

الفصل الخامس

المكان والمستقبل

١

عن عمد كان هذا الفصل هو آخر الفصول. فالوسطية في حياتنا المعاصرة لم تتحقق بعد في مكان، ولا زالت هائمة كالروح الحائرة، تبحث عن قرينها.

وعن عمد أيضا كان لابد أن يسبق الزمان هنا المكان. فالتاريخ هو الذي يهيئ لصنع المكان، والموقع هو الذي يمهّد لتشكيل الموضع، إن استخدمنا تعبيرات جمال حمدان.

أما هناك، في الكتاب الأول، فقد كانت الطبيعة كصورة للمكان هي أول الفصول. فالوسطية في حياتنا القديمة وجدت مكانها، فانطلقت تصنع تاريخها، أو قل كما أردنا أن نقول هناك في الفصلين الأولين، إن الطبيعة قد مهدت لصنع التاريخ، وإن الجغرافيا كمكان قد هيأت المسرح للزمان.

وكان العنوان هناك هو الطبيعة، وهنا كان المكان.

ولم يكن العنوان هنا أو هناك عبثا. فالطبيعة، أو قل هو المكان الغفل، كان تأثيرها أقوى، وكان تأثير الإنسان هو الأضعف. أو بعبارة أخرى: كان الصراع بين المكان والإنسان قديما يحسم لصالح المكان، وكأنتنا إزاء حتمية جغرافية، تملى إرادتها على الإنسان.

أما الصراع بين الطبيعة والإنسان حديثا فهو محسوم لصالح الإنسان. فقد اكتشف الإنسان أسرارها، وخرت صريعة كأبي الهول في الأساطير الإغريقية.

ولكن هذا لا يعني أن حتمية المكان قد زالت تماما، وأن عالمية الحضارة المعاصرة قد أزالَت الحواجز المكانية والحدود الجغرافية، فلا زال الصراع يختلف من مكان إلى مكان. ولا تزال الأسئلة المطروحة من أبي الهول تختلف من بقعة إلى بقعة.

والتحدى يشكل من خلال تضاريس المكان.

والاستجابة تشكل أيضا طبقا لهذه التضاريس.

وبقى في نهاية الأمر أن المكان لا يزال مؤثرا، وإن كان لم يعد كأبي الهول صامتا ورهيبا وجليلا.

وبقى كذلك أن الحديث عما يسمونه روح المكان، أو شخصية المكان، أو عبقرية المكان، لا يزال مبررا بمنطق الصراع بين الطبيعة والإنسان.

٢

ويتحدث الجغرافيون عما يسمونه منطقة الشرق الأوسط، وربما سميت بذلك لأنها تقع في منطقة الوسط من العالم، فلو فرض وبسطنا خريطة العالم على مسطح (شكل/٤٢)، لوجدنا هذه المنطقة، تكاد تقع في المنتصف بين الشرق والغرب.

ويطلق الدكتور جمال حمدان على هذه المنطقة بأنها القارة الوسطى لأنها تقع في منطقة التقاء بين القارات الثلاث (أفريقيا - آسيا - أوروبا). وبالذات في منطقة التقسيم الجغرافي العريض على حد قوله، الذي يفصل بين الشرق والغرب من ناحية، وبين الشمال والجنوب من ناحية أخرى، وهي تبدأ من الصحراء الكبرى إلى البحر المتوسط، إلى البحر الأسود فقزوين، ومن صحارى وسط آسيا والتركستان، إلى التبت وجبال الهملايا، إلى المحيط الهندي^(١).

٣

وخيل للكثيرين أن هذه المنطقة منطقة بينية، بمعنى إنها منطقة عبور بين الشرق والغرب، يسمونها جسرا، أو كوبرى، أو طريقا، أو غير ذلك من ألقاب توحى في مجملها بأن هذه المنطقة، تلعب دور السمسرة في التجارة، ودور الوسيط في الحضارة، ون أن تقدم دورا له فعاليتها في الإنتاج وخصوصيته في الثقافة.

٤

وتأتى اصطلاحات السياسيين فتؤكد من دور التبعية.

فهم يقابلون - وخاصة في القرن التاسع عشر - بين الدول المستعمرة والدول المستعمرة. أو يقابلون - وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - بين الشرق والغرب. أو يقابلون - كما هو شائع في هذه الأيام - بين دول الجنوب ودول الشمال. وكل هذه المتقابلات تحمل في طياتها امتهاانا - لعله متعمد - لمنطقة الشرق الأوسط.

(١) راجع: شخصية مصر ٤/١٩١.

فهويتها تضيق داخل الدول المستعمرة قاطبة، أو داخل المعسكر الشرقى عامة، أو بين دول الجنوب على اختلاف أنواعها.

إنها بهذه الألقاب السياسية لا تحمل خصوصية معينة، فالمتقابلات معها اختلفت مع الوقت تضع المنطقة دائما فى المرتبة الأدنى التابعة، فهى دول مغلوبة فى مقابل الاستعمار الغالب، أو متخلفة فى مقابل الغرب المتحضر، أو فقيرة، مضطربة ومدينة فى مقابل دول الشمال الغنية، المستقرة والدائنة.

٥

وكثرة التكرار لهذه الفكرة، حولها إلى شبه حقيقة لا تقبل المناقشة، حتى من أبناء المنطقة نفسها. إن المفكرين بداية من أول النهضة وحتى اليوم يتخاصمون حول الأجدى لنا، أن نقتل الغربيين أو نقتل الشرقيين. وإن السياسيين فى محاولاتهم العملية، مرة يجربون النموذج الغربى، وأخرى يجربون النموذج الشرقى.

٦

وفى ضوء هذا نستطيع أن نعى السؤال الذى طرحه طه حسين عقب معاهدة سنة ١٩٣٦، وخصص كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» للإجابة عن هذا السؤال، لقد تساءل أنحن من الشرق أم من الغرب، ثم أجاب بأننا لا ننتهى إلى الشرق الأقصى، ولكننا ننتهى إلى الغرب، مؤكدا على أن هذه الإجابة هى التى تفتح لنا طريق التفوق عقب الاستقلال، وتجعلنا لا نقل عن الأوروبيين فى تفكيرهم وفى تاريخهم.

٧

ولم يخطر على بال طه حسين أننا ازاء منطقة معينة، تعكس ثقافة مميزة. وهى منطقة ليست من الشرق ولا من الغرب، وليست هى جسراً تنقل ثقافة الشرق إلى الغرب أو العكس. ولا هى بينية توفيقية تكفى بدور الوسيط أو السمسار، بل هى منطقة وسطية، قد تأخذ من الشرق أو من الغرب، ولكنها فى النهاية تعكس ثقافة خاصة.

٨

وهذه الثقافة الخاصة تعبر عن روح المنطقة، وهنا سر انتشارها فى أرجاء المنطقة، تتخطى الحدود الجغرافية المصطنعة، لتلتقى بالإنسان فى مصر، أو العراق، أو الحجاز، أو المغرب.

إن بذرة هذه الثقافة تبدأ في بقعة معينة، تعدها الظروف الجغرافية والتاريخية لهذا الدور، ثم تنطلق منها إلى بقية الأطراف.

٩

وهذه الظروف الجغرافية والتاريخية، تتشابك فتكون ما يسميه العقاد، في كتابه «أبو الأنبياء»، مدينة القوافل.

وهي مدينة ذات وضع خاص وسطى، تأخذ من خصائص البادية، ومن خصائص الحضارة، دون أن تفسدها البداوة ولا الحضارة، تأخذ من البداوة فطرتها وحمتها، ومن الحضارة ضبطها وصنعتها. أو بعبارة أخرى تناسب ما نحن بصده: تأخذ من البداوة الجغرافيا في المسودة الأولى، ومن الحضارة التاريخ في تنقيحه لتلك المسودة، وتكون نتيجة الجغرافيا والتاريخ مجتمعين، شفرة معينة تحمل لغة خاصة ومفهومة.

١٠

والعقاد يتحدث عن مدينة القوافل، وهو يصف «أور» الكلدانيين، التي هيأتها الظروف لكي تأخذ من البداوة والحضارة، ثم اختمر كل ذلك في صورة دعوة إبراهيم عليه السلام، التي انطلقت منها إلى الشام ومصر والحجاز.

١١

وشئ من هذا يمكن أن نقوله عن مكة. فالظروف الطبيعية قد فرضت عليها عزلة نسبية، والشكل/٤٣ يشير إلى الجبال التي تحيط بها من كل جانب، ثم جاءت ظروف تاريخية أخرى جعلت من مكة طريقاً للقوافل، والشكل/٤٤ يجعل من مكة همزة وصل للطرق التجارية بين الحجاز والشام والعراق واليمن.

ويتضافر التكتلان معاً فيجعلان من مكة مدينة للقوافل بالمفهوم القديم، هي بادية منعزلة تحيطها الجبال من كل جانب، وهي في الوقت نفسه حاضرة تلتقي عندها القوافل بين الشام واليمن تحمل معها حضارة الفرس والروم، وعقائد اليهودية والمسيحية.

والشكل/٤٥ يقدم لنا تصور الجغرافيين العرب القدامى لموقع مكة بين البلاد الأخرى، وسواء كانت الخرائط القديمة صحيحة أو لم تكن، فإن دلالتها الحضارية صحيحة إلى حد كبير، فيبدو موقع مكة في الوسط بين البلدان الأخرى، مما يتناسب وظروفها الجغرافية والتاريخية، التي أحدثها لانطلاق الدعوة الجديدة.

ومع انطلاق الإسلام من مكة إلى الأرجاء التي حولها، أصبحت الثقافة العربية هي التي تعبر عن روح المنطقة، حقا اختمرت هذه الثقافة في أول أمرها بمدينة مكة، ولكن مكة في ذلك الحين كانت هي مدينة القوافل التي تعكس روح المنطقة، وتستجيب لها بقية الأطراف.

إن التحديد الجغرافي للعروبة قابل للنقاش ومتغير. فقبل الإسلام كانت تعنى الجزيرة العربية، شمالها وجنوبها. وبعد الإسلام اتسعت الرقعة، وأصبحت تعنى شعوبا كثيرة، تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي.

