في الجزء الثاني، ثم يتحدث في الجزء الثالث عن وسطية عربية معاصرة ومنتظرة، قياساً على

الوسطية العربية القديمة، التي تحققت وحقت حضارة شاملة، تتناول مختلف الظواهر الإنسانية، شعورية أو سلوكية، فردية أو جماعية.

وإذا قلنا إنها «منتطرة» فإن هذا يعني أنها لم تتحقق بعد في الواقع المعاصر، فلا تزال جنينا في رحم الغيب، ولكنها موجودة ومنتطرة، فعدم التحقق لا يعني عدم الوجود، هي موجودة في ماضيها، تحاول أن تتشكل في الحاضر، تنتظر لحظة التحقق في المستقبل.

ان كل ما ذكره الدكتور الأنصارى عن التوفيقية، يقع في دائرة الارهاص بالوسطية، ومن هنا كان حديثه تاريخيا، يتبع حركة التوفيقية في حوارها مع التيارات الأخرى، ولكنه لا يستطيع أن يوغل في تحليل بنيتها، يشير في الأسطر الأخيرة إلى وجود «ديالكتيك» خاص بطبيعة الشرق العربي الأوسط، ولكنه لم يكشف النقاب عن ماهية هذا الديالكتيك الخاص.

ان التوفيقية هي تاريخ يصنع الوسطية، وان الوسطية تحاول أن تنبثق خلال هذا التاريخ.

١٣

وهنا ينبغي أن نفرق بين التوفيقية والوسطية. التوفيقية هي مراعاة الشئنين دون الوصول إلى شئ ثالث. وقد سيطرت هذه التوفيقية على مفكرى القرن التاسع عشر في العالم العربي، فقد رأوا حضارة أوربية متفوقة، لحصها لهم الطهطاوى على صفحات كتابه «تخليص الابريز» وحققها لهم على مبارك في صورة واقعية، رأوا هذه الحضارة متفوقة لا يستطيعون أن يتجاهلوا، وفي الوقت نفسه لا يستطيعون أن يتخلصوا جملة واحدة من تراثهم القديم، فاصطنعوا صيغة توفيقية، تتيح التجاور بين الشئنين، كما هما يتجاوران على أرض الواقع؛ فالأزهر يتجاور مع الجامعة المصرية، والأحياء الشعبية تتجاور مع الأحياء الأفرنجية. حاولت التوفيقية أن تقوم بعملية تصالح بين شئنين، هما بطبيعتيهما متصارعان، ولا أقول متعارضان.

فالحضارة الشرقية الإسلامية العربية، التي تشكل الخلفية التاريخية لعلماء القرن التاسع عشر، هي حضارة دين + موقف خارجي في الحياة. أو بعبارة أخرى: هي ممارسة للحياة تهدبها طقوس دينية.

أما الحضارة الغربية فهي حضارة عقل + صناعة إنسانية. أو بعبارة أخرى: عقل

بشرى يوم بعملية الاستبطاط، ويد تحول هذا الاستبطاط إلى واقع.

والحضارتان تتصارعان، ونقطة البدء عند كل منهما مختلفة، وهما في الوقت نفسه لا تتعارضان، فكل منهما يمكن أن تفيد من الأخرى، ان هناك اتصالا بين الحضارتين بطريقة ما، ولكن لا يوجد بينهما تواصل، بمعنى أن كل حضارة يمكن أن تتحاور مع الأخرى، ولكن لا تصل إلى مرحلة اللقاء، التي تجعل حضارتها تذوب في خصائص الحضارة الأخرى.

وكانت النتيجة لهذا الصراع بين الشينين المتجاورين، ان انتهت توفيقية القرن التاسع عشر، إلى انتصار الغالب، ممثلا في النموذج الأوروبي.

نقطة البدء إذن التي ركز عليها علماء القرن التاسع عشر، والتي حاولت أن تقيم تواصلا بين شينين، هما بطبيعتها لا يقبلان هذا التواصل - نقطة البدء هذه في ظني خاطئة.

والنقطة الصحيحة هي التي أشار إليها الأفغانى، حين قاوم فكرة التوفيقية، واستيراد النظريات التربوية من أوروبا، ومحاولة غرسها في البيئة الشرقية، ورأى أن إنشاء المدارس على النسق الأوروبي في مصر وتركيا مثلا، أمر يخلو من الفائدة التربوية، والأفضل أن نبدأ من واقع الحضارة العربية الإسلامية.

إن البداية من أرض الواقع، سوف تحل نصف المشكلة على أقل تقدير، وهي مشكلة الماضي، فالماضى ليس شيئا معزولا، بل هو الحال الذى انتهى إليه الحاضر، هو موجود في الحاضر، لا يمكن فصله والاستغناء عنه، والبشر الذين يتحركون فوق أرض الواقع، ليسوا بمجرد آلات ميكانيكية، ركبت أجزاؤها، ثم أحكمت مساميرها، وقيل لها سيري، فسارت. ان البشر هم نتاج الآباء، يحملون الخصائص الوراثية والخبرة التاريخية.

إن التاريخ لا يعرف التقسيمات الزمنية، الماضى والحاضر، لأنه صيرورة مستمرة، كتيار النهر، والحاضر هو استمرار للماضى، أما المستقبل فلم يدخل بعد في مجال التاريخ. إن التقسيمات الزمنية هي من صنع البشر تسهيلا لإدراك الخبرة البشرية، والتساؤل عن أهمية الماضى هو تساؤل بلا معنى، لا يعرفه التاريخ.

بقى أن نضيف إلى نقطة البدء التي اقترحها الأفغانى، ذلك المنهج الذى اتبعه ابن قيم الجوزية، وهو يتحدث عن الوسطية، التي تجرى وراء الحق هنا وهناك، فتضيفه إليها، وتتحول إلى نموذج أو «شاهد»، يقتدى به الناس.

نقطة البدء التي اقترحها الأفغانى، وذلك المنهج الذى تصوره ابن قيم الجوزية، يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى مرحلة الوسطية.

وهى مرحلة يتجاوز فيها الماضى والحاضر، أو التراث والمعاصرة، أو القديم والجديد، ثم لا يقف الأمر عند حد التجاور، بل يتعداه إلى شىء ثالث، يسميه ابن قيم الجوزية مقام الكمال، وهو مقام ثالث، يجمع بين مقامى الجلال والجمال، ويختلف عنها فى الوقت نفسه.

إن مقام الوسطية، أو مقام الكمال، شىء ثالث، يأخذ الشئين فى اعتباره ويختلف عنها، لم يعد الماضى وحده، أو الحاضر وحده، أو هما متجاوران، لم يعد ذلك يكفى، بل أصبح الأمر يتطلب مقاماً، يجاور بين الاثنين من أجل صيغة ثالثة، يحتفظ الاثنان فيها بخصائصهما، ولا يندمجان، ولكن يحدث بينهما ارتباط من نوع دقيق. وهو مقام غير مقام التوفيقية، الذى يكتفى بالوقوف عند الشئين متجاورين، ولا يدع عينيه إلى أبعد من ذلك.

١٤

والتوفيقية هى شىء غير التليفية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف إلا أنه من نوع الاشتراك الذى يتوارد فى اللغة العربية، ولا يفصل بين الشئ وضده إلا عن طريق حرف أو حركة، من مثل السكينة والسكون، والتوكل والتواكل، والهون والهون، وغير ذلك مما سبق أن ذكرناه فى فصل «اللغة» من الكتاب الثانى.

التوفيقية تراعى الشئين وإن كانت لم تصل بعد إلى الموقف الثالث. أما التليفية فهى لا تراعى شيئاً ولا تصدر عن موقف، الأولى صدق وإن كان قاصراً، أما الثانية فهى كذب وجبن، والعلاقة بينها علاقة غيرية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون التليفية غير الوسطية بطبيعة الحال، ولن تكون على أى حال ضد الوسطية، هى غيرها لأنها ليست موقفاً، وهى ليست ضدها لأن الضد أحياناً يتبنى موقفاً وإن كان خاطئاً، هناك فرق كبير بين اللاشئ وضد الشئ.

غير الوسطية هى ضد الوسطية، وإذا كانت الوسطية تراعى الجانبين فإن غير الوسطية تراعى جانباً وتهمل الآخر، أما التليفية فهى لا تراعى شيئاً على الإطلاق، لأنها ليست موقفاً.

وهنا تصيح التلقيفية مرادفة لصفة النفاق، وهى الصفة التى وقفنا عندها فى فصل التاريخ من الكتاب الأول، ورأيناها انحرافاً للوسطية يسهل على العربى الوقوع فيه، وخاصة فى عصور الاستبداد، فالعربى بحكم الطبيعة والتاريخ مهياً لأن يعيش الحالتين معاً، تدفعه الطبيعة إلى أن يعيش الحالتين بتلقائية ويفرض عليه التاريخ أن يوازن بين الحالتين بوعى، ولكن ظروفًا خارجية مستبدة قد تحرمه من التلقائية أو من الوعى، وتفرض عليه حالة صناعية، فيبدى شيئاً ويخفى شيئاً هو لا يعتقد فيها بيديه ولا يستطيع أن يدافع عما يخفيه، فيفقد الحالتين معاً وإن خيل إليه أنه يجمع بينهما.

وسمى النفاق كذلك تشبيهاً له بنفاقاء اليربوع، وهو مدخل وهى إلى الحجر، يصطنعه اليربوع خوفاً من مجابهة الخارج، وهو غير المدخل الحقيقى الذى لا يمتدى إليه أحد، اليربوع هنا لا شىء، فالمدخل الحقيقى غير واضح، والمدخل الوهمى مضلل، ويقع اليربوع فى حجره يعلك مساعره الذاتية.

إن استعارة أحد الأمثلة من علم الكلام قد يوضح كل هذه التجريدات، فأهل الوسط يجمعون بين الجبر والاختيار فى صيغة تالفة شرحها أهل السنة، والجبرية يركزون على جانب، والمعتزلة يركزون على الجانب الآخر. وكل من هذه الحالات الثلاث تتبنى موقفاً، حتى وإن كان قاصراً فى الحالتين الأخيرتين، أما المناق الذى يوزع نفسه على جميع الأدوار، فهو فى النهاية لا يقبض على شىء «مثله كمثل الذى استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنوره»، وأصبح نوره كلانور، وخير منه الظلمات.

