

الحدائث في المجتمع المصري

استكشاف آفاق التقدم

إشراف أ د محمد محمد سيد خليل

حرره وقدم له أ د عفت محمد الشرقاوي

إعداد

أ.د. محمود عودة أ.د. محمد يحيى فرج أ.د. عزيز إبراهيم سعد
أ.د. عز الدين إسماعيل د. حنان سالم د. عبد الناصر حسن محمد
أ.د. مجدة أحمد محمود أ.د. جاد طه د. عشري محمد علي
أ.د. سامية عبد الرحمن أ.د. خالد فهمي د. إبراهيم جلال
د. أحمد هندي أ.د. محسن العبودي أ.د. إنشراح محمد الدسوقي
أ.د. محمد السعيد جمال الدين أ.د. عفت الشرقاوي د. إبراهيم رشاد
أ.د. أحمد زكريا الشلق أ.د. محمد السعيد عبد المؤمن د. محمود الجريدلي
د. عصام عبد الله فريد د. محمد عبد الوهاب د. مها سلام
د. حسن موسى عطية

مجموعة أبحاث
الحدائث في المجتمع المصري / مجموعة أبحاث
ط1- القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007.
424 ص، 24 سم .
تدمك 1 - 141 - 380 - 977
1 - الإدارة - تطوير
أ - العنوان
رقم الإيداع: 2007/5786

الناشر



دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة

هاتف : (202)5761400 فاكس : (202)5799907

البريد الإلكتروني :

daralaloom@hotmail.com daralaloom2002@yahoo.com

مُقَلَّمَةٌ

obeikandi.com

مقدمة



تواصل كلية الآداب بجامعة عين شمس إسهامها العلمي في نشر الوعي بأهمية التفكير العلمي في نهضة المجتمع ، وذلك في إطار منظومة العمل الجامعي الذي تقوم عليه الجامعات المصرية والمؤسسات العلمية المختلفة . وفي سبيل ذلك تعقد الكلية عدداً من المؤتمرات العلمية ، صدرت بعد ذلك أعمالها في كتب متتالية كان آخرها كتاب : المشاركة الشعبية والإصلاح : تأصيل وتفعيل وتجارب واقعية الذي نشر سنة ٢٠٠٦ في مؤسسة دار العلوم للنشر والتوزيع بمصر .

إن الهدف العام لهذه البحوث العلمية هو التأسيس العام لدعوة التفكير العلمي ، والحث على المشاركة الشعبية في حركة النهضة على أسس علمية ، ومعنى ذلك أن المقصود بالتفكير العلمي في هذه الدراسات ليس مقصوراً على جهود العلماء في مجالهم الأكاديمي ، فإن ذلك متحقق إلى حد كبير ، ويجب السعي إلى مزيد من الكمال فيه ، بضبط الوسائل المنهجية والاصطلاحات العلمية ، مع الاستفادة من التراث العالمي في ذلك . أما ما يتعلق به سعينا في هذه المؤتمرات بدرجة أكبر ، فإنه يتجاوز ذلك إلى الدعوة العامة للاعتماد على التفكير المنظم الذي يمكن أن يستخدمه أفراد الشعب في حياتهم اليومية ، أو ما يمارسونه في أعمالهم المهنية المعتادة وعلاقاتهم الاجتماعية المختلفة ، بالإضافة إلى طريقة تصورهم لتفسير حركة الحياة من حولهم .

ومن أجل تأكيد هذا المعنى يجيء هذا الكتاب الثالث الذي يدور حول موضوع " الحداثة في المجتمع المصري " خطوة أخرى على طريق الدعوة إلى التفكير العلمي ، تعبيراً عن الاهتمام باستكشاف آفاق التقدم من هذا المنظور الخاص الذي يعرض لفكرة الحداثة في مجتمعنا وعلاقة ذلك بالنظام العالمي ، ويعنى ذلك أن قضية هذا الكتاب قد توزعت على ثلاثة مفهومات عامة هي : المجتمع المصري وقضية الحداثة ونظام العولمة . وتلك ثلاثة محاور متشابكة شغلت بحوث المؤتمر من جوانب مختلفة ، فكان فيها ما يتعلق بالمقدمات المنهجية للموضوع وما يتصل به من جدليات المصطلح .

وقد اقتضى ذلك محاولة الإجابة عن سؤال الحداثة الذي يلح على المجتمع المصري في عصر العولمة ، وقد بدأ هذا المجتمع يعيد ترتيب أوضاعه في ذلك العالم المجهول للألفية الثالثة ، وهذا السؤال هو : هل الحداثة مطلب إصلاحي أو مطلب حضاري؟ بعبارة أخرى هل الحداثة ضرورة اجتماعية تقتضيها طبيعة الظروف التاريخية للتنمية والتقدم ، أو هي مجرد طموح تاريخي توججه الرغبة في الدخول في ثقافة العولمة التي يعيشها العصر؟

هل يمكن أن يتداخل هذان المطلبان في وعينا الحضاري بضرورة مواجهة العصر بأنماطه الجديدة التي تقدم فيه التجارب العالمية أكثر من غط حدثي يمكن أن يقاوم النمط الغربي؟ إننا نخشى سيطرة هذا النمط باعتبار أنه يسعى إلى تشكيل عالمنا وفقاً لمشروعه الحداثي الخاص الذي يعرف بالعولمة .

وسوف يجد القارئ في الأعمال المنشورة في هذا الكتاب عرضاً لمثل هذه الاتجاهات ومحاولات لرصد التجربة المصرية مقارنة بغيرها من التجارب في العصر الحديث ، بالإضافة إلى تقييم بعض الجهود التحديثية في إطار تطبيقي ، وذلك على سبيل التأصيل التاريخي لقضية المؤتمر الأصلية .

ومن الواضح أن ثمة جدلاً واضحاً بين الباحثين في موضوع الحداثة وموقفنا منها ، وقد تشكك بعضهم في إمكان تحقيق حداثة ما دون المجازفة بحقيقة الهوية التاريخية ، ويرى آخرون أن في اقتباس الحداثة الغربية ضرباً من " الحج إلى الغرب " في إشارة إلى المخاطر الواقعة من آثار الانتصار لمفهوم الحداثة الغربية في الثقافة المصرية المعاصرة ، وذلك على سبيل التمييز بين حداثة يريد لها الغرب وحداثة نريدها لأنفسنا .

والواقع أن الحداثة يمكن أن تكون رؤية متجددة لمواجهة مشكلات العصر بالإفادة من تجربة الآخر على أسس علمية ، ويرتبط بها التحديث الذي هو تفعيل هذه الرؤية في واقع عملي ملموس ، فالحداثة بحسب هذا التعريف في أعمال بعض الباحثين عبارة عن التمثيل الفعال للآن الزماني بالدخول في العصر ، أما التحديث فهو تعبير عن جهد مقصود مخطط لتغيير المجتمع نحو نموذج يراه صاحبه هو النموذج الأفضل من وجهة النظر العلمية أو التاريخية أو كليهما .

غير أن وجوه الاشتباه تأتي من حيث أن مصطلح الحداثة بوجه عام يطلق على مسيرة

المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم، ويشمل الترشيح الاقتصادي والسياسي، ونزعة العقلانية الغربية في التنظيم الاجتماعي كما لاحظ ذلك بحق (ألان تورين) في كتابه "نقد الحداثة"، وهذا مجال واسع تعرض لنقد طويل لأسباب مختلفة. إن هذه الرؤية قد أصبحت الآن محل مراجعة من جانب الفكر الغربي نفسه الذي صارت الحداثة فيه تعبيراً عن انتصار العقل على النشاط الروحي للذات، وذلك في سبيل البناء الاقتصادي، والبحث عن الرفاهية.

ومع الاعتراف بأن الحداثة الغربية قد منحت أصحابها نجاحاً مادياً مرموقاً فإنها قد عجزت في رأي بعض الباحثين عن أن تمنحهم شعوراً أفضل بالسعادة، لقد أغرقتهم الحداثة في حياة آلية قد تتيح مستوى أعلى من المعيشة ولكنها حرمت الإنسان من فطرة الخبرة الجمالية والشعور الحقيقي بالمغزى الروحي للوجود.

ومهما يكن من أمر فإن رفضنا لاستيراد النموذج الغربي في الحداثة في إطاره الكلي لا يجوز أن يعوق مسيرتنا عن تحديث مطلوب من أجل التقدم بالوطن، فالتحديث الغربي، ليس هو التحديث العالمي الوحيد، والتطور العالمي ليس من الضروري أن يكون أحادياً غريباً. إن القول بأنه هو التطور الوحيد إغفال لجوانب من ألوان التقدم الحضاري أحدثتها شعوب أخرى، ويمكن الاستفادة من تجربتها إذا تطلب مشروعنا الحضاري الخاص الاستعانة بها. ذلك أن طموحنا يتعلق بمشروع حضاري لا يتعصب لنموذج حضاري دون آخر، بل يفيد من كل جهة قادرة على تقديم التجربة الحضارية المفيدة، دون أن تهدد هذه التجارب هويته التاريخية الخاصة في نهاية الأمر.

في هذا المعنى يشير أحد البحوث المقدمة إلى أن الحضارة العربية قد عرفت حركة حداثة مبكرة في العصر العباسي، بانفتاحها الأول على الثقافة الأوروبية، في صورتها اليونانية، ومع ذلك فإن هناك فرقاً بين حركة التحديث قديماً وبينها حديثاً، فالحالة السياسية المعكوسة في انفتاحها الثاني الذي نعيشه الآن هي التي تميز تمييزاً دقيقاً بين الاستمدادات الثقافية التي قام بها المسلمون في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وتلك التي يقوم بها المسلمون في الوقت الحاضر. وهذا ما يجعل تجربتنا المعاصرة تحتاج إلى وعي ذاتي عند إعدادها لمشروعها الحداثي الخاص.

وعلى الجملة فإن المهم في مشروع الحدائفة العربية المقترح ألا يتقيد بمشروع حدائفي معين، وأن يدعو إلى بذل الجهود للكشف عن الآليات التي يمكن أن نعتمد عليها في مشروع حدائفي جديد، يكون ذا طبيعة شاملة قادرة على اصطناع مركب ثقافي يقوم على الجمع بين الروح والعقل، ذلك أن كل إنجاز تاريخي في هذه المنطقة إنما تم بفضل هذا المركب الثقافي الجامع بين ظاهر الأمر وباطنه، ولكن تحقيق هذه المعادلة الحضارية هو حقيقة المشكلة التي تواجهنا اليوم.

والكتاب الآن بين يدي القارئ، وقد يجد فيه ما يوافق رأيه أو يخالفه، ولكن هذا هو ما تقتضيه طبيعة الحوار الخلاق بين الكاتب وقارئه الذي نرجو له أن يسعد بكل ما جاء في هذا الكتاب من ألوان الرؤى لموضوع هو قضية الساعة في مصر ودول العالم العربي على السواء.

أ.د. محمد الشرقاوي

البَابُ الْأَوَّلُ في المقدمات المنهجية لموضوع الحداثة

الفصل الأول: وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة

الفصل الثاني: موقعنا من الحداثة

obeikandi.com

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة

نحو إطار تصوري تحليلي

أ.د. / مهنود قنودة (*)

يقتصر التحليل السسيولوجي في هذه الورقة على الدولة - في معناها المحدد - وليس على النظام السياسي بوصفه يشير إلى ظاهرة القوة وتوزيعها في المجتمع ، وما يرتبط بذلك من مفهومات وتصورات تشير إلى عناصر أساسية في النظام السياسي كالسلطة والنفوذ والعنف وغير ذلك . والمعنى المحدد للدولة هنا يتمحور حول كونها جهازاً سياسياً مستقلاً ومتميزاً ، إنه الجهاز الذي يحتكر الاستخدام الشرعي للقوة في التصور الفيبري ، أو أداة السيطرة والتسلط التي تعمل في خدمة الطبقة المسيطرة ، في المفهوم الماركسي التقليدي . وعلى الرغم من الاختلافات الأساسية بين المفهومين فإن ثمة قاسماً مشتركاً بينهما في رؤيتهما للدولة ، يتمثل في كونها جهاز السيطرة والتسلط ، التمايز والمتفرغ لأداء تلك المهمة وما يتصل بها .

ومن الجدير بالتنويه ، أننا لسنا بصدد إعداد ورقة في " نظرية الدولة " من حيث نشأتها وتطورها ووظائفها ، فليس ثمة افتقار إلى المعلومات في هذا الموضوع الذي تزخر به الكتابات الأجنبية والمحلية في العلوم الاجتماعية والسياسية ، وليس ثمة حاجة إلى إثارة معارك مستهلكة ودون كيوخوتية بين التفسيرات المختلفة للدولة بشكل عام ، من حيث تكونها وبنيتها ووظائفها ، ماركسية وفيرية ، ووظيفية وسيكولوجية وغير ذلك ، فتلك معارك لم

(*) الأستاذ بكلية الآداب والعميد الأسبق لها .

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

تعد مجدية في ظل التطورات الراهنة على مسرح التاريخ العالمي من ناحية، وعلى مسرح العلوم الاجتماعية من ناحية أخرى.

وفى ضوء ما سبق فإن الهدف الأساسي لهذه الورقة يتمثل في محاولة تطوير إطار تصوري لتحليل دور الدولة في مصر ووظائفها من منظور سسيولوجي يستند إلى تأمل جديد في التراث السسيولوجي بصفة عامة. وحين نشير إلى التراث السسيولوجي، فإننا نعني بمجمل هذا التراث ماركسياً وغير ماركسي.

والحقيقة أن هدف الورقة، على هذا النحو، قد يثير في الإشكاليات النظرية والمنهجية أكثر مما يحل، وقد يثير جدلاً وخلافاً حول إمكانية الاستناد إلى تراث عريض، وتناقض في كثير من الأحيان في بناء إطار تصوري تحليلي موحد، هذا هو الجدل والخلاف الذي أخذ يعتري المسرح السسيولوجي بصورة علنية وحادة منذ الخمسينيات والستينيات (على النطاق العالمي) إذ تعاضمت حركة النقد، نقد النظرية ونقد الواقع، وتمخضت - في الميدان السسيولوجي عن حركة نقدية واسعة النطاق للتراث السسيولوجي الغربي، من منظور ماركسي غالباً، وهيجيلي في بعض الأحيان. ويكمن التمييز، داخل هذه الحركة النقدية، بين تيارين أساسيين، ذلك التيار الذي تعبر عنه أعمال عالم الاجتماع الأمريكي "س. رايت ملز" وهو التيار الأقرب إلى النقد "العلمي والأكاديمي" أي الذي يستند إلى معايير علمية وأكاديمية من أبرزها المصادقية الواقعية والتاريخية، والتيار النقدي الثاني الذي عبر عنه الكاتب الشهير "لارفنج زاتلن" في أواخر الستينيات، والمعنون "الأيديولوجيا وتطور النظرية الاجتماعية" وهو ما يمكن أن نطلق عليه "التيار النقدي الأيديولوجي" أي ذلك الذي يفتش عن الخلفيات السياسية والفلسفية والتحيزات الفكرية الكامنة للنظريات السسيولوجية الغربية، وبخاصة أعمال رواد علم الاجتماع، ويقسمها على مقياس أيديولوجي مقابل، وهو المقياس الماركسي، أي يقيم النص غير الماركسي بالنص الماركسي، ومن ثم يصور مجمل التراث السسيولوجي الكلاسيكي غير الماركسي، بوصفه محاولات أيديولوجية للرد على الماركسية.

والحقيقة أن النقد الأيديولوجي للتراث السسيولوجي هو أضعف أنماط النقد وأكثرها تهافتاً، ذلك لأنه من السهولة بمكان الرد على الأيديولوجيا بالأيديولوجيا مما يحول الممارك

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

العلمية ببساطة شديدة إلى معارك سياسية، ويخلط بالتالي بين البرهان التاريخي والاجتماعي الضروري لحسم المعارك العلمية وبين تقديس النصوص، وضرب النص بالنص ومن ثم الاعتقاد شبه الإيمان الذي يحول المعركة إلى معركة بين عدد من المؤمنين الذين يدافعون عن عقائد مختلفة ومتباينة.

فالمؤمن بالماركسية - على سبيل المثال - يرفض الاعتراف - على حد تعبير س. رايت ملز - بأن ماركس يمكن أن يخطئ في أي شيء، وأن ليس ثمة علم اجتماعي ذي قيمة خلاف علم الاجتماع الماركسي، وعلى نفس النحو يمكننا أن نجد المؤمنين بالجانب الآخر من التراث السيولوجي.

وفي مصر بدأت مثل هذه الحركة النقدية في السبعينيات، تقريباً، لكنها للأسف الشديد بدأت كامتداد للنقد الأيديولوجي - تحت تأثير المؤلف زابتلن المشار إليه من ناحية، وترجمة بعض الأعمال العلمية السوفيتية من ناحية أخرى، وذلك في تيارها الأساسي. وظهرت أولى المعارك الأيديولوجية على سبيل المثال في مجلة الطليعة القاهرية عدد يناير ١٩٧١، الذي انطوى على نموذجين من التحليلات، تحليلات أيديولوجية صرفة ترى في النموذج النظري الماركسي النموذج العلمي الصحيح، بصورة مطلقة، وأن كل ما عداه باطل وقبض الريح، ونموذج آخر يرى أن النموذج الماركسي النظري هو جزء مندمج في التراث السيولوجي الكلاسيكي، وأنه عنصر أساسي في هذا التراث، وأن ذلك لا يمنع من تقدير العناصر الأخرى التي ينطوي عليها ذلك التراث الكلاسيكي، وأن العلاقة بين العناصر الماركسية وغير الماركسية ليست علاقة نفي متبادل وأن ثمة عناصر التقاء يمكن العثور عليها وإبرازها (وقد تعرض هذا التيار المنفتح لنقد عنيف في العدد ذاته والأعداد التالية له).

وبعد عشرين عاماً تقريباً، من المعارك الأيديولوجية والنبرة السياسية والأيديولوجية العالية في الكتابات السيولوجية (الماركسية بصفة خاصة) في مصر وفي ضوء انغلاق تلك الكتابات في وجه التطورات العالمية في ربع القرن الأخير، سواء على صعيد النظم الاجتماعية، أو النظريات الاجتماعية (الماركسية بصفة خاصة) نعود إلى الاعتراف بأهمية تقديم النقد العلمي بل لنثير - أبعد من ذلك، سؤالاً أساسياً حول "إمكانية تنقية النظريات الاجتماعية من الشوائب الأيديولوجية"، أو بإمكانية التمييز بين ما هو أيديولوجي في

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

النظرية وما هو ابستمولوجي، وضرورة محاولة ذلك مع كافة التيارات النظرية بما فيها الماركسية.

في ضوء تلك المناقشات البالغة الاختصار نفهم فكرة " الإطار السيسولوجي التصوري لدور الدولة ووظائفها في مصر الذي يستند إلى التيارات المتعددة في التراث السيسولوجي، ماركسية وغير ماركسية " وهي الفكرة التي تمثل الهدف النظري الأساسي لهذه الورقة.

وقبل السعي إلى تحقيق مثل ذلك الهدف من الضروري أن نجيب عن تساؤل أساسي يتصل بمدى شرعيته، ونعني بالشرعية هنا الشرعية النظرية والعلمية والمنهجية، إضافة إلى تساؤل رئيسي آخر يتصل بمدى الملاءمة التحليلية في ضوء التاريخ الاجتماعي للدولة المصرية.

إن الشرعية النظرية والملاءمة التحليلية اللتين نبحت عنهما هنا تتصلان بحقيقة أن الإطار التصوري والتحليلي الذي نسعى إلى تطويره هنا لتحليل وظائف الدولة المصرية وهو الإطار الذي ذهبنا إلى استناده إلى العناصر المختلفة - بالمعنى الدقيق للاختلاف في التراث السيسولوجي ينطوي على تعددية نظرية ومفهومية، تعيد بناء مفهومات ارتبطت، تاريخياً ومعرفياً وأيديولوجياً أيضاً بنظريات متعددة وتناقضية في بعض الأحيان في نسق تحليلي واحد، بازاء موضوع محدد هنا، بصورة تجعل هذا الإطار أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته " سلة المفهومات ".

إننا نسعى ابتداءً في هذا الإطار المقترح إلى الإفادة من مفهوم وظيفي أساساً وهو مفهوم " التباين البنائي differentiation في تعميق تحليل يستند إلى الرؤية الماركسية في بعض جوانبها عن أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي، إضافة إلى بعض النماذج التحليلية الفيبيرية.

لقد برزت - في تاريخ العلم الاجتماعي محاولات متعددة للتأليف بين النظريات المتصارعة، مع وضعنا في الاعتبار القصور الذي اعترى تلك المحاولات جميعاً، ابتداء من أميل دور كايم في محاولته التأليف بين فكر " كونت " وفكر ماركس، ومروراً بالمحاولات الحديثة للتأليف بين الوظيفة والماركسية (فان دن برج ولويس كوزر وغيرهما).

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

ونذكر هنا أيضاً ما يطرحه " رالف دارندورف " من ضرورة الجمع - في ترسانتنا العلمية والتصورية - بين ما يسميه نظرية التكامل (الوظيفية) والماركسية أو ما يسميه نظرية القمع والقهر ذلك " لأن ثمة مشكلات تطرح نظرية التكامل افتراضات ملائمة لتفسيرها و ثمة مشكلات أخرى لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء نظرية القمع أو القهر ، وهناك أخيراً مشكلات يمكن لكليهما أن تطرح تفسيراً ملائماً لها " .

أي أن " دارندورف " يؤمن بأبدية الثنائية النظرية في العلم الاجتماعي بقبوله لكلا النظريتين ، وإيمانه بصدق كل منهما بالنسبة لنوعيات معينة من المشكلات ، مع ما يثيره ذلك من اعتراضات من أن مثل هذا المذهب من شأنه أن يؤدي إلى تمزيق الأبعاد التحليلية لواقع مركب متعدد الأوجه والجوانب ووضعه في قطبين منفصلين ، القيم هنا والمصالح هناك ، التكامل هنا والصراع هناك ، الإجماع هنا والقهر هناك ، ومن شأنه كذلك أن يحول دون تطور نظرية مفردة وموحدة .

لكن محاولتنا الراهنة لا تجري مجرى تلك المحاولات ولكنها تطرح حلاً انتقائياً ، وهو حل يمكن النظر إليه بوصفه حلاً مرحلياً ، يعكس مرحلة معينة من مراحل تطور العلم الاجتماعي ، وتطور النظرية الاجتماعية وينبني على إمكانية الإفادة من مفهومات متنوعة تنتمي بدورها إلى نظريات مختلفة ، وذلك بوصفها موجهات نظرية لتحليل مواقف ومشكلات بعينها وهو ما يمكن أن نطلق عليه " سلة المفهومات " على نحو ما أشرنا إليه آنفاً .

ثمة شرعية علمية إذن لبناء مثل هذا الإطار ، (يمكن الإشارة هنا أيضاً إلى استخدام بارسونز نفسه ، رائد الوظيفية المحدث لمفهومات تنتمي إلى الماركسية لتدعيم وتعميق تحليله لصعود النازية في ألمانيا ، وتحليله لبناء الاجتماع الياباني ، في مقالتي شهرتين) .

أما من حيث الملاءمة المنهجية والتحليلية ، فأستطيع أن أقرر أن فكرة التعددية المفهومية ، أو سلة المفهومات لم تفرض أي مواقف نظرية مسبقة ، أو أي محاولة للتدريب الذهني والفكري ، بل - على العكس - أوصت بها الشواهد الأمبريقية والتاريخية الخالصة .

لقد أمضى انشغالي البحثي والتحليلي لفترة طويلة بظاهرة الدولة والمجتمع في مصر ، وتحليل المادة التاريخية والأمبريقية المتصلة بها من منظور ماركسي منفتح (يستند إلى الأفكار الحديثة حول أسلوب الإنتاج والتكوين الاجتماعي) إلى ملاحظة هامة وأساسية تتمثل في أنه

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

على الرغم من تطور جهاز الدولة وتعقده عبر الحقب التاريخية المختلفة فإنه قد حافظ - باستمرار - على وظائف وأدوار بعينها وحاول أن يتكيف مع التطورات التاريخية بأساليب تكيفه تبقى على تلك الوظائف عند مستوى معين .

لقد أوحى هذه الملاحظات المشتقة من تحليل ماركسي محدث لوقائع تاريخية واجتماعية ، بإمكانية الاستفادة من بعض المفاهيم الوظيفية ، ولو على مستوى وصفي وتحليلي ، بوصفها أقدر على الوصف - وربما التشخيص - من غيرها من المفاهيم ، وأذكر هنا على وجه التحديد مفهومي التباين البنائي والوظيفي " (علماً بأن ماركس قد أشار إلى ما أسماه " وظائف " الدولة الشرقية أو الآسيوية " في معرض حديثه عن النمط الآسيوي للإنتاج " .

إن المفاهيم الوظيفية - هنا تستخدم بعيداً عن سياقها وبخاصة الأيديولوجي ، لكي تدعم من الناحية الوصفية والتحليلية مفاهيم تحليلية تنتمي إلى الماركسية .

وفى ضوء ذلك يمكننا أن نصوغ " الفرض " الأساس الذي نسعى إلى اختباره هنا على النحو التالي :

" إن التطور التاريخي للدولة في مصر ، يمكن وصفه في ضوء مقولة التباين البنائي حيث ينصب التغير في الحقب المختلفة ، على الأشكال والبنى Structures التي قد تتنوع وتتعدد وتتمايز ، دون أن يصحب ذلك تغيرات أساسية في المضمون أو الوظائف ، أو بأسلوب آخر تظل الوظائف القديمة مستمرة لكن في أطر وأشكال وتنظيمات جديدة " .

إن الشواهد التاريخية المتاحة ، والتحليلات التي تنطلق منها تؤكد استمرارية تاريخية لوظائف الدولة الشرقية قبل الرأسمالية ، وأن التطور الاقتصادي في الاتجاه الرأسمالي بأنماطه المتعددة ، لم يُلغِ أبداً الوظائف الاستهلاكية للدولة ، بل أضاف أنماطاً جديدة لدعم هذه الوظائف القديمة للدولة ، وذلك من خلال ظروف معينة للتطور الرأسمالي (في عصور الاستعمار وما بعد الاستعمار) مما يدفع إلى القول ، بأن بنية الدولة بأجهزتها البيروقراطية المختلفة ، مدنية وعسكرية ، كانت وما تزال ، رغم التغيرات المختلفة في الأشكال والهيكل بنية استهلاكية ربما اتخذت في الحقب المختلفة أشكالاً Structures جديدة تؤثر بها وظائف قديمة مستمرة .

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

يجمع المحللون الاجتماعيون والسياسيون على أن الوظائف التي حافظت الدولة - في مصر - على استمرارها تتمثل أساساً في الوظائف الاقتصادية : استملاك فائض الإنتاج واستملاك فائض العمل ، أو بالأقل السيطرة على تعبئة الفائض بشقيه عبر الحقب التاريخية المختلفة ، ومن ثم ظلت الوظيفة الكلاسيكية بين الدولة وهي وظيفة من طرف واحد دائماً ، بمعنى أنها تأخذ من القطاعات المنتجة في المجتمع ، دون وظائف للعطاء إلا بقدر ما يسمح باستمرار الإنتاج واستمرار الاستهلاك أو تعبئة الفائض والسيطرة عليه . لقد حدد ماركس ، في حديثه عن نمط الإنتاج الأسوي " وظائف " أي دولة شرقية في عبارات قاسية ، النهب في الداخل عن طريق الضرائب والخراج وأشكال المكوس المختلفة ، والنهب في الخارج عن طريق الحروب ، إن لم يكن الفائض المحلي ثرياً ، أو لمزيد من التعبئة ، والمشروعات الضرورية لاستمرار الإنتاج (بهدف المزيد من التعبئة) . وفي الوقت الذي تشهد فيه الدولة في التكوينات الاجتماعية الرأسمالية المتقدمة المتجانسة تطورات تكسيبها وظائف جديدة ، بفعل عملية التحول الرأسمالي والاقتصادي الذي جرى ويجري باستمرار في مجالات غير اقتصادية " تقليدياً " في قطاع إعادة الإنتاج الاجتماعي ، كان على الدولة أن تؤدي وظائف بديلة عن الوظائف التقليدية التي كانت تؤدي تاريخياً في مجالات غير اقتصادية من التفاعل الاجتماعي ، مثل الأسرة وجماعات الأصدقاء والحياة القروية الجماعية المشتركة وغير ذلك ، وهي وظائف السياسة الاجتماعية والرفاه الاجتماعي . فخروج المرأة للعمل على سبيل المثال في مرحلة تاريخية معينة قد أفقد الأسرة وظيفتها ، مما أدى إلى ظهور مجموعة كاملة من المشكلات مثل رعاية الأطفال والمسنين ورعاية الإنسان ذاته وهي مشكلات أصبحت تتطلب حلولاً عامة ، تفرض في التحليل الأخير تدخل الدولة ووضعها في إطار سياستها الاجتماعية (الدولة هنا تؤدي وظائف بديلة للأسرة) .

إن انهيار مثل هذه القطاعات الاجتماعية الأولية الحميمية يقود إلى أن تصبح وظائفها ضمن الصعيد العام لوظائف الدولة . ثمة وظائف جديدة إذن أصبحت منوطة بالدولة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة مما يمكننا من وصف هذه الحالة في ضوء مقولة التنوع الوظيفي ، وهي مقولة تختلف جذرياً عن مقولة التباين البنائي الذي نصف به الدولة في المجتمعات المحيطة ، ومن بينها مصر ، إذا تشير المقولة الأولى إلى تغير وتباين في وظائف الدولة ، بينما تشير المقولة الثانية إلى تغير الأشكال والبنى فقط دون الوظائف .

===== وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي =====

في هذا الوقت الذي تكتسب فيه الدولة الرأسمالية المتقدمة وظائف جديدة بالفعل (وظائف الرفاه الاجتماعي والتوازن الاجتماعي في مقابل الوظائف السياسية والأيدولوجية، والاندماجية التكاملية والتكتيكية وغيرها)، نجد الدولة في المجتمعات المحيطة غير المتجانسة أو في الأنساق الاجتماعية التي تنطوي على علاقات إنتاجية متعددة، رأسمالية وقبل رأسمالية، ما تزال تؤدي تلك الوظائف الموروثة عن تاريخها قبل الرأسمالي المتمثلة في حمايتها لقطاعات إنتاجية قبل رأسمالية حتى تؤمن استمرار استهلاكها وسيطرتها على الفائض الاقتصادي وتوزيعه. وربما فرضت عليها التطورات الراهنة، وبصفة خاصة تعاضم الاندماج في النظام الدولي الرأسمالي، وظائف مناقضة لتلك الوظائف الموروثة، وربما لجأت الدولة إلى حل هذه المعضلة من خلال محاولة التوفيق بين الوظائف القديمة (الاستهلاك والتوزيع) والوظائف الجديدة المفروضة (تمهيد طريق التطور الرأسمالي وهو كيف تناقضي في حقيقة الأمر، مما يخلع على أدائها الوظيفي طابعاً تناقضياً) مثلاً سياسة الانفتاح الاقتصادي مع المحافظة على أخلاق القرية وغير ذلك من الشعارات الماثلة وتظهر هذه الوظيفة التناقضية على أصعدة مختلفة، التمسك بالقطاع العام، والدعوة إلى تحريره، والتمسك بالبيروقراطية ورفع شعار الثورة الإدارية وحرص الدولة على فرض هيمنتها على مجمل الحياة الاقتصادية من خلال تشريعات الضرائب والشهر العقاري والسياسات الزراعية والتوريد الإجباري والأسعار والدعم وغير ذلك ورغبتها - تحت ضغوط التطور الرأسمالي - في تشجيع الاستثمار والمبادرة الفردية وغير ذلك من ناحية، وربما يفسر لنا ذلك تعثر سياسات الليبرالية الاقتصادية وبخاصة في المجالات الاقتصادية التي استمرت تقليدياً تحت سيطرة الدولة.

وما تزال الدولة في مصر إذن مترددة ومتعثرة في التخلي عن وظائفها الموروثة من عصر ما قبل الرأسمالية، وهي إن أرادت تغييراً، تمخض التغيير دائماً أو ربما غالباً عن أشكال جديدة فقط دون تغير جوهري في الوظائف، وأشكال علاقتها بالمجتمع، تنظيمات جديدة للضرائب، وتشريعات جديدة وسياسات جديدة من حيث هيكلها، لكن سرعان ما يتمخض ذلك كله عن أن تعود " ربة إلى عاداتها القديمة " فما الفرق مثلاً بين نظام الالتزام في العصر العثماني ونظام العهد في عصر محمد علي؟ وما الفرق بين سياسة الاحتكار التي اتبعها محمد علي والسياسة الزراعية له وبين التسويق التعاوني والتوريد الإجباري منذ العهد

وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي

الناصرى وحتى الآن ؟ إنها كلها أشكال تنظيمية جديدة فقط إذا قورنت بما قبلها دون تغيير جوهري في الوظيفة والعلاقة الأساسية .

ربما يذهب البعض إلى أن ثمة وظائف جديدة أصبحت الدولة تقوم بها (شأنها شأن الدولة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة المتجانسة) وبصفة خاصة في مجال السياسة الاجتماعية ، التعليم والصحة والخدمات وغير ذلك . وهنا تذهب بعض التحليلات ، إلى أن هذه الوظائف التي " تتظاهر " الدولة بالقيام بها في مجال الرفاه الاجتماعي ، هي وظائف تناقضية أيضاً (بفعل التطور الاجتماعي المشوه) قائمة وموجودة شكلاً ، لكنها قليلة الأهمية فعلاً على النطاق العملي الفعلي ، بمعنى أن أهداف السياسة الاجتماعية وتشريعاتها وقوانينها قد تكون مساوية لنظيرها في الدول الرأسمالية المتقدمة المتجانسة ، بينما الواقع الفعلي لتنفيذ برامج السياسة الاجتماعية ذو أهمية محدودة من حيث الإنجاز ، فالدولة " تتظاهر " بأنها تعطي مرتبات العاملين ، والعاملون " يتظاهرون " بأنهم يعملون . ولتقارن مثلاً بين التعليم الحكومي " المجاني " والتعليم الخاص ، والعلاج الحكومي " المجاني " و " الخاص " ، وكافة المؤسسات الخدمية الحكومية ، وما يقابلها من مؤسسات خاصة .

إن الدولة " تتظاهر " بأداء وظائف جديدة لا تؤديها فعلاً بمعيار الكفاءة والإنجاز الفعليين ، في الوقت الذي " تتظاهر " فيه بتخليها عن الوظائف القديمة لكنها في الواقع العملي تظل في غاية الحرص عليها (الوظائف الاستهلاكية والجبائية والقمعية والأيدولوجية) .

تطورات وتغيرات في البنى والأشكال تتمخض في نهاية الأمر عن تجويد في أداء الوظائف التقليدية ، أما توحى تلك اللمحات العامة بإمكانية تطبيق مفهومات التباين البنائي على المسيرة التاريخية لتطور الدولة في مصر ؟

obeikandi.com

الفصل الثاني

موقعنا من الحداثة

أ.د. عز الدين إسماعيل (*)

الحداثة حركة دولية، انطلقت في أقطار مختلفة من العالم، في أزمنة مختلفة. والواقع أن أحد مشخصات الحداثة يتمثل في أنها تتخطى الحدود الدولية وأشكال الاختلاف الأجناسية، وتشكل في كل بيئة وفق معطياتها التاريخية الخاصة.

وعلى الرغم من أنه ليس من الميسور دائماً تحديد البدايات الأولى للحركات الفنية والأدبية تحديداً حاسماً، نظراً للتداخل الطبيعي بين الحقب التاريخية، فإنه من الممكن - مع ذلك - الوقوف على بعض المؤشرات الدالة في كل بيئة على حدة، آخذين في الحسبان ما قد يكون هناك من تشابه في الظروف التاريخية أحياناً بين البيئات المختلفة.

من هنا يمكن القول إن بعض مظاهر الحداثة قد برز في فرنسا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، في الوقت الذي يمتد بها آخرون إلى كتابات كثير من المؤلفين وأعمال كثير من الفنانين في الوقت الراهن.

والواقع أنه على الرغم من الغموض الذي يحيط بالحداثة في أصولها، وعلى الرغم من استمرارها هنا وهناك، على خلاف دعاوى كثير من المفكرين أنها لفظت أنفاسها - على الرغم من هذا جرت العادة على تحديد بدايتها ونهايتها بسنتي ١٨٩٠ و ١٩٤٥، وأنها كانت في أوج إنتاجها وإبداعها في حقبة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين.

وواضح أننا نتحدث الآن عن حداثة العالم الغربي. ومؤرخو هذه الحداثة يتفقون على أنها كانت حركة مضادة للصيغ الجمالية والنزعة الأخلاقية الصارمة، وأنها لذلك كرست الأعمال الطليعية والتجريب الذي يعرض للأشكال والأساليب التقليدية.

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس والعميد الأسبق لها.

ومن المصادفات الدالة التي وقف عندها مؤرخو الأدب الغربي صدور رواية "أوليس" للروائي جيمس جويس، وقصيدة "الأرض الخراب" للشاعرة س. إليوت، في عام واحد هو عام ١٩٢٢؛ فهذان العمالان يعدان مفصلاً أساسياً في تاريخ الحداثة، وقمة الأعمال الحداثية الراقية، كما أنهما عملاً تجريبيان إلى حد بعيد، حيث يعتمدان في بنائهما الفني على خاصية التشظي بدلاً من الترابط النسقي لوحداثهما التكوينية، والتسلسل المنطقي لها، فضلاً عما يحملانه من شعور بالاغتراب. وهما معا قد أحدثا صدمة في التلقي الأدبي، أعني في أعراف هذا التلقي، حيث وجد الناس أنفسهم في حاجة إلى بذل الجهد من أجل تمثل هذين العاملين، على خلاف المعهود من قبل.

كان من الواضح أن رواية جويس أحدثت تجديدًا في أسلوب السرد، بأن استخدم الكاتب فيها ما عرف فيما بعد باسم "تيار الوعي"؛ وهو تقنية مكنت القارئ من أن يعيش في عقول الشخصيات الروائية، دون التعويل على الشروح والأطر التي كانت معتادة من قبل في الأدب الواقعي. وقد أمد جويس فيما بعد في استخدام هذه التقنية في روايته المسماة "يقظة فنجان"، كما استخدمها كتاب آخرون مثل "فرجينيا وولف" و "وليم فوكنر"، ثم استفادت في الأدب الروائي على مستوى العالم، ومنه الأدب الروائي المصري.

وقد دأب الباحثون على الربط بين ظهور الحداثة بوصفها تياراً فنياً وأدبياً سائداً وما حدث من تغيير في منهج التفكير بتأثير الحرب العالمية الأولى. ذلك أن الطرق العتيدة في رؤية العالم وشرحه وتصويره عندما واجهت تفسخ النظم السياسية المتقدمة، وكوارث الحرب الباهظة، بدا أنها لم تعد ملائمة أو صالحة للاستعمال. وقد أصبحت الغربية في العالم، والشعور بالعزلة، موضوعين مهمين أفرزتهما الرؤية البديلة للعالم، وكان لهما انعكاسهما كذلك على أسلوب الأداء الفني.

وعلى سبيل المثال حاول "برتولد بريخت" في مسرحه أن يحقق التأثير التغريبي على الجمهور بحيث يقضي على أعراف مسرح القرن التاسع عشر الواقعي؛ وهي الأعراف التي كان بريخت يعتقد أنها تشجع عملية التلقي السلبي لدى الجماهير. ومن جهة أخرى ركز "فرانز كافكا" وكذلك الفلاسفة الوجوديون في منتصف القرن العشرين وعلى رأسهم

"جان بول سارتر"، ومن أعقبهم من العبثيين وفي مقدمتهم "يوجين أونسكو" - ركزوا جميعاً على عبثية الوجود أو لامعقوليته فيما كتبوا من أعمال إبداعية.

وفي أواخر القرن العشرين نشأ الجدل حول ما إذا كانت الحداثة بوصفها تياراً ثقافياً ما تزال قائمة أو قادرة على الاستمرار. لقد بدا أن الحرب الذرية أحدثت هزة كبيرة في القيم والمفاهيم، وبدا العالم أكثر تشظياً مما حسب الحداثيون، وظهرت توجهات فكرية وفنية أكثر ما تكون غرابة. هنالك رأى بعض المنظرين والنقاد أن الحداثة تخلت عن مكانها، وأن طريقة جديدة لفهم العالم قد ظهرت.

ومن جهة أخرى رأى بعض النقاد أن الحداثة قد استنفدت أغراضها في الوقوف في مواجهة الأعراف القديمة، حيث إنها أخضعت أعمالها الفنية المتميزة للتقنين، وصارت بذلك تشكل أعرافاً أخرى اكتسبت مع مضي الزمن الرسوخ والثبات، وصارت لها قوانينها التي تحكمها، شأنها شأن الأوضاع التي جاءت أصلاً لكي تنقضها. ومن هنا ظهر التمرد على الحداثة نفسها، وانتقل الجدل حول الحداثة إلى الجدل حول ما بعد الحداثة. ومع هذا يقف المفكر الألماني "يرجن هابرماس" معارضاً ذلك التمرد، حيث يقرر أن الحداثة هي خلاصة الفكر التنويري، وإننا ما دمنا نعتز بأهمية المعرفة التنويرية، وبأولية العقل، فإننا نظل في مخاض الحداثة، وأن أولئك الذين يحسبون أنهم تجاوزوا المشروع الحداثي إنما يحددون أنفسهم؛ فلا مفر من المشكلات التي تطرحها الذاتية ويطرحها مطلب التنوير.

والآن، إذا كانت الحداثة في الغرب قد شغلت الحقة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين بصفة عامة، وحقة ما بين الحربين العالميتين على وجه الخصوص، فإن الأمر في مجال الثقافة العربية يختلف فيما يتصل بظهور تيار الحداثة والحقة الزمنية التي شغلها.

إن مشروع النهضة الحديثة في مصر، الذي قاده محمد علي الكبير منذ أوائل القرن التاسع عشر قد انتهى به الأمر منذ عام ١٨٤٠ إلى التراجع بل التدهور نتيجة للحرب التي شنتها قوى الاستعمار ضد محمد علي، حين أدركت أن مشروعه لتحديث الحياة المصرية في مستوياتها المختلفة قد صار مهدداً لمصالحها الاستعمارية. ولم تدب الحياة مرة أخرى في هذا المشروع التحديثي إلا في عهد الخديوي إسماعيل، حفيد محمد علي؛ ففي عهده كانت أول

محاولة لصياغة مشروع قومي لنشر التعليم في شتى أرجاء البلاد، صاحبه إنشاء مدرسة السنية، أول مدرسة لتعليم الفتيات (عام ١٨٧٣)، ونشطت حركة تأليف الكتب والترجمة عن اللغات الأجنبية، وصدرت الصحف والمجلات السياسية والأدبية، كما تم إنشاء دار الكتب ودار الأوبرا، وبرز النشاط المسرحي. وفي عهده كذلك بدأ استخدام العملة الورقية والتقويم الميلادي، كما ازدهرت أساليب جديدة في فن العمارة، أعطت القاهرة وجهها جديدا في مقابل وجهها العمراني القديم. أضف إلى هذا أنه في عهد إسماعيل كذلك تحقق تحديث أساسي لنظام الحكم، فعرفت البلاد نظام الوزارة (وكانت تسمى النظارة)، وذلك في عام ١٨٧٨، وأول مجلس لشورى النواب في عام ١٨٦٨، وأول محاولة لصياغة دستور مصري في عام ١٨٧٩.

وعلى الجملة أخذ مد الحداثة والتحديث منذ ذلك العهد يشق طريقه جيلا بعد جيل على أيدي كوكبة من قادة الفكر والأدب والسياسة، بدءا من الأفغاني والكواكبي وشبلي شميل ومحمد عبده وعبد الله النديم ويعقوب صنوع ومحمود سامي البارودي في القرن التاسع عشر، وانتهاء بمحمد مندور ولويس عوض وزكي نجيب محمود وآخرين كثيرين في مصر وعلى الساحة العربية بعامة في القرن العشرين.

هؤلاء جميعاً كانت كتاباتهم على اختلاف توجهاتها داعمة لتيار الحداثة ولعمليات التحديث على السواء، في مقابل النماذج التقليدية.

وقد كان من نتائج هذا التحديث على المستوى الإبداعي الأدبي أن تغير وجه الشعر عما كانت عليه صورته في قرون عدة سابقة، وظل - منذ أواخر القرن التاسع عشر - هدفا لعملية تحديث مرت بمراحل متصاعدة، من الإحياء للنموذج القديم في صورة ملائمة للعصر الحديث، إلى التحلل شيئا فشيئا من مكونات هذا النموذج وأعرافه، في مراحل استغرقت القرن العشرين كله، حتى انتشار ما عرف باسم "قصيدة النثر".

والواقع أن الشعر العربي، دون أي فن أدبي آخر، هو النوع الأدبي الذي كان موضوعا لعملية التحديث، من حيث إنه النوع الذي كانت له تقاليد راسخة، موضوعياً وشكليا، على مدى قرون وقرون من الزمن، ثم كانت مواجهة هذه التقاليد ابتغاء تحريره منها شيئا

فشيئاً وفي مراحل ملاحقة في القرن العشرين - كانت هي صوت الحداثة والتحديث في شتى مظاهر الحياة .

أما الأدب الروائي والأدب المسرحي فقد كانا بطبيعتهما فنيين حديثين في حدود الصورة التي عرفا بها في الأدب الغربي ، والتي انتقلت إلى البيئة العربية الأدبية . ومع ذلك فمن الممكن رصد مظاهر الحداثة التي طرأت على الكتابة الروائية والمسرحية بأشكالها المختلفة في المحيط العربي في مراحل زمنية متلاحقة ، سواء كان هذا مجازاة للحداثة الغربية أو استجابة لمطالب التحديث المحلية .

وهنا يحق لنا السؤال : هل حققت الحداثة أهدافها واستنفدت أغراضها على مستوى الحياة في مصر والوطن العربي بعامة ، وعلى مستوى الإبداع الأدبي والفني على وجه الخصوص ؟ وهو السؤال الذي طرح نفسه على الثقافة الغربية في الحقبة الأخيرة من القرن العشرين .

وليس هناك أصعب من هذا السؤال ؛ وكما اختلفت الإجابة هناك فإنها أحرى أن تختلف هنا . ذلك أن المجتمع الأوروبي قد صار يدرك في معظمه أن معطيات حياته المعاصرة قد تجاوزت دعاوى الحداثة ، وأنه دخل - نتيجة لهذا - في مرحلة اصطلاح على تسميتها مرحلة ما بعد الحداثة ، حيث اختلفت المبادئ والقيم وأنساق الحياة بعامة ، وبرزت - كما يقول الكاتب الأمريكي الكبير المصري الأصل إيهاب حسن - " مجموعة من الاتجاهات التي تشمل الانفتاح والتشذر والغموض وانقطاع الأصل والإزاحة عن المركز والخروج على الإجماع والنزعة التعددية وتبديل الأشكال المألوفة ، وجميعها مفض إلى اللاتحدد أو قلة التحديد " . ثم يضيف أن " المفهوم الأخير وحده ، أي تبديل الأشكال المألوفة ، ينضوي تحته اثنا عشر مصطلحاً من مصطلحات التفكيك (نقض البناء) الجارية هي : نقض الإبداع ، ونقض الدمج (التفتيت) ونقض تعيين المواضيع (الإزاحة ثم الإبدال) ، ونقض التماثل (الاختلاف) ، ونقض الاستمرار (انقطاع الاستمرار) ، ونقض الوصل (الفصل) ، ونقض التجلي (الزوال) ، ونقض التعاريف (إلغاء التعاريف) ، ونقض الإلغاز (إماطة اللثام) ، ونقض الإجمال (التفريق) ، ونقض الشرعية (تحریم المباح) ، ونقض الاستعمار (التحرير) . وهذه المفاهيم جميعاً يربطها معا إصرار هائل على الهدم والإبطال ، يؤثر في الجسم السياسي

(الأمة)، وفي جسم المدرك (الذات العارفة)، وفي الجسم الشهواني وفي النفس البشرية - وهو مجمل عالم الخطاب في الغرب " . أما فيما يتصل بعالم الأدب فإن الكاتب يقول : " صارت جميع أفكارنا عن المؤلف والجمهور والقراءة والكتابة والكتاب والنوع الأدبي والنظرية النقدية وفكرتنا عن الأدب نفسه - صارت موضع شك " .

هذه إذن هي مفصلات التحول التي انتقلت بالمجتمع الغربي من حقبة الحداثة إلى حقبة ما بعد الحداثة ؛ فماذا كان الشأن في مجتمعنا؟

أستطيع - في إيجاز - أن أقول إننا نعيش مرحلة بالغة التفكك والاضطراب ، تتجاذبنا في عنف نوازع التحديث ، ونوازع ما قبل التحديث ، ونوازع ما بعد الحداثة . هذه المراحل الواضحة المعالم في العالم الغربي والفكر الغربي تجتمع وتتعاصر الآن في مجتمعنا . فنحن - على سبيل المثال - نحرم التماثيل الفنية (مرحلة ما قبل الحداثة) ، ونستخدم في الوقت نفسه المنتج الصناعي في حقبة الحداثة ، ومنا من عبر إلى عالم الإلكترونيات . وعلى الساحة - في مجال الإبداع - من يكتب القصيدة التقليدية ، ومن يكتب " الشعر الحر " (الذي أنتجته الحداثة) ، ومن يكتب " قصيدة النثر " ، المجاوزة لزمن الحداثة .

هذا الواقع المضطرب هو ما يجعلنا غير قادرين على أن نمد أبصارنا إلى مستقبل واضح المعالم . ولعلنا نحتاج أول ما نحتاج - لكي ينجلي هذا العماء - إلى أن نجد خطابنا الديني والسياسي والاجتماعي والفني بما يلائم التطور الحادث في العالم ، وإلا فإننا سنظل في هذا المضطرب ، الذي يعني آخر الأمر التخلف والارتداد إلى الهامش ، أو هامش الهامش .

البَابُ الثَّانِي

في جدييات المصطلح

الفصل الأول: الحداثة واغتراب العقل الإنساني

الفصل الثاني: الحداثة والمواقف من الغرب

الفصل الثالث: أي حداثة يريد لها الغرب وأي حداثة نريد؟

الفصل الرابع: الحكمة الإيمانية شرط التقدم العلمي

(قراءة في فكر دعاة الإصلاح)

obeikandi.com

الحداثة واغتراب العقل الإنساني

أ.د. محمد أحمد محمود^(*)

إن القيمة الفعلية لوظيفة العقل الإنساني تتجلى في انطلاقه الدؤوب نحو المعرفة ، وتمثل أدنى مستوياتها في تحقيق الفهم ، ثم تتوالى المنظومة المعرفية ليحقق التحليل وإعادة التركيب ثم التفسير لكل ما يدور حوله من مجريات في الواقع .

ولكنني أعتقد أنه يجب أن نتوقف عند تقييم هذه الوظيفة ونحن بإزاء محاولة تحليل مفهوم الحداثة - ودوره في تشكيل العقل الإنساني إذ إن هذا الطرح ، قد يُعرضنا للعديد من التساؤلات التي تمثل إشكاليات مازال يدور حولها الجدل .

والسؤال الذي يُطرح في هذا الصدد: هل العقل الإنساني وحده هو الملهم لهذا المشروع الحداثي؟ أو أن الحداثة أمر واقعي يحتاج كل الحدود (العقل والمكان والزمان والإمكانية والقدرة الإنسانية)؟

هذا الجدل كان نتاجاً للافتراضات العديدة المطروحة لصورة العقل الراهنة وآليات تشكيله في ضوء مفهوم الحداثة .

فقد أكد البعض أن الحداثة تتبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع .

وهيمن نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة على كل مجالات الحياة الهامة وغير الهامة ، المركزية والهامشية ، وأحكم قبضته على الخريطة الإدراكية للإنسان في الغرب ، وكذلك في بلدان العالم الثالث ، وصورة الإنسان الكامن في الحداثة المنفصلة عن القيمة هو الفرد صاحب السيادة الكاملة مرجعية ذاته ، والهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق المنفعة

(*) أستاذ علم النفس .

الشخصية (الذاتية)، وزيادة اللذة، فهو إما إنسان اقتصادي أو جسماني أو خليط منهما، وهو في النهاية مادي لا علاقة له بالخير أو الشر أو بأي قيمة تخرج عن نطاق الحواس الخمس .

ولذلك فقد اقترنت الحدائفة بالتجليات الأساسية لانتصار العقل الأدائي وسلطته مما أدى إلى الشطط في استعمال العقل والدعوة إلى التجريد ونفي كل ما من شأنه أن يؤكد الحاجات الجسدية والنوازع الطبيعية .

وهذا الأمر ينسحب على ما ينتجه العقل من معارف، فالعقل الحدائي ينتج معرفة علمية في خدمة التقنية، وبالتالي فهي معرفة كمية غايتها السيطرة على الإنسان وعلى الطبيعة، أو بعبارة أدق إنها سيطرة على الطبيعة من أجل السيطرة على الإنسان .

وارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا ينعكس على الطبيعة والعلوم الطبيعية فحسب، بل ينعكس على الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها، حين يرتبط هدف المعرفة والتحرير بالسيطرة والتحكم .

وإذا كان هذا هو المعرفة الحدائية فإنها لا تختلف كثيراً عن المعرفة في شكلها البدائي .

فقد كانت المعرفة انعكاساً لتأثير العمل على عقل الإنسان، ونظراً لأن الطبيعة كانت هي المسرح الأساسي للعمل ظهرت المعرفة الطبيعية قبل المعرفة بالمجتمع، وظهرت من ثم علوم الطبيعة من حاجات الإنتاج، ومن ضرورة إخضاع القوى الطبيعية مباشرة لاحتياجات الإنتاج، بفضل تطوير القوى الإنتاجية، وبدا واضحاً أن حرية الإنسان ليست رهنأ بتحرره من قبضة الطبيعة أو بتحرره من قوانينها، وإنما الحرية هي معرفة هذه القوانين واستخدامها لدفع الضرر عن الإنسان .

لقد سعى الإنسان إلى تغيير وجه الطبيعة عن طريق العمل مستخدماً يده كأداة أولى ثم مستخدماً الآلة ثم مستخدماً العلم، وبذلك انفتحت أمام الإنسان آفاق المعرفة وانفتحت له أيضاً أبواب السطوة ليس فقط على الطبيعة بل وعلى المجتمع أيضاً .

وكانت الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر حتى بداية القرن التاسع عشر مصحوبة بالاضطرابات والتحولات الاجتماعية الضخمة، وقد دفعت لظهور وتطوير

العلوم الاجتماعية، فأنحطاط قدر الإنسان في أعقاب انتصار الرأسمالية قد أثار ثائرة المفكرين .

وإذا كانت الثورة الصناعية في أوروبا تمثل مشروعاً حدثاً آنذاك، فإن هذا الأمر ينسحب على بداية ظهور علم النفس الذي نشأ في خضم الثورة الصناعية كعلم موضوعي يستهدف دراسة الخبرات الشعورية حين أنشأ فونت معمله عام ١٨٧٩م في لينزج بألمانيا .

والثورة تعني بمصطلحات التاريخ الاجتماعي أنه قد حدثت طفرة هائلة في أدوات الإنتاج، هذه الطفرة استلزمت تغييراً هائلاً كذلك في علاقات الإنتاج مما أوجد (الفجوة) التي تفصل العامل عن نتاج عمله، هذه الفجوة هي المسافة التي شغلتها الآلة فأصبحت الوسيط بين العامل ونتاج عمله، وهنا ظهر مفهوم "الاغتراب" حيث أصبح الإنسان مغترباً، ومن ثم كان اغتراب الإنسان هو المهمة والمبرر الحقيقي لنشأة علم النفس في ذلك الحين في أوروبا موقع الثورة الصناعية .

وكانت مهمة علم النفس آنذاك فهم الشعور الإنساني فهماً موضوعياً انطلاقاً من شعور الإنسان بالاغتراب، ولم يكن بدّ لإنجاز تلك المهمة من مواجهة مباشرة مع الإنسان، مواجهة تنقب في تاريخ الشعور بالاغتراب على وجه الخصوص، مواجهة تعتمد على دراسة لتطور شعور الإنسان بما هو خارجه، أي شعوره بالطبيعة وبالأخرين، مواجهة تعتمد في النهاية على دراسة تاريخ العمل الإنساني وحاضره باعتباره أن العمل هو الشرط الأول للوجود الإنساني، وباعتباره الخاصة التي ارتقى بفضلها الإنسان على غيره من الكائنات، ولأن هذه الحقبة شهدت نضجاً هائلاً للعلوم الطبيعية بما تشمله من مناهج بحث خاصة بطبيعة موضوعاتها، فحين حاول "فونت" تناول بحث اغتراب الإنسان تأثر بما هو سائد بمناخ العلوم الطبيعية، فاتجه إلى إنشاء معمل تشبهاً بالعلوم الطبيعية، ليس فقط لأنها الأكثر تقدماً في ذلك الحين، ولكن لأن الثورة الصناعية التي كان جيل فونت ينتمي إليها قامت على منجزات العلوم الطبيعية، كإكتشاف الآلة البخارية، هذا الإكتشاف الذي ينتمي إلى تكنولوجيا العلوم الطبيعية، ولم يكن أمام فونت إلا أن ينحو نحو التشبه بالعلوم الطبيعية، مما أدى إلى مزيد من الاغتراب للعقل الإنساني .

هذا عن البدايات الأولى لحالة اغتراب العقل الإنساني والتي تم رصدها في الماضي القريب، تلك الحالة التي أشار إليها " إريك فروم " والتي تواكب حركة التغير في المجتمع، فالتغير يحتمل أن يؤدي إلى اضطراب في الخصائص الاجتماعية للأفراد فلا يصبح التكوين القديم للطباع والخصائص مناسباً للمجتمع الجديد مما يزيد شعور الإنسان بالاغتراب واليأس، فقد فصل عن الروابط القديمة ولذلك فهو يحس بالضيق إلى أن يستطيع تكوين جذور وروابط جديدة.

أيضاً استشرّف " الفين توفلر " مستقبل حالة الاغتراب حين أشار إلى الأسس التي يجب أن تتبعها المجتمعات الآخذة في التصنيع - وخاصة في ضوء تعاضد قوى التكنولوجيا واتساع مجالها فعلى المجتمع أيضاً أن يضاعف اختياراته.

فالتكنولوجيا المتقدمة تساعد على فائض الاختيار في السلع المتاحة وفي المنتجات الثقافية والخدمات وأساليب الحياة، وفي نفس الوقت أصبح فائض الاختيار سمة لاصقة بالتكنولوجيا نفسها، فالمستحدثات في التكنولوجيا في تزايد وتنوع مستمرين ومشكلات الانتقاء تتفاقم أمام المجتمع.

فالمجتمع بحاجة أكثر تعقيداً للاختيار بين التكنولوجيات وأيضاً على المجتمع وهو يواجه لأول مرة بفائض الاختيار التكنولوجي أن ينتقي ماكيناته وعملياته وتكتيكاته.

فكما يستطيع الفرد أن يمارس الاختيار الواعي بين بدائل متعددة لأساليب الحياة، كذلك يستطيع المجتمع أن يمارس الاختيار الواعي بين بدائل عديدة من الأساليب الثقافية.

ولعل الاختيار الذي التقى عنده الفرد والمجتمع في خضم هذه التغيرات التكنولوجية المتلاحقة هو الاختيار الذي يؤكد حالة انبهار الإنسان بالآلة، رغم مخاوفه منها كقوة جبارة تطيح بالقيم الإنسانية وتخفي وراءها المشاعر والتعاطف. إلا أن صورتها كانت تداعب خياله صورة متمثلة في القوة التي تفوق قوة البشر بكثير.

وسرعان ما تحول الحلم إلى حقيقة في استحداث الآلة، وظهر العقل الإلكتروني الذي يتمتع بالدقة والسرعة، فضلاً عما يمكن أن تستوعبه الذاكرة الإلكترونية من معلومات ومعارف تتضاعف سرعتها على الدوام بدرجة يعجز عن استيعابها أي عقل بشري.

إذن ما موقف العقل البشري من هذا المارد الذي قام مقام الإنسان وأدى وظائفه العضلية والذهنية؟ هل استطاع العقل أن يعلو ويسود ويتفوق على ما أنتجه كعاداته، وهل تفرغ لشكل آخر من الأداء، ودرجة أعلى من الإبداع أو راح يستهلك نتاج عمله منغمراً في حالة من الاغتراب؟

أما عن حالة اغتراب العقل الإنساني الحالية، والتي تمثل أحد دواعي دهشتنا ونحن في بدايات الألفية الثالثة، فمن ذلك أن تطالعنا الصحف اليومية بمادة صحفية ضخمة تضم جنباً إلى جنب مقالات تناقش قضية العولمة بأبعادها على الساحتين العربية والعالمية، وتؤكد أن آليات التطور في العصر الحديث كالكمبيوتر والمعلوماتية قد أدت إلى انهيار حدود الزمان والمكان بين أفراد البشر، معلنة عن أنماط من الفكر العقلي ترفع الإنسان إلى أعلى آفاق التطور، ونرى على نفس الصفحات تحقيقات صحفية تعلن انحطاط تفكير الإنسان وسلوكياته إلى مستويات متدنية من خلال الإعلان عن ظهور من يدعي مثلاً أنه يستطيع أن يشفي المرضى ويخفف آلامهم بالدجل والشعوذة، أو من يدعي براعته في كشف الطالع، وتحقيق المراد لمن أراد، والأخطر من هذا أن هؤلاء الأفراد يلتف حولهم عدد كبير من المريدين ينساقون وراء المزيد من حالة الاستلاب العقلي.

أليس هذا شكلاً آخر من أشكال اغتراب العقل الإنساني؟

قد يعتبر العجز سبباً أساسياً في ظهور هذا الشكل من الاغتراب، وهذا الشعور بالعجز وانعدام الحيلة يحدث حينما لا يكون لأفعال الفرد أي آثار إيجابية على النتائج، وقد حدده سيلجمان (١٩٧٥م) بوضوح في نظريته عما يسميه العجز المتعلم. والنقطة الأساسية في العجز المتعلم هي أن الفرد حين تفشل جهوده في السيطرة على حدث ما بشكل متكرر فإنه لا يتوقف عن النضال بسبب تلك النتيجة، ولكنه قد يفشل أيضاً في السيطرة على بعض المواقف الجديدة التي تكون السيطرة فيها مطلوبة بمعنى أن الفرد يتعلم العجز من خبرات الفشل المتكررة.

وهذا الشعور بالعجز يتخذ أشكالاً تختلف باختلاف البيئة والعصر، ولكن نتيجه دائماً واحدة، وهي أن يلجأ الإنسان في تعليقاته للأحداث إلى قوى لا عقلية تساعده على

التخلص من المشكلات التي يواجهها تخلصاً وهمياً بدلاً من أن تساعد على حلها أو حتى مواجهتها بطرق واقعية .

ومن الممكن القول على سبيل المقارنة إن شعور الإنسان بالعجز كان يتخذ في العصور القديمة شكل العجز عن الفهم والقصور في معرفة العالم المحيط به . لذا كان يعلل الظواهر التي لا يفهمها تعليلات خرافية .

أما في العصر الحديث بعد أن توصل الإنسان إلى معرفة تتيح له إجابات علمية عن الأسئلة الأساسية التي كان يعجز من قبل عن فهمها فإن المسألة لم تعد تتعلق بالعجز عن الفهم أو المعرفة ، بل أصبح العجز يتمثل في عدم القدرة على التحكم الواعي في مسار المجتمع وفي القوى التي تسيطر عليه ، أي أنه أصبح عاجزاً اجتماعياً ، وهذا ما يعلل استمرار ظهور الفكر الخرافي في مجتمعات المعلوماتية ، فلا يمكن القول بأن الجهل يحيم عليها أو أن الفقر يطمس عقول الناس فيها ، والتعليل المعقول لذلك هو أن الناس برغم ما توافر لهم من معرفة وعلم وما يتمتعون به من مستوى عالٍ للمعيشة يعجزون عن فهم القوى التي تتحكم في مسار حياتهم وينظرون إلى المستقبل نظرة قاتمة ويتصورون أن العالم تشيع فيه قوى شريرة وخيمة كثيية تفرض على الناس أن يعيشوا في توتر وخوف دائم من المصير المجهول وهي قوى لا يمكن محاربتها إلا بقوى أخرى من نفس نوعها .

وفي حالة بعض المجتمعات يتخذ التفكير الخرافي شكل العداء الأصيل للعلم والعقل ، ويمثل هذا العداء امتداداً واستمراراً لتاريخ طويل كان العلم يحاربه .

فانتشار الخرافة يمثل في هذه الحالة تعبيراً عن جمود المجتمع وتوقفه عند أوضاع قديمة ومقاومته للتطور السريع المحيط به من كل جانب . ولذلك يرى " مصطفى حجازي " أن العيش في الحاضر وانسداد آفاق المستقبل هي إحدى الخصائص النفسية للوجود المتخلف ، إنها نتيجة انعدام الضمانات الحياتية ، فالإنسان الذي فقد السيطرة على مصيره يستحيل عليه التخطيط لهذا المصير ، ويظل بالتالي أسير الظروف يعيش يومه غير مدرك لما يمكن أن يحمله الغد ، وحينما يعجز الإنسان المتخلف عن حل مشاكله يلجأ إلى الحلول الخرافية .

ومن العوامل التي تسهم في تشكيل العقل على هذا النحو:

١- السلطة:

وتعتبر السلطة بجميع صورها أحد مصادر تشكيل العقل ، إذ هي المصدر الذي لا يناقش ، والذي يخضع له الفرد إيماناً منه بأن من يقوم عليها يملك الرأي القاطع ، ومعرفته تسمو فوق كل المعارف .

ولذلك يرى البعض أن الخضوع للسلطة أسلوب مريح في حل المشكلات ولكن أسلوب ينم عن العجز والافتقار إلى الروح الخلاقة .

ومن هنا فإن العصور التي كانت السلطة فيها هي المرجع الأخير في شئون العلم والفكر ، كانت عصوراً متخلفة خلت من كل إبداع ، فالسلطة وما يرتبط بها من عوامل قمع الفكر تساهم في وجود الخرافة وانتشارها .

وقد تلجأ السلطة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى إجراءات تساهم في تعميق حالة العجز وانعدام الحيلة لدى الناس مما يؤدي إلى انغماسهم في ممارسات خرافية .

٢- وسائل الإعلام:

يعتبر الإعلام من أهم الوسائل التي يمكن أن تغزو العقل الإنساني في عصر المعلوماتية وتعمل على تزييفه ونشر أساليب معينة تخدم هدف من يتلاعبون بعقول الناس مثل أسطورة الفردية والاختيار الشخصي وأسطورة الحياد الإعلامي وأسطورة الطبيعة الإنسانية الثابتة وأسطورة غياب الصراع الاجتماعي .

وتتخذ عملية التزييف في الوقت الحالي الأسلوب التجاري الذي يهدف إلى ترويج السلع بين الناس حتى لو لم يكونوا في حاجة ماسة إليها وحتى لو كانت احتياجاتهم الحقيقية تتعلق بأشياء أخرى .

وهكذا يفقد الأفراد قدرتهم على التمييز بين ما هو ضروري وما هو غير ضروري مما يؤثر في ملكات التفكير عند الإنسان ، وبذلك نستخلص أن القدرة على التفكير في الأمور

سواء كانت تتعلق بالعلم أو بحياة الإنسان ومجتمعه تفكيراً سليماً مهددة تهديداً خطيراً بتلك العقبات التي لا تزال تمارس تأثيرها الضار على عقل الإنسان .

٣- السياسات التعليمية:

لا شك أن التعليم يلعب دوراً أساسياً فيما يتحقق للفرد من وعي ومعرفة ، وأنه أيسر السبل لفض أية مجهولة قد تعوق العقل الإنساني عن فهم وتنظيم ظواهر عالمه ، ومع ذلك فقد تبدو هذه النتيجة مسaire لبعض التوقعات السائدة إزاء قيمة التعليم في مجتمعنا ومغايرة للبعض الآخر .

فالاتجاه العام يؤكد أن مدى نفشي الأمية مسئول بالدرجة الأولى عن استمرار العقلية غير العلمية ، وأن تطور العقل يسير بشكل عام مع ارتقاء المستوى التعليمي في المجتمع ، وفي مقابل هذه الرؤية توجد رؤية مغايرة تؤكد القيمة السلبية لعامل التعليم في مجتمعنا وأن التعليم لم يحقق الفاعلية المنشودة في تغيير فكر الإنسان وتوجهاته نحو الأحداث وأنه لا يمثل صمام الأمان الكافي الذي يحمي الفرد من الوقوع في ممارسات غير علمية .

٤- التشويهات المعرفية:

وهي عمليات ترتبط بالافتقار إلى المنطق وتنسم بالتعميم الزائد ، وتنتج تلك التشويهات عن تأثيرات المناخ الذي يجعل أسلوب صياغة المقدمات المنطقية في أي قضية يؤثر على الاستنتاج الذي يصل إليه الفرد ، ويشير تأثير المعنى إلى قبول الفرد استنتاجات قائمة على ما يتسق مع معتقداته . ويعتبر التحيز والتعصب من السمات المميزة لهذا المناخ .

كانت هذه أهم العوامل التي تؤدي إلى اغتراب العقل الإنساني - أو حالة الاستلاب التي أصبحت أشبه بالتنويم المغناطيسي ، فالفرد يكون تحت شروط التنويم سلبياً أكثر من إيجابياً ، فهو يقبل بشكل سلبي إيجاءات من حوله . كما أنه يمارس انتقائية الانتباه - فتحت هذه الحالة يركز انتباهه غالباً على شيء واحد ، مما يتضمن تشويه الإدراك وخفض الحساسية وتغير الوعي أو إلغاؤه - وأخيراً تغيير الهوية .

والسؤال الذي يطرح نفسه مرة ثانية : ماذا بعد هذا الرصد والتشخيص لحالة
الاغتراب العقلي؟ هل نقف ونسلم لها كأمر واقع أو ما زلنا نملك التأثير
والقدرة على التغيير؟

أنا أتصور أنه مازال لدينا القدرة على التأثير إذا :

نبحنا في : تجنبنا :

- ١- توجيه العقل الوجهة الإيجابية في التفكير .
- ٢- توظيف كل أنواع الطاقة العقلية .
- ٣- تحرير العقل من الأوهام (فليس هناك تركيبة
سحرية لحل المشكلات) .
- ٤- الانفتاح على الثقافات الأخرى والحداثة .
- ١- الأخذ بظواهر الأمور .
- ٢- التعجل في إصدار الأحكام .
- ٣- الخوف من الفشل والإعلان عن المشكلات .
- ٤- التثبيت الوظيفي للعقل والنظرة الأحادية .
- ٥- ادعاء المعرفة المطلقة والأحكام النهائية .
- ٦- الانغلاق على الماضي .

obeikandi.com

الفصل الثاني

الحدث والموقف من الغرب

د. سامية عبد الرحمن^(*)

لم تزل قضية التقدم والتحديث قضية العرب الأولى، وستبقى كذلك ما بقي الإنسان. وقد أصبحت هذه القضية كلمة السر في العالم العربي باعتبارها كفيلة بإخراج المنطقة العربية من حالة الركود التي تمر بها منذ فترة . . .

"الحدث"، أو التحديث، هي المشاركة والمساهمة في التطور والتحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم. فالحدث حقيقة واقعة، وضرورة في حياة الإنسان، وهي ليست نقطة بداية ثابتة أو محطة وصول، بل انطلاق دائم وضرورة متصلة، وظاهرة ثقافية تتسم بالنسبية والتعددية واللامركزية.

"الحدث ليست أيديولوجيا نعتنقها أو نرفضها، بل هي حركة تنمو بحسب نضج الحاجة إليها. . . إنها قبل كل شيء مناخ ورؤية للعالم والإنسان، إضافة إلى أنها خروج عن المألوف والتقليدي، وهي في الوقت نفسه تعبير عن احتجاج كبير، وإعلان بأن الماضي قد انفك عنا⁽¹⁾.

والتساؤل الآن: هل يمكن صياغة رؤية عربية، ومشروع تحديثي نهضوي عربي دون فقدان للهوية القومية؟؟ . . . وهل يمكن نجاح هذا المشروع دون النهوض بالإنسان باعتباره الأداة الفعالة التي لا يتحقق التحديث إلا بها ومن خلالها؟؟ . . . هل يمكن الاقتباس من الغرب ومواجهته في آن واحد؟؟ . . . هل يمكن إفراغ المشروع التحديثي من أبعاده السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية؟؟ . . . هل يمكن التحديث في ظل القمع والإرهاب والاستبداد السياسي، والانحراف والفساد الأخلاقي؟؟

(*) أستاذ الفلسفة. كلية البنات. عين شمس.

(1) Richard Gott: The Crisis of Contemporary Culture. The Guardian. December, 1986. p.18.

ماذا نريد تحديثه، ومن أين نبدأ.؟؟؟؟

هذه التساؤلات حول "الحدث" و "الموقف من الغرب" نحاول أن نوجز الإجابة عنها في محورين أساسيين:

المحور الأول: في ماهية الحدث باعتبارها تصوراً غريباً وما يقابلها في فكرنا العربي.

المحور الثاني: في الآليات التي يمكن من خلالها تجسيد الحدث العربية الإيجابية.

ماهية الحدث:

تتصل نشأة الحدث بالتحويلات الضخمة التي أحدثتها النهضة الأوروبية بداية من القرن الخامس عشر الميلادي، وما واكبها من حركات وثورات انتشرت منها إلى القارات الأخرى⁽¹⁾.

لقد سادت الحدث النصف الأول من القرن العشرين، فهي توصيف لمرحلة تاريخية في الحضارة الغربية، وهي ليست مذهباً فنياً أو أفقاً معيارياً، وإنما هي حركة سياسية واجتماعية وفلسفية حرصت على ألا تجعل من الماضي معياراً للحكم على الأشياء، لأن الماضي لا يستوعب تقنيات الحياة المعاصرة.

ويرى "فرانك كيرمود" أن كلمة حديث Modern مصطلح له وزن يفوق ما لكلمة جديد New أو معاصر Contemporary. وعلى ذلك يتصل مفهوم الحدث بدلالات، ومقومات التحديث، والتطور، والتنوير، والمعاصرة، والتجديد.

ويرى "أدونيس" أن أزمة الحدث العربية - بشكل خاص - في أننا اليوم نمارس الحدث الغربية - على مستوى تحسين الحياة اليومية، ووسائل هذا التحسين، أي أننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادئ العقلية التي أدت إلى ابتكارها. إنه التلفيق الذي ينحر الإنسان العربي من الداخل. . . . ويبدو إيذاناً بانتهاء الشخصية العربية ذاتها.

ويرى "هابرماس" أن جذور الحداثة تبدأ من القرن الثامن عشر من خلال فلسفة كانط وهيغل ، لأنهما حددا الأسس الفلسفية لمشروع الحضارة الغربية في بداية القرن الحالي .

الحداثة - كالتنوير- وليدة ثورة الغرب على الدين والكنيسة ، لذلك فإن نقل "الحداثة" الغربية - كما هي - إلى المجتمعات العربية غير جائز ، لأن الحداثة وفقاً للنموذج الغربي لا محل لها في المجتمعات العربية ، وإن كانت معاني "التحديث" ، و "التطور" ، و "التقدم" حاضرة على الدوام على الساحة العربية ، لأن التجديد أمر مستمر مدى العصور وليس له مدى زمني يتوقف عنده ، ولكنه هنا مرتبط بضوابط وموازين معينة تتوافق مع جوهر القيم والثقافة العربية .

ويمكن فهمنا للحداثة بوصفها منظومة مختلفة المجالات ، متعددة الوظائف ، تنطوي على وحدتها الخاصة ووظائفها المتجاوبة بوصفها منظومة . . لذلك تظل قرينة البحث الذي لا يتوقف لتعرف أسرار الكون والسيطرة عليه فكرياً وعلمياً ، وقرينة الارتقاء الدائم بالإنسان في واقعه ، من المنظور السياسي والاجتماعي ، الذي يقرن العلم والنظر بالعمل ، العدل والمساواة بالحرية . . الحرية بحق العقل البشري في التمرد الدائم على أدوات انتاج المعرفة وعلاقاتها الموروثة أو المنقولة عن "الغير" دون دليل .

هذا الفهم "للحداثة" - المناقضة للتقليد - ليس ترجمة أو تلخيصاً للحداثة الأوروبية الغربية ، وإنما هو محاولة لصياغة مفاهيم وظيفية ترتبط بأوضاع الثقافة العربية المعاصرة ، التي تكافح التبعية بمعانيها السياسية والاقتصادية والفكرية ، وتسعى إلى الاستقلال الذي يحقق حضوره الفاعل والتميز على كل المستويات^(١) .

لكن هذا لا يمنع من الإفادة من كل الخبرات الإنسانية المتاحة - قديماً وحديثاً - ونحن نتصور أنه حان الوقت لأن تفيد الثقافة العربية المعاصرة من تجارب غيرها من الثقافات . وفي النموذج الياباني ، والصيني وغيره من النماذج التي نراها واعدة في العقد الأخير ما يستحق منا الإفادة .

(١) د. رمضان بسطاويسي : الإبداع والحرية . الهيئة العامة للثقافة . ٢٠٠٢ . ص ١٩٥ .

وصدق غاندي حين قال: "أنا لا أريد لوطني أن يبني الأسوار حوله في كل الاتجاهات، أو يغلق النوافذ بينه وبين الآخرين، وإنما أريد أن تهب ثقافات كل بلدان العالم على منزلي حرة قدر الإمكان، بشرط ألا يقلقل أحد موضع قدمي". وتلك عبارة عميقة المعنى، تؤكد أن الانفتاح على الآخر، والتحاور معه لا يتعارض مع الهوية القومية، وأن قبول ثقافة الآخر لا يعني التنازل عن مقومات الثقافة العربية^(١).

إن التاريخ العربي هو كالنهر - دفاق المياه. وتظل للنهر هويته منذ آلاف السنين برغم جريان مائه وتبدله، يوماً بعد يوم، بل لحظة في إثر لحظة... والذي يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحداً.

آليات الحداثة العربية:

يسعى الإنسان إلى التحديث لما ينطوي عليه من تقدم وتطور. ويمكن القول إن مسيرة التحديث التي يشهدها عالمنا العربي اليوم تشابك إلى حد كبير مع مسيرة العلم والتكنولوجيا. وفي حديثنا عن "التجديد" أو "التحديث" نقول إن الحداثة تفيد من هذا التطور العلمي وتعتمد عليه بوصفه الوجه الخارجي المادي لها، بينما الإنسان بعقله وسلوكه وقيمه الإنسانية يعد الوجه الداخلي للحداثة. فالحداثة لا تقوم بذاتها، إنها بحاجة إلى ذلك الإطار أو النسق الاجتماعي الذي يشمل الوجهين معاً: المادي والمعنوي، العلمي والقيمي. هي بحاجة دائماً إلى الإنسان المجدد أو الفاعل الذي تقيم معه تلك العلاقة الجدلية الضرورية التي تغذي الطرفين.

* الإيمان بالإنسان باعتباره أهم كائنات العالم الطبيعي، فهو الغاية والوسيلة معاً. الغاية في قدرته على التحرر من العوامل والعلل الداخلية وصولاً إلى جوهر التحضر. كما يكون الإنسان نفسه هو العامل الفاعل في التطور.

* التأكيد على قيمة العقل الإنساني، ومنحه الأولوية في إدراك الوجود وإبداع العالم^(٢).

(١) بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة: ترجمة د. عبد الوهاب علوب. مراجعة د. جابر عصفور.

منشورات المجمع الثقافي. الإمارات العربية المتحدة. ١٩٩٥ ص ٩.

(٢) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية. دار الثقافة. القاهرة. ط ١ ١٩٨٥. ، أدونيس (علي

أحمد سعيد): الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ج ٣. صدمة الحداثة. دار

العودة. بيروت ط ٤ ١٩٨٣. ص ٢٦٨.

فالقاسم المشترك لكل نموذج حضاري، وقياس درجة التحديث والتقدم، هو الاحتكام لمنطق العقل، والنظر إليه بوصفه النور الذي نهتدي به، ونصوغ به عالمًا متحرراً من أشكال الوصاية التي تحجر عليه أو تعوق انطلاقه.

هذه الحركة العقلانية التي حدثت في مطلع النهضة العربية لم تكن استعارة سلبية لنموذج مغاير في تربة مختلفة، وإنما هي محصلة تفاعل نابع من التساؤلات التي طرحها الواقع المتغير على الحاضر- الحاضر في تطلعه إلى الغد المتقدم.

والإيمان بالعقل يعني الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة على صياغة المستقبل- في مقابل التقليد الذي يرسخ مفاهيم الاتباع والتبعية^(١).

يعد الأخذ بمبدأ الحرية والديمقراطية ملازماً للحدائثة والتقدم، في حين أن الاستبداد والطغيان ملازمان للتخلف. وقد أثبت التجارب- عبر عصور مختلفة- أنه لا تقدم أو نهوض أو تحديث إلا مع الحرية، حيث لا أمل في الخروج من التخلف، وإنجاز تقد حقيقي دون إصلاح ديمقراطي جذري. والإنسان الآخذ بالحدائثة- أو بشيء منها على الأقل- أكثر استعداداً لقبول الرأي، والرأي الآخر، وتعدد وجهات النظر. إنه لا يغلق نفسه على آرائه، بل يقبل التغيير، يحاور الآخر، يأخذ منه بقدر ما يعطي، ويضيف بقدر ما يرث^(٢).

هذه الدعوة إلى الإيمان بالعقل واضحة في التراث الثقافي العربي عموماً، وفي الدين الإسلامي، وليست حكراً على النموذج الغربي. ونحن نعلم أن الإسلام هو دين العلم والمعرفة والاعتزاز بالعقل، دين الحضارة والمدنية، لا يعاديها أو يجافئها، بل يساندها ويساعدها^(٣).

(١) جابر عصفور: أنوار العقل. الهيئة العامة المصرية للكتاب. التقاليد والحدائثة ص ١٧٣، ١٢٣، ٩٥.

(٢) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر. دار الشروق. ط ١٩٧٦. الحضارة وقضية التقدم والتخلف ص ١٩٢: ٢٠٨.

(٣) سامية عبد الرحمن: التفكير العلمي من النقد إلى الإبداع. بحث منشور (ضمن مؤتمر التفكير العلمي، وتكامل المعرفة) أبريل ٢٠٠٤.

المعتزلة، الطهطاوي، الأفغاني، محمد عبده... إلى طه حسين... نماذج واضحة للدعوة إلى استخدام العقل والحرية ورفض التبعية.

كسوف الشمس الذي شاهدناه بالأمس القريب، استمر لنحو أربع دقائق فقط، لكن كسوف الديمقراطية وتراجع الحريات مستمر منذ أزمان. وهذا يؤدي إلى تكاثر الكوارث، وعموم الفساد، وسيطرة الاستبداد.

من آليات الحداثة وعي الإنسان والمجتمع بحقيقة الزمان. فالإنسان الذي يتطلع إلى الحاضر والمستقبل أكثر من الماضي، فإنه في طريق الحداثة، أما إذا كان الماضي يهيمن على فكر الفرد وسلوكه، بحيث يصبح أسيراً له، فإننا هنا أمام ظاهرة تقليد لا حداثة.

وتعني هذه النظرة إلى الزمان عدم التمسك بالماضي بوصفه نموذج الكمال، وهنا لا بد أن نزيل عنه كل ما نتوهمه له من عظمة وكمال وقداسة. فمهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا. ولا يعني هذا تبرأ من الماضي كله، كلا، فبغير الماضي لا يكون للحاضر هويته، وإنما يعني تطويراً وتحديثاً له ليكون حاضر الإنسان امتداداً لا يكرر ذلك الماضي، وإنما ينبثق منه كائنًا جديدًا.

بداية رحلتنا مع التحديث، والنظر إلى المستقبل، هي وعى التاريخ الذي تعلمنا أن الأمم لا تقف عند حد، وإنها عرضة للتغير والتحول. الإيمان بالتقدم - قولاً وفكراً وعملاً - هو ما يميز الإنسان المجدد، والمعيار هنا هو المستقبل وليس الماضي^(١).

يترتب على هذه النظرة إلى الزمان - التي نعتبرها من آليات الحداثة ومعالمها - الأخذ بالتخطيط كوسيلة ضرورية لتحقيق مشاريع مستقبلية ضمن فترة زمنية محددة. لا بد من اعتماد التخطيط والتنظيم كنهج حياة وأسلوب عمل مدروس إذا أردنا التجديد والتحديث. ويستتبع هذا اهتمام الإنسان بالإتقان ودقة التنفيذ لما يقوم به من عمل.

(١) رايونند وييلامز: طرائق الحداثة ضد المتوأمين الجدد. ترجمة. فاروق عبد القادر. عالم المعرفة. متى كانت الحداثة. ص ٥١ : ٥٧.

التمسك بالثوابت القيمية والدينية، الضابطة للسلوك، الموجهة لمجرى الحياة. ولا بد هنا أن نجعل من هذه القيم معايير حية نابضة نرسمها ونهتدي بها، لا مجرد ألفاظ نرددها، بحيث يتطابق القول مع الفعل والسلوك. فالتحديث لا يتحقق في ظل القمع والاستبداد السياسي، ولا يستمر مع غياب الشفافية، الوساطة، المحسوبية والرشوة. . . باختصار لا يثمر جهد التحديث مع الفساد والانحراف الأخلاقي. الفساد هو الأب الشرعي للتخلف والفقر والإحباط، والظلم، وغياب الانتماء، وافتقاد القدوة.

وختاماً نقول إننا إذا أردنا التحديث حقاً، علينا إعمال العقل في كل ما يخصنا وما يحيط بنا، وما يتعلق بحياتنا من ناحية، ومكافحة الاستبداد السياسي، والفساد الأخلاقي من ناحية أخرى، وذلك بالصدق مع النفس والغير، والالتزام باتساق الظاهر مع الباطن.

وهنا نعود لنؤكد أن "التحديث" يمكن أن يتحقق عن طريق التوازن بين الجانب المادي المتمثل في العلم وإعمال العقل، الجانب القيمي المتمثل في منظومة القيم التي لا بد من غرسها في نفوس النشء. ولا بد أيضاً من تطبيق معايير الشفافية والوضوح في كل الأمور قولاً وفعلًا، مع حسن اختيار القيادات في إطار معايير تضع في حسابها الوحيد معيار الكفاءة والجودة^(١).

(١) أوليفر ليتمان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين. ترجمة. مصطفى محمود محمد. مراجعة.

د. رمضان بسطاويسي. عالم المعرفة. ٣٠١.

obeikandi.com

أي حادثة يريدونها لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

الفصل الثالث

أي حادثة يريدونها لنا الغرب؟

وأي حادثة نريد؟

د. أحمد إبراهيم هندي داود^(*)

لاشك أن العالم العربي والإسلامي - ومنه مصر بطبيعة الحال - قد وضع على محك الاختبار العملي بالاحتكاك بالغرب في العصر الحديث، بدءاً بالحملة الفرنسية ومحاولة احتلال مصر، والحملة الإنجليزية التي أعقبها الاحتلال الإنجليزي لمصر، وما ماثل ذلك من حملات غربية كان عاقبتها احتلال الغرب لمعظم دول العالم الإسلامي.

ولقد كان هذا الاحتلال وإسقاط الخلافة الإسلامية وتقسيم تركة الرجل المريض مؤذناً باحتكاك فعلي مع المدنية الغربية، حاول فيه المحتلون طبع البلاد التي احتلوها بطابعهم الخلفي والفكري والثقافي والاجتماعي. وقد اشتدت سطوة الغرب على الشرق الإسلامي منذ ذلك الحين، ووجد أهل الشرق أنفسهم في مواجهة عنيفة مع فكر وثقافة وممارسة هذه الدول المحتلة الغازية وتحت مسمى تطوير بلاد الشرق وتحديثها وجد أهل الشرق أنفسهم في مواجهة عاتية آتية من الغرب أبرزها مواجهة التيار العلماني، ثم موجة الحداثة والتحديث ثم موجه النظام العالمي الجديد أو ما عرف بالعولمة.

ولا ينكر المنصف المتأمل لحال الشرق الإسلامي - ومنه مصر - الفارق المادي الهائل بين ما وصل إليه الغرب المادي وما كان عليه أهل الشرق الإسلامي من جمود وتحلف مادي أملى على أهل الشرق خيارات لا مفر منها.

وفي هذه الورقة محاولة لتفصيل ذلك، ومن هنا فإنها معنية ببحث مضمون الحداثة الذي يريده الغرب لنا، ثم مضمون الحداثة والتحديث الذي نريده.

(*) الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

أولاً: ما مضمون الحادثة والتحديث الذي يريده لنا الغرب؟

تحت هذا العنوان تعرض هذه الورقة لأبرز موجات التأثير التي جاءتنا من الغرب ترمي إلى نقل الإنسان الشرقي إلى ما عليه الغرب مبرمجين العقلية الشرقية تهيئة للوصول إلى ذلك ولعل أبرز ما جاءنا مؤثراً علينا تمثل في الموجات الثلاث التالية :

١- الموجة العلمانية .

٢- موجة الحداثة والتحديث .

٣- العولمة أو ما عرف بالنظام العالمي الجديد .

أ- موجة الفكر العلماني أو العلمانية:

كان لشيوع منهج البحث الاستنباطي الذي دعا إليه ديكرت ومنهج البحث التجريبي الذي دعا إليه فرنسيس بيكون آثارهما على تكوين فلسفة الحضارة الغربية، فانطلقت أوروبا وراء بيكون تنق بالعلم ولا تؤمن إلا بالتجربة، وكان من أثر ذلك إخراج الأفكار الروحية والغيبية من أية نظرة إلى الحياة حيث الطبيعة هي المصدر الوحيد، وما وراء ذلك فهو محض وهم وخيال^(١) .

ومن هنا انطلق رواد المدنية الأوروبية المعاصرة : دارون وماركس وفرويد يكملون هذا الطريق الذي يباعد بين الإنسان وأشواقه الروحية وصلته بخالقه معززين الجانب المادي^(٢) فأما دارون فقد ابتكر نظريته في التطور وأصل الأنواع وهي نظرية تتلاءم مع الانجاء المادي الذي غزا أوروبا، فقد اعتبر الإنسان حيواناً مترقياً من الأميا، وبهذا يقرب للعقل تفسيراً للوجود والإنسان على أساس عقلي .

وأما " فرويد " فقد انطلق على نفس الدرب ينسج بنسج " دارون " في الدراسات النفسية وفسر السلوك الإنساني على أساس الغريزة الجنسية، فالجنس هو المحرك الأول والدافع الأصيل للإنسانية ويشمل هذا التفسير الفرد، والجماعة، والأخلاق، والدين، والفن، والفكر .

(١) انظر مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام ص ١٥ .

(٢) انظر : مستقبل الحضارة ص ١٦ .

وأما ماركس فقد أكمل الحلقة في العلوم الاجتماعية فرسم حلقة التطور الاجتماعي على أنه لا يحركها سوى الإشباع المادي وأن أدوات الإنتاج هي التي تطورت بالإنسان ومن هنا كان الفكر، والدين، والفن انعكاسات للواقع المادي الذي مر به الإنسان عبر تاريخه الطويل، وكان من نتيجة هذا الاتجاه الذي يبالغ في قيمة الجانب المادي وأثره في الحياة أن تعباً الجو بتصور مؤداه التفرقة بين ما هو روحي وما هو مادي، تفرقة تجعل لكل منها مجاًلاً محدداً لا يتخطاه فاقصر مجال الكنيسة على الروح وأشواقها وعلاقة الإنسان بالرب، وأما القطاعات الأخرى مما يخص الإنسان والكون فقد خرجت من سلطة الكنيسة وصارت تخضع لسلطة اجتماعية أطلق عليها الدنيوية أو العلمانية وطبقت هذه التفرقة الحادة على مستوى الفرد فهو روح تخضع للكنيسة وجسد يخضع للسلطة الدنيوية وعلى مستوى المجتمع البشري تقع كل أموره ومجالاته في اختصاص سلطة زمنية دنيوية تعرف بالدولة وما وراء ذلك من أشواق الروح والعبادة وعالم الغيب فإنه مقصور على الكنيسة. يظهر ذلك الفصل الحاد من الفكر العلماني الذي يؤصل ويسعى للفصل بين السلطة الزمنية الدنيوية ممثلة في الدولة والسلطة الدينية ممثلة فيما يخص الكنيسة ورجالها^(١).