وربما كان الأفضل هو ذلك التحديد الثقافي، الذي يتخذ من اللغة العربية مقياسا، لأن اللغة العربية في ذلك الحين هي لغة مدينة القوافل، أو المدينة الوسطى التي تعبر عن الجوانب المختلفة، وتجذب فيها كل الأطراف نفسها، فهي الوعاء الحضاري الذي يجمع كافة الأجناس، وكافة العقائد. واللغة العربية قد تحولت بفضل هذا الموقع المميز بمكة إلى لغة عالمية بمنطق عصرها، حقا إن الحروف أو اللهجة كانت تنتمي إلى هذا الحى من العرب، الذي ترعرع في أرجاء مكة، ولكنه في الوقت نفسه كانت تعبر عن كافة الأطراف، كان الرومي والفارسي، وأيضا اليهودي والمسيحي، لا يجدها غريبة عن تكوينه الثقافي.

١

وإذا أردنا اليوم ونحن بصدد الحديث عن المكان والمستقبل، أن نحدد مدينة القوافل التي تنطلق منها بذرة الوسطية في العصر الحديث، فسنجد من الصعوبة بمكان أن نلجأ إلى الأوصاف المكانية مثل البداوة والحضارة فحدود المكان قد تهاوت مع الجغرافية الحديثة، والصراع بين الطبيعة والإنسان قد حسم لصالح الإنسان، كما سبق أن ذكرت.

٢

إن المقياس في ظني ينبغي أن ينصب في عصرنا الحديث على الثقافة، فحيثما تابعنا بذور الثقافة، وهي تنمو في بقعة ما، أمكننا أن نتنبأ بأن البذور سوف تختمر هنا، وسوف تنطلق من هنا، أو بعبارة أخرى سوف تغادر قاعدتها لتنتشر في المجالات حولها. فالثقافة تتأبى على الحدود الجغرافية المصطنعة. وتتجاوز لغة السياسيين الموقوتة، لتصطنع لها لغة يفهمها أبناء الثقافة الواحدة، وإن شط بهم المزار.

٣

إن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال، ولا تمييز بقعة على أخرى. قد تنطلق الشراة من أور مثلا، فتستقبلها الشام ويكون مستقبلها في الشام، وقد تنطلق من مكة بعد ذلك، فتستقبلها بغداد ويكون مستقبلها في بغداد.

ليس مهما من أين انطلقت، ولا إلى أين انطلقت، فنحن لسنا إزاء نبذة افتخار وتعصب، نحن إزاء ثقافة واحدة، تتحرك من قاعدة معينة، لتنتقل إلى مجالات مجاورة، إنها بنت المنطقة، وليست بنت بقعة معينة في تلك المنطقة، فقط سنة الله تفترض أن الثقافة تحتاج إلى قاعدة معينة لكي تتخلق فيها، تماما كالرحم الذي يحتضن الوليد في ظروف معينة، ثم ينطلق منه ليستهل حياته الجديدة. وقد يكون الوليد أفضل من أبيه، ليس هذا مهما، ما دام الأب فخورا بهذا، وما دام الابن سعيدا بهذا الامتداد.

ومن هنا فحين نتحدث عن مدينه افوافل فى العصر الحديث، فإن هذا لا يعنى نبرة افتخار، ولا نعمة عزلة، ولكنه يعنى رسدا للجنين وهو يتخلق، ووصفا للمسرح وهو يعد، أما مستقبل الجنين بعد ذلك، فآله وحده هو الذى يعلم الغيب.

وقد أتاحت لمصر ظروف جعلتها تنهياً لاحتضان الجنين، فالثقافة العربية قد آوت إليها، بعد الانتصار على المغول مرة، وعلى الصليبيين مرة أخرى، وتولى الأزهر الشريف حفظ هذه الثقافة أكثر من ألف عام. وحقا وصلت إلى حد التحنط فى بعض الفترات، ولكنها ظلت باقية، تنتظر عودة الروح من جديد.

وقد حرصت مصر على روح هذه الثقافة الوسطية، وانتصرت لمذهب أهل السنة، أو الوسط كما كانوا يسمونهم. إن الأزهر الشريف قد شُيد فى أول أمره للتشيع للمذهب الفاطمى، ولكنه سرعان ما تحول عن هذا الغرض إلى الانتصار لمذهب أهل السنة، وظل طيلة هذه الفترة الطويلة حريصا على مذهب أهل الوسط. فى الفقه والعقيدة والتفسير، يقدمه من خلال المتون والشروح والحواشى. بعيدا به عن مكر المحتلين والغزاة والاستعمار، محفوظا فى قلوب الرجال وبين دقات الكتب، متربصا به، حتى ينتقل من الصدور والسطور إلى الحياة والواقع.

إن فكرة الوسطية والاعتدال واليسر والسماحة وغير ذلك مما ميز أهل السنة، شىء تلحظه العين لأول وهله، عند هؤلاء المفكرين الذين نبغوا على أرض مصر، وقدموا المساهمات المتنوعة والكثيرة فى مجال الثقافة العربية بمختلف فروعها.

وقد يحتاج رصد هذا إلى كتاب مستقل، ويكفى أن نشير من باب المثل، إلى هؤلاء المفسرين المصريين من أمثال الحوفى والشربينى، ممن تميز تفسيرهم بروح الوسطية والاعتدال.

- وتحت عنوان «المدرسة المصرية في التفسير وأثر الحوفي فيها»^(١) يشير الدكتور محمد عثمان إلى جهود تلك المدرسة في هذا المجال في خلال ثلاثة فصول:
- ١ - تراث التفسير في مصر في القرون السابقة على الحوفي.
 - ٢ - تفسير الحوفي مرحلة تطور في التفسير في مصر.
 - ٣ - السمات المميزة لتلك المدرسة.

وهذه الفصول تتآزر فيما بينها على إبراز مدرسة خاصة، تمر بمراحل مختلفة، ومن خلال اعلام لهم جهود بارزة ومميزة، ومن أهمهم:

- أبو صالح بن عبد الله بن صالح (ت ٢٢٣هـ)
- عبد الغنى بن سعيد (ت ٢٢٩هـ)
- يونس بن عبد الأعلى (ت ٢٦٤هـ)
- بكر بن سهل الدمياطي (ت ٢٨٩هـ)
- أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)
- أبو بكر الأذفوي (ت ٣٨٨هـ)
- أبو الحسن الحوفي (ت ٤٣٠هـ)

ويقدم فصل «السمات المميزة لتلك المدرسة» مجموعة من الملامح الخاصة بالمدرسة المصرية في مجال التفسير، من أهمها:

- الميل إلى السهولة والتخفيف.
- التوسط والاعتدال.
- وحدة الفكر الاسلامي عن طريق الجمع بين الاتجاهات التفسيرية المتعددة.

وقد تحققت هذه السمات خلال مسيرة تلك المدرسة وبداية من الفتح الإسلامي لمصر وتميزت بنوع خاص عند النحاس والأذفوي والحوفي، وهي حلقة خاصة داخل السلسلة الممتدة، نأخذ اللاحق منها عن السابق. فالأذفوي شيخ للحوفي وهو في الوقت نفسه قد قرأ على النحاس.

(١) انظر الباب الثالث من رسالة الدكتوراه «منهج الحوفي في تفسير القرآن» وهي مقدمة إلى قسم اللغة العربية - كلية الاداب - جامعة المنيا - ١٩٨٦م

ويأتى باحث آخر هو الدكتور جمال حمدان فيتحدث في الجزء الرابع من كتابه «شخصية مصر» وفي صفحات كثيرة تمتد من ٥٢٣ حتى ٥٥٠، عن «خصائص الشخصية المصرية» ويرأها في قائمة مربكة ومقلقة كما يقول، ويميز داخل هذه القائمة دعائم أساسية:

«أولها دائما الدين، وثانيها حتما المحافظة، وثالثها باستمرار الاعتدال، ورابعها غالبا الواقعية، وخامسها أحيانا السلبية»

وليس صدفة أن تأتى خاصية الاعتدال في الوسط داخل هذه السلسلة. ومن ثم وقف عندها الدكتور جمال حمدان وقفة خاصة، واتخذها «المظلة الجامعة والعنوان الرئيسى العريض الشامل» الذى يجمع كل الصفات داخل معطفه.

وتحت عنوان «الاعتدال في التطبيق» يتابع الدكتور جمال حمدان أثر تلك الخاصية على مجالات كثيرة، وتحت عناوين مختلفة:

- العنصر والعنصرية
- الدين والتسامح الدينى
- الاتزان الحضارى
- المجتمع والاعتدال

وقد أغرى موقع مصر المتوسط الكثيرين بالتدفق إليها، سواء عن طريق الغزوات أو عن طريق الهجرات، وتفتحت مصر لكل العروق والأجناس، ولكن شخصيتها لم تضع، كانت لديها قوة امتصاص نادرة، تستطيع أن تشرب العناصر الخارجية، وأن تحولها إلى عجينة مهضومة.

ومن هنا قيل: مصر مقبرة الغزاة، وهى مقولة تحمل في داخلها سخرية التاريخ، فالغزاة الذين يغزون إليها محاربين، تياهين بعقائدهم وحضارتهم، يذوبون مع مرور الوقت

في بوتقتها، ويتحولون إلى جزء منها، ويعتقدون دينها، ويتخذون حضارتها، كثير من القواد من أمثال الاسكندر الأكبر أصبحوا جزءا من مصر، وكثير من عامة الشعوب الوافدة من تركيا وفرنسا واليونان وقبرص يتحولون إلى ذرات داخل الجسد الكبير، ومن هنا صنفها جوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب» داخل الأعراق المسنة، التي لا تتحول بسهولة.

هي حقا من الأعراق المسنة ذات التقاليد العريقة، ولكنها في الوقت نفسه تتفتح على الآخرين ولا تصدر من منطق الغضب والعنصرية، إنها تملك خاصية التحول، ولكن من خلال التقاليد التي ترسبت على مدى الأجيال.

ولعل هذه المقدمة التاريخية لا تختلف مع ما أراده الدكتور جمال حمدان بفكرة العنصر والعنصرية، والتي يلاحظها على سلوك المصريين في العصر الحديث إزاء العالم الخارجى فيقول:

«وفي الوقت الحالى فإن المصرى لا يكاد يعانى من مركب النقص تجاه الأوروبيين مثلا من جانب، ولا يعرف مركب إستعلاء تجاه الملونين على الجانب الآخر، وإنما هو يتعامل بتلقائية وحرية على قدم المساواة مع الجانبين».