كان لابد من هذا الشرح، حتى يمكن التمييز بين النور ووهم النور، بين الصحيح والزائف، بين ما هو حقيقة وما هو انحراف عن الحقيقة، ودون هذا التمييز يمكن أن تختلط الأوراق، وإن يحسب الوهم فى عداد الحقيقة.

وقد وقع كثير من المعاصرين فى هذا الوهم، واختلطت عندهم الأوراق، وحسبوا الانحراف من خصائص المذهب، ورادفوا بين التلقيفية والتوفيقية والوسطية، فهاجموا الجميع دون تفرق بين الصحيح والزائف، وبين النور ووهم النور.

محمود أمين العالم يهاجم التوفيقية، ولا يفصل بينها وبين الوسطية، فكلاهما «مسك العصا من الوسط»، وكلاهما نفاق يعرقل المجتمع فى مسيرته الاقتصادية والسياسية والفكرية^(١).

(١) راجع الوعى والوعى الزائف ص ٢٨٩.

والدكتور فؤاد زكريا يعتبر الوسطية ومرادفاتها نوعاً من المرض النفسى يجعل صاحبه يخشى من تحديد موقفه^(١).

والدكتور زكى نجيب محمود يتابع بعض الانحرافات عن الوسطية، ويرأها «جذورا يجب أن تقلع من جذورها، إذا أردنا للمواطن العربى أن يولد من جديد»^(٢) على حد قوله.

والدكتور جمال حمدان تحت عنوان «مأساة الحل الوسط»^(٣) يحدد هذه المأساة فى تلك المواقف التى لا تنبئ عن حسم، وتسئ إلى جوهر الشخصية المصرية.

إن الوهم الذى وقع فيه هؤلاء المفكرون وغيرهم، إنما أتى من عدم تحديد الألفاظ، فترادفت عندهم الوسطية والتوفيقية والتلفيقية، واعتبروا الجميع نفاقاً وازدواجية ومسك العصا من الوسط، واختلط عندهم المذهب بانحرافه، وحسبوا الانحراف على المذهب، فهاجموا الاثنين معاً ودون تفريق.

١٥

تعرض الباحث حتى الآن لثلاثة مصطلحات، هى:

١ - التوفيقية.

٢ - التلفيقية.

٣ - الوسطية.

فالتوفيقية تجمع بين الشيئين دون الوصول إلى موقف ثالث، وقد عرفنا غاذجها عند علماء القرن التاسع عشر، وتستطيع أن نرمز لها بالإمام محمد عبده، فى دعوته إلى المصالحة بين القديم ممثلاً فى الحضارة العربية، والجديد ممثلاً فى الحضارة الأوروبية.

والتوفيقية تخلو من الموقف تماماً، وقد تواردت رموزها فى تلك النماذج التى تكاثرت فى العالم العربى، عقب الحرب العالمية الثانية واكتشاف عنصر البترول، وهى نماذج استهلاكية، تلتصق بالواقع، وتخضع للغرائز، وتفقد الخلفية التاريخية.

أما الوسطية المعاصرة فلم تبلور بعد على هيئة محددة.

(١) راجع مجلة القاهرة - أكتوبر ١٩٨٨ م (٣) شخصية مصر ٥٤٧/٤.

(٢) تجديد الفكر العربى ص ٢٩٩.

إن التاريخ العربى المعاصر لم يستمر فى دورته الطبعية، ولم تتطور توفيقية القرن التاسع عشر، فتصل إلى مرحلة الوسطية، وتدخلت الظروف التى شرحناها فى الفصل الثالث فى هذا الكتاب، فجعلت التوفيقية تنتهى إلى التلفيقية، وأصبحت المعادلة كالتالى:

$$+ \text{توفيقية} - \text{تلفيقية} = ?$$

وهى تعنى أن الموجب (التوفيقية) قد انتهى إلى السالب (التلفيقية)، وأن المرحلة الثالثة (الوسطية)، لا تزال تقع تحت دائرة الاستفهام. وكل هذا يعنى أن التاريخ المعاصر لما يتم دورته المتوقعه، ولما يصل بعد إلى مرحلة المذهب.

ويبدو هذا واضحا إذا ما تذكرنا المعادلة القديمة. والتى أنهينا بها فصل التاريخ فى الكتاب الأول. ورأيناها تلخص مسيرة الوسطية العربية، فقد كانت كالتالى:

$$+ \text{تجاورية} + \text{وسطية} - \text{نفاق} = ?$$

إن المعادلة القديمة تعنى أن المذهب تطور بصورة طبيعية، استنفر الخصائص المكانية ممثلة فى التجاورية، ووصل بها بفضل الإسلام إلى الوسطية، ثم انحرفت بسبب الاستبداد إلى النفاق، إن الموجب قد تطور إلى الموجب، ثم انتهى بحكم الشيخوخة إلى السالب. وطالت مرحلة النفاق (سقوط النظرية)، وأطلت علامة الاستفهام بتحد شديد. تستنفر الإنسان العربى على أن يصنع المرحلة الجديدة، مرحلة الوسطية المعاصرة.

١٦

ومن هنا كان عنوان هذا الكتاب «نحو وسطية معاصرة»، ولم يكن «الوسطية العربية»، وكان لهذا دلالة على أن الوسطية المعاصرة لما تتحقق بعد على أرض الواقع، وإن كل اجتهاد حول تفسيرها إنما هو من باب الحديث عن التاريخ الذى يصنع. ومن هنا بدت الفصول الثلاثة الأولى كخلفية تاريخية تسبق مرحلة الوسطية. من خلال الصراع بين النموذج الاوروبى (الفصل الأول)، والنموذج الإسلامى (الفصل الثانى).

بدأ النموذج الاوروبى متفوقا ومنذ الحملة الفرنسية، وتماذى، حتى وصل إلى ذروته فيها سميته «تطرف أول».

ولم يبق النموذج الإسلامى ساكنا، فقد تحرك لمداغة الخطر، والتطرف يولد تطرفا، وانتهت مسيرته إلى ما سميته «تطرف ثان».

وانتهى التطرفان معا إلى النموذج الاستهلاكي (الفصل الثالث)، الذى التصق
بواقعه وغرائزه، لا يتجاوزها إلى موقف فكرى.
قد يبدو أن الأمور تبادت حتى درجة الصفر.

ولكن إذا كانت قد وصلت إلى حد الصفر، فإنها لم تصل إلى حد العدم، إنه الصفر
الذى يعنى هدم القيم، التى لم تعد صالحة، مثل خرائب الحروب، مهدمة، ولكن تبشر بأن
جيلا جديدا سيولد خلال الحطام، ولن يكرر مرة أخرى خطأ الآباء والأجداد، ومهما
تبادت الأمور، فإن فترة الوطواط الثائى أو المغترب المقنع، أو حتى مرحلة التوقيفية التى
تحمل فى داخلها عناصر هزيمتها - إن كل هذا لن يعود للظهور مرة أخرى، وسيبدأ
الجيل الجديد من خلال حطامه، فهى وإن كانت حطاما، إلا أنها ملكه، يستطيع أن يبنى
فيها وبها بيتا جديدا، يسعه وأولاده.

ومن هنا يأتى الفصلان الرابع والخامس فيبشران بالمستقبل، أحدهما (الفصل الرابع)
عن الزمان. الآخر (الفصل الخامس والأخير) عن المكان، وهما معا يبشران بوسطية
معاصرة تتطلبها اللحظة التاريخية الراهنة، وتتخلق فوق قاعدة مكانية، تعطى وتأخذ من
المجالات حوها.

وإذا كان المنهج التاريخى قد سيطر على الفصول الأولى، فإن المنهج التحليل قد
فرضته طبيعة الفصلين الأخيرين. وهو منهج يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة،
وأن يلم بشيء من خصائصها المتوقعة. مسترشدا بالتاريخ مرة، وبنية الوسطية العربية
ثانية، وبفكرة الاجتهاد ثالثة، وبعقريّة المكان ممثلة فى الروح المصرية مرة رابعة وأخيرة.

١٧

وربما كان هذا الكتاب بأجزائه الأربعة، هو أول كتاب من نوعه، يحاول أن يقترب من
بنية الوسطية العربية، لا يكتفى فقط بعبارات التمجيد، ولا بالخلفية التاريخية التى نحوم
حول الشيء ولا توغل فيه.

فالجزء الأول عن المذهب، قد قام بتحليل بنية الوسطية العربية، واكتشف خصائصها
المميزة، والتى تمنحها وجودا خاصا، تختلف عن وسطية أرسطو، وعن عدالة أفلاطون،
وعن وثنية الفرس، وعن ازدواجية العصور الوسطى، وعن وسطية أهل الصين.
والجزء الثانى عن التطبيق، تتبع انعكاس خصائص المذهب الوسطى على مجالات

مختلفة شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية، سياسية وفكرية وأدب ولغة وأخلاق وفن ومنهج.

والجزء الثالث عن «نحو وسطية معاصرة»، يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة، وهى تحاول أن تتشكل خلال الصراع بين النموذج الإسلامى والنموذج الأوروبى، وأن تتخلص من تطرف أول، ومن تطرف ثان حتى تصل إلى مرحلة الوسطية، التى تختلف عن التوفيقية والتلفيقية، وحتى عن الوسطية السلفية.

أما الجزء الرابع والأخير، فهو يبحث عن تطبيق واحد للوسطية المعاصرة، ممثلاً فى محاولات الفن الروائى للبحث عن شكل عربى أصيل، يعكس بصمات التاريخ. ولم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلاً مع بقية الظواهر الأخرى، شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية وأدب ولغة ومنهج، كما كان الحال مع الوسطية العربية فى تاريخها القديم - لم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلاً مع تطبيقات الوسطية المعاصرة، لأنها لم تتحقق بعد فى واقع يتناول مختلف الظواهر، ولا زالت أملاً تتطلع إليه جهود المصلحين. وهو الهادى إلى سواء السبيل.