بل إن الفكر العلماني جاوز ذلك فأخذ يتشكك في أصول الدين وطبيعته ومدى صلاحيته لنفوس البشر ويطعن في مصادره ولعلنا نذكر بهذا الصدد تلك الشعارات التي سادت يوماً من قولهم " لا إله والحياة مادة " و " الدين أفيون الشعوب "، كما أشار الفكر العلماني إلى ممارسات الكنيسة في المجتمع وعدائها لحرية الفكر وتقدم العلم، وتجاوزها لاختصاصاتها المحددة لها، وتدخلها في أعمال السلطة الزمنية الدنيوية، ويخلص الفكر العلماني من ذلك كله إلى ضرورة نبذ الدين وطرحه وراء الظهور وأما تسيير أمور المجتمع من تعليم وتنشئة وآداب وفنون وفكر واقتصاد وسياسات خارجية، وخطط تنظيمية، وأهداف مستقبلية فإنما يسير على أسس من الفكر البشري الوضعي غير المهتدي بقواعد ذلك الدين المطعون فيه، وبهذا يخرج الدين من دائرة الوعي الاجتماعي، والعادات، والتقاليد، والسلوكيات ومضامين الآداب والمذاهب الفكرية والقوانين اللهم إلا ما دخل منها دخولاً لا يؤثر على المستوى المخصص للأمور الدنيوية^(٢).

(١) انظر ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين ص ٢١

(٢) انظر ورقة ثقافية ص ٢١، ٢٢.

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

والعلمانية وهي تسعى إلى فصل الدين ممثلاً في سلطة الكنيسة عن الدنيا ممثلة في السلطة الزمنية المعروفة بالدولة تبرر ذلك بالحرص على الدين نفسه من أن يدخل في غير اختصاصه إذا تدخل في ميادين السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، والفنون، والآداب كما أنها تبرر هذا الفصل بالحرص على استقلال السلطة الدنيوية بعيداً عن عسف مؤامرات السلطة الدينية وتسمى ذلك ديمقراطية أو وضعاً للأمور في نصابها الصحيح، وترفع شعارات التحرر والتقدم عندما تعمل على إبعاد المؤثرات الدينية على حياة المجتمع، مشيرة إلى خلو المسيحية من شريعة أو تعاليم هادية في تلك الميادين وعندما تطرد الدين من نطاق الفكر الفلسفي والنظري فإنها تطلق ذلك باسم النزعة الإنسانية، وتدلل العلمانية على جمود المسيحية وعجزها بوقوفها في وجه الإبداع العلمي وعندما تخرج الدين من المجالات التعليمية والقانونية كان مبررها في ذلك وهو الحيادة والموضوعية وضمان المساواة بين المؤمنين بذلك الدين والكافرين به داخل نفس المجتمع الأوروبي الواحد وكان ذلك من مبررات نقلها وقد زاد عليها دعاة اللا دينية في الأوساط الإسلامية.

ووجدت أنصاراً لها هنا وهناك، ودخلت إلى الحياة العملية فأزاحت سلطان الدين شيئاً فشيئاً حتى غدا الدين عندهم مهمشاً في كثير من جوانب الحياة، مع أن منطلقات اللا دينية الغربية المعروفة بالعلمانية لا وجود لها في بلاد المسلمين حتى تظهر العلمانية وتؤثر في بلادنا^(١).

البيئة التي ظهرت فيها العلمانية أو اللا دينية الغربية:

في ظل سلطان الكنيسة وتربعها على عرش الروح وأشواق النفس كانت هناك طروحات وتفسيرات كنسية لظاهر الطبيعة وأمور حياتية، وبتقدم العلم اكتشف كثير من طبيعة علماء النهضة الأوروبية خطأ تلك التفسيرات؛ فأخذوا يجهرون بذلك مما عرضهم لصراع طويل، تكبد فيه العلماء كثيراً من المشاق والتضحيات ولعلنا نتذكر في هذا الصدد ما كوفئ به كل من جاليليو وكوبرنيكس، مع أن أثرهما على البشرية لا ينكر، وتمخض هذا العراك عن حدة الفصل بين ما هو روحي مجاله الكنيسة وما هو دنيوي مجاله الدولة أو السلطة الزمنية هذا بالإضافة إلى أن المسيحية قد عاشت لها دورها الروحي بجوار السلطة

(١) انظر : ورقة ثقافية ص ٢٢، ٢١.

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

الزمنية الممثلة في الدولة زمنًا طويلاً، حتى إذا كان عصر النهضة واستحكم الخلاف بين هاتين السلطتين مما أسفر عن الفصل الحاد بينهما وعزز من هذا الفصل ما كانت تتمتع به الكنيسة من سلطات تبدأ بحق الإدخال في الدين وتصل إلى الإخراج منه وتملك حق تفسير الدين وحق طرد المخالف لعقائدها من زمرة المؤمنين، وقد كانت المغالاة في استعمال هذا الحق مما أوجع الصراع بين السلطتين معززاً في النهاية قصر دور الكنيسة على ما هو رוחي تعبدي، وأما ما وراء ذلك فإنه مما يخص السلطة الدنيوية الزمنية تسيرها بفكرها البشري بعيداً عن هدي الدين^(١).

ولقد كان لاحتكاك الغرب بالشرق الإسلامي آثاره التي حاول فيها الغرب أن يطبع الشرق بطابعه العلماني يوم أن كانت معظم بلاده ترزح تحت نير الاحتلال وتكتوي بنيرانه، إضافة إلى تربية المستعمر أجيالاً من أبناء الشرق على هذا الفكر العلماني الذي ينبذ الدين ويضيّق دوره في الحياة، وسهل لهم مع ذلك عند الاضطرار إلى الرحيل أن تؤول إليهم السلطة ناسجين على منوال معلمهم يضاف إلى ذلك ما تتركه عملياته الابتعاث إلى الغرب من تأصل تأثير هذا الفكر العلماني في أذهان المبعوثين، وأن الغرب ما وصل إلى هذا التقدم المادي إلا بعد أن نبذ الدين وراء الظهر والباب مفتوح لمن أراد أن يلحق بالركب وما عليه إلا أن يصطنع ما صنعه الغرب من جعل ما لقيصر لقيصر وما للرب للرب أي فصل الدين عن مجالات الحياة الدنيا لتكون الأخيرة من سلطة الدولة تسيرها كيف شاءت.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا:

هل نحن حقاً في حاجة إلى العلمانية حتى نحقق ما حققه الغرب من تقدم؟

وبعبارة أخرى: أليس أماننا إلا أن نسلك ما سلكه الغرب من طرح الدين وراء الظهر وتضييق دوره وقصره على ما هو رוחي وأما ما عدا ذلك فإنه خاص بالإنسان يصرفه بعيداً عن هدي الدين؟

أولاً: لقد كان من الظلم محاولة طبع الغرب بلاد الشرق بهذا الطابع الفكري الذي يتناول الفرد والمجتمع على هذا الضرب من القسمة الحادة بين ما هو رוחي أي مجال الدين وما هو دنيوي أي مجال الدولة والسلطة الزمنية.

(١) انظر: ورقة ثقافة ص ٢٨، ٢٣.

فالعلمانية حالة من الفصل الحاد بين سلطان الدين وسلطان الدولة نشأت في أوروبا في بيئة لها ظروفها التي دعت إليها على حين أن بلاد الشرق لم تكن في يوم من الأيام على شيء من ظروف هذه البيئة أو ملاساتها .

فليس عندنا صراع بين الدين والدولة ، إذا الحاكم في الإسلام مؤتمن على تطبيق شريعة الإسلام تلك الشريعة التي تضمنت جميع جوانب حياة البشر قال تعالى : ﴿... وَزَكَّيْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل : ٨٩) وقال : ﴿... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام : ٣٨) وقال : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل : ٤٣) .

لقد ظلت شريعة الإسلام يحكم بها من عصر محمد ﷺ إلى أن جاءنا هذا البلاء من الغرب فأقصيت شريعة الإسلام وحل محلها القانون الوضعي كضرب من ضروب تأثير قوي العلمانية الغربية أو اللا دينية الغربية في بلاد المسلمين .

ثانياً : ليس في الإسلام خصومة بين الدين والعلم الديني فإننا نجد نصوصاً صريحة من الكتاب والسنة المطهرة تدعو إلى اصطناع العلم وتحض عليه وترفع قيمة العلم وتعالى منزله العلماء .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِذَا أُتُوا بِالْأَلْبَابِ﴾ (الزمر : ٩) وقوله : ﴿... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...﴾ (المجادلة : ١١) .

بل إن الله تعالى جعل أعمال العقل في ظواهر هذا الكون عبادة من أجل العبادات ، قال تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران : ١٩٠-١٩١) .

بل إنك لتعجب أن يكون أول ما نزل من القرآن الكريم حاضاً على القراءة متضمناً أدوات العلم ، قال الله تعالى : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق : ١-٥) .

أي حادثة يريدنا لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

ناهيك عن الأحاديث الكثيرة التي رويت عن رسول الله ﷺ تحض على العلم وتعلی منزلة العلماء وتجعل المسلم في حركة دائمة بحثاً عن العلم فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها، بل إن الرسول الكريم ﷺ - ليجعل العلم سبباً في امتداد عمل الإنسان بعدما يموت فقد قال ﷺ : (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو ولد صالح يدعو له أو علم ينتفع به) بل إنه ﷺ ليجعل خير الناس أنفعهم للناس وأن من سنن سنة حسنة فله أجرها وأجر من يعمل بها إلى يوم القيامة .

ثالثاً : إن المسلمين يوم أن فهموا دينهم حق الفهم ما ظهرت في بيئتهم خصومة بين الدين والعلم وخاصة عندما يكون العلم علم الدنيا، بل إنهم قد برزوا وبرعوا في مجالات علوم الدنيا، كما برزوا وبرعوا في مجالات علوم الدين، وكان العالم في علوم الدنيا عالماً كذلك في علوم الدين

رابعاً : ما خلفه علماء المسلمين في ظل حضارة الإسلام خير شاهد على الوئام بين علوم الدين وعلوم الدنيا فالمسلم يفهم ابتداء أن من بين حكمة وجوده في هذه الحياة أن الله تعالى استخلفه واستعمره في هذه الأرض منذ الخليقة الأولى قال تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة: ٣٠) ومن أجل ذلك عندما قامت دولة الإسلام أخذ المسلمون يجوبون أرجاء المعمورة مستفيدين من علوم من سبقهم فترجموا وهضموا هذه العلوم ثم أكملوا وأبدعوا حتى نشأت على أيديهم علوم كونية لم تكن فيمن كان قبلهم وفي هذا الصدد يصادفك سيل من أسماء الأعلام كابن النفيس، وابن سينا، والرازي وغيرهم .

خامساً : إن تنقية تأثير هذه الهمجية العلمانية إنما يكون بتجديد فهم الناس للدين ولحقيقة وجودهم وهدفهم في هذا الوجود وهو ما سافسح له القول في نهاية هذا البحث .

ب- الوجهة الثانية: الحداثة :

حاول الدكتور عبد الرحمن محمد القعود في كتابه " الإبهام في شعر الحداثة " .

أن يرصد أهم آثار الحداثة على الشعر العربي الحديث، فقرر أن الإبهام والغموض هما ما طبعت به الحداثة الغربية الشعر العربي الحديث .

وفي الفصل الذي عقده الدكتور القعود بعنوان " الثقافة والمذاهب الأدبية الغربية وتأثر الحداثة الشعرية العربية بها نجده يسوق تعريفات وخصائص للحداثة الشعرية العربية يمكن أن تضيء لنا الطريق إلى بيان البنية الفكرية والخصائص التي حركت موجة الحداثة وأنتجتها. وإذا اخترت أن أشير إلى شيء من ذلك فإني أشير إلى أن النمو المادي المتسارع في عصر النهضة وما تلاه حتى يومنا هذا قد ألقى بظلاله على الحياة بصفة عامة فطبعها بسمة السرعة والتغير، فطال ذلك ثوابت وقيماً عمل على هدمها وتغييرها على ما يتضح مما ساقه الدكتور القعود في محاولة تعريف الحداثة وبيان خصائصها^(١).

يشير الدكتور القعود إلى أن جيمس ماكفارلن في سياق حديثه عن ظروف نشأة الحداثة قد ذكر أن الريح قد عصفت بكثير من مبادئ القرن التاسع عشر الفلسفية بعد مرورها بمراحل التشكيك والتفحص، وأن المثقفين نظروا وبإكبار وإجلال إلى الفلسفة الوضعية والنفعية في الأدب، وأن المفكرين أخذوا يركزون على تهشيم " الأنظمة " و" الأنماط " والمطلقات " وتهشيم الإيمان بالقوانين العامة التي تحكم الحياة والسلوك فلم تظهر الحداثة الغربية بمحض الصدفة، وإنما مهد لها حدوث تغيرات عميقة أو انقلابات في الحياة الغربية في جوانبها الاجتماعية، والفكرية، والعلمية، وكانت تتغذى على هذه التحولات الكبرى في حياة المجتمع مما أدى إلى تغير إيقاع الحياة وطبعها بالسرعة الدائمة، كأما الحياة صدى لسرعة الآلة.

وعلى هذا فقد أبدى الدكتور القعود صعوبة تحديد المقصود بالحداثة بسبب ما في طبيعتها من تناقض وغموض إلا أن عدها انفجاراً للوعي في أعقاب انفجار معرفي هو من التعريفات أو المفاهيم التي تقربها دون أن تحدها^(٢) وهي أن الحداثة نوع من التحطيم الزاقي الخلاف على ما يرى المكسيكي أكتافيوباث.

ووصفها كمال أبو ديب بأنها ظاهرة الالتباس أي ظاهرة التضاد الداخلي، والحداثة بالنظر إلى تقاليدنا فيما يرى " انطون كامبانيون " هي عبادة للغريب أو الغامض، ونظراً لصعوبة الإمساك بمعنى محدد للحداثة فقد لجأ الدكتور القعود إلى العرض لخصائصها رغبة في استكشاف مفهومها^(٣).

(١) انظر الإبهام في شعر الحداثة ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) انظر الإبهام في شعر الحداثة ص ٧٥.

(٣) الإبهام في شعر الحداثة ص ٧٦ وما بعدها.

أي حادثة يريدنا لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

أول هذه الخصائص وأبرزها هو تناقضها وغموضها إلى درجة دفعت أحد الذين كتبوا عنها إلى القول بأنها كتاب يصيب تقلب صفحاته بالصداع والسوداوية، وعلى هذا تجد في ذهن الحداثي خلطاً بين المتناقضات يتمثل في المزج بين العقل واللاعقل، والعقل والعاطفة والذاتية والموضوعية، وهو خلط ينسف أنظمة الفكر، ويقلب قواعد اللغة، كما ينسف العلاقات بين الكلمات والأشياء، ويفتح أبواب التعبير غير المترابط وغير المنطقي على ما يري " براردى " " وماكفارلن " في أدب الكتاب المحدثين .

ومن الدراسين الذين قلبوا صفحات كتاب الحداثة " مارشال بيرمان " ويصادفك قوله " أن تكون حداثياً يعني أن تعيش حياة مفعمة بالمفارقات والمتناقضات " وهو بذلك يؤكد ما ذهب إليه براردى وماكفارلن من اتسام الحداثة بسمة التناقض .

ومن سمات الحداثة كذلك أنها " حادثة اللحظة " ^(١) إذا صح التعبير يقول " يودلير " وهو الحداثي الأول في وصف بعضهم : " أعني بالحداثة ما هو عابر سريع الزوال " فالحديث والموضة عنده ليس سوى لحظة " اللحظة التي لا تستقر ولا تدوم .

واللحظة إذا دخلت في مفهوم الحداثة عزلتها عن الماضي والمستقبل ومعنى ذلك أن كل شيء داخل الحداثة إنما هو في حركة دائبة وغير قادر على التشكل بسبب هذه العجلة المتسارعة " اللحظة " ، وهذا يعني أنها تنزع إلى رفض النموذج القار والثابت والمطلق، وترفض في الوقت ذاته أن تكون بديلاً عن كل ذلك وإلا وقعت في تناقض مع مفهوم اللحظة بما فيه من تجدد متسارع ورفض للأبدي والمستقر .

حادثة اللحظة على هذا هي حادثة التناسل المتسارع في المفهوم الغالب، ستظل الحداثة تناسل، وستظل تنسل ما يشبهها وما يخالفها وما يصطدم معها، وإذا توقفت الحداثة عن التناسل أو توقفت عن إنسال النقيض متكيفة بالشبيه فقدت أبرز أهم صفاتها وهو التناقض . والحداثة لا تتخذ مما تنسله نموذجاً، فالحداثة نفي للنماذج ولا تطمح إلى مثال وهي في هذا السياق عالم يصدق عليه قول كارل ماركس في بيانه الشيوعي : " كل ما هو صلب فيه، يتبدد ويغدو أثيراً " لأنها ترفض المعايير وبخاصة ديمومتها، وترفض التشكل في نموذج أو قالب، لأن هذا يحولها إلى بنية أو عادة مستقرة أو تقليد وتقنين، إنها هدم مستمر ورفض مستمر وتجاوز مستمر حتى لنفسها ^(٢) .

(1) انظر الإبهام في شق الحداثة ص ٨١ وما بعدها .

(2) انظر الإبهام في شعر الحداثة ص ٨٢ ، ٨٣ .

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

ونظراً لأن الصيرورة أو التحول الدائم مفهوم رئيسي من مفاهيم الحادثة بلغت فيه حد الهوس كانت الحادثة في نظر " هابرماس " مشروعاً لم يكتمل وكانت الحادثة عند بعضهم " ليست نفسها أبداً، إنها دائماً الآخر المتغير، ولا يتصف الحديث فيها بالخير فحسب، وإنما بالغيرية كذلك .

ومن منطلق فكرة الصيرورة والتحول لم تكتف الحادثة بقوله " تجاوز الماضي إنما ذهبت بعض اتجاهاتها المتطرفة إلى القول بأن الماضي خائق " ولا بد من أن يقذف به من فوق باخرة الحادثة^(١) .

وإذا ما جئت إلى ما بعد الحادثة والذي يؤرخ له بحدوث الثورة التقنية فإنه في بعض جوانبه امتداد للبرنامج الحدائي في بعض جوانبه الأخرى رد فعل له على ما يرى " روبرت أتلر " ، " وجير الداغراف " ^(٢) .

ذلك شيء مما طرحه الدكتور القعود عن فكرة الحادثة وخصائصها وقد ألقى بلا شك بظلاله على المجتمع الغربي وعلى أجياله التي تربت على قيم الحادثة وخصائصها هذه، فأحدثت من التشويه والهدم والتغيير والتحويل لما كان ثابتاً مستقراً ما أحدثت بالإضافة إلى فكرة التناقص التي تضمنتها فكرة الحادثة مما انعكس بدوره على الحياة ودورها، فتمثل طوفان الحادثة في كل جديد يحمل المتناقضات فصرت ترى في مجتمعات الغرب أحداثاً على سبيل المثال لا الحصر، منها حادثة مصادمة الفطرة البشرية ممثلة في حماية الشواذ بسن القوانين لهم، وحادثة الحرية الجنسية التي أفضت إلى فوضى الجنس وشيوع اللواط والزنا والسحاق، وصرت ترى حادثة إشاعة الفاحشة وإثارة الشهوات، وفتح الأبواب المحرمة وتجارة الجنس الناعم، وتحليل ذلك وإباحته بالقوانين التي تحميه وإنك لتعجب حين تعلم أن ألمانيا قد استقدمت أكثر من أربعين ألف امرأة عاهرة من الخارج يمارسن الزنا والدعارة في فترة استضافتها لدورة المباريات الأولمبية خلال أسابيع من هذا العام ٢٠٠٦ م.

صرت ترى حادثة الإعلانات في القنوات الأوروبية المتخصصة وبما يصاحب ذلك من استعمال المرأة أداة رخيصة مروجة للمنتج المعلن عنه بصورة تنزل المرأة إلى أحط دركات

(١) انظر الإبهام في شعر الحادثة ص ٨٣، ٨٤ .

(٢) انظر الإبهام في شعر الحادثة ص ٨٦، ٨٧ .

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

المهانة لهذا المخلوق الذي كرمه الله : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء : ٧٠) وبنو آدم هم الرجال والنساء .

صرت ترى حادثة الغناء الداعر بما يصاحبه من خلفيات نسائية فاجرة خليعة في مظاهر وحركات تدعو إلى الغواية والسقوط ، ربما لا تستطيع كثير من بنات حواء الإتيان بها في حجرة النوم لزوجها الذي أحله الله لها .

صرت ترى حادثة ثقافية جنسية وفن ممارسة الشذوذ الجنسي علناً وقد تخصصت في ذلك قنوات انحطت ببشرية الرجل والمرأة إلى درجات من الانحطاط تأبأها وترفضها كثير من الحيوانات .

صرت ترى حادثة تقديم كل من يذكر الحقائق التي تكشف عن الدور الذي يلعبه اليهود في إفساد العالم ، وتقديمه إلى المحاكمة الجائرة كما فعل مع جارودي^(١) .

صرت ترى حادثة صياغة القوانين الجائرة وتمريضها للتصدي لمن تسول له نفسه بأن يقول الحقيقة في حق اليهود كما فعلت فرنسا في قانون " جيسو " ^(٢) .

صرت ترى حادثة مصادرة حرية المواطن على أرض أوروبا في ممارسة أبسط شعائر دينه كما فعلت فرنسا - أم الحريات - في مسألة الحجاب ومنع المسلمات منه هناك .

صرت ترى حادثة استباحة حقوق الشعوب والسيطرة عليها واحتلالها بالقوة لنهب ولتدعيم بقاء الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين المسلمة- رجوعاً بالبشرية إلى شريعة الغاب كما فعلت أمريكا ودول التحالف في احتلالها لأفغانستان والعراق ، وفيما تحاول اليوم مع بقية دول الشرق الإسلامي .

صرت ترى حادثة توحيد العالم كله وتعبيده لصالح فئة قليلة منه ، وفي سبيل هذه الحادثة تستخدم المنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي ، والبنك الدولي ، ومنظمة التجارة العالمية ، ومجلس الأمن الدولي ، واستغلال سقوط الاتحاد السوفيتي ، وانتهاج

(١) محاكمة جارودي ص ١٢ ، ١٥ .

(٢) محاكمة جارودي ص ١٢ ، وما بعدها .

أي حادثة يريدونها لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

سياسة التجويع، والمقاطعة، والخطر لمن يخرج على النظام الذي تريده أمريكا على ما يتضح في الموجة الثالثة: العولمة أو ما عرف بالنظام الدولي الجديد.

صرت ترى حادثة اغتيال الديمقراطية إذا جاءت بما لا ترضى عنه أوروبا وأمريكا، كما فعلت فرنسا عندما بشرت الانتخابات بفوز الإسلاميين فأعلنت أنها ستحارب الجزائر إن آل الأمر إليهم، وما نتائج الانتخابات وفوز حركة حماس فيها بالحكومة منكم ببعيد فكانت مكافأتها أن تتصدى أمريكا ودول الغرب لهذه الحكومة الوليدة بالطريق الديمقراطي، فقطعوا عنها المعونات وحاصروها وحاصروا الشعب الذي انتخبها وهم الآن يتعقبون كل من يمد يد العون لهذه الحكومة.

صرت ترى حادثة... حادثة... حادثة إلى آخر ما يحمله كل ذلك من تناقض وتناول على ثوابت الإنسانية التي بات يتهددها هوس وجنون هذا التناقض الحدائي الغربي.

هذه هي الحادثة على المفهوم الغربي وهذه بعض تطبيقاتها في دنيا الناس فهل نحن في حاجة إلى هذا الشق منها؟ وهل هي بهذا المعنى وبهذه الخصائص تتمشى مع موارثنا الدينية، والفكرية، والخلقية، والاجتماعية، والثقافية التي لم تنفصم يوماً عن الاستمداد من الثوابت التي تحمي البشرية كلها ولو لم يكونوا جميعاً على دين واحد، تحميها غوائل التناقض والتردي في أسفل دركات الانحطاط، بعد تكريم الله لها في أصل الخلقة.

إن الحادثة في أصلها العام لها شقان، أحدهما مادي يتصل بعمارة الكون وما فيه فيأخذ بالعلم والدراسة ومظاهر الكون ودقائقه لمحاولة إدراك ما أودع الله هذا الكون من قوانين وسنن ولتسخير ذلك كله في خير البشرية، وهذا جانب أمرنا بالأخذ به في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ولنا في سلف هذه الأمة الأسوة والقُدوة فعلى أيديهم تمت منجزات أفادت البشرية كلها وعلى أساسها قامت نهضة أوروبا العلمية في العصر الحديث.

أما الجانب الآخر من الحادثة وهو ما يتصل بالجانب الإنساني وفيما سبق بيان الفكر الذي يقوم عليه ويحركه وما تزيت به الحادثة الغربية من زي وخصائص فإن الله قد أغنانا عنها وعن عواقبها فيما ضمنه الإسلام من تحصين الفرد والمجتمع بالتربية على قيم ثابتة أساسها الإيمان بالله وبرسله وبكتبه وبالقضاء خيره وشره وباليوم الآخر الذي سيعيد الله فيه

أي حادثة يريدنا لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

الخلائق كلها ليفصل بينهم فيما قدمت أيديهم في محكمة قاضيهما وهو الله رب العالمين وميزانها العدل لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وقع الحساب عليها بمثقال الذرة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (سورة الزلزلة: ٨-٧).

لسنا في حاجة إلى تحطيم ثوابتنا ولا إلى نهشيم مطلقاتنا إذ لا يقوم لنا وجود صحيح إلا بوجودها ومراعاتها ولذلك كان تفسير الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي لما تتسم به الحداثة الغربية من سرعة وتنكر للماضي بأنه مناسب لما كان يتصف به هذا الماضي من أوضاع تجعلهم ينفرون منه وينكرون أما نحن فلا نقول ذلك. " الحقيقة أن الغربيين معذورون حين ينكرون ماضيهم ويشنون الغارة على قديمهم، وينفرون من كل دعوة تتضمن الرجعة إلي ذلك أن الماضي الذي سبق حاضرههم وتقدم نهضتهم - ماض - عفن خرب، ليس فيه إلا المناوأة للعلم، والحجر على الفكر وتحريق العلماء والمفكرين، ليس فيه عدالة ولا تكافل، ليس في للإنسان حقوق ترعى، ولا أخوة يعترف بها، وليس فيه إلا طبقة صارخة، وارسنقراطية مستكبرة وإقطاع متسلط، وحكم ظالم، وكنيسة تبارك كل هذا الظلم والظلام وتؤيده باسم الله والمسيح.

" فمن دعا إلى تحكيم الدين عندهم في شئون الحياة، فمعناه أنه يعود بالناس إلى الوراء، إلى الجهل، إلى التخلف، إلى التعصب المغلق، إلى التقليد الأعمى، إلى الإقطاع، إلى الطبقة، إلى حكم الفرد المطلق، إلى تسليم الزمام لرجال الكهنوت، إلى محاكم التفتيش والوقف في وجه العلم والفكر والحرية.

" أما نحن فالأمر عندنا على عكس ذلك تماماً، إن ديننا غير دينهم ومجتمعنا غير مجتمعهم وماضينا غير ماضيهم، ﴿... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...﴾ (الأنعام: ١٦٤)^(١).

ج- العولة أو ما يعرف بالنظام العالمي الجديد:

بعد قراءة طويلة في العولة وحولها، يصعب على المرء أن يجد تعريفاً محدداً لها، ذلك أنها ذات جوانب متعددة، جوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية وإعلامية، يصعب الإمام بها في تعريف واحد، ومع ذلك فسأطرح شيئاً مما صادفني من تعريفها ليؤخذ التعريف من جماع المقصود بهذا المصطلح.

(1) بيان الحل الإسلامي ص ١٣١، ١٣٢.

يعرفها إدريس هاني في بحثه " العولمة وما بعدها " بأنها " نزعه للسيطرة لها أنماط مختلفة تتحدد بمستوى التطور الذي تشهده العصور في صيرورتها ومراحلها المتعاقبة " ويزيد ذلك التعريف وضوحاً بأن هذه السيطرة قوية وسريعة وشاملة حتى إنه ليصح أن يقال إننا نعيش عصرًا موسومًا بشمولية القوة أو السلطة، وهي سلطة لها مظاهر مختلفة، متوحشة وناعمة في آن واحد وهي سلطة ذات اقتصاد ليبرالي موجه تزداد به شمولية السلطة وشمولية الرقابة بل والرقابة على الرقابة " ولذلك صح تعريف العولمة بهذا الاعتبار على أنها جنون الرقابة الذي يهدف إلى وضع اليد على ما تبقى من الكائن خارج حدود السيطرة، لإعادة تأهيله ودججه في نظام الرقابة، ليصبح ذلك الكائن مسلعاً ككل شيء داخل نظام العولمة " (١).

وفي مقال " ما بعد العولمة " نجد أ. د. عمر اكتوف : يعد العولمة الثورة التي أعقبت الثورة الاقتصادية الكبرى والتي أعقبت ثورتين كبيرتين في العصر الحديث هي الثورة الصناعية والثورة التقنية (٢).

ويؤخذ من كلام " جون غراي " في بحثه " نهاية العولمة " بأنها مشروع يوتوبي آخر وأوسع، يقوم على السوق الحرة، بعد سقوط الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتي الذي كان انهياره إيذاناً بسقوط أسوأ التجارة في التاريخ، ثم إنه على العالم أن يأخذ صورة وشكل الحداثة الغربية التي شرعت بأيديولوجيا السوق الخالية من أي واقعية إنسانية (٣).

ويؤخذ من كلام " إدواردو غالينا " بأن العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل إنها نزوع أتنا من بعيد، غير أنه قد تسارع إيقاعه في السنوات الأخيرة نتيجة التقدم الهائل الذي عرفته وسائل الاتصال والتواصل وكذلك للتطور المماثل الذي شهده تركيز رأس المال على المستوى الدولي والعالمي، وهي على هذا ظاهرة تعمل على الحدود من أجل حرية تنقل رأس المال والبضائع، وهي تخالف ظاهرة " العالمية " التي تعني حرية تنقل الأشخاص في العالم (٤).

(1) العولمة وما بعدها ص ٦٢ ، ٦٣ .

(2) انظر ما بعد العولمة ص ١٠٥ .

(3) انظر نهاية العولمة ص ٩١ .

(4) انظر عن العولمة ص ٩٥ .

ويفهم من حوار مع البروفيسور عمر أكتوف بعنوان " ما بعد العولمة " بأنها نظام يشكل فيه صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية - نوعاً من حكومة عالمية تسعى إلى " تنظيم العالم " وفقاً لمصالح القوى المالية والشركاء المتعددة الجنسية وقد اكتسحت جميع مناطق العالم وأزاحت المجتمع والدولة " إلى الهامش وقدمتهم بوصفهم أعباء مالية ووضعت تحت الشركات كل ما أرادت استغلاله حتى المصلحة العامة والمشاركة مثل الماء والصحة والتعليم^(١).

ولما كانت الولايات المتحدة من أبرز الدول التي سعت إلى إجبار العالم على نظام العولمة عرفها بعضهم بأنها ظاهرة مؤامرة خاضعة لنمط من الرقابة الصارمة لدرجة أنه يصح أن يقال إنك لن تكون إنساناً عولمياً حتى تأخذ بالطريقة الأمريكية في الحياة الـ American way of life وهذا ليس له إلا تفسير واحد : أن العولمة هي فقر، في الاختيار وأمركة للفروق وديكتاتورية أخطائها تؤدي إلى إما نهاية التاريخ وإما عنف الحضارات وأيا ما كان الأمر فسوقها واحد، إنه عصر التوحيد وهذا لم تشهده المجتمعات الغربية قبل ذلك^(٢).

منطلقات الفكر العولمي:

لا يخفي أن شيوع النزعة الداروينية يمثل المحرك الأساسي للبنية الذهنية للتحويلات الاقتصادية في العصر الحديث مع شيء من التعديل في نظام العولمة، إذ صارت العولمة نظاماً قادراً بل مصمماً على صناعة الضعفاء وصناعة الفقر والبؤس، ويعمل على زيادتهم بل وعلى استعبادهم، فبهم تزدان الحركة الصناعية، فهم اليد العاملة وهم المستهلك فلو أصبحنا كلنا أرباب عمل، فمن سيكون المنتج ومن سيكون المستهلك؟ ولما كان البقاء للأقوى في النزعة الداروينية، كان البقاء لقوة رأس المال وسلطانه^(٣).

ولقد كان لآراء " توماس هوبس " الزاعمة بأن الإنسان ذئب للإنسان وأن الكل في حال حرب ضد الكل - آثارها على مجموعة من مخططي السياسة الخارجية في واشنطن، فطبقت هذه الآراء على العلاقات الدولية رغبة في أن يكون القرن الواحد والعشرون هو

(١) انظر ما بعد العولمة ص ١٠٨ وانظر كذلك : فسخ العولمة ص ٤٦ .

(٢) انظر العولمة وما بعدها ص ٧٢، ٧٣ .

(٣) انظر العولمة وما بعدها ص ٦٦، ٦٧ .

أي حادثة يريدنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

قرن الهيمنة أو الإمبراطورية الأمريكية، وبناء على آراء هوبس هذا فإنه لا شيء يحمل الدول على الاجتماع والتعاون، وعلى دول العالم أجمع الخضوع صراحة أو ضمناً للإدارة سلطة مركزية. وبدعوى أن الحضارات في حالة صراع دائم فلا بد من هيمنة حضارة واحدة هي الحضارة الأمريكية على العالم أجمع بدعوى أن تبلور هذه الحضارات قد أمسى يعلن نهاية التاريخ وتوقفه عن التطور نحو حضارة أرقى^(١).

ولعل كلام توماس هوبس بأن الإنسان ذئب الإنسان يذكرنا بقول " سكوت مك نيلى " إن المسألة ستكون في المستقبل " إما أن تأكل أو تؤكل " ^(٢) to houa lunck or to be lunck .

لعله قد وضح من ذلك أن المحرك لنظام العولمة فكر أقرب إلى قانون الغاب منه إلى قانون بشري في القرنين العشرين والواحد والعشرين .

أكاذيب ومخادعات ظل بها مروجو العولمة النظام الجديد:

أول هذه المخادعات التي يروج بها مروجو العولمة أن هذه العولمة ذات الاتجاه الليبرالي المغرق في التطرف من قبيل الحتميات الاقتصادية والتكنولوجية الشبيهة بالأحداث الطبيعية التي لا يمكن الوقوف في وجهها، والحق عكس ذلك، فما العولمة إلا نتيجة حتمية خلقتها سياسات معينة بوعي وإرادة الحكومات والبرلمان التي وقعت على القوانين التي طبقت السياسات الليبرالية الجديدة وألغت الحدود والحواجز أمام حركات تنقل السلع ورؤوس الأموال وسحبت المكاسب التي حققها العمال والطبقة الوسطى وانتهاء بالتوقيع على اتفاقية منظمة التجارة العالمية " الجات " التي ستتولى توقيع العقوبات على من لا يذعن لسياسة حرية التجارة^(٣).

كما أن العولمة أزاحت البعد الإنساني في هذا النظام الجديد، فاعتبرت المشاكل الاجتماعية والإنسانية من معوقات السوق وأن ما ينفق عليها من مصاريف لا مبرر لها لأنها غير ذات مردود نافع لصالح صاحب رأس المال^(٤).

(1) انظر فخ العولمة .

(2) انظر فخ العولمة ص ٣٩ .

(3) انظر فخ العولمة ص ١٠ والعولمة وما بعدها ص ٦١ .

(4) انظر ما بعد العولمة ص ١٠٥ .

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

ومن هذه المخادعات أن العولمة قد أدت إلى انصهار مختلف الاقتصاديات القروية والوطنية والإقليمية في اقتصاد عالمي موحد، بعد أن صار العالم سوقاً واحدة، وأن التجارة العالمية تبدو وكأنها في نمو مطرد ويستفيد منه الجميع بعد أن " غدا العالم كله قرية كونية متشابهاة " ينمو ويتلاحم بجميع أجزائه وخاصة بعد الدور الذي لعبته الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت ومختلف أشكال ثورة الاتصال .

والحق بخلاف ذلك، فما عدا التوحيد التليفزيوني " الذي يربط مثلاً من يعيشون في آسيا وإفريقيا وكاليفورنيا وبخلاف بضع مدن تتركز فيها وسائل الصناعة الحديثة والتقنيات العالمية، ما عدا ذلك فإن الجزء الأكبر من العالم يتحول إلى جزر منفصلة وإلى عالم بؤس وفاقة ويكتظ بالمدن القذرة والفقيرة وخاصة بعد أن قطعت مساعدات التنمية التي كانت تعطي للدول النامية، فقد توقفت هذه المساعدات عقب انتهاء الحرب الباردة ^(١) .

ومن هذه المخادعات أن المشرين بالعولمة والمروجين لها يدعون أن التجارة العالمية والسوق الحرة الموحدة ستؤدي إلى رخاء يعم الجميع، وذلك محض خدعة مأكرة، إذ إن السوق قائمة على التنافس لا التبادل فالبقاء فيها للأقوى والأقدر على المنافسة لقد أظهر ترك السوق مفتوحة في الدول النامية أمام منتجات الدول الصناعية - آثاره - المدمرة على الجهود التنموية في غالبية دول العالم الثالث، التي وقعت تحت ضغط صندوق النقد الدولي والإدارة الأمريكية المتزعمة للسياسة الليبرالية الجديدة ومعها حكومات دول الاتحاد الأوروبي، مما أدى إلى انهيار كثير منها أو عدم تبعية هذه الاقتصاديات للسوق الحرة، فأدى ذلك إلى زيادة نسبة البطالة من ناحية وعمل على طحن الناس طحناً، ودمر التماسك الاجتماعي، وعمل على تعميق التفاوت في توزيع الدخل والثروة من ناحية ثانية ^(٢) .

هذا وقد نبه المتبعون لآثار العولمة ومساوئها المدمرة من أمثال " هاتر بيتر مارتين " و " هارالدشومان " إلى أن الديمقراطية التي ينادي بها المعولمون، إنما هي ديمقراطية تدافع عن مصالح الأثرياء، والمتفوقين اقتصادياً وتضر بالعمال والطبقة الوسطى، ويؤكد صحة ذلك ما نراه في الدعوة المستمرة إلى التخفيض المستمر للأجور وزيادة ساعات العمل وخفض المساعدات والمنح الحكومية بحجة تهيئة الشعوب لمواجهة سوق المنافسة الدولية ^(٣) .

(١) فتح العولمة ص ١١، ١٠ .

(٢) انظر فتح العولمة ص ٢٤، ١٤، ٢٨ وانظر نهاية العولمة ص ٩٢ .

(٣) فتح العولمة ص ١٤، ١٥) وانظر العولمة وما بعدها ص ٦٧، وما بعد العولمة ص ١٠٧، ١٠٨ .

ومن تلك المخادعات كذلك دعوى أن نظام العولمة والسوق الحرة سيجلب الرخاء للعالم وأن نجاة الإنسان تكمن في طلب الغنى اللا متناهي، وحقيقة الأمر غير ذلك فهو نظام يعمل على تكريس المال والسلطة في أيدي فئة قليلة تستعبد الأكثرية المطلقة فإن الدراسات تبين أنه في ظل هذا النظام سيكون ٢٠٪ من السكان هم الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش في رغد، أما النسبة الباقية ٨٠٪ فتمثل السكان الفائضين عن الحاجة الذين لا يمكنهم العيش إلا من خلال الإحسان والتبرعات وأعمال الخير^(١).

إن نمو العولمة ونظامها يزيد من تركيز الثروة في يد حفنة قليلة، وبذلك تتسع الفروق بين البشر اتساعاً لا مثيل له، فيشير مؤلفا كتاب "فخ العولمة" إلى أن "٣٥٨ ملياراً في العالم يمتلكون ثروة تضاهي ما يملكه ٢,٥ مليار من سكان المعمورة أي ما يزيد قليلاً على نصف سكان العالم وأن هناك ٢٠٪ من دول العالم تستحوذ على ٨٥٪ من إجمالي الناتج العالمي، وعلى ٨٤٪ من التجارة العالمية، ويمتلك سكانها ٨٥٪ من مجموعة المدخرات العالمية، وهذا التفاوت القائم بين الدول يوازيه تفاوت آخر داخل كل دولة حيث تتأثر قلة من السكان بالشرط الأعظم من الدخل الوطني والثروة القومية في حين يعيش أغلبية السكان على هامش الحياة"^(٢).

وحتى يتقبل الناس هذا الوضع راح مروجو العولمة يروجون لأفكار ومقولات وسياسات تؤكد ديكتاتورية السوق وقسوة العولمة وهي مقولات ذات طابع غير ديمقراطي وشمولي وغير مبررة علمياً كالقول مثلاً "إن مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبح عبئاً لا يطاق" وإن دول الرفاه تهدد المستقبل، وإنها كانت مجرد تنازل من جانب رأس المال إبان الحرب الباردة وإن ذلك التنازل لم يعد له ما يبرره بعد انتهاء هذه الحرب "أو القول على كل فرد أن يتحمل قدرًا من التضحية حتى يمكن كسب المعرفة في حلبة المنافسة الدولية" أو القول: "بأن شيئاً من اللا مساواة بات أمراً لا مناص منه" وقد وجدت هذه الأفكار انعكاساتها الواضحة في السياسات الاقتصادية الليبرالية التي تطبق الآن في مختلف الدول من دون مشاركة الناس، أو موافقتهم على تلك السياسات^(٣).

(١) انظر فخ العولمة ص ٩، ٣٥، ٣٩ وما بعد العولمة ص ١٠٧، ١٠٥.

(٢) فخ العولمة ص ١١ وانظر: ما بعد العولمة ص ١٠٦.

(٣) فخ العولمة ص ٩.

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

ومن مساوئ العولمة والنظام العالمي الجديد أنه يكرس السلطة في يد رأس المال بحريته في التنقل بلا حدود، ويضعف سلطان الدولة، ويحجم دورها ويحولها إلى حارس لصالح رأس المال، ومن هنا عمل النظام العولمي على إضعاف سلطة الدولة بتقليص نفقاتها وإجبارها على تنفيذ سياسة مالية تضر بصالح أهلها مدعياً أن ذلك إنما هو خطوات على طريق الإصلاح، وهو في حقيقته مؤامرة ترمي إلى استعباد النوع البشري وإخضاعه لسلطة رأس المال^(١).

ومن مساوئها كذلك أن الإنسان يتحول إلى كائن مسلع شأنه شأن كل الأشياء في عالم العولمة، كما يخضع وجوده إلى قرار السوق بموجب العرض والطلب، فإنسان العولمة على هذا كائن مجبور ومسير وموجه ليس من قبل خالقه بل من قبل إدارة السوق الحرة التي تمتلكها الليبرالية الجديدة^(٢).

ومن مساوئ العولمة كذلك أنها تعمل على النفي المستمر للآخر فهي تعمل على تنميط العالم وطمس هويته الثقافية وتذويبها، وذلك ضرب من المسخ يصادم الفطرة التي فطر الله الناس عليها فإن من أفضل ما في هذا العالم ما فيه من عوالم ذات تعدد ثقافي، وهو إرث إنساني يعبر عن نفسه من خلال مظاهر متعددة ولما كان الأمريكيان هم الآخذين على عاتقهم تزعم هذا النظام العالمي وجر العالم كله إليه، كان دأبهم يقوم على "أمركة" كل شيء حتى صح قول القائل: "إنك لن تكون إنساناً عولياً نموذجياً حتى تكون مصاباً بفقدان الذوق وعمي الألوان لتعيش على النظام الأمريكي للحياة على: American way of life^(٣)".

ولقد استثمر زعماء الليبرالية الجديدة بزعامة أمريكا وسائل الإعلام لترويج فكرة العولمة وفرض رؤية وحيدة للعالم مستخدمة في ذلك قدراً من التضليل وتلفيق الخبر^(٤).

ومروجو العولمة على وعي بما يمكن أن يؤدي إليه تحديث العالم على هذه الصورة من ارتفاع معدل الجريمة والتفاوت الحاد بين المستويات الاجتماعية، ويقبلون ذلك كله على أنه

(1) انظر العولمة وما بعدها ص ٦٨ .

(2) انظر : العولمة وما بعدها ص ٦٣ ، ٦٥ .

(3) العولمة وما بعدها ص ٧٢ وانظر : عن العولمة ص ٩٦ .

(4) عن العولمة ص ٦٧ .

أي حادثة يريدونها لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

ثمن وضريبة التقدم، بل الحديث عن العدالة الاجتماعية وحرية المواطن يعد من قبيل الأساطير التي تحقق شئ منها أيام الحرب الباردة، فكان ذلك خدعة يخفى عن الجماهير حقيقة ما يرمي إليه النظام الليبرالي^(١).

ولقد أثرت العولمة تأثيراً مباشراً لا ينكر أدى إلى ارتفاع معدل البطالة ارتفاعاً جنونياً يعصف بالملايين وأسرهم، وأدى إلى خفض أجور العمالة مع زيادة ساعات العمل في اليوم، خدمة لأصحاب رؤوس الأموال، إلى الحد الذي وصف به بعضهم ذلك بأن العولمة " مذبححة العمالة " ^(٢).

ولقد أدرك المجتمع الغربي ما يمكن أن يؤدي إليه هذا النظام الطاغوي المعولم فقاموا بحركات احتجاجية في أمريكا وأوروبا لإيقاف هذا التحويل المتسارع للعالم للدفاع عن أنفسهم - هم- من غول العولمة ونظامها الجديد الذي يكاد يحطم كل شيء ويخفي ما يظهره من استبداد وقمع غير محدود ووحشية تكاد تلتهم كل شيء^(٣).

ولقد ضاعف من مساوئ العولمة ما تنتهجه منظمة التجارة العالمية (wto) في دعم وتعزيز السياسات الحمائية التي تنتهجها دول الشمال من خلال اتفاقية حقوق الملكية الفكرية وما تنطوي عليه هذه الاتفاقية من ترسيخ للتخلف وتعزيز لانتشار الفقر والأمراض، ومن المعروف أن ملكية ما لا يقل عن ٩٠٪ من حقوق براءات الاختراع تعود أصلاً إلى بلدان الشمال وبفضل هذه الاتفاقية أسست بلدان الشمال ومعها منظمة التجارة العالمية تفرض غرامات مالية باهظة على كل من تسول له نفسه الانتفاع من مكتشفات ومبتكرات العصر، ولعل الأدوية الخاصة بعلاج مرض الإيدز (نقص المناعة) مثل صارخ على ذلك مما يتيح لهذه الدول حق الاحتكار وما يترتب عليه من آثار مدمرة^(٤).

ومما يدل على استغلال الدول الصناعية الولايات المتحدة الأمريكية ودول الاتحاد ومخادعتهم للدول النامية أنها مع تحقيق قدر كبير من فتح السوق العالمية بالدول النامية أمام منتجات الدول الصناعية فإن الدول الصناعية مازالت توصل أبوابها أمام السلع الزراعية

(1) انظر : نهاية العولمة ص ٩٣ ، العولمة وما بعدها ص ٦٩ ، ٧٠ .

(2) فتح العولمة ص ١٣ ، ١٤ .

(3) انظر العولمة وما بعدها ص ٧٣ ، ٧٤ وفتح العولمة ص ٣٠

(4) فتح العولمة ص ٢٧ ، ٢٨

أي حادثة يريدونها لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

والسلع النسيجية القادمة من الدول النامية، وذلك إما من خلال فرض حصص جائرة أو فرص ورسوم جمركية عالية على صادرات الدول النامية مما يضعف من قدرتها على المنافسة، وفي ضوء ذلك يبدو الحديث عن تحرير التجارة الخارجية ضرباً من المخادعة والزيف الواضح^(١).

هذا فضلاً عما تدعم به الدول الصناعية الكبرى إنتاجها وصادراتها مما يؤدي إلى انخفاض أسعارها، فيؤدي إلى انهيار الناتج المحلي للدول النامية، وهي سياسة شيطانية كما ترى تهدف إلى إنهاء الدول النامية حتى يتم إحكام القبضة عليها بعد ذلك: يدلك على هذا أن هذا الدعم قد وصل إلى ٥٦٠ مليار دولار أمريكي في العام الواحد، وهو يعادل حوالي سبعة أضعاف المساعدات التي كانت تمنح للدول النامية^(٢).

أمريكا تنزعهم الحركة الليبرالية الجديدة متأثرة بأراء ميكا فيلي:

ويبدو أن الليبرالية الجديدة أو العولمة قد وجدت لها سنداً قوياً من زعامة أمريكا لنظام العولمة أو ما يعرف بالنظام العالمي الجديد وهي زعامة تعيد العالم إلى شريعة الغاب "القوي فيها يأكل الضعيف ولا موضع فيها للشفقة أو الرحمة، فالأكثر قدرة على المنافسة هو الأوفر حظاً في الفوز، إذ المعايير هي للأكثر قوة وذكاء وقدرة وقد ساهم في ذلك وبشكل مباشر ما يتم من مؤامرات منظمة بين صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والبنك الفيدرالي الأمريكي وهي ما عرف "بتوافق واشنطن"^(٣).

وقد بلغت أمريكا في ضغطها لبلوغ هذا الأمر مداه مبلغاً لا ينكر متبينة في ذلك سياسة فيلسوف الليبرالية ميكا فيلي الذي قرر أن السياسة لا تخضع للدين ولا للأخلاق، وأن لها قواعدها المتقلبة، وأنها فن يتيح استعمال جميع الوسائل بدون استثناء ولا شأن له بالخير والشر، وعلى ما قعد ونظر هذا الفيلسوف قامت مفاهيم النظام السياسي للديمقراطية الليبرالية ملخصة في قوله إن الغاية تبرر الوسيلة^(٤).

(1) فخ العولمة ص ٢٤

(2) فخ العولمة ص ٢٥.

(3) انظر : ما بعد العولمة ص ١٠٧

(4) انظر التجربة الغربية في بلاد المسلمين ص ٨.

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

وتبني سياسات هذا الفيلسوف الليبرالي تفسر لنا ما يقوم به القائمون على وضع السياسة الخارجية الأمريكية من مبالغة في استعمال القوة، وبطش هنا وهناك في محاولة منها إلى إجبار العالم كله لأن يسير وراءها على النظام الأمريكي في الحياة وصيغ العالم كله بطابع واحد مدعية أنها إنما تقاوم الإرهاب وتحاول القضاء على أسلحة الدمار الشامل، متخذة من ذلك غطاء وستاراً لإرهاب الشعوب وإجبارها على قبول العوالة والنظام العالمي الجديد، كما فعلت في أفغانستان والعراق وما تحاوله من فرض السيطرة على منابع البترول والثروة في العالم متخذة من شريعة الغاب وسيلة إلى قهر الشعوب وإخضاعها.

ولقد خطت في ذلك خطوات أخرى بعد أن خلا لها الجو بانتهاء الحرب الباردة محاولة أن تفرض سيطرتها على مجلس الأمن وسائر المنظمات الدولية لفرض السيطرة والإخضاع على شعوب العالم بل إنها تقدم على فرض عقوبات بما تفرضه من قوانين حظر التجارة كما حدث مع كوبا وليبيا وإيران من خلال قوانين " كندي - أماتو " وهملس - بورتون " وهي في ذلك تطلب من العالم كله تنفيذ هذا الحظر ملوحة بالويل لمن لا يستجيب^(١).

وبعد هذا السرد لمخادعات العوالة ونظامها الجديد ومساوئها ومحاولة فرض الولايات المتحدة طروحاتها بالقوة يصح عندئذ قول القائل " عن من لا يزال يؤمن بالنيو ليبرالية والعوالة فهو مجرم في أسوأ الأحوال أو غيبى في أحسنها " ^(٢).

والعوالة بهذه الصورة ابتداء من الخلفية الذهنية التي يحرکها ومرواً بمخادعاتها ومساوئها وانتهاها بما ترمي إليه من تكريس السلطة في يد رأس المال وما يستتبع ذلك من استعباد فئة قليلة من ملاكها للأغلبية العظمى من سكان العالم ثم المضي في تنفيذ ذلك بالقوة والقهر، هي جناية على البشرية كلها ترتكبها المدنية الحديثة في بداية القرن الواحد والعشرين، بداية الألفية الثالثة التي بشر مروجو العوالة أنها الألفية السعيدة.

ثانياً: ما الحادثة التي نريدها؟

لا شك أن المتأمل لحال الشرق الإسلامي يجد أنه في حاجة إلى تحديث أوضاعه أو إن شئت فقل إلى إصلاح أوضاعه، يستوي في ذلك ما كان منها خاصاً بالجانب الإنساني أو ما

(١) انظر حاجة العوالة إلى قانون عالمي ص ١١٥

(٢) ما بعد العوالة ص ١٠٦

كان خاصاً بالجانب المادي، فأما الجانب المادي فلا خلاف عليه كما سبق القول - فنحن مأمورون بعمارة الأرض ومستخلفون فيها ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (سورة البقرة: ٣٠) وأما الجانب الإنساني فهو الأساس الذي ينهض بكل جوانب الإصلاح - إن أحسن تدبيره ووضع في موضعه اللائق به . ولقد جربت الأمة طرقاً من الإصلاح قبل ذلك منها ما كان نابعاً من الشرق، مع شيء من التعديل، فما سعدت الأمة وما وصلت إلى ما أرادت، ومنه ما كان نابعاً من التجربة الغربية الليبرالية، فما زادت البشرية في الشرق بها إلا اعتتاً وفساداً، فإذا أضفت إلى ذلك أن ثلاث الموجات السابقة العلمانية، والحدثة، والعمولة، أو النظام الجديد قد جاءتنا من الغرب وقد ظهر مما سبق عرضه أن أسسها ومنطلقاتها الفكرية المحركة لها لا تتمشى ولا تنفق مع موارثنا، كما ظهر أنها إفرازات بيئات تخالف بيئة الشرق الإسلامي - ومنه مصر بطبيعة الحال - ومن هنا كان لابد من التصدي لها ومحاولة طرح البديل الذي يصلح أمورنا ومن هنا كان المخرج من كل ذلك أن تعود هذه الأمة إلى هويتها بصدق فما صلح به سلفنا واعد بأن يصلح الخلف مهما كانت مسافة الخلف عند صدق النية وجدية العمل .

ومن هنا كان كل برنامج إصلاحى يرجى منه إقالة عشرة الأمة لابد أن يراعى فيه تحقق الأسس والمنطلقات التالية^(١).

١- الارتكاز في مبادئ الإصلاح هذه على ثوابت الأمة وقيمها .

٢- مراعاة الواقع وملاءمة الظروف .

٣- تحقيق آمال هذا الشعب وطموحات هذه الأمة .

٤- إن رد البشرية إلى خالقها هو الطريق الوحيد لخروجها من جميع أزمتها أياً كان نوعها، قال تعالى : ﴿وَكُوْنْ أَهْلَ الْقُرَى آمِنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦) .

وقد طرحت جماعة الإخوان المسلمين برنامجاً على أربعة عشر مجاًلاً للإصلاح راعت فيه هذه الأسس والمنطلقات، في مارس عام ٢٠٠٤م بعنوان " مبادرة الإخوان المسلمين حول مبادئ الإصلاح في مصر " وقد تبادلتها في المؤتمر الماضي مؤتمر الإصلاح وتنمية ثقافة

(١) الإصلاح في ضوء تكامل التخصصات ص ٧ .

أي حادثة يريد لها الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

المشاركة الشعبية " وقد عرضت لجوانبها الإصلاحية مع شيء من النقد حتى يمكن الاستفادة منها على الوجه المطلوب^(١) .

أولاً : أن الله تبارك وتعالى خالق البشر والكون بما فيه ، والخالق أعلم بما خلق من علم المخلوق بنفسه ، ولذلك أمر ونهى وشرع لمن خلقهم ﴿... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف : ٥٤) ومن هنا تولى رب العزة سبحانه البشرية كلها بعنايته ، بمتابعة إرسال الرسل ليوضحوا للناس سبيل الهدى ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء : ١٦٥) ومن هنا بين الله تبارك وتعالى غاية الخلق الإنساني حتى لا يضل الناس الطريقة ، فقال : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذريات : ٥٦) أي : إلا ليطيعوني فالعبادة في اللغة تعني مطلق الطاعة ، وقال : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك : ١ ، ٢) .

ثانياً : - إن الله قد رتب على الطاعة له والاستجابة له السعادة في الدنيا بعدم الضلال والشقاء فيها ، والنجاة في الآخرة من النار وعذابها ، كما رتب سبحانه على معصيته وعدم الاستجابة له أصنافاً من المتاعب والعذاب منها الشقاء والضلال والضنك في الدنيا والعذاب في الآخرة ، قال تعالى : ﴿... فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى * وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ (طه : ١٢٣-١٢٧) .

ثالثاً : - إن الإصلاح الحقيقي يكون برد الناس إلى خالقهم بإتباع منهج الله وتحكيمه فيما بينهم ، فهو منهج الله اللطيف الخبير الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، لذا قال تعالى عن نفسه : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك : ١٤) (الأعراف : ٥٤) لذا كان تشريع الله للبشرية هو التشريع الحكيم المناسب ، فهو خالق كل البشر وهو ربهم جميعاً وإلاهم ، وهو أعلم بهم من علمهم بأنفسهم وهو في تشريعه لا يحابي أحداً على

(١) انظر : الإصلاح قراءة في ضوء تكامل التخصصات - المؤتمر الثاني لكلية الآداب جامعة عين شمس وفي ظل المرتكزات الأربعة السابقة لا بد من التأكيد على النقاط التالية عند الإقدام على عملية الإصلاح ورفع الفساد (انظر : الإصلاح قراءة في ضوء تكامل التخصصات ص ٢ ، ٣ ، ٤ .

أي حادثة يريدنا لنا الغرب؟ وأي حادثة نريد؟

حساب أحد، وإنما ميزان التفاضل بين البشر ميزان مطروح، لكل أحد وهو التقوى والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) وقال رسول الله ﷺ فيما معناه الناس سواء كأسنان المشط.

رابعاً: - إن آخر صورة إصلاحية جاءت من الله إلى البشر هي رسالة الإسلام الموحى بها إلى الرسول محمد ﷺ وعندما أحسن الناس تمثيلها والقيام بها وأحسنوا ربط قلوبهم بالله خالقهم، أصلح الله بها جميع أحوالهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والعقدية، في فترة وجيزة لم تجاوز ثلاثة وعشرين عاماً، إذ في طاعة الرسول طاعة الله، وفي حبه حب الله، ولذلك ربي جيل الصحابة تربية مثلت نواة الإصلاح للعالم اجمع، والتربية على هذا المنهج واعدة اليوم بأن تصلح فينا ما أصلحت في سلفنا، لذا أمرنا الله تعالى برد ما نتنازع فيه إلى الله وإلى الرسول، ونبه الرسول الكريم إلى أن اتباع كتاب الله وسنته تعصم من الضلال، يقول ﷺ: (ترك فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما " كتاب الله وسنة نبيه ")^(١).

خامساً: وقد جعل الله علامة الإيمان الصادق تحكيم الرسول ﷺ فيما يقع ويجد بينهم قال تعالى: ﴿... ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: ٦٥) أي ويخضعون خضوعاً لأمر الله ورسوله راضين بذلك ومن هنا فإن البشرية عندما تسلم نفسها لغير الله تعالى فإنها تصاب بالشقاء والتعاسة كما وقع لدول الحزام الشيوعي الذين وعدوا بأن تتحقق لهم جنة الله على الأرض في الحياة الدنيا، وكما يقع الآن في الدول الرأسمالية التي تشقى وتتلظى بنيران الهروب من تسليم نفسها لله تعالى وإن حققت تقدماً مادياً هائلاً، يوشك أن يجلب الدمار على البشرية بأسرها.

سادساً: إن الكلام عن الإصلاح في مصر، إنما هو كلام عن الإصلاح في كل العام العربي والإسلامي، فنحن أمه واحدة ذات شعوب متعددة، ذكرنا الله خالقنا بذلك فقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢) وقال: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون: ٥٢).

سابعاً: إن الحاجة إلى الإصلاح برد البشرية إلى ربها عبارة عن ضرورة بشرية وفريضة

(١) موطأ مالك ح ٢/ ٣٢١ كتاب القدر باب القول بالقدر.

شرعية ربانية، فأما كونها ضرورة بشرية فلأن الحياة لا تستقيم بغيرها، ولذا فقد أمر الله خاتم النبيين ومن معه بالاستقامة على شرع الله تعالى فقال: ﴿فَاسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (هود: ١١٢) وقال: ﴿... وَاسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأَمَرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ...﴾ (الشورى: ١٥).

وأما كونها فريضة ربانية فلأنها عندئذ تكون استجابة لأمر الله ومصدق لإخلاصنا لله، فهو كما قال عن نفسه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

ومن هنا كانت حاجة مصر إلى الإصلاح على هذه الصورة ومعها الدول العربية والإسلامية، ليست وليدة ضغط خارجي يمليه قادة هجمة العولمة بما يحقق لهم مصالحهم، وإنما لأن الإصلاح بهذه الصورة يمثل تمثيلاً حقيقياً صدق استجابتنا لما نحتاج به الحياة الكريمة في الدنيا والآخرة مصداقاً لما نزل من الوحي من أكثر من ألف وأربعمائة عام وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥١).

ثامناً: الإصلاح بهذه الصورة برد الناس في مصر والبلاد العربية الإسلامية إلى منهج الله الذي يمثل خير عاصم لهذه الأمة من الذوبان في هوية الغير ممن تأتينا رياح التغيير من قبلهم - بربط الأمة بثوابتها التي لا تتغير ولا تتبدل، وهو مطلب ضروري للاحتفاظ بخصوصيتنا وعدم الذوبان في ذوات وهوية المعوليين.

تاسعاً: إقامة السوق العربية المشتركة تمهيداً لإقامة السوق الإسلامية المشتركة مما يقلل من آثار ومساوئ السوق العالمية.

عاشراً: مراعاة البعد التربوي على ربط الناشئة بالله خالقهم في جميع محاضن التربية والتعليم لنصل إلى الفرد القوي في دينه وخلقه ليكون لبنة المجتمع المتماسك اللبنة، مع عدم تعجل الخطوات لنصل من الفرد المتماسك إلى المجتمع المتماسك إلى الدولة المتماسكة التي يصعب على من أرادنا بسوء أن يزحزحها عن طريقها.

مراجع البحث

- ١- القرآن الكريم كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقه .
- ٢- بينات الحل الإسلامي ، وشبهات العلمانيين والمتغربين . د . يوسف القرضاوي . مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٨٨ م ط . ١ .
- ٣- حاجة العولمة إلى قانون عالمي ، حوار مع ميري دلماس مارتين ترجمة إدريس هاني - مجلة الكلمة العدد ٤٣ السنة ١١ عام ٢٠٠٤ م .
- ٤- زعامة واستقرار النظام الدولي ، حوار مع سوازن سترونج ، ترجمة إدريس هاني (مجلة الكلمة عدد ٤٣ السنة ١١ عام ٢٠٠٤ م) .
- ٥- عن العولمة إدوار غالينو ترجمة هشام الميلودي (مجلة الكلمة عدد ٤٣ السنة (عام ٢٠٠٤ م) .
- ٦- العولمة وما بعدها المستقبل بين أحلام الإنسان ومارقة . إدريس هاني (مجلة الكلمة العدد ٤٣ السنة ١١ عام ٢٠٠٤ م) .
- ٧- فسخ العولمة ، الاعتراف الديمقراطية والرفاهية ، هانس بيتر مارتين وهارالد شومان ، عالم المعرفة ، الكويت عدد ٢٩٥ أغسطس ٢٠٠٣ م .
- ٨- مستقبل الحضارة بين العلمانية الشيوعية والإسلام ، يوسف كمال محمد طبعة المختار الإسلامي - القاهرة ، عام ١٩٧٤ م .
- ٩- ما بعد العولمة : حوار مع البروفيسور عمر أكتوف ، أجرى الحوار هشام الميلودي (مجلة الكلمة ٤٣ السنة ١١ عام ٢٠٠٤ م .
- ١٠- محاكمة جارودي : ترجمة عزة صبحي ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٢ م .
- ١١- نهاية العولمة : جوي غراي ترجمة هشام الميلودي (مجلة الكلمة العدد ٤٣ السنة ١١ عام ٢٠٠٤ م)
- ١٢- ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين د . محمد يحيى . الزهراء للإعلام العربي عام ١٩٨٥ م .

obeikandi.com

(الحكمة الإيمانية) شرط التقدم العلمي

أ.د. محمد السعيد بهال الدين^(*)

تُعنى هذه الورقة بعرض خلاصة لآراء المفكرين ودعاة الإصلاح حول الشرط الأساسي اللازم للتقدم البشري الخلاق ذي الطابع الإنساني والصبغة الأخلاقية وهو ما سموه "الحكمة الإيمانية".

والحكمة الإيمانية وإن كانت تعتمد المعرفة الحسية كمعيار صحيح للحكم على الظواهر، لكنها تتجاوز هذه المعرفة إلى نوع آخر أكثر عمقاً وشمولاً، وترى أن الوقوف عند مجرد المعرفة الحسية ينطوي على الضلال، فلا بد للمعرفة الحسية من غاية تدركها وهي الاستدلال بالمصنوع على الصانع وبالمتحرك على المحرك، وحيث تتأدى تلك المعرفة الإيمانية التي بها تكمل كل معرفة معتمدة على الحس.

وقد لاحظت أن العلم الحديث قد أسقط "الحكمة الإيمانية" من منظومته. وكنت منذ بضع سنين قد شُغلت مع عدد من المفكرين المصريين بقضية "حوار الحضارات"، وعكفنا طويلاً على دراسة أوجه التفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وكم كانت دهشتنا جميعاً حين تبين لنا إلى أي حد صدقت مقولة الأمير "شارلز" ولي عهد إنجلترا بأن الحضارة الإسلامية تعد مكوناً أساسياً من المكونات التي قامت عليها الحضارة الغربية والتي نهض عليها العلم الحديث، وأن جانباً كبيراً من التقدم العلمي الذي أحرزته الحضارة الغربية إنما يُعزى إلى الإنجازات العلمية والمنهجية الرائعة التي حققها العلماء المسلمون في عصور الازدهار.

لكنني اكتشفت مؤخراً ومن خلال قراءتي لكتابات رواد الإصلاح في العصر الحديث أن هذا التأثير (وإن كان حقاً لا مرأى فيه) لا يعني أن العلم الغربي هو مجرد امتداد للعلم

(*) أستاذ دكتور.

الإسلامي؛ فالأسس المعرفية التي يقوم عليها كل واحد منهما متباينة أشد ما يكون التباين مختلفة أشد ما يكون الاختلاف .

ولعل ذلك يرجع - أول ما يرجع - إلى نظرة كل منهما لعالم الإيمان، والوحي .

فالأساس المعرفي للإسلام يقوم على وحدانية الله، وعلى أنه متعال عن خلقه مهيمن عليه . كما يقوم على ترابط الكائنات بعضها ببعض، وعلى الوحدة السارية بينها .

فالعالم كله - في نظر الإسلام - يتطلع إلى "المثل الأعلى"، إلى الله، ينشده ويبحث عنه ويسعى إليه ويحاول التقرب إليه والاتصال به، والله - تعالى - من جانبه يرعاه ويحفره ويستجيب له؛ مما يولد هذه الحركة الدؤوب في الكون، وينتج عنه هذا الانفعال الروحي الذي يرتقي بالإنسان - أفضل الكائنات - إلى سقف الفلك الأعلى متجاوزاً الكون كله، كما يقول الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي .

كل ما نراه في الكون إنما هو مثير للدهشة، يذكرنا بقدرة الله وحكمته، يمنحنا كل لحظة حياة جديدة، ويشعرنا بالحياة الحرة المتجددة، ويصلنا بالحي الذي لا يموت، فما هذا الجمال في الطبيعة إلا تجل - وإن كان محدوداً - لجمال الحق تعالى، وما هذه الرحمة التي نراها في رافة الدابة بوليدها وحنانها عليه إلا انعكاساً لجزء صغير من أجزاء الرحمة بخلقها .

ما تشاهده من مظاهر الطبيعة من حولك ما هو إلا صدئ للأسماء الحسنى : القادر، القاهر، الجليل، الصانع، المبدئ، المعيد . . . ما تشاهده من مظاهر من حولك ما هو إلا انعكاساً للصفات العُلا .

وينفعل العلم الإسلامي انفعالاً عميقاً بهذا التصور، يربط المستويات الدنيا في الوجود بالمستويات الأعلى . ويبدو هذا العالم المادي في نظره هو أدنى المستويات في السلم الهرمي للوجود، لكنه على كل حال مرتبط بما فوقه من مستويات ومراتب .

بل يتاح لأرقى الكائنات فيه، وهو الإنسان، أن ينتقل في سلم الوجود صاعداً من الأدنى إلى الأعلى، ولتسمحوا لي أن أستخدم تعبيرات جلال الدين الرومي مرة أخرى، يتحدث الإنسان عن نفسه معبراً عن أن الإنسان إنما يتمثل في نفسه مراتب الكائنات كلها من جماد ونبات وحيوان، وهو ينطلق في تطوره الدائب إلى حيوات أخرى لا يدركها عقل .

خلقت من تبر وحجر، ثم ابتسمت في ثغور زهرات عديدة الألوان، ثم جبت مع الوحش فوق البسيطة والأنهار والبحار، وحبوت على بطني وعدوت على رجلي، ثم تشكل سر وجودي فإذا أنا إنسان. ثم أمضي متجاوزاً الأفلاك متجاوزاً الملائكة، وهناك، أمضي فوق الليل والنهار، فوق الحياة والموت.

هذه هي النظرة الإسلامية للعالم، وهي نظرة تختلف كل الاختلاف عن العلم الحديث.

فالعلم الحديث يرى أن العالم حقيقة منفصلة عن الله، حقيقة مستقلة قائمة بذاتها، نعم، في أحسن الأحوال ربما يكون الله - تعالى - قد خلق العالم، شيده وبناه، وأحكم بناءه، لكن هذا البيت الذي تم بناؤه قد أصبح حقيقة مفردة قائمة بنفسها معتمدة على ذاتها. ولم يعد بحاجة إلى من قام ببنائه، فتدخل الله في إدارة شئون العالم أمر لا يجد قبولاً في النظرة العلمية الحديثة.

ولما كان العالم موضوعاً قائماً بذاته، أصبح خاضعاً لمقاييسه هو، بمعنى أنه خاضع للقياس الكمي والرياضي. ورغم أن العديد من مظاهر الوجود لا يخضع لهذا النوع من القياس الكمي فإن أساطين العلم الحديث لا يأبهون بذلك، ولا يلتفتون إليه.

ولما كان العقل هو مناط الحكم على العالم، بالمقاييس الرياضية والكمية، بدا في نظر العلم الحديث هو القادر وحده على تصريف شئون هذا العالم، دون تدخل من خارج، ودون تدخل من الوحي، ودون تأثر بالجوانب اللاهوتية والفلسفية، التي تبدو مستبعدة - بصورة منهجية من "العلم" - حسب تعريف هذا المصطلح في الغرب منذ النهضة العلمية.

وربما يرجع هذا التناقض في الأسس المعرفية بين العلمين الإسلامي والغربي إلى أن العلم الحديث ولد في القرن السابع عشر حين ثارت الفلسفة الأوربية نفسها ضد الوحي وضد النظرة الدينية للعالم.

وقد تدعّم هذا التوجّه حين جاء داروين بنظرية النشوء والارتقاء، التي تقول بأن الأشكال العليا للحياة تطورت بصورة ارتقائية عبر الزمن من أشكال دنيا، وأن يد الله - تعالى - قد استبعدت من تكوين مختلف الأنواع ومن التطور التاريخي للكون، وأنه لا يوجد هدف للتطور بل هو يعمل من خلال " صراع " بين مختلف الأنواع، وبقاء الأصلح .

وحين أصبحت هذه النظرية تطبق في علوم أخرى أخذت تُباعد بين العلم والدين، كما قضت على المعنى الروحي لخلق الله وقداسته هذا الخلق، وبددت الشعور بالوحي المستمر بوجود الله بوصفه خالقاً ورازقاً وواهباً لأشكال الحياة، كما يصفه القرآن الكريم والكتب المقدسة .

وقد وُجّهت إلى هذه النظرية الداروينية انتقادات تدحض في صلاحيتها، لكن قوة أنصار الداروينية ونفوذهم أدى إلى إهمال كل نقد . ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن هذه النظرية - كما يقول الدكتور سيد حسين نصر الأستاذ الإيراني في جامعة جورج واشنطن - إنما هي أحد أعمدة العلم الحديث، وأن المذهب الارتقائي إذا ما تقوض فإن البنية التي يقوم عليها العالم سوف تتقوض في مقابل التسليم برؤى وتصورات تتبناها حضارات أخرى . ولذلك يستمر تدريس النظرية في الغرب كحقيقة علمية، لا كمجرد نظرية فحسب، ولا يزال من يعارضها يجرى إسكاته بشكل أو بآخر بوصفه أحد الظلاميين الدينيين .

* * *

ومن أهم ما يميز العلم الحديث مذهب الاختزالية العلمية، ويشير الأستاذ سيد حسين نصر في بحثه عن العلوم الحديثة إلى أن مجموعة كاملة من فروع المعرفة (وهي العلوم الاجتماعية أو العلوم الإنسانية) أصبح كل منها يحاول مضاهاة أساليب العلوم الفيزيائية، حيث يحاول كل منها بلوغ أقصى درجة من قابلية التقدير الكميّ أو " الدقة " .

ثم هناك دافع فلسفي كامن وراء منظومة العلم الحديث يرمي دائماً إلى الهبوط بما هو أعلى إلى مرتبة الأدنى، مثلما فعل ديكارت من قبل، فقد تم اختزال الروح Spirit إلى مرتبة النفس Psyche، والنفس إلى نشاط بيولوجي، والحياة إلى مادة جامدة، والمادة الجامدة إلى مجرد جسيمات كمية أو حزم من الطاقة يمكن قياس حركتها وقياس كميتها،

ولعل ذلك راجع إلى إيمان ديكارت بمقولته التي طالما ردها وهي أن "الجوهر المادي هو الحقيقي".

فهذا الدافع الفلسفي لا يسمح بأن يُعزى إلى الحياة حقيقة ترتفع فوق المكونات المادية التي تشكّل مجرد خلية حية، ولا أن يُعزى إلى النفس أية حقيقة تتخطى النشاطات البيولوجية للجسم، ولا أن يعزى إلى الروح أية حقيقة تتعدى نشاطات النفس، ويتم مسح الإيمان بالله إلى عقد نفسية.

والمشكلة في الأمر برمته أن هذه النظرية ترفض أي أسلوب آخر من أساليب المعرفة، وأنها أخذت تؤكد أن النظرة الدينية إلى الكون غير ذات موضوع، وأن الدين ليس إلا مجرد أخلاقيات وقضايا ضميرية خاصة، منتقاة انتقاءً مجافياً للموضوعية، مما أدى إلى محو "الدهشة" التي يشير إليها القرآن الكريم، وإزالة الفكرة الدينية الأساسية لظاهر الطبيعة التي يجليها الله في عملية خلقه: "ألم تر" ، "أولم يروا" ، "والله خلق" ، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ... ﴾ (إلى آخر الآيات الكريمة من سورة النور: ٤٣).

ومن أظهر مظاهر العلم الحديث دعم الحكومات لهذا النوع من المعرفة القاصرة على معطيات الحس، لا حباً للمعرفة في ذاتها وإنما حباً في السلطة والثروة.

لقد كان من أهم خصائص العلم الحديث - وهو ما يميزه بوضوح عن العلم الإسلامي - هو أن هدفه كان منذ البداية السيطرة على الطبيعة، وهو ما عبّر عنه الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون، وأدى إلى أن الحكومة البريطانية بدأت منذ القرن السابع عشر في دعم العلوم، من أجل تحقيق المزايا الاقتصادية والعسكرية.

وهنا ظهرت قضية تتعلق بالمسؤولية الأخلاقية للعلماء، بعد اختراع القنابل الذرية والهيدروجينية، وما أحدثته من دمار هائل، فضلاً عن الأساليب العديدة التي تعمل على تدمير البيئة مما يهدد نسيج الحياة على الأرض.

وقد نشأ هذا الموقف نتيجة للفصل بين العلم والأخلاق، وهو الفصل الذي ميّز العلم الحديث منذ ولادته، لأن مصالح البشر بعامة لا تؤخذ في الحسبان، وقد بقيت قضية المسؤولية هذه واحدة من أهم معضلات العالم الحديث.

بقيت قضية التكنولوجيا، أي تطبيق العلوم في الواقع، وهي بالطبع ليست مرادفًا للعلم، ولكن بدأ التحالف الوثيق بينهما منذ ظهور الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، مما زوّد الإنسان الحديث بقوة كبيرة جعلته يسيطر على كل من الطبيعة والحضارات الأخرى التي تعوزها نفس الوسائل التكنولوجية، فضلاً عما حصّله من ثروات ضخمة.

وقد بدأت في الغرب الحديث موجة من العداء للتطبيق غير المحدود للتكنولوجيا الذي يمكن أن ينتج عنه تدمير البيئة الطبيعية بل زوال الحياة البشرية عن وجه الأرض.

علينا الآن أن نخلص إلى نتيجة لهذا البحث:

فما قدمناه في إيجاز واختصار يدلّنا على أن تبني منظومة العلم الغربي (بجانبها العلمي والتكنولوجي) بهدف تحقيق التقدم لن يدفع بنا إلى الأمام قيد أملة، بل سيُلحق الضرر بنا من كل الوجوه، وسيؤدي بنا إلى التنكّر لمقومات هويتنا وتراثنا، كما سيؤدي إلى نزع الطبيعة الإنسانية عن شعوبنا، وإلى القضاء على روح التراحم والتكافل فينا.

ولا نعني بهذا أبداً أن نرفض العلم الحديث بل هي محاولة لتصحيح مساره.

والعالم العربي والإسلامي - ومصر في القلب منه - مطالب الآن باغتنام هذه الفرصة التاريخية بعد أن أفرغ العلم الحديث ما في جعبته ومضى في طريق لن يُفضي إلا إلى دمار البيئة فتبدت بوضوح النتائج المدمرة التي ترتبت على منظومته.

بوسع العلماء العرب والمسلمين أن يغتنموا هذه الفرصة بإجراء مصالحة بين العلم والنظرة الدينية، وتطبيق العلوم على أساس من الحفاظ على الحياة الإنسانية والبيئة التي يعيش فيها الإنسان، والتوجه بالعمل العلمي والنشاط البحثي والتطبيقي إلى آفاق أعلى لخدمة الناس ومعرفة الكون واقتفاء أسرارهِ لا للسيطرة عليه بهدف تغيير وجهته (فهو منقاد

بطبعه للإنسان) بل لحسن التكيف معه وجعله سلماً للرقى المادي والروحي معاً والاستدلال به على معرفة صانعه ومدبره .

فإن فعلنا ذلك فرمما فُتحت لنا عوالم جديدة من المعرفة والإبداع والابتكار هي غائبة بالتأكيد عن أولئك الذين باعدوا بين العلم والروح الذي يتعين أن تجلله ، ولم نتخل بذلك عن حمل أمانة الخلافة التي أودعنا الله إياها فنشترك في بتدمير الحياة عليها من أجل الالتحاق بالغرب .

obeikandi.com

الباب الثالث

الحدثة: مطلب إصلاحي

أم تحد حضاري؟

الفصل الأول: مصر تبحث عن الحدثة (سياق تاريخي)

الفصل الثاني: تجليات الآخر في فلسفة ما بعد الحدثة

الفصل الثالث: نحن والحدثة

الفصل الرابع: معوقات التحديث في المجتمع المصري

obeikandi.com

الفصل الأول

مصر تبحث عن الحداثة (سياق تاريخي)

أ.د. أحمد زكريا الشلق^(*)

(أ) في المفاهيم والمصطلحات:

هذه الورقة محاولة لمناقشة قضية فكرية في تاريخ مصر الحديث تتعلق بإشكالية النهضة والحداثة التي اطلعت عليها مصر منذ بداية سنوات الاحتلال الفرنسي لها وإلى أي مدى تأثرت بذلك ، فينطلق من السؤال : هل يمكن أن تأتي النهضة والحداثة على يد الغزاة؟ كيف ذلك وإلى أي مدى . . ؟ وهذه الإشكالية تستمد مشروعيتها من ظهور رؤيتين مختلفتين تجاهها لدى المؤرخين والمفكرين في الشرق والغرب .

أولاهما : ترى أن نهضة مصر وتحديثها بدأت مع " الغزو " الفرنسي وبسببه ، وأن تاريخ مصر " الحديث " بدأ بالفعل منذ وطئت أقدام جيش الشرق بقيادة بوناپرت أرض مصر في أواخر القرن الثامن عشر ، حيث بدأت مصر تطلع وتفتح على معطيات الحضارة الحديثة وتتعلم منها أسباب نهضتها ، بل وتطورها السياسي والاجتماعي بشكل عام ، فيرى المؤرخون الغربيون ، ومن والاهم من المصريين ، أن الغزو الفرنسي لمصر كان هو الأساس " الوحيد " لنهضة مصر الحديثة ، ولا يخفي أن هؤلاء ينطلقون من فكرة استشراقية معروفة تدعو إلى تكريس " المركزية الأوروبية " والقول بأن الغرب هو أساس النهضة والتنوير والحداثة .

ثانيتها : ترى من وجهة نظر قومية أو متحفظة أن فترة الاحتلال الفرنسي لمصر كانت مرحلة قائمة ومظلمة في تاريخها ، بل وفي تاريخ الشرق العربي كله ، حيث أسهم في تفتيت وحدته وفصم عرى الروابط والعلاقات التاريخية الوثيقة بين أجزائه ، وأنه جلب إليه المطامع الاستعمارية ، فضلاً عما جلبه من عادات وتقاليد غربية أثرت سلباً على

(*) كلية الآداب - جامعة عين شمس .

طبيعة شعبه وهددت هويتها وتراثها الأصيل ، كما يرى أصحاب هذه الرؤية أن مصر دخلت العصر الحديث مع "الفتح" العثماني لها في أوائل القرن السادس عشر ، وأنها بلغت درجة من التطور والتقدم الاقتصادي والثقافي خلال القرون الثلاثة التي حكمها فيها العثمانيون والمماليك ، وأنه بالرغم من تدهور أوضاعها خلال العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر ، إلا أنها كانت تحمل في أحشائها مقومات نمو داخلي وصحوة كادت أن "تنهض" بها نحو الحداثة لولا الغزو الاستعماري الفرنسي ، الذي أعاق نهضتها الذاتية ووجهها وجهة غربية .

نحن إذن أمام إشكالية تتفرع عنها أسئلة جزئية منها : متى دخلت مصر عصرها الحديث؟ وما مفهوم الحداثة التي أصابتها ، وهل ما أدركته منها يجعلنا نقرر أنها انتقلت من عصر تاريخي إلى آخر ، وهل قدر لها أن تنتقل إلى هذا العصر بإرادة الفاتحين والغزاة؟ وما موقف أهلها من ذلك ، وهل كان بوسعهم أن يختاروا بين بونابرت وبين فولتير ، بين المدفع والمطبعة؟ باختصار هل كانت الحملة الفرنسية حملة استعمارية أم حملة تحديث وتنوير لمصر؟

وإذا كنا نتعرض لإشكالية تتعلق بالنهضة والحداثة فحريّ بنا أن نوضح مفهومنا لهذين المصطلحين ، وأولهما مصطلح "النهضة" الذي لم يظهر في تراثنا وأدبياتنا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر على وجه التقريب . أما ثانيهما وهو "الحداثة" فلم يظهر قبل النصف الثاني من القرن العشرين ، ولا بد من الإشارة إلى أن ظهور هذين المصطلحين كان من ثمار الثقافة الطويلة مع أوروبا ، وهذا يقتضي أن نشير إلى التطور التاريخي في أوروبا والذي أفضى إلى ظهور مراحل تاريخية ، حضارية وفكرية ، أفضت كل منهما إلى الأخرى .

وقد شهدت أوروبا منذ القرن الخامس عشر مراحل تاريخية متميزة حضارياً :

الأولى : مرحلة عصر Renaissance التي اعتدنا ترجمتها بكلمة "النهضة" ، والتي تعني الانبعاث أو الإحياء أو الولادة من جديد . . وقد استغرقت النهضة الأوروبية نحو ثلاثة قرون منذ القرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر .

الثانية : عصر التنوير Enlightenment الذي تميز بالاهتمام بالعقل والإيمان بالتقدم الإنساني ، والربط بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين التقدم الأخلاقي والثقافي فضلاً عن بروز التركة الفردية ، وقد لعب الفلاسفة الفرنسيون دوراً كبيراً في صياغة

هذه الأفكار التي انتقلت إلى أنحاء أوروبا ومختلف أصقاع العالم . . وقد استغرق هذا العصر معظم القرن الثامن عشر ، واستمر حتى قيام الثورة الصناعية والثورة الفرنسية (١٧٨٩) لتبدأ بعدها المرحلة الثالثة : وهي مرحلة الحداثة Modernism التي عبر عنها هيجل فلسفياً بالوعي الذاتي بوضع الإنسان في التاريخ ، وانتقلت من الفلسفة إلى علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد لتصبح حالة حضارية تاريخية . .

ولا بد من الإشارة إلى التمييز بين الحداثة بالمعنى المرحلي الذي أشرنا إليه وبين التحديث Modernization كعملية تطوير أو تقدم ، والتي تعني كسر القوالب الجامدة والتقاليد التي تعوق حركة المجتمع إلى الأمام ، وما يقتضيه ذلك من نبذ الفكر الخرافي ، والاعتماد على العقل وتبني مناهج البحث العلمي والإفادة الكاملة من المنجزات العلمية في مجالات العلوم الطبيعية والتطبيقية لمزيد من التحضر والازدهار .

وقد استخلص العلماء والمفكرون أهم المعايير العامة التي رأوها ضرورية لوصف مجتمع ما بأنه في حالة تحديث ، مستندين في ذلك إلى تجربة الغرب ، فصاغوا هذه المعايير في التصنيع والتمدين ، والتعليم العلماني ، والمنهج العلمي ، وتقسيم العمل وإعلاء قيمته وحده ، والتخصص ، وانتشار النزعة الفردية ، وبروز اقتصاد المشروعات الخاصة ، والمشاركة السياسية بأشكال محددة ، ونشوء الدول القومية وأجهزتها البيروقراطية المتخصصة . . . إلخ .

وإذا كانت المصطلحات والمفاهيم السابقة تخص التاريخ الأوروبي أو الغربي على وجه العموم ، فقد تأثر بها تاريخ مصر بشكل أو بآخر ، من خلال غزو الغرب واستعمارها لها ، وليس معنى هذا أن مصر مرت بنفس المراحل التي مرت بها أوروبا في تطورها الخاص ، فإن الرأي السائد أن مصر بدأت نهضتها مع بداية القرن التاسع عشر ، كما أن مصر لم تبدأ خطواتها الأولى نحو التنوير إلا مع بداية القرن العشرين تقريباً . لقد كانت مصر تعيش الحالة الحضارية التي كانت عليها الدولة العثمانية ، باعتبارها إحدى ولاياتها ، حيث كانت تحيي في ظل نظام عثماني - مملوكي تقليدي في الوقت الذي كانت أوروبا فيه قد خرجت من سبات العصور الوسطى وانطلقت بأفاق النهضة إلى عصر التنوير الذي بلغ ذروته في بداية عصر الثورة الفرنسية ، تلك التي دفعت بحكومة الإدارة إلى حلبة الاستعمار .

وإذا كانت مصر لم تمر تاريخياً بالضرورة بنفس المراحل التي مرت بها أوروبا في تطورها خلال العصر الحديث ، باعتبارها شهدت تجربة اختلطت أو امتزجت فيها مرحلة أو أكثر ، فلم تظهر فيها المعالم التي ميزت المراحل الأوروبية ، فإن ذلك ربما يفسر استخدام كتابنا لتلك المفاهيم أو المصطلحات التي عبرت عن هذه المراحل بقدر من الخلط والترادف . وهو ما يبدو واضحاً في استخدام مصطلحي النهضة والتحديث .

ونحن لا نرى بأساً من استخدام مصطلحي النهضة والحداثة بمعنى النهوض والتقدم نتيجة للأخذ بأسس ومقومات الحضارة الحديثة ، والسعي نحو الرقي الإنساني في شتى صوره ومجالاته ، مع الأخذ في الاعتبار خصوصية هذا التقدم قياساً إلى المراحل التاريخية السابقة ، وقياساً إلى التطور الإنساني العام الذي بلغته البشرية .

ب) البحث عن الحداثة في مصر العثمانية:

حتى بداية السبعينيات من القرن العشرين تقريباً كانت كتابات المؤرخين المصريين ، بمن فيهم الأكاديميين ، على رأسهم الرعيل الأول (محمد رفعت وصبري السوربوني وشفيق غربال) ثم الجيل الثاني من تلاميذهم (أحمد عزت عبد الكريم وحسن عثمان وغيرهما) كانت كتاباتهم عن مصر تحت الحكم العثماني تدور في فلك اتجاه رئيسي مؤداه أن الحكم العثماني لمصر كان ضعيفاً ومتأخراً وعاجزاً عن مسايرة العصر وتطوراتها ، وأنه فرض على البلاد نوعاً من الجمود في شتى المجالات ، حيث أبقى على معظم الأنظمة التي كانت موجودة قبل مجيئه إلى مصر ، ذلك أن العثمانيين كانت طريقتهم في حكم الشعوب التي خضعت لهم تتمثل في الإبقاء على ما هو قائم وموجود من نظم البلاد وتقاليدها ، وتحويلها إلى أداة للحكم العثماني نفسه .

وهكذا سيطر اتجاه واحد على الدراسات التي تناولت مصر تحت الحكم العثماني خلال القرون الثلاثة ، صوره على أنه عصر انحطاط وتدهور وأنه اتصف بالظلم والاستبداد . . . إلخ ، ويمكن أن تعزاه هذه النظرة إلى عوامل عديدة :

أولها : أن العقود الأخيرة للحكم العثماني قبيل الغزو الفرنسي كانت صورة مصر فيها قائمة ، شهدت أزمات وصراعات سياسية وعسكرية ، ومجاعات وأوبئة ، وعانى الناس

من ظلم الضرائب وأساليب جبايتها، وأن الفرنسيين عندما جاءوا إلى مصر سجلوا هذه الصورة ثم استخدموها لتثبيت وجودهم وتبرير سياستهم.

ثانيها: أن هذا الاتجاه لقي تأييداً من أولئك الذين اعتقدوا أن الأمل الوحيد للتقدم هو الأخذ بالنموذج الأوروبي أو الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة، من أولئك المؤمنين بالمركية الأوروبية واحتكار الأوروبيين للحداثة والنهضة والتقدم.

ثالثها: فقر المصادر التاريخية التي كانت تقتصر تقريباً على كتاب الحوليات وعلى رأسهم ابن إياس والجبرتي، فلم تكن المخطوطات قد اكتشفت وحقت ونشرت، وكذلك المصادر الأرشفية وعلى رأسها الوثائق والحجج التركية والعربية الخاصة بالعصر، ومن أهمها وثائق المحكمة الشرعية والدفاتر المالية وحجج الأوقاف وغيرها. . . وقد أدى الاعتماد على هذه المصادر إلى توسيع مجالات البحث، وظهر الاهتمام بتاريخ العلماء والتجار والحرفيين وبالحياة اليومية لعامة الناس.

رابعها: أن كثيراً من أولئك الذين صوروا تاريخ مصر في العصر العثماني على هذه الصورة السلبية كانوا ينظرون إليه بعيون ومفاهيم القرن التاسع عشر ومعايير ومنجزاته، يتضح هذا في نقدهم لدور الدولة والحكام العثمانيين تجاه الناس آنذاك، رغم أن دور الدولة خلال هذه الفترة لم يكن قد امتد إلى شئون الصحة والتعليم، وهو ما حدث بعد ذلك في القرن التاسع عشر.

وقد نتج عن سيادة هذا الاتجاه اعتبار القرن التاسع عشر هو بداية التاريخ الحديث لمصر، وأن ما سبق خلال القرون الثلاثة التي حكم فيها العثمانيون مصر كان فترة لا قيمة لها. واعتبرها المتخصصون في تاريخ العصر الحديث جزءاً من العصر المملوكي، وهكذا أطلق أصحاب هذا الاتجاه حكماً عاماً على عصر دام قرونًا ثلاثة دون تمحيص أو تمييز بين بدايته ونهايته، وكأنها لم تشهد تغيرات مهمة اقتصادياً واجتماعياً.

غير أن ظهور الأرشفية التي تناولت الحقبة الوسطى من الحكم العثماني كشفت كثيراً من التطورات، وأصبحت المصادر المعروفة مجالاً للفحص والتدقيق والتحقيق على نحو أعمق، وبات على المؤرخين أن يطوروا بحوثهم بشكل غير منحاز لهذا العصر أو ذاك، ومواجهة التحدي الناتج عن الوعي بأنهم يكتبون عن مجتمع دينامي متحرك، تتغير مؤسساته سواء بفعل تغير تركيبها ووظائفها أو بفعل التطور التاريخي.