١٤

ويتابع الدكتور جمال حمدان فكرة التدين، فيراها متغلغلة داخل النسيج المصرى، منذ الحضارة الفرعونية والتي قامت في جوهرها على أسس دينية، وحتى الأديان الثلاثة التي تفتحت لها مصر فتعاقبت على أرضها، واحدة وراء الأخرى، بل واحدة مع الأخرى، لأن الأديان الثلاثة تعايشت على أرض مصر. وهنا يصل الدكتور جمال حمدان إلى خاصية التسامح الدينى والتي تكمل خاصية التدين. فالتسامح الدينى دين ثان بعد التدين نفسه على حد تعبيره، ويلخص مردود ذلك على خريطة مصر التاريخية فيقول:

«فإن المحقق أن مصر، في غمرة هذا كله، لم تعرف التعصب الدينى منذ البداية وإلى النهاية، ولا عرفت الحروب الدينية الدموية، أو المذابح الطائفية كالتى عرفتها أوروبا مثلا. لا ولا محاكم التفتيش ومحارق الكفار، تماما مثلما لم تعرف المبارزة، مثلا آخر. حتى على غير المستوى الطائفى، وبالتحديد على المستوى العرقى أو القبلى».

١٥

وفكرة الاتزان الحضارى واضحة في علاقة مصر مع الحضارات القديمة، هي تأخذ من كل الحضارات دون أن تفقد مقوماتها الذاتية.

ولكن هذه الفكرة أشد وضوحاً - كما يرى الدكتور جمال حمدان - في موقف مصر من الحضارة الغربية الحديثة، وهو موقف يقوم على انتخاب الملائم، لم تتفوق مصر متحجرة إزاء المد الغربي، ولكنها في الوقت نفسه لم تفقد ذاتيتها وظلت محافظة على تقاليدها ولغتها وعقيدتها، وعاشت مصر في ثنائية تجمع بين القديم والجديد.

«وهذه الثنائية توجد في كل مدتنا، وإن اختلفت نسبة القديم إلى الجديد كثيراً، بحيث يزداد العنصر الحديث كلما كانت المدينة أكبر وأكثر تطوراً، حتى تصل إلى قمته في العاصمة القاهرة، حيث نجد الأحياء الشرقية القديمة في شرق المدينة، والأحياء الحديثة الغربية في غربها، كأنما لتختزل كل قصة التطور الحضارى في خريطة جغرافية مركزة». وأضيف إلى فكرة الجغرافية المركزة التي أشار إليها الدكتور جمال حمدان، ملاحظة لا بد منها لتكتمل أركان القصة.

إن الثنائية لا تختصم على أرض مصر، ولا يحدث بينها صراع ينتهى بانتصار أحدهما، إنها ليست مرحلة تاريخية مؤقتة للصراع بين القديم والجديد ينتهى كما هى العادة بانتصار الجديد، ولكنها ثنائية من خصوصية مصر، وتعكس موقعها الجغرافى ووضعها الحضارى، إن الطرفين يتعايشان معاً وسيطلان كذلك وكل هذا يضاف على القاهرة مثلاً نكهة خاصة، لا نجدها في الشرق حيث الشرق وحده، ولا نجدها في الغرب حيث الغرب وحده، ولكن هنا يفد الشرق لكى يرى الغرب، ويفد الغرب لكى يرى الشرق، أو بعبارة أكثر دقة: لكى يرى كل منهما الشرق وقد تعايش مع الغرب في نكهة خاصة.

١٦

وفكرة المجتمع والاعتدال لا يناقشها الدكتور جمال حمدان كثيراً، لأنه يراها حقيقة مسلمة قد لاحظها المفكرون وهم يسجلون طبيعة الشعب المصرى التى فطرت على الاعتدال والمسالمة.

ولكنه هنا يفسر هذه الحقيقة بنظريته، التى سبق له أن شرحها في الجزء الثانى^(١)، عن البيئة الطبيعية لمصر، وعن الأرض الوادعة بلا زلازل.

(١) انظر شخصية مصر ٢ / ٥٨٠

وتحت عنوان «التوسط والاعتدال»^(١) تتردد فكرة البيئة الجغرافية من جديد عند الدكتور جمال حمدان، فهو حين إذ يعدد مظاهر ذلك التوسط والاعتدال فإنما يعود إلى ظواهر طبيعية.

فمصر متوسطة في الموقع بجوانبه المتعددة، فلكية وجغرافية وعمرانية، ويكفى أن مصر باختصار هي ملتقى القارات الثلاث؛ أفريقيا وآسيا وأوروبا.

ومصر كذلك متوسطة في المناخ، فهي لا تقع داخل المنطقة المدارية، ولا داخل عروض الخيل، وإنما هي انتقالية بينها، مماسة لأطرافها، فهي أساسا في المنطقة دون المدارية، أي إنها متوسطة تقريبا بين الشمال والجنوب، ومناخها من ثم متوسط بين أقاليم الشمال المتطرفة، والتي تعد مناخا بلا صيف، وبين أقاليم الجنوب المتطوحة، والتي تعد مناخا بلا شتاء. أما مصر فهي مناخ ذو صيف وشتاء، وصيفها بلا سحب، وشتاؤها بلا مطر.

حتى وهو يتحدث عن وسطية الموضع، فإنه يركز على هيئة الموضع الجغرافية، وهي هيئة متوازنة بتناظر البحرين والصحراوين والهضبتين على الجانبين، ومتوازنة أيضا في درجة الاتصال والانفصال، بين العزلة الجغرافية المنطوية والانفتاح الكاسح، فإن مصر كواحة نهرية مصدفة وسط الصحراء تعد أيضا شبه واحة ساحلية تجاور البحر وتفتتح عليه.

يركز الدكتور جمال حمدان على الجغرافيا أكثر من التاريخ، أو بعبارة أخرى: يركز على مردودات المكان أكثر من تركيزه على تأثيرات الإنسان.

حقا، هو في حديثه عن «التوسط والاعتدال» أضاف التوسط إلى المكان، وأضاف الاعتدال إلى الإنسان، ولكنه في النهاية وكما رأينا يجعل الإنسان نتاجا للبيئة الجغرافية، ويجعل شخصية مصر إنما هي انعكاس للبيئة، ويضيف إلى عنوان كتابه عنوانا آخر جانبيًا، هو «دراسة في عبقرية المكان».

(١) شخصية مصر ٤٨١/٤

وقد تحدث الدكتور جمال حمدان عن الأبعاد الرئيسية لشخصية مصر وحددها في أربعة:

- البعد الأسوي
- البعد المتوسطي
- البعد الإفريقي
- البعد النيل

وهي بلا شك أبعاد جغرافية تتحدث عن علاقة مصر مع أوروبا وآسيا وأفريقيا وحوض نهر النيل.

والدكتور حمدان يتجاهل بعدا يفوق تلك الأبعاد الأربعة، وهو بعد العروبة. والعروبة ليست شعارا سياسيا، أو بعدا جغرافيا فحسب، بل هي بعد ثقافي، يعلو فوق الهضاب والوديان والجبال، ويتجاوز الشعارات السياسية والصيحات الوطنية الضيقة، ويتحرك خلال المنطقة ويمررها وجودا مميزا يفوق وجود الجغرافيا، ولا يعترف بالخطوط الوهمية بين القارات، ولا يقف في سبيله نهر ولا بحر، إنه بعد من صنع الإنسان يمنح الجغرافيا رموزا تنقلها من الوجود الغفل إلى حقائق التاريخ.

حقا، تحدث الدكتور جمال حمدان عن «مصر والعرب»، ولكن حديثه جاء في نهاية الكتاب، وكأنه ملصق ليسد به خانة، أو يعتذر عن تقصير، لم يتبينه إلا وهو في خطواته الأخيرة، فجاء الحديث إنشائيا يدور تحت ما نشيتات صحفية عن: العلاقة بين الوطنية المصرية والقومية العربية، - فرعونية أم عربية - قضية الزعامة والتجربة التاريخية... الخ.

إن كل ما قاله الدكتور جمال حمدان عن وسطية مصر لا خلاف عليه، وإن حديثه عن الموقع لا يختلف عما جاء في كتاب «الوسطية العربية» تحت عنوان «الطبيعة»، وأيضاً حديثه عن الموضوع قريب مما ذكره كتاب الوسطية العربية تحت عنوان «التاريخ». ولكن الفرق - مع ذلك - بين الكتابين فرق بعيد ومنهجي. توضحه دلالات العنوان

عند كل من الكتائين، أحدهما يصف شخصيته مصر بأنها من عبقرية المكان، والآخر يصف الوسطية بأنها وسطية عربية. أو بعبارة أخرى يركز أحدهما على البعد الجغرافي، فتبدو وسطية مصر وكأنها كيان مستقل داخل المنطقة، ويركز الآخر على البعد الثقافي، فتبدو وسطية مصر نسخة جديدة من تلك الوسطية العربية التي تحوم في سماء المنطقة.

٢٢

وخصوصية الشخصية لا تفهم من خلال الجغرافيا وحدها، إن عطيل وحده، أو عنتره وحده، أو الإنسان الجاهلي بوجه عام، لا يقدم لنا تصورا تاما للشخصية العربية. لابد أيضا من إضافة عنصر التاريخ، الجغرافيا - كما أكدت في الكتاب الأول - تقدم المسودة الأولى، والتاريخ ممثلا في الإنسان يخط تجاربه على تلك المسودة. وقد استنفر الإسلام المسودة الأولى عند الإنسان الجاهلي، ووضعها في مهب التاريخ. سمي المسودة الأولى حمية الجاهلية ودعا إلى تجاوزها، لم يقف عند التجاورية أو الطبيعة أو التوقع أو غير ذلك من ملامح المسودة الأولى، بل تجاوزها، ومن خلالها إلى الواقعية والفطرة والتوكل، وغير ذلك من معان ضابطة تحدد صفة الوسطية. وتلك المعاني الضابطة والمحددة حمت المذهب من أن يقع في وهم الاختلاط، بين ما هو حقيقى وما هو زائف، بين الواقعية والنفاق، أو بين الفطرة والفصام، أو بين التوكل والتواكل.