د. عبد الحميد إبراهيم

تمهيد أول أصول التاريخ العربي

١

في صفر الخير سنة ١٢١٦ هـ (١٨٠١ م)، يذكر الجبرقي^(١) أن الناس فتحوا الجامع الأزهر، وشرعوا في تنظيفه وكنسه، ابتهاجا باليوم الذي أخذ الفرنسيون فيه يحلون عن مصر، «وكان يوما مشهودا، وموسما وهجة وعيدا، عمت المسلمين فيه المسرات، ونزلت في قلوب الكافرين الحسرات، ودقت البشائر، وقرت النواظر»^(٢).

٢

وكان الجبرقي قد ذكر من قبل أن الفرنسيين بعد مقتل كليبر، زاد ارتياهم في الأزهر الشريف، وشرعوا في حفر ما به من أماكن، بحجة التفتيش على السلاح، فاضطر علمائهم إلى إقفاله «وتسمير أبوابه من كل الجهات»^(٣).

٣

إذن حين يفرج الناس يضيئون الأزهر ويكنسونه، وحين يفتحون يقفلون الأزهر ويسمرونه. إن الأزهر ليس مجرد مكان للعبادة، بل هو رمز للروح المصرية، حالة آمالها وآلامها.
هذا من ناحية.

٤

ومن الناحية الثانية فإن الأزهر الشريف لم يكن مجرد مكان يؤمه أهل القاهرة فقط، يتدارسون فيه مذاهب الفقه وعلوم الكلام، ويلتقون بطلابهم من أهل مصر، بل كان

(١) هو عبد الرحمن بن حسن الجبرقي (١١٦٧ - ١٨٢٢ م). ولد في القاهرة، وتعلم في الأزهر الشريف، وجعله نابليون من كتبة الديوان وولى إفتاء الحنفية في عهد محمد علي.
(٢) عجائب الآثار ٢ / ٤٨١.
(٣) المرجع السابق ٢ / ٢٢١.

منارة تشع إلى جميع المنطقة، وتتناثر حول صحنه أروقة للشامي والمغربي والسوداني والتكريتي، ويؤمه طلاب من جميع الجهات، ثم يعودون إلى مواطنهم في العراق والشام والمغرب وباكستان وجميع أرجاء آسيا وأفريقيا، يحملون رسالة الدين، ويتحمسون لمبادئ العقيدة.

٥

نحن إذن أمام حقيقتين لا يستطيع أن يتجاهلها باحث للتاريخ العربي:

١ - روح الدين هو الذي يحرك المنطقة، والدين هنا ليس شيئاً مخدراً، أو أفيونا للشعوب، بل هو يمثل المقاومة والتحفز ضد الدخيل، ويدفع الجماهير إلى التضحية بكل شيء، فإما الشهادة وإما الانتصار.

٢ - إن المنطقة تصدر عن روح واحدة، وتخضع لتاريخ مشترك، يصيب مصر مثلاً شيء، فتتحرك جميع المنطقة، وكأنها الجسد الواحد ممتداً في الحجاز واليمن وبغداد ودمشق وتونس.

ولعلنا نحتاج إلى شيء من التفصيل والتوثيق.

٦

بعثت الحملة الفرنسية الحس القومي في نفوس المصريين، كما يلاحظ ذلك المؤرخ عبد الرحمن الرافعي في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الحركة القومية»، ولكن الملاحظ لهذا التاريخ في كتابات الرافعي أيضاً يجد أن هذا الحس القومي قد اختلط بحس ديني، وأن العقيدة هي التي كانت وراء ثورات المصريين ضد الفرنسيين ثم الانجليز.

وهي حقيقة واضحة يقول عنها أحد الفرنسيين «كانت الدعوة إلى الثورة تختلط علناً بأذان المؤذنين، يدعون إلى الله وإلى الثورة على المآذن صباح مساء، فبلغ تهيج النفوس أشده، حتى تكفي حادثة واحدة أن تضرع بركان الهياج القومي»^(١).

ومن هنا تحول الأزهر إلى قلعة للنضال، إليه يلجأ المصريون، ويدخله تتكون اللجان الثورية، ومنه تنطلق الروح المشتعلة التي تلهب الفتيل في كل مكان. وهي حقيقة سجلتها وقائع الحملة الفرنسية والتي تقول «أما المعسكر العام للثائرين فكان الجامع الكبير

(١) تاريخ الحركة القومية ١ / ٢٧٥.

المسمى بالأزهر، ذلك المسجد الجميل الذى طارت شهرته فى أنحاء المشرق، وقد أقام الناثرون المتاريس على نوافذ الشوارع المفضية إليه، فأصبح من المستحيل أن تقتحمه المدفعية أو الجنود المشاة»^(١).

إن الرافعى^(٢) حين أراد أن يؤرخ للحركة القومية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ركز على دور الأزهر أثناء الحملة الفرنسية، والحملة الانجليزية، وثورة سنة ١٩١٩، إن التاريخ للأزهر هنا هو تاريخ للحركة القومية التى اختلقت بالهس الدينى، إنه يلخص كل ذلك فيقول «فالأزهر إذن كان مركز الثورة فى أواخر القرن الثامن عشر، وقد شغل هذا المركز بعد أكثر من مائة عام، فإن الأزهر خلال سنة ١٩١٩م كان فى فترة من الزمن المعسكر العام للثورة القومية، التى قامت فى مصر عقب انتهاء الحرب العالمية (الأولى) والتاريخ يعيد نفسه»^(٣).

ومن هنا نجد الهس الدينى يتوارى وراء كتابات الجبرقى، ويصبح هو المحرك لأحداث تاريخه، إن كتابه «عجائب الآثار» يشبه ملحمة للصراع بين الخير والشر، أو قل هو الصراع بين المسلمين الذين تحركهم النخوة الدينية، وبين الكفار الذين يستئون إلى النخوة الدينية، وهنا نراه فى كتابه ينتصر لقوة الخير ممثلة فى علماء الدين، إنه ينهى أحداث كل سنة بالترجمة للعلماء، وخاصة من استشهد بيد الفرنسيين، ويذكر مؤلفاتهم وتلاميذهم، ويذكر الحسارة الفادحة فى فقدانهم، ويترحم عليهم، ويدعو لهم برضوان الله «ومات العلامة الفاضل الفقيه الشيخ أحمد بن إبراهيم الشرقاوى الشافعى الأزهرى، قرأ على والده وتفقه وأنجب، ولم يزل ملازماً لدروسه حتى توفى والده فتصدر للتدريس فى محله، واجتمعت عليه طلبة أبيه وغيرهم، ولازم مكانه بالأزهر طول النهار يلى ويقيد ويفتى على مذهبه، ويأتى إليه الفلاحون من جيزة بلاده بقضاياهم وخصوماتهم وأنكحتهم، فيقضى بينهم، ويكتب لهم الفتاوى فى الدعاوى التى يحتاجون فيها إلى المرافعة عند القاضى، وربما زجر المعاند منهم وضربه وشتمه، ويستمعون لقوله ويمثلون لأحكامه، وربما أتوه بهدايا ودراهم، واشتهر ذكره، وكان جسيماً عظيم اللحية. فصيح اللسان، ولم يزل

(١) المرجع السابق ١ / ٢٨٢.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد اللطيف الرافعى (١٣٠٦ - ١٣٨٦ هـ = ١٨٨٩ - ١٩٦٦ م)، محام، مولده ووفاته بالقاهرة، من رجال الحزب الوطنى، الذى أسسه مصطفى كامل.

(٣) المرجع السابق ١ / ٢٧٦.

على حالة حتى اتهم في فتنة الفرنسيين المتقدمة، ومات مع من قتل بيد الفرنسيين، ولم يعلم له قبر»^(١).

٧

يبدأ المؤرخ اليمنى لطف الله حجاج حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر فيقول: «وفيها وردت الأخبار بدخول الفرنسية، جعل الله ديارهم دارسه، وغيرهم من الأفرنج الأبالسة، ديار مصر طهرها الله من الدنس فاستولوا عليها، ومدوا أبدى الكفر إليها، وأظهروا بها الفساد، وعانوا وتسلطوا على من بها من المسلمين، ولائوا كل ذلك بضرب من الخداع، والمكر والحيل والأطماع»^(٢).

ويعضى لطف الله حجاج فيتحدث عن وقع الحملة الفرنسية على نفوس العرب، إنهم يحسون أنها تهديد لديار المسلمين، ويقوم في البلد الحرام محمد المغربي الجليلاني، يدعو إلى الجهاد، ويجمع عليه المتطوعة، ويلقى إليه الرجال والنساء بالأموال ويخرج في أكثر من أربعة آلاف نحو صعيد مصر، ويلتقى بالكفرة، حتى يستشهد في سبيل الله، ويدفن في أرض مصر، رمزا لتلك الروح الواحدة التي تسرى في أرجاء المنطقة.

والقصة نفسها تتكرر عند الجبرقي، إنه يرصد تلك الروح التي شاعت في المنطقة ضد الحملة الفرنسية، ويتحدث أيضا عن هذا المجاهد ويسميه الكيلاني، ويذكر أنه مغربي الأصل، كان مجاورا بمكة والمدينة والطائف، وسافر إلى الصعيد مجاهدا في سبيل الله يقاتل الفرنسيين الكفرة»^(٣).

ويتحدث الجبرقي أيضا عن مغربي آخر، ادعى المهديّة، وحث الناس على الجهاد في سبيل الله، ومقاتلة الفرنسيين، فاجتمع عليه أهل البحيرة، وحضروا إلى دمنهور، وقتلوا من بها من الفرنسيين»^(٤).

٨

وتأتي قصة «سليمان الحلبي» فتعكس هذا الروح العام الذي يسرى في كل المنطقة، إنه أصلا من الشام ومن حلب بالذات، كان طالب علم في الأزهر تلقى علومه من مشايخ ينتمون بحكم الولادة إلى أماكن متعددة، منهم الغزي وغيره، ولكن هذا لا يهم، فالجميع

(٣) انظر: عجائب الآثار ٢ / ٢٥٠.