إذا كان ما سبق أن رأينا يشكل الصورة "التقليدية" عن مصر خلال الحكم العثماني، فإن الصورة المقابلة الجديدة أو الوجه الآخر بدأ يكشف عنه جيل من المؤرخين الأكاديميين والنقديين مع بداية السبعينيات من القرن العشرين، ربما منذ أعد أندرية ريمون دراسته الرائدة عن الحرفيين والتجار في مصر في القرن الثامن عشر والتي نشرت بالفرنسية عام ١٩٧٣م، وزامنه عبد الرحيم عبد الرحمن الذي نشر دراسته المهمة عن الريف المصري في القرن الثامن عشر عام ١٩٧٤م، فقد كشفت دراستهما عن أهمية إعادة دراسة مجمل أوضاع مصر السياسية والحضارية خلال القرون الثلاثة التي حكمها فيها العثمانيون والمماليك حتى مجيء الغزو الفرنسي، ونبهتا إلى ضرورة إعادة دراسة هذه المرحلة على ضوء الوثائق الأرشيفية، خاصة وثائق المحكمة الشرعية، وكذلك مراسلات القناصل والمخطوطات، وعدم الاكتفاء بنصوص كتاب الحوليات، كما بدأ الاهتمام الجدي بدراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية على نحو خاص.

وفي نفس الاتجاه سارت كتابات بيترجران عن الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر (١٧٦٠-١٨٤٠م) والتي نشرت عام ١٩٧٩م، ودراسة عبد الله عزباوي عن الحركة الفكرية في مصر في القرن الثامن عشر التي أعدها عام ١٩٧٦م، ثم دراسة دانيال كريسييليوس عن جذور مصر الحديثة (١٧٦٠-١٧٧٥م) والتي صدرت عام ١٩٨١م، وبدأت تتوالى دراسات جادة عديدة في هذا الاتجاه أبرزها دراسة محمد نور فرحات عن القضاء والتاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة (١٩٨٤م)، ودراسة كينيث كونو عن الأرض والمجتمع والاقتصاد في الوجه البحري (١٩٩٢م)، ودراسة نللي حنا عن تجار القاهرة في العصر العثماني (١٩٩٧م).

المهم أن هذه الدراسات بدأت تجلو لنا صورة جديدة مختلفة ليس بالضرورة أن تكون مشرقة عن السلطة والمجتمع في هذا العصر، وإنما كشفت عن عدم موضوعية الصورة الأولى التي كانت مألوفة في عموميتها، وفي قصور مصادرها. وجاءت الدراسات الجديدة بمعلومات وفيرة وأحكام مغايرة أكثر تفصيلاً ودقة وموضوعية لتعيد اكتشاف وجه مصر خلال هذه القرون الثلاثة الذي ليس بالضرورة أن يكون جميلاً، لكنه ليس قبيحاً في كل الأحوال، كما أثبتت هذه الدراسات كذلك أنه ليس بالضرورة أن تعزنا نهضة مصر وتحديثها إلى غزو الغرب لها زمن الحملة الفرنسية، أو زمن التواصل مع الغرب سلمياً في عصر محمد علي.

لعلنا نتفق بعد سيل الدراسات الأكاديمية النقدية التي تناولت مصر تحت الحكم العثماني، أن الحكم العام بوصف هذه الفترة بأنها كانت فترة ظلام وتدهور واستبداد لم يعد مقبولا، كما أصبح من غير المنطقي أن ننظر إلى ثلاثة قرون من التاريخ باعتبارها حقبة واحدة متشابهة السنوات والأحداث والأوضاع، فالتاريخ في حركة صيرورة دائبة صعوداً وهبوطاً.

وأصبح علينا أن نتساءل: هل كانت مصر تسير سيراً طبيعياً ومضطرباً نحو التطور والتقدم، أي نحو العصر الحديث بالرغم من الأزمات التي شهدتها في أواخر القرن الثامن عشر؟ هل كانت بسبيلها إلى إنجاز عملية التحديث بنفسها قبل الغزو الفرنسي وقبل محمد علي، أي قبل القرن التاسع عشر؟

لقد قدمت لنا الكثير من الدراسات العلمية الجديدة منذ العقود الثلاثة الأخيرة للقرن العشرين، صوراً جديدة لجوانب مختلفة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية لمصر خلال العصر العثماني، وبرغم أن بعضها كسر حاجز المركزية الأوروبية، إلا أن هذه الدراسات جميعاً فتحت الشهية لمزيد من الاهتمام بدراسة المجتمع المصري خلال هذه الحقبة، خاصة أنها أثبتت أن المجتمع المصري لم يكن راكداً أو خاملاً ومتخلفاً خلال هذه القرون الثلاثة من القرن السادس عشر حتى أواخر الثامن عشر، وأنه كان يتمتع بحيوية ودينامية خاصة، وأنه مر بمراحل من التطور والازدهار ومراحل من التدهور.

لقد استنتج بيتر جران من خلال دراسة علمية متأنية وموثقة أن مصر تمتعت بنهضة ثقافية محلية حية سبقت مجيء الغرب (بونابرت أو بعثات محمد علي) وكان من الممكن لها أن تنجز عملية التحديث بنفسها، باعتبارها كانت تتمتع بثقافة عقلانية وموسوعية تشكل نوعاً من التحديث أثبتتها من خلال كتابات الشيخ حسن العطار ومجاله، وأكد أن مصر لم تكن تعاني فراغاً ثقافياً جاءت أوروبا لتملأه بالأفكار الحديثة، وقدم جران افتراضاً مهماً مؤداه "أن لكل بلد طريقه نحو الحداثة" وقد أثبتت التطورات التاريخية أن هناك سبلاً مختلفة للحداثة مما يعني أن أساليب وطرائق أوروبا ليس بالضرورة هي النموذج الأصلح لمصر أو لغيرها، وليس من الضروري أن نبحث عن سمات الحداثة الأوروبية في تاريخ مصر قبل الغزو الفرنسي لها أو قبل التعامل مع أوروبا خلال عصر محمد علي.

وربما لم تكشف الدراسات النقدية الجادة عن معظم جوانب تاريخ مصر خلال العصر العثماني، لكن ما نشر منها يعد كافياً - في اعتقادنا - لهدم الفكرة القديمة عن تخلف وجود هذا العصر، وإن لم تتح هذه الدراسات تقييماً واسعاً وشاملاً لطبيعة هذا العصر وتطوراتها، وعلى تقدير آخر، فإنها أتاحت إعادة قراءة وفهم تاريخ هذا العصر على نحو جديد، ليس بهدف رد الاعتبار له، أو حتى بهدف التصدي لزيغ فكرة المركزية الأوروبية واحتكارها للحداثة، أو مقارعتها بفكرة مضادة، وإنما بكشف وقائع أحداث طبيعة هذا العصر من داخله ومن خلال دراسة سياقه التاريخي ذاته، متواصلاً مع ما أعقبه.

وفي دراستها المهمة عن تجار القاهرة في العصر العثماني، والتي ساهمت بدورها في إعادة اكتشاف هذا العصر، رأت نللي حنا ضرورة إعادة النظر في فكرة الحداثة التي روجت لدور الغرب في هذا الشأن، وأن على المؤرخين ضرورة دراسة القوى الداخلية والذاتية الكامنة وراء التغيير باعتبارها جديرة بالاهتمام، كما لا يمكن دراسة حداثة القرن التاسع عشر بمعزل عن تطورات العصر السابق عليها.

وتستنتج حنا أن مصر في العصر العثماني شهدت بعض الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الحيوية المحلية التي تنسب عادة إلى القرن التاسع عشر ولكنها ترجع إلى مرحلة تاريخية أسبق منه. وتتفق مع جران في أن ثمة تغيرات تجارية هامة عرفتتها مصر قبل التوسع في استيراد النماذج الأوروبية التي بدأت بالغزو الفرنسي، وأن تلك التغيرات بعثتها حركة ذاتية داخلية، حتى ليتمكن القول بأن هذه المرحلة من مراحل تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي كانت بالغة الأهمية، وتمثل قاعدة للتطورات التي حدثت فيما بعد.

من كل ما سبق نستطيع القول إن مصر خلال العصر العثماني رغم الحاجة إلى مزيد من الدراسات لم تكن مجتمعاً خاملاً جامداً راكداً متخلفاً، وإنما كانت لها تطوراتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة، ولها حيويتها ونموها الذاتي بل و "حداثتها الخاصة" التي لم يكن بالضرورة أن تحذو حذو الحداثة الأوروبية، وأنه ليس ثمة انقطاع في تاريخها، وأن ما حدث في القرن التاسع عشر من نهضة وتحديث كانت له جذوره وأسسها في القرون السابقة.

ج) الحملة الفرنسية والحداثة:

لقد أثبت أندريه رمون أن الاحتلال الفرنسي لم يشجع من خلال ممارساته بشكل حقيقي وجاد على النهوض بمصر والمصريين إلى مرحلة أعلى من التمدن، وهو الهدف الذي أعلنه الفرنسيون عندما غزوا مصر، مما يؤكد أن هذا لم يكن هو الهدف الأساسي للحملة.

كما أن كريستوفر هيرولد في دراسته عن بونابرت في مصر (١٩٦٤م) يقلل من شأن الحملة وتأثيرها على مصر، مؤكداً أن حتمية حركة التاريخ كانت ستفضي بمصر إلى الانفتاح والتعامل مع الحداثة دونما غزو فرنسي، فيرى أن مصر كان مآلها إلى التغيير سواء ظهر بونابرت أم لا، وأن آيات الفن وروائعه في الأقصر والكرنك كان مصيرها إلى الكشف حتى وإن لم يزحف ديزيه بجيوشه إلى الصعيد، وأن رموز الهيروغليفية كانت ستفك حتماً حتى وإن لم يكتشف حجر رشيد إلا بعد الحملة بسنوات، كما ذهب إلى أن قناة السويس كانت ستحفر حتى وإن لم يأمر بونابرت بمسح برزخ السويس.

إن عدداً كبيراً من المؤرخين والكتاب الفرنسيين ومن شايعهم بالغوا في تقدير أهمية الحملة الفرنسية على مصر، فقدّموا تقييماً إيجابياً لها انتهت بهم إلى إرجاع يقظة مصر وتحديثها إلى عام ١٧٩٨م. أما الكتاب المصريون فقد ترددوا بين رؤية إيجابية لها باعتبارها رمزت إلى بداية تحديث مصر وبين رؤية تميل إلى اعتبارها حدثاً عارضاً، بحكم أن مصر لم تكن نائمة ألبتة في عام ١٧٩٨م حتى يوقظها الفرنسيون وأنها لم تكن عاطلة عن الاستعداد للنهضة أو تفتقر إلى مقوماتها، وأن الآثار المباشرة للاحتلال كانت محدودة تماماً.

وأياً ما كان الأمر، فإن قصر مدة الاحتلال الفرنسي لم يكن من شأنه أن يسمح "للحداثة" بأن تضرب بجذورها في مصر، وقد رأينا أن تجربة الدواوين التي أقامها الفرنسيون في مصر لم تمس غير عدد ضئيل من كبار المصريين ومشايخهم، وأن معظم الإصلاحات الإدارية لم يجر تطبيقها بالفعل وإنما ظلت مجرد مشروعات، ولم يطبق فعلاً سوى وسائل القمع الحديثة العسكرية ضد شعب لم يكف عن المقاومة للتحرر من الاحتلال.

وربما كان تأثير الاحتلال الذي ينبغي التأكيد على أهميته في تاريخ مصر يتمثل في أن الفرنسيين قد وجهوا ضربة قاضية لنظام حكم مملوكي تقطعت أنفاسه، فكانت هزيمة المماليك ساحقة بحيث إن أية عودة إلى الماضي بعد رحيل الفرنسيين كانت مستحيلة، كما هز الاحتلال وضع العثمانيين في مصر فلم يعد بوسعهم تكريس الإمكانات الضرورية لاستعادة كامل سلطتهم على مصر، ولم يعد بإمكانهم عودة الوضع الذي كان لهم منذ عام ١٥١٧م. وصار بوسع الأهالي، وزعمائهم أن يكونوا عاملاً مهماً، بل وحاسماً في تقرير مجرى الأوضاع العامة بلبلدهم.

وعلى أية حال فإن سنوات ثلاثة تعتبر فترة من القصر بحيث لا يمكن لمثلي إحدى الحضارات أن يتركوا خلالها أثراً دائماً على مثلي حضارة أخرى يضاف إلى ذلك أن حاجات جيش الاحتلال المباشرة والملحة كانت لها الأسبقية على الإصلاحات المثالية طويلة الأمد، والتي كان من الممكن أن تحدث تغييراً أساسياً في مصر.

وبغير تهويل أو تبسيط يمكن القول بأن الحملة الفرنسية على مصر واحتلالها لها كان بمثابة صدمة أطلعت المجتمع المصري في العصر الحديث على أنماط جديدة من المدنية الغربية القائمة على العقل والعلم والآلة والتنظيم، فرأى المصريون عناصر مختلفة من هذه الحضارة ومكوناتها العلمية النظرية والتطبيقية انتقلت إلى بلادهم عنوة وفي ركاب حملة إمبريالية غازية في الوقت الذي كان مجتمعهم يعاني فيه من حالة من الاضطراب والفوضى أدت إلى جموده وضعفه.

لقد تردد في صيغ مبالغ فيها أن الحضارة الحديثة دخلت إلى مصر أثناء الاحتلال الفرنسي، وبجهود العلماء والباحثين الفرنسيين الذين رافقوا الحملة، وبالرغم من أن عملهم سيظل شاهداً على مدى تفوقهم في البحث العلمي المتقدم، فإنه يجب الاعتراف بأن أعظم ما حققوه هو تقديم مصر للغرب أكثر من تقديم حضارة الغرب لمصر أو التأثير في المصريين. وفي تقديرنا أن أهمية الغزوة الفرنسية أيا كان حجم تأثيرها في المجتمع المصري تكمن في إطلاعها المصريين - وعلى كره منهم - على عوالم أخرى لم يكن لهم بها سابق عهد، وعلى نمط جديد من الحضارة رغم رفضهم لها في البداية، مما يبدو أمراً طبيعياً، إلا أن ذلك كله أوجد لدى النابهين من المصريين الوعي بإمكانية وضرورة الاستفادة من ذلك

كله بعد تجاوز " الصدمة " وطرح قضية تحديث مصر في الأجيال التالية في إطار التعامل مع الغرب بشكل أو بآخر .

ويمكن كذلك القول بأن احتلال الفرنسيين لمصر قد أفادها بقدر ما دون أن يقصدوا لذلك . ذلك أن وجه الحملة الحضاري لم يكن مقصوداً به تحديث المصريين ، فهم لم يأبهوا لتعليمهم العلم الحديث ولا الصناعة الحديثة ، لكن انتفاع المصريين بالظروف التي أوجدتها الحملة ، كان بمثابة النفع الذي يأتي من الضرر ، أو قل هو القوة التي استفرتها صدمة الاحتلال ومهانة اغتصاب بلدهم ، أو التنبه الذي أثاره التحدي . . كما أن " الاطلاع " على ما في يد المحتلين من أدوات القوة والحضارة الحديثة كان قميناً بإثارة نوازع الفضول الذي يفضي إلى تشكيل وعي جديد وقد يكون فردياً لدى النابهين من المصريين ، لكنه قد يتحول إلى وعي جماعي ، ثم إلى حركة نحو التقدم .

(د) محمد علي وتأسيس مصر الحديثة:

وفيما يتعلق بقضية بداية تحديث مصر في عصر محمد علي ، أو اتخاذ عصر محمد علي بداية لمصر الحديثة ، فقد ناقش " خالد فهمي " هذه المقولة في كتابه " كل رجال الباشا " حيث رأى أن نسبة فعل " التأسيس " إلى محمد علي أصبحت من المسلمات في الخطاب القومي المصري ، وأن محمد علي نفسه هو أحد أهم مصادر هذه المقولة حيث كان يرددها دائماً أمام ضيوفه الأوروبيين من رحالة ودبلوماسيين ، عندما كان يصور لهم أرض مصر قبل مجيئه على أنها كانت أرضاً ميتة ، وأن جهوده أحييتها ونقلتها إلى العصر الحديث . لقد كان محمد علي ينطلق في هذا من إحساسه العميق بدوره في تاريخ مصر ، وفي تاريخ الدولة العثمانية ككل .

وقد أضاف " كينيث كونو " أن الحكام من أسرة محمد علي الذين أعقبوه ساهموا في تكريس هذه المقولة وترديدها ، وخاصة الخديوي إسماعيل الذي ذكر في خطبة له في عام ١٨٦٦م أن جده عندما جاء إلى مصر وجدها خالية من أية مظاهر للمدنية ، كذلك روح الملك فؤاد لهذه المقولة عندما استقدم عدداً من المؤرخين الأوروبيين وكلفهم بكتابة تاريخ أسرته ، فأسهم هؤلاء في التأكيد على مكانة محمد علي كمؤسس لمصر الحديثة ، خاصة وأن الملك فؤاد زودهم بالوثائق وبالترجمين الذين تم " توجيههم " لكتابة تاريخ مصر الحديثة يركز

على دور والده الخديوي إسماعيل وجده محمد علي ، فسجلوا هذا التاريخ في سلسلة مجلدات لتحقيق هذا الهدف وللتأكيد على دور محمد علي في تحديث مصر .

ويشير " كونو " أيضاً إلى أن عبارة " مؤسس مصر الحديثة " قد صيغت خلال السنوات الأولى من القرن العشرين عندما حلت الذكرى المئوية لتولي محمد علي ، فانبرى عدد من الكتاب من مختلف الاتجاهات للاحتفال بهذه الذكرى ، وترديد هذه المقولة بكثرة مما جعلها مألوفة في القاموس التاريخي المصري . بل إن المؤرخ البريطاني الشهير " هنري دودويل " أصدر كتاباً بالإنجليزية عام ١٩٣١م عنوانه : " The Founder of Modern Egypt: A Study of Moh. Ali " ما لبث أن ترجم ونشر بالقاهرة عام ١٩٣٧م تحت عنوان " محمد علي مؤسس مصر الحديثة " .

وقد أضاف " خالد فهمي " أن مكانة محمد علي في تاريخ مصر لم تهتز عندما بدأ فريق من المؤرخين المصريين من تلامذة شفيق غربال - وعلى رأسهم عزت عبد الكريم وأحمد الحتة وعلي الجريتلي وجمال الدين الشيال - في الاستفادة من وثائق قصر عابدين ، ورغم أنهم استطاعوا التصدي لكثير من مقولات المؤرخين الأجانب ، وأثبتوا أن عملية التحول إلى الحداثة التي حاول القصر ومؤرخوه نسبتها إلى جهود أسرة محمد علي وحدها كان للشعب المصري دور كبير فيها ، إلا أياً من هؤلاء المؤرخين لم يشكك بشكل جدي في مقولة " محمد علي مؤسس مصر الحديثة " ويرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى اعتمادهم بشكل أساسي على الوثائق المحفوظة في القصر الملكي ، والتي لم تكن تضم وثائق عثمانية عن مصر سواء من الدفتر خانة المصرية أو من الأرشيف العثماني في استنبول .

وقد أشرنا إلى الكتابات النقدية الجديدة التي شكلت اتجاهاً جديداً في التأريخ لمصر العثمانية ، وشككت في أن مصر بدأ تحديثها مع بونابرت أو محمد علي ، وأرادت إثبات أن التحديث بدأ قبل ذلك بدرجات متفاوتة وإن تعرض لانتكاسات وأزمات .

وعموماً أياً كان النقد الموجه لترويج مقولة إن محمد علي هو مؤسس مصر الحديثة ، أو حتى النقد الموجه لأسلوب حكمه وإدارته فالثابت أن مصر في عهده قد دخلت أبواب العصر الحديث وانفتحت على إنجازاته من أوسع الأبواب ، فقد استطاع خلق إدارة حديثة ، وجيشاً عسرياً جند فيه المصريون للمرة الأولى ، وقد جرّ تأسيس هذا الجيش معه حركة

تحديث شملت كافة النواحي في الاقتصاد والتعليم والتطور الاجتماعي والثقافي، فعرفت مصر الصناعة الحديثة، وانتقلت الزراعة إلى اقتصاد المحاصيل بعد إحداث ثورة في نظام الري، وانفتحت مصر على السوق الأوروبية مما فتح آفاقاً جديدة أمام التجارة المصرية، واستطاع الباشا جذب أعداد من الأوروبيين الذين حملوا معهم الأساليب الفنية الحديثة.

وفي عهده نمت المدن ونشأت بيروقراطية مصرية، واستطاع إقامة حكم وراثي، وأرسى بذلك كله أسس الدولة الوطنية المصرية. . المهم أن هذه الإنجازات كانت ذات أهمية قصوى في تطور مصر الحديثة.

وقد أدرك محمد علي أن الحضارة الحديثة قطعت شوطاً كبيراً في أوروبا، فلم يتردد في أن يقيم جسوراً للتعامل معها، فاستقدم المعلمين والخبراء والفنيين والمدرسين لجيشه ومصانعه، ودفع بأبناء المدارس الجديدة التي استحدثها إلى أوروبا في بعثات متتالية ليستكملوا تعليمهم المدني في مختلف التخصصات، كما شهدت مصر في عهده حركة ترجمة واسعة بتأسيس مدرسة الألسن التي ترجم أبنائها الكثير من منجزات الحضارة الأوروبية في المجالين النظري والتطبيقي.

كذلك تطور البناء الاجتماعي لمصر بازدياد أهمية الطبقة الوسطى نتيجة ظهور شرائح جديدة من الضباط ورجال الإدارة وملاك الأراضي. . وعرفت مصر في عهده الطباعة والصحافة العربيتين، وكلها تطورات لم يكن لمصر عهد بها قبل محمد علي. وبالرغم مما صاحبها من السلبيات والآثار الجانبية وتعرضها لكثير من النقد، فقد حكم محمد علي مصر قرابة نصف قرن حكماً حافلاً بإنجازات كبيرة في مجال التشريع والتنظيم، والإدارة والاقتصاد، والجيش والتعليم، بإرادة واعية بغير خضوع للأجانب أو دوران في فلك المركزية الأوروبية معتبراً أن الحضارة الحديثة حضارة إنسانية عامة تنهض الأمم بأن تأخذ منها وتضيف إليها بقدر تطلعات نظامها وحيويته.

أهم المصادر والمراجع

- أحمد حسين الصاوي: فجر الصحافة في مصر، دراسة في إعلام الحملة الفرنسية، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥.
- أحمد يوسف: الولع الفرنسي بمصر، من الحلم إلى المشروع، ترجمة أمل الصبان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.
- أميرة سنبل: نقد في كتابة تاريخ مصر المعاصر، ورقة بكتابة "المدرسة التاريخية المصرية ١٩٧٠-١٩٩٥" إشراف محمد عفيفي، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧.
- أندريه ريمون: المصريون والفرنسيون في القاهرة ١٧٩٨-١٨٠١م، ترجمة بشير السباعي، دار عين بالقاهرة ٢٠٠١.
- بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠-١٨٤٠ ترجمة محروس سليمان، دار الفكر للدراسات، القاهرة ١٩٩٣.
- بيتر فرانس: اغتصاب مصر، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار سيناء للنشر بالقاهرة ١٩٩٨.
- جين هاثاواي: سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.
- دانيال كريسييلوس: جذور مصر الحديثة، ترجمة عبد الوهاب بكر، القاهرة ١٩٨٥.
- روبرت سولوية: مصر: ولع فرنسي، ترجمة لطيف فرج، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٩.
- سامي خشبة: نقد الثقافة، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٤.
- صلاح الدين البستاني: صحف بونابرت في مصر ١٧٩٨-١٨٠١، الكوربية دي ليجيت، دار العرب للبستاني بالقاهرة ١٩٧١.
- صلاح الدين البستاني: صحف بونابرت في مصر ١٧٩٨-١٨٠١، لاديكاد إيجيسين، دار العرب للبستاني، القاهرة ١٩٧١.
- عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج٣ تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، دار الكتب المصرية ١٩٩٨.
- عبد الرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ج١ النهضة المصرية ١٩٥٥، ج٢ النهضة المصرية ١٩٥٨.

- عبد الرحيم عبد الرحمن: الريف المصري في القرن الثامن عشر، ط ٢ دار الكتاب الجامعي، القاهرة ٢٠٠٤.
- عبد الرحيم عبد الرحمن: فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، جزءان، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ٢٠٠٤.
- عبد الله محمد عزباوي: المؤرخون والعلماء في مصر في القرن الثامن عشر، مصر النهضة الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٧.
- علماء الحملة الفرنسية: وصف مصر، المصريون المحدثون، الجزء الأول، ترجمة زهير الشايب، طبعة مكتبة الأسرة ٢٠٠٢.
- علي شلش: قضايا عربية في الثقافة والتاريخ، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٣.
- كريستوفر هيرولد: بونا بورت في مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧.
- كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠١.
- كينيث كونو: فلاحو الباشا، الأرض والمجتمع والاقتصاد في الوجه البحري ١٧٤٠-١٨٥٨، ترجمة سحر توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٠.
- لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، الخلفية التاريخية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٤.
- ليلي عنان: الحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة، كتاب الهلال، أغسطس ١٩٩٢.
- ليلي عنان: الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير، كتاب الهلال، مارس ١٩٩٨.
- ليلي عنان: الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ، كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٩٨.
- محمد شفيق غربال: تكوين مصر، سلسلة أحاديث إذاعية، النهضة المصرية ١٩٥٧.
- محمد عفيفي: الأقباط في مصر في العصر العثماني، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٢.
- محمد عفيفي: الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩١.

- محمد عفيفي وأندريه ريمون : (تحقيق) التاريخ المسلسل في حوادث الزمان ووقائع الديون (١٨٠٠-١٨٠١) لإسماعيل الخشاب ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ٢٠٠٣ .
- محمد فؤاد شكري : عبد الله مينو وخروج الفرنسيين من مصر ، دار الكتاب العربي ١٩٥٢ .
- محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة ، دار سعاد الصباح ط٢ القاهرة ١٩٩٣ .
- ناصر عبد الله عثمان : الحركة العلمية في مصر إبان القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية اللغة العربية بأسبوط ٢٠٠٢ .
- نفولا ترك : ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية ، أو الحملة الفرنسية على مصر والشام ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٩٠ .
- نيللي حنا : تجار القاهرة في العصر العثماني ، ترجمة وتقديم رءوف عباس ، الدار المصرية اللبنانية القاهرة ١٩٩٧ .
- نيللي حنا : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية ، ترجمة رءوف عباس ، الدار المصرية اللبنانية القاهرة ٢٠٠٤ .
- نيللي حنا : الدراسات التاريخية الخاصة بمصر في العصر العثماني ، ورقة بكتاب " المدرسة التاريخية المصرية ١٩٧٠-١٩٩٥ " إشراف محمد عفيفي ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٧ .
- هنري لورنس : بونابرت والإسلام ، ترجمة بشير السباعي ، دار مصر العربية للنشر ١٩٩٨ .
- هنري لورنس : الحملة الفرنسية في مصر ، بونابرت والإسلام ، ترجمة بشير السباعي ، دار سينما للنشر القاهرة ١٩٩٥ .
- هيلين ريفلن : الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر ، ترجمة أحمد عبد الرحمن مصطفى ومصطفى الحسيني ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .
- Dykstra, Darrell, The French Occupation of Egypt 1798-1801, in M.W Dally (ed.) The Cambridge History of Egypt, Vo1. Two. Cambridge 1998.
- Laurens, Henry, Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte: l'orientalisme islamisant en France, Istanbul and Paris 1987.

- Marsot, A.L.al-Sayyid **Beginnings of Modernization among the Rectors of al-Azher (1798–1879)** in W.Polk et. R.L. Chambers, ed. **Beginnings of Modernization in the Middle East.** Chicago, 1968.
- Raymond, Andre, **Quartiers et mounements populaires au Caire au XVIII Siecle**, in P.M. Holt, (ed.) **Political and Social Change in Modern Egypt**, Oxford 1968.

obeikandi.com

الفصل الثاني

تجليات (الآخر) في فلسفة ما بعد الحداثة

ليفيناس نموذجاً

د. عصام عبد الله^(*)

تمهيد

في كتابه "ما الفلسفة" عرف جيل دولوز الفلسفة بأنها " صداقة المفهوم " ناقضا التعريف التقليدي " حب الحكمة " . ورغم أن لفظة hiliap الإغريقية تعني الحب والصداقة، معاً، فإن الفارق بينهما كبير، فالصداقة تسمح بمسافة مناسبة تمكننا من رؤية الأمور على حقيقتها لا الذوبان والاستغراق فيها أو الانفصال والانعزال عنها. وهذه النقلة من " الحب " إلى " الصداقة " ومن " الحكمة " إلى " المفهوم " هي جوهر كل فعل نقدي و المحرك لكل نقد اليوم، إذ لم يعد ينظر إلى المفاهيم من منظور " مع " أو " ضد "، الحب والكره، التوله والعداء، الانصياع والرفض .

أن الفلسفة تساؤل يعيد النظر فيما تراكم لديه من أجوبة، وهي إبداع المفاهيم، وتعريف الفلسفة من منظور إبداع المفاهيم، ينقل الفلسفة " من البحث عن الحقيقة، إلى حيز أدوات البحث إذ أن المفاهيم لم تكن مفردات للحقيقة، بقدر ما هي أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة . وما حاول "دولوز" بلورته، في إطار فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة؛ هو أنها ثورة على الجاهز، وسؤال لا يبحث عن إجابات بقدر ما يعمل على اختراق الحدود دون أن يدعي الوصول، فهي، نقض لذاتها وتجاوز لمفهومها الأول " المبادئ

الأولى" التي قالت به الفلسفة الأرسطية، وإنما هي مفاهيم لا متناهية، هي الاختلاف والمغايرة، وهي في ارتحال مستمر واغتراب دائم عن جسدها المصطلحي^(١).

هذا من ناحية، من ناحية أخرى انتفت صفة القداسة عن الكلمات، لأنها لم تعد "حكمة"، ولا يوجد مفهوم مطروح للتداول والنقاش على بساط البحث الفلسفي لا يطلاله النقد أو غير قابل للنقد.

وعلي سبيل المثال فإننا جميعاً مؤمنون بالتعددية وبالتنوع والاختلاف، ونسر كثيراً عند سماع ذلك أكثر من سرورنا الأحادية والشمولية والتماثل، لكن المسألة ليست في هذه الكلمات ذاتها وإنما في "عبادتها"! وكما لاحظ "رسل جاكوبي" في كتابه "نهاية اليوتوبيا"^(٢)، فإن هذه الكلمات أصبحت "مقدسة" أو أريد لها ذلك، ومن يرفضها أو ينقدها فسيحرق على خازوق، تماماً مثلما أحرق جيوردانو برونو قبل أربعة قرون.

لم يسأل أحد أو يسائل نفسه: ما قدر التعدد والاختلاف داخل التعددية والاختلاف؟ ماذا تعني كلمات مثل "تعدد" و"تنوع" و"اختلاف" أساساً؟

على العكس تماماً مما هو شائع، تكشف الفلسفة المعاصرة عن أن الأمور ليست كما تبدو لنا، وإنما هي تمضي دون توقف نحو "التماثل" و"التشابه" لا التعدد والاختلاف، وهنا مكنم المفارقة، وإن شئت قلت المراوغة، فهي تقر وتعترف بالتعدد والاختلاف والتنوع، ولكن من أجل إلغائه ودججه في "وحدة" هي "وحدة معني" أو "هوية مبني".

إن "منطق الشبيه والمثيل" The Same - Exemplar إذا استعملنا لغة دريدا في "سياسات الصداقة" هو منطق استعلائي يرفض الآخر وينبذ الاختلاف. وقد دشّن إيمانويل ليفيناس Levinas (١٩٠٦-١٩٩٥) ومدرسة ما بعد الحداثة النقد الجذري لفكرة الشبيه، ذلك أن تحويل الذات إلى موضوع أو في التعامل مع الآخر كموضوع يعد عملاً تعسفياً. وسبق لإدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" الصادر عام ١٩٧٨ أن نبه إلى أن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الآخر، وهو رفض لحقه في الوجود كإنسان له

(١) جيل دولوز وفليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥، ١١.

(٢) رسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨

تاريخه وثقافته وطريقته الخاصة في الحياة .

ويري انه إذا ما كانت هناك من أخلاق خالصة فهي تلك الأخلاق التي لا تبغي امتلاك الآخر لان كل معرفة هي سيطرة . وهي نفس الفكرة التي دافع عنها " ليفيناس " حين تحدث عن ضرورة الحفاظ على مسافة أو قطيعة بين الأنا والآخر ، فكل معرفة سلطة وكل سلطة عنف .

من هنا دعا إلى أخلاق تتأسس على " الآخر " وعلي المسؤولية تجاه الآخر ، وبلغه ليفيناس نفسه : على علاقة " وجه - لوجه " وليس " كتف - لكتف " التي تسود المجتمعات الأخوتية .

وهي نفس الفكرة التي عمل دريدا على تفكيكها سواء في قراءته لأخلاق نيقوماخوس عند أرسطو أو لصداقة شيشرون أو في نقده لكتاب مفهوم السياسة للفيلسوف كارل شميت أو للمقال الافتتاحي لهيدجر إبان تسلمه عمادة جامعة فرايبورج . وهي فكرة أو تقليد لا يسود الفلسفة الغربية وحسب ولكن أيضا كل المجتمعات الأخوتية والقبائلية والعشائرية التي تمجد " الأخ " وتعلي من شأن " الاخوة " .

فقد حذر في كتابه " سياسات الصداقة " كما في كتابه " مارقون " من الديمقراطية القادمة ، ودعا إلى نبذ منطق الأخ والشبيه . يقول " لا خطر على الديمقراطية القادمة إلا من حيث يوجد الأخ ، ليست بالضبط الأخوة كما نعرفها ، ولكن حيث تصنع الأخوة القانون ، وتسود دكتاتورية سياسية باسم الأخوة " فالدعوة إلى الأخوة العالمية اليوم قد تلغي الغيرية وكل حق في الاختلاف ، وهو ما تنبهنا إليه الفلسفة .

أولا : الصداقة والشبيه والآخر...

لا يتضح مفهوم " الآخر " في الفلسفة إلا في ضوء مفهوم آخر هو " الصداقة " فهل الصديق هو الشبيه أم هو الآخر؟ أن مفردة " حب " أو " صداقة " - philia - تعني رغبة مؤكدة نحو الآخر : أن نحترم خصوصية الآخر ، ونهتم به ، لا أن نخطم " آخريته " . وأن نخاطب الآخر بوصفه " آخر " ، لا أن نتقص أخريه الآخر ، أو لا نأخذ في اعتبارنا فرديته وتفردته . فالصداقة ، كسؤال عن الآخر ، كانت من اللحظات المؤسسة للفلسفة اليونانية القديمة .

وترك الفلاسفة على مر العصور أعمالاً حول الصداقة، لكن أغلبها - كما سنرى - انحرف عن المدلول الأصلي واحتفي بالشبيه The Same والمماثل.

و "المماثل - Exemplar بالقطع ليس مختلفاً أو مبايناً أو فريداً"، وذلك حسب هيدجر في "الهوية والاختلاف": لأنهم جميعاً يبحثون عن الأنا Ego عند الآخر Alter، أو يتكلمون نفس اللغة. بل حتى عند السابقين على سقراط، الذين فهموا الصداقة كمبدأ كوسمولوجي، لم تكن الصداقة سوى ذلك التعبير عن التكامل والانسجام بين الكائنات والأشياء.

الصداقة عند أرسطو:

حاول أفلاطون في محاوره "ليسيس" Lysis، أن يطرح مفهوماً جديداً للصداقة "فيليا" Philia. فلا يجعلها مجرد تجاذب بين أشباه أو تجاذب بين أضداد... بل يربطها بما يسميه المحبوب الأسمى الذي تنبع منه صلات الناس ألا وهو "الخير"... فالصداقة في - رأيه - رابطة خلقية أو علاقة روحية... تجمع بين المواطنين الأخيار في حب واحد فتؤلف بين قلوبهم وتكون منهم مجتمعاً متماسكاً... ولهذا يؤكد على قيمة الصداقة في بناء المدينة: لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد.

أما عند أرسطو فإننا نلتقي - لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني - بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى الصداقة وحصر أنواعها... وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة... وقد تحدث أرسطو عن الـ "فيليا" في الكتابين الثامن والتاسع من مؤلفه المعروف "الأخلاق إلى نيقوماخوس"... وقدم من خلاله دراسة مفصلة للصداقة^(١).

(١) أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٩. و "تنسب إلى أرسطو الكتب التالية في الأخلاق: ١- "الأخلاق إلى نيقوماخوس" في عشر مقالات، ويسمى أحياناً في المصادر العربية "نيقوماخيا". وجاء اسمه إما لأن أرسطو أهداه إلى ابنه نيقوماخوس، أو لأن نيقوماخوس = هذا قد نشره بعد وفاة أبيه. وهو مذكور في وصية أبيه، وقد قتل في أحدي المعارك وهو لا يزال شاباً. ٢- "الأخلاق إلى أوديموس" في خمس مقالات، ويسمى أحياناً في المصادر العربية "أوديميا". ٣- واسمه قد جاء أيضاً؟ إما لأن أرسطو أهداه إلى تلميذه المخلص اوديموس الرودسي، أو لأن

وقد استعرض في البداية شتى الآراء التي قيلت في الصداقة : فمن قائل إنها تماثل في الأخلاق . . إلى قائل بأنها تجاذب بين أضداد يقوم على الاختلاف والتغاير . كما يجذب السالب إلى الموجب . . ويمثل الرأي الأول أنبادوقليس القائل " إن الشبيه يجذب إلى الشبيه " أما الرأي الثاني فيمثله هراقليطس القائل " إن الضد يجذب إلى ضده . . . " يقول أرسطو : " إن المتشابهين أصدقاء ، ومن هنا قالوا إن : " الشبيه كالشبيه " و " الأجل كالأجل " ومنهم من قال خلاف ذلك بأن جميع من كان مشابها لبعضهم لبعض كالقرميد ^(١)

ويعلق على هذه الآراء بقوله : إن التجاذب بين الأشياء " لا يدخل في موضوعنا . فنحن نريد أن ندرس الصداقة باعتبارها " علاقة إنسانية " دون أن نتوقف عند المسائل الفيزيائية والطبيعية . والسؤال هو : هل تنشأ الصداقة بين الجميع دون تمييز؟ . . . هل من الممكن أن يصبح الأشرار أصدقاء؟

ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات ، قسم أرسطو الصداقة إلى ثلاثة أنواع بحسب اختلاف موضوعها . . فيقول إن هناك صداقة تقوم على المنفعة أو الفائدة ، وصداقة تقوم على اللذة أو المتعة . . وأخيراً صداقة تقوم على الخير والفضيلة .

والنوع الأول هو ذاك الذي يتعلق فيه الصديق بصديقه لفائدة يريها منه . . أو كسب يعود عليه من ورائه . . وبالتالي فإن هذه الصداقة تزول بزوال الباعث عليها أو تسقط بسقوط الدافع إليها .

أما النوع الثاني فهو لا يكاد يختلف عن النوع الأول إلا من حيث الدافع إليه وهو اللذة والمتعة . . وهنا يكون تعلق الصديق بصديقه مرتبطاً بأحاسيس السرور واللذة التي يسببها وجوده إلى جواره . . فإذا ما زالت هذه اللذة أو ذلك السرور زال معها كل أثر من آثار المحبة .

ولا شك أن الصديق - في هذين النوعين من الصداقة - لا يحب بذاته بل لما يقترن به من فائدة . . أو ما يجيء معه من لذة . .

الأخير هو الذي نشره بعد وفاة أستاذه . . " الأخلاق الكبرى " وهو أصغر هذه الكتب الثلاثة حجماً وأقلها قيمة . ويضاف إليها .

(١) " في الفضائل والبرذائل " وهي رسالة صغيرة ، يبدو أنها من تأليف أحد المشائين في القرن الأول بعد الميلاد .

ولما كان من طبيعة " المنفعة " أنها متقلبة متحولة . فإن الصداقة القائمة عليها لا يمكن أن تكون ثابتة مستديمة . وأما صداقة " اللذة " فإنها صداقة أنانية هوائية . سريعة التحول وسهلة الانقلاب . يقول أرسطو : إذا كانت الصداقة إما لمكان اللذة أو لمكان المنفعة فقد يمكن أن يكون الأشرار أصدقاء بعضهم لبعض ، والأفاضل أصدقاء للأشرار ، والذين هم شيء من هذين - لأي الفريقين كان . وأما الذين يكونون أصدقاء بذاتهم فبين أنهم الأخيار فقط ، من أجل أن الأشرار لا يفرحون بهذا إن لم تكن هناك منفعة^(١) .

معني ذلك أن الصداقة الحقيقية التي تتصف بطابع الدوام والاستقرار هي : تلك التي تقوم بين الأخيار من الناس . . . لأنهم جميعاً ينشدون موضوعاً واحداً بعينه ألا وهو الخير . " إن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد من الأشياء الجيدة " ^(٢) ، حيث لا يريد الصديق لصديقه إلا الخير . . ولا تكون بواعث الصداقة للمنفعة الدنيوية بل تكون موجهة نحو الصديق نفسه لذاته . .

ولا بد لمثل هذه الصداقة التي تقوم على الخير من أن تكون ثابتة أو دائمة . . لأن " الخيرية " - في رأي أرسطو تنطوي في ذاتها على مبدأ استقرار ودوام . . يقول : " والصداقة التامة هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة ، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعض بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم . وأما الذين يريدون الخيرات لذوي الرداءة فإنهم

(١) " كتاب في العدل ، أربع مقالات " . وأولها هو أهمها غير مدافع : إذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها . ومن هنا انصرفت العناية إليه وحده تقريباً ، بينما أهملت البقية . " ، ص- ٤٣ و ٤٠ . و " نيقوماخيا " في نصه اليوناني يتألف من عشر مقالات فقط . ولكن مخطوط الترجمة العربية " لنيقوماخيا " يتألف من إحدى عشرة مقالة . السبب في ذلك أنه أضيف إلى أصل أرسطو ، فيما بين المقالتين السادسة والسابعة ، مقالة لا تنسب إلى كتاب أرسطو ، وبهذا صارت الترجمة العربية في إحدى عشرة مقالة ، ولما كانت هذه المقالة المضافة قد أولجت بين السادسة والسابعة ، فقد صار رقمها السابعة . " ، ص- ٤١ و ٤٢ . وقد تناول أرسطو موضوع المحبة (أو الصداقة) في المقالتين الثامنة والتاسعة من كتابنا هذا ، كما تناوله في " الأخلاق إلى أوديموس " وفي " الخطابة " . " ، ص- ٢٧٢ ، هامش ١ . ٤- المرجع السابق : ص- ٢٧٤ و ٢٧٥ . ويقصد بذلك أنهم مثل صانعي القرميد . وهنا إشارة إلى قول هزود (" الأعمال والأيام " ٢٥) : صانع القرميد ينزع صانع القرميد ، والنجار ينزع النجار . " . أنظر : هامش ١ لعبد الرحمن بدوي ، ص- ٢٧٥ . يقول " أوريفيدس " : الأرض حين تجف تولع بالمطر ، والسماء العظيمة وقد شبت من المطر تشتاق إلى الوقوع على الأرض . راجع الشذرة رقم ٨٩٠ في نشرة Dindorf ، وهي مسرحية مجهولة ليوريفيدس . أنظر : هامش ٢ ، ص : ٢٧٥ . (٢) المرجع السابق : ص- ٢٧٤ .

أصدقاء أكثر ذلك لمكانهم، وهي على هذه الحال لمكانهم، لا بنوع العرض. فصدقة هؤلاء تدوم، ماداموا هم أخياراً. وأما الفضيلة فباقية^(١) ولذلك "إذا كانوا أصدقاء، فلا يحتاجون إلى العدالة. وأما إذا كانوا عدولاً، فقد يحتاجون إلى المحبة"^(٢)

وكما ربط أرسطو بين الأصدقاء والأخيار، ربط بين الصداقة بالمساواة: "فالمساوون أخرى أن يكونوا أصدقاء بالمساواة، فإن المساواة والتشابه صداقة، ولا سيما تشابه أهل الفضل"^(٣).

بيد أننا نعثر على ما هو أعمق عند أرسطو في تحديده مفهوم الصداقة، إذ يربط بين حب الآخرين وحب الذات. . وعلي سبيل المثال فإن الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً. . لأن ذلك الذي لا يعرف كيف يصادق نفسه. . هو بالأحرى عاجز عن أن يصادق الآخرين. . وعلى حين أن الشرير لا يجد في نفسه أي شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة. . نجد أن الرجل الخير، هو ذلك الذي تدرب على حب ذاته فاستطاع أن يعرف كيف يحب الآخرين، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بذاته هي التي تحدد نوع علاقته بالآخرين. .

يقول أرسطو: "ينبغي أن يكون الخير محباً لذاته، فإنه ينتفع بذاته عند فعله الخيرات، وينفع غيره، ولا ينبغي للردى أن يكون كذلك فإنه يضر ذاته ومن قرب منه لأنه أتبع الآفات الرديئة. فبين ما يجب على ذي رداءة، وبين ما يفعل اختلافاً. وأما الفاضل فإمّا يفعل ما ينبغي، من أجل أن كل عاقل يختار الأجود، والفاضل مطيع للعقل."^(٤)

أن الرجل الشرير هو في وضع لا يسمح له بأن يكون صديقاً لأحد. . حتى ولا لنفسه. . إذ هو لا يجد في ذاته أي شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة.

وهنا يعود أرسطو إلى دراسة "حب الذات" . . فيستأصل عما إذا كان من حق المرء أن يحب ذاته أكثر من أي شخص آخر أو ما إذا كان حب الذات صورة من صور الأنانية التي لا يحق للرجل الفاضل أن يستسلم لها.^(٥)

(٢) المرجع السابق: ص - ٢٧٤.

(٤) المرجع السابق: ص - ٣٢٣.

(١) المرجع السابق: ص - ٢٧٩.

(٣) المرجع السابق: ص - ٢٩٠.

(٥) المرجع السابق: ٣٢١.

إننا درجنا على اعتبار حب الذات صورة من صور الأنانية . . بدليل أننا نحتقر أولئك الذين يعملون من أجل ذواتهم ونسميهم باسم عبّاد الذات أو محبي الذات . . في حين أننا نعلي من شأن أولئك الأخيار الذين يعملون من أجل أصدقائهم . . دون اهتمام بمصالحهم الخاصة . . أو دون مراعاة لعواطفهم الذاتية ، ولكن الناس حين ينتقصون من قيمة " حب الذات " فإنهم لا يفكرون إلا في أولئك الأشخاص الذين يرجون لأنفسهم أكبر قسط من الغنى والأجناد والملذات الحسية^(١)

ولما كان السواد الأعظم من الناس إنما ينشد إشباع شهواته وإرضاء ملذاته . . أعني - والكلام هنا لأرسطو - أنه يعمل في سبيل تحقيق سعادة الجانب اللاعقلي من طبيعته البشرية . . فليس بدعاً أن يكون حب الذات بهذا المعنى موضع احتقار وازدراء من جانب الرأي العام . .

ولكن هب أننا بازاء رجل يشغل نفسه دائماً بإتيان أفعال العدالة وضبط النفس والشهامة والنبيل والفضيلة . . فهل يكون اهتمام هذا الرجل بتدريب نفسه على إتيان أمثال هذه الأفعال . . ضرباً من حب الذات؟ لا شك أن الجمهور قد لا يكون على استعداد لأن يطلق على هذا الرجل اسم "مُحب الذات" . .

ولكن من المؤكد أن الإنسان الذي يشبع في نفسه ذلك الجانب العقلي والذي يقدم على أنبل الأشياء وأكثرها خيرية . . إنما هو في الحقيقة أكثر الناس حباً لذاته . . لأنه يصدر في أفعاله عن خير ما في طبيعته .

والرجل الخيّر حينما يحب نفسه إنما يحب ما يقضي به العقل ، ومعنى هذا أن حب الذات في نظر أرسطو لا يعبر عن أية صورة من صور الأنانية . بل هو يعبر عن موافقة الإنسان لعقله . . وضبطه لنفسه . . وتحكمه في أهوائه وشهواته .

ولهذا فإن محبة النفس - بهذا المعنى - تدفع بصاحبها إلى إتيان أفعال النبيل والشرف . . فضلاً عن أنها تنمي في نفسه حب الخير والفضيلة . .

والرجل الخيّر حين يحب نفسه . . فإنه لا بد أن من أن يحسن إلى نفسه وإلى الآخرين . .

وبالتالي فإنه مقدم على أفعال النبل والشهامة . . وليس يكفي أن نقول أن الرجل الخير يعمل دائماً بوحى من العقل . . وإنما لا بد أن نضيف إلى ذلك أنه يضحي بنفسه في سبيل الغير . . وكما يقول أرسطو : الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك "

وثمة مشكلة أخرى يُعنى أرسطو بإثارته . . فنراه يتساءل عما إذا كان الرجل السعيد بحاجة إلى أصدقاء أو ما إذا كانت السعادة حالة " مستكفية " بذاتها . . فهي ليست في حاجة إلى الصداقة . . ما دامت تعود بسائر الخيرات عليه

ويؤكد أرسطو أن : " الرجل السعيد لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستغني عن الأصدقاء " . " فقد زعموا أن ذوي الفطنة لا يحتاجون ألبته إلى الأصدقاء ، ولا ذوو الكفاية ، من أجل أن لهم الخيرات في الأهم والأكثر فأنهم لا يحتاجون مع الكفاية إلى شيء . وأما الصديق وهو ذات أخرى ، فيتكفل بتقديم ما لا يقدر أن يكتسبه المرء بذاته . ومن هنا جاء القول : " إذا أوتي الحظ ، فما الحاجة إلى الأصدقاء؟! " ^(١) . لكن أرسطو يؤكد من جهة أخرى " الحاجة إلى الأصدقاء في الرخاء والشدة " ^(٢) .

والسؤال الأخير الذي يطرحه أرسطو هو : هل يحسن المرء أن يكون لنفسه صداقات متعددة أو الأفضل له أن يصطفي لنفسه صديقاً واحداً؟ ويجيب بأنه ليست العبرة بعدد الأصدقاء . . بل العبرة بنوعيتهم . . والصداقة الحقة تقتضي : " تمازجة النفوس وإن تميزت ذواتها . . ومخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها . . وهذه لا يمكن حصر غايتها . . ولا الوقوف عند نهايتها " ولو افترضنا أن الإنسان قد نجح في مصادقة عدد كبير من الناس . . فقد يتعذر عليه أن يتعاطف معهم جميعاً في وقت واحد . . بحيث يشارك الواحد منهم آلامه . . ويشارك الآخر أفراحه ، لهذا يقرر أرسطو بصريح العبارة أن الصداقة الحقة لا تقوم إلا بين شخصين ^(٣) .

واللافت للنظر أن أرسطو يمزج بين النظم السياسية والصداقات المناظرة والأخوة والمحبة ، فإذا كانت المساواة والتشابه صداقة ، ولاسيما تشابه أهل الفضل ^(٤) . " فإن محبة الأخوة تشبه محبة الأصحاب . فإنهم متساوون ومتقاربون : والذين مثل هؤلاء فإن

(٢) المرجع السابق : ص-٣٣٠ و٣٣١ .

(٤) المرجع السابق : ص-٢٩٠ .

(١) المرجع السابق : ص-٣٢٤ .

(٣) المرجع السابق : ص-٣٢٩ .

انفعالاتهم معا ، ومتشابهو الأخلاق أكثر ذلك . وهؤلاء يشبهون أصحاب رئاسة الكرامة ، من أجل أنه يراد أن يكون المدنيون متساوين ذوي استتغال ، وأن تكون الرياسة جزئية بالسوية ، وكذلك المحبة أيضا ⁽¹⁾

تلك هي الخطوط العريضة لنظرة أرسطو للصدقة . . في بيان أنواعها ، ولكن أرسطو قد ربط بين " حب الذات وحب الخير " . . فذهب إلى أن خير صداقة إنما تقوم على أساس سليم من " حب الذات " . .

ولعل هذا ما حدا به إلى القول بأن " الصديق الآخر هو أنت " أو " إن الصديق هو أنت . . إلا أنه بالشخص غيرك " . . وهنا تثار مشكلة الصلة بين " حب الذات " و " حب الغير " . . .

ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن ما يميز الحب بمفهومه العام إنما هو هذه الحركة الانطلاقية التي تنسلخ فيها " الأنا " عن ذاتها لكي تنشئ " الآخر " . . وليس " الصديق " كما يزعم أرسطو " أنا آخر " بل هو " آخر غيري أنا "

ومعنى هذا أن المحبة بطبيعتها أبعد ما تكون عن النرجسية والتمركز الذاتي لأنها تعبر عن وجود رابطة أو علاقة . . وتحاول في كل حين أن تجسر الوثائق بين " الذوات " المتعددة . . كما يرى بعض الفلاسفة . .

الخلاصة هي أن أرسطو لم يعالج الصداقة كمفهوم كوسمولوجي أو ميتافيزيقي ولكن كمفهوم أخلاقي . إن الصداقة في نظر أرسطو فضيلة ، وهي تنتمي لأهم الأشياء في الحياة . إنها صداقة مشروطة . لأن الصداقة الحقّة ترتبط أساسا بالفضيلة .

غير أن الصداقة عند أرسطو يحكمها أيضا " منطق الشبيه " ، حيث تمتلك الفضيلة معنى أحاديا ومطلقا وحيث الأصدقاء يملكون نفس التصور عن الفضيلة ونفس الفهم للصدقة . مثلما رأي الفيتاغوريين تماما ، حيث أن الصداقة عندهم تقوم على التماثل أو التشابه في الأفكار homonoia ، فالصديق هو أنا أخرى ، أنا مشابهة .

(١) المرجع السابق : ص - ٢٩٦ و ٢٩٧ .

تهويل المفاهيم:

مما تقدم يتضح أن مفهوم الصداقة *Philia* ينتمي إلى الإشكال الغربي في الوجود، وهو سؤال يوناني في المقام الأول، لأنه أرتبط بالمدينة وتجلياتها الفلسفية والاجتماعية والسياسية. فالصداقة في الفلسفة اليونانية بشكل عام، وعند أرسطو بصفة خاصة، هي صداقة مشروطة، حيث لا يمكن أن نفصلها عن الميثافيزيقا والأخلاق، لأنها تتماهي مع فكرة الخير.

كما أنها "جزء من جمالية الوجود (.....)" وهي صداقة للمفاهيم والأفكار التي تنتج معرفة بالوجود الإنساني (.....) فهي جزء من نظام العلاقات والقيم الذي أسسته المدينة اليونانية.⁽¹⁾

أن محبة الحكمة وغرسها في مدينة الديمقراطية اليونانية مرتبط بمفهوم "الصداقة". بل أن الصداقة لم تنبت أو تزدهر إلا في المجتمع اليوناني الذي كانت له مواصفات أخلاقية وسياسية خاصة، وكأن الصداقة بعد سياسي في التعامل معه، إن لم نقل إن وجودها مشروط بالسياسة: الديمقراطية، العدالة، المساواة والمواطنة.

وحسب أسبينوزا فإننا: "لا نولد مواطنين بل نصير كذلك"..... وواضح هنا الإرث الفلسفي للتنوير، والمحدد الهادف إلى تأسيس مجتمع: المساواة والعدالة والمواطنة، "مادامت جماعة المواطنين هي جماعة الأصدقاء"⁽²⁾.

وهكذا يفتح المشكل على بعده السياسي عبر دعوة الصديق "الآخر"..... بل العدو "الآخر"، أي أن "الإفراط في الإنسانية هو ما جعل إرث الصداقة الأرسطي ينفي كل إمكانية للاختلاف في الرؤى التوجهات وقوي الأحاسيس والأفكار بين الأصدقاء"⁽³⁾.

ولم يتغير الحال طيلة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة، حتى مجيء نيتشه الذي أعاد طرح السؤال مرة أخرى، وهو: كيف يمكن أن يولد الشيء من ضده أو نقضه؟ وهو سؤال الفلسفة اليونانية قبل سقراط، كما بينا. من هنا رفض نيتشه فكرة الشبيه والمماثل كتفسير

(١) مصطفى الحسناوي: نسج الصداقة، منشورات اختلاف، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص-٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص-٢٣. (٣) المرجع السابق، ص-٤٧.

للصدقة بصيغة ميتافيزيقية "لأنها تبني على قدر لا بأس به من المسكوت عنه ومحكمها كبت الصراحة". ليخلص إلي أن الصداقة عداوة حتمية، لا محيد عنها⁽¹⁾.

وهكذا أصبح مفهوم الصداقة من الموضوعات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة. فقد عالج دريدا مفهوم الصداقة في كتابيه "سياسات الصداقة" و"مارقون"، وميشيل فوكو في كتاباته حول الجنون والمرض والعقاب، وأيضاً جيل دولوز، وغيرهم. بيد أن ليفيناس هو الذي دشن النقد الجذري لفكرة "الشبيه"، التي ينطوي عليها مفهوم الصداقة في التقليد الغربي، إذ أن تحويل الذات إلى موضوع أو في التعامل مع الآخر كموضوع يعد عملاً تعسفياً وفاشياً. وهو ما نبه إليه إدوارد سعيد أيضاً في كتابه «الاستشراق» الصادر عام ١٩٧٨، حيث إن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الآخر، فضلاً عن أنه رفض لحقه في الوجود كإنسان له تاريخه الخاص وثقافته المختلفة وأسلوبه في الحياة.

ثانياً: "الآخر" في فلسفة ما بعد الحداثة:

يشدد دريدا على أن: "الآخر باعتباره آخر غير الذات، أي الآخر الذي يقابل الهوية الذاتية، ليس شيئاً يمكن رصده وتمثله داخل الفضاء الفلسفي للاستعانة بنبراس فلسفي. ذلك أن الآخر سبق الفلسفة، وهو يحتوي مستثيراً بالضرورة "الذات" قبل أن يكون في استطاع أية مساءلة عبقرية أن تبدأ. وفي سياق هذا الارتباط بالآخر يفصح التأكيد عن ذاته⁽²⁾."

وبذلك يعتبر هذا التأكيد للذاتية كما يقترحها دريدا محصلة الصدام بالآخر. فهو في البدء والمنتهى صدام أنطولوجي بين الذات والآخر.

إن كتابات ما بعد الحداثة، كما هو شأن كتابات ما بعد الاستعمار، تتبنى نزوعاً عاماً نحو تفضيل انتشار ("الاختلاف" Differ(a)nce) أكثر من إنتاج الثنائيات المتعارضة، وهو ما يقوض "الحضور" من أساسه.

ولعل هذا ما عناه "جيل دولوز" - Deleuze بقوله: "إن الآخر ليس هو ذلك

(١) المرجع السابق، ص- ٧٧.

(2) Derrida; in Richards Kearney, Dialogues with Contemporary continental thinkers Routledge- London, New York, 2002, P. 118.

الموضوع المرئي، وليس ذلك الآخر. إن الآخر بنية الحقل الإدراكي، كما أنه نظام من التفاعلات بين الأفراد كأغيار. فحين تدرك الذات شيئاً ما، فإنها لا تستطيع أن تحيط به في كليته إلا من خلال الآخرين، فالآخر هو الذي يتمم إدراكي للأشياء".

أما جاك لاكان - Lacan فقد اعتبر "الآخر" البؤرة التي تتشكل داخلها "الأنا" الذي يخاطب الآخر الذي يستمع. وبعبارة أخرى، تبنى الهوية والغيرية، والذات والآخر، داخل فضاء التمثيل... يقول "لاكان" في كتابه "لغة الذات" - Le langage du soi: "في حدود أن "أنا الذات" مدججة في جدليات النرجسية والتماهي باعتبارها مراحل حاسمة في حياتها، يمكن القول أن الذات مدرجة في موضوعية المحور المتخيل في الوقت نفسه بما هي علاقة رمزية ولا واعية بين الذات والآخر".⁽¹⁾

بيد أن فلاسفة الاختلاف قد ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ عمدوا إلى التشويش على وحدة الميتافيزيقا، وذلك من عدة وجوه، منها محاولة دريدا الرامية إلى جعل "الحلم" يتشكك في صفاء "الوعي"، واعتماد دولوز "الفن" كطريقة لدحض "التمثيل"، وإيلاد فوكو اعتباراً "للمنبوذ" من حيث تهديده المستمر لوحدة الدولة السعيدة.

فقد انخرط فوكو في تعرية مؤسسات الحضارة الغربية بشكل أركيولوجي - Archeologie عميق، كمؤسسة المصح العقلي والسجن والمدرسة والجامعة، وسائر المؤسسات البورجوازية التي تهدف إلى تدجين الناس وتطويعهم فكرياً وجسدياً؛ أي أن منهجه الأركيولوجي مكناه من الكشف عن "الآخر" المقموع من خلال تعرية آليات القمع.

وفي كتاب "الكلمات والأشياء" - Les Mots Les choses الصادر عام ١٩٦٦، أثبت فوكو أن العلوم الإنسانية هي التي خلعت المشروعية على النظام الحديث مثلما أن الفكر الديني المسيحي كان يخلع المشروعية على "قمعية" النظام القديم. وهكذا حاول الكشف عن أنه في كل حقبة تاريخية هناك خلفيات هي الأساس الذي تبنى عليه المعرفة، والبحث عن مجمل هذه الخلفيات يشكل "القبليّة التاريخية".

(1) Jacques Lacan: The Language of The Self, Anthony wilden Ctrans, Baltimore, The John Hopkins Press 1968, P. 165.

يترتب على ذلك أن هناك نظاماً خفياً وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدوره لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأحرى يعترف به كخطاب مطابق للحقيقة. (1)

أن التفكيك Deconstruction - عند دريدا قد أضاء بعداً جديداً، أكثر عمقاً وأبعد أثراً، وهو أن أية بنية تنظم تجربتنا - أدبية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية - إنما تتشكل وتنمو وتستمر من خلال عملية "إقصاء". ففي عملية خلق شيء ما سيكون حتمياً إغفال شيء آخر. وهذه البنية الاقصائية، قابلة أن تصير "قمعية"، وهو قمع تترتب عليه "آثار" (2).

وكما سبق ونبهننا "فرويد" إلى العلاقة بين القمع والتخفي، يؤكد دريدا على أن ما يقمع لا يختفي لكنه يعود دائماً كي يزلزل كل البناء القائم، مهما كانت درجة الاستقرار التي يبدو عليها (3). لقد أفاض دريدا في وصف العلاقة بين (الأنا والآخر) في الفصل المعنون "العنف والميتافيزيقا" من كتابه "الكتابة والاختلاف"، وهي العلاقة التي اتخذت عند ليفيناس علاقة بين الأنا والآخر في الذات.

ليفيناس والشبه والآخر

يشير ليفيناس إلي أن سير التقليد الفلسفي الغربي يتحدد منذ البداية بميراثه اليوناني القديم. "أن الفلسفة توظف سلسلة من المصطلحات والمفاهيم - مثل (الشكل) Morphe أو (الجوهر) Ousia أو (العقل) Nous أو (الفكر) logos أو (الغاية) Telos الخ - وهي مصطلحات تشكل بصورة دقيقة المعجم اليوناني عن الوضوح" (4) الذي سيصبح أهم مقوم للفلسفة الحديثة مع ديكارت.

ومثل دريدا، ونيتشه أيضاً، يشير ليفيناس إلي وجود علاقات أوقل وشائج تصنيفية بين هذه المصطلحات؟ . . . بما أنها تتجه كلها نحو لحظة حقيقة مطلقة وحاضرة بذاتها

(1) Michel Foucault: Les Mots et Les Choses, ed. Gallimard, Paris, 1966, P. 171.

(2) Derrida: Positions, , Trans: Alan Boss, Chicago: University of Chicago Press, 1982, P. 41

(3) عصام عبد الله: جاك دريدا. ثورة الاختلاف والتفكيك، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة ٢٠٠٥.

(4) Jacques Derrida : violence and metaphysics ,in writing and difference Trans . Alan Bass (London :Routledge , 2001). P.123

عندما يدرك العقل المنطق الشامل لطبيعتها وتاريخها . فما يكون واضحاً للمفكرين والفلاسفة في هذا التقليد اليوناني هو كل ما يوجه نفسه إلى استراتيجيات " شاملة " يرثها الفكر ليحتفظ بقدرته على الإمساك بعالم متمرد . أن الفلسفة سلسلة من الانعطافات المعقدة التي تفضي كلها إلى نقطة أصل آمنة . وحتى عندما تنوي الفلسفة أن تعيد تقديم بعد تاريخي كأساس لكل معرفة - كما فعل هيجل عند مقاومة اللا زمينة ومزاعم الحقيقة القبلية للعقل الكانطي - فإنها تفهم التاريخ وفقاً لنموذج رجوع دائري ، على نحو لا نهائي ، إلى مبادئها الأولى .

أن الفلسفة الغربية - وفقاً لليفيناس - قد تطورت بوصفها شكلاً من السؤال enquiry الاستيمولوجي ، وتقنياً عن معرفة دقيقة للعالم بوصفه مفهوماً من قبل ذات معزولة . وهذا التأكيد الأولي على العلاقة بين العارف والمعرفة (أو العقل والموضوع) يهمس نوعاً آخر من خطاب يفهم التحقق منه فقط من خلال الصدام بين الذات والآخر .

من هنا فإن فلسفة ليفيناس لا تنشئ الوحدة . إنها تتجاوز الأنا واكتفاءها بذاتها ، كما تتجاوز التفكير ذاته . والأخلاق عنده " فلسفة أولى " وليست مجرد فرع من فروع الفلسفة ، حسب التصنيف الشائع . وهي تقوم على أولوية الآخر ، وتتأسس على تفكيك مزدوج ، تفكيك لسلطة الذات أو الوعي عند (هوسرل) من جهة ، ولوجودية هيدجر المحايدة من جهة أخرى . بيد أن أخلاق ليفيناس تدافع أيضاً عن " الذات " ما بعد الهوسرلية (Post - Husserlian) إذا جاز هذا التعبير - بإعادة الاعتبار لمقولة " كانط " : " أولوية العقل العملي " ⁽¹⁾ ولكن من منظور جديد .

لقد كتب كانط عن الأخلاق ثلاثة من أهم كتبه ، إذا استثنينا مؤلفه الأكبر «نقد العقل الخالص» (الذي يتناول الأخلاق بدوره في فصول عدة منه) . وهذه الكتب هي «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٨٥) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨) وأخيراً «ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٩٧) ، الذي يعتبر نوعاً من التفسير والتبسيط مع شيء من التطوير للكتابين الأولين .

إن الأخلاق عند كانط لا يمكنها أبداً أن تقوم على أسس تجريبية مؤكداً وجود «وازع أخلاقي مطلق» ينتمي إلى ما يسميه «عملية تركيبية قبلية» ، كما أنها لا تقوم على المعرفة .

إن تأكيد كانط على استقلالية الأخلاق عن المعرفة، و فصله بين العقل العملي الخالص والعقل النظري الخالص، يتأسس على أن القانون الأخلاقي والأوامر الأخلاقية خالصة من أية تجربة حسية، ولا محددة، فكونها خالصة من أية تجربة حسية يجعلها غير قابلة للإدراك المعرفي، وكونها لا محددة، أي لا تحدد لنا الأفعال الخيرة أو الأخلاقية، يجعل الأخلاق لا تنطلق من معرفة بالأفعال الخيرة. وما يربطنا بالقانون الأخلاقي أو الأوامر الأخلاقية هو شعور عقلي لا حسي، بالاحترام تجاه الأوامر الأخلاقية، وهو الشعور الذي يؤسس الالتزام تجاه تلك الأوامر.

إن الأخلاق تتميز عن المعرفة عند كانط في الجوانب التالية:

١- إن المبدأ الأوحد الذي يحدد القانون الأخلاقي، ألا وهو الحرية، هو محض فكرة عقلية، وليس مفهوماً معرفياً.

٢- السببية الخاصة بالإرادة الحرة، سببية حرة أو تلقائية، وليست سببية فيزيائية، وبالتالي ليست خاضعة لتسلسل السبب والنتيجة.

٣- الموضوعان الأخلاقيان الوحيدان، الخير والشر، لا يرتبطان بأية أفعال، ولا يتمثلان في التجربة. فالخير هو محض "إرادة القيم العليا للأفعال". فهو فكرة عقلية وليس مفهوماً تجريبياً خاصاً بموضوعات حسية. ومن ناحية أخرى فإن القانون الأخلاقي لا يتحدد عن طريق ما هو خير (أي معرفة الخير)، وإنما هو الذي يحدد الخير. فالموضوع هنا يأتي بعد القانون وليس قبله، بعكس الحال في مجال العقل النظري⁽¹⁾.

٤- الأوامر الأخلاقية هي أوامر مطلقة categorical، وليست أوامر افتراضية hypothetical. فالأمر الافتراضي "إذا فعلت كذا سيحدث كذا" أمر مشروط؛ وعلى ذلك من الممكن الحكم على صحته بالتجربة، أي تحقيقه لهذه الغاية الخارجية. أما الأمر الأخلاقي المطلق، فهو غير مشروط، غايته تكمن في ذاته وليس في أية غاية خارجية، "فهو لا يهتم بمادة الفعل أو النتيجة المقصودة منه، بل تتكون خيريته من الميل العقلي (تجاهه)، أي كان ما يترتب عليه"⁽²⁾ وبالتالي يستحيل التدليل عليه بالتجربة، أي معرفته؛ بل إن صحته كما يقول كانط قطعية⁽³⁾ (apodictic).

(1) kant: critique of practical reason , op.cit , pp 14-50,153

(2) Ibid:P.33

(3) Ibid:p.31-2

٥- ما يربطنا بالأمر الأخلاقي المطلق هو الالتزام تجاهه بوصفه "واجبا" ، وما يحرك هذا الالتزام هو الشعور بالاحترام تجاه الواجب أو القانون ، وليس فهمه أو معرفته . وإذا كان الواجب هو تقييد للإرادة الانتقائية eclectic الحرة بقانون ما ، فإن الواجب الأخلاقي هو تقييد ذاتي تجاه غاية هي نفسها غايته الخاصة بوصفي كائنا عاقلا (أي القانون بوصفه يمثل غائية الإنسان العقلية في شموليتها) . والانصياع للواجب لا يخص توافق الإرادة الانتقائية مع القانون ، أي الفعل وفق القانون الأخلاقي ، الذي يصبح هنا واجبا قانونيا ، وتصبح الأفعال التي تنتج عنه أفعالا مشروعة ، بل يخص الالتزام الذاتي تجاه الواجب ، بحيث تصبح غاية القانون هي غايته الخاصة التي تدفعني للالتزام تجاهه^(١).

والواجب عند كانط لا يخص فعل ما هو واجب ، بل إرادة فعله بوصفه قيمة عليا ، وهو ما يترتب عليه أن الواجب الأخلاقي ليس تقييدا للحرية ، بل ممارسة لها ، فهو إرادة فعل القانون وجعله قيمة عليا خاصة بنا . والواجب لا يخص خضوعي للأفعال المتلائمة مع القانون ، وهو ما يجعل منها أفعالا مشروعة وليست أفعالا أخلاقية ، مع ملاحظة أن الأخلاقية لا تنتمي للأفعال أبدا ، بل لإرادة قيم الأفعال . أما الواجب الأخلاقي فهو يرتبط بما يميزني كذات عاقلة مريدة وحرّة ؛ حرّة من كونها "موضوعا" فيزيائيا ، أي خضوعها للقيود ، حتى ولو كان في علاقتها بالقانون الأخلاقي ، ومرتبطة بما يخص الذات بما هي "شيء في ذاته" ، مريدة لغايتها العقلية الخاصة التي تتمثل في القانون الأخلاقي^(٢).

وإذا كان كانط يؤكد أننا لا نحدد الواجب أي ما هو الواجب الذي على أن ألتمز نحوه ، وذلك انطلاقا من أن القانون لا يحدد أفعالا بل فقط القيم العليا للأفعال^(٣) بوصفها غايات في ذاتها^(٤) فإنني أعتقد أن القيم العليا للفعل هي نفسها غير محددة وفق القانون الأخلاقي ، فهي ، كما يعرفها كانط : "إن القانون يأمرنا فقط بالقيم العليا للفعل ، وهي تحديدا namely أنه يجب أن نسعى لإيجاد أساس الالتزام ، ليس في الدوافع الحسية ، بل فقط في القانون"^(٥) ويقول كانط في نفس الصفحة معرّفاً الالتزام اللا محدد : "القانون لا يأمر بهذا الفعل الداخلي (الليل العقلي تجاه القانون الذي يقرر كانط أنه موجود بالفطرة في العقل) الخاص بالذهن البشري ، بل فقط بقيم الأفعال ، وهي تحديدا أنه يجب أن نجتهد بكل قوانا لكي تصبح فكرة الواجب هي نفسها الدافع الكافي للأفعال الواجبة" .

(1) Ibid: pp.290-301.

(2) Ibid: pp.270-301.

(3) Ibid: pp.300,302-4.

(4) Ibid: p.306.

(5) Ibid: p.303.

معني ذلك أن الالتزام الأخلاقي ليس فعلاً إيجابياً ينشأ عن أي ذات معرفية، بل ينشأ عن القابلية الاستقبالية التي تميز لحظة الأنت. حيث أن الشعور الأخلاقي الذي يتولد عنه الالتزام خاص بقابلية التأثر susceptibility بالقانون. فكما يقول كانط "لا يوجد لدينا معنى محدد للخير والشر (الأخلاقين). . لكن يوجد لدينا قابلية للتأثر خاصة بالإرادة الانتقائية الحرة لأن تتحرك (بتأثير) العقل العملي الخالص وقانونه، وهذا هو ما نطلق عليه الشعور الأخلاقي" ⁽¹⁾

ومع ذلك فإن كانط لم يستهدف فصل الأخلاق عن المعرفة كما هو الحال مع ليفيناس، بل كان هدفه الأساسي فصلها عن التجربة الحسية، وهو ما يترتب عليه فصلها عن المعرفة، التي تتحدد كما أوضح في نقد العقل الخالص في حدود التجربة أو الظواهر. فبينما مشروع ليفيناس هو السعي لتجاوز تعدى الخطاب المعرفي على الخطاب الأخلاقي، كان المشروع عند كانط السعي للكشف عن حدود العقل، والتوكيد، مع ذلك إمكان وجود "ما هو فوق حسي" متمثلاً هنا في مبادئ القانون الأخلاقي.

وهذا ما يتأكد من مجمل الصراع الذي يتضمنه كتاب نقد العقل العملي الخالص، الموجه بالأساس تجاه إثبات خلو القانون الأخلاقي من أي تجربة. وهو ما يظهر أيضاً في استخدام كانط لتعبير معرفة بل وفهم في النصوص التي يؤكد فيها عدم قابلية القانون الأخلاقي للفهم أو الاستنباط كما هو في النص التالي: "وعلى ذلك فبينما لا نستطيع أن نفهم الضرورة العملية اللا مشروطة للأمري الأخلاقي، فإننا نشدد على عدم قابليته للفهم، وهذا هو كل ما يمكن أن نطلبه. . . من فلسفة تجاهد لتعلو بمبادئها إلى حدود العقل الإنساني نفسها" ⁽²⁾

وفي موضع آخر يقول: إن القانون الأخلاقي "لا يخص معرفة خصائص الموضوعات، التي يمكن أن تكون معطاة للعقل من مصادر أخرى، بل (هو خاص) بمعرفة يمكن أن تكون هي نفسها أساس وجود الموضوعات" وهو يشير هنا لإرادة القيم العليا للقانون الأخلاقي التي تولد أفعالاً في التجربة ولا تنتج عن معرفة تلك الأفعال أو موضوعات الخير/ الشر. مما يؤكد عدم إمكان استنباط القانون الأخلاقي مقارنة باستنباط مبادئ العقل النظري.

(1) Ibid: p.310-311.

(2) Ibid: p.84.

إن عملية الإدراك تفترض أنني إذا كنت سأتعامل مع آخر لكي أعرفه أو ألتزم به فإنه بالنسبة لي يصبح موضوعاً للإدراك أولاً، وإدراكه بالطبع سيكون من خلال قواعدتي ومعايري الخاصة. أما الالتزام المبني على الاعتقاد والشعور بأمر أنا غير قادر على معرفته، ولكن أستقبله وألتزم به لأنني أشعر وأعتقد دون معرفة أنه أمر أخلاقي واجب على أن التزم به، فإنه أمر يند عن أية محاكمة عقلية.

وإذا كان الالتزام هو محور علاقتنا بالقانون الأخلاقي أو بالأحرى المعايير عموماً. فإن ليفيناس قد طور هذا المفهوم الكانطي للأخلاق، فالأخلاق، أو "أخلاق الأخلاق" هي اللقاء بالآخر؛ المنسي والمهمش، أو حسب تعبيره: قبل الكوجيطو تأتي التحية. وهي إحدى الخلاصات المبكرة لما سمي اختزالاً بفكر الاختلاف في فرنسا تحديداً. فقد عملت الفلسفة الجديدة في فرنسا على مساءلة هوماشها. لهذا ستؤول الفلسفة الجديدة نحو البحث في اليومي والهامشي وسيكون الآخر المهمش والمهمل أحد اهتماماتها الأساسية، وسيكون الحفر في مسالكها إمكانية لإعادة الاعتبار للفلسفة ومطارقتها المتعددة في الوقت نفسه.

واللقاء بالآخر حسب ليفيناس لا يعني ولا يهدف إلي محوه أو إقحامه في كلية "الأنا". فالفعل الأخلاقي يتحقق كقطيعة، والآخر ليس "أنا ثانية". وفعل الالتقاء بالآخر فعل مباشر لا يقوم على قانون أخلاقي محدد، والعلاقة الأخلاقية ليست علاقة معرفة، فالأخلاق سابقة على كل معرفة. إننا نكتشف الأنا حين نلتقي بالآخر. وهذا الالتقاء لا يقوم على الفهم، لأن كل فهم سيطرة على حد تعبير ليفيناس. لكن ما الذي يقصده بالأخلاق؟

يقول دريدا في "الميتافيزيقا والعنف": "أن الأخلاق عند ليفيناس هي أخلاق بدون قانون ومفهوم، وهي لا تحافظ على طهارتها اللا - عنيفة إلا قبل تحديدها في قوانين ومفاهيم. ليس الأمر هنا اعتراضاً: لا يجب أن ننسى أنه لا يريد أن يقترح علينا قوانين وقواعد أخلاقية، إنه لا يريد تحديد الأخلاق ولكن جوهر العلاقة الأخلاقية عموماً" (1)

كما إن الأخلاق خروج من الكينونة ومن حياديتهما تجاه الموجود. إنها خروج إلى الآخر. لم يكن هذا الآخر ممكناً في الفلسفة الغربية إلا كصورة طبق الأصل للأنا،

(1) Ibid : p.111.

"فالحلظة الأنطولوجية التي تتحقق عبر الفلسفة ليست كما حددها هيدجر" ⁽¹⁾ . لأنها تقوم على إبطال أو تحويل (غيرية) الآخر ، على تعميم حضور الشبيه أو الحرية ، إذ أن الأخلاق أهم من الحرية ، عند ليفيناس . والأنا العارفة هي بوتقة هذا التحويل . إنها الشبيه بامتياز . وحين يدخل الآخر في فضاء المعرفة ، يكون قد تحلى عن آخريته .

أن اكتشاف الآخر هو أهم ما عرفه الإنسان . انه تعرّف على حقيقة لا تحوزها الأنا ، وإدراك لكائن مماثل يحتل مساحة وجود لا يمكن للأنا أن تتمدد في فضائها . الآخر هو "اللا - أنا" الذي يحدها ويعرفها ، انه مدى الحياة المتنوعة وصور الوجود المتعدد ، وحقل إمكانيات خصبة ومحطة توليد خيارات لا متناهية . بهذا يكون الآخر مصدر تحرر الأنا من "أنا نهائية" وحتمية ، وساحة اكتشاف وتعرف على ميدان انتشار وتحقق جديد لها ، أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقاً للعودة إليها ، ومجالاً لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في آن ، هو اكتشاف لخارطة وجود الأنا التي لا ترسمها الذات ، بل يرسمها وضع وتموضع الذات ضمن نسيج الآخرين . انه ، أي الآخر ، مشروع الأنا نفسها في عالم الوجود والتحقق ⁽²⁾ .

ونقطة البداية في نقد ليفيناس لفلسفة الذات ، هي التأمل الخامس من كتاب هوسرل "التأملات الديكارتية" . حيث إن الذات حسب هوسرل ذات من بين ذوات أخرى . إنها تحتاج إلى الآخرين لكي تتأمل العالم بطريقة موضوعية . والموضوعي هو ما تشترك فيه الذوات . لكن الذات لا تستطيع النظر إلى الذوات الأخرى بطريقة مباشرة ، ومن ثم فإن "الآخر" في هذه الرؤية يصبح "أنا ثانية" ، والغيرية شكل من أشكال الأناوية . الأنا لا تستطيع أن تعزو إلى الآخر إلا الأشياء التي تعرفها قبلاً .

الشيء نفسه يجده ليفيناس عند هيدجر ، الذي يقول في الفصل الأول من القسم الأول من الجزء الأول من "الوجود والزمان" : "إن جوهر الدازاين يكمن في وجوده . لذلك فإن ما يقبل التحرير من خاصيات هذا الوجود ليس صفات قائمة الوجود لموجود يبدو على هذه الصورة أو تلك بل هو دائماً كيفيات استعداده لان يكون ولا شيء غير ذلك . وكل

(1) Idem.

(٢) وجه قانصو : الأنا والآخر في الوعي الديني www.kwtanweer.com

وجود لهذا الوجود على هذه الصورة أو تلك هو بدء وجود . ومن ثم فإن التسمية ، دازاين ، التي نعرف بها هذا الوجود ، لا تفيد ، (مثلما هو الشأن عندما نتكلم) عن مائدة أو بيت أو شجرة بل هي تفيد الوجود " (1) .

لذا اعتبر الوجود عند هيدجر محايداً ولا يبالي بالآخر . ورأى في هذا الحياد عماء أخلاقياً . إنه يرفض فكرة هيدجر القائلة باكتفاء الوجود بذاته ، ويدافع عن أولوية الأخلاق على الأنطولوجيا . إن اكتفاء الكينونة بذاتها هو نوع من نسيان أو رفض الآخر . ولهذا فإنه يجب على الفلسفة أن تنتقل من الترנסدنتالية إلى الانفتاح على الآخر . وأسبقية الوجود على الوجود . " الأخلاق تتحدد إذا في العلاقة مع الآخر " (2) فالأنطولوجيا الهيدجرية تخضع في العلاقة مع الوجود كل علاقة مع الموجود . وتقر بأسبقية الحرية على الأخلاق (. . .) العلاقة مع الآخر ، التي تتحقق كأنطولوجيا ، تقوم على تحييد الموجود من أجل فهمه والإمساك به . إنها ليست علاقة مع الآخر كما هو ، ولكن تحويل للآخر إلى شبيهه . يقول ليفيناس : " الفلسفة الغربية اعتبرت غالباً كأنطولوجيا ، تقلص الآخر في الشبيه ، انه الوسيط بين الموجود وذاته " (3) .

وفي كتابه " من الوجود إلى الموجود " يؤكد ليفيناس أن الوجود عند هيدجر أو فهم الكينونة هو ما يحدد فضاء المعنى عند الموجود . وهذا ما يسلب غيرية الآخر منذ البداية . يقول دريدا شارحاً هذه الفكرة : " الإقرار بأولوية الكينونة في علاقتها بالموجود ، هو في حد ذاته كلام حول جوهر الفلسفة ، إخضاع للعلاقة مع الموجود (العلاقة الأخلاقية) للعلاقة مع وجود الموجود ، الذي هو وجود الشخصي ، يفضي إلى حجب الآخر والسيطرة عليه (علاقة معرفة) ، إخضاع العدالة للحرية . . . طريقة لاستمرار الشبيه في أحشاء الآخر " (4) إن أخلاق ليفيناس على العكس من ذلك . لان الموجود هو مصدر المعنى وليس

(1) Heidegger M : Being and Time ,Translated by John Macquarrie and Edward Robinson , Oxford , Basil Blackwell , 1978 . p : 67.

(2) Levinas emmanuel: god , death , and time. stanford : stanford university press 2000 , p.138.

(3) Levinas : Totality and Infinity, trans . a . lingis . pittsburgh , duquesne university press , 1969 , p.33-34.

(4) رشيد بوطيب : نقد الحاجة إلى فيلسوف الغيرية ليفيناس ، جريدة الحياة اللندنية ، ٩ / ٢ /

: www.daralhayat.net . ٢٠٠٥

الكيثونة اللاشخصية والمحايدة أما نقد ليفيناس لهيدجر أو للأنتولوجيا فلأن: " الميتافيزيقا والتعاليم تعامل مع الآخر كـ "شبيه" (الآخر هو أنا). هذه هي النواة الصلبة للنظر للآخر كشبيه في الفلسفة الغربية إنها جوهر المعرفة والأخلاق في الغرب⁽¹⁾.

ويمكن تلخيص هذا النقد في نقطتين. أولاً نقد المعية. لا غرو في أن هيدجر طور في كتابه «الوجود والزمان» بين ذاتية يومية وليس بين ذاتية خالصة كما هو الحال عند هوسرل. فالذات ليست مستقلة البتة عن العالم. ففي الأدوات التي نستعملها مثلاً نكتشف وجود الآخرين... إن الآخر مكون للذاتية. لذلك يرفض هيدجر كل تصور نظري للعالم ويفهم الفلسفة كهيرمينوطيقا لليومي والأنطولوجيا الأساسية كتدمير لفلسفة الذات. المعرفة تظل في نظره مرهونة بسياقها التاريخي. لكن ليفيناس يرى في هذا الكتاب تأسيساً لأولوية الوجود على الموجود، وفي المعية منطقاً للشبيه. أولوية علاقة الوجود مع الموجود التي هي علاقة لا شخصية ومحايدة على العلاقة بين الموجودات، العلاقة الأخلاقية. إنه وجود مكتف بذاته. وفهم الوجود هو شرط فهم الموجود. ولهذا السبب لا يمكن الحديث عن الغيرية في هذا المنطق اللا شخصي وفي ظل وجود لا يتكلم. أما فكرة المعية فهي وإن كانت فكرة ذاتية، إلا أنها ذاتية لا تسمح بتحقيق المختلف المطلق إذا استعملنا لغة دريدا في كتابه «مارقون». المعية هنا تتأسس على الأنالوجيا أو المماثلة، في كلمة: أخواتية. على الضد من علاقة «كتف - كتف» الكلية يدافع ليفيناس عن علاقة جديدة، ما يسميه «وجهاً لوجه»، " أن وجه الآخر يدل منذ البداية على أن كل علامات الآخر لها معني، إدراك لحقيقة الآخر في الحقيقة⁽²⁾."

إنها علاقة لا تهدف إلى المعية كتماء مع الجماعة بل إلى الحفاظ على الانفصال بين الأنا والآخر شرط الاختلاف. إن علاقة "الوجه للوجه" ("The face to face") بين الذات والآخر هي الصورة التامة للوضع، وهي علاقة أخلاقية، تستدعي حرية الذات لتوجهها نحو المسؤولية. ولا تعد علاقة الوجه للوجه دمجاً للذات والآخر في كلية، بل لا يمكن دمج الذات والآخر في بعضهما البعض، فإن الذات والآخر، في حقيقة الأمر، سمو لعلاقة الوجه لوجه.

(1) Levinas : Totality and Infinity ,p.633.

(2) Robert Gibbs : correlations in rosenzweig and levinas princeton : princeton university press , 1992 .P.186

ويستطرد ليفيناس في الشرح موضحاً أن وجه الآخر يتحدث إلى الذات. وتبدأ لغة التخاطب بوجود الوجه، بتعبيراته، فاللغة أسلوب تفاعل داخلي ينبثق معناه من وجه الآخر. وينبثق مدلول التعبيرات من الطريقة التي يظهر بها وجه هذا الآخر للكائن المنفصل، ومن العلامات التي يظهرها الآخر في تحدثه عن العالم. "أن الآخر يتخلل كصدمة كجرح، كآلم: ذلك أنه نوع خاص مميز له.⁽¹⁾ ويؤسس ليفيناس في احتفائه بالانفصال والاختلاف والوجه لذاتية تتحقق كمسؤولية تجاه الآخرين، وهذه المسؤولية "لا يمكن الهروب منها أو استبدالها أو التنصل منها أو الاستعاضة عنها بأي شيء آخر أبداً"⁽²⁾.

ليفيناس وليوتار:

أعتمد جان فرانسوا ليوتار في خطابه الأخلاقي ما بعد الحداثي على تصور ليفيناس للأخلاق كالالتزام ومسؤولية تجاه الآخر، وعلي الفصل الذي قام به كانط بين العقل العملي والعقل النظري، أو بالأحرى استبعاد تأسيس القانون الأخلاقي على المعرفة. الأهم من ذلك أنه قرأ كانط من خلال قراءة ليفيناس لكانط أيضاً.

ويبدو أن اهتمام ليوتار بالأخلاق عند ليفيناس يرتبط أساساً بسعيه لتأسيس الأخلاقي/ السياسي على التعددية والاختلاف الذي يجعله يستبعد إمكان تأسيسهما على أي معيار موحد وتحديد معيار "الذات مرجعية ذاتها" المهيمن على الخطاب المعرفي للحضارة الغربية.

فالنقد ما بعد الحداثي للنزعة الإنسانية الأوروبية - حسب جيمس هاتلي - قد أفرز تصوراً لمجال الأخلاق يجعله من التفكير، يلبي الاحتياج البورجوازي لوهم "تبرير الذات لنفسها"، Prepolitical " قبل سياسي - نمطا يتم من خلاله طمس التشتت الذي تشكل الحياة السياسية من خلاله، وذلك من خلال استخدام "الأخلاق" للدفاع عن تصور موحد للكائنات الإنسانية كذوات تحكم ذاتها، وهو ما يؤدي إلى التأكيد على تفرد الذات كمصدر للمسؤولية سابق على لعبة السلطة التي تميز الحياة السياسية ومستقل عنها، كما يؤدي أيضا

(1) levinas : god , death , and time : p 145.

(2) Ibid : p. 144.

إلى توكيد "معيّار موحد" يتأسس على تلك الذات الموحدة ويشعر لكافة الأفعال" (1)

ونقطة الالتقاء بينهما تتمثل في تحديد الأخلاق بوصفها "التزام الأنا تجاه الآخر"، وفي تقبل الآخر كآخر، مع تأكيد التمايز التام بين الأنا والآخر، وعدم قابلية الآخر بالتالي للمعرفة أو للتقديم من قبل الأنا، فاستقبالية الأنا للآخر عند ليفيناس يستدعي تحولها إلى أنت، إلي مخاطب.

وعلى ذلك يتميز الخطاب الأخلاقي عند ليفيناس بأولوية لحظة "المخاطب" الغائبة عن الفكر السياسي الغربي، أو حسب تعبير ليوتار: "أن الأنت لن تكون أبدا أنا" (2). مما يؤكد أن "الأنا" لا تستطيع أن تستقبل الآخر المغاير، أي الأنت في تغيّره وخصوصيته. وبالتالي فإن الآخر المغاير سيبقي بالنسبة لي "أنت" غير قابلة للتماثل معي كأن لها معاييرها وقواعدها الخاصة التي يفرضها على الآخر في سعيها لتمثيله.

لقد تأثر ليوتار بتصور ليفيناس عن الآخر غير القابل للمعرفة من قبل "الأنا"، ذلك أن فلسفة ليفيناس تنطلق من رفض الدعوى الكليانية للفكر الغربي، التي تربط بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا، حيث تنتج دائرة من الأمان يتلاقى فيها الفكر بالواقع، وهو ما يتمثل في تصور الذات التي تشرع لنفسها بوصفها "وعيا ذاتيا" قابلا لضم أي آخر خارجي داخل نفسه ومن خلالها.

وعلى ذلك فالتنوير بالنسبة لليفيناس يمحو "التعالي" أو "الخارجية". فما كان يعلو على الفكر عادة، يتم جلبه بوصفه تيمه، وتسميته وتصنيفه من أجل أن تتم خبرته. وباختصار، تعيد هذه الحركة التي تجعل "غير القابل للإدراك" ظاهرا، تأسيس الوعي بوصفه المحرك الأول للكون" (3).

(1) أنظر بشكل خاص رسالة الدكتوراة القيمة: "كانطية ما بعد الحداثة عند ليوتار" للباحثة نشوي صلاح الدين، رسالة غير منشورة بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة عين شمس ٢٠٠٦. والتي أستفدنا منها كثيرا.

Hatley . J : " Lyotard , Levinas and the phrasing of the ethical " , in : Lyotard , philosophy , politics , and Sublime , ed . Silverman , hugh J . , Routledge , N.Y . , London 2002 , p.75

(2) Lyotard , " Levinas Logic " , in : Lyotard Reader , ed. Benjamin , Andrew , Basil Blackwell , Cambridge , 1989 , p. 303.

(3) Curtis , Neal , Against Autonomy : Lyotard , Judgement and Action , Ashgate publishers , Aldershot , England , Burtinton , USA , 2001 , pp . 146 , 149

ونلاحظ هنا تأثير فصل كانط بين عالم الظواهر والشيء في ذاته، الذي يقال عن إمكان الفهم والذي يتم توكيده عقليا كفكرة فقط دون إمكان معرفته. مع ملاحظة أن "الشيء في ذاته" أو الأفكار العقلية المتعالية عند ليفيناس تنتمي لمجال الحسي، وتمثل الآخر المغاير عنده.