٢٣

وغياب تلك المعاني المحددة، جعل الدكتور جمال حمدان يفتقد الخصوصية في حديثه، لأن الخصوصية يمنحها التاريخ وليس الجغرافيا، نعم الجغرافيا تهيئ لذلك، ولكن الإنسان في النهاية هو الذى يصنع ويعطى الأشياء أسماءها.

٢٤

ومن هنا لم يضع يده على خصوصية للوسطية العربية، فقد كان يتحدث عن مردودات للجغرافية، وخلال بيئة واسعة هي منطقة الشرق الأوسط. لو أضاف إلى الجغرافيا شيئا من معطيات التاريخ، لأمكن أن يتنبه إلى ثقافة معينة، هي الثقافة العربية داخل تلك المنطقة، والتي أخذ التاريخ يشكلها خلال مسيرته الطويلة.

وكل هذا جعل المصطلحات تتوالت عند جمال حمدان دون ضبط، مرة يتحدث عن

الثانية، وثانية عن التوفيقية، وثالثة عن الوسطية، وأخيرا عن الوسط الذهبي^(١)، والذي هو ينتمى - كما معروف - إلى وسطية أرسطو، وهي وسطية تنتمى إلى منطقة مختلفة وتراث مختلف.

٢٥

ونود أن نعيد إلى الأذهان تلك المعادلة، التي ختمنا بها الفصل الثانى من الكتاب الأول:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟

طبيعة + فطرة - فصام = ؟

توقع + توكل - تواكل = ؟

وهي معادلة منتزعة من تاريخ الوسطية وهي تتشكل، ومن ملاحظها بعد أن تشكلت، وهي من أجل ذلك تستطيع أن تفصل بين ما هو إيجابى (+) وسلبى (-)، بين ما هو حقيقى وزائف، بين ما هو من ملامح الوسطية وما هو من منحرفاتها.

٢٦

وتستطيع هذه المعادلة أن تنتشل الدكتور جمال حمدان من حيرته، وهو يتحدث «عن الاعتدال في الميزان»^(٢).

فتحت هذا العنوان وقف حائرا إزاء الحقيقى والزائف، الجوهر والانحراف، ووضع كل منها في كفة واحدة من الميزان، دون أن تتأرجح كفة لصالح الحقيقة والجوهر.

ولعل وهم الدكتور جمال حمدان هو وهم وقع فيه أغلب المفكرين، بحيث بدا وكأنه موقف فكرى، إنه يتساءل، وكأنه يقيم صفة الاعتدال، عن موقفين متضادين، ولكنها متساويان في الأهمية.

فموقف «يرى في الاعتدال قمة ومجمل مزايا الشخصية المصرية ونقاط القوة فيها، فهي عنده تعنى سلوكا متحضرا في النهاية يقترب عادة من الوسط الذهبى بين الأضداد، أو يجمع أحيانا بين التقرير والنقيض في تركيب متزن أصيل، وفي شخصية سوية متوازنة متكاملة وقور».

وفريق آخر يرى أن صفة الاعتدال «لا تلد إلا شخصية لا فقرية ضعيفة هشة،

(٢) المرجع السابق ٥٣٧/٤.

(١) راجع: شخصية مصر ٥١٦/٤.

باهتة هلامية، لا شكل لها ولا قوام، لا لون ولا طعم، غير حاسمة أو قاطعة أو إيجابية، بل سلبية مسالمة تواكلية، سلسلة سهلة التشكل والانقياد».

ويتابع الدكتور جمال حمدان الموقفين في كثير من المجالات دون أن يفضل أحدهما على الآخر، ودون أن يفرق بين ما هو حقيقى في جوهر الوسطية، وما هو مزيف في منحرفاتها، ان لكل من الموقفين وجهة نظر يستعرضها الدكتور جمال حمدان في الأخلاقيات الجماعية، وفي الموقف الحضارى والسياسى، وفي الثورة والثورية، وفي الصورة وظلها، وغير ذلك من عناوين راح ينشرها دون أن يتبين الخيط الدقيق، في خلال المعادلة القديمة، والتي فصلت بحق بين الواقعية والتناق، وبين الفطرة والفصام، وبين التوكل والتواكل، أو بعبارة أخرى: بين الإيجابى الذى يحسب لصالح النظرية، والسلبى الذى يحسب على النظرية.

٢٧

وربما كانت النتيجة الحتمية لموقف الدكتور جمال حمدان، الذى يرى الوسطية من الخارج دون أن يضع يده على جوهرها، أن يغترب في نهاية الأمر بالشخصية المصرية، وأن يصبح، بصورة أو بأخرى، امتدادا للدكتور طه حسين في فكرته عن «مستقبل الثقافة في مصر».

وحين يتساءل في نهاية كتابه «إلى أين»^(١)، فإن الإجابة تكون ترديدا لطله حسين في أفكاره وجمله وعباراته:

«فكنا أننا تاريخيا وجنسيا أشباه أوروبيين كما سبق أن رأينا مرارا، فإننا اليوم حضاريا نصف أوروبيين على الأقل أو على الأرجح، فنصف المصريين الآن تقريبا قد تبنى وانخرط في نمط الحياة العصرية الحديثة، التي نسميها أحيانا طريقة الحياة الغربية، والتي هي أصلا وببساطة الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية، فلا جديد في هذا إذن، لا جديد في تقريرنا أننا حضاريا أنصاف أوروبيين من قبل.

«ولا جديد كذلك إن أضفنا منطقيا ان النصف الآخر سائر بالضرورة والحتم على نفس الطريق، وإن تخلف زمنيا وتأخرت سرعة تطوره. وكمجرد مؤشر أو مقياس، سيتم تحول هذا النصف المتخلف تدريجيا مع، ومن خلال، التحول المطرد من سكان الريف، إلى سكان الحضر والمدن. فحين يتم تحول مصر من نصف القرية - نصف المدينة التي هي

(١) المرجع السابق ٤/ ٦٢٤.

الآ. إلى مدينة كاملة واحدة، كما يتوقع خلال القرن القادم عموماً، فلسوف تكون مدينه مصر هذه ببساطة مصر الأوروبية، مصر القطعة من أوروبا». وتحسم هذه الإجابة انتهاء مصر، فلسوف تعبر البحر الأبيض المتوسط وتصبح سنة ٢٠٠٠ قطعة من أوروبا، وتكون مع جاراتها أوروبا المسلمة.

٢٨

وتنتهى به هذه المقدمة إلى نتائج حتمية، يرفض من خلالها مقولة كيلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ويرضى مقوله جوته «الفصل بين الشرق والغرب لم يعد ممكناً»، ثم يضيف إليها استنتاجه «الشرق هو الغرب وكأن قد». وهو استنتاج بلا شك يأتى على حساب المنطقة، فالشرق ليس هو الغرب أو كأن قد، بل «هو الشرق والغرب معاً مع شيء ثالث هو الوسط»، وهو شيء يعترف بالشرق والغرب، ثم يتميز عنها ويقدم شيئاً آخر.

قاعدة واحدة ومجالات شتى

١

نظرية القاعدة والمجال كما سبق أن شرحناها، تقوم أولا على فكرة قاعدة واحدة، تكون كالرحم المهيأ للجنين، ويستهل الجنين حياته، وينطلق ثانيا كالمشور الضوئي يغطي مجالات شتى حوله.

وقد أكدت من قبل أن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال ولا العكس، والكل يعمل لهدف واحد، وقد يتفوق الابن على الأب، ليس هذا مهما، ما دام الأب سعيدا بابنه. فالمسألة ليست مسألة طرفين متقابلين (قاعدة في مقابل مجال) بل المسألة في تبادل التأثير والتأثر، لغرض مشترك، تضع فيه نبرة التقابل ونعمة الأنانية.

٢

إن القاعدة تأخذ من المجال ثم تعطيه، والمجال يأخذ من القاعدة ثم يعطيها، في دورة مستمرة ومتنامية، تماما كوظيفة الذكر والأنثى يتم بينهما التلاقح، دون أن يمين أحدهما على الآخر، ودون أن يشعر أحدهما بأفضليته على الآخر، فالحياة لا تتجدد بأحدهما دون الآخر، والوليد الجديد هو نتيجة ذلك التلاقح الذى يقوم على الأخذ والعطاء.

٣

تتحول القاعدة في أول أمرها إلى منطقة جذب، فالله قد هيأها لاحتضان الرسالة، وأصبحت مثلها مثل زهرة في أوان اللقاح، تصدر رائحة خاصة، تجذب إليها ذكور النحل، فتعمر المكان، ويخرج العسل وتنتشر الرائحة في كل مكان، وتتلقفه المجالات الأخرى، وقد يعود إلى القاعدة محملا بدماء جديدة، لا يهم السؤال عن الأصل أو الفرع، فالكل قرير بتلك العملية، فالرحم واحدة، والأرض واحدة، وتعمل الزهرة والنحل في انسجام ودون من.

قد تكون القاعدة مرة في العراق، وثانية في الحجاز، وثالثة في مصر، ولكن الوليد في التحليل الأخير ليس هو ابن العراق وحده، ولا ابن الحجاز وحده، ولا ابن مصر وحدها، إنه ابن المنطقة كلها، ونتيجة عملية التلاقح التى تتم بين جميع الأطراف، وما تلك

الحدود الجغرافية سوى حواجز وهمية وصناعية، كالثياب الضيقة التي تعوق حركة الوليد.

٤

وقد تجمعت الظروف الجغرافية والتاريخية لتحيل مصر إلى قاعدة المنطقة في العصر الحديث.