(١) تاريخ الحركة القومية ٢ / ٢٧٧.

(٤) انظر، المرجع السابق ٢ / ٢٧٤.

(٢) نصوص يمنية ص ٨٧.

مجاورون، وفي صحن الأزهر وتحت أعمدته تختفى الجنسيات، فقط هناك عقيدة واحدة ينتمون إليها، المصري والمغربي والغزى في ذلك سواء، تعلم الحلبي داخل الأزهر أن الجهاد فريضة، ورتل آيات القرآن الكريم تدعو إلى الاستشهاد، فتربص بكليبر قائد الحملة الفرنسية، وقتله تقرباً إلى الله.

دار معه في قاعة المحكمة الحوار الآتي:
«سئل عن ملته فجواب أنه من ملة محمد، وأنه كان سابقاً سكن ثلاث سنين في مصر، وثلاث سنين أخرى في مكة والمدينة.

وسئل عن معارفة في مدينة مصر، فجواب أنه لم يعرف أحداً، وأكثر قعاده في الجامع الأزهر، وجملة ناس تعرفه وأكثرهم يشهدون في مشيه الطيب»^(١).
ارتاب الفرنسيون في الأزهر وادركوا المحرك الأساسي وراء ظواهر الأحداث، وأخذوا يفتشون عن العلماء، واعتقلوا الشيخ عبد الله الشراقوى شيخ الجامع الأزهر، والشيخ أحمد العريش قاضى مصر، وحجزوها حتى منتصف الليل.
وانتهت المحاكمة بإعدام سليمان الحلبي على الخازوق، وقطع رؤوس ثلاثة من مشايخه في الأزهر، ينتمون إلى إقليم غزة، وهم محمد الغزى وعبد الله الغزى وأحمد الغزى.

٩

اغلق الأزهر بعد تلك الحادثة، وساد الذعر في المدينة، وهاجر كثير من العلماء والأعيان إلى الأقاليم، وتبعتهم الجماهير الفقيرة، حتى اضطرت السلطة الفرنسية لوقف تيار الهجرة، إلى إصدار أمرها بمنع انتقال الناس ورجوع المهاجرين منهم، وانذرت من لم يرجع بعد خمسة عشر يوماً بنهب داره.

ويعلق الراقى على ذلك فيقول «وانقضت تلك الأيام الثلاثة والفرع مخيم على القاهرة، والناس تعترهم الدهشة من تعاقب الحوادث الرهيبة على المدينة العظيمة التي ظلت السنين الطوال قبل الحملة الفرنسية غارقة في لجة الهدوء والسكون»^(٢).

١٠

وتترتب حقيقة ثالثة عقب الحقيقتين السابقتين، فقد ظهرت في التاريخ العربى فئة،

(٢) تاريخ الحركة القومية ٢٠٧/٢.

(١) عجائب الآثار ٣٦٢/٢.

كانوا يسمونها قديما «أهل الحل والعقد»، وكانوا يسمونها خلال القرن التاسع عشر الميلادي «الفئة المستتيرة».

١١

ويجبل لي أن هناك فئات ثلاثا داخل التاريخ العربي: العامة، أهل الحل والعقد، الحاكم.

١٢

ولابد من الضغط على كلمة «فئات» دون طبقات، فالواقع أن تلك الفئات الثلاث بعيدة عن معنى الطبقة بالمفهوم الماركسي التي تقوم على فكرة المصالح المادية وعلى التناقض الطبقي والذي يحل عن طريق الصراع.

إن هذه الفئات الثلاث تخضع لعقيدة دينية، والكل مهياً لأداء دوره الذي يسر له، إنها مجرد أدوار أو وظائف في ظل الصورة العامة، وليست هناك حواجز طبقية، فمن السهل أن ينتقل الفرد من فئة إلى فئة، وأن تتغير وظيفته تبعاً لدوره الجديد، من السهل أن يتحول رجل من العامة إلى عالم مسموع الكلمة من الجانبين، ومن السهل أيضاً أن يتحول إلى حاكم ولو كان أعجمياً، فليس هناك تفضيل بين الشعوب والقبائل إلا بالتقوى.

١٣

وحيث تعمل هذه الفئات الثلاث في انسجام تام ينتج الازدهار. ولكن قد يحدث انحراف بصورة ما فينتج الانحطاط.

والانحراف قد يتم بأن تضرب فئة أهل الحل والعقد، وتنتع من أن تمارس دورها، كما حدث من محمد علي حين نفى عمر مكرم وأسقط هيئة العلماء.

وقد يتم الانحراف من فئة أهل الحل والعقد نفسها، فتدلس دورها، وتصبح أداة في يد الطبقة الحاكمة، وتقوم بتخدير العامة، وصرفهم عما في جوهر الدين من حرية وعدالة ومساواة.

وقد حدث هذا في مراحل كثيرة من التاريخ العربي.

وربما كانت هذه الأنظمة الثلاثية (عامة، علماء، حكام)، والمستمدة من واقع التجربة التاريخية، هي أصلح الأنظمة، لأنها تقوم على مفهوم وسطي، بين العامة من ناحية، والمستبد العادل - وليس حتماً أن يكون عادلاً - من الناحية المقابلة.

وغلبة الأمية في العالم العربي، وانتغال العامة بضروريات الحياة، وقوة الأجهزة الإعلامية، وسلطة الإعلان التي تعمل على تزييف الوعي - كل هذا وغيره يؤكد صلاحية هذه الأنظمة، ويبرز حتمية وجود فئة مستنيرة بين العامة والحاكم، تتخلص من المشكلات اليومية، وتتفرغ لوظيفتها، وتقوم بدور التوعية لكلا الطرفين، وتساعد على الوصول إلى القرار الصحيح.

ولكن لا بد من الاجتهاد في مفهوم معنى «أهل الحل والعقد» بحيث يتغير هذا المفهوم بتغير ظروف العصر والبيئة.

فقدما فهم الناس أن فئة الحل والعقد هم العلماء المتفقهون في العلوم الدينية والشرعية والعربية.

وقد وقع كثير من الحركات الإصلاحية، والتي قامت منذ بداية العصر الحديث وحتى الآن، في شرك هذا المعنى، فانصرفت إلى علوم الدين، وقامت على أكتاف المتمرسين بالعلوم الشرعية، ولم تهتم بجانب ذلك بأهل الخبرة في المجالات الأخرى، ولم تتفتح على الإنجازات الحضارية المعاصرة.

لا بد إذن، أن يتسع مفهوم أهل الحل والعقد، فيشمل أيضا علماء التكنولوجيا، وأهل الخبرة في مجالات العلوم المختلفة، طبيعة وذرة وسياسة واقتصاد واجتماع ونفس، وغير ذلك ممن تقوم عليهم دعائم الحضارة المعاصرة.

على أن تكون وظيفتهم أكبر من وظيفة المستشارين، إنهم في النهاية هم أصحاب القرار وصانعوه، والحاكم هو المبلغ عنهم لفئة العامة، والنائب عنهم في التنفيذ.

وقد ظلت هذه الأنظمة الثلاثية، مرة في صورتها الصحية، وأخرى في صورتها المنحرفة، تعمل إلى أن حلت محلها ما يسمونه مجالس الشورى أو المجالس النيابية أو مجلس الشعب. وهى مجالس مستمدة من الديمقراطية الغربية، منذ أن فكر اسماعيل باشا أن يجعل مصر قطعة من أوروبا.

إن هذه المجالس تطلب فئة العامة، أو الشعب، أو الجماهير أو الطبقة السفلى، أو الطبقة الدنيا، أو طبقة العمال، لقد أصبحت كلمة «طبقة» تتردد مع هذا المفهوم، وأصبحت هذه الطبقة، أو ينبغي أن تكون، هى صانعة القرار، فى مقابل فئة العلماء وفئة الحكام.

ولكن ظلت هذه الأنظمة الغربية متعثرة فى العالم العربى، وتوقفت عن أن تودى دورها، الذى أته فى العالم الأوروبى، وتحولت إلى مجرد شكلية للمباهاة بالديمقراطية والعصرية.

وربما كانت فئة «أهل الحل والعقد» وفى صورتها الصحية، هى أقوى محور فى الأنظمة الثلاثية، إنها تستمد سلطتها من مصدر دينى، فلا سلطة للشعب، ولا سلطة للحاكم، ولكن السلطة للدستور الدينى.

فباسم الدين توجه فئة العامة وتدفعهم إلى واجباتهم، وباسم الدين أيضا تراقب فئة الحكام، وتمنع انحرافهم عن الأصول الرئيسية، وتجتهد لهم فى المسائل الفرعية.

ولكن المؤرخين العرب - أو الكثير منهم - ركزوا على فئة الحكام دون بقية الفئات، فأخذوا يستعرضون انجازاتهم، وينسبون العصور إليهم، فهذا عصر معاوية، أو عبد الملك بن مروان، أو هارون الرشيد، أو المأمون، أو الحاكم بأمر الله، أو صلاح الدين الأيوبي، أو بيبرس، أو محمد على.

ومن هنا تغير مفهوم الازدهار والانحطاط عند هؤلاء المؤرخين، فعصر الازدهار هو

العصر الذى يحقق فيه الحاكم انجازاته العسكرية أو السياسية أو الشخصية، أو حتى العلمية التى تتم بتوجيه منه.

أما عصر الانحطاط فهو العصر الذى لا يحقق فيه الحاكم أو نائبه شيئاً، وكل ذلك بغض النظر عن الاقتراب أو الابتعاد من الأنظمة الثلاثية، ومن أهم محور فيها، فلم تعد حركات العامة يؤبه لها، ولم تعد انجازات أهل الحل والعقد ذات بال يذكر، أو ربما يذكر عرضاً خلال الحديث عن عظمة الحاكم ونفتحه وسعة صدره.

١٩

سبق أن ذكرت (رقم/١٣) أن عصر الازدهار - بفهمه الصحيح - هو الذى يتحقق فيه الانسجام بين الفئات الثلاث. وأن عصر الانحطاط هو الذى يحدث فيه انحراف فى تشكيل الأنظمة، وخاصة فى فئة «أهل الحل والعقد».