أن هدف ليفيناس هو تحدي الأمان المرتبط بما يطلق عليه "الراحة" في المعرفة الغربية، من خلال تصوره الأخلاقي عن "المسئولية تجاه الآخر" والتزام الأنا تجاه الآخر المختلف تماما عنها، الذي يقلق فكرة "الشبيه" التي تشمل المعرفة والواقع أو الأنا والآخر في الفكر الغربي، في وحدة الذات التي تحكم ذاتها. فالشبيه بالفرنسية. ⁽¹⁾ meme هو في نفس الوقت الشبيه same والذات self

ويتميز الالتزام تجاه الآخر عند ليفيناس، كما بينا، في كونه، أولا : سابقا على المعرفة من جهتين : سابق على معرفتي بالآخر، وسابق على معرفتي بكيفية التعامل معه. وهما الجانبان اللذان يجعلان الأنا محض مستقبل سلبي للآخر. وثانيا : الالتزام تجاه الآخر هو فضيحة للأنا العليا واغترابا للذات. فالأنا لا تكون ملتزمة تجاه الآخر إلا حين يصبح هذا الآخر "آخر مطلقا"، وهو ما يحدث صدمة للذات تتلقاها تجاه معتقداتها وهويتها الذاتية، فتغترب عن نفسها أو تفضح "ego-scandal".

إلا أن الذات تستعيد نفسها الحقيقية عند ليفيناس من خلال هذا الاغتراب بوصفها مستقبلية ومسئولة عن الآخر. حيث يعرف ليفيناس الإنسانية الحقبة بوصفها أفرادا لهم القدرة على أن يخاطبوا ويكونون مسئولين، كل بطريقته الخاصة. وتمثل هذه الطريقة الخاصة في الاستقبال فردية وخصوصية الفرد أو ذاتيته الحقبة ⁽²⁾.

(1) Ibid : p. 146.

(2) Ibid : p. 159.
(١٢٧)

بالرغم من الجهد الرائع الذي بذله ليفيناس في تأصيل فكرة الآخر في الفلسفة المعاصرة، فإن محاولته، كأبي جهد إنساني، لم تخل من بعض السلبيات، ومن بين الانتقادات التي وجهت لليفيناس استخدامه النزعة الإنسانية الغربية، التي لا تخلو بدورها من مركزية أوروبية واضحة، ليشن هجومه على الفلسفة الغربية برمتها. ومع أنه يدرك الشخصية المزدوجة للمذهب الإنساني الغربي منذ عصر التنوير فإنه يصر على ضرورة تخليص هذا المذهب من مركزيته الأوروبية وإعطائه بعدا كونيا، ومن ثم إضفاء مفاهيم التنوير المتعلقة بالإنسان وحقوقه السياسية على العالم غير الغربي. وهو بهذا المعنى يرغب في استخدام القيم الإنسانية الغربية ضد ميراث المركزية الغربية، كنوع من العلاج لفشل هذا الميراث في الاعتراف بالقيم التي تنطوي عليها الثقافات الأخرى غير الغربية ومن ثم التشديد على القيم والحريات الإنسانية الحقيقية.

يقول ليفيناس : أن أصل النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك، إلى اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة، وبدون جدوى. وذلك، على الرغم من تعاظم المطامح، ووفرة وسائل العمل. أن انعدام فعالية الأعمال البشرية، يفضح هشاشة مفهوم الإنسان.

إنه يقترح نسخة جديدة للمذهب الإنساني قريبة من رؤية "فرانز فانون" خاصة كتابه "المعذبون في الأرض" حيث عمد إلى تحرير الإنسانية الغربية من فرديتها النرجسية ونزعتها الذاتية الاستعمارية التي تبرر سيطرة الرجل الأبيض. لقد أعاد ليفيناس النظر فيما دمرته الثورة البنوية وما بعدها في العلوم الإنسانية الغربية خلال ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، ففي تلك المرحلة وعلي أنقاض التيار الإنساني التقليدي جري التشديد على "موت الإنسان" وبروز تيار معاد للنزعة الإنسانية في أعمال ليفي شتراوس وفوكو غيرهما.

يتناقض هذا المشروع بالطبع مع مشروع التنوير الغربي وفلسفته الإنسانية التي تضع الإنسان في مركز اهتمامها وبحثها، ويصبح الإنسان موضوعا للقوة وآليات عملها. لا تزال النزعة الإنسانية - حسب ليفيناس - صالحة للانعقاد في بداية قرن يشهد حروبا عرقية وصداما بين الثقافات، بين كل ما هو آخر. أن في الإمكان انتقاد المذهب الإنساني باسم المذهب الإنساني ومن ثم صياغة نوع مختلف من النزعة الإنسانية التي ظلت كونية الطابع.

ويبدو أن ليفيناس يعول كثيرا على تغير السياقات الحضارية والثقافية في عالم اليوم، فمنذ التنوير وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان النقاد ينطوون على نزعة أوروبية مركزية، وكانوا يشددون على حدود الأنواع الصارمة. لقد تغير الوضع تماما في مرحلة العولمة، تبعا للتغيرات الديموجرافية التي أصابت الغرب نفسه، كنتيجة للهجرات المتعددة. كما تغير حال البشر بفعل ثورة المعلومات والاتصالات والميديا بحيث أصبح الفضاء التخيلي والواقع الافتراضي جزءا من جسم المعرفة البشرية. ولا بد من الاستعانة بميراث الأمم الأخرى.

obeikandi.com

نحن والحداثة

أ.د. محمد يحيى فرج^(*)

الحداثة الغربية:

يقوم الفكر الغربي في الحداثة على محاولة إعادة الاعتبار إلى العقل ووظيفته، بالإضافة إلى استبعاد جميع تجليات اللامعقول واعتبار كل ما هو غير عقلي مصدراً للقياس الخاطئ. لذلك يرتبط مشروع الحداثة في الغرب بعقلنة الفكر وانفصال العقل العلمي عن الوجدان الديني. بعبارة أخرى تقوم الحداثة الغربية على إعادة صياغة العقل الإنساني وربطه بالتقنية والتطور العلمي ومجالات الفكر الأخرى⁽¹⁾.

يرجع أصل ظهور مفهوم الحداثة إلى القرن الخامس الميلادي، حيث كانت الكلمة اللاتينية Modernus تعبر عن رفض الوثنية، وقيام عصر جديد من المسيحية، بينما عمل مفكرو النهضة على إعادة إحياء هذا المفهوم، وقاموا بالتمييز بين مجتمعات ودول قديمة وأخرى حديثة. وفي القرن الثامن عشر ربط "عصر التنوير" مفهوم الحديث بـ (هنا والآن). ولكي يزداد الأمر وضوحاً أصبح من الضروري التمييز بين الحداثة Modernism والحديث Modern، سواء التاريخ الحديث الذي يعقب التاريخ الوسيط، أو الحياة الحديثة التي تشير إلى اتجاهات وأوضاع اجتماعية حديثة. كما يتميز مشروع الحداثة عن الفكر الحديث الذي غالباً ما يعتبر فكر النهضة الأوروبية بداية له⁽²⁾.

بعبارة أخرى فإن "الحداثة" هي عنوان لحركة ثقافية شاملة في مجال الفكر والفن والأدب بدأت تقريباً مع نهاية القرن التاسع عشر، ومازلنا حتى الآن نستخدم هذا المفهوم

(*) رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(١) انظر: د. محمد يحيى فرج: الحداثة والفلسفة عند كانت... ص ٨.

(٢) المصدر السابق. ص ٩.

لنعني به تحولاً ثقافياً بلغ من الزمان قرناً، معبراً عن رؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع .
وقد جاءت صياغة هذا المفهوم في النهاية صياغة غربية .

يتميز مشروع الحداثة الغربية بتطوير طرق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية التي تقوم على إعمال العقل بمعناه الرياضي ، وهي بدورها معرفة قائمة على الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية . ويعد العلم - أو المعرفة العلمية - النموذج الأمثل لهذه المعرفة . وخلال هذا المنظور للمعرفة نكتسب "مسألة المنهج" أهمية قصوى : فالمنهج من حيث هو تنظيم وتحقيق لعملية المعرفة ، طريقة في التناول تؤدي إلى تحقيق التقدم في المعرفة ، كما تقود إلى اكتساب القدرة على تملك الأشياء ، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى إضفاء طابع تقني على المعرفة العلمية .

يتميز فكر الحداثة ، وثقافة الحداثة ، بإعطاء الإنسان قيمة مركزية ، نظرية وعلمية ، بحيث تصبح ذاتية العقل الإنساني على المستوى المعرفي ، هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات ، بالإضافة إلى إرجاع كل معرفة إلى "الذات المفكرة" أو الكوجيتو^(١) .

غير أن هذا التصور العقلاني للإنسان الذي بلوره فكر الحداثة الأوروبية سرعان ما تعرض للمراجعة والنقد ، إذ في مقابل هذا التصور العقلاني للإنسان كذات مركزية ، عاقلة وعارفة ، مريدة وفاعلة ، بدأ يتضح خط فكري معاكس قوامه أن الإنسان "ذات مشروطة" ، غير عارفة بذاتها ، خاضعة لحتمية البنيات المختلفة من اقتصادية واجتماعية ولغوية ورمزية ، التي تحدد في وقت واحد ذاتاً يداهمها اللامعقول والوهم والمتخيل من كل جانب^(٢) .

وعلى ذلك لا يمكن لفكرة الحداثة في الوقت الراهن أن تقدم نفسها في اتجاهات معرفية شمولية ذات نزوع كلي لمجمل العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع ، ليس فقط بسبب تقدم العلوم التجريبية ، ولكن لأن الوعي التأملي الذي يواكب هذا التقدم والبقايا النظرية لمختلف التصورات التي تكونت عن العالم تم الانتقاص من قيمتها ، ومن هنا فإن الفكر الحداثي ، وعياً منه بهذه الوضعية ، يحاول القيام برجوع نقدي نحو ذاته ، سواء فيما يتعلق

(١) المصدر السابق . ص ١٠ .

(٢) الحداثة والفلسفة عند كانط ، ص ١١ .

بالمنطق أو نظرية العلوم أو نظرية اللغة والدلالة أو بالأخلاق ونظرية الممارسة أو حتى بعلم الجمال ، حيث يهتم هذا الفكر دائماً بالشروط الصورية لعقلنة الفعل المعرفي والفهم والفاعلية . ويمكن البحث عن هذه الشروط في الحياة اليومية ، أو على مستوى التنظيم المنهجي للتجارب .

تأصيل الحدائنة الغربية في التنوير عند كانط:

الحدائنة - إذن - مشروع غربي ، ترجع جذوره إلى التنوير عند كانط ، الذي يرى بأنه خروج " الإنسان " من حالة القصور التي يعد هو المسئول عن وجوده فيها . والقصور - في نظر كانط - هو حالة العجز عن استخدام الفكر بعيداً عن قيادة الآخرين . والإنسان " القاصر " مسئول عن قصوره لأن السبب في ذلك ليس في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته ، دون قيادة الآخرين . (لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك) . . ذلك هو شعار " عصر التنوير " .

يقول كانط : إن الخمول والجبن هما السببان اللذان يفسران وجود عدد كبير من الناس قد حررتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من قيادة غريبة (عنهم) . إلا أنهم ظلوا قاصرين طوال حياتهم - عن رضا منهم - حتى أصبح من السهل على غيرهم فرض الوصاية عليهم ، وما أسهل أن يظل المرء قاصراً . . لذلك فإنه من الصعب على أي شخص - بمفرده - الإفلات من حالة القصور التي كادت تصبح طبيعة فيه ، إذ صار يرتاح إليها ، غير قادر في هذه المرحلة على استخدام فكره الخاص ، وقد حرم من فرصة المحاولة . فالمؤسسات والصيغ (الجامدة) ، أي تلك الآلات المختصة باستعمال ، أو بتعبير أدق ، باستخدام سيئ للمواهب الطبيعية ، هي الجلاجل التي علقت على أرجل القاصرين ، وذلك خلال حالة القصور التي مازالت قائمة . وحتى إذا تخلص أحدهم من هذه الجلاجل ، فهو لا يستطيع القيام إلا بقفزة غير واثقة من فوق أصغر الأخاديد ، لأنه لم يتعود بعد على تحريك ساقه بحرية . لذلك فإن " القلة " من الناس توصلت من خلال أعمال ذهنهم الخاص إلى الانعتاق من حالة القصور والقدرة على السير بخطوة ثابتة . . .

إن الجماهير لا تصل إلى مرحلة " التنوير " إلا رويداً رويداً : إذ بإمكان الثورة أن تسقط الاستبداد الفردي ، والاضطهاد المستغل ، أو الطموح ، لكنها لن تأتي أبداً بإصلاح حقيقي

لطريقة التفكير، بل على العكس قد يتولد عنها أحكام مسبقة جديدة يمكن أن تشكل مع الأحكام المسبقة القديمة تحوفاً تفصل الثورة عن الجموع الحاشدة المحرومة من التفكير.

أما بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب سوى " الحرية " بمعناها الأكثر براءة، أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في جميع الميادين . إلا أنني أسمع الآن وفي كل اتجاه من حولي صيحة تقول : (هناك سيد واحد فقط في هذا العالم يقول : فكروا قدر ما تشاءون، ولكن عليكم أن تطيعوا) . إذ في كل مكان يوجد تحديد للحرية . بينما يرى كانط أن الاستخدام العام للعقل البشري لابد أن يكون حراً في جميع الحالات ، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير لكل البشر . غير أن الاستخدام الخاص للعقل لابد أن يخضع لتحديد صارم جداً دون أن يعوق ذلك طريق التنوير . . ويقصد كانط بالاستخدام العام للعقل ذلك الذي يقوم به المرء حين يكون عالماً ، في اتجاه الجمهور الذي يقرأ . أما الاستخدام الخاص للعقل فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني ، أو أية وظيفة محددة يتم تكليفنا بها^(١) . . .

وعلى ذلك تبدأ " الحداثة " من مشروع كانط التنويري . بالإضافة إلى أن الاكتشافات العلمية التي قام بها جاليليو ونيوتن في القرن الثامن عشر ، أفنعت العقل الأوروبي برفض نظرة العصور الوسطى في الغرب للطبيعة . فعندما تعارضت الاكتشافات العلمية مع مقررات " الكنيسة " ، تخلى الناس عن هذه المقررات ، فلم يعودوا - مثلاً - يقبلون المقولة القائلة بأن " الأرض هي مركز الكون " ، كما ذهبت الكنيسة ، ومن هنا أصبح الناس مستنيرين أو حداثيين . وبإيجاء من قوانين نيوتن الميكانيكية ، أصبح الحداثيون ينظرون إلى الطبيعة على أنها " آلة ضخمة " لا يمكن فهم حركتها إلا بفهم القوانين الطبيعية . ومن ثمَّ يعد إعجاب الناس بالحداثة امتداداً لإعجابهم بالعلم ذاته ، واكتشاف القوانين التي تحكم معظم الظواهر الطبيعية ، وهي ما كان رجال الدين ينسبون لها إلى قدرة الرب . ومن هنا ظهر الصراع بين التيار الديني التقليدي والتيار الحداثي العلمي .

نظرة الحداثة إلى الإنسان:

في عام ١٨٥٩ صدر كتاب دارون " أصل الأنواع " ، كما توصل معاصره " مندل " إلى

(١) انظر كانط / ما التنوير ؟ - مجلة الكرمل ، العدد الثالث عشر ، سنة ١٩٨٤ .

اكتشافات مهمة في مجال " الجينات " ، وقد نتج عن عملهما ما يسمى الآن بظهور عصر جديد من العلم الطبيعي .

ولما كانت الحداثة تنظر إلى الطبيعة على أنها " آلة مستقلة " لا تعتمد في سيرها على قدرة الرب ، فقد تحدث أيضاً النظرة الدينية إلى طبيعة الإنسان ، حيث تحولت دراسة سلوك الإنسان إلى علم بيولوجي بحت ، ولأنها اعتقدت أن الإنسان ما هو إلا جزء من آلة الطبيعة ، فقد انتهى بها الأمر إلى نتيجة مهمة للغاية : فما كان الناس يعتبرونه فيما مضى خياراً أخلاقياً ، ينسب الآن إلى أسباب بيولوجية (جينية/ طبيعية) أو بيئية . ومن ثم ذهب علماء الحداثة يؤكدون بثقة كبيرة أن " الجينات " يمكن أن تفسر وتحدد موضوعات مثل الإيثار أو الإدمان أو الشذوذ أو الخيانة أو العنف . . الخ .

تدعو الحداثة - إذن - إلى العلمانية ، وهي مناقضة للدين في النظر إلى الإنسان : وينكر علم الاجتماع الحداثي أن يكون الإنسان حراً ومتميزاً . وترى الحداثة أنه لا مجال للقول بكرامة الإنسان ، لأنه في الأساس لا يختلف عن أي نوع آخر من الكائنات الحية . ولا مجال للحرية عنده لأن الحداثة ترى أن تصرفات الإنسان ما هي إلا ردود فعل كيميائية تنتج عن قوانين الطبيعة الصارمة . .

الحداثة والعقلانية:

يرى مفكرو الحداثة - وعلى رأسهم ديكارت - أن العقل وحده قادر وكاف على الوصول إلى الحقيقة . لذلك اتخذ الحداثيون من عبارة ديكارت المعروفة (أنا أفكر - إذن - فأنا موجود) شعاراً لهم . ومن ثم يرى أنصار الحداثة أن الإنسان قادر على التفكير العقلاني المحايد ، وأن في قدرة العقل إدراك الحقيقة وفحص الواقع والوصول إلى نتائج موضوعية ، بعيداً عن التأثير بالمعتقدات السائدة .

من ناحية أخرى ، يعد " النقد " الذي يعتمد عليه كانط في تأسيس فكر الحداثة من أهم خصائص مشروع الحداثة باعتباره سمة أساسية للعقل ، لذلك فإن الحداثة هي تأسيس العقل واقتحام المجهول حتى يكون مفهوماً ومعروفاً ، إضافة إلى ربط المجهول بالمعلوم وربط الأشياء بعضها ببعض والإحاطة بتكوينها وعملها وعلاقاتها^(١) .

(١) د . محمد يحيى : الحداثة والفلسفة عند كانط ، ص ٦١ .

كما تقوم الحداثة الغربية على تأكيد أن الإنسان هو ما ينتجه، وما ينتجه الإنسان على نحو لا يتوقف هو عالمه وتاريخه، فضلاً عن إنتاج وجوده الاجتماعي. فالإنسان ينتج ذاته في العالم وفي التاريخ، وبحول مظاهر الطبيعة وعناصرها، ثم يستعيد موضوعية العالم والتاريخ والطبيعة في ذاته العاقلة.

يقوم التوافق بين الإنتاج الذي يعد مشروطاً بالثقافة العلمية، وبين تنظيم المجتمع والإنسان الحر، على انتصار العقل وسيادته، وبذلك تتماثل الحداثة مع العقلانية. وتعد العقلانية كالحداثة مفهوماً إشكالياً يتوقف في كل مرة على المعنى الذي نفترضه للعقل، وعلى مدى ما يتوفر عليه هذا المعنى من اتساق وانسجام أو من توتر واختلاف بين العقلانية والذاتية^(١).

نحن والحداثة الغربية:

قدمت الثقافة الغربية "مشروع الحداثة" على أنه الإطار العالمي الصالح في كل مكان وزمان لدراسة وفهم الجوانب المختلفة لحياة المجتمعات البشرية والتنبؤ بمسارات تطورها بصرف النظر عن خصوصياتها الثقافية، حتى أصبحت الحداثة وتطبيقها في العلوم الاجتماعية هي معيار الحكم على مدى تقدم هذه المجتمعات. وقد أفسح هذا المجال لسيطرة منطق التناقضات والثنائيات الجامدة الذي تجلّى بصورة واضحة في كتابات الاستشراق ونظريات التنمية المختلفة (ديني/ علماني، تخلف/ تقدم، تقليدي/ حديث).

والتأمل في تفسير مشروع الحداثة الغربية يمكنه أن يستخلص النتائج التالية:

(١) بالرغم من مرور قرن ونصف القرن تقريباً على ظهور حركات اليقظة العربية فما يزال المجتمع العربي الإسلامي في أشد الحاجة للاطلاع بعمق وعن كثر على تجارب الآخرين، وبخاصة تجارب (الآخر) المتقدم أو الغرب. فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى العلم بالاجتهادات والإبداعات الفكرية المعاصرة، وبما يجري بين الأوروبيين من حوار متنوع وثرى حول قضايا الفكر والسياسة والاقتصاد، في الوقت الذي يزداد فيه تساؤلنا حول قضايا الذات وإشكاليات الهوية، وافتعال المارك مع الغرب.

(١) المصدر السابق. ص ٦١.

لاشك أن معرفة تجارب الغرب وخبراته قد تساعدنا على فهم (الأنا) العربي بعيداً عن انغلاقها أو شعورها بالاستلاب، كما تكشف في الوقت ذاته مدى عمق الهوة الفاصلة بيننا وبين الآخر المتقدم دون الإحساس بالدونية. ومما يدعو إلى الحيرة، ويبعث في نفوسنا الخوف والريبة أن تتزامن هذه الحاجة الموضوعية الملحة مع خطاب انغلاق في يطل علينا بوجهه الكالح من هنا وهناك في الساحة العربية، محاولاً التخفي - ونحن في مطلع الألفية الثالثة - وراء شعارات وطنية ضيقة، ومفهوم للسيادة عفا عليه الزمان، وتجاوزة قطار العولمة تاركاً أنصاره واقفين في محطة الحنين إلى الماضي والتغني بمحاسن هوية أدركها الذبول وأصابها الخسوف.

(٢) إن "الحداثة" كل لا يقبل القسمة، فلا يمكن أن نقبل على الحداثة في المجال الاقتصادي والتقني، ونهمل "الحداثة" في الفكر والسياسة. لقد نشأت الحداثة بالفعل في بيئة حضارية ذات سمات خاصة، ثم عرفت تطوراً ثرياً ومرت بمراحل امتزج فيها الفكر والنظر الفلسفي بالنضال السياسي والاجتماعي وأثرت في الثورات التي عاشتها أوروبا ابتداءً من الثورة الفرنسية الكبرى إلى ثورة الشباب في مايو عام ١٩٦٨ وتأثرت بها، لكنها تحولت مع الزمن إلى مشروع كوني. وهذا ما أدركه رواد الحركات الإصلاحية في العالم العربي الإسلامي منذ اللحظة الأولى: كما جاء في مؤلفات الطهطاوي وخير الدين وابن أبي الضياف وبيرم التونسي والأفغاني وقاسم أمين ومحمد عبده والكواكبي... حيث ميزوا تمييزاً واضحاً بين وجهين للغرب: الوجه البشع للغرب الاستعماري، القائم على منطق القوة المدمرة، وطمس هوية الشعوب المستعمرة وتشويه ثقافتها وحضارتها... ووجه آخر للغرب في عقر داره: وجه الحرية والتقدم. وكان رواد حركات الإصلاح في المجتمع العربي حريصين على وصف الوجه المشرق للغرب في ما تركوه لنا من نصوص ورحلات مثل (الإبريز في تلخيص باريز) للطهطاوي، و(أقوم المسالك) لخير الدين، و(رحلة أحمد باي إلى فرنسا عام ١٨٤٦) لابن أبي الضياف... نعم لقد انبهروا بما شاهدوه من مظاهر تقدم الغرب، لكنهم أدركوا أن ذلك لم يتحقق إلا بعد أن تخلصت أوروبا من ويلات الحكم المطلق القهري، ومن هنا جاء تركيزهم على ضرورة الإصلاح السياسي في المجتمع العربي الإسلامي.

(٣) الحداثة حركة مستمرة تخضع لمنطق الجدل الخصب بين النظرية والتطبيق، ومن ثم فإنها ليست نظاماً مغلقاً أو جامداً.

(٤) إن مظاهر الحادثة التي نشاهدها اليوم في المجتمعات النامية بصفة عامة هي بعيدة كل البعد في أسسها النظرية وقيمها الفكرية والإنسانية عن حادثة عصر التنوير - أي الحادثة الغربية في المرحلة الأولى، ثم الكونية في ما بعد، فهي واحة تحديث قد تضيق وقد تتسع حسب تجارب الأقطار، جاءت نتيجة تأثير الآخر والاقتباس منه. لذلك فإننا نميز تمييزاً واضحاً بين الحادثة والتحديث.

والواقع أن مشروع الحادثة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشروع الديمقراطي: فهو يختلف حسب ظروف المكان والزمان، لكنه يحافظ دائماً على جوهره: سيادة الشعب في تقرير مصيره، وتحديد النظام السياسي الذي يدير شئونه عبر انتخابات ديمقراطية حقيقية تفتح الباب على مصراعيه لإمكانية التداول على السلطة. ولعل من أفضل السبل لإصلاح عيوب المشروع الديمقراطي هو المزيد من الديمقراطية، وقد أثبتت التجارب السياسية المعاصرة أنه لا حادثة حقيقية تقود المجتمع نحو التقدم والتحرر بدون ديمقراطية.

من ناحية أخرى، يكفي أن نقول بأن الحادثة باعتبارها مشروعاً كونياً تمثل طوق النجاة والأمل في التصدي للفكر الغيبي "الأسطوري"، والخلط بين شئون السماء وشئون الأرض من جهة، والفكر السياسي الاستبدادي من جهة أخرى. ولا يجب أن ننسى أيضاً أن فلسفة حقوق الإنسان قد أصبحت منذ الربع الأخير من القرن الماضي أساساً متيناً من أسس الحادثة الكونية، وهو مكسب لجميع الشعوب وبخاصة الشعوب العربية.

ولئن كانت الحادثة قد اتخذت من التنوير الكانطي في القرن الثامن عشر بداية لها. ثم اتخذت بعد ذلك أشكالاً عدة. إلا أن "هابرماس" صاحب مشروع الحادثة في الغرب ينهنا دائماً إلى أنه مشروع لم يكتمل بعد. أو لم يصل إلى منتهاه.

فأين نحن من هذا المشروع الذي يقر صاحبه بأنه لم ينضج بعد. ألم يكن من المناسب أن نبحت في الطرق أو الوسائل التي قد تساعدنا على تحديث آلياتنا في جميع النواحي الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، بل والدينية، بدلاً من أن يكون هذا "النموذج" الغربي الذي لم يكتمل بعد هو رائدنا في اكتساب عادات وتقاليد جديدة غريبة عن مجتمعاتنا؟ ألم يكن من المناسب النظر في وسائل التحديث أو التطوير من داخلنا وبما يتناسب مع ظروف مجتمعاتنا. في الوقت الذي يجب أن نستفيد فيه من تجارب وخبرات الغرب الإيجابية التي لا تتناقض مع طبيعة عاداتنا وقيمنا الأخلاقية الدينية؟

معوقات التحديث في المجتمع المصري

دراسة تحليلية لاستشراف آفاق المستقبل

د. خنان محمد حسن سالم*

مُقَدِّمَةٌ

بدأ المشروع الحداثي في المجتمعات الأوروبية منذ القرن الثامن عشر، وقد انبهرت باقي دول العالم وأقصد دول الجنوب، بالنموذج الغربي وبالعقل الغربي، إلى الدرجة التي قاربت على احتقار العقل العربي في بعض الأحيان، مما قاد الكثير من دول الجنوب إلى تبني نموذج الحداثة الغربي دون تفنيد أو مراعاة أن الاختلاف يصعب فصله عن الخطر.

فحينما نختار نموذج الحداثة الغربي فنحن نتجاهل أننا مستهلكون لمنتجات الحضارة الغربية، ولسنا منتجين لها، أو حتى مشاركين في إنتاجها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن استهلاكنا لحضارة الغرب دون وعي إنما يؤكد آليات الاختراق الإمبريالي على جميع الأصعدة، ولا سيما الصعيدين الاقتصادي والثقافي. وتلعب القوة الإمبريالية دوراً في هذا الاستهلاك من خلال تدعيم الأنشطة الاقتصادية والثقافية الداخلية، التي تروج لاتجاهاتها والتي تخلع عليها صفة الكونية حتى تضمن مرورها، وقد لا تجد صعوبة في ذلك، لأن لدينا في الداخل من هم قادرين على الترويج لهذه الاتجاهات بكامل إرادتهم. والاختلاف الذي يؤدي إلى الخطر هو أننا تجاوزنا في أنماط استهلاكنا ما هو أبعد من الحداثة، أو كما يقول فريدريك جيمسون ما بعد الحداثة.

إننا كعرب ومصريين بصفة خاصة لم نخض مرحلة الصناعة التي ارتبطت بالحداثة،

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس.

فكنا وما زلنا مستهلكين، والمشكلة أننا أصبحنا نستهلك بأسلوب دول الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة، ونحن لم تتوفر لنا بعد البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تؤمن لنا ذلك. فقد بنينا نتائج حالة الاستهلاك لدينا على مقدمات الآخرين، مما افقدنا حالة التوازن وأصبحنا أكثر تبعية، بل وانقسمت مجتمعاتنا العربية من الداخل، وتزايدت معدلات الفقر والبؤس، وأصبح الفقراء يعيشون في عالم خاص بهم، وكذلك الأغنياء بالرغم من أن مجتمعاً واحداً يضمهم معاً.

ومن هنا يصعب القول بأننا يمكننا تبني النموذج الغربي في التحديث بالصورة التي هو عليها دون مراعاة لأي خصوصية، لأن النموذج الغربي يرى أن تراث الماضي وخاصة في دول الجنوب والدول العربية تحديداً يقود العقل إلى الانغلاق، وأهم مسلمات الحداثة الغربية تحرير العقل.

والاتجاه نحو التحديث يتطلب إعادة النظر في تراث الماضي برؤية نقدية، لا للتخلص منه كلياً، وإنما للتخلص من العيوب والمعوقات كي نستطيع الانطلاق نحو المستقبل في شتى المجالات. وفي هذا الإطار يجب أن نسترشد بالأسس التي نهضت عليها الحضارة الغربية أو الحداثة الغربية، ونأخذ منها ما يتفق وطبيعة الظروف الخاصة لمجتمعاتنا العربية، ومجتمعنا المصري على وجه التحديد، لأن القوالب الجاهزة لن تقودنا للتقدم، بل سوف تزيد من الفجوة الكبيرة بيننا نحن دول الجنوب وبين دول الشمال المتقدمة.

لقد اعتمدت الحداثة الغربية في الأساس على التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، التي أفرزت حالة جديدة من التفكير والعقلانية أعادت النظر في الكون والإنسان، وتمت هذه التغيرات بصورة تدريجية. أما ما حدث في مجتمعاتنا العربية ومجتمعنا المصري تحديداً، والذي يدعى البعض أنه يشهد شكلاً من أشكال التحديث فهذا الادعاء خاطئ، لأن ما نشهده هو شكل وهمي لا علاقة له بأي تغيرات بنائية، وإذا كان مجتمعنا المصري شهد تحولات اقتصادية فهذه التحولات أدت إلى خلق حالة من الاضطراب والتوتر داخلياً، ولم يقترن بها أي تقدم فكري على المستويين النظري والعملي، بل حدث العكس فهناك ردة للتفكير الخرافي، واضطراب في منهجية التفكير، بل وغياب دور العلم من حياتنا

الاجتماعية ، واتساع الفجوة بين التعليم والمجتمع ، وبالتالي غياب العقلانية التي تعد اللبنة الأساسية للحدثة في النموذج الغربي .

وبناء على ما تقدم نحاول من خلال هذه الدراسة رصد وتحليل أهم معوقات التحديث في مجتمعنا المصري والتي تحول دون تقدمنا ثم نضع الآليات التي يمكن من خلالها استشراف آفاق المستقبل .

والمدخل الملائم لهذه الدراسة التحليلية يتطلب منا الوقوف عند مجموعة من المحاور الأساسية على النحو الآتي :

- المقصود بمفهوم التحديث والحدثة .
 - أين نحن من الحدثة العالمية .
 - معوقات التحديث في المجتمع المصري (المعوقات الخارجية – والمعوقات الداخلية) .
 - آليات مواجهة معوقات التحديث في المستقبل .
- وفيما يلي سوف نتناول بالفهم والتحليل كل محور من محاور هذه الدراسة .

أولاً: المقصود بمفهوم التحديث والحدثة:

يشير مفهوم التحديث إلى عمليات التغيير واسعة النطاق التي شهدتها بعض المجتمعات الغربية منذ منتصف القرن الثامن عشر . وقد شمل هذا التغيير نظاماً أساسية في المجتمع ، وبناء على هذا التغيير فقد تم إحلال نظم جديدة متطورة بدلاً من النظم التقليدية القديمة .

وأهم ما يميز عمليات التحديث في المجتمعات الغربية حدوث اتساق وتكامل بين النظم وبعضها البعض . فقد كان التغيير مبنياً على أسس وعلاقات تتسم بالعقلانية والتنظيم ، مما قاد المجتمعات الغربية إلى حدوث طفرة واضحة ساهمت بفعالية في تحقيق التقدم ، فلم تكن هناك روايب للماضي تعرقل التقدم وتحدث نوعاً من التمهصل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي ، فجاءت عمليات التحديث نقية وذات جذور قوية .

وقد ارتبط مفهوم التحديث في المجتمعات الغربية بمفهوم آخر واسع الانتشار وهو مفهوم الحدثة " ويتفق معظم الباحثين والمفكرين على أن الحدثة تشكل مرحلة تاريخية هامة في

الثقافة الغربية بشقيها المادي والمعنوي، وقد بدأت هذه المرحلة منذ القرن الثامن عشر وامتدت حتى القرن العشرين، وكانت العلوم الاجتماعية وبخاصة علم الاجتماع في مقدمة العلوم التي اهتمت بدراسة الحداثة في المجتمعات الأوربية وأشكالها السياسية والاقتصادية والمعرفية " . (27: 2003 Mitchell. H, 12: 2006 Stephen. C)

" ويشير مفهوم الحداثة في الثقافة الغربية إلى معان متعددة، إلا أن هناك شبه اتفاق على أن الحداثة تشكل حركة ثورية راديكالية على كل الأشكال التقليدية القديمة، وخلق وسائل جديدة للعمل والإنتاج والتقييم، وقد شكلت هذه الوسائل الأسس الجديدة في عالم الحداثة " (7: 2006 Without Author) ولم تقتصر الحداثة كحركة ثورية على الجوانب السياسية والاقتصادية فحسب، بل " كانت حركة أدبية وفنية، وحاول كتاب الحداثة النظر لأنفسهم باعتبارهم صناعاً للقيم وللثقافة التي اقترنت بالمرحلة الجديدة، وكان انتشار هذه الثقافة بمثابة تحد لكل ما كان قائماً من قبل، ومحاولة استبداله حتى يحدث نوعاً من التماسك والتناغم بين المستجدات على الساحة العالمية . "

(14: 2006 Ogden.s, 27: 1991 Chirs. B)

وهذا ما جعل انطوني جيندن يعرف الحداثة بأنها " إحداث تغيرات في العالم تتسق مع رؤية اجتماعية جديدة وأخلاق جديدة " (انطوني جيندن ٢٠٠٢ : ٢٤١)

وكانت أهم ركائز الرؤية الاجتماعية الجديدة " التأكيد على إنسانية الإنسان وقدرته على مواجهة التحديات، وقيامه بدور فاعل في البيئة المحيطة به، وتشكيل الثقافة التي تعبر عن مصالحه وأهدافه متخظياً بذلك النماذج التقليدية القديمة، فضلاً عن إفساح المجال لانتشار منتجات النشاط العقلي العلمية والتكنولوجية والإدارية "

(الآن تورين في عبد العزيز حمودة، ٢٠٠١ : ٥٦ & 14: 2000 Catherine.l)

ويمكننا إجمال الخصائص المميزة للمجتمع الحديث على النحو الآتي :

(١) سياسياً : فصل الدين عن الدولة وظهور الدولة القومية العلمانية الجديدة بعيداً عن سلطة الكنيسة .

(٢) اقتصادياً : ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على الصناعة والإنتاج الكبير بدلاً من النظام الاقتصادي الإقطاعي القائم على الزراعة .

(٣) اجتماعياً : شهد المجتمع ظهور طبقات اجتماعية جديدة بالإضافة إلى نمو

تقسيمات جديدة للعمل وفقاً للموقف من ملكية وسائل الإنتاج

(٤) ثقافياً : ظهور الثقافات الغربية التي ارتبطت بالأمم الجديدة والتي طورت لنفسها رموزها الخاصة بطريقة انتقائية لكي تعبر عن مصالحها وأهدافها .

(٥) دينياً : لم يعد للدين علاقة بالدولة واقتصرت الممارسات الدينية على الحياة الشخصية للفرد .

(٦) فنياً : " تقدم الفن المعماري والموسيقى والأدب والشعر وكل أشكال الفنون التشكيلية ، وقاد هذه الحركة مجموعة من الفنانين والمفكرين المتمردين على تراث

الماضي التقليدي والمتبنين لكل الأفكار والقيم الجديدة " (Lauis. S, 2004 : 4)

(٧) فكرياً : يقول " Barry Burke " تميز التفكير في مرحلة الحداثة بثلاث ملامح أساسية وهي :

- العقلانية بدلاً من الجهل
- النظام بدلاً من الفوضى
- العلم بدلاً من الخرافة (Burry. B, 2005 : 14)

" واتسم التفكير أيضاً بالموضوعية والاستقلالية بعيداً عن الانطباعات الشخصية " (Without Author , 2006 : 12).

وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي ما زالت تعاني فيه الدول النامية بما فيها مجتمعنا المصري من تعثر تجارب التنمية والإصلاح لأنها لم تنهض على أسس علمية سليمة ، مما يعرقل عمليات التحديث فيها على غرار المجتمعات الأوروبية الغربية ، نجد هذه الدول الأخيرة قد تجاوزت مرحلة التحديث والحداثة لتنتقل إلى ما بعد الحداثة ، التي بدأت مع بداية القرن العشرين .

" وقد أشارت الدراسات الأكاديمية التي أجريت في مناطق متنوعة أن مفهوم ما بعد الحداثة postmodernism ، ارتبط بالتكنولوجيا المتقدمة وثورة الاتصالات والمعلومات ، وتطور الميديا بصفة عامة ، بالإضافة إلى حركات الشباب في مختلف أنحاء العالم التي تعبر عن ثقافتهم ورؤيتهم الجديدة للعالم "

(Mary. K , 2003 :2 &without Author , 2003 :4)

وتهتم المجتمعات المتقدمة في مرحلة ما بعد الحداثة بتنظيم المعلومات لكي تؤدي وظيفة معينة ، فالهدف من توفر المعلومات لا يكون في معرفة الأشياء فحسب ، بل الهدف يتمثل في كيفية استخدام هذه المعلومات . وهناك ارتباط قوى بين العلم والمعرفة الجيدة ، تلك المعرفة التي سرعان ما تتحول إلى سياسة تعليمية تنمى القدرات والمهارات المختلفة.

ثانياً : أين نحن من الحداثة العالمية:

- إن مناقشة هذا المحور تتطلب منا في البداية طرح مجموعة من التساؤلات من أهمها :
 - هل يتطابق نمط الحداثة الموجود في المجتمع المصري مع نمط الحداثة الغربية؟ والإجابة (لا) لأن نمط الحداثة الذي تشهده دول الجنوب بصفة عامة هو نمط مشوه ، لا ينهض على الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية
 - ما الأسس التي نهضت عليها الحداثة الغربية؟
 - الإجابة ، نهضت الحداثة الغربية على : العلم ، العقلانية ، الإنتاج الاقتصادي الضخم القائم على الصناعات الكبرى ، تغيير البنى السياسية والاجتماعية والثقافية ، بما يتلاءم ومعطيات الحداثة .
 - هل كان تشوه نمط الحداثة في دول الجنوب مقصوداً؟
 - الإجابة (نعم) لأن حداثة دول الجنوب لها علاقة بمتغيرين أساسيين هما " التفكيك والتكامل " ؛ والمقصود بالتفكيك إعادة هيكلة البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الداخلية لهذه المجتمعات ، بصورة معينة لتتكامل مع النظام العالمي الجديد ، بعد إعادة تشكيلها بما يتلاءم وتحقيق أهدافه ومصالحه . ومن ثم لا يمكن توقع وجود نمط حدائى نقى مثل الذي شهدته دول المركز الرأسمالي .

وتخضع دول الجنوب لما يسمى " بعولة الحداثة " والتي تشكل خطراً ، تتركز أهم مظاهره في تفكيك الثقافات الوطنية ، والعبث بالتراث ، مما أدى إلى خلق حالة من التوتر والاضطراب داخلياً ، فقدت معه شعوب تلك الدول القدرة على المحافظة على الموروث القديم ، وعدم القدرة على تقبل الوافد الجديد والتكيف معه .

وتجدر الإشارة إلى أن تشوه تجارب التحديث أو محاولات التحديث ليست كلها على مستوى واحد، بمعنى أنه قد تكون هناك محاولات للتحديث، تظهر فيها الجوانب الإيجابية بصورة أكبر من الجوانب السلبية، وقد يحدث العكس بمعنى أن تظهر الجوانب السلبية بدرجة أكبر تظلمس الجوانب الإيجابية إن وجدت .

وقد مر مجتمعنا المصري بعدة تجارب في التحديث، وأتصور أن هناك ثلاثة مراحل أساسية في تاريخ مجتمعنا المصري لا يمكن تجاهلها، "أولاً" في مصر القديمة حينما طور أمم وسائل قتالية ودفاعية جديدة تتلاءم مع قوة الهكسوس وقتها، واستطاع طردهم من البلاد. "وثانياً" في بداية القرن التاسع عشر، حينما شرع محمد على في بناء دولة مصر الحديثة، مدركاً أن قوة الشعوب تكمن في اقتصادها القوى، وتعليم أبنائها، فأرسل البعثات التعليمية للخارج وأنشأ المدارس التعليمية المتخصصة في الداخل (مدرسة الطب، مدرسة الهندسة، ومدرسة الألسن . . .) التي عرفت بعد ذلك باسم الكليات، كما اهتم بتقوية الجيش وزيادة أعداده. "وثالثاً" في النصف الثاني من القرن العشرين، حينما قام جمال عبد الناصر بمحاولة تحديث مصر أيضاً، بادئاً بتطوير البنية التحتية (زراعة - صناعة - تجارة . . .)، وأعطى كذلك أهمية كبيرة للجوانب الاجتماعية (إلغاء الفوارق الطبقية - مجانية التعليم - قوانين الإصلاح الزراعي . . .) وأخيراً محاولات التحديث التي بدأت منذ منتصف السبعينيات وحتى وقتنا الراهن، التي تميزت بتحرير الاقتصاد، والاتجاه نحو الخصخصة، وتبنى النموذج الغربي في التنمية ولا سيما النموذج الأمريكي .

وإذا انتقلنا من الإطار الخاص الجزئي لمجتمعنا المصري إلى الإطار العام الكلى لدول المحيط أو دول الأطراف، نجد أن عملية نقل الحداثة أو الاستعانة بالنموذج الغربي في الحداثة لم يكن مرتبطاً بنضوج الحداثة الغربية، بل انتقل النموذج الحداثي الغربي إلى دول الجنوب وهو ما زال في بداية تطوره، ولم تكن دول الجنوب واعية بهذا النقل، أو درجة استعدادها له، مما أفقد تجربة التحديث معناها الحقيقي كما هو في الغرب الرأسمالي؛ ومن ثم ظهر نموذج للحداثة مشوهاً يحمل بعض الملامح الشكلية الخارجية للحداثة، دون أن تكون له علاقة بمضمون الحداثة .

والمقصود بالمضمون تطوير البنى الأساسية (اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً . . .) وتبنى

نمط جديد للتفكير يعتمد في الأساس على العقلانية والتنبؤ والضبط ، ولذلك جاءت صورة الحداثة في مجتمعاتنا ممسوخة بلا مضمون ، وأهم ما يميزها أنماط الاستهلاك التي باتت ملمحاً أساسياً أو تجلياً من أهم تجليات الحداثة الشكلية التي تقودنا إلى مزيد من التخلف والتبعية ، ولا تنقلنا خطوة واحدة إلى الأمام .

إن ما نقل إلينا من الغرب تحت مسمى الحداثة لم يحدث قطيعة مع النظم السابقة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وفكرياً ، ولم يطور في المقابل أسس العقل والمنطق والعلم ، تلك الأسس التي تراكت في الحضارة الغربية عبر قرون طويلة حتى اكتملت ، واستطاعت أن تعبر عن نفسها بخلق مجتمع منتج ، غابت عنه الخرافة ، وساده العقل والعقلانية ، وصار مجتمعاً ديمقراطياً ، ينهض على احترام الفرد ، وحماية حقوقه .

إن الحداثة لا يمكن أن تجتمع مع الخرافة^(١) ، وغياب الديمقراطية ، وتخلف الأبنية الاقتصادية والسياسية ، وهذا ما يشكل واقع البلدان العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة .^(٢)

إن التقدم العلمي والتقني الذي تشهده دول الشمال يزيد من اتساع الفجوة بينها وبين دول الجنوب من ناحية ، ويزيد من تهميش دول الجنوب من ناحية أخرى . ويكفى القول بأن الدول الكبرى توفر المليارات من الدولارات سنوياً للإنفاق على البحث العلمي ، وهذا الإنفاق لا يكون إلا للمؤسسات أو دول ذات اقتصاديات ضخمة . أما نحن في مجتمعنا المصري فما زلنا نناقش ، هل التعليم يقع في نطاق الاحتياجات الأساسية للفرد أم أنه يشكل جزءاً من الخدمات يجب أن تتوفر لمن يستطيع الإنفاق عليه . وهل الإنفاق على البحث العلمي يمكن أن يكون له مردود تنموي؟ وكيف يمكن الإنفاق على البحث العلمي والكثير من الأسئلة التي تطرح على هذا المنوال^(٣) .

(١) وقد أشارت دراسة أجريت في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة إلى أنه يتم إنفاق ١٠ مليار جنيه مصري . على الدجالين والمشعوذين (هذه النسبة تفوق حجم العائد من قناة السويس) .
(٢) تنفق منظمة التعاون الاقتصادي للتنمية ما يقرب من ٣٠٠ مليار دولار سنوياً على البحث والتطوير العلمي " . (فارس أبو صعب، ١٩٩٩ : ٥٤) .

(٣) سئل وزير التعليم العالي د . هاني هلال في برنامج تليفزيوني شهير (البيت بيتك) يوم الأحد ٢٠٠٦ / ٤ / ٩ هل يوجد بحث علمي في مصر؟ وأجاب بنحاحل يكون فيه بحث علمي .

إن الهوة بين الشمال والجنوب لم تعد هوة اقتصادية فحسب، بل صارت هناك هوة علمية وثقافية يصعب تجاوزها بالشروط والمعطيات الراهنة.

وتجاوز هذه الأزمة لن يكون باستيراد نماذج غربية في التحديث، لأن التعامل السطحي مع هذه النماذج قاد إلى خلق العديد من التناقضات على كافة المستويات، ومن أبرزها التناقضات الثقافية؛ فلم تؤد العناصر الثقافية الوافدة إلى خلق قطيعة مع تراث الماضي، بل تعيش التراث مع الوافد مما أدى إلى خلق نموذج ثقافي ثالث مشوه، لا يشكل نموذجاً تراثياً ولا يشكل نموذجاً حديثاً.

وأصبح مجتمعنا يعاني من حالة التمفصل على كافة المستويات، وحتى على مستوى الممارسات اليومية، وأصبح التفكير من الداخل (ثقافياً وطبقياً وقيماً...) هو الملح الواضح للحدثة المصرية. وحتى الخطاب الرسمي للدولة فهو أوضح صورة لحالة التفكير المرتبطة بالحدثة المشوهة، حيث يتسم الخطاب بالفوقية، والبعد عن الواقع وعن تفاعلات الحياة اليومية الداخلية.

ولم تعد الثقافة القائمة الآن تعكس خصوصية مجتمعنا لأنها ثقافة فقدت الكثير من رموزها الأساسية تحت ضغط الإعلان عن رموز الثقافة الغربية من ملابس وأطعمة وموسيقى، مما أدى إلى شيوع ثقافة الاستهلاك وإن جاز لي أن قول شرهه وسفه الاستهلاك لسلع لم نشارك في إنتاجها.

وانعكس الأمر في مجتمعنا، فبدلاً من أن يرتبط التقدم بالإنتاج الضخم، والقدرة على التسويق للمنتج المحلي وتصديره، صار التقدم مرتبط في أذهان الكثيرين من العامة والخاصة بالقدرة على الاستهلاك، واقتناء السلع المختلفة التي تعكس تقدم الثقافة الغربية وخاصة الثقافة الأمريكية.

إن اختلاف أشكال الحدثة وصورها في المجتمعات الغربية الرأسمالية التي أنتجتها والمجتمعات العربية التي نقلتها اختلاف جوهري ترتب عليه أن صارت الحدثة لدينا كما يقول " أحمد زايد " حدثة برانية " لأن أساليب الحياة والتصورات العامة، وأنماط السلوك التي لا توصف بأنها تقليدية ولا حدثية وإنما هي مزيج مشوه من كليهما. إنها ثقافة ثالثة تقوم على مبادئ معاكسة للمبادئ التي نهضت عليها الحدثة بالمعنى الذي وجد في الغرب.

وهذه المبادئ المعاكسة ليست مشتقة بالضرورة من التقاليد أو التراث . فالحادثة البرانية تشوه التقاليد والتراث بنفس القدر الذي تشوه به المظاهر الحداثية الأصيلة وليس أدل على ذلك من أنها ترفض العقل في كليهما "

(أحمد زايد، ٢٠٠٥ : ١١٣)

وهكذا يتضح لنا أن خطورة النماذج الجاهزة في التحديث تكمن في أنها لا جذور لها في مجتمعنا، ولم نسع إلى ترسيخها بتغيير الواقع كي يتأهب لاستقبالها والتعامل معها بكفاءة .

لقد مرت الحداثة الغربية بعدة مراحل تسلم كل مرحلة منجزاتها للمرحلة الجديدة كي تضيف عليها . فكان انطلاق العقل بعيداً عن القيود والأغلال في عصر التنوير ، الذي صارت له فلسفة باسمه هي فلسفة التنوير ، ثم انطلق العلم يحقق أهدافه بصورة إجرائية ملموسة معبراً عن نفسه في الثورة الصناعية والإنتاج الضخم ، وكذلك التسويق الداخلي والخارجي ، ولم يكن لهذه الصورة المضيئة من تاريخ الحضارة الغربية أن تكتمل دون أن تعطى للحرية مساحة ، لتعيد صياغة المفاهيم بين الدول كنظام سياسي وبين الأفراد ، فجاءت الثورة الفرنسية التي انتشرت أصداؤها بعد ذلك في كل أنحاء العالم ، لتكتمل صورة الحداثة الغربية ذات الطابع الكوني وتنتقل في كل أرجاء العالم .

وهكذا يتضح لنا ضعف موقفنا من قضية التحديث ونموذج الحداثة العالمية ، لأننا أخذنا نتائج الحداثة الغربية دون الأخذ بمقدماتها ، فلاستهلاك لا بد وأن يسبقه إنتاج ، والإبداع لا بد أن يسبقه تغذية العقل بالعلم ، وهذا لم يتوفر لدينا ، فجاءت صورة الحداثة باهتة ومشوهة وغير مكتملة .

ثالثاً: معوقات التحديث في المجتمع المصري:

يتطلب البحث عن معوقات التحديث في أي مجتمع من المجتمعات تتبع حركة البناء الاجتماعي ، عبر مراحل تاريخية مختلفة ، لرصد العوامل الخارجية والعوامل الداخلية المؤثرة سلباً وإيجاباً في حركة هذا البناء .

وشهدت العديد من المجتمعات العربية بعض محاولات التحديث التي لم تكتمل ؛ والنظرة الرأسية (تتبع التطور التاريخي بالإضافة للخصوصية الاقتصادية والاجتماعية) تتيح

لنا فرصة تتبع مراحل الاستقرار التي شهدت محاولات التحديث، ومراحل التفكيك التي شكلت حجرة عثرة أمام عمليات التحديث. كما تتيح لنا النظرة الرأسية الكشف عن دور العوامل الخارجية والعوامل الداخلية المؤثرة في الحالتين (الاستقرار والتفكيك).

ويلاحظ على مجتمعا المصري أن فرصة تعرضه للتفكيك كانت أعلى من فرصة تعرضه للاستقرار. وقد كانت المشاهدات الواقعية في السنوات الأخيرة وخاصة منذ منتصف السبعينيات خير دليل على ذلك. حيث الاختلال الطبقي، والتناقض القيمي والثقافي، وكذلك السياسي (الفرق الكبير بين الشعارات المعلنة والسياسات المتبعة) مما جعل إمكانية تأثير العوامل الخارجية في إعادة تشكيل المجتمع المصري أكبر وأوضح وبصفة عامة فإن المجتمع المصري كجزء من المجتمع العربي الكبير قد تعرض لعاملين حالا دون تحقيق مشروع النهضة وهما: "عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة. ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي، بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة وغير المباشرة، مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية، وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والأيدولوجي"

(فارس أبي صعب، ١٩٩٩: ٥٢)

ومن هنا يصعب فهم تجربة التحديث في أي مجتمع من المجتمعات الطرفية بعيداً عن جملة العوامل الخارجية والداخلية، مع مراعاة أن العوامل الخارجية تشكل العوامل المستقلة في إحداث التغيير، لأن النظام الرأسمالي كان وما زال يعيد صياغة المجتمعات التابعة في محاولة منه للحفاظ على مصالحه، وتحقيق أهدافه، بل ومطامعه التوسعية في المنطقة العربية على وجه الخصوص.

وإذا كان من الصعب فهم تجربة التحديث في المجتمعات الطرفية بعيداً عن فهم العوامل الخارجية والداخلية، فهناك صعوبة أخرى تواجه هذه المجتمعات، تتمثل في استحالة التحديث بصورة منفصلة عن الخارج، بعبارة أخرى صعوبة انطلاق التجربة الحداثية من منظور داخلي ذاتي وذلك لسببين:

الأول: إن النظام الرأسمالي والقوة المهيمنة عالمياً تبحث دائماً عن مجال خارجي، يوفر لها

كل ما تحتاجه من مواد خام، ومصادر طبيعية لازمة للصناعات المتطورة لديها، فضلاً عن التسابق المحموم لخلق أسواق في دول المحيط لتصريف الفائض من الإنتاج، مما يتطلب إعادة هيكلة النظم الاقتصادية والاجتماعية في هذه المجتمعات بطريقة معينة تتطلبها عملية التحديث المستمرة في المركز الرأسمالي المتطور.

الثاني : أن هناك مقاييس عالمية للجودة في كل مجالات الحياة، ومن يعمل خارج نطاق هذه المقاييس فهو خارج نطاق العالم الجديد، ولن يتم الاعتراف بما حققه، ولذا يجب على المجتمعات الجنوبية أن تأخذ بأسباب التقدم والتنمية التي تقود إلى عملية التحديث بمعناها الحقيقي وليس الشكلي.

وفيما يلي سوف نلقى الضوء على أهم معوقات التحديث في المجتمع المصري لعلنا نستطيع بعد ذلك أن نصوغ آليات للمواجهة، واستشراف آفاق المستقبل.

أولاً: معوقات التحديث الخارجية:

١- خبرة الاستعمار: لا يمكن دراسة المجتمع كجزء منفصل عن تاريخه من ناحية وعن طبيعة علاقته بالعالم الخارجي من ناحية أخرى، ولا سيما إذا كانت العوامل الخارجية تعد بمثابة المتغير المستقل، الذي يلعب دوراً مؤثراً لا يمكن إغفاله كما هو الحال في الدول النامية، وتاريخ علاقتها بالدول الاستعمارية قبل وبعد الاستقلال. وتشير التجارب التنموية التي شهدتها الدول النامية منذ حصولها على استقلالها إلى أن هناك خللاً ما، وقصور في تلك التجارب، ولم يكن ذلك مقصوداً على دولة دون غيرها، وإنما يكاد يكون تعثر التنمية سمة مشتركة بين كل الدول النامية، مما يجعلنا ندرك أن ثمة عوامل مؤثرة تلعب دوراً في هذه الوضعية المأزقية " (حنان سالم، ٢٠٠٣، ٨٢ : ٨٣)

وببساطة شديدة لقد آدت خبرة الاستعمار إلى عدم تطور شعوب الجنوب بطريقة متسقة، كما حدث مع دول الغرب الرأسمالية المتقدمة، مما أدى إلى خلق حالة من التناقض على المستوى الداخلي، فقدت معه عمليات التنمية والتحديث القدرة على الاستمرار والتواصل بشكل إيجابي وفعال. وفي الوقت الذي تتعثر فيه تجارب التحديث في الجنوب، تتكامل دول المركز الرأسمالي، وتحقق أعلى درجات الاتساق على المستويين الداخلي والخارجي. بل وتسعى إلى التكامل مع بعضها البعض لدعم

المصالح المشتركة. (وهذا يفسر لنا ظهور التحالفات الدولية مثل الاتحاد الأوروبي . . .)

وتجاوز الأزمات التي نتجت عن الاستعمار لا يمكن تحقيقه دفعة واحدة، ومن يتصور من كتاب الغرب أن العالم الثالث أسعد حالاً في مراحل نموه وتطوره من العالم الأول، لأنه يستطيع أن يتجاوز بعض المراحل التي مرت بها الدول الكبرى وعانت فيها حتى تصل إلى مرحلة الحداثة، أو بعبارة أخرى الأخذ بنظرية حرق المراحل وصولاً لمرحلة الحداثة، فهذا التصور خاطئ.

إن السنوات الطويلة التي عاشتها دول الجنوب تحت نير الاستعمار أفقدتها الكثير من استقلالها السياسي والاقتصادي، وأصبحت تابعة للمركز الرأسمالي المتقدم بصورة يصعب تجاوزها بالأطر التقليدية التي لعبت قوى الاستعمار دوراً واضحاً في صياغتها بطرق معينة.

وحيثما شرعت الدول العظمى في تقسيم العمل الدولي بعد الاستقلال العسكري وضعت شروطاً مجحفة من شأنها الإبقاء على حالة التخلف وإعادة إنتاج المواد الخام، على أن تتولى هي عملية التصنيع، الأمر الذي جعل من دول الجنوب أسواقاً لمنتجات الدول المتقدمة.

" ومع نهاية الثمانينيات وخلال التسعينيات من القرن العشرين ولأسباب كثيرة في مقدمتها ثورة الاتصالات وسقوط النظام الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، سيطرت على الفكر الاقتصادي مبادئ العولمة وفي مقدمتها تحرير العلاقات الاقتصادية الدولية، خصوصاً في مجال التجارة والخدمات وحركات رؤوس الأموال، وأخذت طريقها للتطبيق على مستوى العالم ككل، وعلى مستوى كل دولة على حدة.

ونظراً لسيطرة الدول الصناعية الكبرى وشركاتها المتعددة الجنسية، وفي مقدمتها الولايات المتحدة على العناصر الحاكمة لحركة الاقتصاد العالمي من تجارة خارجية وخدمات وحركات رؤوس الأموال، فلم يكن أمام أغلبية الدول النامية إلا أن تقبل خيار الاندماج في الاقتصاد العالمي الجديد كما تراه القوى الكبرى، دون أن يكون للدول النامية تأثير قوى في صياغة مبادئه وتحديد تطبيقاته. ولم تكن مصر استثناء من ذلك،

لقد قبلت مبدأ حرية التجارة في السلع والخدمات بانضمامها إلى اتفاقية منظمة التجارة العالمية، كما فتحت أبوابها للاستثمارات الأجنبية بما في ذلك الاستثمار غير المباشر في الأسهم والسندات، والتزمت بمبادئ الإصلاح الاقتصادي كما صاغها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهذا أمر يمكن قبوله من حيث المبدأ، حيث لا مفر منه، والبديل هو الانعزال عن التيار العالمي، وهو أمر لا يمكن تحمل تبعاته السلبية الضخمة". (مصطفى السيد، ٢٠٠٣: ٤٠)

فكما سبق أن أشرت لا يمكن لأي مجتمع أن ينمو خارج نطاق النظام العالمي الجديد، الذي يحتكر التقنية العالمية سريعة التطور، والتحكم في مؤسسات المال العالمية، وامتلاك التكنولوجيا الحديثة (في الاقتصاد والاتصال والإعلام والدعاية...) فضلاً عن القوة العسكرية وحياسة أسلحة الدمار الشامل والقدرة المستمرة على تطويرها. ومن ثم فإن هذه الدول وفقاً لتلك المعطيات سابقة الذكر هي التي تتحكم في معايير الجودة وتقوم بصياغتها.

وحينما نضع هذه الحقائق أمام أنفسنا لا يكون الهدف تثبيط الهمم، أو الشعور بالعجز وعدم القدرة على تجاوز محنة التخلف والتبعية، وإنما هذه القراءة الواقعية لحقيقة الوضع المأزوم لمجتمعنا تقودنا إلى البحث عن وسائل للخروج من دائرة التخلف والتبعية بشرط أن يراعى في اختيار هذه الوسائل ما يناسب خصوصية مجتمعنا، وفي نفس الوقت تتفق هذه الوسائل مع ما يتطلبه النظام العالمي الجديد، فقد فرضت علينا آلياته وعلينا أن تستعد للتفاعل معه وليس الاستسلام له.

٢- علاقات التبادل اللامتكافئ: حينما نتحدث عن طبيعة التبادل اللامتكافئ بين الشمال والجنوب، واختلال ميزان القوة الاقتصادية لصالح الدول الكبرى، لابد أن نتوقف عند الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة لأنها "صاغت الاقتصاد الكوني الحالي في مؤتمر عقد في بريتون وودز في نيوهامبشاير عام ١٩٩٤، وهو ما أعطى المؤسسات العسكرية والصناعية الأمريكية نفاداً غير محدود إلى المعادن والنفط والأسواق وقوة العمل الرخيصة، وجرى اختراع البنك وصندوق النقد الدوليين لتنفيذ هذه الاستراتيجية. فقد كانت قاعدتهما في واشنطن حيث يرتبطان بمجل سري مع الخزنة الأمريكية، وكانت

القوة التصويتية لأعضائهما محددة بدرجة الثراء ، وبذلك كان لأمريكا الهيمنة عليهما ، وكان رئيس البنك الدولي دائماً أمريكياً " (جون بيلجر ، ٢٠٠٣ : ١٨٠)

ومحاولات الإصلاح المفروضة علينا من الخارج أو ما يسمى ببرامج التكيف الهيكلي كلها صياغات أمريكية ، تهدف إلي الحفاظ على المصالح الأمريكية ، والهيمنة على ثروات العالم ، حتى تصبح السيادة لأمريكا وحدها بلا منازع .

هذه الأيديولوجية تظهر في سياستها الخارجية التي تحول دون المحافظة على حقوق الإنسان في دول الجنوب ، ورفع مستوى معيشتهم ، وإقامة الديمقراطية . إن ما تسعى إليه الولايات المتحدة الأمريكية هو عولة الفقر ، وتستخدم في ذلك المساعدات تارة ، والديون تارة أخرى ، لتحكم قبضتها على هذه الدول ، وتقوم بتوجيهها في المسار الذي ترضى عنه الإدارة الأمريكية .

" ويقر البنك الدولي الآن بأن عدداً قليلاً من الدول الأكثر فقراً هي التي سيتاح لها بلوغ أهداف تخفيض الفقر مع عام ٢٠١٥ " (جون بيلجر ، ٢٠٠٣ : ١٨٤)

والملاحظ أن حيل الدول الصناعية الكبرى بزعامة أمريكا لم ولن تنتهي ، فكل قرار يتم اتخاذه ما هو إلا أداة لترسيخ قوة هذه الدول ، وترسيخ ضعف دول الجنوب . وعلى سبيل المثال فقرار منظمة التجارة العالمية في عام ٢٠٠١ بتحرير التجارة ما هو إلا وسيلة للتدخل في اقتصاديات الدول الفقيرة ، وفرض تطبيق برنامج الخصخصة بدون أسس مما ترتب عليه القضاء على الخدمات الاجتماعية العامة ، وضرب المنتجات الوطنية ، في الوقت الذي توفر فيه من خلال هذه الاتفاقية كافة الضمانات والحماية لمنتجاتهم الصناعية ، والعمل على ترويجها في دول الجنوب التي باتت تشكل أسواقاً لمنتجات الغرب .

وهذا المخطط الإستراتيجي للدول الصناعية الكبرى يهدف إلى استلاب دول الجنوب ولا نقول إضعافها بل القضاء عليها . والدليل على ذلك أن شروط الاستلاب في المرحلة الكونية الجديدة تختلف عن أي مرحلة سابقة . ففي البداية سعت الدول العظمى إلى احتكار الصناعة حتى تضمن ترويج صادراتها في الدول التابعة ، في نفس الوقت التي سعت فيه وبنفس القوة لمنع وصول صادرات الدول النامية لأسواقها ؛ ورفض خفض

أو إلغاء الرسوم الجمركية على صادرات الدول الفقيرة، وبالتالي عدم تمكينها من فرصة المنافسة في الأسواق العالمية.

"ويقر البنك الدولي أن بعض الإجراءات التي تتخذها الدول المتقدمة بدعوى التحوط من مخاطر العوامة مثل الإجراءات الحمائية تؤدي إلى تخفيض الدخل القومي لدول الجنوب بما يوازي ضعف قيمة المساعدات الرسمية التي تتلقاها دول الجنوب.

وهذا التبادل اللا متكافئ بين الدول المتقدمة والدول النامية يتضح أكثر إذا عرفنا مدى خرق الدول المتقدمة لقواعد التحرر الاقتصادي والعوامة بدعمها لقطاع الزراعة المحلية بحوالي مليار دولار يومياً حتى تستطيع مواجهة المنتجات الزراعية الواردة من الدول النامية، مما أدى إلى إحداث فجوة في التجارة الخارجية للمنتجات الزراعية؛ حيث عجزت الدول النامية عن تصدير هذه المنتجات للدول المتقدمة بالرغم من أن تلك المنتجات تمثل أحد أهم المصادر الرئيسية للدخل القومي في الدول النامية.

(محمد القفاص، ٢٠٠٤ : ١٠٧)

وتجدر الإشارة إلى أن " المخاطر البديهية في العلاقة بين الشمال والجنوب هي إفراز حتمي لوضع ينطوي على مفارقة بالغة، لعالم أصبح عالمًا واحداً على الصعيد الواقعي من خلال وسائل الاتصال، واقتصادياً من خلال الاقتصاديات المتكاملة. لكنه عالم لا يزال مقسماً إلى دول مفرطة في التقدم وأخرى نامية، أو دول مفرطة في عتاها وأخرى محرومة من هذا العتاد " (جاك الوك، ٢٠٠٤ : ١٧)

وأهم ما يثير الانتباه في عملية استلاب دول الجنوب في المرحلة الكونية الجديدة ما تتعرض له هذه الدول، من محاولات لنقل عملية اتخاذ القرارات الهامة الداخلية من نطاق الحكومات المحلية الوطنية^(١) إلى نطاق القوة الدولية؛ كما لو كانت حكومات دول الجنوب لم تصل بعد إلى سن الرشد، وأن لها أن تتخذ ما تشاء من قرارات تمس سيادتها ووحدتها، الأمر الذي يترتب عليه العديد من الانتهاكات التي تتم بمباركة

(١) اتضحت هذه الانتهاكات أثناء عرض أزمة لبنان في مجلس الأمن في أغسطس ٢٠٠٦ وتعرضها لهجوم وحشي من إسرائيل، وقد ظلت المناقشات منحازة للجانب الإسرائيلي إلى أن صدر القرار رقم ١٧٠١ الذي لم يمنح لبنان أي حقوق سوى وقف إهدار الدم.

المؤسسات الدولية التي فقدت مصداقيتها وحيادها أمام العالم ، وظهر انحيازها للقوى العظمى التي تسيطر على مقاليد الأمور في العالم وتستغلها لصالحها .

٣- تفكيك الثقافة الوطنية وتبعيتها : إن الحرب الثقافية إن جاز لي استخدام هذا التعبير لا تقل ضراوة عن الحرب العسكرية ، بل قد تكون أضرارها مضاعفة ، لأن الحرب العسكرية قد يتم إنهاؤها في فترة ما فهي محدودة الزمن مهما طالت ، أما الحرب الثقافية فقد نعلم متى بدأت ولكننا لا نستطيع أن نعلم متى ستنتهي . ونواجه الآن في ظل الثورة الثالثة (الثورة التكنولوجية) ثقافة جديدة هي ثقافة الاختراق وبث الأفكار والمعلومات التي من شأنها تثبيت وتأمين السياسات التي ترغب فيها القوى العظمى وتعتبر عن مصالحها .

ويعبر "جون بيلجر" عن ذلك بقوله " يتم في الغرب تدريبنا على النظر إلى المجتمعات الأخرى وفقاً لما تحققه لنا " نحن " من فائدة ، أو ما تشكله من تهديد ، وعلى النظر إلى الاختلافات " الثقافية " على أنها أكثر أهمية من القوى السياسية والاقتصادية التي نحكم من خلالها على أنفسنا " (جون بيلجر ، ٢٠٠٣ : ١٨)

إن دول العالم المتقدمة لم ولن تسعى إلى خلق حالة من عوالة الحداثة التي تتوازي فيها دول العالم الأول مع دول العالم الثالث أو الشمال مع الجنوب ، لأن في ذلك تناقض للمصالح ولموازن القوى التي تسعى الدول المتقدمة إلى الإبقاء عليها والاحتفاظ بها ، حتى وإن تطلب تحقيق ذلك تفكيك الثقافات القومية أو حتى تقويض أنظمة الحكم بها واستبدالها بأخرى موالية للمصالح الخاصة بها .

وفي هذا الإطار يقول "أحمد زايد" " إن العالم الذي تخلقه عوالة الحداثة موحداً عند القمة ، مفرقاً عند القاع . ولأن نظريات الحداثة وعولمتها هي نظريات مركزية ، مصدرها المراكز المتقدمة في العالم الرأسمالي ، فإنها لا تستشعر عمليات التآكل والتفكك التي تتعرض لها الثقافات المحلية ، خاصة عند أطراف العالم . وجل ما يقدم هؤلاء يدور حول فكرة محورية مؤداها أن أي صراعات تتخلق داخل مجتمع العوالة سواء كانت محلية أم مركزية هي بشكل أو بآخر تعبير عن الحداثة ، فهي ردود فعل لم تكن لتظهر في الأصل لولا هذا الزحف الكوني الجديد . فما يشغلهم ليس بناء الأمم في الداخل ، بقدر

ما يشغلهم التعبير عن ظاهرة العولمة وتأكيد وجودها، وتأكيد عدم إمكانية إجراء تحليلات بعيدة عن ظرفها الحاضر" (أحمد زايد، ٢٠٠٥ : ٣١)

وفى إطار هذا المناخ الكوني الجديد فرضت علينا التبعية الثقافية التي حولتنا إلى "قطع من الشطرنج تحركها مصالح الإمبريالية الجديدة تحت عباءة الكونية والعولمة" (عبد العزيز حمودة، ٢٠٠١ : ٩٨)

ولا يجب أن نغفى أنفسنا من مسئولية تسهيل عمليات الاختراق الثقافي الغربي لثقافتنا ودون أن نضع في اعتبارنا أدنى حسابات لما يمكن أن يترتب على هذا الاختراق من فوضى واضطراب ومخاطر، وقيادة العقل العربي إلى طريق مسدود، يفقد فيه القدرة على التمييز والانتقاء.

وما زالت ملامح المشروع النهضوى لنا لم تتحدد بعد، وما زال الانبهار بالمشروع الغربي قائماً، ونحن ما بين مؤيد ومعارض، والمشروع التنويري الغربي ليس كله خير وليس كله شر، ولكن يجب أن تنطلق فكرة التحديث في مجتمعنا من الداخل لمراعاة الأنساق القيمة والثقافية التي تعد ملمحاً أساسياً في الطابع القومي للشخصية المصرية. فسيادة العلم لا يجب أن تكون بعيدة عن الدين والأخلاق^(١)، وألا تحول الواقع من حولنا إلى واقع مادي بلا روح. وهذا ما حدث في الدول المتقدمة، فصار المشروع التنويري لها مهدد بالتفكيك لأن قيم السوق والمنافسة ورأس المال قتلت الروح في الإنسان، هذا الإنسان الذي انطلق الفكر التنويري يؤكد أنه محور التحديث، وأن لا سلطان أقوى من سلطة عقله وإرادته، وهاهو اليوم في ظل المادية الشرسة يفقد هذه الإرادة ويتحول إلى آلة لضخ الأموال، وغدت المطالبة بالعودة للقيم الروحية والدينية أمراً ضرورياً لاستكمال المشروع النهضوى الغربي.

وقد لا يتصور أحد أن العقل الغربي يمر بمأزق في ظل القيم المادية، وربما لا يعترف بذلك رجال السياسة والاقتصاد في تلك الدول، ولكن الكتاب والأدباء كثيراً ما عبروا عن ذلك. وما يهمنا في هذا الموضوع هو أن نضع خصوصيتنا أمام أعيننا، وننتقد واقعنا

(١) شهد العالم مؤخراً تعارضاً بين قضايا علمية مثل (الاستنساخ البشري واستئجار الأرحام ونقل الأعضاء البشرية من المتوفين... وغيرها) وبين القيم الدينية والأخلاقية.

بموضوعية، كي نستطيع الوثوب فوق كل العقبات، وإفساح المجال لإعمال العقل العربي بدلاً من اختزاله والحكم عليه بالفشل، فالحسابات المتأنيئة ضرورة أساسية بل وملحة في التعامل مع آليات التحديث.

وسوف يقودنا تبني هذا الاتجاه إلى مناقشة وتحليل أهم معوقات التحديث الداخلية في مجتمعنا المصري.

ثانياً: معوقات التحديث الداخلية:

إذا انتقلنا من المعوقات الخارجية التي تعد قاسماً مشتركاً بين كل دول الجنوب، نجد أنفسنا أمام المعوقات الداخلية لمجتمعنا المصري التي تشكل جزءاً أساسياً من خصوصية هذا المجتمع. وتتمثل أهم المعوقات الداخلية في الآتي:

١- أزمة الاقتصاد المصري: يعاني مجتمعنا المصري من أوجه قصور خطيرة على عدة مستويات كانت محصلتها النهائية "أننا أصبحنا دولة تابعة ذات اقتصاد ضعيف الإنتاجية، ومشاركتنا في إرهابات العصر الجديد محدودة بمحدودية وزننا في ميزان القوى العالمي، وبمحدودية إنجازنا الديمقراطي الداخلي الذي يقف متأرجحاً لا راسخاً، وبمحدودية ما تحقق حتى الآن من نتائج للتكامل الغربي الذي تأخر طويلاً". (أحمد عبد الله، ٢٠٠٥ : ٢٠) وفي تصوري أن أزمة الاقتصاد المصري تكمن في عدم القدرة على رصد المخاطر أو التنبؤ بها، وبالتالي صعوبة الاستعداد لها. وظهر ذلك جلياً عند البدء في تطبيق برنامج الإصلاح الاقتصادي والتحول نحو اقتصاديات السوق الحرة، فلم تكن أبنية المجتمع مؤهلة لهذا التحول الذي ينهض في دول المركز على أسس منها: تحرير الأسعار وزيادة الضرائب، وخفض الإنفاق العام، ومن ثم فقد ذهبت الطموحات والأحلام المرتبطة بهذا التحول أدراج الرياح.

ونستطيع القول بأن نتائج التحول الاقتصادي جاءت عكسية، فتحرير التجارة مثلاً أفاد الدول المتقدمة، وأضر بالدول النامية بصفة عامة وبمجتمعنا المصري بصفة خاصة. فقد تزايد لدينا معدل الواردات بصورة تفوق معدل الصادرات.

والجدول الآتي يوضح لنا حجم الصادرات والواردات في المجتمع المصري في الفترة من ١٩٩٠ وحتى عام ٢٠٠٣.

الصادرات والواردات في الاقتصاد المصري بالليار دولار

الصادرات	الواردات	المعام
٢,٥٨٥	٩,٢١٦	١٩٩٠
٣,٦٥٩	٧,٨٦٢	١٩٩١
٣,٠٥١	٨,٢٤٥	١٩٩٢
٣,١٠٥	٨,١٨٤	١٩٩٣
٣,٤٧٦	١٠,٢١٩	١٩٩٤
٣,٤٥٠	١١,٧٦٠	١٩٩٥
٣,٥٣٩	١٣,٠٢٨	١٩٩٦
٣,٩٢١	١٣,٢١١	١٩٩٧
٣,١٣٠	١٦,١٦٦	١٩٩٨
٣,٥٥٩	١٦,٠٢٢	١٩٩٩
٤,٦٨٩	١٤,٠١٠	٢٠٠٠
٧,٠٧٨	١٦,٤٤١	٢٠٠١/٢٠٠٠
٧,١٢٠	١٤,٦٢٧	٢٠٠٢/٢٠٠١
٨,٢٠٥	١٤,٨٢١	٢٠٠٣/٢٠٠٢

مصدر الجدول : منظمة التجارة العالمية (التقرير السنوي) والنشرة الإحصائية للبنك المركزي المصري في : محمد القفاص وآخرون، (٢٠٠٤، ١٥٨ : ١٥٩).

ولم تكن مشكلة ضعف الصادرات وزيادة الواردات هي الملمح الوحيد لأزمة الاقتصاد المصري فهناك ملامح أخرى منها التضخم، وضعف قيمة العملة الوطنية، وعجز الموازنة العامة " وتآكل معدلات الادخار المحلي، الخلل في توزيع الدخل لصالح الطبقات الغنية نسبياً، تغيير أنماط الاستهلاك الذي أدى إلى تفاقم الاتجاه نحو الاستيراد الاستهلاكي من سيارات وتليفونات محمولة وغيرها، وإرهاق دخول الطبقات المتوسطة نتيجة ازدياد النزعة لديها نحو المحاكاة " (مصطفى السعيد ٢٠٠٣ : ٢٣)

وقد أدت أزمة الاقتصاد المصري إلى خلق حالة من عدم الثقة والمصادقية بين الحكومة والأفراد من ناحية، وانسحاب المستثمرين وخاصة الأجانب من الأسواق المصرية من ناحية أخرى.

٢- تآكل دور الدولة : " دعت العولمة إلى الليبرالية في الاقتصاد والسياسة والثقافة. وتأثرت كل دول العالم بهذه الديناميكية الجديدة التي ظهرت في دائرة العلاقات الدولية. وقد

استطاعت الدول الأوروبية أن تحقق قدراً من الاتساق الداخلي ودرجة لا بأس بها من التكامل الخارجي . وأولى آليات الاتساق الداخلي عدم طغيان قطاع على قطاع آخر ، أو الاهتمام بتطوير جانب معين على حساب جانب آخر ، ولأن طبيعة الضغوط الخارجية المفروضة على الدول الأوروبية أقل بكثير بالمقارنة بالضغوط المفروضة على دول العالم الثالث ، فضلاً عن توازن القوى الداخلية السياسية والاقتصادية واحتفاظ الدولة بهامش من الحرية والاستقلال ، بعيداً عن القوى الاقتصادية المهيمنة على حركة التجارة والأسواق ، جعلها تحتفظ بهيئتها ودورها في تحقيق الضمانات الاجتماعية لفئات المجتمع " (حنان سالم ، ٢٠٠٤ ، ٣٤ : ٣٥)

وقد أكد انطوني جينز على ضرورة " أن يكون للدولة القومية دوراً حاسماً في عملية التحديث " (مايك فيذرستون ، ٢٠٠٥ : ١٩٩) هذا على الجانب المادي ، وعلى الجانب المعنوي تشكل قوة الدولة ظاهرة نفسية ، تدفع بالأفراد والجماعات نحو الانتماء لكل الرموز والمعتقدات التي تمثل سلطة الدولة (المشاركة السياسية - الحفاظ على الممتلكات العامة - الدفاع عن الوطن . . .) وهذا الأمر مطلوب لإتمام عملية التحديث .

ولا نستطيع القول بأن دور الدولة ظل ثابتاً في أي مجتمع من المجتمعات حتى المتقدمة منها ، ففي الولايات المتحدة الأمريكية تقلص دور الدولة ، نظراً لوجود شركات عملاقة مثل فورد وموتورولا وكوكاكولا . . . ولم تستطع الحكومة الأمريكية أن تدخل معها في صراع لأنها تشكل عصب الاقتصاد الأمريكي .

ولكن حاولت الدولة أن تخلق حالة من التوازن على كافة المستويات ، وبخاصة المستوى الاجتماعي ، فاستطاعت بذلك أن تقلل من حجم المخاطر المتوقعة من ارتفاع حجم الاستثمارات الخاصة .

وعندما شرعت الدولة المصرية في تطبيق برنامج الخصخصة كان من المتوقع أن يكون لها دور رقابي وإشرافي على هذا التحول الخطير ، ولكن ما حدث هو العكس فقد تقلصت صلاحيات الدولة لأقصى درجة .

وتم تجميد شركات القطاع العام تمهيداً لبيعها دون خطط مسبقة ، مع العلم بأن هناك شركات كانت ناجحة وأخرى تحتاج إلى تحديث ، ولكن الدولة لم تعط أدنى اعتبار لهذه

المؤشرات ، وجاء التجميد الفجائي مع ضعف نمو القطاع الخاص بالصورة التي يمكن أن تقود قاطرة التنمية سبباً في أن يفقد المجتمع المصري الكثير من المكاسب التي كان من الممكن حدوثها ، بقليل من الإدراك والتخطيط .

إن عملية التحول الاقتصادي لا يجب أن تحدث مرة واحدة وبصورة فجائية ، بل يجب أن تكون هناك مرحلة انتقالية بين القديم والحديث ، ولكن غابت هذه المرحلة وأصبح السعي نحو بيع القطاع العام هدفاً في ذاته ، ولم يستطع القطاع الخاص الصمود لأن المستثمرين المحليين اكتفوا بالاتجاه نحو الاستيراد (مما أحدث خللاً في الميزان التجاري) لتغطية أنماط الاستهلاك المتسارعة في مجتمعنا ، بالإضافة إلى انخفاض سعر الكثير من المنتجات ، ولاسيما الوافدة من دول جنوب وشرق آسيا .

أما المستثمر الأجنبي فلم تكن البيئة المصرية بالنسبة له البيئة المشجعة على الاستثمار ، لأن تكرار الأزمات الاقتصادية كان من شأنه أن يؤدي إلى هروب رأس المال الأجنبي وضعف القدرة على الإبقاء عليه .

وقد أدت هذه التحولات غير المدروسة إلى ضعف دور الدولة ، وعدم قدرتها على المتابعة أو حتى الإشراف ، والأخطر من ذلك هو تخلى الدولة عن دورها الاجتماعي والتزاماتها الأساسية وخاصة تجاه الفقراء ومحدودي الدخل وهم يشكلون القاعدة الكبيرة في مجتمعنا المصري وفي تصوري أن الصورة العلمية لحجم الدولة ودورها في مرحلة التحول الليبرالي لم تكن واضحة ، ومن ثم صار دور الدولة يتم بطريقة أقرب إلي العشوائية منها إلى التنظيم ، والدليل على ذلك أن المفهوم الأساسي للتنمية وهو الهدف من التحول الاقتصادي لم يكن وراثاً ، فالتنمية الحقيقية التي تقود إلي التقدم تنهض على تقوية القاعدة الإنتاجية المحلية وتشجيع التصدير ، والتحول نحو سياسات الإصلاح الداخلي ، بما يتبعه من القضاء على الفساد وكافة أشكال الانحراف ، فضلاً عن ضرورة تبسيط الإجراءات الإدارية المعقدة (الروتين) ، تلك الآفات التي تخلق مناخاً فاسداً للاستثمار وبالتالي وأد التنمية في مهدها .

وقد أدى تآكل دور الدولة المصرية إلى ضعف مساحة التماسك الاجتماعي وبرزت العديد من المشكلات مثل الفقر والبطالة وغلاء الأسعار . . . الخ . وفي تصوري أن

من أهم هذه المشكلات مشكلة البطالة التي شملت شرائح مختلفة، فلم تعد البطالة مقصورة على فئة الشباب فقط، بل امتدت لتشمل شرائح مختلفة من عمال وموظفين.

ولأن هدف المستثمرون دائماً هو الربح والتخلص من تكلفة الإنتاج فقد "وضعوا خططاً مستقبلية للتخلص من تلك العمالة الزائدة عن الحاجة، وذلك بتشجيع العمال على الخروج من تلك الشركات من خلال البرنامج المعروف بالمعاش المبكر وهو يعنى الخروج من الشركة مقابل تعويضات تصرف لهم فوراً، وإذا لم يحقق هذا البرنامج الهدف منه وهو تقليل حجم العمالة، فإن المستثمرين يقومون بالتخطيط للاستغناء عن العدد غير المرغوب فيه من خلال فترات زمنية متتالية" (محمد القفاص، ٢٠٠٤ : ٧٩)

إن هذه المؤشرات تؤكد ميل مجتمعنا نحو التفكك والتشرد، وهذا من شأنه التأثير بصورة سلبية على تجربة التحديث. وفي ظل هذا المناخ يصعب خلق هدف عام لأفراد المجتمع، بل تفقد طبقات المجتمع القدرة على قيادة مشروع تنموي كامل، وتصبح طبقات المجتمع معول هدم لا بناء. فالطبقة البرجوازية وخاصة منذ منتصف السبعينيات تسعى من أجل الربح، ولا يوجد نسق قيمي متفق عليه تعمل في إطاره هذه الطبقة، فضلاً عن أن معظم مشروعاتها تتعلق بسلع استهلاكية لا علاقة لها بالإنتاج الحقيقي. بالإضافة إلى نمو شرائح البرجوازية الكومبرادورية والبرجوازية الطفيلية.

أما الطبقة الوسطى، فبعد أن كانت صمام الأمان للمجتمع، إذا بجزء كبير منها يتحول إلى شلة المتنفعين من خلال استغلال مناصبهم الإدارية، وتكوين ثروات طائلة ومن ثم صارت هذه الشريحة بؤرة للفساد والانحراف. وهناك فئات من هذه الطبقة لم تستطع الصمود وسقطت في محيط العجز نتيجة الغلاء وضعف القدرة الشرائية، والشريحة الدنيا من هذه الطبقة الوسطى سقطت في الطبقة الدنيا. أما الطبقة الدنيا التي تضم معظم إن لم يكن جميع القائمين بالأعمال الهامشية الوافدين من قرى وصعيد المجتمع المصري بلا ضابط أو تنظيم، ولا مبرر لهجرتها سوى البحث عن لقمة العيش، فقد انضموا إلي جيوش الفقراء في المدينة، وليس من المتوقع أن يكون لهذه الطبقة دور في المشروع الحداثي، وإن كان فهو معوق لشدة الخلل وعدم التجانس في تركيب هذه الطبقة.

ولاشك أن اختلال التوازن بين طبقات المجتمع وداخل الطبقة الواحدة يقود الدولة إلى إحكام سيطرتها على أفرادها، وخاصة في ظل غياب الأدوار الحقيقية لبعض الطبقات التي تشكل صمام الأمان.

٣- غياب العقلانية: " على الرغم مما يتمتع به وطننا العربي من إمكانيات بشرية ومادية هائلة فمازالت جميع بلدانه تصنف عالمياً دون تفرقة بين أغناها وأفقرها، ضمن العالم الثالث أو البلدان النامية. وعلى الرغم من حقيقة أنه ما من قطر عربي واحد يخلو من جهود تنموية بشكل أو بآخر فإن الفجوة تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم بين بلدان العالم المتقدمة أو الصناعية وبين البلدان العربية بصفة عامة على كافة الأصعدة، وبخاصة صعيدي العلم والتكنولوجيا وهما الركيزتان الأساسيتان للتنمية الحقيقية وأهم مؤشرين على قوة الدول، حيث أنهما يمثلان القاسم المشترك الأعظم بين جميع المؤشرات الأخرى "

(سمير نعيم، ٢٠٠٦ : ١١٩)

ولا يمكن للعلم أو التكنولوجيا أن ينهضا إلا على أساس من العقلانية، ونحن نعاني على المستوى الداخلي من غياب العقلانية، بالرغم من أننا كنا ومازلنا نمتلك كل خصائص الفعل العقلاني، والتاريخ يشهد لنا على ذلك منذ الحضارة المصرية القديمة، التي نهضت على إسهاماتها العديد من الحضارات الأخرى بما فيهم الحضارة الغربية ذاتها.

ويجب أن تكون العقلانية أسلوب حياة ونمط مميز للمجتمع، وليس مجرد خاصية يتميز بها بعض الأفراد هنا وهناك. ولاشك أن القدرات العقلية للفرد المصري تأثرت بفعل العوامل الخارجية ومازالت، وخاصة تحت تأثير وسائل الاتصال وآليات تزيف الوعي المختلفة. وعلى الرغم من أهمية العوامل الخارجية المؤثرة في الصورة الذهنية العربية والمصرية، إلا أنه يجب أن ندرك حجم وحقيقة العوامل الداخلية التي لعبت دوراً في تشويه هذه الذهنية، ورسخت حالة التمهصل الفكري التي نعاشها، فنحن نجتمع في تفكيرنا بين الخرافي والعقلاني، والواقعي والغيبى في آن واحد.

ويسود في مجتمعنا المصري اضطراب منهجية التفكير، وما يتبع ذلك من سوء التخطيط وضعف التنظيم، والتعامل مع الظواهر الهامة بصورة جزئية مبتورة، بعيداً عن

الرؤية الشمولية مما يقودنا إلى السطحية وعدم الفهم الدقيق لحقائق الأمور، وبالتالي عدم القدرة على التنبؤ والتحكم في هذه الظواهر، وتكون النتيجة النهائية استمرار المشاكل بل وتعقدها وصعوبة التعامل معها.

ولكن "إذا نظرنا إلى أفعال ٩٩٪ من سكان ما يسمى بالعالم المتقدم سنجد أن مفتاحها هو دائماً العقلانية" (جاك الوك، ٢٠٠٤: ١٨٧)

ويرفع العالم المتقدم شعار لا تقدم بدون معرفة، والمعرفة العلمية أساس التفكير العقلاني وجوهر التقدم، وسوف تقسم دول العالم إلى دول تمتلك المعرفة وتسعى إلى تطبيقها في الواقع، ودول لا تمتلك المعرفة وتعيش على هامش الدول المتقدمة تنتظر بعض منتجاتها لتستهلكها.

وفى مجتمعنا المصري مازلنا نشكل إحدى الدول الهامشية التي تبنى نتائجها على مقدمات الآخرين، مما يفقدنا القدرة على إعمال العقل والأخذ بآليات التفكير النقدي. ومن ثم بات مجتمعنا يدخل في إطار مجتمعات الكوارث، والملاحظ عليها أنها كوارث بشرية، بمعنى أنها من صنع الإهمال والتسبب، وليست كوارث طبيعية نستطيع معها القول بأنها قضاء وقدر لا محال من نفاذه.

فالمتبع لسلسلة الأحداث الخطيرة مثل حادث قطار الصعيد عام ٢٠٠٢، وكافة حوادث النقل الجوي والبرى والبحري (العبارة ٩٨) بالإضافة إلى محرقة بنى سويف، وحالة الذعر والهلع التي ارتبطت بمرض أنفلونزا الطيور، والشائعات التي صاحبت هذا الحدث على وجه التحديد تشير إلى حالتي العجز والقصور التي أصبحنا نعاني منها بفضل أولاً " غياب المنهج العلمي في التفكير، وثانياً نقص المعرفة وما يترتب على ذلك من سوء فهم وعدم القدرة على إدارة الأزمة أو حتى مواجهتها.

وتجدر الإشارة إلى أن الوجود الكمي لمؤسسات التعليم ليس هو الأساس لتحقيق العقلانية وإنما الأساس هو مدى تفعيل ما يقدم داخل هذه المؤسسات لخدمة الفرد وتنمية وعيه ومداركه. ففي مجتمعنا المصري توجد العديد من الجامعات الحكومية والخاصة، وكذلك العديد من مراكز الأبحاث، وتنطوي هذه المؤسسات على كم هائل من الأبحاث في شتى المجالات، ولا يلتفت أحد إلى نتائجها أو إلى التوصيات التي أشارت إليها كي يتم وضعها موضع التنفيذ.

وهنا تكمن خطورة أخرى وهى أن هذا الإهمال أو التجاهل يشير إلى الذهنية السطحية، التي تركز أهم خصائصها في الانفعالية، وعدم المثابرة، والاتجاه نحو الحلول الفورية التي غالباً ما تأتي فجائية بعيدة عن التحليل العلمي. ولنا أن نتخيل كيف يمكن إتمام عمليات التنمية والتحديث في ظل هذا المناخ، إن ثمة علاقة جدلية تفاعلية، علاقة تأثير وتأثر متبادلين بين التفكير العقلاني وبين التنمية، إن تحديث النظم الاقتصادية والسياسية والثقافية يترك أثراً إيجابية على الحالة العقلية للفرد التي تنمو وتتطور وسرعان ما تقود هي الأخرى إلى مزيد من التطور والتقدم في مختلف المجالات.