الجغرافيا تصور لنا مصر كنموذج مصغر للمنطقة، شأنها في ذلك شأن مكة، فالشكل / ٤٦ يقدم لنا مصر في عزلة نسبية بين صحراويين كبيرين، والشكل / ٤٧ يقدم موقع مصر بين البلدان العربية، وهو موقع يجعلها في الوسط بين الشرق والغرب، ومردود الشكلين معاً يلخصه الدكتور جمال حمدان وهو يتحدث في كتابه «شخصية مصر» عن نظريته في العلاقة بين الموقع والموضع، فيقول مثلاً:

«ونحن نستطيع أن نرى أن التناسق الدقيق بين أثر الموقع والموضع في مصر، قد زواج بين العزلة والاحتكاك في زواج سعيد، أخذ من كل منها بحاسنه دون أضراده، وجعل منها منطقة اتصال ومنطقة انفصال في الوقت نفسه، وبالتالي منطقة توصيل وتأصيل معاً، فلم تكن مصر مجرد منبع لحضارة حضرية آسنة، ولا مصباً فقط لكل وباء أو نزوة حضارية وافدة، بل كانت دائها منبعها ومصباً معاً، تأخذ وتعطي أبداً، ومن هنا حيويتها التاريخية وبقاؤها، وبه نستطيع أن نحلل كيائها الحضارى، ما كان منه وما سيكون»^(١).

٥

ورشحت هذه الظروف الجغرافية مصر لكي تكون قارة وسطى في المنطقة، وجاء التاريخ فأكد القاعدة الجغرافية، وتحدث عن الهجرات إلى مصر من المجالات التي حولها، وعن اختلاط الدم والنسب والصهر على مدى حلقات التاريخ، هي ليست قارة وسطى بالمعنى الجغرافى فحسب، بل هي قارة وسطى بالمعنى الجنسى أيضاً «حيث تجتمع ملاعح الأجناس الثلاثة بصورة مخففة، وبكل درجات الاختلاط والألوان والظلال، وقد ساعدت الهجرات التاريخية والغزوات التي لا تنقطع على تأكيد هذه الخلطة أو الخلطة، وقد نضيف أيضاً تجارة الرقيق التي لعبت هنا دوراً هاماً»^(٢).

(٢) المرجع السابق ٤/ ٥٠٤

(١) شخصية مصر ٢/ ٣٦٧.

واعتماد الجغرافيون أن يتحدثوا عن الهجرات القديمة إلى مصر في المجالات التي حولها، فمصر تقع في منطقة الوسط بين البلدان العربية، إن هذا يعنى أن جميع جيرانها من البلدان العربية، بخلاف دول الأطراف التي قد تجاور بلداناً غير عربية، وقد هيأها هذا الموقع وبهذه الصفة، أن يهاجر إليها العرب من الشرق ومن الغرب، من الشام والعراق والجزيرة العربية، ومن ليبيا والجزائر والمغرب، بل ومن السودان أيضاً.

ويضيف الدكتور جمال حمدان بعداً آخر، طرأ في العصر الحديث وبعد اكتشاف عنصر البترول، الذي أغرى المصريين بالهجرة من القاعدة إلى المجال، والشكل / ٤٨ يكشف عن النسبة المثوية للقوة المصرية العاملة في البلدان العربية، وكما هو واضح فالنسبة كبيرة لا يمكن أن تمر بدون تأثيرات اجتماعية وحضارية.

وطبقاً لنظرية القاعدة والمجال، فإن القاعدة حالما تستكمل شرائطها، تبدأ تشع وفي الوقت نفسه إلى مجالاتها المحيطة.

ويقول الأفغانى بشيء من هذا، وهو يتحدث عن موقع مصر بين الممالك الإسلامية وفي قلوب المسلمين: «لها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظراً لموقعها في الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين، فإن كان هذا الباب أميناً، كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع، وإلا اضطربت أفكارهم، وكانوا في ريب من سلامة ركن عظيم من أركان الديانة الإسلامية»^(١).

وتاريخ المنطقة في العصر الحديث هو عبارة عن علاقة تبادلية بين القاعدة والمجال، حذب إلى القاعدة وانجذاب منها:

وليس حتماً أن يكون التبادل كله خيراً، فالخير وحده لا يتمخص في التجارب الإنسانية، وما دام المصير واحداً فإن قسمة المغارم والمغانم تكون واحدة أيضاً، وما دامت

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٦.

المسئولية واحدة، فإن اللوم لا يوجه إلى القاعدة وحدها، والمدح أيضا لا تستأثر به القاعدة وحدها.

هل يلام أحد الأبوين حين تكون بالابن عاهة مستديمة، وهل يمدح أحد الأبوين فقط حين يتفوق الابن عليها معًا. إن توجيه اللوم أو المدح إلى واحد دون الآخر إنما يصدر عن أنانية ترفضها روح المنطقة وحتمية المكان.

١٠

وتخيل لي أن المفكرين في عالمنا العربي قد تجاوزوا مرحلة الأنانية، لم يتحدث المصريون عن دور مصر في العصر الحديث، بقدر ما تحدث عن ذلك الدور مفكرون آخرون من غير المصريين.

تأتى الحملة الفرنسية إلى مصر، فيتحدث عن صداها في العالم العربي مؤرخ يبنى هو لطف الله جحاف.

ويقوم محمد على بمشروعه الحضارى، فيأتى مفكر لبنانى هو د. معن زيادة، فيتحدث عن اشاعات تلك التجربة في الشام وتونس.

ويقوم أحمد عرابى بحركة في الجيش. فيأتى جمال الدين الأفغانى ليتحدث عن تأثير تلك الحركة في السودان.

وتقوم مصر بدورها في بلورة فكرة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، فيأتى مفكر من البحرين هو د. محمد جابر الأنصارى، فيرصد تأثير هذا الدور على الساحة العربية.

١١

وفى كتابه «درر نحور العين»، يسجل المؤرخ اليمنى لطف الله بن أحمد جحاف. وقع الحملة الفرنسية داخل العالم العربى، فيقول:

«وردت الأخبار بدخول الفرنسة، جعل الله ديارهم دارسة، وغيرهم من الإفرنج الأبالسة، ديار مصر، طهرها الله من الدنس، فاستولوا عليها، ومدوا أيدي الكفر إليها».

ويعضى ابن جحاف فيرصد تأثير هذه الحملة على المنطقة العربية، فقد اعتبرها الناس كفرا، وتعديات على بلاد إسلامية، ودعوا إلى الجهاد، وتجمع الكثير من المتطوعة في مكة،

ثم عبروا البحر الأحمر إلى صعيد مصر، وأخذوا يقاتلون الحملة الفرنسية، ويستشهدون في سبيل الله^(١).

١٢

وتحت عنوان «إشعاعات التجربة المصرية في الشام»^(٢) يرصد د. معن زياذة مشروع مصر الحضاري، الذي بدأ في أوائل القرن التاسع عشر. وامتد خلال محمد علي وإبراهيم باشا والطهطاوي، ثم إسماعيل باشا وعلى مبارك باشا. ثم يتابع إشعاعات هذا المشروع خلال المحاولات التي سارت على طريقة محمد علي ومن بعده ممثلة في إصلاحات بشير الثاني في لبنان، ودادو باشا في العراق، وإبراهيم باشا في الشام.

ثم يضيف د. معن عنواناً جانبياً آخر وهو «وتونس أيضاً» يتابع فيه الإصلاحات التي تمت في تونس، واحتذت بمشروع محمد علي ومن بعده، ممثلة عند حمودة باشا الحسيني، والباي أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٥ م)، ثم خير الدين التونسي.

١٣

وكانت حركة أحمد عرابي أول حركة يقوم بها الجيش في المنطقة وتحاول أن تنتصف للمصريين والفلاحين، وقد حاولت أجهزة الاستعمار تشويه هذه الحركة، واتهام عرابي بالنزق والجهل.

ولكن زعيمها مثل جمال الدين الأفغاني يقوم هذه الحركة من وجهة نظر عربية إسلامية، ويتابع تأثيراتها على تاريخ المنطقة، فلم تكد تخمد هذه الحركة «حتى خلفتها حركة أخرى، وفتح باب كان مسدوداً، وقام قائم بدعوة لها المكانة الأولى في نفوس المسلمين، ودعوة المهدي والمهدية، فان خمدت هذه وستخمد. سيعقبها من الحركات في مستقبل الأيام مالا يمكن احداها»^(٣) على حد قوله.

١٤

وتحت عنوان «تعريب مصر سياسياً»^(٤)، يجعل د. محمد جابر الأنصاري من هذا التعريب ركيزة أساسية لظهور التوفيقية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية. وهو يشير بهذا التعريب السياسي إلى المحاولات التي بذلت لكي تجعل مصر تتجه نحو سيناء بدلاً

(١) راجع: نصوص مبنية ٨٧ - ٩٦.

(٢) الأعمال الكاملة ص ٤٨٤.

(٣) تحديث الفكر العربي ص ١٦١.

(٤) محاولات الفكر والسياسة ص ١٣٤.

من تلك المحاولات التي كانت تريد أن تنجيه بها عبر البحر الأبيض المتوسط، أو نحو حوض النيل، أو نحو الفرعونية.

ولم يكن هذا بالأمر الوحيد، لأنه يعنى باختصار «ضم أكبر قوة إلى دار العرب الجديدة. بل وجعلها مركز الثقل في هذه الدار. بعد أن كان الامتداد المكافئ للفكر القومي لا يتجاوز آسيا العربية» على حد قول الدكتور الانصارى.

ويبدو أن هذا هو القدر الحقيقي لمصر، فمنذ أن وعت دورها في العصر الحديث، جعل هذا الانتهاء يتنامى تدريجياً حتى وصل إلى ذروته في أواخر الخمسينات.

ويتابع الدكتور الانصارى حركة هذا الاتجاه وهو يصارع الاتجاهات الأخرى وابتداء من سنة ١٩٣٠ حين ألقى محمد على علويه خطابه في دمشق يدافع فيه عن عروبة مصر، ويهاجم فكرة الفرعونية، وانتهاء بالمذ القومى الذى بلغ ذروته بعد ثورة سنة ١٩٥٢ وسجله الميثاق الوطنى، ومرورا بكبار المفكرين أمثال: عبد الرحمن عزام. ومحب الدين الخطيب، وفتحي رضوان، وزكى مبارك، وعلى الجندى، وأحمد حسن الزيات، والمازنى، وغيرهم.

وقد يكون من الصعب تحليل كل الآراء التى حشدها الدكتور الانصارى، ولكى يمكن الوقوف بنوع خاص عند رأيين لها دلالة خاصة.