وأضيف الآن أن عصر الانحطاط لا يعنى التشكيك فى الأنظمة، ولكن يعنى توقفها إلى حين، تترقب الظروف لكى تبرز من جديد، إنها تظل كامنة كما يقول المناطقية.

إن الأنظمة (أو النظرية) لا تموت على أى حال، إنها موجودة دائماً. وقد يتحقق هذا الوجود بالفعل فيحدث ما يسمى عصر الازدهار، وقد يكون هذا الوجود بالقوة فيحدث ما يسمى عصر الانحطاط.

إن الأنظمة تظل حتى فى عصر الانحطاط كامنة فى بطون الكتب، وفى أروقة المساجد، وفى أدمغة العلماء، وفى أفئدة العامة. إنها تترقب، وتتحين الفرص، لكى تبرز وتظل برأسها من جديد.

٢٠

إن خلاصة معنى الازدهار بمنطق تلك الأنظمة، هو حدوث الانسجام بين الفئات الثلاث، والتأكيد على دور العلماء، ثم تحقيق كل ذلك فى واقع فعل، يشمل شتى ظواهر المجتمع، ما يجرى فوق السطح وما يجرى تحته، دون التركيز عما يجرى فوق السطح فقط (فئة الحكام) من مباهاة شخصية، أو استعراضات شكلية.

وخلاصة معنى الانحطاط:

هو أن يتوقف هذا الانسجام، وأن تكف الأنظمة عن العطاء، ولكنها لا تموت بل تظل كامنة تترقب.

سقطت بغداد سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، وقال المؤرخون إن العالم العربي قد دخل في مرحلة الانحطاط، وإن هذه المرحلة قد امتدت إلى ما يزيد عن خمسة قرون، حتى جاءت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ م وقالوا: حينئذ بدأ عصر النهضة، أو البعث، أو العصر الحديث.

ولكن لم يمض على سقوط بغداد خمسة أعوام، إلا وولد ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٢ م) ودعا إلى الجهاد والاجتهاد.

ولم تحمد دعوته، حملها تلاميذه من بعده وخاصة ابن قيم الجوزية، وظلت السلسلة متصلة الحلقات، وقامت على أساسها الحركات الإصلاحية والدينية المعاصرة، بدءاً من الوهابية والشوكاني، ومروراً بالسنوسية والمهدية ومحمد عبده، وحتى الحركات المتطرفة وإن أساءت فهمه.

إن النظرية لم تمت طيلة تلك القرون الطويلة، بل ظلت تعمل مع سقوط بغداد وعقبه، ومنذ ابن تيمية وبعده، وأخذت تتشكل في شخصيات وحركات وإصلاحات، وتتحين الفرصة لكي تبرز من جديد، وتصبح حقيقة واقعية، ومحقة في مختلف ظواهر المجتمع، فوق السطح وتحت، كما تحققت من قبل، وأوجدت ما يسمى عصر الازدهار الحقيقي.

وإن مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر لا يسمى نهضة أو بعثاً أو عصراً حديثاً، إن النهضة، أو بدايتها إن أردنا الدقة، يجب أن تلتصقها في ثورات العامة ضد تلك الحملة، وفي حركات المقاومة من فئة العلماء، وفي دور الأزهر الشريف، وفي الروح العامة التي شاعت في المنطقة، والتي استنفرت فريضة الجهاد المقدس.

لم يتفطن محمد علي لكل هذه الحقائق، فجاءت إصلاحاته ظاهرية، تعبر عن مجد شخصي، وعن طموحات عسكرية.

يقول المؤرخون إن عصر محمد علي هو عصر ازدهار، فقد أقام امبراطورية مصرية، وجعل القاهرة تنافس الآستانة، وأنشأ جيشاً قوياً، وأسطولا عظيماً، وشق القنوات والترع، وأقام القناطر والجسور، وقام بعدة غزوات في الشام والسودان والحجاز والمورة، وجعل من مصر امبراطورية يخشاها العالم الأوربي.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك، ويرى عصره عصر انحطاط، فقد عمل في مسار مخالف للنظرية، أضع هيبة العلماء، وأوجد بذور ثنائية التعليم. وحين دفن دفنت معه إمبراطوريته للأبد.

٢٣

وتفطن لكل هذه الحقائق رجل مثل الأفغاني، هو لم يبن امبراطورية، ولم يقم بغزوات، ولكنه دعا إلى إصلاح الدين، ومقاومة التيار الدخيل المتمثل في الاستعمار. يقول المؤرخون: في عصر الأفغاني كان الاستعمار يحيم على المنطقة، ولم يصلح معه جهود الأفغاني، ثم يقولون: وانتهى الأفغاني واستطاع السلطان عبد الحميد أن يحبس في قفص من ذهب.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك تماماً، ويرى أن الأفغاني قد وضع بذور ازدهار حقيقية، وإن دعوته قد تلقفتها سلسلة من تلاميذه: محمد عبده، رشيد رضا، سعد زغلول... إلخ.

إنه لم يميت بل لا يزال حياً في السلسلة الخالدة.

٢٤

ثم جاءت فترة ليست مع ولا ضد، تمثل المرحلة الأولى للإنسانية تهتم بالفرائز والاستهلاك، وتجري مع تيار الحياة، يدفعها كما يشاء إما إلى شرق وإما إلى غرب، لا تتوقف لتتخذ موقفاً، فهذه أشياء لا ترد على البال. لا يهمها أن تكون مع أو ضد، بل يهمها أن تعيش وأن تستهلك وكفى.

٢٥

وخلال هذه المراحل تدور فصول هذا الكتاب حول العناوين الآتية:

- ١ - النموذج الأوروبي، وتطرف أول.
- ٢ - النموذج الإسلامي، وتطرف ثان.
- ٣ - النموذج الاستهلاكي.

ثم يضيف حديثاً عن المستقبل تحت عناوين آخرين هما:

- ٤ - الزمان والمستقبل.
٥ - المكان والمستقبل.

٢٦

وحين نقول «نحو وسطية معاصرة»، فإننا نعني فترة الترقب والانتظار، أو ما يسميه المؤرخون عصر الانحطاط. والدراسة حينئذ تركز على الوسطية، وهي في حالة صراع، لكي تبلور نفسها، وتعبر عن ذاتها، إن الدراسة لن تتوقف عند الأحداث الظاهرية، التي تتم فوق السطح الخارجي، والتي قد توقع اليأس وتدفع البعض إلى الحكم بأن روح الأمة قد ضاع، وبأن عصر الانحطاط لا يزال ممتدا يلقي بظلاله.

ولعل هذه الزاوية من الدراسة تبعث التفاؤل، وتثير الحماسة، بل ربما تعكس عواطف قومية لا يستطيع الباحث إخفاءها، ولا يجد ضرورة لإخفائها، في عصر يعتمد فيه البعض وعن نية مسبقة إبراز عوامل السلبية والإحباط، حتى تفقد الأمة ثقتها في نفسها، وحتى تكون سهلة التقليد، سهلة القيادة، سهلة الابتلاع.

تمهيد ثان أصول الوسطية العربية

١

كانت مكة في عصر ما قبل الإسلام نقطة التقاء، للقوافل التي ترد من اليمن في رحلة الصيف، والقوافل التي ترد من الشام في رحلة الشتاء. وكانت القوافل، تحمل فيها تحمل معها، أنارة من حضارة الفرس في الجنوب، وأنارة من حضارة الروم في الشمال. وكانت أيضا محطاً للقبائل العربية التي ترد إليها من كل أنحاء الجزيرة العربية تغشى الأسواق، وتتبادل العروض والنقول، وتتناشد الاشعار.

وكان البيت الحرام في قلب مكة هو المزار الذي تحج إليه كل القبائل، كان يمثل تاريخها منذ أن بناه إبراهيم وابنه اسماعيل عليها السلام، وانتهاء بقبيلة قريش التي أصبحت تقوم على خدمته، ومرورا بالمحاولات العديدة والمتكررة لإعادة بنائه وإعلاء شأنه.

قد يكون بين القبائل خلاف وقد يكون لكل قبيلة صنمها الخاص، ولكنها جميعا تقدر هذا البيت، وتقدم إليه الهدى والقرابين والشعائر، وتبجل سدننه، وتدافع عنه إن مسه سوء.

فمكة إذن هي عاصمة الجزيرة العربية فكريا ودينيا واقتصاديا، وهي المدينة الوسطى التي تصب فيها الملل والنحل وسائر الأفكار، سواء أتت عن طريق الحضارة الفارسية أو الرومانية. وهي مدينة القوافل - على حد تعبير العقاد - تأخذ أفضل ما في البادية وأفضل ما في الحاضرة.

وكانت الجبال تحيط بها من كل جانب، وتميئ لها عزلة نسبية، تحميها من الانسياح في الحضارات الأخرى، وتحفظها من عيون المتطفلين، وتتيح لكل تلك الأفكار أن تحتمر وتتفاعل في هدوء، انتظارا لليوم الموعود.

وكان الكثير من تلك الأفكار تمثل تيارات وافدة عبر الجبال، فانتشرت بين العرب عبادة الكواكب والنار والشجر والصابئة وغير ذلك.

كما عرفت مكة في ذلك الحين الديانتين اليهودية والمسيحية، وكانت الفرس تدعم اليهودية، والروم تدعم المسيحية، وكان الصراع بين تلك الديانتين يعكس الصراع بين القوتين العظميين في ذلك الحين.

وبعض هذه التيارات كان تنبيهه على الواقع العربي بتاريخه وثقافته، فكانت اليهود مثلاً تنبيه على العرب بكتابتها المقدس، وبأنبياء بني اسرائيل وأخبار الكتاب المقدس. وكان العرب من أجل ذلك يسمون أمة أمية، أي أمة ليس لها كتاب مقدس مثل ما لليهود. وكانت تتطلع إلى أن يكون لهم رسول منهم «يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»^(١).

وخلال هذه التيارات، كان هناك تيار الحنفاء. يشق طريقه بصعوبة ولكن بثقة.