٤- غياب الشفافية: إن التحول نحو اقتصاديات السوق الحرة كخيار لا بديل له سوى الانعزال عن العالم، كان يتطلب فهماً ووعياً بضرورة إحداث تغيرات جذرية شاملة، على كافة المستويات الداخلية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وقانونياً، حتى نحدث نوعاً من التوازن لتلافى مخاطر العولمة، تلك الظاهرة التي صارت قدراً لا مفر منه. وهناك من الدول من يجنى إيجابيات العولمة، وهناك من يجنى سلبياتها، ويقع مجتمعا المصري في الفئة الثانية، تلك الفئة التي سارعت بالموافقة على تحرير التجارة الخارجية دون أن تستعد للاستفادة من تلك الحرية، على الأقل بتعظيم حجم الصادرات المصرية بدلاً من فتح أسواقنا لكافة المنتجات الأجنبية، مما أحدث لدينا عجزاً في الميزان التجاري فضلاً عن انخفاض سعر الجنيه المصري.

ويشير الانتباه دائماً أن المسؤولين يعلنون أننا نسير في طريق التنمية بخطى ثابتة. (هذا على مستوى الخطاب الرسمي للدولة، أما الخطاب الواقعي فله مفردات أخرى). وقد أدى قلب الحقائق والادعاءات الكاذبة بنجاح التنمية إلى شيوع مناخ من فقدان الثقة، والتعقيم على حقائق الأمور، وما يتوفر عنها من معلومات وبالتالي سيادة الفهم الخاطئ، لكل القضايا الهامة التي كان يجب على أفراد المجتمع معرفة جوانبها باعتبارهم مشاركين وفاعلين في هذا المجتمع.

وسوف ندلل على غياب الشفافية بمثالين :

المثال الأول : تداعيات مناقشة قضية " مشروع توشكي " في مجلس الشعب المصري ففي يوم ٣/ ٤/ ٢٠٠٦ عرض التلفزيون المصري إحدى جلسات مجلس الشعب التي قدم فيها اثنان من النواب (أكرم الشاعر " إخوان " ومصطفى بكرى " مستقل ") استجاباً

للحكومة وأحد ممثليها (وزارة الموارد المائية) حول مشروع توشكي وجاء في الاستجواب الآتي :

لقد أهدرت الحكومة أموال الشعب في هذا المشروع الذي اتفق عليه منذ بدايته حتى الآن (تاريخ انعقاد الجلسة) ٦ مليارات جنيه مصري هي حصة بيع القطاع العام، ولم يأت المشروع بالنتائج التي وعدت بها الحكومة الشعب المصري . والأخطر من ذلك أنه حدث عجز في الموازنة العامة للمشروع الذي قدرت تكلفته بـ ٣٠٠ مليار جنيه، ونظراً لأن العائد لم يغط تكلفة المرحلة الأولى في المشروع، اضطرت الحكومة لبيع أرض المشروع لكبار المستثمرين بالخسارة؛ فقد حصل رجل الأعمال الوليد بن طلال على أرض ثمنها أكثر من مليار جنيه بمليون جنيه فقط، حيث قدر له سعر الفدان بـ ٥٠ جنيه .

وتضمن الاستجواب لماذا يتم إهدار الأموال العامة؟ وأين أولوية الأمن المصري ولماذا فسخت الحكومة عقدها مع الشركة المصرية لاستصلاح الأراضي؟ وباعت الأرض للوليد بن طلال تحت دعاوى الأمن القومي؟

وجاء الرد، أن هناك أكثر من ٣٥٠ دراسة جدوى محلية وعالمية، وهذه الدراسات استمرت حوالي ثلاثين عاماً، وأن هذا المشروع سوف يؤتي ثماره مع الصبر . (هكذا كان الخطاب الرسمي) .

أما مفردات خطاب الواقع فتشير إلى الآتي :

- منطقة توشكي جغرافياً منطقة صخرية ويصعب زراعتها .
- درجة البخر فيها عالية جداً .
- درجة الحرارة تصل إلى ٥٠ درجة في الظل ، والفرق بين الليل والنهار ٢٠ درجة .
- ما زرع في توشكي هو الكنتالوب ولم تتم زراعة المحاصيل النقدية وعلى رأسها القمح التي وعدت بها دراسات جدوى الحكومة .
- لم يتم توفير فرص عمل لتشغيل شباب وأهالي النوبة كما وعدت الحكومة وظلوا يعانون من البطالة قبل وأثناء وبعد مشروع توشكي الذي أطلقت عليه الحكومة مسمى (مشروع القرن) .
- يبعد مشروع توشكي عن العمران ٣٠٠ كيلو متر .

وانتهى الاستجواب^(١) إلى ضرورة العودة إلى جدول الأعمال وتشكيل لجنة لتقصي الحقائق في مشروع توشكي .

ويبقى سؤال هام : لماذا يتم التعتيم على البيانات الحقيقية لمشروع ضخّم مثل مشروع توشكي؟ ومن المستفيد من تزييف وعى المواطنين الذين يتحملون دائماً النصيب الأكبر من الخسارة أما الإيجابيات فلها من يتمتع بها .

المثال الثاني : التعتيم على المتحصل من بيع القطاع العام ، وكيفية التخطيط للاستفادة منه بصورة إيجابية ؛ مما خلق حالة من الإحباط واليأس في نفوس الأفراد ، وما زاد من صعوبة هذا الموقف الوعود البراقة التي أطلقتها الحكومة بأن التحول الاقتصادي الليبرالي سوف يقودنا إلى أوضاع اجتماعية أفضل . وحدث العكس فقد أعلنت الدولة عن عزمها بيع الشركات الخاسرة ، والشركات التي وصلت إلى مستوى من العجز يصعب معه الاستمرار أو الإصلاح ، وإذا بالواقع الفعلي ثبت أن الدولة بدأت بالشركات الناجحة ، بتعليل أن ذلك يساهم في جذب المستثمرين . وصار الأفراد يشعرون بالتضارب الواضح بين ما هو معلن من سياسات وما يتم تنفيذه من قرارات في الواقع الفعلي .

وما يزيد الأمر تعقيداً أن الكثير من الشركات بيعت بأقل من أصولها الحقيقية ، ومنها شركات بيعت بمبالغ لم تحصل الدولة عليها كاملة ، وقد بدا في الأفق انحياز الدولة الكامل لصالح الطبقات صاحبة رأس المال على حساب الطبقات الوسطى والدنيا ، الأمر الذي أدى إلى تعميق شعور الأفراد بالخوف من المستقبل ، وخاصة في ظل عجز الدولة عن الالتزام بواجباتها الاجتماعية تجاه محدودي الدخل والفقراء .

إن الشفافية لا تعنى فقط دقة البيانات وإعلانها ، وإنما تعنى أيضاً إتاحة الفرصة لأفراد المجتمع لصياغة القرارات التي تمس حياتهم الاجتماعية ، فضلاً عن المشاركة في عملية التنمية ، والتي يصعب نجاحها بدون خلق ضمير جمعي بين الحكومة والأفراد في أي مجتمع من المجتمعات .

(١) نشر نص الاستجواب ورد الحكومة عليه في صحيفة الأهرام في عددها الصادر يوم الجمعة ١٤/٤/٢٠٠٦ ص ٧ .

رابعاً: آليات مواجهة معوقات التحديث في المستقبل:

تتمثل أهم آليات مواجهة معوقات التحديث في مجتمعا المصري فيما يأتي :

١- ترسيخ الروح العلمية: يعد الإيمان بالعقل البشرى واحترام منجزات العلم من أهم ركائز الحداثة الغربية، وفي مجتمعا المصري لا يجب أن يكون الإيمان بالعقل مجرد شعار معلن، بل يجب أن يتحول هذا الإيمان إلى سياسة قابلة للتنفيذ.

إن المجتمع الذي يسعى للتقدم هو الذي يعطى أهمية خاصة للإنسان، لان الأصل في التنمية ليس تراكم رأس المال المادي، وإنما الأصل هو الإنسان الذي يعد هدف التنمية ووسيلتها الأساسية، والمحرك لباقي الموارد الأخرى. وقد ارتبطت عمليات التحديث الغربية بالتقدم التقني الذي حقق طفرة هائلة في كل المجالات بصورة غير مسبقة^(١) ومن ثم بات لزاماً على الدول التي تبغي لنفسها مكاناً في مصاف الدول المتقدمة أن تعيد النظر فيما لديها من تقنية ومعلومات، وإمكانية الاستفادة من هذه المعلومات بما يتوافق ومعطيات العالم الجديد، الذي لم يعد يعترف بالثوابت في شئ، وإنما يعترف بالتغير، والبحث الدؤوب عن الأفضل والأحدث، وهذا لن يتحقق لشعب ما لم تكن هناك عقلية علمية راسخة، وتفسيرات علمية لما يدور حولنا، لأن الأحكام القيمية لم تعد لها مكان في عالم المصالح، وعالم الفاعلين الجدد القادرين على إدارة دفة العمل الدولي، وممارسة التأثير ولعب الأدوار الهامة في العالم.

ولكي نضمن وجود هؤلاء الفاعلين القادرين على التأثير الإيجابي في مجتمعا لابد من توفير فرص التعليم، التي تقود الإنسان لأن يصبح مبتكراً ومبدعاً، لا مجرد ناقل للمعلومات. وهذه المعلومات إن لم تصل إلى ساحة التنفيذ لتحرك قاطرة التنمية فلا اعتراف بأهميتها أو قيمتها لأنها في هذه الحالة سوف تكون معلومات ناقصة لا فائدة منها. والمعلومات الصحيحة تحتاج إلى نظام تعليمي متطور يساهم في الحفاظ على الموارد المادية والبشرية ويزيد من الإنتاجية.

(١) أصبح معروف للكافة الآن أن التقدم العلمي الذي تحقق خلال نصف القرن الماضي ساعد على تحقيق عدد من الاكتشافات أكبر بكثير مما تحقق من قبل خلال التاريخ الإنساني كله. ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الاكتشافات إلى تغيير وجه العالم " (مارسيل ميرل، ٢٠٠٥: ٧٨).

وترسيخ الروح العلمية كأسلوب حياة في أي مجتمع من المجتمعات لا يقود إلى التقدم الاقتصادي فحسب، بل يقود أيضا إلى التقدم الثقافي .

" إن أي مجتمع متقدم اقتصادياً لابد وان يكون متقدماً علمياً وثقافياً، لأن التقدم له وجهان مادي ومعنوي، ويتمثل الأول في المنجزات الحضارية، أما الثاني فيتمثل في النهضة الفكرية والثقافية .

ونحن في المجتمعات العربية بصفة عامة ومجتمعنا المصري بصفة خاصة في أشد الحاجة إلى احترام التعليم، وإدراك أهميته في تطوير المجتمع وبناء الحضارة، أكثر من اهتمامنا بارتفاع متوسط التعليم وزيادة الأعداد الكمية من المتعلمين "

(حنان سالم، ٢٠٠٥، ٣٣ : ٣٤)

ويجب أن يشكل الاهتمام بالتعليم وتطويره جوهر عمليات التحديث لان التعليم خير استثمار، ومردودة الإيجابي يظهر بفعالية في كل المجتمعات، وكذلك تحرص الدول المتقدمة بكل ما لديها من امتيازات وتفوق علمي على تطوير أنظمتها التعليمية، والتأكيد على أهمية البحث العلمي، وإمكانية تطبيق نتائجه على أرض الواقع .

٢- تطبيق الديمقراطية : الديمقراطية ليست فكرة سياسة بل نظام اجتماعي، يتمكن أفراد المجتمع من خلاله من المشاركة في اتخاذ كافة القرارات التي تمس حياتهم بصورة مباشرة وبصورة غير مباشرة . فليس من المنطقي أن تستأثر الأقلية بكافة القرارات التي تمس صميم حياة الأغلبية، وخاصة إذا جاءت هذه القرارات بعيدة عن مصالح الأغلبية وقريبة من مصالح وأهداف المتنفعين من صنع القرارات والسياسات .

إن الهدف من المشاركة في صنع القرارات أسمى من عملية المشاركة ذاتها لأن الهدف الأساسي يكمن في تنمية مشاعر الانتماء للجماعة والوطن، والتخلص من حالات القلق والخوف والغضب والتمرد التي تجتاح المجتمعات المتخلفة من وقت لآخر، وتسفر عن نفسها في أفعال وسلوكيات غاية في الخطورة مثل الجريمة والفساد والتطرف والإرهاب

" وتعد قضية الديمقراطية في مجتمعنا المصري من أهم القضايا، وأكثرها إلحاحاً ليس

فقط لعوامل سياسية تتعلق بقضايا الحرية والتعددية وحقوق الإنسان، وحق الشعب في اختيار حكامه وتداول السلطة . . . الخ، ولكنها أيضا مهمة لأسباب اقتصادية، خصوصاً في بلد كمصر - ولأسباب تتعلق بالأمن القومي لبلدنا. أن مصر تتمتع بقوة بشرية متميزة إذا ما قورنت بغيرها من الدول النامية، شأنها في ذلك شأن الهند، وإن ذلك يعد مظهراً مهماً من مظاهر قوة الاقتصاد المصري، هذا المورد لا بد من أن تتاح له الفرصة لكي يبدع وينتج بكفاءة.

فالمصدر الأساسي لتحقيق التنمية هو الإنسان، وحتى يبدع الإنسان المصري وينتج بكفاءة لا بد من أن تتاح له الفرصة للمشاركة في اتخاذ القرار والانتماء لأرضه على نحو فعال، وهذا لن يتأتى إلا من خلال الديمقراطية وما يرتبط بها من مشاركة ومن احترام لحقوق الإنسان " (مصطفى السعيد، ٥٤، ٢٠٠٣ : ٥٥)

وتتحقق الديمقراطية من خلال ممارسات فعلية على أرض الواقع، تلتحم في إطارها الحكومات بالشعوب ليشكلا وحدة واحدة ذات إرادة وأهداف مشتركة. وإذا كانت الدول الرأسمالية الكبرى استطاعت أن تحقق قدراً من الديمقراطية مكنها من تطوير أبنيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكذلك الثقافية، فإننا في أشد الحاجة لتبنى منهجاً ديمقراطياً يقودنا إلى احترام بعضنا البعض، وتحديد أهدافنا والسعي نحو تحقيقها في عالم يموج بالمتغيرات ولن يعطى أدنى فرصة للخامل أو الضعيف.

إن هناك أربعة تحديات أساسية تواجه العالم الآن وهي :

أولاً : التنافس الاقتصادي الشرس وظهور التكتلات الاقتصادية ذات المصالح المشتركة.

ثانياً : التطور المذهل لوسائل الإعلام وقدرتها على اختراق شتى بقاع العالم.

ثالثاً : الاهتمام بتطوير العقل البشري بما يتلاءم ومعطيات الواقع الجديد وما يفرضه من تحديات في القرن الواحد والعشرين.

رابعاً : الإيمان بالديمقراطية واحترام وحماية حقوق الإنسان ومن ثم فإن المطلوب هو " تهيؤ الأمم بصورة علمية لمصيرها في المستقبل وسعيها لتعبئة أقصى طاقاتها ليأتي هذا المصير على النحو الذي ترضاه لا النحو الذي تخشاه. وهو ما لا يفترض إتمامه دون مشاركة من

الناس سواء في صورة الديمقراطية السياسية أو في صورة قيام الأفراد والقطاع الخاص بدور أكبر في تنمية الثروات الوطنية ومواجهة تحدى المنافسة الاقتصادية الحادة المتوقعة في القرن الحادي والعشرين . إن الوجه الآخر لعملة الحريات السياسية والاقتصادية هو التخطيط المشترك للمستقبل والانضباط الشديد في التزام المسار الذي يراه المجتمع في مجموعته مساراً آمناً نحو المستقبل "

(احمد عبد الله ٢٠٠٥ : ٢٥)

ولكي نحقق ما سبق في مجتمعنا المصري لابد من الاعتراف بعدم صلاحية الأطر التي نعمل في إطارها ، وإدراك الحاجة لصياغة مشروع إصلاحى جديد يبدأ من واقعنا قبل أن يفرض علينا من الخارج بصورة نفقد معها كل مصالحنا ، لنطفو على السطح مصالح القوى الإمبريالية .

وقد أشار جون بليجر وهو واحد من أهم أبناء العالم المتقدم إصغاء لمشاكل العالم الثالث وتعاطفاً معه إلى حقيقة وضع الاستغلال القائم في العالم من قبل دول الشمال المتقدمة لدول الجنوب على النحو الآتي " نحن الذين نعيش في شمال العالم . هناك نظام متقدم للنهب ، أجبر أكثر من تسعين دولة على تنفيذ برامج التعديل الهيكلي منذ الثمانينيات ، لتوسع من الفجوة القائمة بين الغنى والفقير على نحو غير مسبوق على الإطلاق . وقد أطلق على هذا اسم بناء الدولة والحكم الجيد من جانب الرباعي " المهيمن على منطقة التجارة الدولية (الولايات المتحدة ، أوروبا ، كندا ، واليابان) وثلاثي " واشنطن (البنك الدولي ، وصندوق النقد الدولي ، والخزانة الأمريكية) الذي يهيمن حتى على أكثر الجوانب ضالة في السياسات الحكومية بالدول النامية . ويستمد هؤلاء نفوذهم من الديون غير المسددة ، والتي تجبر أكثر الدول فقراً على دفع مائه مليون دولار يومياً للمقرضين الغربيين ، والنتيجة هي عالم تتحكم فيه نخبة لا يتجاوز عددها البليون في ثمانين في المائة من ثروة البشرية بأسرها " (جون بليجر ، ٢٠٠٣ : ١٧)

وهذا يقودنا إلى القول بأنه حينما تستطيع دول الجنوب أن تحقق استقلالها الاقتصادي ، ومعدلات تنمية في مختلف المجالات ، تستطيع أن تصنع قرارها الخارجى وتتخذ من الإجراءات ما هو مناسب لها ولخصائصها الاقتصادية والاجتماعية ، وهذا لن يكون إلا في إطار يتيح الديمقراطية فكراً وممارسة .

٣- تحقيق العدالة الاجتماعية: إن فهم عمليات التحديث في المجتمع المصري لا يمكن أن تتم بعيداً عن المنظومة العالمية وما يحدث فيها. وقد سبقت الإشارة إلى أن العولمة خلقت العديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في دول الجنوب، مما جعل هذه الدول في اشد الحاجة لإجراء بعض الإصلاحات الداخلية لضمان تحقيق السلام الاجتماعي. وتعد العدالة الاجتماعية أحد أهم مسوغات تحقيق السلام والأمن الاجتماعي. غير أن العولمة خلقت فرصاً للتمايز لقلة محدودة داخل المجتمعات التابعة، وهي القلة التي تتوفر لها الفرص بحكم ثقافتها واتصالاتها ووعيتها بما يدور من حولها، وتمتلك آليات التعامل مع هذا التحول لصالحها، وهذه الفئة تشكل طبقة رجال الأعمال وبعض الفئات الأخرى، أما الغالبية العظمى وخاصة ذوى الدخول الثابتة فإنهم يتعرضون بصفة مستمرة لسياسات الإفقار نتيجة لارتفاع أسعار السلع والخدمات الأساسية، وغيو التطلعات الاستهلاكية، فضلاً عن الإجراءات المالية والنقدية الجديدة التي تفرض المزيد من الضرائب التصاعدية. والتي يتحمل عبئها الأكبر المواطن البسيط، الأمر الذي يخلق خللاً في الهيكل الاجتماعي ويؤدى إلى تركيز الثروة في أيدي فئة معينة على حساب فئات أخرى.

ومن ثم تأتى أهمية دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال عدة محاور :

- ١- القضاء على مشكلة البطالة وتوفير المزيد من فرص العمل للشباب.
- ٢- إعادة توزيع الثروة والدخل القومي بصورة تضمن التوازن بين فئات المجتمع وطبقاته لسد الفجوة الشاسعة بين الأغنياء والفقراء.
- ٣- إتاحة الفرصة لنمو مشاعر الانتماء تجاه المجتمع والتعامل مع كل ما هو عام واجتماعي.
- ٤- تغليب المصالح العامة على المصالح الشخصية.

أهم الاستخلاصات

انتهينا من خلال هذه الدراسة التحليلية إلى أن إتمام مشروع التحديث في المجتمع المصري يتطلب الآتي :

- ١- أن ينطلق مشروع التحديث من واقع خصوصية مجتمعا المصري الاقتصادية والاجتماعية مع مراعاة التطورات العالمية الراهنة .
- ٢- التأكيد على إتباع المنهجية والتنظيم عند الإعداد والتنفيذ لهذا المشروع .
- ٣- التعامل مع الأهداف بخطط مسبقة وتحديد مدد زمنية للإنجاز .
- ٤- إطلاق العنان للتفكير النقدي البناء .
- ٥- ترسيخ الروح العلمية وتطبيق الديمقراطية .

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- (١) أحمد زايد (٢٠٠٥) : تناقضات الحداثة في مصر ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ط (١) .
- (٢) أحمد عبد الله رزة (٢٠٠٥) : قضية الأجيال ، تحدى الشباب المصري عبر قرنين ، دار مصر المحروسة ط (١) .
- (٣) أمينة رشيد (١٩٩٩) : ارتباك الذات الباحثة عن الحداثة ، ما بعدها وما قبلها في : الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة - كتاب قضايا فكرية الكتاب التاسع والعشرون .
- (٤) أنطوني جيندز ، ترجمة شوقي جلال (٢٠٠٢) : بعيدا عن اليسار واليمين ، مستقبل السياسات الراديكالية ، عالم المعرفة ع (٢٨٦)
- (٥) جاك الوك ، ترجمة فاطمة نصر (٢٠٠٤) : خدعة التكنولوجيا ، الهيئة العامة للكتاب .
- (٦) جون بيلجر ، ترجمة إسماعيل داود (٢٠٠٣) : حكام العالم الجدد ، دار مصر المحروسة ط (١)
- (٧) حنان سالم (٢٠٠٣) : ثقافة الفساد في مصر . دراسة مقارنة للدول النامية ، دار مصر المحروسة .
- (٨) حنان سالم (٢٠٠٤) : التفكير العلمي في ظل العولمة . رؤية نقدية لواقع المجتمع المصري . كتاب مؤتمر كلية الآداب الأول " جامعة عين شمس " التفكير العلمي وتكامل المعرفة " .
- (٩) حنان سالم (٢٠٠٥) : أزمة الثقافة العربية في ظل العولمة . رؤية سوسيولوجية للتحديات وآليات المواجهة . كتاب مؤتمر " الثقافة العربية بين الوحدة والتعدد في حوار المشرق والمغرب " الذي نظمه مركز الدراسات الإنسانية والمستقبلات بجامعة عين شمس بالتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية . جامعة الملك الحسن الثاني بالمغرب .

- (١٠) سمير نعيم (٢٠٠٦) : قضايا اجتماعية ، جامعة عين شمس
- (١١) عبد العزيز حمودة (٢٠٠١) : المرايا المقعرة ، نحو نظرية نقدية عربية ، عالم المعرفة ع (٢٧٢)
- (١٢) فارس أبى صعب (١٩٩٩) : الغرب وحتمية الحداثة في : الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة . كتاب قضايا فكرية ، الكتاب التاسع والعشرون
- (١٣) فتحي أبو الفضل وعز الدين حسنين ومحمد القفاص (٢٠٠٤) : دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة ، الهيئة العامة للكتاب .
- (١٤) مارسيل ميرل ، ترجمة حسن نافعة (٢٠٠٥) : العلاقات الدولية المعاصرة حساب ختامي ، الهيئة العامة للكتاب
- (١٥) مايك فيذرستون ، ترجمة عبد الوهاب علوب (٢٠٠٥) : ثقافة العولمة ، القومية والعولمة والحداثة ، الهيئة العامة للكتاب .
- (١٦) مصطفى السعيد (٢٠٠٣) : الاقتصاد المصري وتحديات الأوضاع الراهنة ، الهيئة العامة للكتاب

- (1) Burry. B , (2005) : Post-Modernism and Post Modernity , Booklist First Published ,Artical , Jan – 2005.
- (2) Catherine. I , (2000) : Modernism – A working Definition , Social Sciences , New York ,August 2000.
- (3) Chirs. B, (1991) : Modernism , New York oxford University Press
- (4) Mary. K, (2003) : Postmodernism , in : [www.colorado. edu](http://www.colorado.edu).
- (5) Mitchell. H, (2003) : Social Sciences and The Politics of Modern Jewish identity , Cambridge University Press.
- (6) Lauis. S , (2004) : Madness and Modernism , New York: Basic Books. Cited in Bauer , may 2004.
- (7) Ogden.S , (2006) : Studies In Modernism , Downloading From Site : Ogden @ Sfu. Ca
- (8) Stephen. C , (2006) : Explaining Modernism , west chester State University , Stcroddy @ Aol. Com.
- (9) Without Author , (2003) : Modernism and Cultural Studies , Birmingham , in : [www.militantesthetix. Co. uk](http://www.militantesthetix.co.uk)
- (10) Without Author , (2006) : From Modernism To Post Modernism , [http : // arts. guardian , Co. uk](http://arts.guardian.co.uk)
- (11) Without Author , (2006) :The Beginning of Modernism , January 15 Th , 2006 : [www. knowledge rush. com](http://www.knowledgerush.com).

obeikandi.com

البَابُ الْإِسْلَامِيُّ

الحدائث ودعوة الإصلاح

الفصل الأول: الخديوي رائد حركة التحديث في مصر

الفصل الثاني: الحج إلى الغرب: قراءة في المخاطر الواقعة من آثار

الانتصار لفهوم الحدائث الغربية

الفصل الثالث: مدى ملاءمة التشريعات لتنفيذ الحدائث في مصر

obeikandi.com

الخديوي إسماعيل رائد حركة التحديث في مصر

(١٨٦٣-١٨٧٩)

أ.د. هادي طه^(١)

إذا كان محمد علي هو مؤسس مصر الحديثة، فإن إسماعيل هو الذي قاد حركة التحديث في مصر (١٨٦٣-١٨٧٩). والواقع أن الفترة السابقة على حكم إسماعيل تميزت بتدهور حركة الإصلاح التي أرسى دعائمها محمد علي.

وقد أدت الأزمة الدولية التي أثارها النزاع بين محمد علي والسلطان العثماني، وتدخل أوروبا بين الطرفين إلى أن انتهى الموقف بمعاهدة لندن في ١٥ مايو ١٨٤٠ ثم تسوية ١٨٤١. وأصبحت مصر بذلك تحت السيادة الفعلية لتركيا حتى سنة ١٨٨٢، ثم تحت السيادة الشكلية منذ ذلك التاريخ حتى سنة ١٩١٤ وهو تاريخ إعلان الحماية البريطانية على مصر، وإن كانت تركيا لم تتنازل نهائيا عن ادعاءات السيادة على مصر إلا بعد توقيع معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣^(٢).

وقد حددت تسوية ١٨٤٠ - ١٨٤١ نظام ولاية العرش في مصر بشكل وراثي في أسرة محمد علي طبقا لقاعدة السن ولما أحس محمد علي بالشيخوخة^(٢) تنازل عن الحكم لابنه إبراهيم باشا أكبر أفراد الأسرة سنا. إلا أن إبراهيم لم يلبث في السلطة سوى عشرة شهور انتقل بعدها إلى جوار ربه في نفس العام (١٨٤٩).

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر والعميد السابق لكلية الآداب - جامعة عين شمس.

(١) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى - مصر والمسألة المصرية (١٨٧٦ - ١٨٨٢) دار المعارف ١٩٦٥ ص ٩.

(٢) ولد محمد علي سنة ١٧٦٩. وتوفي سنة ١٨٤٩.

وقد تولى بعد إبراهيم باشا عباس الأول ابن طوسون ، واستمر يحكم لمدة خمس سنوات ، وبعد وفاته انتقل الحكم إلى سعيد باشا سنة ١٨٥٤ ومات سعيد سنة ١٨٦٣ ، وتولى الحكم إسماعيل باشا في ١٨ يناير من نفس العام .

ولم يكن إسماعيل وليا للعهد . فقد كانت الولاية لأخيه أحمد الذي كان أكبر منه سنا . ولكن حادثا مروعا أودى بحياة هذا الأمير وأدى إلى إحلال إسماعيل محله في ولاية العهد^(١) .

علاقته بالدولة العثمانية:

حاول إسماعيل توسيع استقلال مصر وكسب الكثير من الحقوق للدولة صاحبة السيادة على مصر حتى يصل بالبلاد إلى الاستقلال ، أي أنه أراد إكمال العمل الذي بدأه محمد علي ، وان كان إسماعيل قد اختار سبيل دفع الأموال ، أما محمد علي فقد أراد الاستقلال بمصر باللجوء إلى السلاح .

وقد بذل إسماعيل تضحيات مالية كبيرة للحصول على الامتيازات التي نالها ، فالدولة العثمانية لم تكن لتصدر فرمانا إلا مقابل الأموال الطائلة . وقد بدأ إسماعيل حكمه بالتقرب إلى السلطان عبد العزيز . ونتيجة لهذه السياسة حقق عن طريق دفع الأموال تغيير نظام توارث العرش إلى أكبر أفراد أسرة محمد علي سنا . ولكن بأموال إسماعيل استطاع أن يجعل وريث العرش هو أكبر أنجاله طبقا لفرمان مايو ١٨٦٦ . كما تضمن هذا فرمان أيضا إمكان زيادة الجيش المصري إلى ٣٠,٠٠٠ جندي . كما أن إسماعيل حصل على فرمان آخر سنة ١٨٦٧ يخول له ولخلفائه من بعده لقب خديوي بعد أن كان واليا فقط ، وافر هذا فرمان حق الحكومة المصرية في إدارة شئونها الداخلية والمالية . وحقها في عقد المعاهدات الخاصة بالجمارك والبريد .

(١) تفصيل ذلك أنه بعد تولى سعيد باشا ، قرر إقامة احتفال في الإسكندرية يحضره جميع أفراد أسرة محمد علي ، وكان معظمهم يقيم في القاهرة . وقد توجه هؤلاء إلى الإسكندرية بطريق البحر . وكان من ضمنهم أحمد الأخ الأكبر لإسماعيل وولى العهد ، أما إسماعيل فقد كان مريضا ولم يحضر الحفل ، وعند عودة أحمد وبطانته إلى القاهرة بقطار خاص سقط القطار في النيل لأن جسر كفر الزيات كان مفتوحا ، وغرق أحمد ومن معه ماعدا الأمير حليم .

ولكن إسماعيل كان يريد أن يكون له حق تعيين سفراء لمصر في الدول الأجنبية . . . وهو حق من حقوق السيادة . وهكذا بدأت العلاقات تسوء بين مصر وتركيا عندما قام إسماعيل بدعوة ملوك أوروبا إلى حضور حفلات افتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩ دون وساطة الدولة العثمانية .

على أن إسماعيل لم يفقد الوسيلة للتقرب إلى السلطان مرة أخرى مستخدماً الوسيلة المعروفة أي بذل الأموال ، وخاصة أن تركيا كانت في ضائقة مالية في ذلك الوقت ، مما جعله في النهاية يحصل على فرمان ٨ يونيو ١٨٧٣ الذي منحه حقوقاً واسعة ، منها توارث العرش في أكبر أنجال الخديوي وأن أملاك مصر تشمل السودان وسواكن ومصوع ، وحق الحكومة المصرية في سن القوانين وعقد الاتفاقات التجارية ، وكذلك حق الاقتراض من الخارج وزيادة الجيش وبناء السفن الحربية .

الزراعة:

اهتم إسماعيل بالزراعة اهتماماً فائقاً فشق الكثير من الترع في الوجهين البحري والقبلي وبلغ عدد الترع التي حفرت وأصلحت في عصره ١١٢ ترعة وأهمها التربة الإبراهيمية والترعة الإسماعيلية .

وكان القطن من المحصولات التي وجه إليها إسماعيل كل اهتماماته بسبب توقف تصدير القطن الأمريكي أثناء الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١-١٨٦٥) وأهمية سد حاجات الدول الأوروبية من الأسواق المصرية . والواقع أنه مع استمرار الحرب الأهلية الأمريكية ، فإن أسعار القطن ارتفعت ارتفاعاً كبيراً ، مما أدى إلى إقبال الفلاحين المصريين على زراعته ، وهكذا زادت الأرض المزروعة قطناً في مصر .

وقد كان لعناية إسماعيل باشا بزراعة القطن أثر ظاهر في زيادة إنتاجه سواء أثناء الحرب الأهلية الأمريكية أو بعد انتهائها ، حتى أصبح القطن عماد الاقتصاد القومي في مصر^(١) .

كما أكثر إسماعيل من زراعة قصب السكر ، وازدادت عنايته به بعد أن تراجعت أسعار القطن عقب انتهاء الحرب الأهلية الأمريكية^(٢) .

(١) د . السيد رجب حواز ، المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ص ٣٤٩ .

(٢) عبد الرحمن الرافعي - عصر إسماعيل ج٢ ص ١٦ .

الصناعة:

أنشأ إسماعيل المعامل الكبرى لصناعة السكر في الوجه القبلي ، ونتيجة لزيادة الرقعة المزروعة قصباً زادت معامل السكر حتى بلغت سبعة عشرة معملاً أنشئت في بنى سويف والمنيا وأسيوط وقنا والفيوم .

كما أهتم إسماعيل بمصانع النسيج ، فعادت للعمل من جديد^(١) . وكذلك الحال بالنسبة لمصانع الزجاج والورق وما إلى ذلك .

المواصلات:

اهتم إسماعيل بالمواصلات كوسيلة ضرورية لتنشيط التجارة ، ولذلك أنشأ عدداً من الكباري والجسور بلغ عددها ٤٣٠ جسراً منها كوبري قصر النيل .

كما أن إسماعيل اهتم بالسكك الحديدية ، ومدت في عصره ١٠٨٥ ميلاً من الخطوط الحديدية . وارتبط هذا كله بالرغبة في تطوير الموانئ المصرية وإنشاء الخطوط الملاحية . وكان من الأعمال التي سهلت الملاحة للسفن ، إنشاء الفنارات على سواحل البحر المتوسط والبحر الأحمر ، بلغ عددها ١٥ فناراً .

وفى عام ١٨٦٣ أصدر إسماعيل مرسوماً لتأسيس شركة مصرية للملاحة البخارية برأسمال قدره ٤٠٠,٠٠٠ جنيه وذلك للعمل في البحر الأحمر وأخرى في البحر المتوسط . وقد تقدمت أعمال هذه الشركة تباعاً ، وصار لها في عام ١٨٦٧ عشر بواخر في البحر الأحمر وأربع عشرة باخرة في البحر المتوسط ، هذا بالإضافة إلى ملكيتها لتسع وعشرين باخرة في النيل . وأهم خطوط هذه الشركة كانت في البحر الأحمر بين السويس وجدة وينبع وسواكن ومصوع . أما في البحر المتوسط ، فإن حقوقها كانت تمتد إلى الآستانة وأزمير ويافا وحيفا وبيروت ورودرس وغيرها .

غير أن الخسائر سرعان ما لحقت الشركة بسبب أزمة القطن سنة ١٨٦٥ وبسبب الأزمات المالية المتتالية ، ففقدت أرباحها وساءت حالتها تماماً في عام ١٨٦٩ . واضطر

(١) المصدر السابق ص ١٩ .

المساهمون في مارس ١٨٧٠ إلى التنازل عن هذه الشركة إلى الحكومة المصرية في نظير دفع ديون الشركة. وقد أنشئت على أنقاضها شركة وابورات البوستة الخديوية " وازدهرت أعمالها من جديد إلى أن اشترتها شركة إنجليزية بعد الاحتلال البريطاني لمصر^(١).

البريد والبرق:

نظم البريد في عصر إسماعيل، وأنشئت المكاتب البريدية في عصره حتى صار عددها ٢١٠ مكاتب^(٢) كما تألفت شبكة تلغرافية في أنحاء مصر، ومد خط إلى السودان، وبلغ طول الخطوط التلغرافية سنة ١٨٧٢ حوالي ٥٥٨٢ كيلو مترا. وبلغ عدد المكاتب التلغرافية ١٥١ مكتبا منها ٨٦ بالوجه البحري، ٤٤ بالوجه القبلي و ٢١ بالسودان.

وأنشأت شركة إنجليزية في عهده خطا تلغرافيا بحريا من الإسكندرية إلى مالطة وصقلية فأوروبا، وخطا آخر من الإسكندرية إلى السويس فعدن والهند^(٣).

العمران:

أدخل إسماعيل الكثير من التحسينات على القاهرة، فأنشأ الميادين الكبرى، وردم البرك وأنشأ مكانها القصور والبساتين، ورصف الطرق حتى سهل الانتقال بين أطراف المدينة.

واعتبارا من سنة ١٨٦٧، اهتم إسماعيل "بالأزبكية" اهتماما كبيرا وحولها إلى مجموعة من الحدائق والجداول، على غرار الحدائق الفرنسية.

كما قام إسماعيل ببناء الأوبرا، وأنشأ كوبري قصر النيل ليصل الجزيرة بالقاهرة. كما شيد إسماعيل الطريق المعبد بين القاهرة والأهرام، ورصفه بالحجارة سنة ١٨٦٩ بمناسبة زيارة الإمبراطورة أوجيني لحضور حفل افتتاح قناة السويس. وفي عهد إسماعيل، تم توصيل أنابيب المياه إلى أحياء المدينة لتوزيع مياه النيل العذبة في المنازل بعد أن كان يملؤها السقاءون بالقرب.

(١) د. السيد رجب حراز - المصدر السابق ص ٣٥٥.

(٢) عبد الرحمن الرفاعي - عصر إسماعيل ج٢ ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢، ص ٢٣.

كما عني إسماعيل بنظافة القاهرة، وأنارها بغاز الاستصباح، فأكسبها بالليل رونقا وجالا، كما ساعدت الأنوار الليلية على حفظ الأمن.

ويعتبر إسماعيل أول من شرع في إقامة تماثيل العظماء في الميادين، فهو الذي أمر بصنع التمثالين الكبيرين اللذين يزينان أهم ميادين القاهرة والإسكندرية الأول لإبراهيم باشا والثاني لمحمد علي.

أما الإسكندرية، فقد اهتم بها الخديوي اهتماما فائقا، وشيد بها عددا من الشوارع الواسعة، وعهد الخديوي إلى إحدى الشركات الأجنبية لتوصيل المياه العذبة من ترعة المحمودية إلى المدينة وتوزيعها بواسطة "وابور مياه الإسكندرية" وانتعشت منطقة الرمل انتعاشا فائقا، وتم وصلها بالإسكندرية بخط حديدي، ويرجع الفضل إلى إسماعيل في جعل الإسكندرية مصيفا للقطر المصري. كما أنشأ حديقة النزهة على ترعة المحمودية وجعلها متنزا عاما، وأصلح ميناء الإسكندرية كما أبطل دفن الأموات في المدافن الخاصة بجوار المنازل وداخل المساجد^(١).

وبالنسبة للقصور، نجد أن أهم القصور التي أنشأها إسماعيل قصر عابدين، وقد جعله المقر الرسمي بدلا من القلعة. وهناك قصر الجزيرة وقصر بولاق الدكرور وقصر الجزيرة وقصر القبة وقصر حلوان وقصر الإسماعيلية وقصر الزعفران وسراي الرمل بالإسكندرية.

التعليم في عصر الخديوي إسماعيل^(٢):

وضح الشعور بالحاجة إلى نشر التعليم الابتدائي، عند حكومة الخديوي إسماعيل، كما أحس بها مجلس شورى النواب.

وقد وضع مجلس شورى النواب سنة ١٨٦٧ لأول مرة في تاريخ التعليم المصري المبادئ والقرارات الخطيرة التالية:

أولاً: التعليم الابتدائي واجب قومي، ويجب أن تتعاهد قوى الحكومة والأمة في سبيل نشره.

(١) د. صالح رمضان الحياة الاجتماعية في عصر إسماعيل ص ١٨.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: دكتور احمد عزت عبد الكريم - تاريخ التعليم في مصر ودكتور سمير محمد طه - علي باشا مبارك مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٥ جامعة عين شمس.

ثانياً: ضرورة تدبير موارد للصرف على التعليم خارج نطاق ميزانية الدولة .

ثالثاً: ترتب على ذلك أن دعيت المدارس الابتدائية الجديدة التي أنشئت في ظل هذا النظام بالمدارس أو مكاتب الأنوار ، تأكيداً لصفقتها الأهلية كمعاهد للتعليم الابتدائي الخارج عن ميزانية الحكومة .

رابعاً: الاعتراف بالمكاتب أو كتاتيب الأهلية ، وهى معاهد التعليم الأولى الشعبية التي عاشت دهراً طويلاً لا يحفل بها السلطان هذا إلى إدراك ضرورة إصلاحها حتى تصبح تحت إشراف الحكومة وهي وسيلة طيبة لنشر التعليم الأولي^(١) .

اقتنص علي مبارك هذه الفرصة ، وهى تعبئة شعور الأمة نحو القيام بالتعليم ، فقام بإعداد لائحة لذلك وفى هذا يقول في خطه " وأعملت فكري فيما يحصل به نشر المعارف وحسن التربية ، وكانت مكاتب الأهلية في المدن والأرياف جارية على العادة القديمة ليس فيها على قلة أهلها إلا تعليم القرآن الشريف وأقل من القليل من يتممه منهم ويحيد حفظه ويجوده ويحسن قراءته مع رداءة الخط في عامة المكاتب المذكورة فاستحسن إجراءها على نسق المدارس المنتظمة فحررت لائحة بتنظيمها وترتيبها " (٢) .

وقدم علي مبارك مشروع هذه اللائحة للخديوي ، وكان آنذاك ناظراً لمدرسة المبتديان ، فأحالها الخديوي إلى لجنة لدراستها ، كما قدم الخديوي لهذه اللجنة بياناً بتعداد المكاتب في مصر والتابع منها لديوان الأوقاف والتابع للأهالي^(٣) .

وفى ٩ مايو ١٨٦٨ وافق المجلس الخصوصي على ما جاء باللائحة التي وضعها علي مبارك ، والتي ناقشتها لجنة خاصة ، واشتهرت بلائحة رجب^(٤) .

وصدق الخديوي على تنفيذ هذه اللائحة في ٤ صفر سنة ١٢٨٥ هـ - ٢٧ مايو سنة ١٨٦٨ م^(٥) .

(١) دكتور أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في مصر ج ٢ المجلد الأول ص ٤٥-٤٧ .

(٢) علي مبارك: الخطط التوفيقية ج ٩ ص ٥٠ .

(٣) دار الوثائق القومية: دفتر ١٩١٩ (أوامر عربي) ص ١٨٩ رقم ١٢٠ أمر الداخلية في ١٧ محرم سنة ١٢٨٤ هـ - ٢١ مايو سنة ١٨٦٧ م .

(٤) أمين سامي: التعليم في مصر ص ٣٣ - انظر د. سمير طه ص ٧٨ .

(٥) دكتور أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في مصر ج ٢ المجلد الأول ص ٥٩ .

وبدأت بعد ذلك محاولة تنفيذ لائحة رجب، وكان من نتائج هذه المحاولة أن أنشئ ديوان مكاتب الأهلية في مارس سنة ١٨٧١م وقد جعل مستقلا عن ديوان المدارس ثم الحق به مع احتفاظه بكيانه الخاص ونشط ديوان مكاتب الأهالي لتنظيم المكاتب القائمة وإنشاء مكاتب جديدة^(١). وكان ينفق عليها من الأوقاف وما يدفع من الأهالي كل حسب مقدرته فظهرت مكاتب كثيرة متعددة.

أما المدارس المركزية فلم تسر على النحو الذي رسمته لائحة رجب، فظل النظام الداخلي المجاني أساس الحياة الدراسية في المدارس المركزية، ولكن منذ سنة ١٨٧٢م فرضت رسوم دراسية بسيطة على التلاميذ^(٢) وبدأ بها النظام الخارجي ولكن في حدود ضيقة^(٣)، وكان غرض علي مبارك السير على نظام المدارس الأوروبية، وهو إبطال مبدأ المجانية البحتة وتكليف الأهالي بالإنفاق على تعليم أولادهم ولو إنفاقا يسيرا في بادئ الأمر^(٤) يقول في خطته "وجعلت المصاريف اللازمة للمدارس والمكاتب جارية على وجه يستوجب انتظامها مع خفة الصرف على الديوان فجعل على حسب اقتدارهم من غير تثقل عليهم مع استمالة قلوبهم واستدعاء على حسب اقتدارهم، وجعل لذلك استمارة حفظت في المدارس وفي كل مكتب وباقي المصروف بصرف من حاصلات الأوقاف الخيرية الموقوفة على المكاتب وغيرها من وجوه الخيرات والمبرات وأطيان الوادي بمديرية الشرقية وكان الإنفاق على مكاتب الأهلية بهذه الأطيان وبعض أملاك آلت إلى بيت المال من بعض التركات فكان من هذه الموارد يصرف على كل ما يلزم لهذه المكاتب بعد الإيرادات الجزئية المحصلة من ذوى الاقتدار من أهل التلاميذ. وكان القصد تعويد الناس على الصرف على أولادهم بالتدريج شيئا فشيئا حتى لا يبقى مع توالي الأزمان على الحكومة إلا ما يختص بالمدارس الخصوصية كالمهندسخانة والطب والإدارة ونحوها وأما باقي المدارس فيكون الصرف عليها من الأهالي والأوقاف والأملاك المذكورة، إذ بذلك تدوم الرغبة وتتسع دائرة التعليم"^(٥).

(١) علي مبارك: الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨٩.

(٢) دكتور أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في مصر ج ٢ المجلد الأول ص ٦٠، ٦١.

(٣) أمين سامي: التعليم في مصر ص ١٩.

(٤) إلياس الأيوبي: عصر إسماعيل ج ١ ص ٢٠٠.

(٥) علي مبارك: الخطط التوفيقية ج ٩ ص ٥٠.

وتنفيذا لأحكام اللائحة بدأ التفتيش على المدارس لأول مرة في سنة ١٨٦٩ م^(١) وعُين حماد عبد العاطي مفتشاً على المدارس الملكية وطبقاً لللائحة عين مفتشاً للوجه البحري وآخر للوجه القبلي وهما البكباشي علي أفندي فرحات لمدارس الوجه البحري والصاغقول أغاسي محمد أفندي سليمان مفتشاً لمدارس الوجه القبلي .

وبدأ المفتشون عملهم في زيارة المكاتب والتفتيش عن أحوالها ومعلميها وأبنيتها ، وكان ديوان المدارس يكتب إلى الجهات الإدارية لتعاون مفتشيهِ في أداء مهمتهم وتنفيذ ما يقترحه من إلغاء بعض المكاتب أو إصلاح بعضها الآخر^(٢) .

أما تعليم البنات ، فالواقع أنه لم تكن هناك مدارس لتعليم البنات قبل عصر إسماعيل . فقد أنشئت أول مدرسة لتعليم البنات ، وهي مدرسة السيوفية في ٣ أغسطس ١٨٧٣ ، وقد ذكر أمين سامي أنها افتتحت في يناير سنة ١٨٧٣ ، وذلك بعد دعوة رفاة رافع الطهطاوي لتعليم البنات في كتابه المرشد الأمين للبنات والبنين والمطبوع في شوال سنة ١٢٨٩ هـ - ديسمبر ١٨٧٢ م فقد ذكر في الفصل الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان "تثريك البنات مع الصبيان في التعليم والتعلم وكسب العرفان" أنه "ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معا لحسن معايشة الأزواج فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعارف أهلاً ويعلمن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيّش مما ينتج من معايشة المرأة الجاهلة لمرأة مثلاً ويمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقاتها فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة ، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء^(٣) .

(١) وزارة التربية والتعليم : تاريخ وزارة التربية والتعليم ممثلاً في أشخاص وزرائها ص ٣٥ .

(٢) دكتور أحمد عزت عبد الكريم : تاريخ التعليم في مصر جـ٢ المجلد الأول ص ١٢٨ ، ١٢٩ . لمزيد من

التفاصيل انظر دكتور سمير محمد طه المصدر السابق . أمين سامي : التعليم في مصر ص ٢٨ .

(٣) رفاة الطهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٦٦ .

فلا شك أن الدعوة إلى نهضة المرأة في مصر ترجع إلى رفاة الطهطاوي^(١) . ويرجع إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات في مصر إلى الزوجة الثالثة لإسماعيل^(٢) ، تشما آفت خانم أفندي على نفقتها الخاصة^(٣) .

الصحافة في عصر إسماعيل:

اهتم المصريون بالصحافة في عصر إسماعيل بعد أن أغفلوها في الفترة التي بينه وبين محمد علي . وأقدم صحيفة مصرية صدرت بعد الوقائع المصرية هي يعسوب الطب وهي مجلة طبية ، ظهرت في القاهرة سنة ١٨٦٥ ، وهي أول مجلة من نوعها بالعربية ، ولكنها لم تعمر طويلاً^(٤) .

وانحصرت الصحافة الشعبية في تلك الفترة في جريدتي وادي النيل ونزهة الأفكار . وجريدة وادي النيل مجلة سياسية علمية أدبية أنشأها سنة ١٨٦٧ م عبد الله أبو السعود^(٥) وكانت تصدر مرتين في الأسبوع^(٦) .

والحقيقة أن جريدة وادي النيل كانت جريدة شعبية اسما رسمية فعلا يقول في ذلك الدكتور إبراهيم عبده " ازدحمت معظم صفحاتها بأخبار الخديوي ورجال حكومته . ولولا أنها أعلنت شعبيتها لظن متصفحها أنها صحيفة رسمية ، فهي صورة للوقائع في تفكيرها واتجاهها " ^(٧) .

وفي عصر إسماعيل شعر علي مبارك بحاجة الأمة عامة وأبناء المدارس خاصة إلى

(١) عبد الرحمن الرافعي : عصر إسماعيل الجزء الثاني ص ٣٢٧ .
(٢) دار الوثائق القومية : محفظة الوقائع المصرية رقم ٥ تعليم العدد ٥٧٦ بتاريخ ١٢ شعبان سنة ١٢٩١ هـ - ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٧٤ م .
(٣) إلياس الأيوبي : تاريخ مصر في عهد إسماعيل باشا من سنة ١٨٦٣ إلى سنة ١٨٧٩ المجلد الأول ص ٢٠٤ .

(٤) دكتور سمير طه - المصدر السابق ص ١١٧ .

(٥) الفيكونت فيليب دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية الجزء الأول ص ٦٩ .

(٦) دكتور عبد اللطيف أحمد حمزة : الصحافة المصرية في مائة عام ص ٢٨ .

(٧) دكتور إبراهيم عبده - تطور الصحافة المصرية ص ٧٧ .

صحيفة علمية أدبية فلم يكن في مصر في ذلك الوقت غير جريدة وادي النيل والوقائع المصرية^(١) مما سبق التنويه عنه فأنشأ مجلة روضة المدارس في سنة ١٨٧٠ وكان إذاك مديرا لديوان المدارس ، فصحيفة ديوان المدارس تنفق عليها الحكومة وكان الغرض من إنشائها النهوض باللغة العربية وإحياء آدابها ونشر المعارف الحديثة وقد جاء في مقدمة العدد الأول من هذه المجلة أن الغرض من ظهورها هو " أن تنكشف للعامة مقررات العلوم وترفع حجبها المستورة وتستضيء بنورها أرباب العقول السليمة وأصحاب الطبائع المستقيمة " .

دار الكتب المصرية:

ترجع فكرة تأسيس دار الكتب إلى عصر محمد علي . ويقول عبد الرحمن الرافعي^(٢) إن محمد علي أنشأ مستودعا لبيع مطبوعات الحكومة في بيت المال القديم خلف المسجد الحسيني ، وذلك عندما تكاثرت الكتب التي تم طبعها في المطبعة الأهلية .

ونستخلص من الوثائق أن محمد علي كان أول من راودته فكرة إنشاء دار الكتب ، بل إنه رسم طريقة التحفظ على هذه الكتب وطريقة إعارتها وإعادتها إلى مكانها .

وقد أنشئت هذه المكتبة في تاريخ لاحق لهذه الإجراءات التي أمر بها الوالي ، ونقلت الكتب الموجودة في خزانة الأمتعة إلى هذه المكتبة الجديدة بجوار مسجد سيدنا الحسين ، وأصبحت تابعة لديوان المدارس^(٣) .

وقد استمرت دار الكتب القديمة حتى عصر إسماعيل ، وإن أوقف نظام الإعارة بها منذ عصر عباس وقد أضاف إسماعيل إلى هذه الدار القديمة أو الكتبخانة كما كان يطلق عليها نحو ألفي مجلد من مخطوطات بالعربية والتركية والفارسية ، اشتراها من تركة حسن باشا الموناسترلي أحد كبار رجال عباس الأول^(٤) .

ومن هذه الكتبخانة القديمة التي قامت في عصر محمد علي واستمرت إلى عصر إسماعيل ومن تركة حسن باشا الموناسترلي من الكتب تطورت الفكرة إلى إنشاء دار عامة للكتب .

(١) جورج زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية الجزء الرابع ص ٥٥ .

(٢) دكتور إبراهيم عبده : تطور الصحافة المصرية وأثرها في النهضة الفكرية والاجتماعية ص ٦١ ، ٦٢ .

(٣) د . سمير محمد طه - المصدر السابق ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٤) إلياس الأيوبي : تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا - المجلد الأول ص ٢٤١ .

على أية حال صدر أمر الخديوي بإنشاء الكتبخانة الخديوية، وكلف علي مبارك الشيخ راشد أفندي شيخ رواق الأتراك ونائب المحكمة الشرعية في ذلك الوقت بتجميع كتب مساجد الأوقاف وذلك بجمعها من مكاتب المساجد في مكان واحد، حتى إذا فرغ من ذلك، أمر السيد علي الببلاوي فقام بتصنيفها وترتيبها ووضعها في الأمانة التي أعدت لها في الكتبخانة^(١) التي اختير مقرا لها الطابق الأسفل (البدروم) من سراي مصطفى فاضل بدرب الجماميز، وهو القصر الخديوي الذي كان يشغله في ذلك الوقت (ديوان نظارة المعارف) كما قام علي مبارك بجمع المخطوطات التي سبق أن أوقفها السلاطين والأمراء والعلماء على المدارس ومعاهد العلم^(٢).

وكذلك أدمجت دار الكتب القديمة في دار الكتب الجديدة حتى صار عدد مجلداتها نحو ثلاثين ألف مجلد، كما أقام معرضا للآلات الطبيعية وغيرها من آلات العلوم والرياضة اللازمة للمدارس وصرف لشراء تلك الآلات نحو أربعة آلاف جنيه^(٣).

وبعد أن أتم علي مبارك إنشاء هذه الكتبخانة الجامعة عرض علي الخديوي ما أتمه من أعمال وطلب "إحالة الكتبخانة على عهدة ديوان الأوقاف على أن تبقى تحت نظارة مدير المدارس وذلك حتى لا يطرأ على الكتب الموقوفة على ذمة الأوقاف أدنى تعديل ولا تغيير"، وأن لا تكون هذه الكتب مقتصرة على كتب الأوقاف وحدها بل جامعة لكافة ما يدخل بها من سائر كتب الكتبخانة القديمة وكتبخانتى الأشغال والمدارس وغيرها مع ما يرد إليها تباعا من الكتب بأي نوع وأي لغة من أي جهة وتكون جميعها تابعة لديوان الأوقاف وموقوفة من طرف الخديوي على المنفعة العامة.

وقد قام الخديوي بزيارة هذه الكتبخانة الجديدة في شهر أبريل سنة ١٨٧٠م وذلك قبل افتتاحها بعدة أشهر وسر كثيرا من حسن النظام لاشتمالها على المؤلفات المطبوعة وجميع المخطوطات النفيسة التي كانت متفرقة في المساجد القديمة^(٤).

(١) محمد عبد الجواد: تقويم دار العلوم ص ٤. انظر د. سمير طه ص ١٣٥.

(٢) دار الكتب: دار الكتب في عهد الثورة ص ٥.

(٣) علي مبارك: الخطط التوفيقية ج ٩ ص ٥١.

(٤) دار الوثائق القومية: محفظة الوقائع المصرية (٨) الوقائع المصرية العدد ٣٥٢ بتاريخ ٩ محرم ١٢٨٧هـ (١٠ أبريل ١٨٧٠م).

ولا ريب أن تجميع الكتب والمخطوطات في مكان واحد يسهل عمل الباحثين والكتاب ، ويعد في هذا الوقت في حد ذاته عملا يدعو إلى الإعجاب^(١) .

أولاً: إقامة دار الأوبرا سنة ١٨٦٩:

كانت إقامة دار الأوبرا مجرد فقرة في برامج الاحتفاء بالضيوف الذين دعاهم الخديوي لمشاركته أول رحلة بحرية عبر قناة السويس إيذاناً بتوصيل البحرين الأحمر والمتوسط . وفي الإسماعيلية أقيمت قاعة احتفالات خلال أيام قليلة قدمت فيها بجانب الحفلات الراقصة بعض عروض الأوبريت من أعمال أوفنباخ ، وبجانب ذلك أقيمت حفلات خاصة منها سهرة موسيقية على ظهر اليخت " المحروسة " أحيتها نخبة من فناني الغناء الأوبرالي استقدمت من دار الأوبرا ومسرح الكوميدي بالقاهرة .

لعلنا نجد في ذلك صورة من البذخ الذي اشتهر به عصر الخديوي إسماعيل عند إقامة دار الأوبرا فجاءت على صغر حجمها ورغم الظروف الضيقة التي أحاطت بإنجازها- وكان مقرراً لذلك أربعة شهور فقط - في صورة من الفخامة لا تقل عن مسارح الملوك والقيصرة في أوروبا ، ومثل هذه المقارنات كانت يقينا هي محور تفكير " الخديوي " في تلك الفترة من حكمه . ولم تكن قد مرت سنتان حين حصل على لقبه هذا بدلا من مجرد " والي مصر " . فرأى في مناسبة افتتاح القناة فرصة للظهور بين ملوك أوروبا كأحدهم مهما كلفه ذلك ، أو ربما أراد المبالغة في إكرامهم سندا لعرشه في المستقبل ، الأمر الذي جاءت الأيام بنقيضه !!

أسند الخديوي أعمال بناء الدار وإعدادها الكامل إلى المهندس الإيطالي بيترو أفوسكاني الذي كان يحظى بتقدير معظم الحكام ، ليس فقط في أعمال المعمار ولكن أيضا كمستشار في كثير من الأمور الهامة ، فمنذ وفد إلى البلاد في عصر محمد علي ، وشيد له قصر رأس التين بين غيره من المنجزات اكتسب أفوسكاني المزيد من الخبرات بلقاءاته مع كبار شخصيات وفناني العصر خلال جولاته الأوروبية وخاصة حين كان يوفده الباشا في مهمات رسمية ، كتلك التي التقى فيها ببعض الملوك والحكام بصفة غير رسمية ، بقصد التعرف على وجهات نظرهم حول شئون مصر وحاكمها محمد علي .

صدرت تعليمات الخديوي إلى أفوسكاني في منتصف شهر أبريل من عام ١٨٦٩ ليتولى

(١) د . سمير محمد طه - المصدر السابق ص ١٣٧ .

أعمال بناء الأوبرا كمسرح مؤقت يتم إنجازه في بضعة شهور ، ولكن في نفس الوقت لا ينقصه الفخامة اللاتقة بالملوك والعظماء ، الأمر الذي يصعب تحقيقه إلا لمن توفرت له الخبرة والتجارب التي يحظى بها شخص مثل أفوسكاني الذي اعتاد العمل مع باشاوات يفتقر معظمهم إلى الرزانة والكياسة ، وواجهته مثل تلك الظروف من قبل حين أنجز مثلاً أعمال الديكور الخاصة بقصري العباسية والحلمية في أقل من عام ، وبعدها قصر الجزيرة وقصر شبرا في ظروف مشابهة ، ثم مسارح سعيد باشا في قصر القباري في ثلاثة شهور فقط . ربما كان مسرح الكونت زيزينيا بالإسكندرية هو الوحيد الذي أخذ حظه في التأني عندما بناه ، لذا فإنه جاء في روعته وفخامته كأشهر مسارح الشرق في ذلك الوقت ، ومما يذكر عنه أن واجهته كانت تغطيها الزخارف البارزة التي تم إعدادها في مصنع أندريا بوني الشهير بمدينة ميلانو .

زحرت تلك الفترة القصيرة التي استغرقتها أعمال بناء الأوبرا بفيض من المراسلات التي تبادلها المهندس أفوسكاني من موقع عمله بالقاهرة أو من مقر مهنته المستديم بالإسكندرية ، مع بول درانيت بك الذي كان يشرف على سير العمل من باريس حيث تفرغ لتدبير مختلف الاحتياجات والمشروعات حتى أدق تفاصيلها متخذاً لنفسه مقراً مؤقتاً هناك ، تاركا الخديوي يباشر بنفسه تقدم أعمال البناء بالقاهرة حتى إنه زار الموقع ثلاث مرات خلال الأسبوعين الأولين عند إرساء الأساسات .

لم تقتصر مهمة أفوسكاني على مجرد البناء المعماري ، الذي كان قد وضع تصميمه المهندس سكالاً بإيطاليا ، بل تعدى الأمر ذلك ليشمل كل شيء تقريباً ، فتراه يتحدث في خطابات عن البناء والمفروشات ، ثم ينتقل مباشرة إلى ما أسند إليه تنفيذه من مناظر مسرحية بواسطة معاونيه من أشهر الرسامين بالمسارح الإيطالية ، ثم برنامج الافتتاح ومن رشح له من كبار الفنانين ، وذلك إذا استثنينا أعمال الأثاث التي تولتها محلات كريجر الشهيرة في باريس والمرايا الذهبية الكبيرة التي قام بتنفيذها الإيطالي جوزيبي بارفيس من القاهرة والستار الرئيسي الذي أسند صنعه إلى هانيبال جاتي ، كل ذلك تم في ظروف ضيقة لم يخل فيها العمل من معوقات كانت ترجع أحياناً للروتين الإداري ، وأساليب الباشاوات والبكوات المسؤولين داخل الإدارات والنظارات والدائرة السنية ، ثم ارتفاع درجة حرارة

الجو إلى اثنتين وأربعين درجة في بعض الأحيان مما أدى إلى كثرة حالات المرض بل ووفاة مايربو على عشرة أشخاص من العاملين ، وكان موعد العمل قد حل مع بداية شهور الصيف .

وافتح الدار في أول نوفمبر ١٨٦٩ قبل أن يكتمل لها شكلها المعروف وخاصة في جزئها الخلفي الذي اضطلع بتنفيذه أيضا المهندس أفوسكاني ولكن وضع تصميمه جوفاني سالومون . . وامتد الموسم أربعة شهور ونصف فانهى في مارس ١٤ عام ١٨٧٠ وكان شاملا لما يقرب من سبعين حفلة ، وهو عدد لم يكن متاحا في موسم واحد وفي دار واحدة إلا في القليل النادر من المسارح في العالم في هذا الوقت .

وقد قدمت في الموسم عشرة أعمال من أعمال الأوبرا وباليه واحد .

ثانياً: أوبرا عايدة:

حين تناولنا ظروف إقامة دار الأوبرا وافتتاحها ثم تقديم أوبرا عايدة بها ، مررنا مروراً عابراً على موقف فيردي . ونجد لزوماً علينا الرجوع إليه .

فمما لاشك فيه أن الأهمية التاريخية التي تحظى بها الدار إنما ترجع إلى إبداع فيردي بها ، وطغى ذلك على ما سبقه من أحداث في حياة الدار حتى ولو كان الأمر يتعلق بحفل افتتاحها الذي شهدته مع الخديوي ليف من كبار الحكام والمشاهير ، وهى مناسبة لم يسبق أن أتاحت لأي مسرح آخر في العالم .

والحقيقة حول ما قيل أو يقال هي إنه عند الاستعداد لافتتاح الدار طلبت السلطات المصرية من فيردي أن يلحن نشيدا كما قال هذا الفنان في رسائله للاعتذار المؤرخة في التاسع من شهر أغسطس ١٨٦٩ أو غنائية (كانتانا) كما جاء بعد ذلك في تسجيل برنامج العمل بالدار ليوم أول نوفمبر من نفس العام ، وتقوم كلمات النشيد على فكرة مدح وتمجيد الخديوي وحكمه ، ولكن فيردي اعتذر عن عدم إمكانه القيام بتلك المهمة لأنه كما قال ليس من عادته أن يؤلف للمناسبات وانتهى الأمر بأن قام غيره بذلك وقدم فعلا هذا المؤلف بعنوان (كانتانا) في برنامج افتتاح الدار فرفع الستار عن تمثال نصفي للخديوي في وسط خشبة المسرح وحوله ثمانية من المنشدين يرمزون للعدل والرحمة والشهرة والتاريخ والزراعة

والصناعة والتجارة والموسيقى ثم تلا ذلك عرض أوبرا ريجوليتو التي تقوم على مسرحية "الملك يلهو" للشاعر الفرنسي الشهير فيكتور هيجو. وفي خطابين مرسلين من المهندس افوسكاني إلى درانيت بك في يومي ٥ و ١٦ يونيو ١٨٦٩ يتحدث عن غنائية (كانتانا) وهي ذات ختام عبارة عن نشيد يصلح للأداء في مناسبتا افتتاح قناة السويس وافتتاح الأوبرا، واقترح أولا اختيار أشعار الافوكاتودي ماركي لهذا الغرض على أن يقوم بتلحينها الأمير الشاعر بونياوسكي ثم رأى بعد ذلك أن يقوم المايسترو ريتشى بعملية التلحين ذاكرا أنه متأكد من عدم موافقة فيردي على القيام بمثل هذا العمل.

وفي عام ١٩٠٦ يقول باليوني في كتابه "الإيطاليون فهي مصر" أن أفوسكاني كان وراء تنفيذ النشيد الخديوي الذي كان لا يزال مستخدما عند نشر الكتاب، ويذكر أن كلماته وضعها الكونت بيلجريني ولحنه المايسترو باتشيني وقام بأدائه لأول مرة الفنانون: ب. كوستا - فشترو يوناني - باسكوالى بوتشو - مارينيللى وآخرون وقام بقيادة الأداء يوبا بك (رئيس الموسيقات العسكرية بمصر).

قيادة بين فيردي وماريت:

لم يكد ينتهي الموسم الأول الذي سجلت به دار الأوبرا بداية تاريخها حتى شاعت فكرة الاتجاه إلى تقديم عمل أوبرالي حديث في الدار الجديدة، ينتمي إليها ويرتبط بتاريخها، ويقوم على موضوع له علاقة بتاريخ مصر إبان عظمتها. وكان عالم الآثار الفرنسي ماريت قد استجاب لرغبة الخديوي، وكان من المقربين إليه فبعث بالخطوط العامة لقصة تبنى عليها الرواية إلى الشاعر الفرنسي "كميل دي لوكل" الذي كان يعمل سكرتيرا عاما لأوبرا باريس بين ما شغل من مناصب مشابهة وطلب منه عرضها على جنود الفرنسي أو فاجنر الألماني لكن رفض فيردي تلحينها. وكان ثلاثتهم أشهر وأبرز مشاهير العصر من مؤلفي الأوبرا في ذلك الوقت. إلا أن لوكل نجح فهي إقناع فيردي الذي يتميز بطبيعته القريبة إلى جو القصة، ومناخ البلاد التي جرت على أرضها أحداثها باعتباره من بلاد البحر المتوسط والذي سبق له العمل معه عند كتابة النصوص لآخر أعماله. وكان قد طلب منه أن يبدي رأيه في القصة دون أن يذكر مصدرها. وفي الحقيقة فقد كانت وراء الإصرار على اختيار فيردي توجيهات "خديوية" تحملها إلى كميل دي لوكل رسالة مؤرخة ٢٥ أبريل من

ماريت باشا وتوجد ضمن محفوظات الفنان الكبير فيردي بداره في سانتا أجاتا ولم يسبق نشرها .

قرأ فيردي القصة ، وكان لسحر التاريخ المصري القديم أثره عليه ، وتحمس لمعرفة المزيد من التفاصيل المتعلقة بمختلف المواقف ، وتبذلت فورا الرسائل التي توضح مدى اهتمام فيردي بالعمل الجديد ، وتعود بنا إلى الظروف البريطاني التي عاشتها تجربة إخراج عمل فني كانت له شهرته بين المعالم البارزة في تاريخ الفن الأوبرالي وفي شهرة أوبرا القاهرة .

ولعل أول تحرك إيجابي من جانب فيردي يسجل بداية الدراسة المبدئية التي خاض بها تجربته الجديدة ، كان ما حرره عنها من مقرر في سانتا أجاتا في الثاني من يونيو عام ١٨٧٠ إلى الشاعر الفرنسي كميل دي لوكال الذي قال فيما بعد إنه راجع القصة مع فيردي في إيطاليا وكتبها معه كلمة كلمة .

وعلى فرض إنجازه للمهمة في الوقت المناسب فان شروطه سوف تتضمن ما يلي :

١ - التزامي بتكاليف إعداد النص .

٢ - على نفقتي أيضا أن أوفد شخصا إلى القاهرة للإعداد المسرحي وقيادة الأداء .

٣- أقدم لمصر نسخة من كراسة التوزيع الأوركسترا لي مع إعطاء مصر حق ملكية النص والموسيقى ، بينما أحتفظ لنفسني بملكيتها بالنسبة لباقي الدول .

(وقد أورد فيردي ضمن الشروط التزام مصر بدفع ١٥٠,٠٠٠ فرنك نظير هذه المهمة) .

وبعد أن أرسل فيردي خطابه هذا المتضمن لشروط التعاقد المقترح ، وانقضت ثلاثة أسابيع تقريبا عاود خلالها قراءة القصة ودراستها قبل أن يرتبط نهائيا بالمهمة ، ثم حرر إلى جوليو ابن الناشر الشهير تيتو ريكوردي في الخامس والعشرين من شهر يونيو عام ١٨٧٠ يقول :

"هل بلغتكم سان بيليجرينو؟ إن لم تكونوا قد وصلت إليها فارجئوا ذلك بضعة أيام وشرفونا بالحضور مع جيزولانزوني والأمر يتعلق بما يلي :

"دعيت في نهاية العام الماضي من قبل بلد بعيد لكتابة عمل موسيقي فأجبت بالاعتذار".

"وعندما كنت في باريس جاءني دي لوكل مكلفا بمفاتيحي من جديد في الموضوع وعرض مبلغا كبيرا من المال مقابل ذلك وللمرة الثانية كان ردي بالاعتذار".

"وبعد فترة شهر بعث إلي بفكرة قصصية كي أقرأها قائلا إنها بقلم شخصية مهمة (الأمر الذي لا أصدق) وأنها أعجبت ووجدتها ممتازة وأجبت باستعدادي لإعدادها موسيقيا بشروط أوردتها...".

وجاءني فوراً لوكل الذي اشترك معي في وضع تفاصيل الشروط وفي دراسة القصة وتعديل ما يلزم فيها ثم رحل ومعه الشروط والتعديلات لإقرارها من الكاتب المجهول ذي الشخصية الهامة".

"أعدت دراسة القصة وأدخلت بل ولا أزال أدخل عليها تعديلات جديدة وعلينا الآن أن نفكر في النص أو قل وضع النصوص الشعرية لأن الأمر لا يحتاج في الوقت الراهن سوى كلمات منظومة. هل يتمكن جيزلانزوني ويود لو اضطلع بهذه المهمة لي؟ وهي ليست من قبيل الخلق الذي يتطلب التفكير في وضع خطوط عامة للقصة ولكن مجرد صياغة لشيء محدد... وضخوا له ذلك جيداً وليكن مفهوماً فيما بيننا أنه سيجزى مقابل ذلك بسخاء. أجيئوني على الفور وكونوا مستعدين للمجيء إلى هنا مع جيزلانزوني فور مغادرة السيد روجيه لسانتا أجانا والذي انتظره بين يوم وآخر وسأبرق لكم".

"أبعث إليكم بالقصة لدراستها مع جيزلانزوني وأرجو أن تتحفظوا عليها جيداً حيث لا توجد منها سوى تلك النسخة وأخرى مع كاتبها".

وكلمة عمل موسيقي الواردة في مستهل هذا الخطاب مترجمة عن الأصل، ومن الواضح أنه لا يقصد بها النشيد الذي سبق أن أشرنا إليه، لأن رسالته الخاصة بهذا النشيد تحمل التاريخ ٦ أغسطس ١٨٦٩ الذي لا يقع في نهاية العام، وإذا كان يقصد تكليفه بتأليف أوبرا كعمل غنائي مسرحي كبير فلا يمكن القول بأن النية كانت متجهة لأن يكون ذلك لمناسبة افتتاح الدار كانت قد افتتحت فعلاً في أول نوفمبر ١٨٦٩. هذا ومن الملاحظ أن المراسلات الخاصة بفيردي وغيره من المسؤولين لا تذكر أبداً أي علاقة بين أوبرا عابدة

وافتح الدار كما نص العقد المبرم منه في يوليو ١٨٧٠ على تقديمها في شهر يناير ١٨٧١ ، ومن الجائز أن يكون المقصود هو تلحين أوبرا لا يتحتم تقديمها في الموسم الأول للدار .

لم يتوان جوليو ديكوردي في الرد على رسالة فيردي وبعد ما يقرب من أسبوع كان في رده الموجز يقول :

" بضعة كلمات فقط لأخطركم بأن جيزلانزوني كان هنا وتحدثت معه في الموضوع الهام . . لقد وافق على الاضطلاع بالمهمة بل تغمره السعادة إذ يتمكن من أن يؤدي لكم شيئاً " .

فيردي يوقع عقد الاتفاق:

وبعد أسبوع كانت مهمة ماريت مع فيردي قد أنجزت باتفاق الطرفين ، وتم تحرير العقد في باريس بتاريخ ٢٩ يوليو ١٨٧٠ بين مبعوث الخديوي وفيردي ، وكان كميل دي لوكل قد أرسل العقد إلى فيردي في مقر إقامته بسانتا أجاتا لتوقيعه فأعاده إليه في باريس موقعا منه بعد أن أضاف في أسفله ما يلي :

أولاً : يكون الدفع بالعملات الذهبية .

ثانياً : إن تعذر تقديم الأوبرا بالقاهرة خلال شهر يناير عام ١٨٧١ لأسباب لا تتعلق بي ، فإنه يكون لي الحق في تقديمها في الخارج بعد فترة ستة شهور . (وكان فيردي بإضافته للمادة الثانية قد تنبأ فعلاً بما لم يكن في الحسبان ، حيث واجهت أوبرا عايدة في تقديمها للمرة الأولى مصاعب لم تنته حتى يوم العرض الأول) هذا وقد أرفق فيردي بالعقد إيصالاً باستلامه مبلغ خمسين ألف فرنك كدفعة أولى من مستحقاته بموجب الاتفاق وطلب إلى كميل دي لوكل استلامها ، وذكر في الإيصال أن هذا المبلغ يمثل جزءاً من جملة مائة وخمسين ألف فرنك الواردة في شروط العقد المبرم مع مبعوث صاحب السمو نظير أوبرا عايدة . وقد طلب فيردي من لوكل توجيه مبلغ ٢٠٠٠ (ألفي) فرنك من المبلغ المنصرف لصالح الجنود الفرنسيين حيث كانت الحرب بين فرنسا وبروسيا قد نشبت فعلاً وتسببت كما سنرى فيما بعد في تأخير عرض الأوبرا من يناير ١٨٧١ إلى ديسمبر من نفس العام .

ومن الناحية الأخرى ، ومع استمرار الحرب خلال شهر يناير ١٨٧١ ، فقد أمر الخديوي بتخصيص إيراد إحدى الحفلات بدار الأوبرا لصالح الجرحى من الطرفين مناصفة . ونجد في هذا الصدد رسالتين بمحفوظات الدار إحداهما موجهة من درانيت بك إلى قنصل فرنسا بالإسكندرية ألفي كونت برينسه دي مونوران في ٢٠ يناير ويطلب منه إرسال مندوب لاستلام المبلغ الذي يخص الجانب الفرنسي (٩٤١, ٢٩ فرنكا) والثانية من القنصل العام لاتحاد ألمانيا الشمالية دي جيزماند إلى درانيت بك في ٢٥ يناير لاستلام المبلغ المستحق للجانب الآخر .

مصادر ماريت عن قصة عايده:

يمكننا أن نستنتج فيما يتعلق بالملك الذي تخيل ماريت أن الأحداث تجرى في عهده ، الأمر قد انتهى إلى عدم تحديده بالذات مع الاكتفاء بكلمة " الملك " فقط ، كما نرى في توزيع الأدوار الذي أقره فيردي في خطابه إلى درانيت بك في أول سبتمبر ١٨٧١ ، وكذا في برنامج العرض المطبوع باللغتين الفرنسية والإيطالية ، إلا أنه من الملاحظ أن البرنامج المطبوع باللغتين العربية والتركية قد ذكر به " الملك رمسيس " وبالرجوع إلى تاريخ مصر في عهد الرعامسة نجد في عهد رمسيس الثالث لمحات مشابهة إلى حد ما لما جاء في قصة عايده ، حيث تكررت مثلا محاولات الإغارة على مصر بما هدد بغزوها مرتين ، بصرف النظر عن مصدر الاعتداء واتجاهه ، وورد ذلك فعلا في الجملة الاستهلالية للرواية حيث ينقل رامفيس كبير الكهنة أخبار الاعتداء إلى الضابط الشاب راداميس ويحدد فيها أثيوبيا مغيرة من الجنوب .

وكما قال بعض الأثريين عن رمسيس الثالث الذي انتصر على العدو المغير ، إن أمورا نسائية في الحريم الخاص به قد أودت بحياته ، فإن مصير القائد المنتصر راداميس في الرواية لم يكن غير ذلك ، إلا أنه روعيت هنا التفرقة بين شخصيتي ملك مصر الذي لم ينزل إلى ميدان الحرب ، وقائد جيشها راداميس الذي ينتصر ثم يموت في الظروف التي أشرنا إليها ، وذلك لتفادي الزج بشخصية ملك مصر التي ترمز إلى الخديوي إلى حد ما في أحداث مسرحية لا تناسب المقام فنسبت إلى أحد الضباط .

وربما وجد ماريت أيضا في تاريخ مصر القديم بعد عصر رمسيس الثالث مصدر العدو

المغير عليها من المناطق الواقعة جنوبها في ملك اسمه "امونا صرو" أو ما يشبه ذلك كما يحدث عادة في ذكر الأسماء الفرعونية وتحريفها، وكان قد انتصر في غزوته، واستولى على تمثالين للملك أمينوفيس الثالث على هيئة أسدين من الجرانيت الوردي ونقلها من مدينة صوليب في جنوب مصر إلى بلده "ناباتا" التي ورد اسمها أيضا في الأوبرا بعد أن كتب اسمه عليهما، وهما الآن في المتحف البحري بلندن.

قصة الأوبرا:

قصة أوبرا عايدة لها طابعها الفرعوني، فالموسيقى تميل إلى الطابع الفرعوني ومنظر النيل في خلفية المسرح، ثم تظهر عايدة كأسيرة من أسرى الجنوب وتنافس ابنة الفرعون في حب الضابط "راداميس" ثم تستمر القصة في قيام القائد راداميس بقيادة حملة لتأديب أهالي الجنوب، وترقص بعض الراقصات لتحية ومباركة القائد المنتصر، ولكن الأميرة أمينريس تكتشف الحب القائم بين عايدة وراداميس. وفي هذه المرحلة تحاصر الأميرة أمينريس عايدة وراداميس ووالد عايدة وقد سلم راداميس نفسه للجنود وقتل الملك أمونا صر والأسير ووالد عايدة عند محاولته الفرار وتخفي عايدة. لقد كانت الأميرة أمينريس حزينة لخيانة راداميس الذي كانت تحبه وبالفعل عرضت عليه أن لو نسي حبه لعايدة فسوف تغفر له هذا الخطأ وهذه الخيانة. ثم تبدأ المحاكمة "محاكمة راداميس" ويبدو المسرح في طابقين، أمينريس في الطابق الأعلى وفي الأسفل قبو أو كهف وتصدر الأحكام ويصدر الحكم بسجن راداميس حتى الموت ويدخل في هذا القبو أو الكهف، يغلق عليه حتى يموت فيه فيجد عايدة في انتظاره ليموتا معا. . ويصيحان في صوت واحد "وداعا أرض الحزن والشقاء. . . وداعا أرض الحزن والشقاء."

موجز الأوبرا:

يرفع الستار الرئيسي عن لوحة شفافة في مقدمة خشبه المسرح عليها من الصور والرسوم الفرعونية ما يمهد للجو الذي تدور حوله أحداث القصة، بينما تعزف مقدمة موسيقية تبدأ هادئة رقيقة، ثم تنساب في تصاعد جياش، تتقابل وتتعارض خلاله الألحان التي يبرز بين أهم ما فيها من مواد لحنية ما تستهل به هذه المقدمة ويتكرر الاستماع إليه خلال

الأوبرا، ويرمز إلى شخصية عايدة بما فيها من رقة وقوة درامية ومشاعر متباينة وصراع نفسي، إذ لا يعرف أنها هي ابنة ملك أثيوبيا وأن عايدة الأسيرة وأمينيس تتنافسان سرا في حب الضابط راداميس (يميل معظم المخرجين إلى الاستغناء عن تلك اللوحة، وتعزف الموسيقى دون رفع الستار الرئيسي).

الفصل الأول: المشهد الأول:

صالة بالقصر الملكي في منف: يتحدث الكهنة مع راداميس عن عودة أثيوبيا للإغارة على مصر، فيتمنى الضابط لو اختير لقيادة الجيش المصري في ملاقاته للأعداء ثم ينشد لحنه الشهير في تمجيد حبه لعايدة ويأمل في الانتصار حتى يجرؤ على طلب موافقة الملك على زواجه منها. ثم ينصرف الجميع إلى المعبد بينما تبقى "عايدة" وحيدة تشدو بأغنياتها الزاخرة بشتى الانفعالات، وقد اشتركت في الهتاف متمنية لحبيبها العودة متصرا على أبيها وجيوش وطنها.

المشهد الثاني:

معبد إيزيس: تجرى مراسم دينية فيها ترانيم وألحان جماعية جميلة من كورال النساء، تصاحبها موسيقى ورقصات لا تخلو من الطابع الفرعوني، ويتسلم راداميس الأسلحة التي تبارك مسيرته نحو النصر.

الفصل الثاني: المشهد الأول:

غرفة أمينيس: تحيط بالأميرة وصيفات يسرين عنها بغناء شجي من كورال النساء ورقصات طريفة يؤديها صغار النوبيين، بينما تستسلم للتفكير في راداميس.

المشهد الثاني:

عند أبواب مدينة طيبة: يبدو هنا المنظر الشهير الذي خلد الأوبرا وأكسبها جاذبيتها المعروفة. استعراض ضخم في مسيرة النصر. المارش الذي تتألق فيه الموسيقى العسكرية.

الفصل الثالث:

على ضفاف النيل: تعزف موسيقى في حد ذاتها لوحة رائعة للنهر الخالد يغمره ضوء

القمر . تتسلل عائدة للقاء راداميس في الظلام وقد أضناها القلق ، فتؤدي أغنيتهما الشهيرة (يا بلادي) التي تفيض عذوبة وحزنا وذكريات عن وطنها الذي يؤسست من العودة إليه ! وتفاجأ بأبيها الذي يطلب منها سؤال راداميس عن الطريق الذي سوف يسلكه الجيش . ويفاجأ راداميس بظهور أمو ناصرو الذي يكشف له عن شخصيته الحقيقية كملك للأعداء ! وبينما راداميس في ذهوله من هول المفاجأة ، وما اعترف به على مسمعه من أسرار خطيرة ، يفاجأ الجميع بأمينريس وصحبها يحيطون بهم أثناء خروجهم من المعبد ، فيسلم راداميس نفسه وسيفه لكبير الكهنة لقاء ما اقترفه من خيانة لوطنه ! ويطارد أمو ناصرو عند هروبه ويقتل ، ولا يتضح مصير عائدة !

الفصل الرابع: المشهد الأول:

قاعة القصر : تبدو أمينريس حزينة لخيانة راداميس الذي سيحكم عليه بالإعدام ! ومع ذلك تحاول تفكر فيما لو أنه نسى نهائيا عائدة تحاول إنقاذه . فيرد على محاولاتها الحائرة
الثائرة اليائسة بلحن هادئ مفعم بالآسى والزهد في الحياة !

المشهد الثاني:

يبدو المسرح في طابقين : أمينريس في الطابق العلوي حيث تستمع إلى مراسم المحاكمة في غناء جنائزي من كورال الرجال لا يلبث أن يتصاعد بقسوة ورهبة ، متداخلا أحيانا في تكامل بديع مع صيحات أمينريس اليائسة . وفي الطابق السفلي : راداميس داخل القبو الذي يترك فيه حتى الموت وحيث تكون عائدة قد سبقته إليه واختبأت لتلقى نفس المصير عندما علمت بالحكم عليه .

ويتبادل الاثنان أعذب المناجاة آخر مرة في ثنائي ختامي مطلعته (وداعا أرض الحزن والشقاء)^(١) .

(١) لمزيد من التفاصيل انظر : صالح عبدون - صفحات في تاريخ أوبرا القاهرة - د . ت .

obeikandi.com

الحج إلى الغرب!

قراءة في المخاطر الواقعة من آثار الانتصار لفهم الحداثة الغربية

في الثقافة المصرية المعاصرة

الدكتور خالد فهمي^(*)

(الحداثة الغربية واغتيال السماء إطلالة عامة / فهم الحداثة الغربية في النسخة المصرية / تطبيقات الحداثة الغربية في النقد الحديث في مصر / آفاق المستقبل وضرورة التصدي).

١/ الحداثة واغتيال السماء: إطلالة عامة

كان إعلان نيتشه الفيلسوف الألماني المعاصر عن (موت الله)^(١) محصلة نهائية وحساباً ختامياً للغرب في رحلة صراعه مع المؤسسة الدينية ممثلة في الكنيسة الغربية التي طالما صبت من نيران غضبتها، وسطوة عسفها على رؤوس رجال العلم في أوروبا زماناً طويلاً حتى جاء الوقت الذي رد فيه هؤلاء الرجال الضربة، وتنكروا لها، وأذاقوها من الكأس نفسها التي طالما سقتهم منها!

من آثار هذا التطور الذي أصاب المجتمعات الغربية سرت حمى فكرية واجتماعية تسعى نحو رفض كل أشكال القديم، والتمرد عليه، تلخصت في نسختها الأخيرة تحت اسم الحداثة Modernity ثم تطور مجال استخدامها جمالياً وأدبياً وموسيقياً ومسرحياً تحت عنوان الحداثة (الجمالية) ترجمة للمصطلح الغربي Modernism.

ويرى حياني فاتيمو أحد أبرز نقاد الحداثة في الغرب في كتابه (نهاية الحداثة ص ٢) أن

(*) كلية الآداب / جامعة المنوفية.

(١) يقرر برينولاتور في كتابه: لم نكن أبداً حدثين ص ٦٩ في حديث عن ضمانات الدستور الحدائي أنه يجب القول بضمانة الله المستبعد اجتماعياً وطبيعياً!

الحداثة: " حالة وتوجه فكري تسيطر عليهما فكرة رئيسية فحواها: أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استنارة مطردة، تتنامى وتسعى قدما نحو الامتلاك الكامل والمتجدد لأسس الفكر وقواعده، والحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه، والسعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل ".⁽¹⁾

ولعل في التوقف أمام ما عبر عنه فاتيمو: بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه، هكذا بإطلاق خيط مبدئي لطبيعة النموذج المنقول في أحد أشهر النسخ المصرية المتبينة لمشروع الحداثة الغربي⁽¹⁾.

كانت هذه هي البذرة الملغونة التي علق عليها الحداثيون العرب آمالهم، وأملوا عليها حواشيهم الشارحة والساعية نحو تأسيس ما يمكن تسميته بالحداثة العربية على ما فيها من تشويه وتناقضات⁽²⁾.

وقد بلغت هذا التعليقات حدّها من الوضوح على يد واحد من المبشرين بها هو أدوار الخراط في كتابه: (شعراء الحداثة في مصر: دراسات وتأويلات) ص ١١ عندما قال " والحداثة عندي باختصار هي السعي إلى تحقيق نظام للقيم لا يتحقق قط، ولا يتخذ شكلا نظاميا قط " ويقول كذلك ص ٨ إن الحداثة " تتميز على كل حال بأنها انقلابية على قواعد الإحالة إلى الواقع " حتى يصل في وضوح تام إلى أن (ص ٢١) " الحداثة عندي هي ما يحترق حصار النمط، وينكر الغالب والمتعارف عليه "⁽³⁾.

ولم يخرج غالب المتصرين لمشروع الحداثة في مصر على اختلاف أحوالهم عن هذا التصور الذي حمل مباحره أدوار الخراط ! في النموذج المقروء في هذه الورقة يؤازره نموذج

(١) انظر حديثا مطولا عن تجاوز التفاسير وعلاقتها باستحالة تحديد مقاصد النصوص ما كتبه الدكتور عبد العزيز حمودة في (الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص / عالم المعرفة رقم ٢٩٨ سنة ٢٠٠٣م الكويت) ص ٣١٦ وما بعدها.

(٢) انظر: ما كتبه الدكتور عبد العزيز حمودة في كتابه (المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة رقم ٢٣٢ لسنة ١٩٩٨م الكويت) في الفصل الذي عنوانه باسم: الحداثة النسخة العربية ص ١٣ وما بعدها.

(٣) شعراء الحداثة في مصر: دراسات وتأويلات، لإدوار الخراط، قصور الثقافة بمصر، سلسلة كتابات نقدية العدد ٩٧ لسنة ١٩٩٩م.

عبد المنعم عواد يوسف ، وقد سعت الحداثة ، وليس التحديث ، في نسختها الأصلية في الغرب ، وفي نسختها العربية الشائنة في مصر إلى القفز على كل الثوابت في مجتمعاتها ، حتى وصلت إلى مرحلة التنكر لكل شي و لأي شيء في سباق محموم قادها إلى ما يسمى بتيارات العدم والجنون ، لقد تم عمل كل شيء بعد اغتيال كل المرجعيات الحاكمة .

أما في مصر فيمكن على الأقل تمييز مرحلتين أساسيتين في تاريخ صياغة الحداثة هما :

مرحلة الاستحياء ، وهي المرحلة التي تذرعت بالدعوة إلى التجديد ، وكسر الأنماط القديمة ، ولا سيما في المجالات الإبداعية (الشعر بوجه خاص) عندما ظهرت حركة الشعر الحر ، وتولى مناصرتها عدد من شعراء هذا التيار وشهدت هذه المرحلة صداما تمثل في الرمز الثقافي الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد رحمه الله ، الذي كان يوقع على ما يأتيه من أعمال شعرية حرة قائلا " يحول للجنة النشر للاختصاص " حتى هجاه أحدهم قائلا : تعيش ضيقاً علينا وتشتتنا !

وقد سمينا هذه المرحلة باسم مرحلة الاستحياء ، لأنها لم تتعالى بالتنكر لكل قديم بل بدا منها بعض التعاطف مع القديم ، و لو من باب محاولة اكتساب شرعية ما لما يكتبه أنصارها ، وربما صح ذلك في نموذج صلاح عبد الصبور في ديوانه الأول : الناس في بلادي ، وقد بدا هذا الاستحياء مستكنا لزمان طويل في الشعر الذي كان مرفوعا وهو شعار " الأصالة والمعاصرة " .

مرحلة السفور (أو الفجور) !:

وهي المرحلة التي يؤرخ أو يمكن أن يؤرخ لها ببدء مساندة الأنظمة العربية و لا سيما في مصر لأبناء الحركات المعادية للإسلام ، و لا سيما بعد العام ١٩٨٥ م ، وقد تذرعت الحداثة في النسخة المصرية فكريا واجتماعيا و أدبيا بعدد من العلامات الهامة يمكن إيجازها فيما يلي :

أ- أنسنة الدين ؛ أي إرجاع الدين إلى الإنسان ، وإحلال الأساطير محل الدين .

ب- التنكر للإسلام ، واعتباره مرحلة تاريخية لا يمكن إنقاذها ، أو الإبقاء عليها ، والنظر إلى منجزاته ، وشرائعه على أنها مرحلة لا قيام لها إلا في خيالات الفقهاء .

ج- الاتجاه نحو الرؤى الإلحادية والعبثية والعدمية .

د- بث الأفكار الصوفية، و الإعلاء من شأن رموز الفكر الصوفي، وتحميله في مرحلتيه الباردة المتأثرة بالنصرانية والوثنية الغنوصية - كل جرائم الحداثة، و الالتجاء إلى أفكار من مثل : الاتحاد والحلول .

هـ- اللجوء إلى الغموض و الإبهام و الإغلاق، واعتبار كل ذلك تقنيات لازمة في الكتابة .
و- احتقار العربية الفصحى، و الإعلاء من شأن العاميات، واللغات الأجنبية واستثمارها في بناء القصيدة الحداثية .

ز- الاهتمام بالنسوية، والإعلاء من شأن الجسد الأنثوي .

ح- الهروب إلى مبدأ التأويل المفرط، تخلصاً من أية مؤاخذات .

ط - إهانة العقل العربي، وعلامات الحياة العربية .

ى - الاهتمام بالثقافات المحلية البائدة، والعمل على إحيائها من باب الإضرار بالثقافة القومية المهيمنة، إلى غير ذلك من علامات .

إن المشهد الكلي للحداثة في النسخة المصرية التي يتبناها سدنة النظام الثقافي يلح على توصيل رسالة ملخصها أن ثقافة الإسلام كانت مرحلة وانتهت، وعلينا أن نرمي بالماضي وراء ظهورنا !