أما أولهما لكاتب مصرى - عبد الرحمن عزام - نشره فى جريدة البلاغ بتاريخ ٢٩ - ٨ - ١٩٣٣ م، وهو يدافع عن عروبة مصر فى التاريخ القديم، فيقول:

«لقد قبل المصريون دين العرب، وعادات العرب، ولسان العرب، وحضارة العرب، وأصبحوا عرباً فى طليعة العرب، والذى نعلمه من البحث فى أنساب أقاليم مصر بأكملها، أن أكثرية دماء أهلها ترجع إلى العرق العربى، وأن فرداً واحداً من تسعين فى المائة من سكان مصر لا يستطيع أن ينكر أن عروقه تجري فيها الدماء العربية».

أما الرأى الآخر فهو لكاتب سورى - ساطع الحصرى - يدافع عن عروبة مصر فى العصر الحديث، فقد كتب سنة ١٩٣٦ يقول:

«لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا، التى تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة فى إنهاض القومية العربية، لأنها تقع فى مركز البلاد العربية، بين القسمين الأفريقى والآسيوى منها، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التى انقسم إليها العالم العربى بحكم السياسة والظروف. وهذه الكتلة قد أخذت خطأ وافرًا أكثر من

غيرها من الحضارة العالمية الحديثة، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية، وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها.

كما أنها أقدمها في تشكيلات الدولة العصرية وأقواها في الآداب، وأرقاها في الفصاحة، وكل ذلك مما يجعل مصر الزعيمة الطبيعية للقومية العربية، ولهذا السبب نجد أن جميع الذين حملوا الايمان القومى في نفوسهم، وعملوا على إنماء روح القومية العربية في جميع البلاد العربية وجهوا وجوههم شطر مصر، وانتظروا منها الحركات والأعمال التى تضمن النصر فى هذا السبيل»

١٥

أحد الرأيين يتحدث عن عروبة مصر قديما، والآخر يركز على عروبة مصر حديثا والدلالة النهائية لكلا الرأيين معًا. هو تأكيد نظرية القاعدة والمجال في تاريخ المنطقة. إن تاريخ الوسطية المعاصرة يصنع الآن على أرض مصر، ولكن مصر لاتصنعه وحدها. فطبيعة الأشياء لا تمكنها من ذلك، والوليد الجديد هو قسمة بين الأبوين كما قلت.

إن تاريخ الوسطية المعاصرة تصنعه المنطقة كلها فوق أرض مصر ليس المهم القاعدة وحدها، أو المجال وحده، ولكن المهم هو المحصلة النهائية التى تصنع من تلاقح الطرفين.

١

تطرف أول بدأ من طه حسين في مصر.
وتطرف ثان تمادى بعد سيد قطب في مصر.
وبينهما بحث عن الوسطية عند توفيق الحكيم والدكتور زكي نجيب محمود وغيرها في مصر.

ويجىء كتاب «الوسطية العربية»، فيتابع هذا الطريق في مصر أيضا.

٢

توفيق الحكيم لاحظ فكرة «التعاضلية» في كتابه (١٩٥٥ م) تحت هذا العنوان،
فالكون يقوم على التعادل بين الأرض والشمس. والإنسان، سواء في تركيبه المادى أو
الروحى، يقوم على هذه الفكرة.

٣

والدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» (١٩٦٠ م)، لاحظ أن
ثقافة الشرق الأوسط بوجه عام، تجمع بين ثقافة الشرق الأقصى وثقافة الغرب معاً، فإذا
كان الشرق الأقصى يميل إلى التفكير الفنى، وكان الغرب يميل إلى التفكير العلمى، فإن
الشرق الأوسط يجمع بين الفن والعلم معاً.

٤

وحين أراد الحكيم أن يختبر صدق نظريته، طبقها على بعض كتبه، ليثبت أن التعاضلية
هى مذهبه فى الحياة وفى الفن كما يقول، ليست هى مجرد آراء نظرية أو عملية بل هى
أيضاً عروق تتخفى خلال ابداعاته، فيقول:

«هذا التعادل واختلاله بين العقل والقلب فى إطار مشكلة الزمن، كان موضوع
مسرحيتى «أهل الكهف»، كما أن هذا التعادل أيضاً واختلاله بين الفكر المطلق ممثلاً فى

شهریار، والإيمان العاطفى ممثلا فى «قمر»، متحرکا فى إطار مشكلة المكان ودورته. كان موضوع مسرحيتى «شهر زاد»... هذا التعادل بين القدرة والحكمة، وثباته واختلاله. كان موضوع مسرحيتى «سليمان الحكيم».... (ص ٤٩).

٥

وحين أراد الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه السابق، أن يلتمس تطبيقات لفكرته عن الشرق الأوسط، وجدها فى الثقافة الهيلنستية التى انتشرت فى الإسكندرية، وبنوع خاص عند أفلوطين، فى نظريته عن الفيض التى تصالح بين الدين والفلسفة. ووجدها أيضا عند المعتزلة وفلاسفة المسلمين، وخاصة عند الفارابى الذى أخذ يوفق بين الدين والفلسفة أيضا.

٦

كتب توفيق الحكيم تعادليته وهو مغترب عن التراث فبدت كأنها نظرية شخصية، تصدر عن فلسفة خاصة، دون أن تكون لها جذور فى التراث العربى ودون الاستشهاد بأقوال عربية وأعلام عربية.

٧

وشيئا مثل هذا يمكن أن نقوله عن كتاب الدكتور زكى نجيب محمود، فقد كتبه فى مرحلة الانبهار بالفكر الأوروبى، والذى يراه كل شىء فى حياته، أو كما يفول عن نفسه منذ الأسطر الأولى فى كتابه «تجديد الفكر العربى»:

«هو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبى - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبشت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام. الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبى تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبى مسلاته كلها أراد التسلية فى أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمدارس فى التراث العربى، لا تجبته إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة تلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين».

٨

وحين كتب الحكيم بعد ذلك كتابه «الإسلام والتعادلية» (١٩٨٢ م)، كان الوقت قد

فات، فالرجل بعد الثمانين من عمره، وتركيبه الذهني قد تم. ومن هنا كان في عجلة من أمره، قد اكتشف كما يقول في مقدمة هذا الكتاب أن دينه الإسلام يقوم كذلك على فكرة التعادلية، فراح في سرعة شديدة يختطف أمرا من هنا وهناك، ويقف عند بعض العناوين العامة، دون أن يسلكها في خيط واحد، إنه مثلا يتحدث عن: التعادلية والطفيان - الخير والشر - الدين والدنيا - الاعتدال وعدم الإسراف - عدم الغلو في الدين - الرأي الآخر - دين البشر - الجمال - طغيان الخمر - الرحمن - العسر - واليسر - العمل عبادة - الإتيقان - الحضارة - التكافل الاجتماعي - حرية الرأي - موت النبي.

وهو في حديثه يكتفى ببعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والجمل الخطابية، وبطريقة قد تواردت من قبل عند علماء الدين، ورجال الوعظ، وأئمة المنابر.

٩

واكتشف الدكتور زكي نجيب محمود التراث بعد الستين من عمره، فأقبل عليه يريد أن يستعيض ما فات، وكأنه - على حد قوله في مقدمة «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - سائح قد مر بمتحف اللوفر بباريس، وأمامه وقت قصير، فراح يقتطع منظرا من هنا وآخر من هناك، دون تبيان للفروق الدقيقة، التي تميز هذا المنظر عن الآخر. وطبق الدكتور زكي ملاحظته السابقة عن الشرق الأوسط - على الثقافة العربية، فرأها تتميز بوجود عالمين يتعايشان معا.

وراح يلتبس شواهد على ذلك، مثالا من هنا وهناك، واصطلاحا من هنا وهناك. كان يكتفى بالمظهر الخارجي عن شيئين متجاورين، أيا كان مصدرها، وأيا كانت دلالتها على الروح العربية.

١٠

وكانت الفكرة عنده غائمة، يحاول أن يقتنص لها شواهد ولو كانت متباعدة، مرة يقول أن الفلسفة قد تجاورت مع التصوف على خريطة الفكر العربي، وثانية يقول إن التركيب الإنساني بوجه عام تتجاور فيه المادة والروح. وثالثة يقول إن الإنسان نفسه يمر بمراحل من عمره مختلفة، مرحلة التفكير العاطفي ثم مرحلة العقل. ورابعة يتحدث عن ثنائية السماء والأرض، وخامسة يقترح ثنائية عن الطبيعة والفن.

وهو في كل ذلك لا يقترب من جوهر الوسطية العربية، ولا يكتشف الجذر الذي تمتد إليه كل الثنائيات.

١١

وحين اهتدى إلى الآية الكريمة «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، وذكر مقالة تحت عنوان «أمتنا الوسط»^{١١}، عرفها من خلال ملاحظته عن «التوفيقية» في الفكر العربي الحديث، فقد رأى أن هناك اتجاهات ثلاثة لهذا الفكر، اتجاه نحو القديم، وثان نحو الجديد، وثالث يوفق بين القديم والجديد، كما هو الحال عند طه حسين والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم.

وهذا المثال يضرب بجذور عميقة في فكر زكي نجيب محمود، فهو يكرره في كل مناسبة عن التوفيقية، أو الوسطية، أو الثنائية، أو التجميعية... الخ.

١٢

يبقى إذن أن الحكيم وأن الدكتور زكي نجيب محمود، لم ينفدا إلى خصوصية للوسطية، ولم يكتشفا جوهر الوسطية العربية.

الدكتور زكي ركز على البداية، بداية انتهاء الثقافة العربية إلى منطقة الشرق الأوسط، وإلى فكرة الثنائية بمفهومها العام.

أما الحكيم فقد ركز على النهاية، وهو الجزء العالَمى للوسطية ممثلا في تركيبة الإنسان كما لاحظها الفلاسفة، أو فطرة الله كما يعبر المسلمون.

وبين البداية والنهاية تاهت أشياء كثيرة تمثل الخصوصية.

١٣

حقا، إن الحكيم في نهاية كتابه، ذكر «جوهر التعادلية»، ولكنها كانت أسطر قليلة، لا تخرج في مدلولها عن قوله:

«لا ينبغي أن تؤخذ كلمة «تعادل» هنا بالمعنى اللغوي الذي يفيد التساوي، ولا بالمعنى الذي يعني «الاعتدال» أو التوسط في الأمور. بل إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة» هنا معناها «القوة المقابلة» والمناهضة. فإذا لم يفهم معنى

(١) أفكار ومواقف ص ٤٧.