فقد كان يمثل الفرع العربي في ورثه إبراهيم أبي الأنبياء، وينتمي نسب معظمهم إلى أجداد عربية خلال أنساب محفوظة تنتهي بهم إلى إسماعيل جد العرب.

لم يجد الحنفاء أنفسهم في الوثنية فقد كان لا تشيع طموحهم، ولم يجدها لا في اليهودية ولا في النصرانية، فقد أتت السياسة على جوهرها، وتحولت اليهودية إلى مجموعة من المحظورات والإصر والإغلال، وضاعت المسيحية في الجدل الذهني حول طبيعة المسيح، وما بقى منها في الجزيرة العربية هو نتف من الأخبار التي تختلط بالأساطير، وتشيع بين عامة أهل الكتاب، وعامة أهل الكتاب في ذلك الحين، وكما يذكر ابن خلدون^(٢)، من الأميين الذين لا يحققون في الأخبار، ولا يفرقون بين التاريخ والأساطير.

ومن ثم أخذ هؤلاء الحنفاء يعبدون الله على دين إبراهيم.

(٢) المقدمة ص ٤٣٩

(١) سورة الجمعة من الآية ٢.

ولكن دين إبراهيم قد ضاع جوهره في تلك الفترة، وتحول إلى شكليات تهتم بالختان والطمت والطهارة.

أحسن هؤلاء بالحيرة، فاعتزلوا في بيوتهم يترقبون الفرج.

٤

وكان هناك رجل من أهل مكة، ينتسب إلى تيار الحنفاء، ويعبد الله على دين إبراهيم، ويتحدث في غار حراء، ويتأمل ما حوله، ويتطلع نحو السماء ينتظر الهداية.

٥

ولم يكن هذا الرجل سوى محمد ﷺ
كان حنفيا وينتسب إلى القبيلة التي تقوم على خدمة البيت، وينتهي نسبه إلى جده إسماعيل من خلال أجداد عرفت عنهم النخوة والشهامة والقدرة على القيادة والتنظيم.

٦

وتأتيه الهداية، وينزل عليه القرآن الكريم، ويصبح العرب أمة، لها كتاب مقدس، ولها رسول منهم، وتستطيع أن تفاخر الآخرين.

٧

وينتسب الإسلام في نصوص صريحة إلى تيار الحنفاء، ويأخذ هذا الفرع العربي من دين إبراهيم في التشكل والظهور، فالإسلام هو دين الحنفاء بعد أن تهادى، كما جاء في لسان العرب^(١).

٨

وكانت الطبيعة حول العربي تقدم له الشئنين متجاورين ومتميزين، فالليل ليل بكل ظلامه وأسراره، والنهار نهار بكل نوره ووضوحه.

وقد انعكس هذا على تركيبة العربي، فكريا وخياليا وعاطفيا.

وجاءت لغته تعكس هذا التفكير، وتواردت ألفاظ الأضداد بكثرة تعبر عن الشيء

(١) انظر مادة «حنف».

وما يجاوره، عن الأبيض والأسود مثلا في لفظة واحدة.

وجاء خياله يعكس قرب العلاقة بين الحسيات والمعنويات، لم يوغل في الحسيات وحدها ولا في المعنويات وحدها، بل كان يستنبط إحداها من الأخرى، ويعتمد في الغالب على أداة التشبيه، التي تقدم الشينين معا دون أن تلغي أحدهما، ولم يكن هذا عجزا عن التجريد كما قال ارنست رينان، بل كان تعبيرا عن خصوصية تضرب بجذور عميقة خلال ظواهر عديدة.

وجاءت عاطفته تعكس هذا التجاور، إن الفارس العربي متمثلا في عنتره في معلقته، يرق في حبه أمام عبلة وكأنه نسمات الأصيل، ويعنف في حقه على ابني ضمضم وكأنه قيلولة النهار.

٩

وجاءت الآيات الأولى في المرحلة المكية تستنفر عبقرية المكان، وتعبر عن الشيء وما يجاوره لا تقف عند وجه واحد في الأشياء، تتحدث عن الليل والنهار، وعن الظلمة والنور، وعن الشمس والقمر، وأيضا عن المؤمن والكافر.

وتواردت آيات كثيرة، كلها مكية، على معنى واحد، وهو أن الله خلق الأشياء زوجين اثنين:

﴿الذى جعل لكم الأرض مهدا، وسلك لكم فيها سبلا، وأنزل من السماء ماء، فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى﴾^(١).

﴿أو لم يروا إلى الأرض، كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾^(٢).

﴿خلق السموات بغير عمد ترونها، وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة، وأنزلنا من السماء ماء، فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾^(٣).

﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلها، مما تنبت الأرض، ومن أنفسهم، وما لا يعلمون﴾^(٤).

﴿والذى خلق الأزواج كلها، وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون﴾^(٥).

(٤) سورة يس ٣٦.

(٥) سورة الزخرف ١٢.

(١) سورة طه ٥٣.

(٢) سورة الشعراء ٧.

(٣) سورة لقمان ١٠.

﴿والأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾^(٦).
﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين، لعلكم تذكرون﴾^(٧).

١٠

القرآن الكريم إذن انتسب - ومنذ البداية - إلى تاريخ المنطقة، وأيضاً إلى موقعها، أعلن أنه امتداد لتيار الحنفاء من ناحية، وأخذت آياته تلفت النظر إلى «الزوجية» في الظواهر الطبيعية من ناحية ثانية.

وكل هذا يعنى في عموميه بداية تبلور الشخصية العربية، من خلال الانطلاق من زمانها ومكانها، أى من تاريخها وموقعها.

١١

نقطة البداية إذن كانت الانتهاء إلى تاريخ المنطقة.
وهى بداية صحيحة، ولكنها وحدها لا تكفى.

لو اقتصر الأمر على ذلك لا نساح تاريخ الإسلام داخل المنطقة، وأصبح نسخة ماثلة للتيارات الأخرى.

كان لا بد إذن من عنصر «الإضافة» أيضاً إلى تاريخ المنطقة كان لا بد من الخصوصية التى تميزه.

١٢

وبدأت تلك الإضافة تتجسد فى مرحلة تالية، هى مرحلة المدينة.

هاجر النبى ﷺ إلى المدينة، وأصبح له موقع تنطلق منه الدعوة، ويجتمع يحرس على هذا الموقع. لم يعد يخشى بطش المشركين، ولا غدر المنافقين.

وأخذ يقلب وجهه فى السماء بحثاً عن قبلة جديدة. كانت القبلة فى المرحلة المكية نحو بيت المقدس، كما كان اليهود يفعلون، وجاءه الوحي وهو فى المدينة بأن يولى وجهه شطر المسجد الحرام، مزار العرب وموطن تقديسهم.

وفى ظل هذا السباق نزلت - وفى أول سورة بالمدينة - آية الوسطية. ﴿وكذلك

(٧) الذاريات ٤٩.

(٦) ق ٧.

جعلناكم أمة وسطاً^(١) ولم يكن الأمر أمر قبلة، فأينما تولوا فثم وجه الله، ولم يكن
اغتمام اليهود لذلك شكلياً، بل كان كل ذلك يعنى أمراً جوهرياً وهو بداية تشكل
الوسطية الإسلامية داخل التيار العام للمنطقة.

١٣

كان مجتمع المدينة إذن هو أول مجتمع وسطى فى ظل الإسلام. وكان تركيبه الفكرى
كالآتى:

انتساب إلى تاريخ المنطقة بوجه عام من خلال الانتهاء إلى البيت السامى ممثلاً فى
إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم فى الأنبياء.

ثم انتساب إلى الحنفاء بوجه خاص، ممن يعتبرون امتداداً لدعوة إسماعيل ويشكلون
الفرع العربى داخل هذا البيت السامى.

ثم استفار لروح المكان، من خلال تأمل ظواهر الطبيعة، التى تقدم الشينين
متجاورين ومتمايزين.

ثم اضافة خصوصية إلى كل هذا هى الوسطية الإسلامية.

وبذلك يتجاور العام والخاص داخل هذا المجتمع، فلا ينفكان، كما لا ينفك الليل عن
النهار، ولا النور عن الظلام.

١٤

ومنذ ذلك الحين، أصبحت الوسطية عربية من جهة، وإسلامية من الجهة الأخرى،
وحق لها أن تسمى الوسطية العربية الإسلامية.

وأصبحت الصفتان متلازمتين - كوجهى العملة الواحدة - لا تنفكان إلا من باب
الجدل العقيم. الوسطية عربية لأنها تنتمى تاريخاً وموقعاً إلى عرب ما قبل الإسلام، وهى
أيضاً إسلامية لأنها بفضل الإسلام تحولت إلى تاريخ مميز، فإذا قلنا «الوسطية العربية»
اختصاراً، فهى تعنى «والإسلامية» أيضاً، فالصفتان لا تنفكان.

(١) سورة البقرة ١٤٣.

كان عرب ما قبل الإسلام يعيشون الحالتين معاً، ولكن بإفراط. فكانوا أهل جاهلية، وهى تسمية إسلامية، تعنى الحق والغضب الشديد، وكانت «حمية الجاهلية» - كما يسميها القرآن الكريم - تعصف بكل شيء ساعة سخطه، أو تجود بكل شيء ساعة رضا.

كان ينقصهم ذلك الضابط الذى يتحكم فى الأهواء، ويسير المجتمع نحو الغايات.

وأخذ الإسلام يهذب تراث المنطقة ويضيف إليه ذلك الضابط. انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.

ذلك هو مثال جاهلى يمثل تراث المنطقة قبل الإسلام. ومنه يبدأ النبى صلى الله عليه وسلم، ولكن بعد أن يهذبه ويضيف إليه عنصر الضبط. حقاً انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. ولكن ليس بمعنى أن تنطلق مع مشاعرك، وتنصر رجل قبيلتك، حتى لو كان ظالماً. ولكن بمعنى أن تأخذ بيديه، وتجعله يتحكم فى أهوائه، وتغتنمه من ظلمه، الذى سيطيح به فى النهاية ويمجتمعه أيضاً.