ومن هنا فإنه بالإمكان أن نقرر أن الحداثة العربية، ومن دون مبالغة من جانبنا كانت بمثابة أداة للتبعية الثقافية، لقد حولتنا أو حولت مجتمعا (في إطار النظام الحاكم) إلى قطع من الشطرنج تحركها مصالح الاستعمار الجديد، كما حولتنا أصوات الحداثة المنتصرة للغرب في مصر إلى راقصين يتواثبون في فوضى على أنغام عازف مصري الوجه واليد واللسان، دفعت أجره مبكرا المخابرات الأجنبية كما تقول سوندروز في كتابها : من دفع أجر العازف ! دور المخابرات الأمريكية في التنمية الثقافية في العالم العربي ⁽¹⁾ .

(١) راجع : الحرب الباردة الثقافية : المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب، لستونر سوندروز ترجمة طلعت الشايب وتقديم عاصم الدسوقي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ضمن المشروع القومي للترجمة رقم ٢٧٩ لسنة ٢٠٠٢ م .

لقد نجحت الحداثة بمفهومها الغربي في مصر في الإيحاء بخلخلة الوجود في مغرسه في الأرض المسلمة ، وربما بسبب من ظروف المرحلة التي يمر بها العالم الإسلامي ، التي غلب عليها الهوان والاستضعاف .

وربما بسبب من الظروف العالمية التي يهيمن عليها الغرب ، وربما بسبب من الأنظمة الحاكمة التي تساند أبناء تيار الحداثة في سطوتهم ، وقهرهم لأبناء الحركات الإسلامية ، على أنه الراجح لدينا أن المشهد الحالي نتاج الأسباب المذكورة مجتمعة .

لقد كان القدماء من أهل الكفر المعاندين لمواريث السماء يتشبثون بميراث الآباء في رفضهم للدين الجديد ، وكان لسانهم يردد : ﴿... قَالُوا بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾ (البقرة : ١٧٠) و﴿... قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾ (المائدة : ١٠٤) وهذان موضعان فحسب من مواضع كثيرة ذكرها القرآن الكريم في الموضوع نفسه .

أما الحداثيون في مصر المعاصرة ، فبسبب انهيارهم بالغرب ، وافتتانهم بمنجزاته ، وفلسفاته ، وبسبب من انهزامهم النفسي أمامه ، تنكروا لدينهم ولميراث آبائهم ، واغتالوا وحي السماء ، أو هم يحاولون ! لقد حل مفهوم التبعية للغرب محل مفهوم الاتباع للميراث .

إن القرآن الكريم يصور موقف أمثال هؤلاء فيقول : ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ...﴾ (المائدة : ٥٢) وحسبك قوله تعالى : ﴿يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾ إذ يلخص كل معاني الموالاتة والارتواء في حضن الغرب ، الآية تفضح تاريخ الحداثة والحداثيين المنبهرين والمسارعين في موالاتة الغرب ، وتكتبهم عندما تقرر أن الله سوف يعلي وحيه ، ويحقق نصره ، ويحفظ دينه ، ويصون سماءه .

إن الحق يقتضي أن نقرر أن الحداثة بمفهومها الغربي وبمبادئها التي لخصناها سلفا ظهرت عبر لافئات مختلفة بشر بها أحيانا لفظ العلمانية و أحيانا لفظ الحداثة و أحيانا لفظ التنوير والاستنارة .

ومن الحق كذلك أن نقرر أن ثمة تداخلا في مفهوم الحداثة في مصر جاء من موارد

متعددة قوى من آثارها موجات العولمة الأمريكية السائدة،^(١) ويمكن تأمل ذلك فيما سماه برينو لاتور بالضمانات الدستورية للحدثين في كتابه (لم تكن أبداً حدثين) وفيما افتتحنا به هذه الإطالة حيث يقرر إن ثمة تناقضات حدثية، مما يشير بسقوط النموذج الحدثي نفسه .

٢/ فهم الحدث من خلال مواقف العلمانية المصرية (أحداث أزمة وليمة لأعشاب البحر نموذجاً) ، لابد للمكبوت من نضال !

هذا مقطع من قصيدة شهيرة ربما يصلح مدخلا لهذه المسألة ، والمكبوت في هذه الجملة الشعرية الموجزة هو حالة العلمانية المصرية التي تمارس لعبة التخفي أو كادت ، و تطبق إلى حد بعيد أصول التسلل ، وتستثمر استثماراً ناجحاً منجزات الدستور الحدثي الذي يلخصه برينولاتور في جملة قصيرة تقول : " ما من أحد حدثي حقاً إذا لم يقبل بإبعاد الله عن لعبة قوانين الطبيعة كما عن قوانين الجمهورية " ^(٢) .

والحق يقتضي أن نقرر أن الحالة العلمانية في مصر ربما مثلت في تطورها من الترقب والتوجس إلى القفز والتسلط والانتشار ، ما مثلته الحدثية في تطور دستورها وتأرجحه بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي .

هذا مدخل قصير لكنه واجب من وجهة نظرنا ونحن نقرأ الحالة العلمانية المصرية في استثمارها للفكر الحدثي الغربي ، وسنقف في هذه القراءة عند أزمة وليمة لأعشاب البحر بفصلها الأول والثاني المعروف إعلامياً بأزمة طلب الإحاطة ، وذلك باعتبارهما نموذجاً صالحاً لتحليل الحدثية الغربية آثار الأزمة الأولى ونتائجها تصب في الظاهر الاجتماعي في ميزان المد العلماني ، لأنه بدا انتصاراً ، وعلامة صحية على طريق ما يسمونه باسم الدولة العلمانية / الحدثية التي تخفت زماناً تحت عنوان خادع هو الدولة المدنية .

(١) انظر : لم تكن أبداً حدثين ، لبرينو لاتور ترجمة إياس حسن وعدنان محمد دار المهدي ، دمشق سنة ٢٠٠٠م ص ٦٧ وانظر : فخ العولمة ، لهانس بيتر مارتين وهارالد شومان ، ترجمة الدكتور عدنان عباس علي ومراجعة الدكتور رمزي زكي عالم المعرفة رقم ٢٣٨ لسنة ١٩٩٨م ص ٧ وما بعدها وقد بدت فكرة التداخل فيما يشبه الإشارة إلى تطور لحدثية إلى العولمة في كتاب تيمونز روبرتس وأيمي هايت : من الحدثية إلى العولمة ترجمة سمر الشيشكلي عالم المعرفة رقم ٣١٠ لسنة ٢٠٠٤م ولا سيما في الفصل الثامن ص ١٨١ من الجزء الأول .

(٢) لم تكن أبداً حدثين ٦٩ .

والحق قاض بأن ملامح إدارة الأزمة الأولى هي نفسها التي حكمت ملامح إدارة الأزمة الثانية من جانب الحالة العلمانية، وربما يعود ذلك التوافق في المرتين إلى الإحساس بأنها تكتسب مع مرور الوقت أرضاً جديدة في سبيل طموحات تحقيق الدولة العلمانية / الحداثية الكاملة، وربما يكون راجعاً كذلك إلى الشعور بأن الخطوة التي تحرزها هي خطوة نهائية لا تراجع عنها.

من جانب آخر فبالإمكان أن نرى في ملامح إدارة الأزمة شكلاً من أشكال الإصرار ربما يُفسَّر بإرادة تفويت أية فرصة على النظام الحاكم في مصر لمراجعة موقفه من الحالة النقيض التي يمكن تفسير تقدمها اجتماعياً بسبب من أسباب إخفاق النموذج الحداثي، وهو ما يؤكد أنه الآن روسيون في تحليله للمجتمع المصري من خلال الكتابات الاجتماعية لسيد قطب رحمه الله قائلًا: " والنقطة الجوهرية هنا هي أن تطور النظام العالمي كما يتوقعه سيد قطب، . . يؤدي إلى تأكيد وتقوية البنية الاجتماعية لمصر" (1).

ويمكن تلخيص علامات الحالة العلمانية في أثناء الأزميتين، ونحن نلفت النظر إلى ضرورة قراءة هذه العلامات في ضوء الخصائص التي تقدمت في الإطالة العامة:

١- سياسة الضيق:

ونقصد بها تنظيم الدعايات المضادة / المنظمة ضد مخالفهم، وتكوين ما يشبه جماعات ضغط على النظام حتى تقطع عليه طريق التفكير في أية دراسة هادئة للأحداث، وتذكر ما صنعوه في أثناء أحداث الأزمة يؤكد ما نذهب إليه؛ إذ خصصت عدد من المنابر الحداثية من مثل جريدة الأهالي، وجريدة القاهرة، وجريدة أخبار الأدب، ومجلة روز اليوسف أعداداً لمهاجمة حزب العمل وجريدة الشعب الناطقة باسمه استخدمت فيها كل وسائل علو الصوت، والتحرير، ونجحت حملتها إلى حد بعيد في إسكات الصوت المدوي؛ لتحتجب جريدة الشعب ويحل حزبها، وبدا المشهد انتصاراً في باب التبشير بقرب انتصار النموذج الحداثي المنتصر والمشايخ للغرب! ولكن المهم الذي أُلح عليه الممثل البطل في هذا المشهد في تأكيد انتصارها بمساعدة الدولة.

(١) المجتمع المصري جذوره وآفاقه، لسيد قطب، إعداد وتقديم ألان روسيون سينا للنشر، القاهرة

٢- نخاض تطبيق الجاهل اليسارية المتطرفة:

ومع المبدأ السابق ظهر تكاتف يسترعي الانتباه في صورة أشبه ما تكون بتوزيع الأدوار في الأعمال التمثيلية الدرامية، فمجموعة تتجمهر أمام دار القضاء العالي تقدم بلاغا في نفسها تقول إنها كتبت كتابات تماثل إن لم تكن أقوى من كتاب حيدر حيدر في وليمته، وقد كان يهدف هذا المشهد إلى تحقيق نتائج متعددة منها: الضغط على النظام الحاكم الصديق حتى لا يتراجع، ولتهوين أمر المظاهرات التي اندلعت في قلب الأزهر وكان بطلها طلاب الأزهر.

ونجح المشهد الأول، وتم حفظ البلاغ! مع أنه اعتراف، والاعتراف كما يقول فقهاء القانون سيد الأدلة، لكن هذه المبدأ صالح فيما بعد وفي غير هذه الأجواء.

وفي مشهد ثان تضافرت جهود الإعلام / التلفزيون على وجه التحديد لبيان تهافت مبررات الذين أشعلوا نيران المظاهرات من أبناء الأزهر، واستخدمت كل الوسائل من التوليف / أو المونتاج، وقصص الحوارات، والاجتزاء منها، وبدا جميع المتظاهرين جهلة أو غير قارئين لما يتظاهرون ضده على أقل تقدير، وبدا هذا التوجيه أن حزب العمل وجريدته، ومن ورائهما الإخوان المسلمون، وعموم الإسلاميين الداعين إلى مقاومة الحداثة الغربية - أهل فتنة وطلاب فوضى، ويؤكد ذلك مثالان صارخان أحدهما - لبرنامج أخبار الناس الذي تعده وتسهم فيه رولا خرسا، وقد بدا لكل من تابع الحلقة أنها كانت حريصة على إقناع جمهورها بجهل المتظاهرين.

والمثال الثاني ظهر في أثناء أحداث الأزمة الثانية إذ كان المتفق عليه أن تتم إجراء مناظرة تلفزيونية على شاشة قناة النيل الثقافية بين الدكتور جمال حشمت صاحب طلب الإحاطة الذي أطاح ببعض قيادات وزارة الثقافة وعلى رأسهم على أبو شادي، وبين الأستاذ يوسف القعيد، واعتذار الأخير، وتم تسجيل حلقة من برنامج المنتدى الذي يقدمه الأستاذ محمد خالد بأمر من الأستاذ محمد حمودة، وفوجئنا فيما بعد في برنامج بدون رقابة الذي أذيع بعد هذه التمثيلية بأسبوع واحد بالأستاذ القعيد و الأستاذ جمال الغيطاني يستشهدان بأقوال جمال حشمت مع أن برنامج المنتدى لم يكن قد أذيع أصلا فهل تم تسريب الشريط إليهما؟!!

على أن الملاحظ أن ثمة دخلا للمخاوف الشخصية فيما يبدو من قبل السيد الوزير ولا سيما مع قرب التغيير الوزاري من جانب، وتنامي التعاطف الشعبي مع الإخوان المسلمين باعتبارهم مدافعين عن ثوابت الأمة ولا سيما مع اقتراب انتخابات الشورى والمحليات من جانب آخر كل ذلك جعل المشهد يبدو انتصاراً للإخوان وهو انتصار قادت إليه مخاوف الوزير أو مخاوف الدولة، وبدت جماعة المثقفين المصريين الحداثيين منقسمين يخبطون على غير هدى.

لقد بدت من نتائج الأزمة مجموعة من ملاحظات يمكن رصدتها في باب خصائص المد الحداثي في الثقافة المصرية المعاصرة:

- اتسمت مواقف الحداثيين المصريين بالتعالي والغرور.

- كما اتسمت مواقفهم بالمغالطة والتلفيق (المفهوم الميكيفيلي).

- وتذرعت في مواقفها باستعداد السلطة.

- السعي نحو احتلال المواقع الإعلامية.

وقد وقعت الحادثة في نسختها المصرية التي بدت هجيناً ناتجاً عن تداخل فلسفات غربية كثيرة ومتناقضة في مجموعة من الأخطاء الكبرى طلباً للسيطرة يمكن إجمالها فيما يلي:

أخطاء الاستدلال، ولا سيما في مسألة التبشير بالتنوير، والمقصود أن التوقف أمام استحياء ذلك المصطلح على ما علق به في تربته الغربية مخاصم لطبيعة الثقافة المصرية الأصيلة التي يناسبها مصطلحات أمس من مثل: الإحياء أو الابتعاث أو الصحوة، التدليس، وقد استخدم الحداثيون المصريون مجموعة من الوسائل ليكتسب شرعية في الوجود الثقافي المصري، كان أهمها وسيلة استقطاب الرموز، ولعل المقصود من ذلك الإسراع باغتيالهم ثقافياً؛ إذ كيف نفسر احتفال جماعة الحداثيين المصريين بأمثال محمود شاعر رحمه الله بعد وفاته، وأين كانت وزارة الثقافة المصرية أيام معاركه مع لويس عوض، ولماذا لم تمنع سجنه أيامها؟!

في هذا المحور ستعالج هذه الورقة بابا آخر من الوجود الحداثي في الثقافة المصرية المعاصرة، وسوف نقف أمام نموذجين حاولا أن يوظفا كل منهما المنتج الفكري الحداثي في قراءتهما للشعر المصري الحديث وهما أدوار الخراط وعبد المنعم عواد يوسف .

ومن المهم التوقف أمام مجموعة من العلامات الهامة في سياق قراءة آثار الانتصار لمشروع الحداثة الغربية في الوسط الثقافي للمجتمع المصري، على المستوى الرسمي / الدولة .

والحق قاض بأن نقرر أنه لا ينكر أحد أن العربية مدينة للشعر، في تاريخها الطويل، بالكثير الذي نما بها، وازدهرت معه حياتها، ولا يشك أحد كذلك في أن الشعر العربي، أو الإبداع العربي بوجه عام قد أصابه قدر كبير من التطور والتغير، بدا يسيراً على أقلام مدرسة الشعر الحر، ثم استفحل أمره على أيدي أبناء تيار الحداثة .

وعلى الرغم من تطور الكتابات النقدية التي يصب أكثرها في باب الإنكار والرفض، فإن الغلبة تمت لحساب النقاد المتعاطفين معها، نظراً لكثرة الضجيج الذي مارسه هذا النفر الأخير من جانب، ونظراً لامتلاكهم المنابر الإعلامية، وانتشارهم على الساحة المساندة للسلطة الرسمية في مصر من جانب آخر، وإن كان الوجهان معاً يتعانقان فيرسمان صورة متناسقة للوضع الثقافي في مصر في الحقبة الممتدة من أوائل عام ١٩٨٢م حتى الآن في عام ٢٠٠٦م .

أ- في هذه الأجواء نشرت الهيئة العامة لقصور الثقافة في سلسلة كتابات نقدية كتابها السابع والتسعين وعنوانه: (شعراء الحداثة في مصر: دراسات و تأويلات) للناقد والروائي: أدوار الخراط، وذلك في ديسمبر من سنة ١٩٩٩م، وما دعاني في حقيقة الأمر إلى كتابة هذه الرؤية النقدية للكتاب هذا عدة أمور لعل أهمها: -

١- أن قصور الثقافة دأبت منذ فترة ليست بالقصيرة، ومن خلال سلاسلها التي بلغت حتى الآن ست عشرة سلسلة على نشر كثير من الإصدارات التي تُعلي من شأن كل ما ينال من عقيدة الناس في مصر، ويرمي في أخلاقهم، ويثير الريبة في مواريث الوحي الكريم

الذي وصل إليهم، وفي هذا السياق أذكر فقط بالرواية الفضيحة (وليمة لأعشاب البحر) للسوري حيدر حيدر!

٢- أن قصور الثقافة - وكل أجهزة وزارة الثقافة في مصر - أعدت لذلك الجناح من سلاسلها فريقاً ضخماً من أبناء الحركة اليسارية العلمانية، على فارق ما بينهم جميعاً من اختلافات/ مما جعلني أرتاب في كل ما ينشر أو يصدر عنهم حتى يثبت لدي ما يجعل الريبة براءة، وينجلي وجه الحق لي.

أمر آخر مهم وهو حصول أدوار الخراط بهذا الكتاب وبغيره على جائزة الدولة التقديرية للأدب في مصر عام ٢٠٠٠ م.

وقبل التعرض للدراسة بالنقد، أرى أن أقدم بين يديها بقبس نظري، يكون مخططاً منهجياً في وجه من يتقنون رفع الصوت، وإثارة الغبار، باسم قواعد الفن حيناً، وباسم حرية الإبداع في حين ثان، وباسم عودة السلفية والظلامية حيناً ثالثاً، . . إلخ.

وفي البداية أحب أن أدخل إلى نقطة فارقة ومهمة في هذا التقديم النظري؛ ذلك أنها من المقالات النقدية التي يرفع لواءها دوماً أبناء هذه الحركة الأدبية المعاصرة ألا وهي: (إن الدين بمعزل عن حركة الشعر العربي ونقده طوال تاريخه الطويل) وهي مقالة خطيرة، يتلففها كثير من الحداثيين والجمالين، تلقف المتسرع وقع على غنيمته.

ونحن وإن كنا نقر أن هذه المقالة ترددت في بعض الكتابات النقدية العربية القديمة فإننا نقول إنها لم تكن الوجه الوحيد ولا المقالة المتفق عليها، ولم تظهر بالإجماع الذي يروعك ويفزعك إذا قرأت عناية النقد والنقاد الحداثيين بها.

بالإضافة إلى شيء آخر نراه في غاية الأهمية، ويكمن في فهم دلالة مصطلح (الدين) في هذه المقالة النقدية التي مرت بنا وهو كان عندهم؛ أي الدين يدور حول المعنى الأخلاقي بوجه عام، ولم يمس من قريب أو بعيد جانب العقيدة، وعلى رأس هذا الجانب ما يتعلق بالله سبحانه وتعالى أو أنبيائه أو ما يقترب ويتماس مع هذا المجال.

في هذا السياق يصح أن نقرر مع الدكتور / صلاح رزق ما يقوله في كتابه: " أدبية النص ص ٢٢٤ " من أن ثمة أقوالاً " معدودة تنتزع من بعض سياقات النقد العربي، وتورد - على

سبيل المغالطة - مورد الاستدلال عللاً نضج مقايسة، وتقدم الرؤى الموجهة له ؛ وتقدير شاعرية الشاعر، . . و أنا أعتقد أن هذه الدعوة غير صحيحة أو في أحسن الأحوال غير تامة الوثائق " هذا جانب من القضية في بعده التنظيري ومن جانب آخر فلا يشك أحد في شاعرية أبي الطيب المتنبي، وما وقع له من شهرة، وما حصله من صيت ملاً الدنيا وشغل الناس، غير أن هذه الشاعرية لم تقف في وجه أحد من القدامى أو المحدثين، أو تمنع هذا الأحد من أن يتهم قدرأ كبيراً من شعره بالإخفاق ؛ عندما أساء التعامل مع مفردات وجزئيات من عقيدة الأمة التي كان يكتب بلسانها وهي الأمة العربية الإسلامية فهذا هو ذا الدكتور / محمد مهدي علام - رحمه الله - يقرر ذلك في دراسته : فلسفة المتنبي من شعره ص ١٥، حيث يقول : " وبعد فليس فيما يرويه المؤرخون عن حياة أبي الطيب ما يحملنا على انتحال المعاذير له في هذه الزندقة أو تلمس التأويل لشعره فيما هو صريح في الخروج على عنعنات الدين، فقد روى الثقات أنه ما صلى ولا صام، ولا سمع القرآن، ومن كانت تلك حياته، وهذا شعره لا يجوز أن يقال : إن لفظه قد جاوز قصده، ولا سيما أنه في هذا التزندق ملح معيد لا عابر سبيل، يقلب المعنى على جميع وجوهه في القصيدة الواحدة، ويكرره في غيرها، ويبتكر غيرها مما يتورع عنه أقل الناس تأثماً وتحرجاً " .

ولن نكون كالمرحوم الدكتور محمد مهدي علام في هذه الحياطة النقدية البالغة بل سنحاول أن نتلمس جهد الطاقة وجوه التأويل وسنغرب أحياناً تلمساً لنجاة بعض أشعار الدراسة من المواخذة، ولن نقف إلا عند المعجم الشعري فقط من دون التعرض للجانب الفني بجوانبه المتعددة، مع اعترافنا وإقرارنا بصعوبة الفصل بين الشكل والمحتوى أو بين التشكيل والموقف كما يحب الحداثيون أن يقولوا عندما يعبرونّ وسنحترم النص كلما أمكن ونرى ذلك إلزاماً، مع أن التأويل، والتأويل المفرط أحياناً يقضي باستدعاء شخصية صاحب النص كما يقرر إمبرتو إكو في كتابه التأويل والتأويل المفرط ص ٨١ .

والنص هنا نصان في واقع الأمر، النص الشعري لمجموعة شعراء الدراسة، والنص النقدي لأدوار الخراط، وسوف يقولون لك : إن الكلمة في البناء الشعري تخلق لنفسها من المعاني الجديدة ما يخاصم المعنى المعجمي، وهذا كلام - على شرط - صحيح، وهو أن يفهم من الخصام بين المعنيين الشعري والمعجمي أنه قدر، قل أو أكثر من الاختلاف أو العدول

فحسب، أما أن يقصد بهذا الخصام الوصول إلى حد القطيعة بين معنى الكلمة في السياق الشعري عند انتقالها من المعجم إليه، فذلك رأي - أي حد القطيعة - لا يقول به ناقد أو مفسر أو شارح للشعر، في أي عصر من العصور مهما كان موقفه من لغة الشعر.

وأدوار الخراط يقرأ شعر شعراء الحداثة قراءة تأويلية، نص عليها في العنوان الفرعي، ومارسها في أثناء دراسته، ونحب للقارئ أن يعرف أن حركة التأويل قديمة، لكننا نقصد إن حركة التأويل غير المسئول قديمة مارسها تطبيقاً قطاع كبير من الخارجين في حركة التاريخ الإسلامي، واتخذها الباطنيون مرقى وسلاً يرقون به إلى تحقيق مآربهم من النيل من تاريخنا من خلاله لدرجة أنهم فسروا كتاب الله الكريم تفسيراً تأويلياً باطنياً إشارياً، نكرته الأمة كلها، وتصدى له علماءها على طوال التاريخ، وسوف نرى أن كثيراً من النصوص الشعرية الواردة في الدراسة طُبّق عليها المبدأ التأويلي الباطني نفسه، بغية الهدم والنيل من أخلاق الإسلام ونصورات عقيدته، والعجيب أن إدوارد الخراط واعياً لما يفعل يحاول بين الحين والآخر حماية نفسه من غائلة ما يمكن أن يواجهه به القارئ.

وسوف أحاور إدوارد الخراط من خلال رؤيته هو لا من خلال رؤية أحد غيره من النقاد وليعلم القارئ هنا في مقدمة هذه الرؤية أن الخراط مسيحي، وهو بهذا غير مهياً بطبيعة موقعه الفكري أولاً والديني ثانياً أن يفهم التصور الإسلامي للعقيدة، وهو واع بأنه يقرأ إبداعات جيل يرفع من شأن الأفكار الماركسية ويستثمر تطوراتها التي تقترب في أحيان كثيرة كما سنرى من الإلحاد ووجوهه من العدم والعشبة والهدم وغيرها.

وقد حكمت هذه الرؤية المسيحية كثيراً من تأويلاته، بل كثيراً من مفردات لغته النقدية فأنت تراه يقول عن التطور الذي حققه أصحاب الاتجاه الحداثي في حركة الشعر المعاصر في مصر: "وهي (أي القصيدة الحداثية) تجيء من حيث البناء في هيئة الكاتدرائية الضخمة" ١/٣٢.

واسمح لي أن أتركه ليحدثك عن رافدي رؤيته النقدية لحركة الشعر عند أصحاب هذا الاتجاه، وهي ذات الرؤية التي سنستخدمها في نقده حيث يحاول الخراط أن يخدعنا عندما يتحدث عن صعوبة تأويل الشعر ص ١٣١-١٣٢ غير أنه يقرر في النهاية أن التأويل أمر لا بد منه، ولو على أنه عامل مساعد في البصر بالشعر، ودعك من حديثه عن رؤيته النقدية التي

تشبه الوحي ؛ لأنه لا وحي ولا يحزنون ! واعترافه هذا بصعوبة التأويل لم يمنعه من ممارسته من أول الكتاب إلى آخره .

وعلى الرغم من أنه يقرر أن التأويلات كثيرة ومتعددة فإنه في أحيان كثيرة يفرض قراءة واحدة فرضاً ، ويقرر أن هذا التأويل أو ذاك هو الوجه الوحيد المقبول بل الساطع ص ١٤١ بل إنه يسير في هذا الاتجاه أحياناً فيأخذ بالإيماء مع أنه يعرف أن زمن الانطباعات قد ولى ، وخلفه الخطاب النقدي وراءه ظهيراً ! هذا جانب يظهر جلياً في ص ٤٦٤ .

ومن جانب آخر يقرر أن " القصيدة تصنع من الكلمات ، والشعر هو قائد اللغة بل هو خالقها " ص ٢١ وقد تقدم ما أخبرتك به من شأن هذا المقياس النقدي .

وسوف تتوزع رؤيتنا النقدية على أساس واحد ذي ثلاث شعب ، أما الأساس فهو بيان الأساس الفكري الذي تقوم عليه الحداثة من خلال كلامهم هم ، أقصد الحداثيين ، وأما الشعب الثلاثة فهي رؤيتهم لله تعالى ، ورؤيتهم للقيم والأخلاق ، ثم ظهور الأثر المسيحي و الوثني في لغة الخراط النقدية في هذه الدراسة .

يعرف الخراط الحداثة فيقول ص ٢١ " الحداثة عندي هي ما يخرق حصار النمط ، ويكسر الغالب المتعارف عليه " وفي سبيل إظهار شأن هؤلاء الشعراء الذين يمثلون ما سماه اتجاه الحساسية الجديدة في الشعر العربي المعاصر ، يقرر أن ما حققوه يعد ص ٨ " نقلة أساسية في الرؤى والمفاهيم وطرائق النظر إلى الذات والعالم " ومن حق أي أحد أن تكون له رؤاه ومفاهيمه وطرق نظره ، أما أن يكون ذلك في طريق التبشير بالماركسية والعدمية والعبثية فذلك هو الخطر ، وهو يقول كذلك ص ١١ " والحداثة عندي هي السعي إلى تحقيق نظام للقيم لا يتحقق قط ، و لا يتخذ شكلاً نظامياً قط " مع أننا نحن المسلمين نؤمن بثبات القيم وعدم خضوعه لميزان المصلحة أبداً ، وأعلى ما يظهر في هذا الاتجاه ويميزه عند الخراط هي أنها ص ٨ " تتميز على كل حال أنها انقلابية على قواعد الإحالة إلى الواقع ، إن الحساسية التقليدية رافد من روافد السلطة في الواقع ، ولنستخدم هذا المصطلح الآن بوصفه نظام القيم السائدة على المستويات الثقافية والاجتماعية ، سواء ، بينما تشير الحسابات الجديدة إلى عكس ذلك " ، وهو ما يعني رفض نظام القيم السائد واغتياله .

ولكي يقنع القارئ بهذا الانتصار الذي حققه الحداثيون يقرر في تحدٍ وقح ص ١٣ ، ٣٩

أن الشعر العربي كله طوال عصوره من الجاهلية حتى الآن ، حتى أمل دنقل ، وما يجري هذا المجرى تم في إطار " من إعادة إنتاج المنتج الجاهز من قبل شعريا " وهو حكم لم يجسر أن يقوله أكبر نقادنا المعادين لحركة الشعر العربي ، الكافرين بإنجازاته ولا أدري هل درس الخراط الشعر العربي كله حتى يجسر أو يجرؤ على هذا الحكم ، وما باله الآن يسقط في بئر الأحكام التقويمية مع رفضه المستمر لها .

ووعى الخراط بخطورة ما يحمله كلامه الذي يبشر به للحدائنة بما يجعلها وجهاً للعبثية تلبس زي الأدب من بابة الإلحادي الذي لا يعرف قيمة لأي دين ، ويعود بنا إلى استثمار الأفكار الدهرية ، وتطورها ، إن ما سوف نقف عليه تواءم محاولة فجأة لنقل الأفكار العدمية باعترافه هو ص ٢٠٦ سواء في تأثيرات سارتر أو كافكا للدرجة التي وصلت به إلى أن يقرر أن القصيدة الحدائنية من شأنها إن استمر وجودها أن تنسف الهيكل القديم تماماً ، ويقصد بالهيكل هنا ص ١٨ بطبيعة الحال القصيدة .

ومن باب شعوره بخطورة هذه الرؤى الهدامة والعبثية التي تخاصم الروح الإسلامية أساساً وتخاصم الروح المسيحية في أصولها السماوية ، يحاول أن يخدع قارئه عندما يقرر أن شعراء هذا الاتجاه الإلحادي العبثي العدمي أبناء بررة لحركة الشعر الصوفي عند ابن عربي وأقرانه فيقول ص ١٤ " أزعم أنهم (أي شعراؤه) في مقدمة شعراء العربية ، بل شعراء الإنسانية كلها " وهكذا يكون النقد فالخراط عرف كل لغات الدنيا ، ودرس لشعرائها ، ثم خرج بهذه النتيجة ، وهذا هو بحق هو النقد !

على أننا نفهم - ونحب لقارئنا أن يفهم كذلك - أن الإعلاء للفكر الصوفي هنا وما يؤازره من فلسفات مجرد ستار ليخفي الخراط وراءه كل رؤاه الهدامة ، ويُحْمَل الحركة الصوفية كل جرائم الحركة الحدائنية ، مما ارتكب باسم الباطن وباسم التأويل الإشاري قديماً ، يعود ليرتكب من جديد تحت شعار القصيدة الحدائنية ، وفات الخراط أننا نعلم أن الفكر الصوفي البارد فسد وتشكل بنيانه عن طريق تأثيرات الفكر الوثني اليوناني من خلال ما يسمى بالفكر الغنوصي من جانب ومن خلال التأثيرات الأفلاطونية الحديثة ، والتأثيرات المسيحية عن طريق الترجمات السريانية من جانب ولن أقف بك عند أمثال التعبيرات التالية : أعبدك ص ٢١٢ ، على الرغم من قسوتها وظاهرها لأنه يقال : إنها دلالة على علو

المكانة، واقتربها من روح الرومانسية الجلييلة التي ترفع من قيم ما يتعلق بالوجدان، لكن بأي شيء نتأول كلام أحمد الشهاوي ص ٤٦٣ :

- يطلع من دمي ورد .

- يكلم الله .

- وقوله : ص ٤٣٨ : هل تلقى وجه الله الآن .

وبأي شيء نتأول كلام عبد المقصود عبد الكريم : ص ٣٩٧

- أنت الضياء الذي ليس ضد له .

فليقل لنا أشد المتأولين تحراً : أي شيء هذا الذي هو نور خالص ، لا يشوبه من ظلام أو انكدار أو انطفاء أو ضد وبأي شيء يمكننا أن نقرأ ما يقوله جمال القصاص ص ٢٩٩

- لأحرس هذا الإله .

- أعلمه رقصة العنكبوت .

- وأمضي .

أي إله هذا الذي يحتاج إلى حراسة ويحتاج إلى أن يتعلم رقصة العنكبوت الذي ينسج حوله نسيجاً واهياً وهو مضرب المثل في الضعف والسقوط هل هو إله المسلمين، وإن لم يكنه فهل هناك إله آخر، خياران أو قراءتان مرتان تجران الخراب وعلى أي محمل نتأول قول من يقول ص ٢٥٠ .

- فالتحمت عليها كوع الله .

فضلا عن إتيان الكلام في سياق الفعل الشبقي على حد تعبير الخراط، أو الجنس الساقط، ومن العجيب أن تجد الخراط يحاول تأول كل هذا على أنه نوع من الإيمان، وأقول بل هو الوعي الذي يؤسس للأفكار الوثنية عن طريق نسبها للصوفية وابن عربي وغيره كما يقول في ص ١٤١، ١٤٣ " يكاد يكون هذا التأويل (الحلولي) ساطعاً مفصلاً عنه أبين ما يكون الإفصاح فهذه :

- واستلهامة الغائب للشاهد

- استسلامة الخالد للبائد

- واستعجامة الكثرة بالواحد

- واستعصامة الذهاب بالعائد

وقبول الحلولية (ص ١٤١) على أنه عشق صوفي ، لا ينبغي أن يذهلنا عن الحقيقة الصارخة ، التي تقول إن الصوفية الباردة ، أو الفلسفية مذهب خليط هجين وصل إلى ديارنا عن طريق الأفكار الغنوصية الوثنية اليونانية و أفكار أفلوطين و أفكار المسيحية المترومة ، أو الوثنية ، وحسبك بهذا المصطلح (الحلولية) دليلاً على إهانة الله سبحانه .

ويتورط الخراط عندما يقرر في ص ٥٣٣ أن الشعر الحداثي يسعى " في الصبوح نحو الإلهي والعي نحو أنسته " وعن طريق التلاعب بالصوفية المستخدمة هنا كستار يخفي وجه العتب والهدم والإلحاد والحلول وإهانة الله سبحانه والنيل من المقدسات ، والانقلاب على العقائد - وعن طريق الاعتماد على الإيحاءات التي توحى بها بهذه الكلمة عند كثير من البسطاء ، كأنها جواز تمرير لما يلي- في سبيل هذا يقول ما سبق ونقلته لك من ضرورة أنسنة ما هو إلهي ، لأن الإنسان صار أكمل من الله ؟ أو لأن الله غريب يحتاج أن نلبسه ثياب الإنسان .

وفي الإطار نفسه ، إطار فكرة الاتحاد وتحول الإنسان إلى أن يكون إلهاً يقول أحدهم ص ٤٧١ .

- نقطة البدء

- مركز الكون

- أنا

وكأن هذا الأنا ذاهل عن مصيره ، وأنه مجرد شيء تافه لا أكثر ، إذا ما قيس - و لا مجال للقياس - بالله سبحانه .

وفي إطار الترويج للأفكار الوثنية يقول قائلهم ص ٤٨٠ .

- فسبحانه

- ما النار إلاك

ولا يخذعك هذا اللعب بالضمائر (الكاف) مرة ، والهاء أخرى ، أو ما يسميه البلاغيون بالالتفات فهو مقصود للتمويه ، ومتى كان يستخدم المصدر - سبحانه - مع غير الله تعالى ، و بأي شيء يمكن أن نتأول هذا القول التالي ص ٢٥٢ .
- ونشهد أن الله تجلى فينا

وبأي شيء يمكن أن نفك هذه الرموز في تلك الصياغة الوقحة التي تقول ص ٢٥٣

- وكأن الله سيعم منذ اختفت الأرض تحت رءوس الناس .

- جليساً للأطفال - يعلمهم آداب الحب

أي رب هذا الذي سيقهره الناس ، وهم أصلاً خلقه وعبيده ، ثم يضطر أن يجلس يرفع بول الأطفال ويمسح عنهم قذرهم ، ويعلمهم كيف يمارسون الجنس ، الذي هو الحب .

ألست ترى آثار الأفكار التوراتية هنا وهو ليس افتراء منا بل اقرأ ما يقرره الخراط ص ٥٣٢ حيث يقول هنا " تتجاوز وتتجاوز نصوص مستلهمة من الأناشيد ، . . ومن المها برتا وشطحات الصوفية (مرة أخرى) ، . . والنصوص التوراتية وأناشيد الإنشاد " .

و بأي شيء نقرأ هذا التجسيد الوقح عندما يقرر أحدهم ص ٢٧٦ أن الله ينزل في الحوار القذرة ، ويأتيه من ضلفة نافذة ، وفي هذا الإطار اقرأ ما جاء ص ١٩٦ .

- كوة كوت كليهما الكلم كي .

ويتسأل المرء أي تأويل هنا يمكن أن يكون صحيحاً؟ وهل هذا التأويل يستبعد بروز موسى ﷺ إلى ساحة النص؟ وهل بإمكاننا أن نغفل السياق للثقافة العربية والإسلامية والمتمثل في كتاب الله ﷻ الذي يجبرنا عن موسى بأنه هو الذي كلم الله سبحانه وهل كان - إذا صح هذا التأويل - موسى غربياً؟ اغتالته الغابة وغوته غدرأ وغياً ، و أي شيء هذه الغابة؟ وأي هذا الغي والغدر؟ أهو استدعاء الله له؟ أم أي شيء على وجه التحديد ولا مجال للتهرب هنا وتعليق الأمر على إمكان القول بأن الغابة هي شعبة الذي ضل عنه وانحرف بعده .

لقد وصل الخراط في النهاية إلى رفض كل الطقوس ، وإن مثل لها بنموذج الكاتب المصري ، وكان مبرره في هذه الطقوس جميعها هو أنها تدل على الانغلاق والنهاية كما جاء في ص ٣٢٦ .

إن كل تأويلات الخراط تسعى وتقرب من تحقيق الحلم الشيوعي مغازلة له ذلك الذي نعهده آخر استثمارات الحلم الماركسي ؛ إذ يرى الخراط في متولي الحسبة سلطاناً قمعياً بوليسياً وتعليقنا على هذا الكلام أننا بإمكاننا أن نراه رمزاً للخلافة الإسلامية ، وأن هذا التأويل هو أكثر التأويلات قبولا في مجال الثقافة العربية والإسلامية مما يصبح تأويل الخراط معه مغرضاً كما جاء في ص ٢٧٧ يصب في بابه التبشير بالشيوعية ، ولا سيما عندما يتآزر

هذا التأويل مع إهانة العرب حيث يقرر ص ٢٧٨ أن في النص إهانة " إدانة للبدواة واقتحام الأعراب لحياتنا العربية " وقل إن شئت استعمار المسلمين لحضارتنا المصرية وهذه هي اللغة التي اختفت وراء العبارات التي نقلناها توأً، ألا شاه وجه الزيف .

و لا تحسبن ذلك افتتاتاً منا عليه ، ذلك أنه يعقب بهذا الكلام السابق على كلام حلمي سالم فيما يزعمون أنه شعر عندما يقول هذا الأخير

- هنا جنازير الهداية

- هنا ماء نار

وهو معجم أممي بوليسي شاع في حقبة المطاردة العسكرية التي مارستها المؤسسة المصرية ضد أبناء الجماعات الإسلامية بفصائلها المسلحة ، والخراط نفسه يقول بلغة صريحة " هل كان بدء موجة الردة السلفية الظلامية " و لا أدري من ذا الذي أعطى الخراط الحق في وصف الحركة السلفية بما قاله وهل لي أن أقول إن الصليب والخطيئة حديث مردود وردة إلى مرحلة ترويم النصرانية و إلباسها زي الوثنية الرومانية مع مقتل آريوس الموحد و أتباعه عقب مجمع نيقيا !

و لا سيما أن ذلك كله يتم في إطار إبعاد المرجعية الإسلامية ، و إظهار مرجعيات أخرى متعددة ، لإبراز أنهم جميعاً عجزوا عن الحل ، و أنهم جميعاً صالحون لأن يكونوا مرجعاً على أن هذا هو عين ما نرفضه لأن لنا عقيدتنا المتميزة ، (وقرأ هذا النص العامي)

- يكون لقمان

- واسأل حكيم عنك يمكن

- جازيكون سقراط، زرادشت - بوذا إلخ كما جاء في كلام ماجد يوسف ص ٧٢

هذا التضييع للمرجعيات مقصود ، و لا سيما عندما يبرز الخطاب النقدي المسيحي متوازياً مع الخطاب الإبداعي المتأثر بالمسيحية بعد ارتفاع المد الحضاري للغرب الوثني الرافع شعار النصرانية ، حيث تكرر كثيراً الحديث عن الأقاليم الثلاثة التي يعتقد مسيحيو اليوم أنهم يمثلون (الله) ص ٢٦٦ ، و في إطار الحديث عن المسيح المصلوب ص ٢٨ ، ٧٧ وهي أمور خطيرة يبشر بها من قديم المبشرون والمنصرون ويؤازرهم في ذلك كثير من نقادهم من أمثال " لويس عوض " ! وكل هذا يأتي في سياق كلام ماجد يوسف ٧٥

- كباريه . خطب ، جامع - جزم ، خطب - حرام ، يسار ، حصار

وهل يمكنني أن أقول - وهو ممكن - إن ثمة قراءة خفية تحيط بهذه التدافعات التي يسمونها شعرية ، وما هي العلاقة بين الكباريه والحزم والخطب والجامع ، إلا أن يكون المعنى دائر في هذا الفلك القدر !

وهل يريد الخراط أن ينعي اليسار ويقيمه بأنه حرام ! و أين هو حصار اليسار !
والغريب أن الخراط يشعر بهذا السوء كله ، لكنه يحاول دغدغة مشاعر القارئ المسكين فيحكى له هذه الحكاية ليرده إلى مكانه الذي ينبغي أن يقف عنده لا يتخطاه ، يقول ص ٢٦٧ عن هذا إنه " يذكرني بثورة الغاضبين والساخطين في أربعينيات القرن العشرين أو بقصيدة عواء الشهيرة لآكين جينسبرج التي حظرتها سلطات سان فرانسيسكو بحجة أنها فاحشة بذئنة ، لكن قاضيا مستنيرا هو كلايتون هورن قضى بأنه لا شيء فيها من باب حربة الإبداع والتعبير ! أ رأيت كيف يموه الرجل ويخادع ويمكر !

كل ذلك و أكثر يجوزه أدوار الخراط من باب أن " الفن هو نبوة أيضاً بكل ما في النبوة من معاناة ومجد " ص ٩٤ ، وليس هذا الكلام فلتة لسان في غمرة حماس ، بل الخراط واع لما يقوله فيها هو ذا يعود فيكرره ص ١٩٣ فيقول عن " الشعر هو نبوة وليس فقط نبوءة ، بكل ما في النبوة من آلام غائرة ، وحرارة دفينة ، وتجاوز للألم ، ومعاناة سبيل مجد مؤمل " وهو كلام خطير ، لأنه يخرق حدود اللغة ، أنا أفهم أن يقول إن الشعر حدس أو اكتشاف أو رؤيا أما أن يكون نبوة فذلك أمر يمهد به بين يدي من يقول ص ١٩٣

دثريني ، . . دثريني

ثم يقول " و أظن أن هذه القصيدة أيضاً من مواد الإيمان " و لا أدري أي إيمان هذا إلا أن يكون بالإلحاد ، والهزء من الله وموارثه ،

اقرأ مرة أخرى ما يقوله ماجد يوسف ص ٩٤

آه زملوني ، . . زملوني

و لا تقل هذا اقتباس يدلك على أثر القرآن الكريم في نفوسهم ، فليس هذا اقتباس ، لأنه يردنا بقوة إلى السياق الأكبر فيصنع مشابهة - وهو المقصود - بين القائل وبين محمد ﷺ

وفى أخرى يقول حسن طلب ص ٩٧ .

زملوني ، . . زملوني ، . . يا خاصتي المقربين ،

ويستمر إبراز التأثيرات غير الإسلامية عقيدة فنرى من يقول ص ١٥٥

النيل أقنوم الأزل

في البدء كان

وفى الختام يكون

ودعك من هذا السطو التوراتي الذي فرغنا منه وقف على هذا النيل الذي صار هو

الله !

حيث يكون قبل أن يكون شيئاً ويكون بعد أن تفني الأشياء !

ويستمر الهدم والعبث إلى نهاية الطريق فترى تداخل الأجنبي مع العربي في بناء قصيدة الحداثة كما نرى عند حلمي سالم ص ٢١١ ، ص ٢١٨ ويتأول هذا الخراط ويحمله على محمل تخفيف وقع الخطابة والبلاغة القديمة البائدة ! فباسم قتل النبرة الخطابية تقتل ونتحول عن العربية ، وكم باسم التأويل يرتكب من جرائم ، ومن الهدم كذلك أن الحداثيين وحدهم وبعد ستة عشر قرناً من حياة الشعر العربي من الجاهلية حتى العصر الحديث - هم الذين اكتشفوا رتابة موسيقى الشعر العربي ، فقادهم هذا إلى تدميرها ؛ لأن قيودها كاتمة لأنفاس الشعر الحق بكل حريته ص ٤٠ ! ألا كتم الله أنفاسكم ، ومن لا يعجبه هذا الكلام فهو - كما يقرر الخراط ص ٤٢ - عاجز عن القراءة عاجز عن الفهم !

وفي نهاية هذا الرافد القذر من روافد الحداثة و ما تخطط له من الانقلاب يقول حلمي

سالم ص ٢١٧

*وربما كنت حولت غرام الآلهة إلى كوميديا

إنها عودة ملحة إلى فرض الروح الوثنية ، وفرض الروح الغربية الكافرة !

أما الروافد الأخرى التي حدثتك عنها وهي تحطيم القيم فيأتي في قمتها انهيار رمز

الأمومة ص ٢٤٥ ؛ ٢٤٨

واقراً ما يقوله الخراط بلفظه " هل أجد في قصيدة (الوالدة باشا) تلك النعمة الساخرة
والتهكمية بازاء قيمة مكرسة ، أو متواضع على تكريسها وهي الأمومة !

كل شيء مرفوض ما دام من وضع مؤسسة السلطة ، التي هي كما عرفها ومر بك نظام
القيم الذي ينبع من الإسلام أو قل من الدين ولن أقف هنا كثيراً على حديثهم المكرر -جميعاً-
عن الجسد الأنثوي و أثره في قيامة جديدة للحركة الحداثية ، و أن هذا الحديث مقصود به
الضغط على مشاعر المتلقين !

فلن نجد واحداً منهم يخلو له شعر من الرؤية الشبقية ! وهي أهم تأثير لليهودي
النمساوي فرويد ؛ ذلك أن إلهاب الغرائز أحد أهم الأضلاع التي تقوم عليها سياسية
العبث عندهم ، وعن أمثال النهود والحلمات و الحبل والذكر والفرج إلى آخر هذا المعجم
المقزز - فحدث و لا حرج -

وهو حديث مقصود مقزز ومثير للريبة ، كل ذلك لا يخفيه الخراط ،

و لا أدري - و أرجو المَعذرة - كيف ستتأول هذا الكلام ص ٢١٥

شعائر دهن الثدي بالمأنجو والتقاطه باللسان

امرأة قالت أنا أغنى من البحر

من غير أن تكون قادرة على إثبات المزاعم

أفليست ترى معي دعوة إلى إباحية سافرة ، لا يمكن أن يتفوق عليها و لا أصحاب بيوت
الدعارة

ثم يقول الخراط ص ٢٥٠ " نجد الوضع الشبقي (الجنسي) الصريح يصل إلى ذروة
الأشواق جميعاً " وهذا دجل ، و إفساد لقيم المجتمع عبر بوابات غامضة أي شعر في ص
٢٥٠

و إذا ما بلغ الذروة

يسند كفاً فوق الحوض

وكفاً تحت الإبط

يعلق ساقاً فوق الكتف اليمنى

ساقاً فوق الأخرى

أف من هذا الفساد، إنه لو قيل لداعر: صف كيف تمارس دعارتك ما حكى أكثر من هذا، وانظر كذلك قول هذا الملحد ص ٢٥٢:

العضو الناشز تحت فضاء البطن جميل

هذا ما سواه الأب الله

ف فوق هذا الوثنية وقاحة بالغة، ولا تغض الطرف عن التعبير المسيحي الأب/ الله وقرأ كذلك ص ٢٥٦:

وتسرقها يد الله

فأي إله هذا الذي يسرق ويتلصص، إن الحديث عن مفردات ذلك المعجم الجنسي القذر يمتلئ بها هذا الكتاب ولا يقف الأمر عند ما ذكرت لك، وهو كبير بل يتجاوزه إلى غير ذلك من حديث عن أفخاذ، وشطح شبعي، وحديث عن المرأة يصفها بالوسخ والنجاسة، وهذه بعض تأثيرات النصوص اليهودية والمسيحية والوثنية،

وهذا كله له تأويل عند الخراط، يتجاوز عن طريقه أسر التراث على حد تعبيره تحت اسم التطوير، ولا أدري هل من يمارس السرقة أو الزنا يحق له أن يقول إذا ما ضبط متلبساً: إنني فقط أحاول اكتشاف ما في من إمكانات وقدرات، ومواهب؛ أم تراه معني جديداً من معنى التجريب، ولا مانع كذلك عند الخراط في هذا المقام تحت دعوى تثوير اللغة وتفجير طاقاتها من ص ٤٦ "إدخال العاميات الحية لتكتمل الدائرة" بل لا مجال للاعتراض بأن العربية واحدة لأنها ليس كذلك وإنما هي عريبات متعددة وهذا صحيح على حد تعبير الخراط ص ١٣٦، هذه هي الحداثة الذي نبتت جذورها الفكرية في بيئة الغرب الوثنية.

ب- النموذج الثاني هو كتاب القصيدة الحديثة وتحليلاتها عبر الأجيال، للأستاذ عبد المنعم عواد يوسف التي صدرت عن سلسلة كتابات نقدية برقم ١١٨.

وهذه الدراسة تثبت كما أثبتت سابقتها انتصارها للمشروع الحداثي الغربي في مخاصمته للإسلام، المكون الأساسي لثقافة مصر.

غير أننا نحب أن نقف عند عدد من الملاحظات المهمة هي التي دفعتنا دفعا إلى نقد هذه المحاولة النقدية التي كتبها عبد المنعم عواد يوسف ، وهي كما يلي :

١- حرص عبد المنعم عواد يوسف على الانضمام إلى رابطة الأدب الإسلامي بالقاهرة ، وهي رابطة تسعى نحو التأسيس لمشروع طموح يعيد بعث الأدب الإسلامي ، بما فيه من قيم نفسية وعالية .

٢- كنت أتوقع أن تراجع هذه السلسلة و لا سيما بعد الضجة التي حدثت بعد نشر وليمة لأعشاب البحر ، للروائي السوري : حيدر حيدر - عن نشر ما يسمى لثقافة الأمة التي يدين غالب أبنائها بالإسلام ، هاتان ملاحظتان كافيتان في هذا المقام لتدفعنا دفعا إلى نقد هذا الكتاب

وأول ما يلفت النظر في الكتاب كله أن الأستاذ عبد المنعم عواد يوسف لم يستطع أن يكبح جماح قلمه ، فحركه القلم ولم يحرك هو القلم ، ووقع في خطيئة التعميم ، التي جرت عليه كثيرا من المشكلات ، وجعلته يتورط في إصدار أحكام نقدية انطباعية وسطحية ، لا يقع فيها ناقد مبتدئ ، فضلا عن أن يكون شاعرا ، أو متابعا للحركة الشعرية في مثل وزن كاتب الكتاب .

فهو لم يحدد إطارا زمنيا للدراسة التي بدأها بصلاح عبد الصبور ، و أنهاها بمجاهد عبد المنعم مجاهد ، كما أنه لم يحدد لها إطار مكانيا مع أنها خصصت لدراسة عدد من الشعراء كلهم من مصر ، وهذه مسألة قد تبدو شكلية إلا أنها تظهر قدرا من الاستهانة بعقول القارئ .

واستمرارا لتأكيد هذه الملاحظة يقول المؤلف : " إن الأمر الذي لم يعد محلا للخلاف ، أن القصيدة الجديدة التي اصطلح على تسميتها في مستهل نشأتها بقصيدة الشعر الحر ، أو شعر التفعيلة كما أطلق عليها فيما بعد - قد أصبح لها السيادة على خارطة الشعر العربي الآن " وأرجو أن تلاحظ قوله : الشعر العربي ! مع أن الدراسة تعرض لعدد من شعراء مصر في النصف الثاني من القرن العشرين ، وهو تعميم أترك للقارئ الكريم أمر التعليق عليه !

وعلى الرغم من انتماء عبد المنعم عواد لرابطة الأدب الإسلامي فإنه ينال من قيم ثقافتنا الإسلامية عندما يقرر ص ١٣ " كان صلاح عبد الصبور أحد قلائل فهموا الواقعية على حقيقتها ، وفهموا أنه توجد إلى جانب مشاكل الناس العامة ، مشاكل فردية خاصة ، تكون في مجموعها هي الأخرى مشكلة عامة هي المشكلة العاطفية ، مشكلته ، ومشكلة كل إنسان يعيش في مجتمع مثل مجتمعنا العربي ، لا يزال يعيش في ظل كثير من القيم الاجتماعية و الأخلاقية الجамدة ، هذا المجتمع يتأرجح بين مظاهر المدنية الجديدة ورواسب سنين طويلة من الحجاب والانعزالية الجنسية هذا المجتمع الضائع وسط مطالب العصر التحررية وطموح الإنسان إلى مجابهة احتياجات حياته بحرية وصراحة وتقاليده الاجتماعية تجذبه إلى أغوار ماضيه البعيد بمثالياته ، و أخلاقياته البعيدة عن روح العصر " .

ولقد أطلت في هذا لأرى لقارئ هذه المسوح العلمانية التي ارتداها المؤلف وعبر عنها كما رأيت ، و لا يمكن حمل الكلام على محمل يعتذر به له ، فبأي محمل يمكن تأويل الحجاب ، وهل يمكن وصف المثاليات بالزائفة ؟ مع أننا جمهور أهل السنة و أحسبه متميما إليهم نرى أن الأخلاق عندنا ثابتة مستقرة .

وإذا عدنا إلى مسألة الألفاظ (التجديفية) أو الإلحادية التي تنال من الله عز وجل ، وتهين شرعه ، فلن نجد أي اعتراض من جانبه على السطور التي استشهد بها لصلاح عبد الصبور والتي تقول : ص ١٦

كان لي يوما إله وملادي كان بيته

فأي تأويل يمكن أن يصرف (إله) عن معناه ، ولماذا لم يعترض على هذا التجسيد الواضح ؟

هذا بالإضافة إلى تكريسه لأخلاق الواقعية الاشتراكية أو ما سماها عبد المنعم عواد يوسف (الأخلاق التحررية) التي يدعو إليها ، فلا استنكار لأصوات السكارى ! و لا اعتراض على التنزه مع الخليلات أو الصديقات كما جاء في ص ١٧

كما شاع في عدد كبير من القصائد التي عرضها ، ونثرها الرموز المسيحية المصدرة من الغرب ، وهناك أمور تصادم وحي السماء ، يورد المؤلف قول الشاعر : ص ١٩

أنفاس عيسى تصنع الحياة في التراب !

فعيسى هنا إله، وهو في التصور الإسلامي ليس إلهًا تصنع أنفاسه الحياة في التراب، ولا اعتذار بأن الرجل يستلهم التراث حيث يقرر الإسلام أن عيسى رزق بمعجزات مكتته من إبراء الأكمة و الأبرص (بإذن الله) وشتان بين ذكر هذا الإذن وحذفه هنا في هذه السطور التي استشهد بها.

وهنا كثير من الألفاظ النصرانية شاعت في كثير من استشهاده فقد ذكر (المعابد) و(القديسين) و(الكرمة والزيتون) و(الخلاص) والتعميد ص ٩٥ بالإضافة إلى التأثير بالتوراة وأسفار العهد القديم كالنص الإباحي نشيد الإنشاد كما شاع في استشهاده التي عرض لها التمرد على الله سبحانه، ولا سيما في المرحلة التاريخية التي أعقبت ثورة ١٩٥٢م التي وطدت البناء الاشتراكي والشيوعي، وشاع التنكر لمفردات عقديّة إسلامية أصيلة يقول كامل أيوب ص ٣٢ في التنكر للقدر بمبدأ الصدفة!

" لا تصدق أنني رب فعالى وخاللى

بل أنا عبد فعالى وخاللى

وهى من صنع الطريق !

فضلا عن التأثيرات الوجودية الإلحادية كما جاء في ص ٣١

و شأن كل الحدائين الذين يتكثون على تراث الصوفية الباردة بما فيها من حلول (وتجل) لاحظ عنوان الكتاب (وتجلياتها) - واتحاد، هربا من أية مؤاخذه يقول ص ٨٠

فإنك روح من الله جاءت !

وفيك من الله صده

وأنت على الأرض كل الحقيقة

أنت على الأرض ظل الإله

أضف إلى ذلك حسبان الشاعر نبيا يتساوى مع محمد صلى الله عليه وسلم يقول ص

" وجهك يأتيني في الليل ملاكا

ينزل في صدري

ويقول اقرأ

ما كنت بقارئ

اقرأ ما كنت بقارئ، . . .

اقرأ / فقرأت : . . . "

وقد ادعى المؤلف أنه سوف يتناول للقصائد المعروضة موضوعيا وفنيا،

مع أن الكتاب كله لم يعرض لأيّ من الملامح الفنية بالتحليل على مستوى المعجم الشعري أو التراكيب أو التصوير وقد ظهر عناية الشاعر بالإيقاع والأوزان وقد وقع في خطأ ضخم عندما ذكر في تحليلاته أسماء البحور من دون ذكر التفعيلات والكتاب مقدم لعموم القارئ، لكن الكاتب افترض أن القارئ على علم بالعروض وتفعيلاته،

وفى الشق الموضوعي مر بنا أن عبد المنعم عواد يوسف يؤازر العلمانيين في هجومهم على الإسلام، وإن حاول في بعض الأحيان على سبيل الإعلاء من الشاعر أوفي عبد الله الأنور أنه لم ينجر إلى السقوط في المبالغة في التجديف والإلحاد والغرائز الجنسية المسترذلة .

ويحيرنا المؤلف عندما يصصر على تذكيرنا بأنه يخالف المنهج الفكري أو ما سماه بالأيدلوجية التي ينهجها مهراڤ السيد في تقديمه لقصيدة مهراڤ السيد العمودية التي يقول فيها :

ولا سممت بالتطبيع ولا أذلت نفسي للحاخام

فهل إصراره هذا يجرنا إلى اتهام عبد المنعم عواد يوسف بأنه من مؤيدي التطبيع، ورافضي الانتفاضة، ومن المؤيدين للمرحلة الساداتية في نهاياتها، ربما يكون ذلك القدر كافيا في نقدنا هذه الدراسة .

وبقى لي ملاحظات أسوقها سريعا تؤكد الانتصار لمفهوم الحداثة الغربية :

١- بدا الكاتب حريصا على نفى الشعراء الإسلاميين كهاشم الرفاعي وأحمد محرم ووحيد الدهشان وصابر عبد الدايم وغيرهم، ولا يعتذر بكونه عرض لديوان حسن علي

محمد، لأنه باعترافه هو صوت واحد في وسط دراسة كاملة ضمت سبعة عشر شاعرا، وربما أراد عبد المنعم عواد يوسف أن يشعرنا عن طريق الإحصاء أن الشعر الإسلامي منحسر، لا رقعة له !

٢- بدت الدراسة في ثوب يغازل السلسلة التي نشرته، حريصة على العزف على أوتارها .

٣- وقعت الدراسة في عدد من الأحكام المتناقضة من جانب والسادجة من جانب آخر من مثل كلامه عن اتهام المؤيدين للشعر العمودي بأنهم انغلاقيين، ثم يعود فيرفض القصيدة النثرية (التي نرفضها معه) مع أنها جديد، أفليس رفضه للجديد انغلاق، وهي ذات التهمة التي لصقها بالذين رفضوا الشعر الحر !

ثم محاولته إيعاز نشأة الشكل الجديد إلى ضرورة تعود إلى احتواء الأفكار والأيدولوجيات الجديدة، مع أن الشعر العمودي القديم لم يعجز عن التعبير عن ما لا يحصى من الأغراض بما فيها أغراض الزندقة القديمة، و اسألوا أبا نواس، و صالح عبد القدوس وغيرهما .

من خلال هذه المحاور الثلاثة بدا واضحا أن استيراد النموذج الحداثي بكل علاقته الفكرية الغربية يهدف إلى اغتيال العناصر الإسلامية في الثقافة المصرية، و من ثم بدأ هذا الاستيراد اعتداءً على ذاتنا الثقافية، وشخصيتنا الحضارية، مما يستدعي ونحن نقرأ آفاق المستقبل ضرورة التصدي لها و لا سيما أن الثقافة بدت هي الحصن الأخير للمقاومة وتقرح الورقة الاحتماء بما يلي :

١- ينبغي أن يكون واضحا أن ثقافتنا عموما، و ثقافتنا النقدية على وجه خاص يحكمها نص مهيمن تتحرك في كنفه وفي رعايته، وهو الذي يمثل سياقها الأكبر ويحدد لها المرجعية الحاكمة، وهذا الذي نقرره تلخصه عبارة أو مبدأ هيمنة القرآن !

٢- رفض المقولة النقدية القائلة بحرية العلامة أو اللعب الحر بها، أو اغتيال العلامة، لأننا ثقافة تتحرك في محيط المعنى، أو تسعى لإنتاج معنى،

٣- رفض مقولة التأويل المفرط أو المنفتح، لأن أية تأويلات غير محكومة بهذا الثبات الدلالي و لا سيما في باب النصوص المقدسة مؤذن بانفراط عقد الشريعة .

٤- رفض الإغراق في الغموض ، لأننا أمة تحنو على المعنى ، وترعاه ولسنا أمة تهوى سلب إرادة المتلقين ، ولأمر من هذا نهى النبي ﷺ في حديث أبي داود عن سجع الكهانة ؛ لأنه رأى فيه شيئا من استرهاب النفوس واغتيال الإرادة الإنسانية .

٥- رفض الاتجاهات الشكلية القائمة على التعبد بالشكل فقط^(١) .

٦- ضرورة توطئ مبدأ تمايزنا الثقافي الحاكم أو الذي ينبغي أن يحكم الثقافة والأفكار في مجتمعنا .

إن نقد المشروع الحداثي الغربي بات فريضة تلزم أبناء الثقافة المصرية من باب الوطنية أولا وقبل أي شيء آخر وعندما نتحرك نحو هذا النقد فنحن نمارس فعلاً مقاومة .

ولا يصح أن يغيب أن نقد أفكار الحداثة والتصدي لدستورها أمر شائع حتى في الغرب نفسه ، لكن يجب أن يظل واضحا المدخل النقدي لها من قبلنا وهو طلب تمايزنا الثقافي الذي ألت عليه نصوص المرجعية الإسلامية في كثير جدا مما وصل إلينا عن النبي ﷺ في مفهوم مخالفة غيرنا^(٢) .

لقد بات واضحا أو هكذا يجب أن يكون " أن المشروع الحداثي الذي تبناه نقادنا المعاصرون يحمل في طياته خصوصيات فكرية وفلسفية مغايرة بل معادية للحضارة الإسلامية ، وهذا سبب كاف ليحدث شروخا في جوهر " الثقافة في المجتمع المصري إن سلمنا له ورضينا بحضوره^(٣) .

(١) راجع المراسم المشوهة دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة للدكتور إبراهيم عوض ، زهراء الشرق القاهرة ١٩٩٩ م .

(٢) انظر : نقد الحداثة لألا تورين ترجمة أنور مغيث القاهرة ١٩٩٧ م والثقافة والعملة لأنطوني كينج ترجمة شهرت العالم وآخرون القاهرة ٢٠٠٥ م .

(٣) إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر ، لعبد الغنى باره الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥ م ص ٥ .

obeikandi.com

الفصل الثالث

مدى ملائمة التشريعات لتفعيل الحداثة في مصر

استكشافاً لأفاق المستقبل

أ.د. محسن العبودي^(*)

أولاً: المقدمة:

يشكل موضوع " ملائمة التشريعات لإحداث الحداثة في مصر " محورا مهما من محاور مؤتمر الحداثة ومستقبل المجتمع في مصر ، بحسبان أن التشريع - ويؤخذ التشريع هنا بمعنى واسع بحيث يشمل الدستور و القانون و اللوائح - هو أساس كل تحديث أو حداثة ، فهو الأداة القانونية أو التنظيمية التي تشكل انطلاقة الحداثة وسندها .

ومن الأهمية بمكان القول ، إن نجاح الحداثة في إحداث أثارها المرجوة يتوقف على حسن تقدير ملائمة التشريعات ومدى مناسبتها لإحداث الحداثة أو تطويرها على نحو يواكب المستجدات أو المتغيرات التي طرأت وتستوجب التدخل لتعديلها تحقيقا لذلك .

وهذه المهمة ليست بالسهلة فهي تتطلب مراجعة التشريعات القائمة ومدى تجاوبها مع مشروعات الحداثة وما يستوجبه ذلك من تعديل بعضها وإلغاء البعض الآخر .

ومن هذا المنطلق تأتي أهمية الموضوع المائل ، ولا سيما أنها تشمل قطاعا كبيرا من التشريعات بمختلف درجاتها في السلم القانوني و يأتي في الصدارة الدستور ويليه القانون ، ثم اللوائح ، وتتناول مجالات متعددة من سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو إدارية وغيرها من المجالات .

(*) أستاذ ورئيس قسم القانون العام بكلية الشرطة .

تناول الدراسة:

في مبحث أول: الإصلاح السياسي " ويشمل الإصلاح الدستوري والإصلاح التشريعي " .

وفي مبحث ثان: الإصلاح الاقتصادي " ويشمل تعديل مواد الدستور التي تتعلق بالسياسة الاقتصادية بالدولة والتي لا تنسجم مع الواقع و التوجهات الاقتصادية الحديثة للدولة ، بالإضافة إلى استحداث تشريعات في بعض المجالات الاقتصادية تستلزمها طبيعة المرحلة الحالية والمستقبلية " .

وفي مبحث ثالث: الإصلاح الإداري " ويشمل استحداث تشريعات جديدة في مجال تنظيم العلاقة بين العامل و الإدارة وتضمينها مبادئ مستحدثة في مجال تطوير الأداء ، وحقوق وواجبات العامل ، وإطلاق حرية الإجازات ، والمزايا المقررة للمعاش المبكر ، وتحسين الأجور ، وغيرها من الأحكام وإعادة النظر في قانون شغل الوظائف المدنية القيادية في الجهاز الإداري للدولة و القطاع العام وإصدار قانون جديد " .

وفي مبحث رابع: الإصلاح الاجتماعي " ويشمل إعادة النظر في سياسة الدولة في تشغيل الشباب وتقرير قواعد تسود معها العدالة والمساواة ومعيار الخبرة والكفاءة ، وإعادة النظر في سياسة الدولة في تقرير الدعم للمستحقين " .
وأخيراً: إعادة النظر في سياسة التأمين الصحي .

المبحث الأول

الإصلاح السياسي

إن الإصلاح السياسي يشتمل بالضرورة على الإصلاح الدستوري والإصلاح التشريعي بالنظر إلى تكاملهما وارتباطهما ارتباطاً لا يقبل التجزئة .

المطلب الأول: الإصلاح الدستوري

ونتناول هذا الموضوع على التقسيم والتفصيل الآتي:

الفرع الأول : الأخذ بنظام الأزواج البرلماني (ثنائية البرلمان) .

الفرع الثاني : تعديل النظام الانتخابي ونظام القائمة (نظام القائمة مع التمثيل النسبي مع مراعاة تمثيل المرأة والأقليات الدينية في المجلس النيابي) .

الفرع الثالث : تعديل بعض نصوص الدستور المتعلقة بنظام الحكم .

الفرع الرابع : تعديل بعض نصوص الدستور التي لم تعد تتجاوب مع الواقع ومتغيرات الحاضر ومتطلبات المستقبل .

الفرع الأول: الأخذ بنظام الأزواج البرلماني (ثنائية البرلمان) :

يأخذ الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ بنظام المجلس الواحد وهو مجلس الشعب وقد أسند له اختصاص التشريع فهو عضو التشريع الأصيل ، وقد نص الدستور على اختصاصه بطريقة مجملة في المادة (٨٦) منه إذ تنص على انه " يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع " ويقر السياسة العامة للدولة ، و الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، والموازنة العامة للدولة ، كما يمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وذلك كله على الوجه المبين في الدستور .

وقد أنشئ مجلس الشورى بمقتضى التعديل الدستوري الذي وافق عليه الشعب في الاستفتاء بتاريخ ٢٢ مايو ١٩٨٠ ، ويتضمن هذا التعديل إضافة المواد من (١٩٤) إلى (٢٠٥) ، كما صدر بالأحكام التفصيلية الواردة في الدستور " القانون رقم ١٢٠ لسنة

١٩٨٠ في شأن مجلس الشورى وبالرجوع إلى هذه المواد يتضح أن المجلس المستحدث لم يرق على الأسس التي تحكم المجالس العليا في الدساتير التي تأخذ بنظام المجلسين . وأنه مجرد مجلس استشاري^(١) .

وإزاء ما قد يشوب القوانين التي تصدر من مجلس الشعب من أوجه قصور ، أو بالمخالفة للدستور ، وبالنظر إلى عدم تخصص أعضاء مجلس الشعب في مجال التشريع ، فإنه بات لزاما العودة إلى نظام المجلسين ، كما هو الحال في دساتير ما قبل الثورة التي أخذت بنظام المجلسين .

ويقوم هذا النظام على مجلسين : أحدهما يمثل الاتجاهات و الأفكار المتنوعة ووجهات النظر المختلفة بين أفراد الشعب في القضايا المعاصرة ، والآخر يعمل كمجلس للمختصين من أهل الخبرة . وقد أثبتت التجارب في الدول الديمقراطية التي تأخذ بهذا النظام فائدة هذا التشكيل الثنائي للمجلس التشريعي .

وتكمن الاستفادة من نظام المجلسين في العمل التشريعي ، في عدم التسرع في التشريع ، فلا يصدر قانون إلا بعد أن يدرس ويبحث مرتين في هيئتين مختلفتين ، فإذا أخطأ المجلس الأول ، تدارك المجلس الآخر هذا الخطأ ويمكنه أن يؤجل المشروع ، وتصدر القوانين أكثر اتفاقا وأقرب للمصلحة العامة مما لو كانت من مجلس واحد ، كما يكفل نظام المجلسين إيجاد قوانين عادلة قوية دون الاكتراث بعددها . يكون من طبيعتها ألبقاء بعيدة عن التبديل والتغيير ، مما يسهم في الاستقرار التشريعي خاصة في المسائل الاقتصادية وغيرها من المسائل التي تهم الوطن و المواطن .

و أخيراً وليس آخراً ، فإن نظام المجلسين بالنظر إلى الاختلاف التشكيلي فيهما ، وتنوع الخبرات ، يسهم في إثراء العمل التشريعي على نحو يحقق الغايات المستهدفة منه^(٢) .

(١) راجع الدكتور سليمان الطماوي : " النظم السياسية والقانون الدستوري " ، ١٩٨٨ ص ٤٧٠ ، وما تلاها .

(٢) راجع الدكتور محمد أبو زيد ، الازدواج البرلماني وأثره في تحقيق الديمقراطية ، رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق - جامعة القاهرة - فرع بني سويف ١٩٩٣ .

الفرع الثاني: تعديل النظام الانتخابي (نظام القائمة مع التمثيل النسبي ومراعاة تمثيل المرأة و الأقليات الدينية في المجلس النيابي):

إن نظام الانتخاب في مصر مر بعدة مراحل ، ففي البداية ساد مبدأ الانتخاب الفردي ، ثم عدل المشرع عن هذا المبدأ إلى مبدأ الانتخاب بالقائمة ، ثم عاد ليجمع بين نظامي القائمة و الانتخاب الفردي ، ثم عاد مره أخرى إلى مبدأ الانتخاب الفردي ^(١) .

فالنظام الانتخابي السائد في الوقت الراهن هو نظام الانتخاب الفردي ، وفيه تقسم الدولة إلى دوائر انتخابية صغيرة الحجم كثيرة العدد وتنتخب كل دائرة من هذه الدوائر نائبا واحدا أو اثنين حسب الأحوال .

وإزاء الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الانتخاب الفردي خاصة عدم ضمان تمثيل الأقليات السياسية و المرأة و الأقليات الدينية فإن الأمر يقتضي إعادة النظر في مبدأ الانتخاب الفردي و العودة إلى نظام القائمة مع التمثيل النسبي ، وهذا المبدأ يفترض في الانتخاب بالقائمة تعدد المقاعد الشاغرة في الدائرة الواحدة بحيث يمكن توزيعها على الأحزاب المختلفة بنسبة عدد الأصوات التي حازها كل واحد منها .

وتمتاز هذه الطريقة بأنها لا تحقق فقط تمثيل الأقليات بل إنها تحقق تمثيلا متناسبا مع قوة كل منها العددية .

ولا شك في أن طريقة التمثيل النسبي هي أوفر الطرق لتحقيق العدالة بين الأحزاب .

ولضمان تمثيل المرأة و الأقليات الدينية ، يتعين تعديل النص في الدستور بالنص على حد أدنى لتمثيلها بعدد معين من المقاعد ، وذلك تفاديا أو للحيلولة دون الطعن على ذلك إذا ما ترك الأمر لمشئمة المشرع ، بمخالفة قواعد المساواة و العدالة بين أفراد المجتمع وطوائفه المختلفة .

(١) راجع في تفاصيل ذلك مؤلفنا النظم السياسية .

الفرع الثالث: تعديل بعض نصوص الدستور المتعلقة بنظام الحكم:

أولاً: مدة الرئاسة:

تنص المادة ٧٧ من الدستور على أن " مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة تالية ومتصلة " .

وقد تم تعديل هذا النص بمناسبة الاستفتاء الذي جرى يوم ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠ على تعديل بعض أحكام الدستور ، ويجرى نصها على الوجه الآتي " مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة أخرى " .

والحكمة من تقييد مدة الرئاسة في نص المادة ٧٧ قبل تعديله هو عدم السماح لشخص واحد بشغل منصب الرئاسة طوال حياته ، إذ يؤدي ذلك إلى الدكتاتورية والاستبداد وما يستتبعهما من أشد صنوف الظلم والتعدي على حريات الأفراد وحقوقهم^(١) .

أما بعد تعديل هذه المادة فقد أصبح من الجائز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة أخرى وذلك بدون تحديد حد أقصى لحالات الإعادة . فقد تكون مرة أو مرتين أو أكثر ويؤدي تطبيق هذا النص من الناحية العملية إلى أنه يمكن أن يشغل منصب الرئاسة شخص واحد مدى حياته . وذلك متى تمت إعادة انتخابه باستمرار .

وقيل في تبرير تعديل المادة (٧٧) على النحو المشار إليه ، إنها تعبر عن ثقة الشعب بلا حدود في رئيس الدولة آنذاك . كما قيل أيضاً في تبريره إن تقييد الشعب في مباشرة حقه في تجديد انتخاب من يوليه ثقته لرئاسة الجمهورية مدداً متتالية لم يعد يتفق مع التغيير الذي حدث في النظام السياسي في البلاد لقيام الديمقراطية الحزبية .

وفي نظر البعض أن هذا التبرير مردود عليه بأن ثقة الشعب في رئيس الجمهورية أمر لا يتعارض مع الموضوعية التي ينبغي أن يناقش بها تعديل نصوص الدستور وأن تعديل نص المادة (٧٧) ينبغي أن يركز على أسباب موضوعية تتعلق بتحقيق الصالح العام دون النظر

(١) راجع دكتور زين بدر فراج " مبادئ القانون الدستوري " ، دار النهضة العربية القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٣٧٧ وما تلاها .

إلى شخص القائم برئاسة الجمهورية كما إن قيام النظام الحزبي لا يحول دون تحديد حد أقصى لمدة منصب الرئاسة . فالرئيس يتمتع بسلطات واسعة لم تنقص في ظل النظام الحزبي ومن ثم فإن عدم تحديد مدة شغله للمنصب سيؤدي إلى أن يحكم طوال حياته و بالتالي إلى دكتاتورية وهو ما يتحقق سواء كانت الأحزاب قائمة أم لا مادام الرئيس يتمتع بهذه السلطات .

وفي رأينا أن هناك جانباً دستورياً يجب أن يوضع في الاعتبار عند النظر في هذا التعديل . بغض النظر عن الاعتبارات العملية التي يتنافى معها مثل هذا التعديل . ذلك أن المادة (١) من الدستور تنص على أن النظام في جمهورية مصر العربية جمهوري وهذا النظام من طبيعته تأقت فترة حكم رئيس الجمهورية وليس تأييدها ، كما أنه يتنافى مع هذا النظام السماح لفرد ما بالحكم طوال حياته لاسيما إذا كان هذا النظام الجمهوري قد قام على أنقاض نظام ملكي يحكم فيه شخص واحد طوال حياته . وهكذا فإن عدم تحديد مدة رئيس الجمهورية يؤدي إلى اعتباره ملكا ويفقد النظام الجمهوري أهم سماته ، وهنا يتحول النظام الجمهوري جزئياً إلى نظام جمهوري ملكي أي يحمل بعض سمات النظام الملكي من حيث ثبات رئيس الدولة في كرسي الحكم طوال حياته .

وفي ضوء ذلك نرى تعديل نص المادة ٧٧ من الدستور إلى ما قبل تعديلها^(١) ، مع تقصير مدة الرئاسة إلى أربع أو خمس سنوات بدلا من ستة . وغني عن البيان أن تعديل المادة ٧٧ من الدستور تتطلب إلغاء المادة (١٩٠) من الدستور ونصها الآتي " تنتهي مدة رئيس الجمهورية الحالي بانقضاء ست سنوات من تاريخ إعلان انتخابه رئيسا للجمهورية " . إذ لم يعد لها وجود واستنفد النص أغراضه .

ثانياً: تعيين نائب لرئيس الجمهورية:

تنص المادة ١٣٩ من الدستور على أن " لرئيس الجمهورية أن يعين نائباً له أو أكثر ويحدد اختصاصاتهم ويعفيهم من مناصبهم " .

و تنص المادة ٨٢ من الدستور على أنه " إذا قام مانع مؤقت يحول دون مباشرة رئيس الجمهورية لاختصاصاته أُناب عنه نائب رئيس الجمهورية " .

(١) راجع دكتور يحيى الجمل " النظام الدستوري المصري ، الطبعة الرابعة ٢٠٠٤ ، ص ٢٠٥ .

وتنص المادة ٨٥ من الدستور على أن " يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل " .

ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتاً حين الفصل في الاتهام .

ولما كان تعيين رئيس الجمهورية نائباً له أو أكثر على ما قد يفهم من عبارات نص المادة (١٣٩) من الدستور أنه من إطلاقات رئيس الجمهورية ، ومسألة جوازية أو تقديرية تخضع لمحض مشيئة الرئيس دون أن يكون هناك قيد في هذا الشأن فإننا نرى أن تعيين نائب لرئيس الجمهورية أو أكثر مسألة وجوبية وليست جوازية ذلك أن نصوص الدستور لا تفسر بصورة منعزلة بل على العكس ينظر إليها مع بعضها البعض بحيث تشكل كلاً لا يتجزأ .

ولما كانت النصوص الأخرى للدستور تستلزم بطبيعتها تعيين نائب لرئيس الجمهورية ، إذ من الصعوبة تطبيقها إذا اقتضى الأمر دون وجود نائب لرئيس الجمهورية يحل محله في الحالات التي يخلو فيها المنصب على النحو المشار إليه وإزاء ما تقدم ، فإننا نرى إعادة صياغة المادة (١٣٩) من الدستور على نحو يزيل أي لبس في إلزامية تعيين رئيس الجمهورية نائباً أو أكثر للرئيس إعمالاً لصراحة النص ومتطلبات تطبيق النصوص الأخرى ذات الصلة .

وقد كانت لنا وجهة نظر أخرى سبق إثارتها . وهي انتخاب نائب رئيس الجمهورية مع رئيس الجمهورية . بحيث يكتسب نائب الرئيس شرعيته إزاء حلوله محل الرئيس من الإرادة الشعبية ، التي هي مصدر كل السلطات .

لقد أصبح الوقت مهياً أكثر من أي وقت مضى لتطبيق هذه الرؤية خاصة بعد تعديل نص المادة (٧٦) من الدستور وأصبح اختيار رئيس الجمهورية بالانتخاب الحر المباشر في ظل منافسة حزبية أو غير حزبية على منصب رئيس الجمهورية .

الفرع الرابع: تعديل بعض نصوص الدستور التي لم تعد تتجاوب مع الواقع ومتغيرات الحاضر ومتطلبات المستقبل :

أولاً: نظام الدولة الاقتصادي :

تنص الفقرة الأولى من المادة (١) من الدستور على أن جمهورية مصر العربية دولة

نظامها اشتراكي ديمقراطي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة فهذا الحكم لم يعد قائما من حيث الواقع ، إذ إن نظام الدولة لم يعد اشتراكيا بالمعنى المفهوم والاصطلاحي للاشتراكية ، بل أصبح نظاما يأخذ باقتصاديات السوق التي تملئها على اعتبارات تدخل الدولة وعلى اعتبارات التخطيط .

كذلك فإن التخصيصية . بمعنى نقل الملكية من وحدات القطاع العام إلى الملكية الخاصة أصبحت هي السمة الغالبة على صورة الملكية ولقد أصبح الاتجاه إلى المشروع الخاص هو المحرك الأساسي للاقتصاد المصري في المرحلة الحالية . وذلك كله لا يتفق مع روح الدستور القائم أو مع الكثير من نصوصه . ومن هذه النصوص المادة (٢٣) من الدستور التي تبني مبدأ التخطيط الشامل . وهو الأمر الذي لا يتفق مع آليات السوق ولا مع منطق المشروع الخاص الذي يتجه إلى إعادة بنين الاقتصاد المصري حاليا والذي يعبر عنه عادة بعبارة الإصلاح الاقتصادي . وكذلك المادة (٢٤) التي تقول " يسيطر الشعب على كل أدوات الإنتاج " وهذه العبارة تناقض كل ما يجري حاليا من توجهات نحو الحرية الاقتصادية .

وتقول الفقرة الثانية من المادة ٣٠ من الدستور (يقود القطاع العام التقدم في جميع المجالات ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية) وهذا النص بدوره لا يتفق مع الاتجاهات الجديدة التي تعلي من شأن القطاع الخاص والمشروع الاقتصادي الجديد في الدولة بل إن النص يتصادم مع هذا الاتجاه^(١) .

وإزاء ذلك نرى أنه يتعين إعادة النظر في المواد الدستورية التي ترسي الأسس الاقتصادية للمجتمع المصري ، وهذه التعديلات الدستورية تتفق مع منطق التطور وليس أمراً غريباً أو مبتدعاً .

ثانياً: المواد المتعلقة بالاختصاصات :

النظر في المواد المتعلقة بالاختصاصات الواسعة غير المحدودة والتي تغلب السلطة التنفيذية على غيرها من السلطات لعدم اتفاقها مع هذه المرحلة من مراحل التطور ، والتي تقتضي التوازن بين السلطات وخاصة السلطة التنفيذية (الحكومة) ، فيتخلى رئيس الجمهورية عن المسائل التنفيذية غير السيادية إلى الحكومة .

(١) راجع دكتور يحيى الجمل المرجع السابق ، من ص ١٦ وما تلاها .

المطلب الثاني: الإصلاح التشريعي:

يشكل الإصلاح التشريعي الرافد الثاني من رافدي الإصلاح السياسي ، ويعني الإصلاح التشريعي إعادة النظر في التشريعات القائمة إلغاء وتعديلا كي ينسجم مع التوجهات الجديدة أو المعاصرة ، بحسبان أن بقاءها يشكل عقبة في سبيل التطور المنشود .

ومن التشريعات المطلوب إعادة النظر فيها:

- ١- إلغاء العمل بقانون الطوارئ .
- ٢- إلغاء نظام المدعي العام الاشتراكي ، وما يستتبعه من إلغاء محكمة القيم والقيم العليا .
- ٣- إلغاء سلطة رئيس الجمهورية بإحالة الجرائم إلى القضاء العسكري طبقاً لنص المادة ٦ / ٢ من قانون الأحكام العسكرية .
- ٤- إلغاء تبعية المجلس الأعلى للقضاء لرئيس الجمهورية .

ويتطلب ذلك استحداث تشريعات تواكب هذه المرحلة المهمة من مراحل العمل الوطني:

- ١- إعداد قانون لمكافحة الإرهاب .
- ٢- إعادة النظر في قانون العقوبات .

الفرع الأول: إلغاء العمل بأحكام قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨:

يترتب على إعلان حالة الطوارئ فرض نظام استثنائي تحكمه الأوامر والتدابير التي تصدرها السلطة القائمة عليها ، ويترتب على مخالفتها توقيع العقوبات التي تضعها هذه السلطة .

وقد أخذ التشريع المصري بنظام المحاكم الاستثنائية الخاصة التي تتولى النظر في مخالفات أوامر سلطة الطوارئ ، فنظم القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ قضاء استثنائيا خاصاً تباشره محاكم أمن الدولة الجزئية والعليا والخاصة .

وجدير بالذكر أن المشرع أصدر القانون رقم ٩٥ لسنة ٢٠٠٣ بإلغاء القانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بإنشاء محاكم أمن الدولة وتعديل بعض أحكام قانون العقوبات والإجراءات الجنائية ، وأصبحت المخالفات المشار إليها من اختصاص المحاكم العادية .

وإلغاء العمل بأحكام قانون الطوارئ مرجعه انتفاء مبررات فرض حالة الطوارئ وأن التشريعات العادية تكفل صيانة النظام العام وبسط الأمن واحترام القانون .

أما التمسك باستمرار حالة الطوارئ لتطبيق ما يتضمنه قانون الطوارئ من أحكام استثنائية ، خاصة لمواجهة جرائم الإرهاب والمخدرات وغيرهما من الجرائم التي تشكل خطورة على أمن واقتصاد البلاد ، فإن التشريعات القائمة تكفل تحقيق ذلك دون اللجوء إلى قانون الطوارئ .

الفرع الثاني : إلغاء نظام المدعي العام الاشتراكي :

تنص المادة ١٧٩ من الدستور على أنه : " يكون المدعي العام الاشتراكي مسئولاً عن اتخاذ الإجراءات التي تكفل تأمين حقوق الشعب وسلامة المجتمع ونظامه السياسي ، والحفاظ على المكاسب الاشتراكية والتزام السلوك الاشتراكي ، ويحدد القانون اختصاصاته الأخرى ، ويكون خاضعاً لرقابة مجلس الشعب ، وذلك كله على الوجه المبين في القانون " .

وصدر القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب متضمناً شروط وإجراءات اختيار المدعي العام الاشتراكي وطريقة إعفائه من منصبه وتبعيته وضمنان حيده وتشكيل جهازه ووسائل الرقابة على أعماله والاختصاصات الموكولة إليه .

ويختص المدعي العام الاشتراكي كسلطة تحقيق وادعاء في المسؤولية السياسية طبقاً لقانون حماية القيم من العيب .

واستحدث هذا القانون " قضاء القيم " بدرجتيه محكمة القيم والمحكمة العليا للقيم . وأسند إلى هذا النوع من القضاء دون غيره الفصل في جميع دعاوى المسؤولية التي يقيمها المدعي العام الاشتراكي عن الأفعال المنصوص عليها في هذا القانون ، وغيرها من الأفعال التي أنيط به تحقيقها والادعاء فيها .

وقد آن الأوان إلى إلغاء نظام المدعي العام الاشتراكي الذي ينتمي إلى السلطة التنفيذية والذي يخضع لرقابة مجلس الشعب ، رفعا للازدواجية بين اختصاصاته واختصاصات النيابة العامة . وهو ما يقتضي إلغاء القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب والقوانين ذات الصلة له وخاصة القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية

مدى ملائمة التشريعات لتفعيل الحداثة في مصر

والسلام الاجتماعي والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١ بتنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب .

الفرع الثالث : إلغاء سلطة رئيس الجمهورية بإحالة بعض الجرائم إلى القضاء العسكري طبقا لنص المادة ٢/٦ من قانون الإحكام العسكرية رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦ :

طبقا لنص الفقرة (٢) من المادة (٦) من قانون الأحكام العسكرية فإنه يجوز لرئيس الجمهورية الإحالة للمحاكم العسكرية في إحالة الجرائم التي يعاقب عليها قانون العقوبات أو أي قانون آخر ، إذا تم ارتكابها أثناء إعلان حالة الطوارئ .

وإلغاء حالة الطوارئ يستتبع إلغاء هذا الحكم ، بالنظر إلى الانتقادات الموجهة إلى القضاء العسكري وأهمها^(١) :

- ١- انعدام ضمانات التخصص والاستقلال والحيدة في " القضاء العسكري " .
- ٢- نقص الضمانات التي يقرها قانون الأحكام العسكرية للمخاطبين بأحكامه .
- ٣- إهدار مبدأ المساواة بين الخاضعين لأحكام قانون الأحكام العسكرية .

الفرع الرابع : إلغاء تبعية المجلس الأعلى للهيئات القضائية لرئيس الجمهورية :

تنص المادة ١٧٣ من الدستور على أن : " يقوم على شئون الهيئات القضائية مجلس أعلى يرأسه رئيس الجمهورية ، ويبين القانون طريقة تشكيله واختصاصاته وقواعد سير العمل فيه ، ويؤخذ رأيه في مشروعات القوانين التي تنظم شئون الهيئات القضائية " .

ومن البديهي أن رئيس الجمهورية رئيس السلطة التنفيذية ، وطبقا للدستور أن القضاء سلطة مستقلة تقف على قدم المساواة بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية . ومن ثم فإن رئاسة رئيس الجمهورية للمجلس الأعلى للهيئات القضائية أمر يتعارض مع الدستور ذاته . وهو يعد تدخلا في شئون السلطة القضائية .

ولئن كانت رئاسة رئيس الجمهورية للمجلس الأعلى للهيئات القضائية مسألة شرفية بحجة ، إلا أن النص يخالف أحكام الدستور ذاته .

(١) لمزيد من التفاصيل راجع الدكتور محمد قابيل عبيد ، استقلال القضاء ، رسالة من ص ٩٨٨ إلى ص ١٠٨٤ .

وينبني على ذلك أنه مادام الاتجاه السائد هو تنقية بعض أحكام الدستور من المواد التي لم يعد لها وجود أو لم تعد تتجاوب مع متطلبات المرحلة الحالية والمستقبلية، فإنه يتعين إلغاء هذا النص .

هذا بالإضافة إلى إلغاء القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٦٩ بإنشاء المجلس الأعلى للهيئات القضائية، وطبقا لنص المادة الثالثة من هذا القانون يرأس رئيس الجمهورية هذا المجلس .
وأيا كانت مبررات رئاسة رئيس الجمهورية لهذا المجلس بإعطائه القوة والفاعلية ما يساعده على النهوض بمهامه الكبيرة في إدارة شئون القضاء، فإن كل الاعتبارات يمكن تحقيقها دون تولي رئيس الجمهورية رئاسة المجلس الذي يشكل - كما سبق أن أوضحنا - اعتداء على السلطة القضائية .

الفرع الخامس: إعداد قانون لمكافحة الإرهاب :

يستلزم إصدار قانون لمكافحة الإرهاب إدخال بعض التعديلات بأحكام الدستور، حيث يتطلب هذا النص التوسع في سلطات وصلاحيات جهات التحقيق، وتقييد حرية الأفراد، بالمخالفة لأحكام الدستور، وبالتالي يتعين إضافة أحكام إلى الدستور تكفل تحقيق ذلك .

ومن ناحية أخرى، فإن إعداد هذا القانون يتطلب إعادة النظر في قانون العقوبات، حيث تضيف أحكاما تواجه الجريمة الإرهابية وليس قانون العقوبات فحسب، بل قوانين الأسلحة والذخائر وسرية الحسابات والإجراءات الجنائية، على اعتبار أن القانون المزمع إصداره سوف يتناول كل هذه الأحكام .

وان كانت الحكومة الآن تعكف على إعداد مشروع قانون لمكافحة الإرهاب، فإنها تدرس بالتوازي نماذج من قوانين أجنبية لمكافحة الإرهاب للاستفادة منها في إعداد مشروع القانون المشار إليه .

وجدير بالذكر أن إلغاء القوانين الأخرى مرتبط بصدور هذا القانون حتى لا يحدث فراغ تشريعي، وبالتالي فإن منطق الأمور يقتضي مراعاة ذلك .