الكلمة على هذا الوضع، فإن التعادلية تفقد حقيقة معناها ومرماها. إن التعادلية في هذا الكتاب هي الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى».

١٤

إن الحكيم هنا يحوم حول الشيء ولكن لا يلمسه. يحس بخصوصية ما ولكنها لم تنضج داخله حتى يفيض في تلك الخصوصية، ويقف على الفروق الدقيقة التي تميزها عن الكيانات الأخرى.

ينفى أن تكون التعادلية بالمعنى اللغوي الذي يفيد التساوى، ولكنه لم يبين حقيقة المعنى اللغوي ولا مفهوم التساوى، إن اللغة تفيد أن معنى «العدل» هو الموازنة بين السئين، وكأننا إزاء «حمل معدول بحمل أى مسوى به»^(١)، وهذا المعنى لا يتناقى - إن لم يؤكد - وجود قوة أخرى مساوية ومتقابلة.

وينفى أن تكون تعادلية بمعنى التوسط في الأمور، دون أن يبين المراد من ذلك. فعمومية اللفظ هنا يمكن أن تنطبق على الوسط الارسطي، أو الوسط الذى يمدحه الإسلام.

لعله يعنى أن جوهر الاعتدال يقوم على الغلبة (قوة تحاول أن تبتلع وأخرى تقاوم ذلك الابتلاع). وهو بهذا المعنى، الذى تدل عليه القرائن والشروح، يعتمد فعلا عن المعنى اللغوي الذى يفيد التساوى ولكن لا يتعرض للغلبة. وهو أيضا بعيد عن المعنى الأرسطي. الذى يركز على نقطة واحدة تنفى الطرفين.

قد يكون ذلك كذلك، ولكن الحكيم في تلك الحالة يعتمد عن الوسطية العربية، التي تجعل العلاقة بين القوتين علاقة دفع وليست علاقة غلبة، كل منها تحاول ولا تقف ساكنة، ولكن النتيجة لا تأتى عن طريق الصراع والغلبة، ومحاولة كل قوة أن تحطم الأخرى وأن تبتلعها.

١٥

فكرة الابتلاع عند توفيق الحكيم تقوم أساسا على مصلحة فردية، قوة تريد وأخرى تقاوم، والعلاقة بينها شد وجذب.

أما فكرة الدفع في الوسطية العربية فإنها تقوم على التوازن المطلوب للقوتين، وهو

(١) لسان العرب «عدل».

توازن صحي يؤدي في النهاية إلى حالة السكينة عند الطرفين، والتي هي منافية تمامًا لحالة التوتر والشد والجذب.

فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم مثلاً، لا تقوم عند الوسطية العربية على الصراع، لمصلحة قوة على حساب القوة الأخرى، بل تقوم على التوازن الذي يهدف إلى مصلحة القوتين معاً.

فالتوازن مصلحة للحاكم، حتى لا يتحول إلى قوة طاغية متضخمة تخلو من الصحة النفسية.

والتوازن مصلحة للمحكوم أيضاً، حتى لا يتحول إلى قوة ضعيفة، تفرط في النفاق والخضوع، وتصبح عدماً أو كالحشب المسندة.

والمصلحة إذن واحدة، يهدف إليها كل من الحاكم والمحكوم، وعلى الرغم من التعارض الذي يبدو في الظاهر بين القوتين، فإن هذا التعارض يحل عن طريق الدفع والدفع هدف كوني تتلاشى فيه مصلحة كل طرف، ويحقق في النهاية حالة السكينة التي ترضى المجتمع بكل أطرافه، ومهما تعارضت مصالحه في الظاهر.

فالمسألة ليست مسألة ابتلاع من جانب، وحذر من الجانب الآخر.

بل المسألة أبعد من ذلك، إنها تهدف إلى مصلحة فوق الطرفين، إنها في النهاية حياة صحية للمجتمع الذي يضم جميع الأطراف.

١٦

وحقاً إن الدكتور زكي نجيب محمود حاول بعض التطبيقات لفكرة التوفيقية، ولكن تطبيقاته جاءت بلا خصوصية.

نظر الدكتور زكي إلى الثقافة العربية ككتلة واحدة وعلى قدم المساواة، يختار منها ما يرضى رأيه، دون أن يفرق بين الأصيل والدخيل، بين ما هو محسوب على الثقافة العربية، وما يعد انحرافاً عنها، حتى لو كتب باللغة العربية.

١٧

في ظني أن الدكتور زكي نجيب محمود اتخذ من اللغة العربية مقياساً يفصل بين ما هو عربي وما هو غير عربي، فكل ما كتب باللغة العربية يعد في رأيه عربياً، حتى لو

كان يعود إلى أصول إغريقية أو هندية، ومن هنا نراه يضع كل الأشياء في سلة واحدة، أصحاب وحدة الوجود جنباً إلى جنب مع الفلاسفة، مع المعتزلة، مع غيرهم.

١٨

وهو مقياس في ظني غير دقيق فاللغة العربية إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، إنما كانت لغة عالمية، تكتب بها كل الثقافات في ذلك الحين، وترجم إليها نتاج كل الحضارات، تماماً كاللغة الإنجليزية في العصر الحديث، فليس كل ما هو مكتوب باللغة الانجليزية يحسب على الثقافة الإنجليزية، إنها لغة عالمية، قد يكتب بها الأمريكيان أو الاستراليون، أو الأفارقة، أو حتى العرب أنفسهم، ومع ذلك تظل كتاباتهم تعبر عن ثقافتهم، وإن بدت في أحرف إنجليزية.

والأمر كذلك مع اللغة العربية قديماً، إن ما كتبه أصحاب وحدة الوجود قد يرتد إلى جذور هندية، وإن ما كتبه الفلاسفة قد يرتد إلى جذور إغريقية، وإن كان كل من الفريقين قد كتب بأحرف عربية.

١٩

وهنا يضيف بعداً توضيحياً إلى فكرة اللغة العربية. التي سبق أن أشرنا إليها أول هذا الكلام (ص ٢٠٤). فاللغة العربية تعني في مضمونها الخصوصي، الثقافة العربية وهي أمر يتجاوز مجرد الأصوات والحروف، ليعني طريقة تفكير ووجهة نظر خاصة إزاء الكون والانسان.

٢٠

فرق كبير إذن بين الثقافة العربية واللغة العربية، هو كالفرق بين طريقة للتفكير وبمجرد أصوات.

وخلط كبير إذن أن تضع كل ما كتب باللغة العربية في سلة واحدة.

وقد ينحرف هذا الخلط بصاحبه، فيبتعد به خطوات عن الروح العربي.

وهذا ما حدث مع الدكتور زكي نجيب محمود، فإن خلاصة آرائه ترتد به في النهاية إلى مناصرة العقل الإغريقي الأوروبي، والعودة إلى جذوره الأولى التي كان يرى فيها الثقافة الأوروبية كل شيء في حياته، ومن هنا تبدو مرحلة اكتشافه للتراث العربي مرحلة عابرة في حياته، لا تمكنه من التنازل إلى روح الثقافة العربية واكتشاف خصائصها.

يركز الدكتور زكى نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» على الثقافة الهيلينية التي انتشرت في الاسكندرية، وخاصة عند أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م).

ويركز أيضا على فلاسفة المسلمين، وخاصة الكندي والفارابي.

وهو يريد أن يجعل من هذين التيارين مثلا لثقافة الشرق الأوسط، التي تجمع بين العلم والفن، أو بين الفلسفة والدين.

وهذان التياران - في تحليلهما النهائي - يرتدان إلى أصول إغريقية، فالأفلاطونية الجديدة، وكما يوحى عنوانها، تتأثر في كثير من آرائها بأفلاطون، وهي - كما يقول يوسف كرم - «محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف»^(١)، وتقوم على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين المسيحي.

والفلسفة الإسلامية تقلد أرسطو حذو النعل بالنعل، كما يقول ابن خلدون^(٢)، والكندي والفارابي وغيرهما يرددون الكثير من أفكار الفلاسفة الإغريق، وخاصة في نظرية الاتصال، التي تضرب بجذور عميقة في الفكر الإغريقي، والتي يندرج فيها الفكر حتى يصل إلى العقل الأول كما يسميه الكندي، أو العقل الفعال كما يسميه الفارابي، وألشيء نفسه كما يسميه ابن الصائغ. إن الفلسفة الإسلامية تقوم في مجملها على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي.

ومدرسة الإسكندرية تنتمي إلى ثقافة حوض البحر المتوسط، وقد بدأت تلك الثقافة بعد تأسيس الإسكندر لمدينة الإسكندرية، واتصل الشرق بالغرب. ثم تبلورت بعد أن دان الشرق للدولة الرومانية، وتكونت دولة اتحد فيها الشرق والغرب. وامتدت على شواطئ البحر المتوسط من الخليج إلى المحيط.

وهي دولة - كما يقول يوسف كرم - «رومانية الهيكل يوناني الروح، فكانت اللغة

اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية، يتكلمها الشرقيون في بلادهم. وفي مختلف أنحاء الامبراطورية الرومانية»^(١).

٢٤

وكل هذا يعنى في نهاية الأمر، أن الدكتور زكى نجيب محمود يرتد بفكرته عن الشرق الأوسط، إلى فكرة طه حسين عن ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط، ويأتى كتابه عن الشرق الفنان طبعة جديدة لكتاب طه حسين عن مستقبل الثقافة في مصر. دكتور زكى يمثل لثقافى الشرق الأوسط بتلك الثقافة الهيلينستية من ناحية، وبالفلسفة الإسلامية من ناحية أخرى.

وهو حين إذ يفعل ذلك يربط الشرق الأوسط عامة بثقافة البحر المتوسط والتي تتمثل بنوع خاص عند الأفلاطونية الجديدة وعند الكندى والفارابى. وهو حينئذ يلتقى من حيث لا يشعر بالدكتور طه حسين ويردد أفكاره وإن بدت في ثوب مختلف.

والتياران معا في الإسكندرية أو عند فلاسفة المسلمين، يمثلان محاولة الفلسفة الإغريقية لصب الدين في قوالب فلسفية، سواء كان هذا الدين مسيحيا أو إسلاميا.