وتلك هى إضافة الوسطية الإسلامية. لا بأس من النظر إلى الشيتين متجاورين. ذلك هو عطاء الطبيعة.

ولكن الطبيعة لو تركت وشأنها، فقد تودى إلى حمية الجاهلية وهنا يتدخل الإنسان، فيوجه الطبيعة، ويحد من إفراطها، ويضيف إليها عنصر العدل.

وعنصر العدل يعنى الموازنة بين الشيتين، فلا يطغى أحدهما على الآخر.

وذلك هو المعنى الذى أضافته الوسطية فى أول سورة نزلت بالمدينة، فالوسط هو العدل كما نسب ابن جرير الطبرى ذلك إلى أهل التأويل.

١٨

ولكن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، ليس هو مجرد حبر يراق على الورق، فتحل القضية.

قد يكون الأمر سهلاً وبجهد كلام، إذا كنا بصدد معادلة عقلية، أو قضية شكلية. ولكن الأمر لا يبدو سهلاً، إذا كان المطلوب ذلك «العدل» - أو التوازن - داخل الحياة.

الوسطية الإسلامية ليست امتداداً لوسطية أرسطو، التى تحل الإشكال بمهارة وعقلية، تتاح لكبار الفلاسفة، ويتيهون بها على غمار الناس.

الوسطية تنتمى إلى تراث المنطقة الدينى، والذى لا يقف عند مرحلة التفكير فحسب. فكل تفكير يودى إلى عمل، وكل قضية تمتحن بوجودها الخارجى وذلك هو التحدى الكبير الذى يواجه الوسطية العربية الإسلامية.

أنت مطالب بأن تعيش فى الحياة.
وأنت مطالب بأن تنظر إلى الحياة فى وجهيها المختلفين.
وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تعادل بين هذين الشئين. لو كان الأمر أمر تفكير لانتهدت المشكلة، بعدة معادلات شكلية، تريح الفيلسوف، وتجعله يتنحى إلى صومعته ساكن النفس.

ولكن الأمر أمر حياة، وأمر موقف داخل تلك الحياة.

إن السكون إلى جنة العقل وحده لا يكفى، قد يجلب الراحة لصاحبه، وقد يجعله يبدو ساكناً غير مضطرب كما يقول أرسطو. تماماً كذلك التماثيل الاغريقية، تبدو هادئة ساكنة، قد فرغت لتوها من مشكلات العالم، وأن لها أن تستريح فى سكون سرمدى.

ولكن الأمر هو أمر حياة بالدرجة الأولى.
وأنت داخل هذه الحياة عرضة للشئ وما يضاده، عرضة للترغيب من ناحية، وعرضة للترهيب من الناحية الأخرى.

وهنا لن يعيش المرء مرتاحاً، هو دائماً فى حركة، وقلبه - وللأسف دلالة - فى تقلب

«بين لمة الملك ولة الشيطان، هذا يغويه، وهذا يهديه»^(١) كما قال الغزالي، وهو يشرح الحديث الشريف «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن».

وهنا نجد عنصر الحركة يفرض نفسه على الوسطية العربية الإسلامية هي ليست سكونا وتأملاً ومعادلات عقلية. هي اضطراب في الحياة، وتعرض للغواية والهداية، تجعل صاحبها «يتقلب في اليوم أربعين مرة» كما قال الجنيد، لأنه عرضة للمعارضات والواردات التي «توجب تقلب الصادق بحسب اختلافها وتنوعها»^(٢) كما قال ابن قيم الجوزية وهو يشرح كلام الجنيد.

وهنا الصعوبة كما قلت.

أنت عرضة للواردات.

وقلبك بين أصبعين من أصابع الرحمن.

وقد يجذبك ملك من ناحية، فيأتي شيطان ويجذبك إلى الناحية الأخرى.

وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تستنفر كل قواك الإنسانية، وأن تعي كل هذه الملابسات، ثم توجهها متوازنة، لا يطفئ فيها جانب على جانب.

١٩

وذلك هو الصراط المستقيم كما يسميه القرآن الكريم، وذلك هو الموقف الحرج الصعب، والذي هو أرق من الشعر، وأحد من السيف، كما يقال في وصف الصراط المستقيم.

وكل ذلك حقيقي، ولا يقال رغبة في وضع العقبات، أو تخويفاً من الطريق. ولكن يقال رغبة في طلب العون من قوة عليا.

أنت لا تترك لعقلك وحدك.

فقد يودى بك إلى غرور، فتعمى عن وعورة الطريق.

أو يودى بك إلى عزلة، تتمتع فيها بسكون سرمدى كالتماثيل الاغريقية.

وهذه القوة الأخرى لا تصدر قراك، ولا تنوب عنك في تحمل المسؤولية، ولا تجعلك كريشة في مهب الريح.

(١) جواهر القرآن ص ٢٩.

(٢) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

هى تونس وحدتك، وتجعلك تعى ضعفك، وتعى أيضا وعورة الطريق.
هى لا تطلب منك أن تتراجع فى منتصف الطريق.
بل احزم أمرك، وتوكل على الله، وخذ الأسباب، ودع النتائج على الله.
قدرك أن تعيش هذه الأشياء، فتلك هى طبيعة الحياة.
وقدرك أن توجه هذه الأشياء، وان تمنحها أسماءا ووجودها، فهذا هو دور الإنسان.
وقدرك هذا قد خلقه الله، فلا مفر.
انها الاستماتة حتى النهاية، وهى استماتة تعى وعورة الطريق، وتعى ضرورة السير
على هذا الطريق.
وهنا النفس الطويل الذى يواصل ويواصل، ولا يتراجع.

٢٠

الوسطية هنا تطل من جديد، بين دور الإنسان وهيمنة القوة العليا.
وبين هاتين القوتين المتعاونتين - وليستا المتضادتين - تكون النتيجة نوعا من
السكينة، تختلف عن السكون اختلاف الضد للضد.
السكون هو ضد الحركة.
أما السكينة فهى انغماس فى الحركة، وانتظار اللطف من صاحب الحركة.
هى وسطية أيضا فى تحليلها الأخير.
ليست اندفاعا فى الحركة، كحمية الجاهلية.
وأىضا ليست دفعا للحركة، كسكون الفلاسفة.
هى حركة + توكل = سكينة.
هى احساس بالقلق، ومحاولة للتغلب على القلق.
هى ليست كالتماثيل الاغريقية، تقبع على ذاتها فى صمت سرمدى.
هى كتلك الألفات فى الخطوط العربية، تتوالب هنا وهناك فى حركة من تسعة
النيران، ومن يريد فى الوقت نفسه أن يطفى هذه النيران.

٢١

تلك هى الوسطية العربية فى خطوطها العريضة، وهى خطوط مرنة واسعة، تتواءم مع
الحياة فى كل عصر ومصر، أو بتعبير القدماء صالحة لكل زمان ومكان.

ولم تكن هذه الخطوط مجرد كلمات تحفظ، أو مراسيم تؤدي، بل كانت حياة يمارسها كل عربي، أيا كانت عقيدته.

وكتبت لها الاستمرارية، من خلال رجال يظهرون بين الحين والحين فيجدونها، ومن خلال جمهور يعيشها بقلبه وان لم يدركها بعقله.

لا انفصال فيها بين الفكر والعمل.

ويبقى السؤال عن الفكر وحده، أو عن العمل وحده، هو نوع من الجدل العقيم، لم يرد إلى أذهان الصحابة، لأنهم كانوا مشغولين بالعمل عن الجدل.

انه سؤال عقيم، كما السؤال عن الفرخة والبيضة.

وهو نوع من الأسئلة لا يتطلب إجابة، بقدر ما يتطلب المناورة، وقد أدرك أبو سعيد السيرافي خطورة هذا الجدل، فقال للفلاسفة «وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا، وتستدلوا عزيزا»^(١).

٢٢

ودخلت الوسطية العربية التاريخ، وهي تملك المنهج.

كانت نظرتها لا تكتفي بالداخل، ولكن تطل على الخارج أيضا، ولا تقف عند الذات ولكن تفكر في الآخر أيضا.

وكانت تهدف من خلال منهجها إلى تكوين موقف.

لا تكتفي بملاحظة الشئيين فحسب، ولكن تتجاوز الملاحظة إلى اتخاذ الموقف الثالث.

وتجاوزت مع حضارات عصرها، وخرجت من كل ذلك بموقف مميز، يمثل قويا يسمونه بالحضارة العربية الإسلامية.

ولم تكن الحضارة العربية الإسلامية هي مجرد توفيق بين حضارات مختلفة، أو مجرد جسر يربط حضارة بأخرى. بل كانت موقفا مميزا، من خلال تفسير خاص للتاريخ، ثم انعكاس هذا التفسير على ظواهر الكون والحياة والإنسان.

ففي ظل تلك الحضارة تشكلت فنون وآداب وأخلاق وعقائد ولغة ومناهج. كانت كلها تحمل بصمة الحضارة العربية، وفي الوقت نفسه تغني الحضارة العربية. ومن خلال هذا الدفع - ولا أقول الصراع - بين المذهب والتطبيق، استمرت الحضارة العربية تؤدي دورها.

(١) الامتاع والمؤانسة ١ / ١٥٣.

وطالما أصبحت حضارة اختفت ثنائية المحلية والعالمية، وأصبح السؤال عن أسبقية أحدهما، نوعاً من الثنائيات التي تطفو فوق السطح في ظل الجدل والفراغ. لم تعرف الحضارة العربية هذه الثنائيات وهي قوية، ولكن عرفت أنها بعد أن تسلل إليها الضعف.

٢٣

ولسنا الآن في متابعة أسباب هذا الضعف، ولكن النتيجة الحتمية كانت هي انحسار المذهب عن واقع الحياة. وطالت القرون على هذا المذهب وهو هامد يترقب، والناس غافلون لا يحسبون أنهم افتقدوا الكثير.

الحكام يدفعون نحو السلطة. والعلماء يكتفون بالحواشي والتون، ويستغرقون في الشكليات بعيداً عن الجوهر. والعامة يكتفون من الدين بالطقوس اليومية، وأحتفالات الحتان والموالد. كان الناس يعيشون في جنة الغفلة، ويخيل إليهم أنهم أفضل الأمم، حتى جاءهم التنبيه من الخارج.