البحث الثاني

الإصلاح الاقتصادي

يتناول موضوع الإصلاح الاقتصادي الموضوعات الآتية:

- ١- إصدار قانون للخصخصة، بدلا من القواعد والضوابط الموجودة حالياً .
- ٢- تعديل قانون ضمانات وحوافز الاستثمار .
- ٣- دعم شركات قطاع الأعمال الخاص والعام المتعثرة .
- ٤- دعم مشروعات التنمية الحديثة .
- ٥- تفعيل قانون جهاز حماية المنافسة .

ونتناول هذه الموضوعات على الترتيب الآتي:

المطلب الأول: إصدار قانون للخصخصة:

اتجهت الدولة منذ فترة إلى تخصيص مشروعات أو شركات القطاع العام أو شركات قطاع الأعمال العام، سواء أكانت شركات خاسرة أم كانت شركات ناجحة، بنقل ملكية المشروعات أو الشركات المذكورة من الدولة إلى القطاع الخاص سواء الشخص الطبيعي أو الاعتباري .

وتتم الخصخصة من خلال لجنة برئاسة رئيس مجلس الوزراء وعضوية الوزراء المعنيين، وفي إطار قوانين وضعتها اللجنة، تلتزم بها في الخصخصة سواء من الناحية الإجرائية أو الموضوعية .

ولما كانت القواعد التي يستهدي بها في الخصخصة هي من وضع اللجنة، وبالتالي لها أن تعدلها كلما رأت وجها لذلك، أو حسب مقتضيات الحال، مما ينبني عليه أنه يجوز للجنة الخروج على تلك القواعد .

وإزاء ذلك، وبالنظر إلى أهمية الخصخصة، بل وخطورتها في آن واحد، وبالنظر أيضاً إلى ما قد يثار بشأن عمليات الخصخصة حول من يجري بتقييمها بصورة غير دقيقة . وليس أدل على ذلك عملية خصخصة عمر أفندي وأن السعر المعروض لا يتناسب مع حقيقة الشركة واسمها ووضعها بين الشركات المنافسة .

ومن أجل ذلك فقد بات لازماً إعداد مشروع قانون للخصخصة، بتقنين قواعد وضوابط الخصخصة بطريقة ملزمة ومن خلال رقابة مجلس الشعب في مباشرة دوره الرقابي على أعمال الحكومة .

المطلب الثاني: تعديل قانون ضمانات وحوافز الاستثمار :

توالت قوانين الاستثمار بدءاً من قانون نظام استثمار المال العربي والأجنبي والمناطق الحرة الصادر بالقانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ ، ثم قانون الاستثمار الصادر بالقانون رقم ٢٣٠ لسنة ١٩٨٩ ، وأخيراً قانون ضمانات وحوافز الاستثمار الصادر بالقانون رقم ٨ لسنة ١٩٩٧ وقد ورد عليه عدة تعديلات أهمها التعديل بالقانون رقم ١٣ لسنة ٢٠٠٤ بإضافة باب جديد بعنوان تيسير إجراءات الاستثمار .

وبالرغم من هذا التطور الحاصل ، فإن قانون ضمانات وحوافز الاستثمار في حاجة إلى تعديل ، وخاصة المادة (١) من القانون التي تحدد مجالات الاستثمار بتوسيع مجالاته ، وأيضاً زيادة حوافز الاستثمار مما يزيد من المشروعات الاستثمارية ، وخاصة تلك المشروعات التي تنجبه إلى التصدير رأساً للخارج . وذلك يحقق جملة فوائد أهمها : تشغيل الشباب وزيادة التصدير .

المطلب الثالث: دعم شركات قطاع الأعمال العام المتعثرة :

نظم قانون شركات قطاع الأعمال العام الصادر بالقانون رقم ٢٠٣ لسنة ١٩٩١ تأسيس الشركات القابضة أو التابعة أو تحويل الهيئات العامة الاقتصادية إلى شركات قابضة أو تابعة وإدارتها ورأسمالها واجتماعات مجالس إدارتها أو الجمعيات العامة .

ومن الملاحظ أن بعض الشركات القابضة اتجهت إلى الانتقال من قانون قطاع الأعمال العام إلى قانون الشركات المساهمة الصادر بالقانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ ، وذلك بتملك العاملين بالشركات أسهما من رأس مال الشركة أو دخولها للتداول في البورصة ، وبالتالي تصبح الشركة من الشركات المساهمة ويطبق عليها قانون الشركات المساهمة .

ومن الملاحظ أن بعض الشركات القابضة التي تحولت إلى شركة مساهمة تعرضت لهزات كبيرة أدت إلى تحقيق خسائر كبيرة ، وإزاء ذلك عادت تلك الشركات إلى حظيرة قانون قطاع الأعمال العام ومن هذه الشركات شركات قطاع الري .

فإن الأمر يقتضي التريث في نقل الشركات القابضة من كونها شركات تخضع لقانون

قطاع الأعمال العام إلى شركات مساهمة، ويكون ذلك بحسابات دقيقة، حفاظا على تلك الشركات التي تمثل قوة اقتصادية وفنية كبيرة، وبالتالي فإن على وزارة الاستثمار الأخذ بيد تلك الشركات حتى تنهض وتؤدي دورها في خدمة الاقتصاد القومي .

المطلب الرابع: دعم مشروعات تنمية المنشآت الصغيرة :

صدر قانون تنمية المنشآت الصغيرة الصادر بالقانون رقم ١٤١ لسنة ٢٠٠٤ وتناول القانون تعريف المنشآت الصغيرة وهي كل شركة أو منشأة فردية تمارس نشاطا اقتصاديا إنتاجيا أو خديما أو تجاريا لا يقل رأس مالها المدفوع عن خمسين ألف جنيه ولا يجاوز المليون جنيه ولا يزيد عدد العاملين على خمسين عاملا .

وأما المنشأة المتناهية الصغر فهي كل شركة أو منشأة فردية تمارس نشاطا اقتصاديا إنتاجيا أو خديما أو تجاريا ويقل رأس مالها المدفوع عن خمسين ألف جنيه كما تناول تأسيس تلك الشركات أو المشروعات وتمويلها والحوافز والتيسيرات .

وإزاء أهمية هذا القانون فإنه يلزم إيجاد آليات تنسيق بين الصندوق الاجتماعي للتنمية وبين خدمات الإدارة المحلية والوزارات المعنية لكفالة تنفيذ أحكام هذا القانون ، وأن يكون في كل محافظة من محافظات الجمهورية صندوقاً يتبع الصندوق الاجتماعي للتنمية ، حيث إن القانون نص في المادة (٥) على أنه ينشأ في كل محافظة بقرار من المحافظ بالتنسيق مع الصندوق الاجتماعي للتنمية ، صندوق أو أكثر لتمويل المنشآت الصغيرة والمتناهية الصغر من خلال المؤسسات والجمعيات الأهلية .

ولذلك نرى أن يكون إنشاء صناديق التمويل بمعرفة الصندوق الاجتماعي وبمساهمة المؤسسات والجمعيات الأهلية ، بحسبان أن الصندوق هو الممول الوحيد لتلك المشروعات من خلال موارده وتعاون المؤسسات والجمعيات الأهلية في ذلك .

ومن ناحية أخرى ، فإنه وإن كان القانون قد نص في المادة (١٢) منه على أن تنشأ في الوزارات وأجهزتها والهيئات العامة ووحدات الإدارة المحلية سجلا لتقيد المنشآت الصغيرة والمتناهية الصغر في التعامل معها ، وتتيح لها نسبة لا تقل عن ١٠٪ للتعاقد مع هذه المنشآت لشراء منتجاتها أو تنفيذ الخدمات والإنشاءات اللازمة لتلك الجهات إلا إنه ينبغي زيادة هذه النسبة ولتكن ٢٥٪ تمكينا لتلك الشركات والمشروعات من تحقيق أهدافها وضمانا لنجاحها .

المطلب الخامس: تفعيل قانون حماية المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية:

صدر قانون حماية المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية رقم ٣ لسنة ٢٠٠٥ متضمنا النص على جواز ممارسة النشاط الاقتصادي على النحو الذي لا يؤدي إلى منع حرية المنافسة أو تقييدها أو الإضرار بها وحظر القانون الاتفاق أو التعاون بين أشخاص متنافسة في أية سوق معينة إذا كان من شأنه منع أو خفض أو تثبيت أسعار البيع أو الشراء للمنتجات والتعامل واقتسام أسواق المنتجات أو تقييد عمليات التصنيع أو التوزيع أو التسويق، وحظر على من تكون له السيطرة على سوق معينة القيام بأي فعل من شأنه أن يؤدي إلى عدم التصنيع أو الإنتاج أو التوزيع لمنتج لفترة أو فترات محددة، والامتناع عن إبرام صفقات بيع أو شراء منتج من أي شخص أو وقف التعامل معه على نحو يؤدي إلى الحد من حريته في دخول السوق أو الخروج في أي وقت، وكذلك الامتناع عن إنتاج أو إتاحة منتج شحيح متى كان إنتاجه أو إتاحته ممكنة اقتصادياً أو التمييز بين بائعين أو مشترين تتشابه مراكزهم التجارية في أسعار البيع أو الشراء أو في شروط التعامل أو أي فعل من شأنه أن يؤدي إلى الاقتصار على توزيع منتج دون غيره. وأنشأ القانون جهاز حماية المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية وناط به كثيراً من الاختصاصات والمهام أهمها اتخاذ تدابير منها تكليف المخالف عند ثبوت المخالفة بتعديل أو ضاعه أو إزالة المخالفة فوراً أو خلال فترة زمنية يحددها مجلس إدارة الجهاز ويتولى الجهاز مجلس إدارة من ذوي الخبرة والمتخصصين.

بيد أن تحقيق أهداف القانون وغاياته ومراميه وما يناط بالجهاز من مهام واختصاصات وما يسعى إلى تحقيقه من استقرار في الأسواق ومنع المنافسة والاحتكار وضمان عدم وجود ممارسات احتكارية، فإنه يلزمه، تدعيم الجهاز بوسائل وإمكانات مادية وفنية وبشرية وأن يكون له أفرع في أغلب محافظات الجمهورية للسيطرة على السوق ومنع الممارسات الاحتكارية من أجل تفعيل هذا القانون وتحقيق غاياته.

المبحث الثالث: الإصلاح الإداري:

إن الإصلاح الإداري يأتي على قمة أولويات الإصلاح ويتعين النظر إليه من كافة جوانبه سواء في نظام التوظيف أو في تنظيم العلاقة بين العامل والإدارة، أو تطوير الأداء

الوظيفي، أو تحسين أجور العاملين، وإطلاق حرية الإعارة، وأخيرا وليس آخرا إعادة النظر في قانون القيادات أو قانون شغل الوظائف العليا في أجهزة الدولة و القطاع العام.

وتفصيل ذلك يأتي فيما يلي:

أولا: إن الأمر يقتضي إعادة هيكلة بعض قطاعات الدولة و النظر إلى أهميتها في إطار منظومة متكاملة، للاستفادة من كافة إمكانات الدولة وحسن توظيفها في مقدمة توجهاً الدولة الحديثة.

ثانيا: إعادة تأهيل بعض العاملين في الدولة خاصة في الوظائف الدنيا للاستفادة بهم في مجالات أخرى تكون الدولة في حاجة إليها وذلك عن طريق التدريب التحويلي، ووضع مزايا مادية وعينية لهؤلاء العاملين.

ثالثا: إيجاد مجالات جديدة لتوظيف العاملين و الخريجين و الشباب، وأن يكون التعيين وفقا لقواعد موضوعية ومنطقية تسودها العدالة و المساواة و الشفافية و الجدارة.

رابعا: إعادة النظر في العلاقة الوظيفية بين العامل و الإدارة، العلاقة اللائحة أو التنظيمية، على أن تصبح في بعض جوانبها علاقة عقدية بحيث يكون تعيين العامل لمدة محدودة تنتهي بانتهاء المدة، حسب احتياجات الإدارة.

وهذا النظام قد يكون مقبولا في شأن شغل الوظائف العليا أو الوظائف القيادية التي تحتاج خبرة ولمدة محدودة، فإذا أثبت العامل جدارته، يجدد له أو تنتهي علاقته بالإدارة بانتهاء مدة العقد.

أما الوظائف الأخرى دون الوظائف العليا (الدرجة الأولى وما دونها) فإن طريقة التعاقد فيها تكون غير مناسبة، خاصة و إن العامل في بداية حياته العملية الوظيفية يرغب الدخول في نظام قانوني يكفل له الاستمرار و الاستقرار، لا أن يكون عرضه لانتهاء تعاقد قبل نهاية مدته أو عدم تجديد التعاقد.

كما أن النية متجهة نحو إتاحة الفرصة للعامل أن يعمل لمدة ثلاثة أيام في الأسبوع أو أقل أو أكثر ويتقاضى راتبه عن مدة عمله.

خامسا: إعادة صياغة العلاقة بين العامل و الإدارة، بحيث تقوم على أساس الانضباط والالتزام الوظيفي، وتحقيق معدلات الأداء المطلوبة وأن يكون تقاضي راتبه وملحقاته

رهنًا بذلك ، وإعمال مبدأ الثواب والعقاب وأن يكون تقرير الكفاية أو قياس الأداء صادقا ومعبرا عن كفاءة العامل وليس العكس .

سادسا : تطوير الأداء الوظيفي ، سواء التطوير ذاتيا من جانب العامل أو من جانب جهة الإدارة بإعادة النظر في أسلوب الإدارة بإدخال الأدوات الحديثة أو التقنية الجديدة في مجال العمل على نحو يؤدي إلى اختصار الوقت و الجهد وأداء العمل بكفاءة وبانتظام .

سابعا : تحسين أجور العاملين ، بالتدريب ، على نحو يكفي فيه الأجر احتياجات العامل الأساسية ، بحيث يمكنه من الانقطاع للعمل وأن يخصص كل وقته للعمل ، وبمراعاة الظروف الاقتصادية السائدة في المجتمع ، وزيادة الاحتياجات الضرورية للإنسان التي أصبح لا غنى عنها تحت أي ظرف من الظروف .

ثامنا : إطلاق حرية الإعارات أو الانتدابات : على الرغم من أن الحكومة السابقة قد اتجهت إلى ذلك ، إلا أنه ينبغي التأكيد على ذلك في مشروع القانون الجديد لنظام العاملين المدنيين بالدولة ، حتى يكون مقننا ، وأن تصاغ الضوابط التي تكفل تحقيقه دونما تأثير على متطلبات المرفق العام أو ضمان حسن سيره بانتظام واطراد .

تاسعا : إعادة النظر في قانون القيادات : صدر القانون رقم ٥ لسنة ١٩٩١ في شأن شغل الوظائف المدنية القيادية في الجهاز الإداري للدولة و القطاع العام منذ أكثر من خمسة عشر عاما ، وكانت الآمال عريضة في هذا القانون في النهوض بالإدارة من خلال حسن اختيار القيادات التي تنهض بالمهام والمسئوليات التي تكفل نجاح الإدارة في تحقيق أهدافها ، من خلال نظام يكفل التوازن بين الإدارة ومن يشغل وظيفة قيادية .

بيد أن أسلوب اختيار القيادات قد يؤدي إلى اختيار قيادات قد تكون دون المستوى ، وبالتالي لا تستطيع القيام بمسئولياتها . كما أن سلطاتها وصلاحياتها ليست مطلقة بل مقيدة بما يحّد من حسن الإدارة وانتظامها وتحقيقها للأهداف المرجوة .

وفي ضوء ذلك قد يكون من الملائم إعادة النظر في أسلوب أو طريقة اختيار القيادات بأن يكون الاختيار على أسس موضوعية ، بالإضافة للخبرة العملية والكفاءة . وأن يعهد بالاختيار إلى لجنة على أعلى مستوى من جهة محايدة ضمانا لحسن الاختيار ، مع إطلاق سلطات وصلاحيات القيادات ، وفي ذات الوقت يجب أن تكون هناك وسائل رقابة لضمان عدم انحراف القيادات في استخدام سلطاتها .

المبحث الرابع: الإصلاح الاجتماعي:

تتعدد أوجه الإصلاح الاجتماعي . ورغم ذلك فإنها تخطى جميعها بذات الدرجة من الأهمية وتبدي أوجه الإصلاح الاجتماعي في الآتي :

أولا : تحسين التعليم وضمان جودته ويشمل ذلك بالضرورة تحسين مستوى المعلم تدريبا وراتبا ، وإعادة النظر في المناهج ، على نحو يواكب المتغيرات و المستجدات التي طرأت مؤخرا سواء على المستوى الداخلي أو الدولي ، وإعادة الانضباط المدرسي وإيجاد هيئات ضمان الجودة لضمان وجود وتخريج طلاب قادرين على مواجهة سوق العمل بظروفه ومتطلباته .

ثانيا : إعادة النظر في أعداد المقبولين بالجامعات ، بحيث تكون الأعداد هي المطلوبة بالفعل لسوق العمل أو احتياجات الإدارة ، الأمر الذي يتطلب التوسع في التعليم الفني وتوجيه اهتمام الدولة إلى هذا النوع من التعليم بحسبانه القادر على إحداث التغيير المطلوب و التطور المنشود .

ثالثا : استحداث أساليب جديدة لاستيعاب طاقات الشباب وحسن توظيفها على نحو يخفف من حدة أزمة البطالة ، و الاستفادة من طاقات الشباب في قضايا التنمية .

ومن ذلك تشجيع القطاع الخاص و الاستثماري في تشغيل الشباب ، ومنحه مزايا وحوافز و تيسيرات تكفل له تحقيق خطته في تشغيل الشباب ، وذلك بضوابط تضمن نجاح هذا الأسلوب .

رابعا : إعادة النظر في أسلوب دعم المحتاجين ، على نحو يكفل وصول الدعم لمستحقه . ويفضل أسلوب الدعم النقدي بدلا من الدعم العيني الذي يستفيد منه الوسطاء ، ولا يصل إلى مستحقه بالصورة المطلوبة وعلى النحو المستهدف من هذه الأسلوب .

خامسا : تطوير نظام التأمين الصحي وتدارك العيوب التي تلازمه ، سواء فيما يتعلق بنظام الخدمة ذاته ، أو القائمين عليها ، أو المعاونين لهم فضلا عن تركيز الخدمات الصحية في مناطق معينة ، بما يصعب وصول الخدمة لمن يحتاجها في الوقت المناسب .

الأمر الذي يتطلب التوسع في تقديم خدمات التأمين ، وتحسين أدائها ، ومد المظلة لتشمل فئات محرومة من هذا النظام ، وعلى نحو يخفف عن المستشفيات الحكومية أو الجامعية .

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج:

استبان لنا من الدراسة أهمية التحديث في التشريعات حتى تلائم مرحلة التحول نحو الديمقراطية . . . وإبرام عقد اجتماعي جديد . . . فالتشريعات هي الإطار العام لانطلاقات الدولة نحو التقدم و التحديث بلغة العصر .

فالدستور و القوانين الوضعية وما يستتبعها من لوائح تعبر بحق عن نظام الحكم ، والسلطات العامة في الدولة ومدى تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات . . . وأخيراً تحديد الحقوق و الحريات لأفراد الشعب .

وعلى ضوء ذلك كان لازماً إعادة النظر في الدستور الحالي ١٩٧١ في العديد من مواد التي لم تعد تتلاءم مع مقتضيات العصر وما يستتبعه ذلك من تعديل للقوانين المنظمة لذلك مثل قانون مباشرة الحقوق السياسية وقانون الانتخابات وقانون الطوارئ، ونظام المدعي العام الاشتراكي، وقانون السلطة القضائية وإعادة النظر في العديد من نصوص قانون العقوبات وقانون الأحكام العسكرية و القوانين الخاصة بالتشريعات الاقتصادية والاجتماعية و الإدارية .

ثانياً: التوصيات:

(أ) في مجال الإصلاح السياسي:

١- الأخذ بنظام المجلسين التشريعيين وهو ما يجب معه إعادة النظر في المواد من (١٩٤) إلى (٢٠٥) من الدستور المتعلقة بمجلس الشورى و القانون رقم ١٢٠ لسنة ١٩٨٠ في شأن مجلس الشورى، بهدف أن يكون المجلس تشريعياً وليس استشارياً

٢- تعديل النظام الانتخابي بالعودة إلى نظام القائمة مع التمثيل النسبي، مع مراعاة تمثيل المرأة و الأقليات الدينية في المجالس النيابية، على أن ينص في الدستور على حد أدنى بتمثيلها بعدد معين من المقاعد .

٣- تعديل المادة (٧٧) من الدستور الخاصة بمدة رئاسة الجمهورية بالعودة به إلى ما كان عليه قبل تعديلها من ٢٢ مايو ١٩٨٠ ، ومع تقصير المدة لتكون أربع سنوات أو خمس على الأكثر بدلا من ست سنوات مع إلغاء المادة (١٩٠) من الدستور .

٤- تعديل المادة (١٣٩) من الدستور بحيث يكون تعيين نائب لرئيس الجمهورية وجوبيا وليس جوازيا ، ونرى أن يكون اختيار نائب رئيس الجمهورية بالانتخاب مع رئيس الجمهورية .

٥- تعديل الفقرة الأولى من المادة رقم (١) من الدستور التي تنص على أن الدولة نظامها اشتراكي ديمقراطي وكذلك المادة (٢٣) من الدستور التي تبني مبدأ التخطيط الشامل ، و المادة (٢٤) المتضمنة النص على سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج ، و المادة (٣٠) التي تنص على أن يقود القطاع العام التقدم في جميع المجالات ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية

(ب) في مجال الإصلاح التشريعي:

١- إلغاء العمل بقانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ .

٢- إلغاء المادة (١٧٩) من الدستور بشأن المدعي العام الاشتراكي والقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب والقوانين ذات الصلة به وخاصة القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١ بتنظيم فرض الحراسة .

٣- إلغاء الفقرة (٢) من المادة (٦) من قانون الأحكام العسكرية رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦ التي تجيز لرئيس الجمهورية إحالة بعض الجرائم إلى القضاء العسكري .

٤- إلغاء المادة (١٧٣) من الدستور التي تنص على أن يرأس رئيس الجمهورية المجلس العالي للهيئات القضائية ، وكذلك إلغاء القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٦٩ بإنشاء المجلس الأعلى للهيئات القضائية .

٥- استحداث قانون لمكافحة الإرهاب .

ج) في مجال الإصلاح الاقتصادي:

- ١- وضع قانون للخصخصة يقنن قواعد وضوابط الخصخصة بطريقة ملزمة ومن خلال رقابة فعلية لمجلس الشعب .
- ٢- تعديل بعض أحكام قانون ضمانات وحوافز الاستثمار ، بما يحقق توسيع مجالات الاستثمار وزيادة الحوافز .
- ٣- دعم شركات قطاع الأعمال العام المتعثرة وعدم التسرع في تحول الشركات الخاضعة للقانون رقم ٢٠٣ لسنة ١٩٩١ إلى شركات خاضعة للقانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ وعلى الأخص الشركات القابضة .
- ٤- دعم مشروعات تنمية المنشآت الصغيرة مع تعديل المادة (٥) منه ليكون إنشاء صناديق التمويل لها عن طريق الصندوق الاجتماعي وبمساهمة المؤسسات والجمعيات الأهلية ، وليس عن طريق المحافظ ، مع زيادة نسبة تعاقد الوزارات والهيئات مع تلك المنشآت لتكون ٢٥ ٪ بدلا من ١٠ ٪ .
- ٥- تفعيل قانون حماية المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية رقم ٣ لسنة ٢٠٠٥ وذلك بتدعيم جهاز حماية المنافسة بوسائل وإمكانات مادية وفنية وبشرية وأن تكون له أفرع في أغلب محافظات الجمهورية .

د) في مجال الإصلاح الإداري:

- ١- إعادة هيكلة قطاعات الدولة في منظومات متكاملة .
- ٢- إيجاد مجالات جديدة للتوظيف مع إعادة النظر في العلاقات الوظيفية بين العامل والإدارة .
- ٣- تطوير الأداء الوظيفي وتحسين أجور العاملين .
- ٤- إطلاق حرية الإعارات والانتدابات .
- ٥- إعادة النظر في القانون رقم ٥ لسنة ١٩٩١ بشأن شغل الوظائف القيادية .

(هـ) في مجال الإصلاح الاجتماعي:

- ١- تحسين التعليم وضمان جودته وإنشاء الأجهزة أو الهيئات اللازمة لذلك .
- ٢- إعادة النظر في أعداد المقبولين بالجامعات لتتفق مع احتياجات سوق العمل .
- ٣- تشجيع القطاع الخاص والاستثماري في تشغيل الشباب عن طريق منح هذه القطاعات مزايا وحوافز وتيسيرات ترتبط بجهودهم مع استيعابها لإعداد الشباب والارتقاء بمستواهم الفني والمهاري .
- ٤- إعادة أسلوب دعم المحتاجين ويفضل الدعم النقدي على الدعم العيني ضمانا لوصول الدعم للمستحقين .
- ٥- تطوير نظام التأمين الصحي وتدارك ما تكشف عنه الواقع العملي من قصور في كافة مجالاته . مع التوسع في تقديم خدماته لتشمل الفئات المحتاجة المحرومة منه .

والله ولي التوفيق،،،

البَابُ الْخَامِسُ

جهود تحديثية في إطار الإصلاح السياسي

الفصل الأول: وحدة العقل والروح في الحضارة العربية

الفصل الثاني: المشروع الحضائي الإسلامي في إيران

الفصل الثالث: حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية وموقفه من

قضايا المرأة

الفصل الرابع: محمد طلعت حرب وتمصير الاقتصاد المصري

obeikandi.com

وحدة العقل والروح في الحداثة العربية

أ.د. غنت الشرفاوي^(*)

شغل المثقفون في مصر في العصر الحديث بقضية التحديث الذي فهم في أعمال بعض المعارضين مرادفًا لمفهوم التغريب، فقبول بشيء من الشك والتردد في أذهان كثيرين من العامة والخاصة. والقضية على كل حال قضية قديمة ربما تمتد جذورها إلى بدايات القرن التاسع عشر، حيث تعرضت المنطقة العربية لموجات متتابعة من التغيير الذي اقتضته الملابس التاريخية الخاصة، مثل الرغبة الوطنية في تطوير الكفاءة العسكرية في مصر وغيرها من الدول العربية، وذلك لمواجهة قوى معادية أو لحماية استقلالها القومي، أو تحسين مستوى التنمية الاقتصادية فيها وغير ذلك من شؤون البناء الوطني، فالحداثة بهذا المعنى هي رؤية متجددة لمواجهة مشكلات العصر بالاعتماد على تجربة الآخر إذا لزم الأمر، والتحديث هو تفعيل هذه الرؤية في واقع عملي ملموس.

وقد كان لهذه التغييرات التي تمت بالتدرج وفقًا لنماذج غربية مستحدثة صداها في الفكر الإصلاحي الذي ظل منقسمًا إزاءها على اتجاهين: تقليدي وتحديثي. وكان الاتجاه التقليدي في رأي كثير من الإصلاحيين يعبر عن موقف سلبي تجاه كل أشكال التجديد بالرفض المطلق، فهذا الاتجاه له تصوره الخاص، لأن أصحابه يصرون على استلزام نموذجهم الحضاري من تقاليد تراثية تراكمت عبر التاريخ. وفي رأي خصومهم أن مواقفهم الفكرية كانت تستلزم العودة إلى الوراء، فالماضي وليس الحاضر هو الذي يمثل العصر الذهبي عندهم. وهم يعتقدون أن الماضي يمكن استعادته وأن التاريخ يكرر نفسه.

وتتصل هذه النظرية التقليدية لدى بعض المفكرين برؤية تشاؤمية للتاريخ تقوم على نفي فكرة التقدم، وإحساس الإنسان أحيانًا بغلبة الشرور على عصره، وتدهور القيم

(*) أستاذ بكلية الآداب.

الجمالية والأخلاقية بين الناس . وقد ساعد على ذلك سيطرة الدول الكبرى على مقدرات الشعوب وانتشار الحروب المدمرة ، وخيبة الأمل المتكررة في السلام وفي تحقيق الرفاهية ، وموقف بعض الدعاة من النقد الاجتماعي وأخلاق العصر . وهذا كله يكشف في رأيهم عن عجز الإنسانية عن التقدم الحقيقي بالرغم من كل ما نلاحظه من تقدم في النظم الاجتماعية . حقاً لقد صار الإنسان أكثر ذكاء ووعياً وسيطرة على الطبيعة ، ولكنه لم يصّر أنبل خلقاً أو أكثر سعادة ، فآلية العالم الحديث حولت العالم الطبيعي إلى عالم صناعي يخلو من الروح والحياة باسم الحداثة . إن العذاب الذي تعانيه المصير الإنساني في الحضارة الغربية الحديثة في رأي هؤلاء المحافظين عذاب كارثة هائلة سوف تنتهي بها مأساة هذه الحضارة .^(١)

وهذا الموقف المعبر عن نزعة محافظة تبحث عن صناعة المستقبل باستلهاً أمجاد الماضي هو في رأي أنصار الحداثة بمفهومها العام موقف تكاد تنفرد به الثقافة العربية على الخصوص بين ثقافات العالم . فليس ثمة ثقافة عالمية معاصرة ذات نزعة إصلاحية يمكن أن تصف نفسها بأنها تتطلع إلى بناء مستقبلها التاريخي عن طريق الرجوع إلى تقاليد الماضي وحدها ، كما تفعل الثقافة العربية ، إلا لدى أصحاب الاتجاه الرومانسي في تفسير التاريخ من أمثال ألبرت شفيترز الذي يؤكد الجانب الأخلاقي في قيام الحضارات ، ويعني على الحضارات الحديثة ما انحدرت إليه من تدهور في القيم العليا ، حتى فقد الإنسان جوهره الروحي . ولذلك يرد أصحاب النزعة التجديدية مثل هذا التشاؤم الحداثي ، ويرون أنفسهم بناء المستقبل بموقفهم الإيجابي تجاه المتغيرات الوافدة ، وتقبلهم لكل تجديد يناسب ظروف العصر بما في ذلك مستحدثات الحضارة الغربية ، وإنجازاتها التاريخية في عمومها مادام أصحابها أعلم بشؤون دنيانا . وقد حققت البشرية بفضل جهودهم تقدماً تكنولوجيا وماديا في النصف الثاني من القرن الماضي أكثر مما حققته خلال الأربعين قرناً الماضية . وقد ترتب على ذلك أن مستوى المعيشة في هذه البلاد التي أخذت بمناهج التحديث العلمي أصبح أعلى خمس مرات مما كان عليه سنة ١٨٠٠ م . وهو في الستين سنة القادمة سوف يكون أعلى خمس مرات مما هو عليه الآن ، كما يقول المتفائلون من علماء الدراسات المستقبلية .

(١) انظر : عفت الشرقاوي ، في فلسفة الحضارة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٨ ،

غير أن خصوم الحداثة يرون أن هذه الآمال العريضة والإنجازات الواضحة في التقدم المادي، لم تمنح هذه الشعوب شعوراً أفضل بالسعادة، وإنما أغرقتها في حياة آلية - قد تتيح مستوى أعلى من المعيشة - ولكنها تحرم الإنسان من الخبرة الجمالية وخصوصية التأمل الثقافي وعمق الشعور بمغزى الحياة. هذا ما يقوله خصوم الحداثة من أصحاب النزعة التقليدية في تفسير التاريخ كما قدمنا، فهم يرون أن في هذا الانطلاق نحو تقليد الآخر في نزعه المادية المسرفة خطراً يهدد الهوية، ويعبر عن عجز فاضح في الحفاظ على الصلة بالباقية بالماضي، وهي الصلة القادرة وحدها على أن تكون نقطة البداية إلى الانبعاث، والأساس الوحيد لمقاومة التهديد الغربي؛ فالأمة لا تعيش بدون ثوابت تحفظ لها حقيقتها التاريخية، وذلك على الرغم من الحقيقة الثابتة التي تقول بأن مجتمعاً ما لا يمكن أن يضرب حول نفسه أسوار العزلة السياسية والثقافية والاقتصادية مهما فعل، لأننا نعيش في عالم متشابك العلاقات تشابكاً قد يؤثر في تشكيل الهويات تأثيراً متواصلاً.^(١)

كانت النظرة التحديثية على ما نفصل في هذه الدراسة ذات أحلام بعيدة في التجديد، ولكنها ليست من أحلام الحنين إلى الماضي الذهبي كما نجد على الجانب الآخر لأن أصحابها آمنوا بأن العصر الذهبي المأمول إنما يكمن في المستقبل، وليس في الماضي، فالمستقبل يمكن صناعته بالتخطيط الدقيق والإرادة الحاسمة والذكاء العلمي، أما الماضي فيمكن تأمله للاعتبار فحسب، وتحقيق الهوية ليس مسألة ساكنة متحجرة تعيد تكرار ما تم إنجازه في حياة الأمم، وإنما هو حركة غائبة في تطور مستمر، فالتقدم هو الحقيقة الأولى في معنى التاريخ لدى هؤلاء التحديثيين.

وهكذا لم يكن يسيراً أن يستمر تجاهل الإصلاحيين العرب - على الرغم من اختلاف مذاهبهم الفكرية - لدعوة العصر إلى التحديث، والاعتماد على تجربة المدنية الغربية مادام ذلك يتصل بضرورات التنمية والتقدم. ولقد حققت المجتمعات الغربية الحديثة بفضل جهود التطور والتجديد ما يفوق إلى حد بعيد كل ما حققته المجتمعات القديمة والوسيط، وخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة والاتصال والتربية، فالنقل المباشر عنها ليس أمراً ميسوراً، ومع ذلك فمثل هذه المجتمعات الغربية أصبحت أكثر اعترافاً - ومن ثم أكثر

(١) انظر: الإسلام في القرن العشرين، عباس العقاد، دار الهلال، العدد ١٠٨.

تنبها - للمخاطر الاجتماعية التي تتعرض لها هذه المدينة الجديدة . وربما كان في درس التاريخ ما يفيد علماء الاجتماع المعاصرين في محاولتهم لتسديد الخطى وتجنب الانحرافات التي تتعارض والنبض الأخلاقي للضمير الإنساني . وهذا ما يتنبه له المفكر المسلم في محاولاته التحديثية إذ يحرص دائماً على الحفاظ على ما يرى فيه حقيقة الذات التاريخية لحضارته ، ودورها في حركة التاريخ . غير أن الحقائق السياسية والثقافية للقرون الأخيرة جعلت من المحتم أن يكون للغرب ، ولتصوراته المدنية صدى في كل محاولة عربية لتجديد النظر في الخطاب الثقافي على الرغم مما يشعر به القائلون بهذه المحاولة من خصوصية وانعزال ، فالأسئلة التي تثار ، والقيم التي يهتدي بها تمتد جذورها دائماً إلى النقد الغربي واقعياً أو مفترضاً .^(١)

من أجل ذلك فإن الاستمداد الحداثي من الحضارة الغربية سوف يظل مستمراً مهما يواجه من اعتراض من جانب أصحاب النزعة المحافظة ، وفي أبعد ما يتصوره الإنسان أحياناً مجالاً لهذا الاستمداد ، مع العلم بأن سريان هذه العناصر التحديثية ظل مقصوراً في أحيان كثيرة على ما يمكن أن يهاجر من قوم إلى آخرين كالفنون الصناعية والتطبيقية ، فالجهود التحديثية على كثرتها لم تطبع العالم العربي بالطابع الغربي ، ولم تزد على الارتفاع بمناهج البحث والتفكير إلى مستوى أعلى وتنسيق الاقتصاد ، والفنون الصناعية ونظام الدولة ، ولكنها لم تشمل المبادئ الأساسية المتضمنة في الدين والفلسفة والفن . ولذلك لم يفقد المجتمع الإسلامي نفسه في المدنية الغربية كما يظن ، لأن قبول عنصر ما من ثقافة أجنبية لم يستلزم أن يجر وراءه سائرهما ، كما كان يعتقد توينبي .^(٢)

ومع ذلك فإن من المؤكد أن هناك تنبهاً عاماً إلى عدم تلاؤم التقليدي الموروث مع الحديث المقتبس ، وذلك مع وجود درجات عديدة في مستوى إدراك هذه الحقيقة ، وكما يقول الباحث الباكستاني فضل الرحمن ، فإن هناك تحديثيين يرغبون في إزاحة " الديني " لصالح العلماني ، كما فعل أتاتورك مثلاً ، على الرغم مما آل إليه الأمر أخيراً عندهم في نهاية القرن الماضي . وهناك آخرون يفضلون أن يبقوا على الديني والعلماني منفصلين عن

(١) انظر : جولدزهر ، مذاهب التفسير الإسلامي ، الخانجي - القاهرة ، ص ٣٤٧ .

(٢) انظر : الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة - ترجمة محمد خلف الله أحمد - النهضة المصرية ١٩٥٥ .

بعضهما البعض . وهذا تصور آخر لموضوع الحداثة ، وكأننا بازاء أمتين في وطن واحد ، أو عقليين في بدن واحد . ولكننا بجانب هذا نلاحظ أن الاستراتيجية المشتركة الغالبة التي يسعى إليها المخططون عادة تقوم على " المزج " بين الاثنين في خليط غالباً يرضي فريقاً على حساب الفريق الآخر . وتلك على كل حال تجربة لا يزال يمر بها العالم العربي ، وهي من الجدة بحيث لا يزال من العسير أن نتحدث عن نتائجها واثقين .^(١)

لقد عرفت الحضارة العربية حركة حداثة مبكرة في العصر العباسي بانفتاحها الأول على الثقافة الأوروبية في صورتها اليونانية ، ومع ذلك فإن هناك فرقاً بين حركة التحديث قديماً وبينها حديثاً ، فالحالة السياسية المعكوسة في انفتاحها الثاني هي التي تميز تمييزاً دقيقاً بين الاستمدادات الثقافية التي قام بها المسلمون في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين وتلك التي يقوم بها المسلمون في الوقت الحاضر ، فالعالم الإسلامي إذ ذاك لم يكن في موقف دفاعي ، ولكنه تبنى تلك الإمكانيات الأجنبية لمصلحته هو وفعل ذلك في ريث وأناة ، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط ، فلم يكن ذلك من الخارج ، ولكن من مرحلة التطور التي يمر بها . وفي اختصار فإن الملابس السياسية التي توجه النقل الحداثي في عصرنا الحاضر هي التي تجعله صعباً من الوجهتين النفسية والاجتماعية ، ومفككاً للجماعات التي تستقبل هذا النقل ، فالاختيار ، وتحديد الوقت ، والتأثر الإيجابي ، ورد الفعل المعادي ، كل أولئك لم يعد خاضعاً لحالة النمو ، ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ، ولكنه يخضع للطموح الحداثي ، ولسلسلة الأحوال الاضطرابية التي ليس للمستعير عليها إلا تسلط محدود . ومن هذا كان العباسيون يسيرون في طريق حمى عصرهم من الأخطار المصاحبة للاستمداد الحداثي في عصرنا الحاضر الذي يتحكم فيه النزوع الحداثي نحو الغرب .^(٢)

ولقد نشأ عن هذا النزوع نحو الاقتباس الحداثي ازدواجية حادة في شخصيتنا الحضارية وتعلق حرج بين تاريخنا الماضي المتصل بأعماقنا الباطنية ، وحضارة الغرب التي نستطيع أن تأخذ عنها إلا جانبها الظاهري ، أعنى الجانب المادي ، وكان العالم الإسلامي قد فقد كفايته الذاتية لأول مرة في تاريخه . فقد كانت الثقافة الإسلامية قديماً مركباً متوازياً من الجانبين

(١) الإسلام وضرورة التحديث : نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية ، الساقي ، بيروت ، ترجمة إبراهيم العريس ، ص ١٣٦ .

(٢) د . عفت الشرقاوي ، الفكر الديني في مواجهة العصر - دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١١٥ .

العملي والصوفي في الحياة، ثم ارتبطت بواكير النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر باعتمادها على غيرها في شئون الحياة من وسائل الحرب والتجارة والصناعة ونظم الحكم التي لم ير التحديثيون حرجاً من النقل المباشر عنها.

ولقد كان عسيراً على العالم الإسلامي أن يفقد باطنه كما فقد ظاهره، فضلاً عن أنه نقل عن الغرب ظاهره دون باطنه، حتى أصبح المركب الثقافي في العالم الإسلامي إسلامي الباطن غربي الظاهر، وبهذا تحطمت حقيقة الوحدة الثقافية فيه، وقد يكون هذا هو الجوهر الحقيقي للأزمة الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

وفي هذه الدراسة محاولة لإعادة البحث عن مركب ثقافي يعبر عن الهوية الحقيقية لهذه الأمة، ويفتح لها آفاقاً من المستقبل والتقدم الحقيقي بعد هذا العرض الذي قدمناه لآراء التقليديين والتحديثيين على وجه الإيجاز.

لقد اقتضى عرض معالم هذا الجدل المستمر بين الفريقين مناقشة جديدة لمفهوم الحداثة، على نحو ما سوف نوضح في هذه الدراسة، حيث يتساءل الباحث عن إمكان تحقيق حداثة ما، دون المجازفة بحقيقة الهوية للأمة كما يخشى كثيرون؟ ثم ما الحداثة في حقيقتها؟ وما نتائجها الإيجابية أو السلبية في حياة المجتمع؟ أهى حداثة ذات صبغة واحدة، أم أن هناك ضرورياً مختلفة من الحداثات؟ وهل نستطيع أن نتصور منهجاً في الحداثة في إطار تأويل أعمق يستثير حماسة المشاركة لدى جميع المواطنين على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية؟

الحق أن مصطلح الحداثة يستخدم في بعض الدراسات الغربية المعاصرة للدلالة على انتصار العقل، حتى إذا اقتضى ذلك تجاوز كل ما يرتبط بالتراث أو الانتماء. وذلك يعني عندهم عدم التسليم بتنوع الثقافات أو تعدد الخبرات الخاصة، اعتماداً على الإفادة العقلية المطلقة من كل التجارب الوضعية لتحقيق المنفعة، وفقاً للأسس العلمية المتجددة بكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العولمة، وعدم التسامح مع التجارب الذاتية للآخرين، والنزوع إلى المطابقة والترشيد الإيديولوجي العقلاني المحض الذي يحقق للإنسانية أكبر قدر من المتعة والبعد عن الألم.

ويمكن أن تعد رحلة التقدم في الحضارة الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم هي رحلة الحداثة فيها . وقد انتهت هذه الرحلة إلى ما أشرنا إليه من حيث تأكيد دور العقل في التجربة الإنسانية . غير أن كثيراً من الفلاسفة المعاصرين قد بدءوا في مراجعة النظر في هذا المفهوم ، والتشكيك في قيمته الاجتماعية والفلسفية ، بل أخذوا يقاومون هذه النزعة العقلانية المسيطرة التي تجنح إلى الاعتماد المطلق على تأكيد الصلة بين الإنتاج والتنظيم الاجتماعي وذلك بفضل السيطرة على وسائل العلم والتكنولوجيا والإدارة التي أصبحت ميسورة لدى الإنسان المعاصر . وقد تم هذا انتصاراً للعقل على حساب الحرية الذاتية والسعادة الشخصية والتجربة الروحية وإشباع الحاجات الجمالية للذات ، وهي كلها ليست بالضرورة أموراً عقلية جديرة بالاهتمام في منظور الحداثة الغربية ، وكأن الحداثة في جوهرها عندهم لا تتحقق إلا في إطار علاقة متوترة بين العقل وبين كل ما يمت إلى الذات بصلة من الصلات ، حيث يتولى العقل وحده حل كل المشكلات ، ويصبح العلم بديلاً موازياً للاعتقاد والفن والجمال على أساس نفعي محض .

تلك هي بعض معالم الحداثة بمفهومها الغربي بعد الذي قدمنا من أمر الجدل حول التحديث العربي المعاصر ، فهل نستطيع مواجهة هذا التناقض الجوهرى في مفهوم الحداثة وبناء مجتمعنا الجديد على أساس حوار خلاق يوحد بين العقلانية والذاتية أي بين النافع والجميل ، بحيث يكون هذا الحوار هو الوجه المشرق للحداثة العربية الجديدة؟ هذا أمر بدأ يتطلع إليه بعض فلاسفة الغرب فيما يسمى عندهم بما بعد الحداثة . حينئذ لا يصير النجاح التقني مغرياً بنسيان الجانب الذاتي في ثقافة الإنسان الخاصة الذي لا يستطيع أن يعيش إلا بقدر من الإبداع الفني والشاعرية الذاتية والتأمل الروحي ، مهما أوتي من نجاح في عالم التكنولوجيا والإدارة وسيطرة العلم اعتماداً على عقلانية مطلقة . إن العقل وحده لا يمكن أن يقدم وسائل السعادة للإنسان إذا تم اعتباره في إطار منفصل عن تجربة الذات الإنسانية الخاصة .

إن مأساة الحداثة بمفهومها الغربي أنها عمقت هذه الثنائية الفاصلة بين العقل والروح أو بين العلم والدين ، وجعلت كلاً منهما في علاقة حرب مع الآخر ، وذلك بمحاولة الفصل بينهما ، وتصورها أن العقل وحده كفيل بنجاح الإنسانية ، وأن هذا وحده هو معنى التقدم المطلوب .

وفي اعتقادي أن المؤتمر الذي اختارت كلية الآداب عقده هذا العام في سلسلة ندواتها السنوية يحسن به أن يحاول أن يقيم حواراً خلافاً بين جانبيين يبدوان متعارضين في الثقافة الغربية منذ عصر النهضة الأوروبية وذلك من أجل تفعيل حادثة عربية مأمولة. في هذا الحوار لا تتم المطابقة التامة بين الحداثة والعقلانية إلى درجة يتم معها الانصراف عن دور الذات ونشاطها الروحي، ومحاولة تصورها في إطار العقل وحده. إن مثل هذا التصور الذي شاع للحداثة بمفهومها الغربي هو الذي يمكن أن نسميه بالمدينة في نشاط المجتمع الإنساني، وهو جانب عقلاني مهم، ولكنه في تقديرنا يجب ألا ينفصل في الوقت نفسه عن الجانب الحضاري الذي يتصل بذات الإنسان، وبذلك تكون الحضارة هي ما نحن والمدينة هي ما نستعمل في مفهومنا الخاص المركب للحداثة من أجل التقدم بهذه الذات الحضارية. وبذلك لا يصبح الوعي الخاص بالتجربة الثقافية للذات سبباً لنفي التقدم الذي تقدمه الوسائل العلمية للمدينة الحديثة بل هو أصل له ومعين عليه. وفي الوقت نفسه لا تكون هذه الحداثة التي نسعى إليها طريقاً إلى غربة الذات، كما هو الأمر في المفهوم الغربي. حيث لا يكون ثمة قلق بين الذات والعقل، أو بين أمجاد الماضي وأمال المستقبل. إن تعاقب العقل والروح هو الأمل الحقيقي الذي تسعى إليه الإنسانية في حداثتها الجديدة التي أرجو أن يحاول هذا المؤتمر أن يفتح آفاق الحوار حولها بين عدد من الباحثين من مختلف التخصصات، وبذلك تصبح الحداثة هي من جهة التعبير الذاتي المتجدد عن الروح العميقة للمجتمع، وهي في الوقت نفسه إطلاق العقل في صناعة التقدم الآلي والتكنولوجي باعتباره وسيلة من وسائل المدينة الجديدة في خدمة هذا المجتمع، وليس وسيلة جاحمة لتدمير الطبيعة من حوله، أو اطراحاً طائشاً لتقاليد الثقافة. وتعتبر علاقة الحوار والتفاعل بين الجانبين عن وحدة متواصلة في كل حال، وهذا هو حوار الحداثة، كما تتصوره الثقافة العربية: إنه حركة الذات العميقة لروح المجتمع في تجليها العقلاني لصناعة التقدم، حيث تتم الوحدة المطلقة بين الظاهر والباطن في نشاطنا التاريخي.

مثل هذه الحداثة تقضي على الفصام الشقي بين العقل والروح كما تقضي على الازدواجية التي ظلت مسيطرة على العلاقة بين العلم والدين منذ عصر النهضة الأوروبية. وربما كان هذا الفهم الجامع للحقيقة الدينية قادراً على أن يقدم مركباً متفاعلاً بين العبادة والأداة في حياة الإنسانية، أو بين الحضارة والمدينة باعتبار أن الحضارة هي تأثير العقيدة في

الإنسان وأن المدنية هي تأثير الذكاء في الطبيعة . وحينئذ يكون استمرار التقدم التقني متوحداً مع التقدم الروحي أو مواكباً له باعتبار العلاقة بين الجهد الجواني للتعرف على الذات وبين فاعلية هذه الذات في العالم الخارجي . ومثل هذا الترابط المتمثل في وحدة العقل والروح هو الذي يحقق السمو الإنساني بفضل حداثة جديدة هي في حقيقتها أصلية في الضمير العربي لأنها لا تفصل بين الظاهر والباطن في التجربة الإنسانية ، ولا تقوم على قياس التقدم البشري وفقاً لقدرة المواطن الإنتاجية والاستهلاكية ، كما هو الحال في الحداثة الغربية المعاصرة المؤسسة على فكرة الانفصال بين العقل والروح .^(١)

إن هذا العرض المقترح لمفهوم الحداثة يؤدي بنا إلى مراجعة ما قصدنا إليه في عنوان هذا البحث ، فالذي ذهبنا إليه من وحدة العقل والروح ، هو وحدة الوعي الروحي والتنظيم الاجتماعي على وجه مركب ، وذلك مطابقة لما يتمثل في وحدة الروح والجسد للكائن الحي في ثقافة هذه المنطقة . إن الوحدة كامنة في صميم الثقافة العربية في كل تجلياتها التاريخية منذ عصر الفراعنة وغيرهم من سكان هذه المنطقة عبر التاريخ ، إذ لم يفصل في صناعة الأهرامات مثلاً الوعي الروحي بحقيقة الخلود عن خبرة العلم المدني والمعماري لدى مهندسي مصر القديمة . كذلك تم بناء السد العالي في مصر الحديثة بفضل عبقرية معمارية كانت التجلي المدني المعماري لفكرة الوعي الوطني بروح المقاومة المصرية . ومثل هذا ما يمكن أن يقال في تحقيق نصر أكتوبر ١٩٧٣م الذي جمع بين روح الفداء وعقلانية التطبيق العملي ، فلم يفصل في هذا النصر ظاهر الأمر عن باطنه ، وإنما كان تعبيراً حداثياً عن تجلي الروح الحضارية في حركة التاريخ الواقعي لأرض الوطن .

والحق أن مثل هذه الوحدة هي من طبائع الموجودات أصلاً ، على الرغم من ميل بعض مذاهب الفكر والفلسفة إلى تصور قيام الوجود على ضرب من الازدواجية أو التعددية أصلاً لطبيعة الحياة . غير أن مذاهب الفلسفة الكبرى لا تقر هذه الازدواجية أو التعدد الظاهري وتعود بها جميعاً إلى أصل أول ، فمبدأ الواحدية وراء كل أنماط الوجود ، حتى إنها لتصل عند ابن عربي واسبينوزا وبعض المذاهب البوذية إلى ضروب من القول بوحدة الوجود بين الخالق والمخلوق على تأويلات مختلفة ، فيما بين هذه المنازع الفلسفية المتباينة .

(١) علي عزت بيجوفيتش ، الإسلام بين الشرق والغرب ، مؤسسة بافاريا ، مؤسسة العلم الحديث ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص ٩٧ .

إن الحداثة التي نقدم لها هنا هي حداثة تؤسس لمذهب الوحدة في تجليتها المختلفة، وهو أعمق مراتب التصور الوجودي لدى شعوب هذه المنطقة العربية.

ذلك أن تاريخ الشعب العربي الذي نزلت في بلاده الأديان السماوية الثلاثة يشهد أن فهمه لنصوص هذه الأديان لا يقر مبدأ التعدد كمبدأ نهائي للوجود. بل ينتهي إلى حقيقة الوحدة حتى فيما يبدو في ظاهره القريب متعددًا، بما في ذلك وحدة الروح والعقل، ولذلك رفضت الحضارة الإسلامية بكل حسم فكرة البعث بالأرواح دون الأجساد، كما قال ابن سينا وبعض الفلاسفة، وقررت أن النعيم العقلي وحده لا يمكن أن يكفل وسائل السعادة المطلقة للإنسان إذا تم اعتباره في إطار منفصل عن تجربة الذات الإنسانية المتكاملة، ولذلك نجد نعيم الآخرة يشمل الروحي والمادي على عكس ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين بثقافتهم اليونانية الخاصة.

إن قضية الحداثة في الثقافة العربية يجب أن تستلهم فكرة الواحد المركب الجامع الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة في تصور كلي عام؛ فهذا أكثر التصورات تعبيراً عن جوهر هذه الثقافة، ولذلك فإن هذه الواحدية يجب أن تكون أساساً لكل حداثة مقبلة، إذا أردنا لها نجاحاً وازدهاراً معبراً عن ذاتنا الحضارية.

ومن المقرر أنه لا انفصل في الإسلام مثلاً السعي في صناعة العمران المدني عن حقيقة الإيمان والوعي الروحي بمغزى الوجود، فالآلة أو الأداة هي أيضاً من وسائل العبادة عند النظر النهائي، كما أنها وسيلة عن وسائل الصناعة، فكل نظر يتصل بتحقيق سعادة الإنسان حتى في جانبه العمراني والاجتماعي، فإنه يفقد معناه إذا لم يقيم على ضرب من الوعي الروحي بمغزى الوجود على وجه من الوجوه، وهذا باب واسع يدخل في فلسفة المقاصد الشرعية من حيث الحاجي والتحسيني بعد كل أصل ضروري، كما هو معروف^(١) ولقد خسرت الحضارة العربية كثيراً حين افتقدت روح الحداثة المركبة على الوجه الذي قدمنا، وفصل أصحابها في عصور التخلف بين الروحي والعقلي، أي بين العبادة كوسيلة للسمو الروحي والأداة كوسيلة من وسائل الإنتاج الطبيعي والنمو العمراني. إن ثقافة الأديان السماوية في هذه المنطقة تؤكد بوضوح حقيقة الوحدة بين هذين الجانبين في النشاط الإنساني.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٩.

إن محاولات التحديث في المجتمعات الإسلامية تستلهم في كثير من الأحيان النموذج الغربي المعاصر ، الذي كان التقدم يعني بالنسبة إليه بشكل أساسي الازدهار الاقتصادي والتكنولوجي ، في الوقت الذي ضرب فيه صفحاً وبكل حدة عن القيم الأخلاقية - أي القيم الروحية والإنسانية .

والحق أن مركب الوحدة بين الروحي والعملي هو المعبر الحقيقي عن الوعي الثقافي لهذه المنطقة العربية ، التي نشير إليها هنا باسم العربية لا بالمعنى العنصري ، ولكن بالمعنى الثقافي الذي حدده اشبنجلر في كتابه " تدهور الحضارة الغربية " ، فهو يعد كل حضارة كائناً عضوياً طبيعياً ، باعتبارها انبعاثاً روحياً لجماعة من الناس يربطهم مفهوم متقدم للوجود ، وهي تعبر عن ألوان نشاطها المختلفة في الفن والدين والفلسفة والسياسة والاقتصاد والحرب بصور معينة تكشف عن خصوصيتها . وفي ذلك يكون تصور هذه الجماعة المتميز للمكان الذي يعيشون ويمارسون نشاطهم فيه هو مجال التعبير عن هذا الانبعاث الروحي ، فلكل حضارة رمزها المكاني في فلسفة اشبنجلر ومثل هذا التصور المتميز للمكان هو الرمز الأول للحضارة ، والمفتاح الحقيقي لفهم ثقافتها وتاريخها .

وفيما يتعلق بالحضارة العربية التي تشمل عنده سكان المنطقة جميعاً بصرف النظر عن اختلاط العناصر والأعراق المشتركة في صنعها ، فإنها عنده تسمى حضارة الكهف أو السرداب ، وقد سماها بالعربية لدور العرب فيها . والسرداب رمز للمكان المظلم الذي يلتمس أهله بصيص النور الآتي إليه من عالم المطلق خارج هذا السرداب - يعني الوحي ودوره في تشكيل الوعي الإنساني .

ولذلك فالوجود بالنسبة للعربي صراع بين النور والظلام ، أو بين الخير والشر ، وذلك حتى يفيض النور المطلق بعد الخروج النهائي من السرداب عند البعث ، وبذلك تتحقق بشرى الخلاص بالدخول في رحمة العدل الإلهي .

لذلك فليس هناك مذاهب دينية أو تيارات ثقافية عميقة في هذه المنطقة لا تقوم على حقيقة العناية الإلهية ودورها في تاريخ العالم ، " فالكلمة " مستمرة في الناس ما بقيت الحياة وهم في انتظار الخلاص الروحي والاجتماعي . وهذا الخلاص آت لا ريب فيه عن طريق المخلص المنتظر " إذ لا بد أن يظهر من بظهوره تكمل السعادات فيملاً الأرض نوراً

وعدلاً" ، "إنه كالشمس يبعث في العالم روح الحياة"^(١) ، ويكون هذا من بشائر يوم القيامة حيث يخرج الناس من عالم السرداب إلى حقيقة النور المطلق في عالم الأبدية .

وإذا كانت خصائص الواحدة من جهة وعقيدة انتظار المصلح المخلص من جهة أخرى ، ثم فكرة العناية الإلهية هي من معالم هذه الثقافة فإن من ضرورة تفعيل وعينا الحداثي فيها أن نعتني بمثل هذه المعاني ، فلا ينفصل عندنا ظاهر الأمر عن باطنه ، بل يكون لكل فعل حدثي بعده الروحي الخاص الذي يعمق وعيناً بحركة الحياة ، فيقرأ الإنسان أسرار الطبيعة بذكاء العقل ، ولكن بروح الإيمان أي باسم ربه الذي خلق وعلم بالقلم ، ففي هذا إعلان عن النية التي توجه حركة الحياة . وهذا أصل غيبي مطلق آخر يتوارد بصيغ مختلفة في ثقافات المنطقة ومذاهبها الدينية في عبارات متفرقة لا تغيب عن وعي المتأمل لأسرارها المتشابهة .

إن كل إنجاز تاريخي فيها إنما تم بفضل هذا المركب الثقافي الجامع بين ظاهر الأمر وباطنه في كل حال ، ولكن هذا موضوع آخر يحتاج إلى متابعة في علم الأديان المقارن ، أعني ثقافة النية المقدسة ودورها في التاريخ الحضاري للمنطقة ، وما تمثله من غائية متعالية في كل فعل إنساني تتحقق فيه وحدة الروح والعقل .

(١) انظر : الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، المصطفوي ، قم ، ص ٢٨٨ .

الفصل الثاني

المشروع الحداثي الإسلامي في إيران

أ.د. محمد السعيد عبد المؤمن^(*)

مقدمة:

القدرة على الجمع بين متناقضين أحد مقومات الشخصية الإيرانية، فليس عجباً أن يكون لدى إيران في عصر الجمهورية الإسلامية مشروعا حداثيا إسلاميا، مع ما بين الإسلام والحداثة من تباينات، إلا أن الاجتهاد في المذهب الشيعي يسمح بطرح مثل هذه المسائل على مائدة البحث والتقنين، تماما كما فعل تجاه الماركسية والإسلام، الذي أوجد تيارا في إيران يطلق عليه الماركسية الإسلامية، هذه القدرة على مزج المتباينات تمثل خصوصية في الفكر الإيراني منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا.

لاشك أن إيران بلد غني بإمكاناته الطبيعية وقوته البشرية التي تمكنه من تحقيق الاكتفاء الذاتي بالتخطيط الصحيح والإدارة السليمة، فإيران ثاني دولة من حيث احتياطي الغاز في العالم، وثالث دولة من حيث احتياطي النفط، وهي ضمن عشر دول أولى في العالم من حيث احتياطي المعادن، فضلا عن الاحتياطي الكبير من اليورانيوم، يضاف إلى ذلك موقعها الجيوسياسي الاستثنائي في ملتقى القارات، وعلى طريق الحرير الذي يمكنها من تحقيق مكاسب مادية، مع تنوع البيئة غير العادي من سهول وجبال وصحارى وغابات، وتنوع المناخ بفارق ٤٠ درجة مئوية بين أكثر مناطقها حرارة وأكثرها برودة، مما يجعلها مؤهلة لاستثمارات زراعية وصناعية كبيرة، كما يمكن اعتبار إمكاناتها البشرية الشابة والمدربة قليلة الأجر ميزة أخرى، ويحسب لها تلك الحضارة العربية التي تكسبها خبرة عملية وإمكانات سياحية.

(*) أستاذ الدراسات الإيرانية بجامعة عين شمس.

كانت الثورة الإسلامية فى إيران ثورة عامة وشاملة، اشتركت فىها كافة فئات الشعب ممن ضمّتهم الأحزاب والجماعات السياسية والتنظيمات السرية والمليشيات المسلحة والجمعيات الأدبية والثقافية والتشكيلات الاجتماعية بمختلف انتماءاتها وتوجهاتها السياسية والفكرية والثقافية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، بين القوميين والملكيين الدستوريين والليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين والإسلاميين الأصوليين والإسلاميين الثوريين وعلماء الدين والفدائيين، وقد أدى هذا الاشتراك العام بهدف الإطاحة بالشاه ونظامه إلى انضمام الفئات المتخاذلة والمسالمة والسلبية بشيوخها ونسائها وأطفالها، بحيث لم يبق أحد لم يشارك فى هذه الثورة، مما جعل الإيرانيين يشعرون بعد انتصار الثورة أنها ثورتهم جميعاً وأن لكل فرد إيراني حقاً فى هذه الثورة ومنجزاتها، وأن لكل فرد إيراني الحق فى أن يعبر عن ذاته ومشاعره وآلامه وآماله بعد سنوات طويلة من الصمت الإجماعى، مما كان له أكبر الأثر على التوجهات الثقافية لهذه الثورة والنظام الذى أفرزته.

ولقد تبلورت التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة مع اكتساب إيران نظامها الجديد الذى خالفت به كافة النظم السياسية التى حكمت إيران طوال تاريخها الطويل شكلاً ومضموناً، وهو نظام الجمهورية الإسلامية الذى قام على إثر نجاح الثورة الإسلامية فى إيران، من خلال أغلبية مطلقة فى استفتاء شعبى عام، وهو النظام الذى تم تأسيسه على مبدأ فكري شيعى هو ولاية الفقيه، والذى أصبح المظلة الواسعة التى تموج تحتها التيارات الفكرية والفلسفية والثقافية المعاصرة فى إيران، وقد عكف هذا النظام على إحداث ثورة ثقافية تهدف إلى تطوير الفكر الإيرانى والحركة الإيرانية فى مختلف المجالات، بما فى ذلك المجال الاقتصادى باتجاه الأصالة التى تتمحور حول أساسين: أحدهما عقائدى يتمثل فى الخطاب الشيعى الجديد للحوزة العلمية الدينية، والآخر قومى يتمثل فى القيم التراثية للشعب الإيرانى، مع الأخذ بالوسائل التقنية التى تخدم التوجهات الفكرية والثقافية الحديثة، كأدوات للحركة الثقافية الجديدة. ومن ثم وجب التعرف على أسس المنظور الثقافى للتنمية فى إيران وأبعاده فى وضع النظام الاقتصادى وتطبيقاته.

الخطاب الثقافى للحوزة العلمية:

الحوزة العلمية الدينية أصبحت بعد نجاح الثورة الإسلامية صاحبة الكلمة الأولى فى

تحديد المنظور الثقافي ، وهي مؤسسة دينية شيعية تقوم بالفتوى وتعليم المذهب والتوجيه الديني والثقافي ، وتعمل على تجميع أتباع المذهب الشيعي تحت لواء واحد يحمي مصالحهم ويرفع الظلم عنهم ويوحد كلمتهم ويدعم نفوذهم ويقوي شوكتهم ويساعدهم على تحقيق أهدافهم وطموحاتهم ، على أساس تجميع المدارس الفقهية التي يمثلها مراجع الشيعة ، وقد ساعد على ذلك مبدأ الإمامة الذي يفرض على كل شيعي أن يكون مقلدا لأحد الفقهاء يرجع إليه في أمور دينه ودنياه ، ويكون صلته بالإمام ، ومع استقرار هذه الأفكار أصبحت الحاجة ملحة لاستمرار حركة الفقه وتربية الفقهاء وفتح باب الاجتهاد ، كما أتاح لمراجع الشيعة تحصيل الزكاة والهبات والنذور فضلا عن الأنفال التي تتمثل في الخمس الذي أسقطه علماء السنة ، في حين يعتقد الشيعة أنه من حق الإمام ، وينوب في تحصيله الوكلاء والمراجع خلال فترة غيبته ، وبهذا الدعم المالي أصبح للشيعة مؤسسة دينية قوية مستقلة لا تنتظر دعما من حاكم يتدخل في شئونها .

والمراتب العلمية لعلماء الحوزة تحدد حجم وإمكانيات عالم الدين المادية كواعظ ثم كمجتهد ثم كحجة الإسلام وحجة الإسلام والمسلمين ، حتى المرجعية كآية الله ثم آية الله العظمى ، ويحق له عندئذ أن يكون له مقلدين يقدمون إليه زكاة أموالهم وحق الخمس والنذور والهبات ، ويقدم لهم الفتوى والإرشاد في أمور دينهم ودنياهم . ومن الواضح أن الدور الذي يمثله المرجع في الحوزة قد اتسع باتساع قدرة شخصيته على التأثير واستقطاب الزملاء والتلامذة والمقلدين بأفكاره ونظرياته ، فضلا عن اتساع أفق معلوماته وثقافته العامة ونظراته للكون والعالم ، وكذلك درايته بالتطورات الحضارية المعاصرة ، وقد أتاح تجميع مرجعية التقليد في يد بعض علماء الدين خلال فترات متقاربة ، أن يقوم مرجع التقليد بدور الزعيم الذي يخرج من مجرد التوجيه الديني والاجتماعي إلى المجال السياسي والاقتصادي والثقافي .

ويدرك فقهاء الحوزة أن الإسلام دين يتميز بخصوصيات لا تتوافر في أي دين آخر ، باعتباره ديناً خاتماً شاملاً يشرع للحياة كلها في الدنيا ، ويرشد إلى طريق الآخرة ، لديه كافة القوانين والنظم اللازمة لإدارة المجتمع . يقول الخميني : إن أحكام الشرع تتضمن قوانين متنوعة تصنع نظاماً اجتماعياً كلياً يكون للناس فيه كل ما يحتاجون إليه في شئونهم العامة

والخاصة بدقة متناهية، تجعل من الضروري تشكيل حكومة لتنفيذها والعمل بها^(١). ويرى فقهاء الحوزة أن الحكومة الإسلامية التي تقوم على أساس ولاية الفقيه لها صفة الثبات والدوام والاستقرار التي تسمح لها بوضع استراتيجية طويلة المدى قائمة على وجود الأحكام الأولية أو الدائمة في الفكر الإسلامي (الشيعة) للحرام والحلال وفق قاعدة "حلال محمد حلال أبدا وحرامه حرام أبدا إلى يوم القيامة"، وهي قطعية وواجبة التنفيذ ولها حجيتها واعتبارها، فضلا عن أن الفقه الشيعة يضع موازين للمصالح المؤقتة والجزئية، وهي الأحكام الثانوية ولها حجيتها واعتبارها فهي أيضا قطعية وواجبة التنفيذ، ولكن في إطار مؤقت وجزئي، ويزول الحكم فيها بزوال المصلحة المؤقتة أو الظروف الجزئية، ويعتبر فقهاء الشيعة أن الأحكام الجزئية من مفاخر ومزايا الفقه الشيعة، لأنه يغنيه عن قاعدة القياس التي يرفضونها بحكم أن الشريعة إذا قيست ضاع الدين^(٢). كان الخميني يؤمن أنه قد حدث تغيير في فكر ومعتقدات الإيرانيين خلال العقود الأخيرة، وأنهم عادوا ينظرون مرة أخرى تجاه الإسلام بشكل جيد، وكانت هذه المسألة في رأيه دليلاً على أن الثورة الإسلامية ثورة على كل شيء وتغير في رؤية الناس ومعتقداتهم. واستيعاب فكرة الثورة بهذا الشكل معناه أن الثورة مشروع طويل الأجل تتشكل من خلاله أفكار ومعتقدات أمة مع الأخذ في الاعتبار سماتها الفكرية والقومية... وبعبارة أخرى الثورة هي فكر وعقل... الفكر سواء كان خيراً أم شراً متحرك لا يعرف الحدود يتميز بأنه ينتقل بسرعة. وعلى سبيل المثال فإن إيران لا تستطيع على الإطلاق أن تحول دون دخول الأفكار الغربية إليها، فهذه الأفكار تدخل إيران بأشكال مختلفة - وسائل إعلام، كتب، ملابس، موسيقى، أغذية وغير ذلك، والطريق الوحيد هو مواجهة بعض الأفكار الخاطئة وأن يُعرض على الناس الفكر الصحيح لكي يستطيعوا أن يختاروا أفضله بأنفسهم.

وقد حدد الخميني الأهداف المادية والمعنوية للنظام الفكري الإسلامي في اثنتي عشرة نقطة، هي: توجيه الناس إلى الأخلاق الكريمة والقيم المعنوية، إقرار العدالة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، تنمية الاستعدادات والكفاءات والابتكار، محاربة سيطرة رأس

(١) الخميني: حكومت إسلامي ص ٣٠.

(٢) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص ١٢١.

المال على الحكم، القضاء على الفقر في المجتمع، منح الأولوية للمحرومين والمستضعفين، توفير الاحتياجات الاقتصادية المشروعة، تنمية الاقتصاد وترويج التجارة والصناعة والزراعة، توفير الرخاء والأمن الاقتصادي لكافة أفراد المجتمع، التخلص من التبعية الاقتصادية للأجانب، دعم المشاركة الشعبية للاقتصاد، محاربة الاقتصاد الرأسمالي للغرب والاشتراكي للشرق^(١).

حرصت الثورة الإسلامية في إيران رغم قيادة علماء الدين لها، على ألا تنفرد الحوزة بإدارة الحركة الفكرية في المجتمع، بل حرصت على إشراك الأجهزة المختلفة سواء كانت رسمية أو شعبية في عملية التنظير والتطبيق والإدارة، وقد وجدت أن الجامعات بما لها من دور ريادي في حركة التعليم والتوجيه الثقافي يمكن أن تكون شريكا مناسبا، فعملت على توحيد العمل بين الحوزة الدينية والجامعات، من خلال قيادة وحدة الحوزة والجامعة، تقوم بعملية إعادة بناء الكيان الجامعي في إطار التوجه الثقافي الجديد، وتكوين هيكل فاعل يتناسب مع الحركة الجديدة، والتنسيق مع الكوادر الجامعية في عملية تخطيط وإدارة الحركة في الجامعات وبين الشباب، ثم على مستوى البلاد، وقد عملت القيادة على إنشاء منابر فكرية وثقافية للجامعيين والطلاب بجمعياتهم المختلفة، كما اجتهدت في إقامة ندوات وورش عمل ومشروعات ثقافية لتأهيل الطلاب والمثقفين والشباب للتجاوب مع الثورة الثقافية.

إعادة البناء الثقافي:

لقد بدأت مرحلة إعادة البناء الثقافي والتنمية الفكرية بعد انتهاء الحرب العراقية الإيرانية عام ١٩٨٩م، فكان التركيز في الثقافة خلال هذه المرحلة على مرتكزات محددة، هي:

- ١- نموذج ثقافي دائم التطور له إمكانية التطبيق والتعامل مع الواقع في مجالاته المختلفة.
- ٢- ثقافة ذاتية تقاطع التبعية الفكرية للخارج.
- ٣- ثقافة الاعتماد على النفس والإمكانات الذاتية والحماسة.
- ٤- ثقافة تنمية القوى البشرية كقيمة محورية.

(١) صحيفة نورج ٢ ص ١٢٨ طبع طهران ١٣٦٦ هـ. ش.

٥- ثقافة الابتكار .

٦- هيكلية المؤسسات الثقافية والاجتماعية على أساس الثقافة التذكيرية .

٧- ثقافة التعاون والمشاركة الجماعية .

٨- ثقافة التوحيد بين العلم والإيمان والعمل .

٩- نشر ثقافة الجهاد والإيثار والاستشهاد .

لقد كان على مسؤولي إعادة البناء بدء مرحلة جديدة من التنمية الفكرية تؤكد مصداقية التوجه الإسلامي للنظام، ببناء البنية التحتية، والتنمية بأبعادها المختلفة من أجل الوصول إلى الاكتفاء الذاتي وقطع التبعية للخارج، وقد استطاعت إيران أن تحقق قدرا من النجاح في تحقيق أهدافها المرحلية . فكانت الخطة الثقافية وثيقة تؤكد على التفاهم العام بين واضعيها وتقربها لمواجهة التحديات الناتجة عن مسلسل الإصلاحات^(١) . وقد أكد الرئيس هاشمي رفسنجاني أن الميزانية العامة للبلاد تراعي وضع الإجراءات الكفيلة بالحفاظ على الهوية الثقافية في مواجهة الغزو الثقافي، والتخلص من ثقافة الاستسلام، فالثقافة في حركتها السامية تعتمد على القوة السياسية والاقتصادية، مع التخطيط الدقيق لتوجيه المسار وتحقيق الانضباط المالي والاقتصادي، واستمرار الدعم من أجل الوصول للأهداف الثقافية للبلاد^(٢) .

وبغض النظر عن قدرة حكومة رفسنجاني على تنفيذ الخطط والسياسات الثقافية التي وضعت على أساس الضوابط الإسلامية والأيدولوجية العامة للنظام، وبغض النظر عن مدى نجاحها في صياغة نظرية حدائية إسلامية وتطبيقها، فإن الذي لا شك فيه أن التوجهات العامة كانت توجهات إسلامية في المقام الأول، ولما كان الهدف الأساسي للتنمية الإسلامية هو رقي الإنسان من خلال الاستفادة من استراتيجيات ثقافية، فقد طرح الخبراء نماذج ثقافية حسب الحاجة، بهدف العمل على ربط التنمية الثقافية بالتنمية الاقتصادية، مما منح النظام قدرة على التكيف مع الأحداث والأوضاع الإقليمية والدولية، والتحول الإيجابي في مواجهة التحديات، ويأتي مشروع "إيران ١٤٠٠ هـ. ش. / ٢٠٢٢ م" والذي اشترك في

(١) صحيفة اطلاعات في ١٢/٧/١٩٩٤ م.

(٢) صحيفة كيهان في ١٨/١/١٩٩٧ م.

صياغته ٥٠٠ خير إيراني في مختلف التخصصات مع نهاية عهد رفسنجاني دليلاً على جدية النظام في استكمال التجربة الإسلامية للتحديث. فإذا كان الرئيس هاشمي رفسنجاني قد بدأ مسيرة التحول الإيراني، فإن الرئيس خاتمي مع استفادته من خطوات سابقة كان أكثر واقعية في وضع أولوياته الثقافية، معتبراً أن ما يقوم به إنما هو حركة تصحيحية للفكر والثقافة الإيرانية في إطار قيم الثورة الإسلامية، والواقع أنه إذا كان خاتمي قد بدأ يحصد بعض الثمار، فإن المشكلات الموجلة بدأت تلاحقه فضلاً عن المشكلات الاقتصادية والضغوط الخارجية، مما يتطلب رؤية جديدة، وآليات جديدة، مع رقابة صحيحة وفعالة.

وقد كان النقد وسيلة لدعم المنظور الثقافي، فقد سمح المناخ الديمقراطي الذي أتاحتها حكومة الرئيس خاتمي بعقد ندوات تناقش برامج الحكومة وتنتقد سياساتها، ولعل من أهم هذه الندوات تلك التي أصبحت تعقد بانتظام في إحدى الجامعات الإيرانية تحت اسم "ندوة نقد حكومة خاتمي".

المنظور الثقافي للمشروع الهدائي:

انطلق منظور المشروع الحدائث الإيراني من حقيقة أن الحضارة الإسلامية هي واسطة عقد حضارات العالم، ليس لأنها حضارة الأمة الوسط زمنياً فحسب بل الأمة الوسط عقائدياً وثقافياً، بحكم الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣)، فضلاً عن كونها حضارة خير أمة أتت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، حيث قال في قرآنه الكريم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾ (آل عمران: ١١٠)، ومن ثم فإن هذه الحضارة لا يزعمها أن تنظر في الحضارات التي سبقتها حتى ولو كانت لأمم بائدة، فهي لا تستعظم إنجازاتها ولا تحقرها، بل تأخذ منها العبرة والعظة وما يمكن أن تحصل عليه من فائدة مادية ومعنوية، كما أنها لا تحشى النظر إلى الحضارات المعاصرة وما يتعلق بها من تقدم علمي وتقني، لأنها تركز في نظرتها إلى ذلك الرصيد الهائل من أدوات المعرفة التي هيئت لها باعتبارها الحضارة الوسط، وباعتبارها الشاهد على غيرها من الحضارات، وباعتبار الأسلوب المرعي لأصحابها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. ويبدو رقي نظرة الحضارة الإسلامية إلى الحضارات الأخرى من خلال مفهوم الحضارة لدى الإسلام، فهي فوق كونها

منظومة من الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة، تمثل مجموعة إنسانية في الوعي الداخلي للإنسان يظهره إذا دعت الحاجة، ومن ثم فإن المشروع الذي يمكن أن تقدمه هذه الحضارة للحضارات الأخرى يهدف بالضرورة إلى إزالة أو تقليل سوء الفهم الحالي للفكر الإسلامي، والتطبيق الصحيح والمفيد للمفاهيم البشرية المعاصرة، مثل: علاقات الصداقة والأخوة، العدالة، السلام، حقوق الإنسان، العولمة وغير ذلك.

كان الرئيس الإيراني الأسبق هاشمي رفسنجاني صاحب فكرة المشروع الحدائري الإيراني، وقد تابعه في ذلك الرئيس السابق سيد محمد خاتمي مؤكداً أن هذا المشروع يعمل على أن يسود الحوار بدلاً من الصراع وإزالة التوتر في العلاقات الخارجية مع دول المنطقة والعالم أجمع، ومشيئاً إلى أن هذه سبيله للنهوض بإيران كي تلحق ركب الحضارة الحديثة، يقول الرئيس خاتمي: إن أماننا مهمة صعبة للغاية كمجتمع من العالم الثالث، وهي مواجهة ثلاثة تحديات في آن واحد: أن نردم الهوة السحيقة التي تفصلنا تاريخياً عن العالم المعاصر أولاً، وأن نلحق بركب التحولات المتسارعة والتي تفرز عشرات النظريات والاكتشافات العلمية والفكرية والفلسفية والاقتصادية في كل لحظة ثانياً، وأن نحافظ على جذورنا وهويتنا الذاتية ثالثاً، حتى نتمكن من الإبداع والمساهمة في حركة التطور البشري المستمرة^(١).

لاشك أن محاولة الرئيس الإيراني سيد محمد خاتمي لإجراء حوار بين الحضارات، والتي نجحت في الاتفاق على أن يكون عام ٢٠٠١م هو عام حوار الحضارات بقرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة، يمثل سعيًا حميداً لعرض المشروع الحدائري الإسلامي على العالم، وإنهاء حالة صراع الحضارات الذي يضغط بشدة على العالم الإسلامي، ويسعى إلى تشويه الحضارة الإسلامية، كما يمثل حلقة في سلسلة ممارسات مستمرة منذ عقود، فقد قام الرئيس خاتمي في خطابه أمام اليونسكو في باريس عام ١٩٩٩م بالدعوة إلى صياغة مجموعة مبادئ متفق عليها من شأنها أن تحدد أهداف حوار الحضارات وغاياته وموضوعاته ووسائل تحقيقه، كما أنه في فقرة مهمة من خطابه تناول بالنقد الفلسفي العميق بعض الاتجاهات والنزعات التي سادت الفكر الغربي منذ عهد الثورة الفرنسية، وكذلك بعض

(١) محمد صادق الحسيني: الخاتمية: ص ٢٦٦.

مسلمات الحداثة، بل وبعض دعوات ما بعد الحداثة مفندا إياها، باعتبار أن أحد واجبات المهتمين بنظرية حوار الثقافات والحضارات هو القيام بتنقيح الأسس الفلسفية وتبيان المبادئ الفكرية لهذه النظرية بما ينقذها من الوقوع في حتمية العداء لأي نوع من أنواع التحري عن الحقيقة والبحث عنها، وكذلك من الوقوع في مهالك التشكيك غير المحدود لمفكري ما بعد الحداثة، الذين يفتقرون إلى حس المعاناة والآلام العظيمة لآلاف الناس المحرومين، فيعتبرون الدعوة لأي نوع من العدالة والكفاح ضد الظلم شكلا من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار، وهو ما لا يمكن إيجاد التفسيرات الفلسفية له.

نقد نظريتي الحداثة وما بعد الحداثة:

لقد بدأ المشروع الإيراني بنقد لنظرية الحداثة التي يقوم عليها الفكر الغربي معبرا عن المدخل الإسلامي للمشروع، حيث يوجد اختلاف واضح في المفاهيم والأسس، ومما يلفت النظر في المشروع هو تحليله النقدي لأبرز الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية المعاصرة، وفي مقدمتها حركة ما بعد الحداثة، التي يعجز كثير من المثقفين في العالم الثالث عن فهم منطق نشأتها، والفروق الدقيقة بين مدارسها المختلفة ومصطلحاتها ومفاهيمها الغامضة، ويقرر أن المبادئ والأحكام التي يدعو لها لتحكم مسيرة حوار الحضارات تتناقض مع الأحكام الحتمية والخبرية للنهوضيين التحصيليين من دعاة النهضة الفرنسية ومسلمات الحداثة، كما أنها لا علاقة لها بتشكيك ما بعد الحداثيين الذين لا حصر لهم، من هنا فقد أكد المشروع الإيراني أن الحداثة الغربية تتسم بعدة سمات: أولها الفردية، ذلك أن المجتمع البرجوازي الرأسمالي قد عمد إلى استخلاص الفرد من أسر المجتمع الإقطاعي الذي كان سائدا في أوروبا بما يتضمنه من التقييد الشديد لحركة الفرد اقتصاديا وسياسيا، والذي كان يقضي في الواقع على ذاتية الأفراد ويمحو شخصياتهم، أما السمة الثانية فهي العقلانية بمعنى إعلاء شأن العقل على حساب أنماط التفكير الخيالي وغير العلمي التي كانت سائدة من قبل، ودخلت العقلانية في صميم نسيج الحداثة الغربي، وأصبحت هي الأساس في عملية اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي والثقافي، وتبدو السمة الثالثة من سمات الحداثة الغربية في الاعتماد على العلم والتقنية لسد الاحتياجات الأساسية، كما تبدو السمة الرابعة في تطبيق المنهج الوضعي في العلوم الاجتماعية، والذي يركز على أن العلم لا يدرس إلا ما يمكن

قياسه، والسمة الخامسة تبدو في تبني مفهوم خط التقدم الإنساني، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

فإذا كانت هذه هي السمات الرئيسية لمشروع الحداثة الغربي فإن حركة ما بعد الحداثة التي نشأت منذ حوالي ثلاثة عقود، اتجهت إلى نقد كل الأسس التي قامت عليها، على أساس أنها مرحلة تاريخية وصلت إلى منتهاها، ولم تحقق وعودها في تحقيق السعادة للبشر، بل على العكس أدت إلى أن أصبح القرن العشرون الذي شهد تجليات الحداثة الغربية بشكل بارز من القرون التي لا نظير لها في تاريخ البشرية من حيث كثرة الحروب وسفك الدماء وممارسة الظلم والاستغلال. انتقدت حركة ما بعد الحداثة المغالاة في الفردية على حساب الصالح العام، مما أدى إلى تفكك المجتمعات، كما وجهت سهام النقد إلى العقلانية على أساس أن ممارسات الدول الصناعية المتقدمة كانت مضادة لها، ويكشف عن ذلك سباق التسلح الذي أهدرت فيه بلايين الدولارات على حساب التنمية البشرية في العالم، كما أن سوء استخدام العلم والتطبيقات المنحرفة للتقنية كانت من بين الانتقادات الرئيسية للحداثة، يضاف إلى ذلك أن فكرة الحتمية قد سقطت في التاريخ وفي المجتمع وحتى في العلم، وقد قام الرئيس الإيراني خاتمي بنقد النزعة التشكيكية لأفكار حركة ما بعد الحداثة التي يفتقر أنصارها إلى حس الآلام العظيمة لآلاف الناس من المحرومين، خاصة مع سيطرة اتجاه يمكن وصفه بأنه عدمي لأنه ينكر الأحكام التعميمية على نطاق المجتمع، ويدعو إلى هجر مصطلحات "الحقيقية"، كذلك ترك مصطلح الموضوعية لأن الذاتية هي التي تحكم مختلف المسارات، كما أن التاريخ لديهم يفقد شرعيته باعتباره مجموعة من الكتابات الدعائية، هذا الاتجاه العدمي يدعو إلى "الجزئي" على حساب "الكلي"، ويكره المتون الكبيرة والأبنية الشمولية، ويدعو إلى الاهتمام بالهوامش والتركيز على المجتمعات المحلية والفرد، أما الاتجاه التحرري في حركة ما بعد الحداثة فهو يدعو إلى تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبله، وتحد من حركته، سواء في ذلك الأنظمة الشمولية، أو الخطابات القامعة، أو التقاليد الاجتماعية المتحجرة، أو الممارسات الثقافية الخانقة. إن الموقف النقدي لأسس الفكر الغربي قد أصبح مسألة ضرورية في كل العصور، وتبدو أكثر أهمية ونحن على مشارف عصر العولمة، الذي أدى إلى سقوط عديد من النماذج الفكرية القديمة، وبروز أزمة البحث عن نموذج حضاري لم تتضح معالمه بعد^(١).

(١) السيد يسين: حوار الحضارات في مواجهة ما بعد الحداثة: الأهرام في ١٤/٦/٢٠٠١ م.

لقد رفض المشروع الإيراني الدعوات التي طالبت بصياغة تقنين أخلاقي عالمي من خلال حوار الحضارات، من أبرزها دعوة هيئة برلمان الأديان التي نشرت مشروعها عبر الإنترنت والذي يتضمن ثلاثة مصادر مقترحة للقيم الأخلاقية هي القيم المشتركة في الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، التراث الأخلاقي للإنسانية مثل البوذية والكونفوشوسية وغيرهما من المذاهب الأخلاقية، الثقافة المدنية المعاصرة ونماذجها من ديمقراطية وتعددية وحقوق الإنسان، وإن كانت إيران قد لبّت دعوة اليونسكو بمحضور مؤتمر بعنوان أخلاق المستقبل لإعادة صياغة المشكلة الأخلاقية في عصر العولمة، فقد استهدفت من ذلك الكشف عن النسق الأخلاقي الإسلامي.

وقد قام المشروع الحدائري الإيراني بتصوير الوضع المؤسف الذي يسود عالمنا المعاصر، وما يكتنفه من صراع وحروب ودمار، في حين أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحرية والكرامة والفضيلة، وأن وجود الأمم المتحدة واستمرارها شاهد على الحركة التكاملية للعالم والمجتمع البشري. وطالب بإعادة النظر في أسلوب تشكيل المنظمة الدولية وإصلاحها وتجديدها بالحوار المنطقي، وخاصة مجلس الأمن، على أن تحصل الدول الإسلامية على مقعد دائم في هذا المجلس. كما دعا إلى نبذ الحرب ودعم ثقافة السلام من خلال قبول دور فعال للشعوب، ورفض التسلط. مؤكداً أن ماهية حركة عدم الانحياز مؤهلة لأن تكون رصيد مشروع إقامة عالم جديد. وأكد أن هذه الحركة تستطيع أن تقيم حوار الجنوب مع الجنوب، وحوار الجنوب مع الشمال في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، كما تستطيع الارتباط والتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي، وفي إطار ذلك تستطيع إيجاد سبل حل المشكلات القائمة، واستبدال التعاون والصداقة بالنزاع.

المحاور الرئيسية للمشروع الحدائري:

كان المدخل الإسلامي أحد المحاور الرئيسية لهذا المشروع، وأوضح أنه يستقي معالمه من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، سواء في تعريفه للإنسان محور الحضارة وقيمه وإمكاناته ومنهجه وغايته، أو في حقوقه وواجباته كفرد أو كمجتمع أو كأمة أو في نمط الحوار ومنهجه ومستواه وموضوعاته وأهدافه، وهو يعني بالثقافة التي هي المعيار الأساسي والحقيقي لأساليب قياس تقدم الحضارات، لذلك اعتبره المشروع أكثر المداخل إيجابية في

تحقيق الهدف ، لأنه يقوم على قاعدة قوية من النضج العقلي والعلمي ، مدعمة بمنهج علمي راق وبارشادات إلهية ، مع إدراك واضح للثقافات المعاصرة التي تؤثر تأثيراً مباشراً على حياة الإنسان المعاصر ، فإذا كان طرح المشروع يهدف إلى عمل التوازن اللازم بين الشعوب والأمم في إطار العولمة التي تعتبر العالم قرية كونية ، فسوف يكون هذا المدخل الإسلامي وسيلة فعالة في الحوار والتفاعل وصولاً إلى أهداف سامية ، فالمدخل الإسلامي يعنى الحضارات كما وعى كيفية بناء الحضارة وكيفية حل مشكلاتها . وأكد المشروع أنه يمكن استنباط الأهداف الإسلامية لحوار الحضارات من القرآن الكريم ، من خلال الآيات التي تضع رؤية واضحة لهذا الأمر ، ولعل أبرز ما يصادفنا من هذه الأهداف ما يلي : أولاً : تحقيق وظيفة الإنسان على الأرض ، بمعنى عمارتها بواسطة ما سخره الله للإنسان من موارد طبيعية وإمكانات بشرية ، وما أودعه الله في الإنسان من قدرة على الإبداع واستعداد للرقى المادي والمعنوي استحق به أن تسجد له الملائكة بعد برهان عملي من الله لهم على قدرة هذا الإنسان ، ثانياً : تواصل الحضارات ، على أساس أن الناس كانوا أمة واحدة ، وأن الله خلقهم من ذكر وأنثى ، ثم جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا ، وأنهم متفقون في الفطرة ، واعتبار ذلك أمراً بديهيها يقلل من مخاطر الخلاف ، ثالثاً : الاتحاد حول حبل الله ، رابعاً : الرجوع للشرائع والتحكيم بها ، خامساً : الدخول في السلم ، سادساً : الدعوة للخير ، سابعاً : التعاون على البر والتقوى ، ثامناً : الوفاء بالعقود .

كما أكد المشروع على الأسس الإسلامية باعتبار أنه ورد في القرآن الكريم ما يمكن أن نعتبره من الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها أي فكر أو أية نظرية ، ومن أبرز هذه الأسس : أولاً : يكون البدء من توحيد الله ، ثانياً : المشروع ضرورة لبقاء النسل ، ثالثاً : نظام الحضارات واحد ، رابعاً : المعادلة بين الأمم وعدم التفرقة بين الأديان ، خامساً : الإنسان مجادل بطبعه .

وقد عدد المشروع الوسائل الإسلامية في تطبيقه : أولاً : الكلمة الطيبة وسيلة مثلى للحوار ، ثانياً : المعاملة بالمثل ورد الإحسان بالإحسان ، ثالثاً : ضرب الأمثال والرد على الأمثال بالحق والتفسير الأحسن ، وعدم استصغار الأشياء في ضرب الأمثال ، رابعاً : استخدام الرسائل في الحوار ، خامساً : توحيد اللغة والإبانة في الحوار ، سادساً : الأسوة من الحضارات السابقة ، سابعاً : الاستفادة من أقوال الخصم .

كما حدد المشروع الضوابط الإسلامىة فى : أولاً: التذكىر أأء الضوابط ، ثانىاً: الصراحة وعدم تحريف الكلام أو إخفاء الحقيقة ، ثالثاً: عدم الحجاج فى الله ، والحجاج يكون بالعلم وليس بالغىب ، رابعاً: أمة الوسط لها حق الشهادة ، خامساً: الأفعال تصدق الأقوال ، سادساً: ضرورة التسخىل ، سابعاً: لىس من الضرورى أن ىنتهى المشروع بالاتفاق أو بنتىجة فىها إكراه ، فالاختلاف فى الرأى آية من آيات الله ، ثامناً: عدم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها ، تاسعاً: الوقوف على نقاط الضعف وكشفها ، وضرب الأمثال لها ، عاشراً: عدم الاعتداء ، وعدم الخوف من الحوار مع الضالىن فى الوقت نفسه ، ويدخل فى هذا الإطار عدم سب المحاورىن ، والأبعد من ذلك غض الصوت فى الحوار ، ويدخل فى ذلك أىضا عدم السخرىة واللمز والتنابز بالألقاب وكثىرا من سوء الظن ، ويدخل فى ذلك عدم التفاخر ، وعدم التقعر فى الحوار ، وعدم تبادل التهم ، حادى عشر: التحكم فى ردة الفعل .

وقد طرح المشروع موضوعات إسلامىة من خلال إرشادات القرآن الكرىم ، موضوعات تتفق مع الفطرة الإنسانىة مما يجعلها مقبولة لدى جمىع أطراف الحوار ، كما تتسم بالجدىة ، وىحقق الحوار حولها منافع كثرىة للبشرىة قاطبة ، من أبرزها : أولاً: حرية العبادة ، وحمایة دور العبادة ، وحرمتها ورعاىتها وتوفىر الأمن والأمان لروادها ، ثانىاً: تحقىق السلام الشامل والدائم والعادل ، ثالثاً: تعديل النظام الربوى فى التعاملات المالىة ، رابعاً: عدم حبس العلم والتقنىة ، خامساً: وقف الحملات الإعلامىة المغرضة ضد الحضارات ، سادساً: تكثىف التعاون البناء لمصلحة البشرىة .