٢٥

ويرصد يوسف كرم محاولة الرنة الإغريقية أن تشكل الديانة المسيحية خلال قوالب فلسفية، وقد امتدت هذه المحاولة منذ بداية القرن الأول الميلادى، وحتى القرن السابع الميلادى مع ظهور الإسلام. وتمثلت عند فيلون الإسكندرى (٣٠ ق.م - ٥٠ م)، وكليمان الإسكندرى (١٥٠ - ٢١٧ م)، وأمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠ م)، وأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م)، وغيرهم ممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين على مدى العصور المسيحية.

٢٦

والأمر كذلك مع الحضارة الإسلامية، فقد نقلت المؤلفات الإغريقية إلى اللغة العربية، وظهر تيار يناصر الفلسفة اليونانية، وتمثل عند الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) الفارابى

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٤٢.

(٢٥٧ - ٣٣٩ هـ) ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) وغيرهم من حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٧

وتغلغل هذا المنهج العقلاني حتى عند المدافعين عن الدين، ممن رأوا أهمية إثبات العقائد الدينية للأدلة العقلية، بالإضافة إلى الأدلة النقلية.

وتحت عنوان «المحامون عن الدين»^(١). يشير يوسف كرم إلى القديس جوستين واثنا غوراس وغيرهما من لجأوا إلى مناهج الفلسفة الإغريقية للدفاع عن المسيحية. وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٨

ونشأ في ظل الحضارة الإسلامية علم يسمى «علم الكلام»، وهو علم «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»^(٢) كما يقول ابن خلدون. ولجأ المتكلمون، وخاصة المعتزلة، إلى مناهج الفلسفة الإغريقية للدفاع عن الإسلام. وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٩

واستطاع الفكر الإغريقي أن يستأنس المسيحية، وأن يحيلها إلى قوالب فلسفية لم تبرز منها على مدى عصورها التاريخية.

ومن هنا لا نجد في ظل الفكر المسيحي ذلك التيار الواسع، الذي يعارض فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين، على أساس الاختلاف الجذري بين منهج كل من الفلسفة والدين.

ولم تكن النتيجة لصالح المسيحية، فقد فرغت من محتواها، وتحول الدين إلى جدل، أصبح هناك فرق كبير يصل إلى حد التناقض بين المسيحية في نشأتها الأولى والمسيحية بعد أن سيطر عليها الفكر الإغريقي. أو بعبارة أخرى: بين مسيحية الناصري ومسيحية ولس على حد تعبير سيد أمير على^(٣).

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦١. (٢) انظر: روح الإسلام ص ٢٠٨.

(٢) المقدمة ص ٤٥٨.

ولكن المنهج الإغريقى لقى نفورا شديدا من كثير من المسلمين، حتى في صورته عند المتكلمين والمعتزلة، الذين كانوا يستخدمون هذا المنهج للدفاع عن العقائد المليية. فقد أحس هؤلاء المسلمون بأن هذا المنهج غريب، يركز على القواعد الشكلية، ويبتعد عن التجربة الحية، وأنه يختلف عن المنهج الآخر، الذى يؤمن بقوة أخرى تفوق العقل، ويصفى لها النبى أو الحكيم، ويتوكل عليها ويبلغ رسالتها، حقا إن هذا المنهج لا يرفض العقل تماما، ولكن يضعه في موضعه كأداة يستخدمها الإنسان لصالح حياته. فأبو سليمان المنطقى (ت ٣٨٠هـ) يرد على اخوان الصفا، ويرفض المنهج الفلسفى في معاملة المسائل الدينية، ويشير إلى الاختلاف الجذرى بين المنهجين، فالشريعة «مأخوذة عن الله عز وجل، بواسطة السفير بينه وبين الخلق، عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات «ظهور المعجزات»^(١).

وأبوسعيد السيرافى (ت ٣٦٨هـ) يرد على أبى بشر متى، ويرفض منطق أرسطو، لأنه منطق غريب، وضعه رجل من يونان «على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه من رسومها وصفاتها»^(٢)، وهو منطق - كما يرى أبوسعيد - لا نلزم به الترك أو الفرس أو الهند أو العرب، فعلم العالم مبثوث في العالم، ولكل أمه أن تخترع منطقها. وتوالت الدعوة - قبل السيرافى وبعده - إلى منهج أصيل، وتوالت الردود من خلال هذا المنهج، على المناهج الوافدة، سواء كانت من فلاسفة الإغريق ممثلة في الفلسفة العقلية، أو كانت من بلاد الهند ممثلة في فكرة التسوف التى تقوم على مبدأ وحدة الوجود. وتميز تيار أصيل يقف وسطا بين الفلاسفة والمتصوفة، ويقدم من خلال تلك الوسطية منهجا مميزا، أدى ويؤدى دوره على مدى التاريخ العربى الإسلامى، وابتداء من موقف كبار الصحابة والتابعين الذين كانوا يتفرون من الغلو في الجدل وتشقيق المسائل العقلية، حتى لو كانت صادرة بنية الدفاع عن مسائل العقيدة، وإنهاء برجال السنة والوسط الذين يعتبرون امتدادا لمواقف الصحابة، ومرورا بأعلام كبار مثل: أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، وأبى بكر الخلال (ت ٣١١هـ)، وابن جعفر الطحاوى (ت ٣٢١هـ)، وأبى منصور الماتريدى (ت ٣٢٣هـ)، وأبى الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ)، وأبى بكر

(٢) المرجع السابق ١/١٠٨.

(١) الامتناع والمؤانسة ٥/٢.

الباقلائي (ت ٤٠٣هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، وأبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، وغيرهم ممن كانوا يظهرون على رأس كل فترة من الزمن، يحددون مبادئ المذهب الوسطي، ويحيون ذلك المنهج الأصيل، الذي يستخلص من واقع الثقافة العربية، أو ما يسميه السيرافي: منطق النحو «والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطقة نحو ولكنه مفهوم باللغة» على حد قوله.

فالسيرافي هنا يدعو إلى استخدام النحو كمنطق عربي، وهو لا يعنى بالنحو تلك القواعد العقلية، والتي تأثرت إلى حد كبير بالمنطق الارسطي، ولكنه يعنى بالنحو هو طرائق التفكير التي تعكسها اللغة العربية، أو كما يقول «وإذا قال لك آخر: كن، نحويا لغويا فصيحاً. فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك».

ومن هنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فكرة الثقافة العربية، التي تميز خصوصية العروبة، بعيداً عن الجنس أو العقيدة، والتي تمثل روح المنطقة، ويتأبى على الحدود الجغرافية والمصطلحات السياسية.

٣١

وخلاصة الأمر: أن دعوة طه حسين إلى ثقافة حوض البحر المتوسط، وإن دعوة د. زكي نجيب محمود إلى الثقافة الهلينستية، إنما هي في حقيقة أمرها دعوة إلى تبني ذلك المنهج الإغريقي الذي يحاول أن يتصور الدين من خلال قوالب شكلية جدلية، وهي في الوقت نفسه تبتعد كثيراً عن ذلك المنهج الذي يعيش واقع التجربة في صورتها الحية، وينفتح لانتظار الفيض من قوة تفوق قوة العقل.

إن هذه الدعوة - سواء عند طه حسين أو عند زكي نجيب محمود - تقف في صفوف إخوان الصفا وابن بشرمقي والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والطبيب الرازي وابن الراوندي. وهي في الوقت نفسه تقف على النقيض من ابن حنبل، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وابن تيمية، وابن الجوزية، والشوكاني.

إن ما قاله أبو سليمان المنطقي وهو يرد على إخوان الصفا. أو ما قاله السيرافي وهو يرد على ابن بشرمقي. أو ما قاله ابن تيمية وهو ينقد منطق أرسطو، أو ما قاله أهل السنة والوسط وهم يردون على الفلاسفة وعلماء الكلام. إن ما قاله هؤلاء من ردود، يمكن أن توجه بصورة أو بأخرى إلى طه حسين أو زكي نجيب محمود.

ويجىء كتاب «الوسطية العربية» فلا يقع في الشراك الجاهزة، انه حقا يدعو إلى خصوصية لمنطقة الشرق الأوسط، وهو حقا يراها منطقة مميزة توفق بين طرفين مختلفين، ولكن الكتاب لا يقع في خداع الألفاظ، فيمثل هذه الثقافة بثقافة أخرى، قد تحمل في ظاهرها عناصر التوفيق، ولكن تحمل في باطنها منهجا مغايرا.

إن هذا الكتاب يتجاوز سؤال «أمن الشرق نحن أمن الغرب»، ويراه سؤالاً يحمل في طياته عناصر الهزيمة، ويوحى بإجابة جاهزة، تغريك بأنك إذا لم تكن من الشرق فأنت من الغرب والعكس صحيح.

يتجاوز كتاب «الوسطية العربية» هذا السؤال، لينتمى مباشرة إلى الثقافة العربية، المتمثلة في النزعة الوسطية، وعبر أجيال ممتدة على مدى التاريخ العربي.

والكتاب لا يكتفى بتتبع تاريخ هذا المذهب الوسطي، ولكن يحاول أن يكتشف خصوصية هذا المذهب، وحتى لا يحتلط مع ثنائية العصور الوسطى، أو مع وسطية أرسطو، أو حتى تعادلية الحكيم.

وأهم خصوصية اكتشافها كتاب «الوسطية العربية»، هي تلك العلاقة بين الطرفين، فلم يكتف بمجرد التجاور بين الطرفين أو التوفيق بينهما في حالة سكونية كما يتصور الدكتور زكي نجيب محمود، بل أشار الكتاب إلى موقف دقيق يحفظ للتبيين وجودهما، دون أن يطغى أحدهما على الآخر، بل يبقى كل منهما في موقفه، ويتدخل الوعي البشري في إقامة عملية من التوازن الدقيق بين الطرفين، فيكون كل منهما متنبها لوجود الآخر، دون أن يبتلعه، أو حتى بمجرد محاولة أن يبتلعه، فإن محاولة الابتلاع كما تصورها توفيق الحكيم إنما ترتد في ظني إلى شيء من الدياليكتيك الماركسي.