٢٤

وكان هذا التهديد ممثلاً - بصورة واضحة - في الحملة الفرنسية على مصر. وبدأت العيون تفتح، وبدأ الناس يدركون الحقيقة كما هي، وأطل لهم ضعفهم رهيباً لا يقبل المواربة.

وهنا الفارق في نقطة الاتصال. اتصال الحضارة العربية القديمة بحضارة عصرها، ثم اتصال العرب في العصر الحديث مع الحضارة الغربية.

خرج العرب الأوائل من الصحراء وهم أقوياء، يملكون الدليل، ويحاولون التطبيق، وتعاملوا مع الحضارات الأخرى وهم أقوياء، فامتصوا منها الصالح، وحولوه إلى جزء منهم، ثم كان لهم الموقف الأخير والمميز.

أما عرب اليوم فقد فتحو عيونهم، والعدو يداهم في عقر دارهم، وقد ضاع منهم الدليل أو كاد.

وكانت الدهشة منهم أولا ازاء قوة الآخر، ثم تحولت الدهشة إلى نبرة إعجاب مستترة، ثم إلى مجاهرة بقوة الآخر، فمحاولة للتقليد، وأخيرا إلى رأى للتخلي عن التراث.

٢٥

وتحركات أجهزة المناعة داخل المجتمع العربى، وقام فريق آخر يدعو إلى التمسك بمنهج الأوائل، والحرص على التراث، ومقاومة التيار الغربى، الذى يمثل استعمارا خارجيا، يهدد طريق السلف.

٢٦

وتصبح القصة منذ ذلك الحين، صراعا بين ما سميت به بالنموذج الأوروبى، وبين ما سميت به بالنموذج الإسلامى.

ولم يكن الصراع صحيا يؤدى إلى الموقف الثالث، بل كان صراعا بين قوتين غير متكافئتين، احدهما تريد أن تبتلع، والأخرى تقاوم ذلك الابتلاع.

وكانت النتيجة الحتمية أن تطرف النموذجان.

تطرف أول، رأى أن الحضارة العربية تحمل عناصر سقوطها، ومن المحتم هجرها، والبحث عن قوة أخرى بديلة.

تطرف ثان، رأى أن الحضارة الأوروبية كفر والحاد، ومن المحتم أيضا هجر هذا الكفر، وإقامة حد الردة على مرتكبه.

٢٧

وبين هذين التطرفين علت موجة حادة من المادية، أنتجت ما سميت به بالنموذج الاستهلاكى، وهو نموذج مشغول عن الفكر بمتابعة أحدث ما تنتجه الحضارة الغربية من أطعمة وزينة وعطور وثياب، وغير ذلك مما يرضى الفرائز الأولية عند الإنسان.

٢٨

ولن نقف عند تطرف أول، ولا عند تطرف ثان، فكلاهما أفرط عن الحد الوسطى.

ولن نقف أيضا عند النموذج الاستهلاكي، فهو مثل «الوثنية» في العصور القديمة، لا تمثل فكراً يتجاوز الواقع المادي.

ولكننا نود أن نشير إلى أن الطريق يبدأ من بعث الوسطية وإذا كانت الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، قد تحدثت عن:

١ - النموذج الأوروبي.

٢ - النموذج الإسلامي.

٣ - النموذج الاستهلاكي.

فإن الفصلين الأخيرين يتحدثان عن مستقبل الوسطية، تحت عنوان:

٤ - الزمان والمستقبل.

٥ - المكان والمستقبل.

٢٩

والحديث عن المستقبل هو كل ما يستطيعه كتاب «نحو وسطية معاصرة». فهو لا يمكنه أن يتحدث عن ماض قريب لهذه الوسطية، ولا عن حاضر أكيد. هي لم تبلور بعد في كيان محدد، ولا زالت شيئا هلاميا يختلط بالتلفيقية والتوفيقية والازدواجية والعصامية، وغير ذلك من ألفاظ تتوارد دون تحديد، وتأتي نتيجة فترة الانحطاط، التي انحسرت فيها الوسطية عن الواقع، إلى أروقة المساجد، وخزائن الكتب، وأدمغة العلماء، وأفئدة العامة، وتركت انحرافات الوسطية تعبت في الظلام كالهوام.

في نهاية فصل التاريخ من الكتاب الأول، كانت المعادلات التي تفرض نفسها كالآتي:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟

طبيعة + فطرة - فصام = ؟

توقع + توكل - تواكل = ؟

وكان الرمز الحى لكل هذه المعادلات كالآتي:

عنصرة + عمر - الهجاج = ؟

إن كل هذا يعنى أن هناك ثلاث مراحل مرت بها الوسطية العربية:

مرحلة عنتره، وهى مرحلة عطاء المكان فى مسودته الأولى، والى تحقق فى صفات التجاور والطبيعة والتوقع.

مرحلة عمر، وهى مرحلة عطاء التاريخ بعد أن أسقط على المكان، فتحوّلت صفاته إلى واقعية وفطرة وتوكل.

وأخيرا مرحلة الحجاج التى تحوّلت فيها الصفات الإيجابية إلى صفات سلبية فأصبحت نفاقا وفصامًا وتواكلا.

كانت الوسطية الإسلامية التى أعلنت فى مرحلة المدينة أسعد حظا، كان المكان قبلها فطريا لم يشوه، وتشكلت عبقرية المكان فى مجموعة من الصفات، نفخ فيها الإسلام ووضعه فى مهاب التاريخ فازدهرت.

ثم انحرفت تلك الصفات بسبب نموذج الحجاج وتراكت عليها الأحداث، فازدادت سلبية على مدى فترة طويلة.

التاريخ لا يعرف المحاباة.. ولا يعرف الشفقة أيضا.

إن كنت قويا جعل صفاتك تزدهر وتنمو.

وإن كنت ضعيفا حول الصفات ضدك، تعمل على هدمك.

وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث فجعل مسئولية الوسطية المعاصرة تبدو أكثر حرجا.

هى لا تجد أمامها نفوسا بريئة فتضعها فى مهاب التاريخ.

وهى لا تستطيع أن تعيد مرحلة البراءة فى التاريخ، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ومن الصعب أن نخلق مرحلة جديدة شبيهة بعصور ما قبل الإسلام، إن التاريخ إذا بدأ استمر، وعلى الإنسان أن يتحمل مسئوليته، وهو وحده، وبعون من الله، يستطيع أن يجعل التاريخ لصالحه أو يجعله لضره، أما أن يوقفه أو يعيده إلى الوراء، فهذا ضد طبيعة الأشياء.

وتعادت الأحداث، وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث، وأصبح نموذج الحجاج هو الذى يسيطر، فى البيت، فى المدرسة، فى الوظيفة، فى السياسة، فى كل شىء.

وطال العهد بهذا النموذج، حتى خيل للناس أنه هو النموذج الحقيقى، وإنه هو الذى ينبغى أن يسيطر، وإنه أخيرا هو القدوة، لم يحلوا أحداث التاريخ فيدركوا أنه انحراف عن الحقيقة وتشويه للبراءة الأولى.

وأصبحت رسالة الوسطية المعاصرة مزدوجة، الخلاص أولاً من هذا الإرث الطويل،
مثلاً في نموذج الحجاج، ثم بحث الشخصية العربية ثانياً من جديد.

٣٠

تشكل خلال التاريخ القصير لعصر النهضة الحديثة، نوعان يتشابهان من حيث
المظهر، مع فكرة الوسطية المعاصرة، وهما:

١ - الوسطية السلفية.

٢ - التوفيقية الحديثة.

أما الوسطية السلفية فهي امتداد لشروح السلف حول وسطية الإسلام في أفعال
العباد، وفي صفات الله، وفي الحكمة الإلهية، وفي نفع الدعاء، وغير ذلك من سرد المظاهر
الوسطية، وقد يضيف المعاصرون أنواعاً أخرى، كالوسطية بين الفرد والجماعة، أو بين
الحرية والمسئولية، ولكنهم على أي حال لا يخرجون عن فكرة التعداد والسرد.
أما التوفيقية الحديثة فقد ظهرت كعنصر تلطيف بين النموذج الأوروبي والنموذج
الإسلامي، ومن خلال صيغة تذيب التناقض بينها.
ولكن الشرق شرق والغرب غرب، ولا يمكن لقاؤهما حتى من خلال صيغة توفيقية
تتيح للغالب أن ينتصر، وللمغلوب أن يبرر.

٣١

أما الوسطية المنتظرة فهي شيء غير ذلك.
لن تكون نسخة مكررة من الوسطية السلفية، فطبيعة الأشياء لا تسمح بذلك،
والأبناء لا يكونون صورة طبق الأصل من الآباء.
ولن تكون امتداداً للتوفيقية، فالتوفيقية تخلو من الموقف المميز، وتقع في دائرة
التبرير.

ولكنها ستكون هي، أما ماهي فالمستقبل كفيل بشرح ذلك
والطريق طويل، ولكنه مضمون.
فقط حين يكون النهج صحيحاً.
والنهج الصحيح، كما علمتنا تجربة الوسطية الإسلامية، يكون كالاتي:
استنفار لتاريخ المنطقة.

استفزاز لروح المكان.

نظرة تفتح على الآخر، وتجري وراء الحكمة أنى كانت.

وكل هذا يؤدي في النهاية إلى موقف ثالث، هو الموقف الوسطى.

وحينئذ تظهر الطبعة الجديدة للوسطية العربية، هي الطبعة المعاصرة، وتكون أيضا امتدادا للطبعة الإسلامية، مع إضافات وشروح تقتضيها الظروف.

وحينئذ تتخذ الوسطية اسما طويلا هو: الوسطية العربية الإسلامية المعاصرة، أو باختصار هي «الوسطية العربية»، باعتبارها الأصل الذي تتشكل منه الطبقات المختلفة.

إن الطبقات مهما تعددت تتواصل، ويمتد بعضها اثر بعض في تيار متلاحق يشكل في النهاية ما يسمى بالحضارة العربية الإسلامية.