وهكذا أكد المشروع أن هناك أرضىة طوىة ىمكن البدء منها فى نور توجىهات القرآن الكرىم ، كما أن هناك رؤى غير إسلامىة تقترب من الرؤى الإسلامىة فى كثر من المجالات ، خاصة فى مجال التعاون .

ىؤكد محسن كدىور أأء رموز المشروع الحدائى الإىرانى فى حدىث له أن المشروع ىضع فى اعتباره ثلاثة محاور أساسىة هى : الأصالة والاقتصاد القائم على أدوات عقلانىة والدمىقراطية باعتبارها المظهر السىاسى للتحدىث . وأن الإسلام التارىخى الذى تحققت أبعاده فى الماضى بىن المسلمىن ، ربما كان شكلا ولم ىعبر عن حقىقة الرسالة الإلهىة التى

كانت في ذهن الرسول وضميره، ولم يبق فيه مجال للفكر الحديث لا يتناسب مع المشروع الحدائثي، وإنما الإسلامية التي يقصدها هي التي تتمتع بجذور إلهية، وتقرأ الدين قراءة علمية جادة، وتفرق بين ما اقتضته ظروف الزمان والمكان وبين ما هو حكم إلهي دائم وأصيل، وتختار منهجه في نقد الحداثة الغربية. بمعنى أنه يمكن للمسلمين أن يكونوا تقدميين مع كونهم شرقيين، لأن مفهوم التقدم ليس مقصوراً على الغرب، ومن هنا يمكن التعبير عنه بالأومانيزم الإسلامي، كما أن العلمانية يمكن أن تكون نوعاً من الفكر الإسلامي، ولا تقلل من دور الدين في حياة الإنسان، حيث يكون الإنسان في الفكر الإسلامي متوجهاً نحو الكمال، بينما هو في الفكر الغربي متوجه نحو الرفاهية، ورغم أنه يمكن للمسلم البحث عن الرفاهية إلا أنها ليست غاية بالنسبة له. لذلك يدرك الفكر الإيراني أن فصل الدين عن السياسة لا يمثل كل العلمانية ولكنه جزء منها، وإذا كان يطرح هذا الجزء، فلا مانع من أن يأخذ منها الجزء الآخر، حيث يمكن تفكيك الجانب الاجتماعي عن الجانب السياسي أو الجانب الاقتصادي أو الجانب الثقافي، فهناك فرق بين الأديان حتى السماوية في التعامل مع العلمانية^(١).

ويفرق المشروع الإيراني بين ما هو واجب في نظر الدين، وبين ما يمكن تجاوزه، حيث يؤكد أن من الخطأ عدم ترتيب النصوص وفق أهميتها، فالنصوص القرآنية صالحة لكل زمان ومكان، وملزمة في تنفيذها، بينما السنة النبوية يجب أن تأتي في المقام الثاني لأن منها ما اقتضته ظروف الزمان، ومنها ما اقتضته ظروف المكان. وأن الدين الإسلامي له سندان سند ظاهري هو رسول الله، وسند باطني هو العقل، فالسند الأول قسمان هما الوحي الإلهي والسنة النبوية، بمعنى أنها سنته الشخصية، حيث كان الناس يسألونه في بعض الأمور أم هي من الوحي أم هي من عندك؟ فإذا أجاب بأنها من الوحي سلموا بها وأطاعوها، وإذا قال لهم إنها من عنده ناقشوها، بل وصححوها أحياناً، كما حدث في موقعة بدر وموقعة الأحزاب. بمعنى أن السنة النبوية فيها مساحة لإعمال العقل والمشورة، وهو ما يمكن أن يسمى بالإسلام المعنوي^(٢).

(١) حجة الإسلام والمسلمين محسن كديور: عصر نو في ٣/١/٢٠٠٦م.

(٢) محسن كديور: عصر نو في ٢٨/١/٢٠٠٦م.

ويهتم المشروع الحدائري الإسلامي في إيران بتحديد موقع المرأة في المجتمع وحقوقها الشرعية، مؤكداً أنه ليس في الإسلام مانع شرعي يمنع المرأة من تقلد الوظائف السياسية الرفيعة، ومنها الوزارة ورئاسة الجمهورية والزعامة، أو عضوية مجلس الخبراء إذا بلغت نسبة النساء في المجتمع ٥٠٪، وأن الروايات التي تنفي هذا الحق للمرأة روايات موسمية مؤقتة ومتعلقة بظروف زمانية ومكانية خاصة، وأن آيات قوامة الرجال في القرآن مرتبطة بقضية الأسرة، ولا ينبغي استغلالها لمنع المرأة من حقها السياسي لأنها قابلة للمناقشة من الناحية الأصولية والفقهية، وهو ما ينسحب أيضاً على الشهادة القضائية للمرأة. وقد أعطى الإسلام حقوقاً للمرأة تميزت بها على الرجل، منها حق التصرف في مالها الخاص بعيداً عن الالتزام بالإنفاق على الأسرة، ومنها حق الموافقة على الزوج، والحصول على المهر عند قبول الزواج، فضلاً عن حق الاشتراك في واجب الجهاد والدفاع الوطني، ومن ثم يجب إعادة النظر في الدستور والقوانين التي تعوق هذه الحقوق^(١).

كما سعى المشروع في محور آخر من محاوره المتعددة إلى حل إشكالية الحضارة والثقافة باعتبار أنه ليس من شك في أن إحدى المشكلات النظرية التي تحتاج إلى حسم هي التعريف الدقيق لمفهوم الحضارة، فإذا كانت الحضارة في مفهومها التقليدي تركز أساساً على الجوانب المادية في المجتمع، حيث إن جميع مظاهر النشاط البشري فيه تمثل النمط الحضاري الذي يهيئ المجتمع، فإن الثقافة تركز على الجوانب المعنوية والقيم باعتبارها موجهات النشاط البشري، وقد أبدى بعض الباحثين تسامحهم في استخدام مصطلح الحضارة مكان مصطلح الثقافة، كإشارة إلى ظهور أو أفول منظومة مكونة من الاقتصاد والثقافة والسياسة في مجموعة إنسانية تدرس وتقيم عادة بعد أفولها، وأنه إذا كان غالباً ما يستخدم اصطلاح الحضارة للتعبير عن المنظومات القديمة المضمحلة مثل حضارة مصر وإيران والصين واليونان والروم وكلدة وبابل وآشور والإنكا والمايا وغيرها، فإن هذه الحضارات مازال لها جذور في وجدان العالم حتى اليوم إلا أن أحداً لا يشير أو يرجع إلى عناصرها المميزة، بل ويعتبر الرجوع إلى عناصرها ارتداداً^(٢)، وإن كان هناك بعض الباحثين الذين لا يوافقون على

(١) محسن كديور: عصر نو في ١٨/٢/٢٠٠٦ م.

(٢) محمود صدري: حوار الحضارات ضرورة عصرية: همشهري في ٤/١/٢٠٠١ م.

التفرقة التقليدية بين الحضارة والثقافة، ويضيفون مكوناً جديداً للحضارة بمعناها الواسع هو مكون الرؤية للعالم لأن هذه الرؤية تميز حضارة عن حضارة، ومفهوم رؤية العالم عندهم يعني النظرة للكون والمجتمع والإنسان، وقد أصبح هذا المفهوم منذ أن استخدمه في العقود الأخيرة "لوسيان جولدمان" عالم الاجتماع الفرنسي المعروف في كتابه (الإله الخفي) لدراسة إحدى الجماعات الدينية الشهيرة في فرنسا، من المفاهيم الأساسية في التحليل الثقافي، وهذا المفهوم له تاريخ طويل في الفلسفة وعلم الاجتماع^(١)، وفي ضوء هذا المفهوم أكد المؤتمر أن الحضارة العربية الإسلامية لها رؤية محددة للعالم، وهذه الرؤية عادة ما تشكل بناء على القيم الأساسية الحاكمة بالإضافة إلى التفاعل الثقافي الواسع المدى بين الأنا والآخر الذي يعتمد على القيم الأساسية الحاكمة بالإضافة إلى التفاعل الثقافي الواسع المدى بين الأنا والآخر والذي يجعل هذه الرؤية فريدة حقاً، ولا تتكرر بالضرورة في حضارات أخرى.

وقد أشار المشروع إلى أن نظريات علم اجتماع المعرفة تؤكد أن صعود مفهوم معين أو سقوط مفهوم محدد لا يتم عادةً بمحض الصدفة، وإنما غالباً ما يتم نتيجة تفاعل عوامل متعددة سياسية واقتصادية وثقافية، ومن هنا فإن صعود مفهوم حوار الحضارات يكمن خلفه انهيار النظام العالمي الثنائي القطبية، الذي شهد طوال القرن العشرين الصراع الأيديولوجي بين الرأسمالية والشيوعية، ومن المؤكد أن بروز ظاهرة العولمة بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وما أحدثته من انقلاب في أوضاع المجتمعات المعاصرة، وما أثارته من خلافات عميقة بين الساسة والمفكرين، التي دارت حول قيم العولمة، وصواب توجهاتها، وآثارها السلبية على أوضاع البشر، وخصوصاً في دول الجنوب، هي التي فتحت الطريق لضرورة قيام حوار بين الحضارات^(٢).

ويؤكد المشروع أنه مع افتراض وضوح المعنى الفلسفي والنظري للحوار، هناك معنى مجازي ومعنى حقيقي له، وكلاهما يستدعي الدعوة للحوار، ومن ثم فإن عقد جلسات الحوار في المسائل المختلفة أحد مصداقياته، كما أن الجهود الثقافية والفنية والعلمية والأدبية

(١) السيد يسين: حوارات حضارية: الأهرام في ٢٨/٦/٢٠٠١م

(٢) السيد يسين: دراسة حالة لحوار الحضارات: الأهرام في ٥/٧/٢٠٠١م.

مصادقية أخرى بالمعنى المجازي للفظ. وحوار الحضارات يستلزم تعريفا ثقافيا وحضاريا وإنسانيا يؤكد الاهتمام بالجانب الجماعي لوجود الإنسان وبما يشير إلى عدم اتصال بين الثقافات والحضارات. ويؤكد أن الحوار يحتاج إلى الاستماع قدر احتياجه للكلام، ودمج بين الفن والسياسة من أجل الابتكار، وكذلك إيجاد تحول أساسي في أخلاقيات السياسة من أجل استبدال اللغة البلاستيكية للسياسة بلغة حية إنسانية وأخلاقية. كما أن تحقيق الحوار يستلزم أحكاما عامة وشاملة وتوقعات، ويمكن لمنظمة اليونسكو أن تقوم بإعداد هذه الأحكام. كذلك فإن أحد شروط الحوار هو القبول الذي يؤدي إلى التعاون المشترك وتقارب المفاهيم والأذهان، مع الوضع في الاعتبار الحوار بين الأديان كمقدمة ضرورية لتحقيق السلام الدائم الضروري لتحقيق الحوار.

ويؤكد المشروع أن الحديث عن التاريخ الماضي هو نوع من التفنن العلمي ولكنه ليس كافيا، لأن النظرة المستقبلية تساعد على تحسين وضع المجتمعات البشرية. ومستقبل البشرية ليس قابلا للتفكيك، كما أن تاريخ البشرية ليس هو الآخر قابلا للتفكيك، ومن ثم فإن الحوار ضروري للشرق والغرب، بالشكل الذي يقوم على الحرية والاختيار، وكمقدمة للسلام والأمن والعدالة.

ويطرح المشروع سؤالاً رئيسياً هو: كيف يمكن إيجاد نافذة مشتركة للرؤية، ومساحة مشتركة للاستماع، ولغة مشتركة للتخاطب؟ ويوجب بأنه لا شك أن الجهود العالمية المشتركة للازدهار المعنوي والرقى المادي للإنسان يجعل حجب الفهم لكل من الشرق والغرب تجاه بعضهما أكثر رقة، وهو ليس بمعنى إدغام الثقافات أو انحلالها، أو افتقاد التنوع والكثرة، بل بالاعتراف المتبادل بحجم وأصالة وفعالية ودور كل من الشرق والغرب. مؤكداً أن المدنيات الكبيرة في آسيا قد اهتمت بتعميق الارتباط والحوار بينها كقدر تاريخي مشترك، وهو ما أفاد التطور الإنساني، وحل كثيرا من المشكلات. واتخاذ المشروع لكل من الصين وإيران مثلاً لحوار المدنيات الأسبوية لا يخلو من إشارة إلى أن الصين تمثل القيم المادية المعاصرة وإيران تمثل القيم المعنوية في هذه القارة.

ويشير المشروع إلى أن الدين هو أقدم صرح وظاهرة إنسانية، وأن أهم المدنيات هي وليدة الدين، وأن حقيقة الأديان واحدة، وتقوم على عقائد ثلاثة هي: الاعتقاد في الله، وأصالة الوحي الإلهي، وخلود الإنسان. وهذه الأسس تحتاج إليها البشرية، وتعتبر نقطة

مشتركة للحوار ، تجعل الخلافات قابلة للحل أو التحمل ، ويؤكد أن مشكلة البشرية الآن هي الفراغ المعنوي ، والأديان هي التي تستطيع ملء هذا الفراغ ، مشيرا إلى أن الثورة الإسلامية التي قامت في إيران مكنت المسلمين من الحصول على استقلالهم ، وأوجدت الثقة في النفس لدى كل الموحدين . ويرى خاتمي أن الحضارة الإسلامية قد شهدت حضورا فعالا لغير المسلمين في كافة مجالات هذه الحضارة ، علم البشرية درسا في التعايش السلمى المثمر ، مما يستلزم هندسة جديدة لفهم العالم المعاصر وحركة في اتجاه السلام الدائم .

ويؤكد المشروع ضرورة تحقيق المجتمع المدني على المستوى الدولي ، وأن تتبع الحكومات إرادة شعوبها ، مشيرا إلى أن إيران قد خطت خطوات إيجابية في هذا المجال معتمدة على ثرائها الثقافى والتاريخى . ويرى أن مستقبل العالم سيكون أكثر إشراقا بالتعاون المشترك بين العالم الإسلامى وأوروبا ، نظرا للارتباط الكبير بينهما ، وضرورة توضيح المبادئ والأسس الثقافية للدول في حوار الحضارات من أجل رفع سوء التفاهم ، وتبدأ مرحلة جديدة من التفاهم والحوار . ومن خلاله يكون الدخول إلى عالم جديد يتحدث بعضه إلى بعضه الآخر ويستمع كما يستمع ويتعلم كل منهما من الآخر ، ويقيم علاقاته على أساس المنطق والمساواة . ويؤكد ضرورة قيام الحوار على العقل وليس على السياسة ، وأن يكون المفكرون والعلماء هم أبطال الحوار ، وأن يكون الساسة فلاسفة ، وأن تتبع السياسة الفكر والعقل ، حتى يتغير العالم .

ويرى المشروع أن الدعوة لحوار الحضارات من خلال نقده للفكر الحدائى وما بعد الحدائى ، سد الطريق على فكرة صراع الحضارات الغربية من ناحية ، وفتح مجالا جديدا للحوار بين إيران والدول العربية ومصر من ناحية أخرى ، يقول الرئيس خاتمي : " إن الترحيب العام العالمى لمشروع حوار الحضارات هو نجاح كبير للشعب الإيرانى العظيم ، إن آمال هذه البلاد تكمن دائما في المحبة ، وليس العالم المعاصر بالنسبة لنا مجال خوف ورعب ، ولذلك فإنه من أجل أن يتحقق هذا المشروع الإيرانى في مختلف أبعاده لابد أن نجعل منه شأنا ثقافيا وأساسيا وقوميا ، وأن تنظم المؤسسات والصروح العلمية والثقافية السبل للتعامل مع الثقافات العالمية ، من الممكن أن يكون مشروع الحوار بين الحضارات مرآة جديدة للحياة والعالم ، أن الشرط الأول للحوار هو تواضع الطرفين مع التصديق ، فبغير هذه الخصلة الإنسانية لا يمكن إقامة حوار يؤدي إلى معرفة دقيقة بهوية كل طرف ^(١) .

(١) صحيفة همشهري في ١٠ اسفند ١٣٧٨ هـ . ش .

كما يرى الإيرانيون أن الثورة الإسلامية من القضايا التي تقبل الطرح على مستوى المثقفين، باعتبارها فكراً إسلامياً عاماً يتضمن تجربة إيرانية في التطبيق، وأن هناك قضايا فكرية أخرى يمكن أن تدخل في إطار المشاركة الثقافية من بينها قضية مواجهة الغزو الثقافي الأجنبي للفكر الإسلامي وما ترتب عليه من تداعيات، كما أن قضية التقريب بين المذاهب تحتاج إلى مزيد من العناية، وقضية الإسرائيليات في الفقه، فضلاً عن قضية بناء الثقافة الإسلامية الحديثة التي تتواءم مع أصالة الثقافة الإسلامية العريقة، وتواكب الثقافة العالمية التي تضغط علينا بكل الوسائل الحديثة. ويدخل في إطار المشاركة الثقافية أيضاً المشاركة الفنية سواء في مجال الفنون الجميلة أو الفنون الأدبية أو الفنون التمثيلية كالمرسح والسينما والإذاعة والتلفزيون، وتأتي ضرورة المشاركة في هذه الفنون من منطلق الخروج من أزمة الثقة والتردد التي أحاطت بكل الفنون لدى كل البلاد الإسلامية، والتي تتطلب جهداً كبيراً ومشاركة واسعة للخروج منها، ولا شك أن إيران قد خطت خطوات موفقة في هذا المجال، وأصبحت تجربتها فيه تستحق التوقف عندها، لإيجاد فن إسلامي لا يتنافى مع أصول ومبادئ الشريعة الإسلامية ويليق بثقافة هذا الدين وهذه الأمة العظيمة، ويحل معضلة الصدام بين الفن والدين.

المشروع الإيراني والعولمة:

يأتي المشروع الإيراني في مواجهة العولمة، حيث يرى أن مفهوم العولمة يعتمد على توحيد العالم، وجعله كتلة موحدة، وإن كان له جذوره في تاريخ الإنسانية، كما يرى أن التنظير لفكرة العولمة قد بدأ مصاحباً للعديد من النظريات الإنسانية، كالإمبريالية والحدائنة والنظريات الاجتماعية والعلاقات الدولية، إلا أنها بدأت في الاستقلال تدريجياً كمشروع إنساني مستقل يهدف إلى أنسنة العالم بشكل عام بعيداً عن كل الحدود الجغرافية أو الثقافية أو السياسية. ومع نمو الفكرة بدت معارضة لبعض الحريات الفردية والجماعية، أمام سطوة المجموع الإنساني بشكل عام. ويرى المشروع الإيراني أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى زوال الصراع ما بين قطبي العالم، مما أتاح فرصة أكبر لهيمنة المعسكر الغربي، و فرصة أخرى لمحاولات المجتمعات الصغيرة للاستقلال أو عدم الانتماء. غير أن المجتمع الغربي قد طرح تجربته على المشروع بوصفه قادراً على الاستمرار، وأصبحت الديمقراطية الليبرالية

والنظام الاقتصادي الغربي هما المحددان للفعل ورد الفعل على الساحة الدولية، مما استتبع حضور النشاط الثقافي الغربي، كثقافة محددة للتطور الاجتماعي والفكري.

وهنا يرى المشروع الإيراني أن النظام الرأسمالي هو المتحكم في كل النظم الاقتصادية لبلدان العالم، خاصة فيما يتعلق بالصناعة أو التجارة أي أن العولمة الحالية فيما يخص الاقتصاد هي عولمة الرأسمالية. وقد تأكد له أن نتائج العولمة متنوعة ومختلفة فيما يخص دول العالم بشكل منفرد، تبعاً لمعادلة القوة، فمن الصعب التكهّن بشكل نهائي ينطبق على المجموع الدولي. فمن الممكن أن تساعد العولمة على إحياء القوميات والأقليات - التي تحيا في ظل دولة واحدة - أن يكون لها دور فعال في اتخاذ القرار، مما قد يؤدي إلى تجزئة الدولة الواحدة إلى دويلات. ومن الممكن أن تساعد على الحرية الدينية والمذهبية، مما قد يؤدي إلى العديد من الهجرات، هروباً من الضغوط السياسية والاقتصادية، لبعض معتنقي تلك المذاهب أو الأديان، بوصفه هروباً من الظلم والاضطهاد الواقع عليهم. مما قد يؤدي إلى وجود ما يمكن تسميته " بالمكان المجازي "، لتواجد بعض الجماعات على خريطة الكرة الأرضية، ولكن هم في الواقع في مكان آخر تماماً، أي تفتت المجتمعات من داخلها.

وقد تأكد للمشروع أن العولمة في حال تطبيقها الكامل ستعمل على انهيار بعض أنظمة المجتمع الدولي، لأنها ستنتج تفاعلاً ما بين المخططين للأنظمة الحكومية ومن هم خارج الحكومة، وإلا ستفشل في تطبيق كل ما تصبو إليه. ومن هنا تحتل قضيتا الشأن الوطني والشأن الدولي أولوية هامة على جدول الاجتهادات الراهنة للفكر السياسي الإيراني لبلورة حدود ما هو مشترك وما هو متعارض بينهما، ولتحديد كيفية التعامل مع ما هو إيجابي وما هو سلبي، وبينما يرجع البعض ظاهرة بروز الشأن الدولي على حساب الشأن الوطني إلى نتائج حرب الخليج عام ١٩٩١م التي شنها التحالف الدولي ضد العراق بعد غزوه للكويت عام ١٩٩٠م، يرده البعض الآخر إلى منتصف الثمانينيات متجلياً في اتجاه فقهاء القانون الدولي إلى بلورة مفهوم المواطن العالمي، وتفجر قضية العولمة صراعاً حاداً بين اتجاهين، أحدهما يؤكد على أن العولمة لا تتقيد بالحدود الوطنية ويمكنها التغلغل في أي مجتمع من العالم، وأنها تحقق توحيد وتعبئة الجماعات والمؤسسات في اتجاه عالمي واحد، وتعارض هذه المقولة مع الاتجاه الآخر وهو المحلية أو الوطنية ومن محاولة الدولة الانكماش داخل

حدودها في مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتكنولوجية، وبعبارة أخرى التمسك بالذات الموجودة في المجتمع. ويؤكد أصحاب الاتجاه الأول على أنه سيكتب في النهاية الانتصار والغلبة على الاتجاه الانكماشى للمحلية، فالعولمة تحبذ فكرة توسيع الحدود والسماح بحرية انتقال الأفراد ورأس المال والسلع والتكنولوجيا والاستثمار، وسيادة نظريات الاعتماد المتبادل والتفوق النسبي الاقتصادي، والشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للقارات، وهي تطرح في مجال السياسة قيما معينة في الحكم وفي مجال الثقافة مفاهيم الثقافة العالمية العابرة للقوميات لفرضها علي الدول المختلفة. وإنه مع حدوث هذا التطور الجوهري في القواعد القانونية الدولية تحرك المجتمع الدولي في اتجاه ما أصبح يعرف بالعولمة وهي بالقطع مسيرة متحركة ومتطورة وتزداد في أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية يوما بعد يوم، وتتخطى بالفعل الحدود الجغرافية للدول، لا بد أن تفرض عليها قواعد جديدة في التعامل الدولي، ورفض هذه القواعد يؤدي بالضرورة إلى عزلة سياسية واقتصادية وثقافية محصلتها تخلف الدول عن ركب التطور والتنمية، وانكماشها داخل حدودها دون أن يكون لها حق وقدرة على جذب الاستثمارات أو الدخول في الأسواق أو المشاركة في النظام المالي الدولي أو الحصول على التكنولوجيا المتطورة. ويشير المشروع الإيراني إلى أن هذه العولمة أحدثت تغييرا رئيسيا في واقع ممارسة السيادة الوطنية وفي تعريف حدود هذه السيادة، كما أدت إلى تغيير في أنماط العلاقات الدولية وفي تعريف العناصر التي تحكم هذه العلاقات، بل أدت إلى تغيير الأولويات والشروط التي يجب أن تبني على أساسها كل الدول بكافة مؤسساتها مواقفها الوطنية لكي تتمكن من الانخراط في العولمة وعدم السقوط في هاوية التهميش. ويعترف المشروع بأن العولمة إطار يحيط ويؤثر ويحكم كل الظواهر السياسية والاقتصادية والثقافية للجماعات البشرية أما ودولا على ظهر الكرة الأرضية، وتلعب دورا مؤثرا وأحيانا حاسما في حركة هذه الظواهر الجزئية، بل هي تفرزها في بعض الأحوال لحسابه الخاص وباتفاق المصالح فيما بينها، أي أن المصلحة الكونية أو العالمية تفرز في محصلاتها أحيانا دولا تبرر قيامها إلا أنها دول عازلة بين القوى الكبرى، سواء لضمان أشكال من الشرائط الحدودية المتنازع عليها عند التقسيم أو لخلق جسور اقتصادية وثقافية أو مالية لم يكن من الممكن القفز عليها أو إذابتها، مثل الدول العازلة في وسط أوروبا وفي آسيا، أما بالنسبة إلى إسرائيل فإن الغرب

بقواه الاستعمارية المختلفة اتفق على زرعها في قلب منطقة الشرق الأوسط ، وجعلها قلعة غربية متقدمة تسمح إقامتها بانسحاب القوات العسكرية من بلدان المنطقة وفي الوقت نفسه تبقي على نفوذها .

لقد تأكد لإيران أن تحرك المجتمع الدولي في اتجاه العولمة قد فرض على إيران اتخاذ الحوار كوسيلة لإيجاد قواعد جديدة في التعامل الدولي أهمها أن تكون المشاركة سبيلا لتحقيق المصلحة المشتركة ، وتحقيق إمكانية تقديم الثقافة الإسلامية إلى الثقافات الأخرى ، وتحقيق القدر المطلوب من التوازن بين الشأن الداخلي والشأن العالمي ، وتقوم إيران حاليا بإعداد ملفات ضخمة لوثائق المشاركة الاقتصادية بين العرب وإيران طوال التاريخ ، لتكون أساسا صالحا لتأمين المصالح الاقتصادية لكلا الطرفين في المستقبل القريب والبعيد من الطبيعي أن اقتصاد كل من مصر والعرب وإيران قد تعرض في العصر الحاضر لكثير من التغيرات ، ويستقي توجهاته من المبادئ والأيديولوجيات الخاصة لكل بلد ، ولكنهم معا يواجهون الأوضاع الإقليمية والدولية الجديدة ، وليس من شك في أنه توجد مجالات حيوية مشتركة لجميع دول المنطقة ، لاشك أنه توجد تحديات ولكن إمكانية إزالتها رهن بإقرار علاقات قوية وحميمة بينهما ، وإن عدم وجود اتصالات أو مواصلات ونقل جوي وبحري مع وجود فقر في المعلومات والتعارف يمكن أن يحل عن طريق تفاهم وتنسيق بين الجهات المعنية والمتخصصين لدى الطرفين . كما أن المشاركة تضع أهدافا اقتصادية دقيقة ، وتساعد على إقرار برامج تنفيذية محددة من أجل تطوير التعاون ، وتجهيز الأدوات المناسبة لتنفيذ الخطط ، وتحقيق الاستفادة المثلى من الأدوات الاقتصادية الموجودة .

رؤية مستقبلية للمنظور الثقافي للمشروع:

لبحث مدى معرفة الشعب الإيراني بكل تلك التغيرات التي تتعلق بالمشروع الحدائي الإسلامي في إيران ، قامت إحدى المراكز البحثية في شتاء عام ٢٠٠٢م ، ببحث ميداني على أفراد في جهات ومناطق مختلفة . كانت نتيجته أن مفهوم المصلحة هو المحرك الأصلي لمدى القبول والرفض ، وهذا حسب الوظيفة ونوعيتها ، والسن ، والجنس ، أي القياس الفردي لمدى المنافع و المكاسب التي سيجنيها الفرد من تحقق هذا المشروع من عدمه ، وإن كانت الروح الإسلامية لدى الشعب قد منحت هذا المشروع جواز مرور مؤقت .

من الواضح أن المحافظين الجدد الذين تمكنوا من السيطرة على السلطة لهم تحفظات أساسية على هذا المشروع، فهم يمثلون اتجاها واحدا يرفع لواء الإصلاح من مفهوم وسط، للتجاوب مع المستجدات الدولية، حيث لم يكتف المحافظون الجدد برفع شعار التقدم، بل قرنوه برخاء الشعب من خلال التنمية، وعلى المستوى الثقافي والاجتماعي اهتموا في شعاراتهم بتأصيل القيم ومحاولة الوصول للنهضة بآليات سلسلة تحل القضايا الثقافية بالوسائل العصرية، مع الحرية الملتزمة ودون التدخل في الخصوصيات. فكانوا أقرب لثقفة النظام وتطلعات الجماهير. ويمكن توقع أن المنظور الثقافي الذي أرساه نظام ولاية الفقيه سوف يبرز في عملية التطبيق للمشروع الحداثي خلال المرحلة المقبلة، مع بعض التعديلات الضرورية التي تتناسب مع طبيعة هذه المرحلة والظروف العالمية.

ورغم أن بعض الأنظمة السياسية في المنطقة التي كانت تعتبر أي فكر جديد في المنطقة يعد خطراً على حكوماتها تحت تأثير الدعاية ووسائل الإعلام الغربية التي أكدت أن تصدير الثورة الإسلامية الإيرانية ظاهرة مخيفة على مستقبل البشرية، فإنه لا توجد معارضة إقليمية حتى الآن للمشروع الحداثي الإيراني، بل يعتبره البعض تطوراً إيجابياً في فكر النظام الحاكم في إيران.

لاشك أن إعلان إيران عن مشروعها الحداثي الإسلامي يشكل مفارقة كبرى في توجهات إيران تجاه العالم عما كان عليه الحال قبل ذلك، فلقد حرص الرئيس سيد محمد خاتمي يوم أدائه اليمين الدستورية بعد انتخابه رئيساً لجمهورية إيران الإسلامية على التأكيد أن الحوار والحوار وحده هو السبيل الوحيد والأمنح لتحقيق السلام الواقعي والدائم في العالم، والكفيل بتعزيز الصداقة بين الشعوب.

obeikandi.com

حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية

١٩٠٧ - ١٩١٤

وموقفه من قضايا التعليم والمرأة

د. محمد عبد الوهاب (*)

لم يكن قيام حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية في الفترة من ١٩٠٧ - ١٩١٤ إلا نتاجاً لتطور الأوضاع في داخل المجتمع المصري ، في فترة اختلطت فيها المفاهيم والثقافات وأصبحت مصر تموج بالتيارات السياسية والاجتماعية فلقد شهدت البلد حملة فرنسية في نهاية القرن ١٨ وبداية القرن ١٩ ، وجاء محمد علي يحكم بأسلوب جديد أثر بلا شك على بقية المجتمع المصري ، وجاء إسماعيل ولديه نهم للتحديث وجعل مصر قطعة من أوروبا وتوافد المفكرون والصحافيون إلي مصر التي فتحت ذراعيها لأصحاب الفكر والرأي وتكونت المنتديات السياسية وأصبحت الصالونات الأدبية سمة تميز سراه وأكابر هذه البلد ، واختلطت الأفكار والمفاهيم وظهرت الأحزاب في ظل احتلال أجنبي عرفته البلاد منذ عام ١٨٨٢ وكان الاختلاف على كيفية التعامل معه أحد أسباب قيام هذه الأحزاب . وأصبحت الصحافة ركناً أساسياً من أركان أصحاب الرأي والفكر . وخرجت الأحزاب السياسية من رحم هذه الصحف . وظهرت طبقة الأعيان تنشأ أن يكون لها دور حفاظاً على مكتسباتها ولم تعد الثقافة ترفاً بقدر ما هي أداة تستخدم للدفاع عن القضية المصرية .

وكان حزب الإصلاح واحداً من نتائج هذه المتغيرات طارحاً برنامجاً محاولاً جذب التيارات سواء المحافظة أو المتطلعة إلي الأخذ من الوافد الجديد وانعكس هذا بدوره على معالجة للقضايا المجتمعية . ووضح هذا في موقفه من قضية التعليم والمرأة . وهو ما سنحاول

(*) قسم التاريخ آداب عين شمس .

أن نعرضه في هذا البحث اعتماداً على منشورات الحزب وجريدته المؤيد التي صدرت منذ عام ١٨٨٩ - ١٩١٤ بصفة أساسية بالإضافة إلي مذكرات الساسة وزعماء هذه الفترة .

قام حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية (١٩٠٧ - ١٩١٤) كغيره من أحزاب الفترة على أكتاف طبقة الأعيان المصرية ، التي لم تعد طبقة ريفية بحتة كما كانت عند نشأتها ، فقد انتقل عدد كبير من أفرادها وبالذات أصحاب الملكيات الكبيرة منهم للمدن ، بعد أن أصبحوا في وضع اجتماعي يبيح لهم الإقامة في المدن والمشاركة في الحياة العامة والحركة السياسية ولتصبحوا لأبنائهم قدراً أكبر من التعليم . فكان حسن باشا زايد عضو حزب الإصلاح يمتلك سرايا بالظاهر ومحمد باشا الشريعي سرايا بالزيتون .

ثم أن بعض أبناء هذه الطبقة اصهروا إلي الطبقة القديمة من الذوات وهي ظاهرة بدأت على نطاق ضيق ثم ما لبثت أن اتسعت في ظل الاحتلال ، حتى أن بعضهم قد تزوج إحدى بنات الأسرة الحاكمة كحسن بك بكري .

وبالتقاء الأعيان وبقايا الطبقة التركية الحاكمة على الاحتلال تبدأ الحركة السياسية لكبار الملاك في تلك الفترة وأصبحنا أمام طبقة واحدة من كبار الملاك ، مستكملة كيائها الاقتصادي والإداري ثم بعد ذلك كيائها السياسي في الجيل اللاحق بعد هزيمة عرابي لتتبوأ صدر المجتمع في ظل الاحتلال كطبقة خاصة .

كانت الرغبة في إثبات الكيان في داخل المجتمع دافعاً لهذه الطبقة إلي الاشتغال بالسياسة والعمل الحزبي وهو ما أكده سعد زغلول في مذكراته في الكراسة رقم ٩ ، ص ٤٠٠ بقوله " إن ذوي الوجاهة والنفوذ يشتغلون بالأمور العامة بقدر ما يكسبون بسبب الاشتغال بهم من السلطة والنفوذ في الحياة العامة " .

ومن صحيح القول أن قيادات الأحزاب المصرية كانت تنتمي لطبقتين الأولى البرجوازية الكبيرة بكل أجنحتها والثانية هي الطبقة البرجوازية الصغيرة وجناح المثقفين منها بالذات ، ومع ذلك فمن الواضح أن الملكيات الزراعية الكبيرة هي الغالبة في عناصر البرجوازية وهذا أمر طبيعي في بلد نظامه الاقتصادي هو الزراعة .

وإذا كانت طبقة الأعيان انخرطت في صفوف الأحزاب المصرية أملاً في تأصيل هيبتها ، وتدعيم مركزها فإن انضمام هؤلاء إلي حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية كان يحقق لهم الأمان والاستقرار لهم ولأبنائهم المتطلعين إلي شغل كبري الوظائف الإدارية خاصة أن

علاقة الحزب بالخدوي الذي كان يعيش في عصر الوفاق مع صاحب السلطة الفعلية (المعتمد البريطاني) ، كانت واضحة وضوح النهار فأخذوا مبهورين أملين في انعكاس هذا عليهم فأنضم الكثيرون منهم إلي عضويتهم منسلخين عن غيره مما لا يحقق لهم فائدة أو مصلحة بل يغريهم أكثر مما ينفعهم .

والحقيقة التي لا شك فيها أن معظم أعضاء الحزب من الأعيان ، كانوا ينتمون إلي الشريحة الكبرى من طبقة ملاك الأراضي الزراعية بمصر ، فمحمود أبو حسين قد بلغت ملكيته ١٠٠٠ فدان وزايد جلال ٣٠٠ فدان ومحمد الشريعي بلغت ملكيته آنذاك ٨٠٠ فدان ومن هذا كله فإن رؤية هذه الطبقة للأحداث قد تحددت بناء على الانتماء الطبقي لها ، وكذا الخلفية التعليمية التي قد حصلت عليها بالإضافة إلي رغبتها في التطلع إلي السيادة والنفوذ استناداً إلي اتملكه من معايير الثروة والجاه آنذاك .

ومع هذا فإن الحزب أيضاً ضم من سراه المدن ووجهاتها عدداً غير قليل مثل حسن بك راسم ومحمد بك الرمالي الذي يعد من الشريحة الكبرى للطبقة البرجوازية المصرية وكان من ضمن هؤلاء إلياس بك المحامي .

ولم يقتصر الحزب في عضويته على كبار ملاك الأراضي الزراعية وذواتهم وأثرياء المدن ، بل ضم إلي عضويته أيضاً السيد/ عبد الحميد البكري شيخ السجادة الوفائية وشيخ مشايخ الطرق الصوفية فيما بعد . وقد تلقى علومه العقلية على يد جماعة من كبار العلماء الأزهر كما اتجه إلي دراسة العلوم العقلية فجمع بين الاثنين ودرس وتعلم الفرنسية فأجادها قراءة وكتابة وثقافة ، وكانت أسرته تدخل في شريحة كبار الملاك لما كان بحوزتها من أوقاف وأراضي بلغت ٦٤٦ فدان .

كما ضم الحزب بين أعضائه السيد/ أحمد بك رافع الذي شغل كسابقة عضوية مجلس إدارة الحزب في فترتين متتاليتين وهو سليل بيت واسع الثراء ، وقد أنشأ في بلدته طهطا في عام ١٨٩٨ مدرسة خيرية سماها (فيض النعم) ، كما شغل عضوية الحزب أيضاً محمد بك أبو شادي الذي كان بالإضافة إلي كونه محامياً وصحفيّاً شيخاً لسجادة السادة الأحمدية .

كذلك كان على رأس الحزب أزهري معمم هو الشيخ على يوسف الذي تولى في نهاية حياته منصب شيخ السجادة الوفائية وإن كان دوره الصحفي طغى على بقية أدوار حياته .

وإذا كان الحزب قد ضم هذا الجمع من مشايخ الطرق وعلماء الدين من المسلمين فإن عضويته قد فُتحت لتضم بين البارزين إلياس بك عوض عضو المجلس الملي القبطي مما أثر على مواقف الحزب وتوجهاته تجاه القضايا المجتمعية .

وقد ضم الحزب أيضاً بالإضافة إلي هؤلاء مجموعة من المثقفين وهم نتاج بعثات محمد على والصالونات الأدبية والصحافة المصرية واختلاط الثقافات التي حدثت في المجتمع المصري . لقد حلت طلاس الهير وغليفية ، ونشطت المصارف والعلوم بفضل ما استحدثت من أنظمة ومؤسسات تعليمية امتداداً لعصر التنوير وأصبحت الموجة الغربية الزاحفة تحمل في ثناياها أثار الاستعمار والثقافة والفكر الحديث والعادات والتقاليد الأوربية .

وفي ظل هذا المناخ العام ظهر جيل ما بعد الاحتلال غير أن مثقفي حزب الإصلاح حملوا طابعاً معيناً وفرته لهم الظروف الخاصة بنشأتهم وانتمائهم الطبقي فوجد منهم يوسف بك صديق عضو مجلس إدارة الحزب ، وقد نال شهادة البكالوريا من مدرسة هكسيوس بجنيف وحصل على ليسانس الحقوق من باريس . والبعض منهم قد استفاد من البعثات الحكومية كأحمد حشمت الذي حصل على الدكتوراه في القانون من فرنسا ، وكذا حسن رقيقي الذي نال دكتوراه الطب من الجامعات الفرنسية . واستفاد أيضاً من بعثات إسماعيل إلياس بك عوض المحامي الذي نال دبلومة الشريعة من مدرسة القانون بباريس .

وكان تواجد هؤلاء بالخارج خاصة فرنسا عاملاً مهماً في اطلاعهم على مؤلفات مفكرينها وكتباها فاحمد حشمت وكيل الحزب كان يتباهى بحفظ مؤلفات الأدباء الفرنسيين مثل لامارتين وفولتير وراسين .

والذي لم يحظ بالسفر إلي فرنسا فقد اطلع ودرس بالمدارس الفرنسية في مصر كأحمد تيمور وكذا صالح حمدي حماد الذي تعلم الفرنسية بمدارس " فالو " بالإسكندرية و " الفيرير " بالقاهرة .

وإذا كان مقياس ثقافة العصر دراسة القانون التي تتيح لأصحابها تبوأ المناصب العليا والكتابة في الصحافة وقيادة المجتمع فإن الحزب جمع بين أعضائه خاصة في مجلس الإدارة واللجان الرئيسية اثني عشر عضواً يحملون شهادة ليسانس الحقوق . بل أربعة منهم لم يكتفوا بشهادة الليسانس فدرسوا دراسات عليا استكمالاً لسابقتها وكان آخر الدارسين

منهم سيد أفندي كامل الذي حصل على الدكتوراه في القانون والاقتصاد من الجامعات الفرنسية أيضاً .

وإذا كنا قد أطلقنا لفظ (مثقفو الحزب) على إطلاق المعنى فإننا سنحاول أن نقسم كلاً منهم حسب إسهامهم العلمي فالحزب كان بين صفوفه :

(أ) الصحفيون والكتاب المفكرين .

(ب) موظفو الدولة سواء من المدنيين أو العسكريين .

(ج) المحامين .

ولكن لا يعني هذا أنه كان هنالك قيود تمنع الجمع بين الفئة الأولى والثالثة أو الثانية والأولى فمحمد أبو شادي كان محامياً وصحفياً . والمنفلوطي كان أديباً موظفاً ، وإن كان الحزب قد ضم بين أعضائه حاملي قلم من المحترمين . وكان على رأسهم الشيخ على يوسف رئيس الحزب صاحب جريدة المؤيد ومدير تحريرها الذي كان أول اصدر لها في الأول من ديسمبر ١٨٨٩ لتصبح آنذاك الجريدة الإسلامية الوطنية بعد خلوا الساحة من هذا النوع لفترة ليست بالقصيرة ، وقد ظل على رأس هذه الجريدة حتى اعتزال الصحافة في ٤ مارس ١٩١٢ ولا يعني اعتزال الصحافة تخليه عن رئاسة الحزب .

وقد ولد على يوسف في عام ١٨٦٣ ببلدة بلصفورة التابعة لمديرية جرجا وقتئذ . وقد نال تعليمه في الأزهر على يد الأساتذة المشاهير ولم يكتف بالدراصة في الأزهر فارتاد الأندية والصالونات الأدبية التي كانت تضم الأدباء الكبار من أمثال الشيخ حسن المرصفي ولطيف سليم الحجازي وعلي باشا مبارك . وشارك في الجمعيات الأدبية كجمعية " الاعتدال " التي أنشئت في القاهرة عام ١٨٨٥ وضمت نخبة من أدباء العصر وطائفة من كبار رجال الأعلام وقادة الفكر ، وكانت تبحث في المواضيع الأدبية والاجتماعية .

كل هذه العوامل أفرزت لنا في النهاية فكر على يوسف الصحفي ورجل السياسة الحزبي الذي امتاز أسلوبه بالموازنة بين الثقافة الشرقية والثقافة الغربية وكان يؤمن بالاعتدال والتروي على حسب وصف عبد العزيز البشري في المختار في الجزء الأول من صفحة ٢٨٢ أما حافظ عوض الساعد الأيمن للشيخ على يوسف فقد بدأ حياته الصحفية مترجماً في مجلة الموسوعات . وقد اختارته جريدة التيمز الإنجليزية ليكون مراسلاً خاصاً بها لتغطية رحلة الخديوي عباس حلمي للأراضي الحجازية .

وله العديد من المؤلفات مما يدل على سعة اطلاعه واتساع معارفه مثل "فتح مصر الحديثة" و"نابليون في مصر" وله أيضاً كتب بعنوانين "حياة الشباب" و"اليتيم" وكلها تدور حول المشاكل الاجتماعية.

ومن مثقفي الحزب أيضاً الذين اشتغلوا بالصحافة محمد بك مسعود وقد ألم بالثقافة العربية والفرنسية وكان يجيد اللاتينية مما جعل كتابته وفكرة متأثراً بالجمع بين العديد من الثقافات وهو ما انعكس على كتاباته وترجماته فقد ترجم العديد من الكتب التاريخية والاقتصادية فترجم جوانب ولمحة عن تاريخ مصر (لكلوت بك) وحضارة العرب لجوستاف لوبون ومصر في القرن التاسع عشر (لادوارد لوبون).

كذلك ضم الحزب إلى جانب الأسماء اللامعة من الصحفيين مجموعة من الكتاب والمفكرين وكان على رأسهم احمد بك تيمور الذي لعبت نشأته دوراً في فكره فقد كان يجيد العربية والفرنسية والتركية وشيئاً من الفارسية ، كما أنه اتصل بنخبة من مشايخ الأزهر كما حضر دروس الإمام محمد عبده وتأثر به واقترب منه إعجاباً ، وقد دعا إلى إنشاء مجمع اللغة العربية وكان على شاكلته صالح حمدي حماد الذي ألف العديد من الكتب وترجم العديد من الأعمال.

كما ضم الحزب أيضاً أديباً احترف وظائف الحكومة وهو السيد لطفي المنفلوطي أزهري الثقافة ، صاحب كتاب النظرات وكذا العبرات كما عرب غادة الكاميليا وهي التي عرفت "بمجدولين" وهي من الروايات التي تمتاز بكتابتها ببراعة الأسلوب والقدرة على وصف المشاعر الإنسانية.

فبذلك حظي الحزب بمجموعة من الكتاب والصحافيين كانت لديهم القدرة على التعبير عن فكرة الحزب وقضاياه وكانوا يمثلون تياراً فكرياً أميل إلى الوسطية والاعتدال . وكذلك ضم الحزب مجموعة من كبار المحامين الذين كان معظمهم من خريجي الأزهر إلا أنهم سرعان ما درسوا القانون في المدارس المصرية والفرنسية . وحزب الإصلاح ضم بين أعضائه من هذه الفئة محمد أبو شادي ، واحمد بك الحسيني ، وأمين أفندي التوني واحمد بك رمزي الذي شغل منصب أمين صندوق الجمعية العمومية للمحامين كان له أثره على مواقف أعضاء الحزب من القضايا المجتمعة .

لقد كان الانتماء الطبقي لأعضاء الحزب عاملاً مهماً في كل مواقفه تجاه قضايا المجتمع على اختلاف أشكالها .

الحزب وقضايا التعليم:

إذا كان الإصلاح لم يعط للقضايا الاجتماعية والاقتصادية الأخرى اهتماماً في برنامجه فإنه لم يهمل مسألة التعليم وقضاياها سواء في برنامجه الذي أعلن في لندن تحت عنوان (برنامج الحزب الوطني المصري) أو حينما تم الإعلان عن الحزب في القاهرة بصفة رسمية . ويلاحظ عدم الاختلاف في صياغة برنامج الحزبين في الجزء المتعلق بالتعليم على وجه الخصوص - ولكن إذا جاز لنا أن نتبع مواقف الحزب من قضايا التعليم فإنه يجب علينا أن نتعرف على ملامح السياسة البريطانية وموقفها من التعليم ، فينبغي لنا أن نعترف بأن الاحتلال لمصر لم يفلح في شيء مثلما نجح في تحقيق السياسة التي اتبعها منذ بداية عهده ، فلقد ارتفعت نسبة الأمية حتى بلغت ٩٢ ٪ من مجموع السكان من الرجال ، ٩٩ ٪ من النساء كما كان عدد التلاميذ المقيدون بالابتدائي لا يتجاوز ٤ ٪ ولقد تم إغلاق عدة معاهد كانت مزدهرة قبل مجيء الاحتلال كمدرسة الطب البيطري والآثار والزراعة ومدرسة المكفوفين والخرس وأوقفت البعثات التعليمية بحجة أن الحكومة لا تطلب من المدارس إخراج موظفين وأن المدارس الموجودة بها كافية لهذا الغرض . وقد أخذ هذا المخطط يحقق الهدف منه حتى كانت الإنجليزية هي اللغة الوحيدة في التعليم الابتدائي أي بنسبة ١٠٠ ٪ وبنسبة ٩٦ ٪ في الثانوي ، ٧٦ ٪ في التعليم العالي وكان الهدف من هذه السياسة إنتاج عدد كاف من الموظفين يعملون في خدمة الإدارة البريطانية طائعين .

وكان هذا المسلك من نظارة المعارف من أهم أسباب استياء المصريين من الوجود الاحتلالي فكانت مسألة التعليم بحق هي ميدان المعركة السياسية بين الوطنيين والاحتلال فارتفعت أصوات المصريين من كل الطبقات تنادي بإصلاح الأوضاع التعليمية . وتركزت تلك المطالب بتعريب لغة التعليم وكذا الاهتمام بالبعثات العلمية . فما هو موقف حزب قد وضع التعليم وقضاياها المختلفة نصب عينه وجعل منه أحد بنود برنامجه الرئيسية ، وما هو مفهوم التعليم والغرض منه وأهميته في نظر هذا الحزب؟

لم يكن مفهوم التعليم لدى بعض أعضاء هذا الحزب حشد العقل نظرياً بكل ما هو صعب مما يعرف "بالإسراف العلمي" بل هو على أساس معرفة الواجبات نحو الذات ونحو العالم بأسرة وهو نفس ما أكدته المؤيد بالدعوة إلى تحرير العقول من التشيع للمذاهب فقالت (نريد في هذه المدرسة أنه إبقاء للمجتمع إلا إذا عمل بدور العقل وتأثر بالمؤثرات الدنيوية).

ولكن إذا كان هذه مفهوم الحزب وقيادته عن التعليم والغرض منه فما هو موقفه إزاء قضايا التعليم التي فرضت نفسها حينذاك والتي فرضت نفسها من خلال سياسة الاحتلال الرامية إلى نجلزة الإدارة المصرية ، إزاء هذه السياسة فلقد بدأت بعض الأصوات ترتفع مطالبة بوضع حد لسياسة نجلزة التعليم .

وأخذت المؤيد تدعو إلى مساندة اللغة العربية والتمسك بها بقولها "نطلب إلى نضارة المعارف . . أن تبلغنا منيتنا وتروي غايتنا بشد أزر اللغة الشريفة العربية لغة البلاد فإن أجابت سؤلنا استحققت رضا العموم " كما أنها تواصل هذه الحملة في فترات مختلفة داعية للتمسك باللغة العربية كلغة للتعليم .

وكان الخديوي منذ تولي عرش البلاد مقتنعاً بوجود أداء المواد باللغة العربية ، فكأن هذه الدعوة للتمسك باللغة العربية كلغة للعلم لم تكن جديدة على لسان حال حزب الإصلاح الذي يترأس تحريرها الشيخ الأزهرى على يوسف ، إلا أن هذه الدعوة قد أخذت تشتد في فترة لاحقة ، وخاصة أثناء تولي سعد نظارة المعارف الذي تشككت المؤيد في إمكانيات نجاحه كناظر لها فانتقلت المعركة - معركة التعريب - من على صفحات الصحف إلى منبر الجمعية العمومية فوجد أن رئيس تحرير المؤيد ورئيس الحزب في فترة لاحقة وعضو الجمعية العمومية حينذاك يتقدم بالتماس إلى الجمعية العمومية (بالموافقة على طلب تعليم العلوم في مدارس الحكومة وامتحان طلبتها باللغة العربية وأن يكون الشروع في ذلك في السنة المقبلة) .

ولا تفتقر همه - جماعة المؤيد - يوماً عن التعرض لهذا الموضوع تحت عناوين مختلفة كلها ترمى ظاهراً إلى الدعوة إلى التعليم باللغة العربية وباطناً إلى استثارة الجماهير ضد سعد ناظر المعارف وإظهاره بأنه منفذ للسياسة البريطانية الساعية إلى صبغ التعليم بالصبغة الإنجليزية ، كما أنه إمعاناً في إبراز صلاحية اللغة العربية كلغة للدراسة والعلوم الحديثة قامت "المؤيد"

بنشر الجزء الثاني من ديوان حافظ في حال اللغة العربية . ومن نفس المنطلق وفي فترة لاحقة فإن " تيمور " العضو البارز بالحزب طالب على صفحات المؤيد بالمجمع اللغوي الذي يكون عمله (تعريب الألفاظ والاصطلاحات الفنية بما يقابلها من الألفاظ العربية واختيار الكلمات الموافقة فيما لا يكون له نظير في العربية باشتقاق أو غيره ، وهذه الدعوة الغرض منها إحياء مجد اللغة العربية وإثبات صلاحيتها كلغة للعلوم الحديثة .

وإزاء ما قام به سعد من تخصيص بند في الميزانية لتدريس اللغة العربية للمدرسين الإنجليز لكي يقوموا بعد دراستها بالتدريس بها ، أرسل مدرسين مصريين لإنجلترا لتعليم اللغة العربية للإنجليز الذين يريدون الدخول في خدمة الحكومة المصرية مما أثار ضده معارضة شديدة فأخذت لسان حال الحزب تطرح عليه التساؤلات عن هذا الموقف محملة إياه تبعه هذا التصرف فقالت " إن مثل هذا كان يصلح من الوزير السابق لأن الناس كانوا في يأس كبير من الإصلاح ، أما الآن فسعادة الوزير الحالي قال عنه سير جورست إن شهامته تأبى أن يجري شيء في النضارة لا يوافق عليه " .

وكان حزب الإصلاح قد أراد وضع سعد موضع المسؤولية أمام الجماهير فكأن الدعوة لتعريب التعليم اتخذت سلاحاً للتخلص منه أكثر من خدمة الهدف الذي ترمي إليه الدعوة وإمعانا في تقوية هذا المطلب ودحض الرأي المعارض له فإن المؤيد قامت بإجراء حوار مع أحد علماء اللغة العربية من السوريين لتأكيد فاعلية اللغة العربية وإمكانية استخدامها في تدريس العلوم العصرية والفنون الحديثة .

وإزاء ما حدث من تغير وزاري في مصر فإن أحمد حشمت وكيل الحزب قد تولي نظارة المعارف خلفاً لسعد زغلول وأصبح أحد قادة هذا الحزب ومسئولاً عن تحقيق هذا المطلب الذي وضعه الحزب في صدر برنامجه والذي طالما تشدق به أعضاء الحزب سواء من فوق منابر الهيئات النيابية أو على صفحات جريدة المؤيد .

فإزاء ذلك نجد أن حشمت قام بإنشاء قلم للترجمة يشغل بترجمة كتب الدراسة لمدرسة المهندسخانة والزراعة إلى اللغة العربية كما أن حشمت أستهل عهده بأحداث تغيير في لغة الدراسة بمدرسة الزراعة فأمر بأن يكون التعليم باللغة العربية لجميع برامج فرق السنة الأولى ، عدا اللغة الإنجليزية ابتداء من شهر أكتوبر ١٩١٠ وأن يعمم على بقية السنوات بالتوالي ،

كما أنه قد أصدر مشوارا للمدارس الثانوية جاء فيه " قد قررت النظارة تدريس الجبر باللغة العربية في السنة الثالثة والهندسة في السنة الرابعة بالمدارس الثانوية " .

وإزاء هذا فلم يعد لسان حال الحزب يعاود طرق الموضوع من جديد إلا في ثوب التفاخر بأن حزب الإصلاح كان أسبق من غيره من الأحزاب في الدعوة للتعريب .

فسواء كانت الدعوة للتعريب الغرض منها إخراج سعد وتعريبه جماهيرياً ، أو من منطلق وطني إسلامي فإن الحزب استطاع من خلال ما قام به من دعاية مضادة لكل ما طرح لتشويه هذه الدعوة من خلال جهود أعضائه في إطار مناصبهم فإنه قد حقق ولو جزئياً جزءاً من برنامجنا الخاص بالتعليم والتعريب معتمداً على جريدته وأعضائه القياديين في ذلك .

ولكن إذا كان الحزب قد أعطي اهتماماً لتعريب التعليم فإن ذلك لا يعني إهماله جانباً لا يقل أهمية عن التعريب وهو مجانية التعليم التي بدأت تتلاشى من خلال السياسة البريطانية الساعية إلى إبعاد أبواب العلم والوظائف عن المصريين . لقد طالبت المؤيد " بتعميم التعليم وجعله إلزامياً وهو الأساس التي تبنى عليه الأمة هيكل عظمتها " .

كما أن على يوسف أثناء عضويته بالجمعية العمومية لم ينوان عن مطالبة الجمعية بالموافقة على إعطاء أبناء الفقراء حصتهم من التعليم المجاني ، مع رجاء التوسع في ذلك في المستقبل مع إباحة دخولهم مجاناً في السنة الأولى من القسم الابتدائي المحظورة عليهم قانوناً ولكن ما الذي دفع بعلي يوسف إلى هذا المطلب حينذاك؟ هل كان رغبة في إخراج سعد زغلول أمام الجماهير لتؤكد الأول من عدم قدرة الأخير على تحقيق هذا المطلب الجماهيري أم أنه كان مدفوعاً بعامل الرغبة الوطنية الصادقة ، أم أن دعواه كانت رغبة في جذب الانتباه إليه في الفترة الباكورة لتكوينات الأحزاب السياسية في مصر ، فتكون هذه المطالب نوعاً من الدعاية للحزب المرتقب . سواء صدقت إحدى هذه الاحتمالات إما صحت جميعها فإننا لا نغفل أهمية هذا المطلب وقيمتها كنوع من التحدي للسياسة البريطانية المضادة لكل تحرك وطني ، ولذلك فإننا نجد هذا المطلب قد توج ما عرف ببرنامج الحزب الوطني المصري الذي قدم إلى سير جراي في لندن .

كما طالبت المؤيد في ٢٥ سبتمبر ١٩٠٩ بالتوسع في مجانية التعليم فقالت " نحن نأمل أن يتسع نطاق المجانية في المستقبل وأن يدخل في أقسام التعليم كلها إيتائي ووسط وعال " إلا أن هذه الدعوة المتشددة إلى إباحة المجانية في مدارس نظارة المعارف سرعان ما تبدأ في الهدوء

وتأخذ شكلاً أقل ما يقال عنه رده أو تأخذ شكلاً تراجعياً وخاصة بعد أن تولي أحمد حشمت وكيل الحزب نظارة المعارف وأصبح عليه أن يتعامل بصورة مباشرة مع سياسة قد رسمت منذ بدايات عصر الاحتلال البريطاني لمصر فنجد أن المؤيد التي طالما سطرت بالمقالات الداعية إلى تعميم المجانية في كل أفرع التعليم تطلب من الحكومة الإكثار من المدارس الابتدائية مع تقليل مصاريفها عما تتقاضاه .

ومن هنا يتضح لنا أن موقف الحزب من مجانية التعليم رغم كونه جزءاً أساسياً في برنامج هذا الحزب فقد التزم به لفترة زمنية وتبني قضاياها إلا أن هذا الموقف لم يكن من منطلق وطني بحث بقدر ما هو سعي في تعرية سعد زغلول أمام الجماهير ، حتى يمكن التخلص منه دون أن يكون شهيداً على مذهب سياسة الوفاق . وهذا يفسر لنا تراجع الحزب عن سابق دعوته ، حينما تولي أحد أعضائه نظارة المعارف فلم تعد المؤيد تطرق هذا الموضوع كما كان من قبل ، لقد تراجع الحزب عن الفكرة ومال إلي القبول بمبدأ "الوسطية" بالنسبة للمجانية والمصاريف .

ورغبة في التوسع في التعليم وتحقيقاً للفائدة المرجوة منه فقد بدأت تلوح بالأفق الدعوة إلى ضرورة إنشاء الجامعة المصرية وقد حمل في البداية مصطفى كامل لواء هذه الدعوة على صفحات اللواء منذ أكتوبر ١٩٠٤ ثم عاد وطرح الفكرة من جديد في يناير سنة ١٩٠٥ مستحثاً الأغنياء على المساهمة في هذا المشروع فأصبحت هذه الفكرة ماثراً للجدال والنقاش ، فنجد أن حافظ عوض في نفس الفترة يطرح تساؤلاً "أيهما أنفع للقطر المصري في حالته الحاضرة الكتاب أم مدرسة كلب عالية" وقد استدرجت المناظرة كثيراً من الكتاب للاشتراك فيها على صفحات الجرائد المختلفة وانتهت بغير صائل ولا نتيجة .

ولم تتخذ خطوات عملية نحو إنشاء الجامعة حتى دعا مصطفى كامل الغمراوي من بني سويف إلى العمل لإنشائها في ٣٠ سبتمبر ١٩٠٨ فسارع الكثيرون من الأثرياء والأعيان من أعضاء الحزب وغيرهم فيما بعد ملين النداء فاكتب خالد بك سعيد بمبلغ مائة جنية وكذا حنفي بك ناجي واحمد بك رمزي المحامي كما أن محمد بك راسخ قد اكتتب بخمسمائة جنية فبلغ ما جمعه هؤلاء قرابة ١٧٠٠ جنية من مجموع مبلغ الاكتاب الذي بلغ ٤٨٨٥ جنية كما واصل أعضاء الحزب المشاركة في الاكتاب فقدم على يوسف مائة جنية ، وقدم حسن رفقي وزوجته خمسمائة جنية كما تبرع حسن بك زايد بخمسين فدان لنفس الغرض ، بل أن خالد

بك سعيد عضو الحزب قد انتخب عضواً من أعضاء اللجنة النهائية العاملة لمشروع الجامعة المكونة من خمسة عشر عضواً.

وبدأت المؤيد حملة مكثفة لدفع الناس إلى الاكتتاب لهذا المشروع الجديد فذكرت " أن الأموال التي تدفع في سبيل الجامعة هي أموال تدفع في خير الأمور " ، وخاصة أن اللورد كرومر سعي إلى ضرب هذا المشروع في نفس الفترة بطرح الدعوة من جديد لإنشاء الكتاتيب زعمًا بأن الأمة أحوج إلى التعليم الأولي منها إلى التعليم العالي فتصدي احمد حافظ عوض لهذه الدعوة الرامية إلى قتل مشروع الجامعة في مهده - بعقده مقارنة بين الجامعة والكتاتيب انتهى منها إلى حاجة الأمة إلى الاثنين لأن كلا الشئيين يرمي إلى غرض واحد هو التعليم ، وما الفرق بينهما إلا كالفرق بين أوصاف شيئين من جنس واحد ومن هنا يتضح لنا أن قيادات الحزب - فيما بعد - قد اتبعوا سياسة الباب الموارب في البداية ، فهم لم يهاجموا مشروع عميد الاحتلال ولم يتخلوا عن تأييد الدعوة لإنشاء الجامعة المصرية وتدعمها .

إلا أن على يوسف قد أسفر عن وجهة ووجوه جماعته في تأييد المشروع ومناهضة أي دعوة تكون حجر عثرة في سبيله ، فقد وجه خطاباً مفتوحاً إلى عميد الاحتلال قال فيه " إن الجامعة هي روح الأمة . . . وأن طريقة التعليم في الكتاتيب مضرّة بالأمة ولا تصلح إلا بالجامعة التي تخرج لهم معلمين " .

ويواصل الحزب وصحيفته التأييد للمشروع الجديد بنشر كل ما يتعلق بالجامعة وأهدافها والغرض منها ، وذلك لتقريب هذه المفاهيم الجديدة للناس وتشجيعهم على الالتحاق بها .

كما قامت المؤيد بالدعاية لمجلة الجامعة بل أن اثنين من محرريها قد شاركوا فيها مع إبراز أهمية هذه الدورية وقيمتها بالنسبة لهذا المشروع " فهي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها الراغب في مصر وخارج القطر الاستفادة من علومها " .

ولقد تزعمت لسان حال الحزب الدعوة إلى إدخال أفرع جديدة للدراسة في الجامعة المصرية كدراسة الآثار وآداب اللغة العربية وعلاقتها باللغة السامية وكذا الاجتماع " هذه ثلاث علوم من أعظم ما ينبغي لقيام أمر مصر وارتقاء لغتها وتاريخها وأفكارها . وكذلك فقد طالبت بإدخال علم الاقتصاد السياسي إلى مناهج الدراسة بالجامعة " . وتشجيعاً لدور الجامعة المصرية وإبراز أهميتها بالنسبة للمجتمع المصري فإن المؤيد كانت تقوم بإعداد

ملخصات للمحاضرات التي تلقي في الأفرع المختلفة . وكأن الحزب اتخذ من لسان حاله أداة لنقل الثقافة والعلوم العالية إلى بقية القطاعات التي ربما حرمت من حق الالتحاق بالجامعة المصرية حينذاك ، فيمكن لنا أن نقول إن حزب الإصلاح اتخذ من جريدته أداة لربط المجتمع بالجامعة وكذلك الجامعة بالمجتمع بغرض تشجيع الإقبال عليها وهي في مهدها .

ولكن ما هي الطبقة التي يمكن لها أن تحصل على التعليم العالي في نظر هذا الحزب وتتزود من مناهل الثقافة الحديثة وقد تزداد معرفة وخبرة واستنارة من مناهج الدراسة المتطورة التي لا بد أن تزدهر مع افتتاح الجامعة المصرية؟

لقد حدد احمد حافظ عوض العضو البارز بالحزب نوعية هؤلاء الطلاب الذين يحق لهم التطلع إلى التعليم العالي بقوله " تكون الجامعة عامة تدرس فيها العلوم التي تنتقف بها أذهان أولاد المصريين عموماً بما فيهم من أولاد الأعيان ووجهاء المديريات جميعاً . . . أما الكتابيب فتكون مخصوصة لأولاد أهالي القاهرة " .

ومن هنا نتضح لنا النظرة الطبقية التي سيطرت وسادت على فكر أعضاء هذا الحزب في قصر التعليم العالي على أبناء طبقتهم فقط وما دونها فلديه القديم والقائم ساعين بهذا إلى أيبصاد الأبواب على من عداهم من الطبقات ليس في مجال التعليم فحسب بل في مجالات الوظائف العليا .

لهذا فإن دعوتهم للتعليم الجامعي سواء أكان الغرض منها محاربة سياسة الاحتلال التعليمية والوظيفية أم لا فإنها لم تخل من السعي لتحقيق مكاسب طبقية بعيدة المدى ، إلا أننا مع ذلك لا يمكننا إغفال دورهم في تعضيد مثل هذا المشروع الذي احدث هزة في كيان المجتمع المصري حتى يومنا هذا .

ومن منطلق اهتمام الحزب بقضايا التعليم فقد ابدي التفاتاً لا بأس به إلى البعثات العلمية التي كانت تتعارض مع المخطط البريطاني الرامي إلى السيطرة على مجالات الإدارة . ولكن يتولى سعد نظارة المعارف أعيدت البعثات عندما اشتدت الحاجة إلى المعلمين غير أنه اختار إرسالهم لإنجلترا .

وقد أثار هذا الحصر للبعثات على إنجلترا تأثر الوطنيين المصريين مما دفع بالمؤيد إلى انتقاد هذه السياسة داعية إلى عدم تركيز البعثات على دولة واحدة دون غيرها لعدم استفادة مصر من هذا . وقد رددت هذه المعاني في العديد من مقالاتها مبرزة ضرورة عدم قصر البعثات

على دولة " ذلك لأن كل دولة خصت بامتياز في معارفها . . . فحتي نرقي مدنيتنا يجب أن نغترف من كل معين " .

وعلى الرغم من استمرار الحكومة في سياستها في تركيز البعثات العلمية على إنجلترا في الفترة اللاحقة فإن المؤيد لسان حال الحزب لم تتعرض لهذا الموضوع لا من قريب ولا من بعيد - فقد كان على رأس وزارة المعارف وكيل الحزب - ولم تشر كلية إلى هذا الموضوع إلا حينما طالبت بالترحيب بأساتذة الجامعة العائدين من بعثاتهم . وهذا الموقف يؤكد أن موقف الحزب وصحيفته من موضوع البعثات لم يكن عن إيمان صادق بأهميتها لتطوير المجتمع المصري بقدر ما استخدمت كسلاح لمحاربة خصوم الخديوي السياسيين حينذاك خاصة سعد زغلول .

ولكن إذا كان الحزب قد اهتم بالحفاظ على اللغة العربية كلغة للتعليم ومجانية التعليم والتعليم العالي فإنه لم يهمل الاهتمام بالتعليم الفني وخاصة التعليم التجاري . وهذه الدعوة تنم عن رغبة البرجوازية المصرية في توسيع الدراسات التجارية إزاء ما أصابها من جراء منافسة رؤوس الأموال الأجنبية لها والتضييق عليها ، وقد وضع هذا من طلب صديق من الحكومة زيادة أعداد المدارس التجارية .

فهذه الدعاوى تعكس الإحساس بالخطر من الرأسمالية الأوروبية وتحكمها في الاقتصاد المصري لخبرتها وعلمها ، وفقدان المصريين الكثير من الوظائف الهامة لعدم خبرتهم بالنواحي التجارية ، فلذلك فإن احمد حشمت وكيل الحزب أثناء توليه نظارة المعارف قد أولي اهتماماً كبيراً لهذا الفرع من الدراسة فأنشأ لتعليم المحاسبة والتجارة مدرستين ليليتين إحداهما بالقاهرة وثانيتها بالإسكندرية ، ثم أنشأ مدرستين نهاريين للمحاسبة والتجارة إحداهما عالية وثانيتها متوسطة وجعل التعليم فيهما باللغة العربية ، إلا من بعض المواد فقد درست باللغتين الإنجليزية والفرنسية .

فمن هنا يتضح أن هذا المسعى لم يكن إلا نتيجة الإحساس بحاجة البلاد إلى هذا النوع من المدارس لتلافي النقص الواضح الذي بدأت أثاره تنعكس على موقف هذه الطبقة أمام منافسة مثيلاتها الأجنبية .

كما أن الحزب إذا كان قد أعطى اهتماماً بالتعليم التجاري فإن صحيفته إشارات إلى ضرورة الاهتمام بالتعليم الزراعي والصناعي " وهما قوام الحياة وأساس العمران " .

ومن هنا يتضح لنا أن موقف حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية من قضية التعليم جاء انطلاقاً من الرغبة في تقوية دعائم استقلال هذه الأمة بالدعوة إلى التعليم وكذا تعميمه ومجانيته والمساهمة في الدعاية للتعليم العالي والدعوة إلى التوسع في التعليم الفني وخاصة التعليم التجاري منه إلا أنه لا يمكن نكران أن هذه القضايا لم تكن من هذا المنطلق فحسب بل استخدمت لتحقيق طموح الطبقة البرجوازية المصرية الساعية إلى السيطرة على مجالات الوظائف والثروة في القطر المصري حينذاك .

غير أنه مع كل هذا لا ينكر دور هذا الحزب واتساق سياسته في هذا المجال مع مبادئه التي سعي إلى تحقيقها قدر الإمكان في التعليم والوظائف .

الحزب وقضايا المرأة:-

أعطى حزب الإصلاح اهتماماً بقضايا المرأة وحقوقها المجتمعية بصورة تتفق بلا شك مع تركيبة أعضاء الحزب الاجتماعية وانتمائهم الفكري بالإضافة إلى أوضاع المجتمع الذي تأثر بلا شك كما ذكرنا بالمتغيرات التي ألمت بالمجتمع المصري خاصة مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وهنا فرضت قضية المرأة نفسها من حيث هل تستمر المرأة في حجابها وسفورها عن وجهها؟ كذلك هل يحق لها أن تتعلم والي أي مدي يحق لها أن تتعلم وهل يحق لها العمل وما هي أنواع العمل الذي يسمح لها الرجل بممارسته وإزاء ذلك وذاك هل يحق لها الاشتراك في العمل السياسي؟

ولقد كان السبب في ظهور هذه القضية وشدتها آنذاك ربما التزايد المطرد في إنشاء مدارس البنات والإقبال النسبي على تعليمهن فالإقدام على تشكيل عدد من الجمعيات النسائية التي استهدفت تجميع جهود المرأة من أجل نيل حقوقها بالإضافة إلى الاحتكاك مع الوافد الجديد، انعكس على كتابات الشيخ رفاعة في كتابيه "المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين" و"تخليص الإبريز" كما كان ظهور الصحافة النسائية مثل "الفتاة" الشهرية التي أصدرتها هند نوفل في الإسكندرية سنة ١٨٩٢ عاماً مساعداً مما دفع بجريدة المؤيد أن تستكتب "زينب فواز" في السنة نفسها للكتابة عن قضايا المرأة وحقوقها، وهو ما وضح في ١٠ أبريل ١٨٩٤ ، ومقالتها في ٩ مايو ١٨٩٢ بعنوان "تقدم المرأة" كما أن الصحيفة التي خرج الحزب منها نشرت لقاسم أمين سلسلة من المقالات تحت عنوان "تحرير المرأة" وكذا مقتطفات من كتابه "المرأة الجديدة" وذلك ٢٠ مايو ١٨٩٩ .

ومع قيام الحزب فإن جريدته لم تتردد في الثناء على دعوة قاسم أمين بقولها " أي قاسم لسوف تأتي بصدق دعوتك الأيام " وذلك في عددها الصادر في ٢١ أبريل ١٩٠٩ .
كما هاجمت حجاب المرأة ناشرة فتاوى تؤيد هذا الرأي . كما لم تجد غضاضة في نشر بعض الآراء التي تدعو إلى الاختلاط في المدارس وذلك في أعدادها في شهري أكتوبر ونوفمبر ١٩١٠ .

انسحب هذا الموقف على نظرة الحزب في تعليم المرأة مما جعل لسان حاله يشني على افتتاح إحدى مدارس البنات ويصف القائمين عليها " بعقلاء الأمة " كما نشرت الإعلانات عن مدارس البنات وذلك في ١٦ أكتوبر ١٩٠٨ واصفة التعليم بأنه يحميها من السقوط بل أن الحزب دعا إلى " مساواة المرأة بالرجل في التعليم " وذلك في عدد ٥ ديسمبر ١٩٠٩ بل أنها أفردت صفحات لنقل محاضرات السيدة نبوية موسى تحت عنوان " المحاضرات النسائية للجامعة المصرية " وذلك في عدد ٢٥ أبريل ١٩١٢ إلا أن هذا الموقف سرعان ما بدأ يهتز ويصاب الحزب بردة فكرية واضحة إزاء هذه الدعوة وربما يرجع هذا إلى رغبة الحزب في مسيطرة التيار المحافظ الذي كان سائداً حفاظاً على وضع الجريدة خشية أن يؤثر هذا على مكانة لسان حال الحزب في المجتمع .

وقد انسحب موقف الحزب بالنسبة لعمل المرأة ففي البداية كان ثمة ترحيب إلا أنه سرعان ما بدأ هذا الموقف يتغير إلى العكس ، ووصف خروج المرأة للعمل بأنه " نتاج للتقليد الأعمى للنساء في إنجلترا " .

لقد تذبذب الحزب في مواقفه تجاه قضايا المجتمع سواء بالنسبة للتعليم أو المرأة ، مما يجعل مواقف الحزب تمثل نوعاً من الازدواجية وإن مواقف الحزب لم تكن إلا انعكاساً لحالة المجتمع المصري الذي ظل يعاني من تقاليد موروثة وموجة زاحفة وتيار يحاول أن يوائم بين الاتجاهين بما يتماشى مع مصالحه واتجاهاته الخاصة .

الفصل الرابع

محمد طلعت حرب وتمصير الاقتصاد المصري

د. حسن مرسى سيد عطية⁽¹⁾

بادئ ذي بدء، يعد الاقتصاد عصب الحياة اليوم، وجل الإشكاليات التي تواجه مجهودات التنمية في العالم هي إشكاليات ذات ارتباط بالنواحي الاقتصادية بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن ثم فإن أي مجتمع من المجتمعات يتأثر بالوضع الاقتصادي السائد، نظراً لأن بقاء المجتمع والمحافظة على استقلاله وكرامته مرهونة بقوة اقتصاده، لذلك فإن التحدي الاقتصادي اليوم هو أخطر التحديات وأهمها على الإطلاق.

ولقد كان اقتصاد مصر في بداية القرن العشرين واقعا تحت سيطرة الأجانب الذين استنزفوا موارد البلاد لصالحهم لاسيما بريطانيا، مما أدى إلى انهيار الاقتصاد المصري. الأمر الذي دفع بعض الرجال الوطنيين ومنهم محمد طلعت حرب رائد النهضة الاقتصادية إلى الوقوف أمام الغزو الاقتصادي الأجنبي والحد من احتكاره عن طريق إنشاء بنك وطني مصري يديره مصريون بأموال مصرية لإنقاذ الاقتصاد المصري من الانهيار الذي لحق به، فكان يوم ٧ مايو ١٩٢٠ نقطة تحول هامة في تاريخ مصر الاقتصادي حيث تم تأسيس بنك مصر وشركاته الذي عمل على تمصير الشركات الأجنبية والارتقاء بالاقتصاد المصري. وصفوة القول إن تحديث وتطوير، بل وتمصير الاقتصاد الوطني يستلزم مناخاً استثمارياً وطنياً وإعداداً لرأس المال الوطني. من هذا المنطلق، سوف أتحدث في هذا البحث عن محورين رئيسيين:

المحور الأول: الغزو الاقتصادي الأجنبي لمصر، وأثره على نمو الاقتصاد المصري.

المحور الثاني: جهود محمد طلعت حرب في تأسيس بنك مصر وشركاته وتمصير الاقتصاد المصري.

(1) أمين عام مركز بحوث الشرق الأوسط السابق - المعهد العالي للسياسة.

المحور الأول

الغزو الاقتصادي الأجنبي لمصر وأثره على نمو الاقتصاد المصري

✽ الغزو الاقتصادي الأجنبي لمصر:

في حقيقة الأمر بدأ ظهور الأجانب في مصر منذ عهد محمد علي باشا عام ١٨٠٥ عندما استعان بهم في تنفيذ كثير من مشروعاته بمختلف أنحاء مصر، سواء ما يتعلق منها بمشاريع الزراعة أو الصناعة أو التجارة، أو غير ذلك من المشاريع. وعلى الرغم من النهضة الاقتصادية التي شهدتها البلاد في عهده، فإن الدول الأوروبية وقوى الاستغلال الاقتصادي نجحت في ضرب الاقتصاد المصري في اتفاقية ١٨٤٠ وفرمان ١٨٤١.

على كل حال، في عام ١٨٨٢ كانت مصر ترزخ تحت الاحتلال البريطاني، الذي فتح الباب أمام هجرة الأجانب وسمح لهم بالسيطرة على الحياة الاقتصادية في مصر، فقد انتشرت رؤوس الأموال الأجنبية واتسعت ميادين أعمالها في شكل استثمارات خاصة، تركزت على المشروعات الزراعية حيث استولي الأجانب على كثير من الأراضي الزراعية لاسيما بريطانيا التي استغلت الثروة الوطنية لصالحها بتحويل مصر إلى مزرعة كبيرة للقطن لتمد به مصانعها في إنجلترا بالمواد الخام وتضمن لها سوقا رائجة ومتسعة في مصر.

إلى جانب ذلك استطاع الأجانب استثمار رؤوس أموالهم في المشروعات الصناعية خاصة الإنجليز وذلك بإقامة بعض الصناعات الصغيرة الحديثة مثل صناعة السكر، السجائر، الأسمنت والصناعات الغذائية وغيرها، وكانت تصنع من الخامات المحلية حتى لا تنافس هذه الصناعات منتجاتهم الواردة إلى مصر، على الرغم من تأخر الصناعة في مصر في ذلك الوقت، لأن المصريين كانوا لا يهتمون بالصناعة بقدر اهتمامهم بالزراعة.

أما في المجال التجاري فقد اتجهت الاستثمارات الأجنبية نحو تكوين الشركات التجارية على اختلاف أنواعها وقد شمل النشاط التجاري جميع أنواع تجارة الجملة من منسوجات وملبوسات وخردوات وأدوات منزلية وغيرها بينما تركوا للمصريين تجارة التجزئة المحدودة النشاط. كما تمكن الأجانب أيضا من التحكم في النظام المصرفي، حيث انتشرت البنوك

الأجنبية المتعددة الأنشطة في مصر وتنوعت فكانت هناك بنوك تجارية على رأسها البنك الأهلي المصري الذي أنشئ عام ١٨٩٨ وكان تابعا كلية لبريطانيا ، و بنوك متخصصة كالبنوك العقارية والزراعية والصناعية حيث مارست كلها سياسة انتهازية استغلالية بحتة تخدم المصالح الأجنبية فقط فأثرت بذلك على الاستثمارات الوطنية .

ومن الأهمية بمكان أن الأجانب مارسوا أعمال التأمين في مصر ، حيث إن شركات التأمين الأجنبية التي نشأت في مصر امتداد لأعمال البنوك ، وكان أغلب تلك الشركات فروعاً لشركات إنجليزية أو فرنسية أو أمريكية أو ألمانية أو إيطالية أو يونانية ، ومن ثم كانت أعمال التأمين كلها حكرا على الأجانب باستثناء شركة مصر للتأمين التي أسسها بنك مصر عام ١٩٣٤ وأول شركة مساهمة مصرية كانت شركة التأمين الأهلية المصرية التي أسست عام ١٩٠٠ ، وقد حصل الأجانب من وراء هذا النشاط التأميني على أرباح كثيرة .

يضاف إلى ذلك أن الأجانب قاموا بنشاط بارز في مجال المرافق العامة وأعمال التعمير ، أما نشاطهم في مجال المرافق فمن ذلك ما قاموا به من تأسيس السكك الحديدية وخطوط الترام والأنابيب وأعمال النقل بالسيارات والنقل البحري والنهري والجوي وغيرها . أما نشاطهم في مجال أعمال التعمير ، فقد قاموا بتأسيس أكبر وأكثر عمارات ومباني مدينتي القاهرة والإسكندرية ، فضلا عن إنشاء الفنادق السياحية الضخمة إلى جانب الإنشاءات والمقاولات الكبيرة مثل محطات توليد الكهرباء وشبكات توزيع المياه إلى غير ذلك من أعمال التعمير المختلفة ، لدرجة أنهم لم يتركوا فرصة إلا أقدموا على استغلالها وكان هدفهم من تلك المشاريع التي أقاموها هو البحث عن الربح الكبير .

أثر الاستثمارات الأجنبية على نمو الاقتصاد المصري:

وهكذا يتضح جليا شمول النشاط الاقتصادي الأجنبي كافة نواحي الحياة الاقتصادية المصرية ، واستنزاف الثروة الوطنية لصالح الأجانب خاصة بريطانيا ، قد أثر تأثيرا مباشرا على نمو الاقتصاد المصري ، حيث أدى هذا الغزو الاقتصادي الأجنبي إلى ارتفاع معدلات الاستثمارات الأجنبية وكانت النتيجة القضاء على المؤسسات التجارية والصناعية المصرية واستيعابها ، بل والقضاء على نموها الطبيعي ، وكانت هيمنة الدول الأوروبية على الاقتصاد الوطني جزءاً من السياسة البريطانية للسيطرة الكاملة على الحياة الاقتصادية المصرية لكي تصبح مصر سوقا رائجة لمنتجاتها .

المحور الثاني

جهود محمد طلعت حرب في تأسيس بنك مصر وتخصير الاقتصاد المصري:

منذ البداية لا بد من إلقاء الضوء على شخصية محمد طلعت حرب ، لما لذلك من أثر بالغ الأهمية في تكوينه الفكري والعلمي والعملي . فالإنسان أغلى ثروة تمتلكها الأمة ، فكم من أمة محدودة في مواردها وطبيعتها وعدد سكانها استطاعت أن تتبوأ مكانة راقية بين الأمم ، بفضل عقول رجالها وإبداعهم وقدراتهم ووطنيتهم ، ومحمد طلعت حرب يُعد من تلك الشخصيات ذات العبقرية الفريدة والإرادة الصارمة والنظرة الواسعة .

ولد محمد طلعت حرب بن حسن بن محمد حرب في قصر الشوق بحي الجمالية بالقاهرة في ٢٥ نوفمبر عام ١٨٦٧ ، وكان والده أحد أعيان الزقازيق بمحافظة الشرقية بمصر . حصل على شهادة الثانوية عام ١٨٨٥ من مدرسة التوفيقية بالقاهرة ، وشهادة الحقوق عام ١٨٨٩ من مدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة ، وهي المدرسة التي تشرب منها الروح الوطنية حيث كان من زملائه الزعيمان مصطفى كامل ومحمد فريد .

تولى محمد طلعت حرب عدة وظائف إدارية هامة كانت بمثابة العوامل التي أثرت في تشكيل فكره . فبدأ حياته مترجماً بقلم القضايا بالدائرة السنية الخديوية ، ثم مديراً لها خلفاً للزعيم الوطني محمد فريد بك . ثم عين مديراً لشركة وادي كوم أمبو لاستصلاح الأراضي بفرع الشركة الرئيسي بالقاهرة عام ١٩٠٥ ، ثم عين مديراً للشركة العقارية المصرية عام ١٩٠٨ ، ومن ثم تعرف على كثير من رجال الأعمال والمال ، كما اتصل بكثير من عائلات الأعيان البارزة ، لذلك أتبع له أن يعمل كوكيل لعدد من ملاك الأراضي المصريين البارزين أمثال فؤاد سليم الحجازي ابن لطيف سليم الحجازي الذي كان من الشخصيات الوطنية العامة وعمر سلطان باشا أبرز أعضاء عائلة سلطان ذات النفوذ الواسع في مدينة المنيا . وقد أفادته خبرته في تلك الأعمال فيما بعد في تأسيس بنك مصر .

على كل حال في هذه الفترة انخرط طلعت حرب في الحياة السياسية ، فكان على صلة بالحزب الوطني الذي أسسه الزعيم الوطني مصطفى كامل ، ثم عندما أسس أحمد لطفي السيد حزب الأمة عام ١٩٠٧ انضم إليه طلعت حرب ، وأصبح من الأعضاء المؤسسين

لصحيفة "الجريدة" لسان الحزب، مما أتاح له أن يكتب عدة مقالات فيها في أعوام ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩١٠ في موضوعات اقتصادية وسياسية وتاريخية وأدبية. ومن ثم كان له موقفٌ وطني من مسألة مد امتياز شركة قناة السويس في عام ١٩١٠، عندما سعت الشركة الأجنبية لمد الامتياز إلى أربعين عاما لينتهي في عام ٢٠٠٨ بدلا من عام ١٩٦٨. الأمر الذي جعل الحكومة المصرية تشكل لجنة خاصة لدراسة الموقف، ولذلك كلفت طلعت حرب لإعداد تقرير في هذا الشأن. وقد بين طلعت حرب في تقريره الخسائر المالية التي ستعرض لها مصر إذا وافقت على مشروع مد الامتياز، وبناء على ذلك رفضت الحكومة المصرية الموافقة على المد. ولقد أوضح طلعت حرب رأيه في مشروع مد الامتياز في كتاب ألفه بعنوان "قناة السويس" صدر في عام ١٩١٠ حيث قال: "نرى المشروع من كل جهة قلبناه عليها مشروعا ضارا لا تصح الموافقة عليه".

يضاف إلى ذلك أن طلعت حرب مارس التأليف في مجالات متعددة كالتاريخ والاقتصاد والاجتماع فضلا عن أنه درس الآداب والعلوم والفنون المختلفة كما أتقن اللغة الفرنسية، ومن مؤلفاته كتاب (المرأة والحجاب) عام ١٩٠٥، (تاريخ دول العرب) عام ١٩٠٥، (قناة السويس) عام ١٩١٠، كتابه المشهور (علاج مصر الاقتصادي ومشروع إنشاء بنك المصريين أو بنك الأمة) عام ١٩١١، ثم كتاب (قضية تجديد امتياز شركة قناة السويس) عام ١٩١٢، وغيرها من المؤلفات الأخرى في الفنون الرفيعة إلى جانب ذلك له خطب هامة في موضوعات مختلفة طبعت في عدة أجزاء.

جهود محمد طلعت حرب في تأسيس بنك مصر وشركاته وتمصير الاقتصاد المصري:

لقد أدى الغزو الاقتصادي الأجنبي لمصر إلى إيجاد محاولات تمصير أهلية تمثلت في تأسيس بنك مصر وشركاته للمساهمة في كافة نشاط الاقتصاد المصري للحد من نشاط الأجانب في هذا المجال، الأمر الذي دفع بعض الرجال الوطنيين المصريين إلى التفكير في إنقاذ الاقتصاد المصري من الانهيار الذي لحق به، وذلك بإنشاء بنك وطني مصري يديره مصريون بأموال مصرية، وكان من بين هؤلاء الوطنيين المخلصين محمد طلعت حرب رائد النهضة الاقتصادية في العصر الحديث الذي حمل لواء هذا العمل فقد لاحظ هيمنة الدول الأوروبية على اقتصاديات البلاد واستنزاف مواردها لا سيما بريطانيا، ومن ثم انتهاز فرصة

المؤتمر المصري الذي عقد عام ١٩٠٨ بغرض إنشاء بنك وطني لحماية الاقتصاد المصري من الانهيار، فشارك بفكره الثاقب في هذا المؤتمر وأخذ يدعو لفكرة إنشاء بنك وطني ويحفز همم المصريين للمشاركة الفعلية في دعم الحياة الاقتصادية عن طريق الاكتتاب في صورة أسهم في هذا المشروع القومي النهضوي ولقد آمن معه بالفكرة قلة، بينما توقع له الكثيرون الفشل المحقق، ورغم ذلك صمد أمام الموقف بثقة وإيمان لتحقيق فكرته.

ومن الجدير بالذكر أنه في عام ١٩٠٩ قام محمد طلعت حرب وعدد من الوطنيين المصريين بتأسيس " بنك التضامن المالي " كخطوة أولية نحو تحقيق هدفهم بإقامة بنك وطني، بالإضافة إلى ذلك أخذ يجاهد ويعمل بلا كلل في تنظيم المحافل المختلفة لإشاعة الوعي وشرح فكرة إنشاء بنك مصري لتحطيم حدة الاحتكار الأجنبي للاقتصاد الوطني ونشر أفكاره في الصحف وبين الأهالي، فضلا عن تأليف كتابه الرائد (علاج مصر الاقتصادي ومشروع بنك المصريين أو بنك الأمة) عام ١٩١١، الذي أكد فيه أهمية أن تكون رؤوس الأموال وتوظيفها في يد المصريين، ووجوب تشجيع المشروعات الاقتصادية المختلفة التي تعود على البلاد بالربح والرخاء.

وفي عام ١٩١٤ رشحته الحكومة المصرية ليشترك في اللجنة التي شكلتها لدراسة أحوال الاقتصاد المصري فكانت له رؤية واضحة ومحددة المعالم عن الاقتصاد الوطني ووسائل إصلاحه. وعلى الرغم من الصعوبات الجمة التي واجهت طلعت حرب من أجل نشر فكرة تأسيس بنك مصر، حيث تعرض لحملة من التشكيك والإحباط من جانب الدول الأوروبية لاسيما بريطانيا ومن جانب بعض المصريين إلا أنه صمد أمامها ولذلك نجحت دعوته واستجاب له العديد من الوطنيين المصريين الذين ساهموا بأموالهم من أجل إنشاء بنك مصر وإنقاذ الاقتصاد الوطني من الاحتكار الأجنبي. ومن ثم تجمع لديه مبلغ ٨٠ ألف جنية مصري في صورة أسهم موزعة على ٢٠ ألف سهم قيمة السهم الواحد أربعة جنيهات مصرية كان هذا المبلغ هو رأس مال البنك الوليد.

وفي ٣ أبريل عام ١٩٢٠ صدر مرسوم سلطاني بتأسيس بنك مصر ثم تمكن طلعت حرب من تأسيس البنك الوليد نهائياً في ٧ مايو عام ١٩٢٠ بأموال مصرية وبسواعد وكوادر مصرية خالصة، وقد بلغ عدد المساهمين في هذا المشروع القومي النهضوي ١٢٦ مساهماً

من المصريين وكان من ضمن المؤسسين الأوائل أحمد مدحت يكن باشا، محمد طلعت حرب بك، عبد العظيم المصري بك، عبد الحميد السويفي بك، فؤاد سلطان، إسكندر مسيحة، عباس دسوقي الخطيب، عدا يوسف أصلان قطاوي وهو يهودي مصري تولى وزارة المالية المصرية عام ١٩٢٤ والخواجة يوسف شيكوريل وهو يهودي مصري أيضا من أصل أوروبي وكان له دور كبير في تأسيس محلات شيكوريل المشهورة.

ومن الجدير بالذكر أنه نص في عقد تأسيس بنك مصر على أن تكون الأسهم اسمية لا يمتلكها إلا من كان متمتعاً بالجنسية المصرية وفي حفل افتتاح تأسيس البنك خطب طلعت حرب خطبة هامة قال فيها: "إن فكرة تأسيس بنك مصري برؤوس أموال مصرية يعمل لمصلحة مصر قبل كل مصلحة سواها، ضرورة اقتضتها الظروف الاقتصادية، ففي البلاد أموال عظيمة بعضها مخزون ومعطّل، وبعضها في بنوك أجنبية وكلاهما لا تستفيد البلاد منه شيئاً مذكوراً، والجزء الأكبر من ودائع هذه البنوك خارج البلاد... ومصر كانت أحق باستخدام أموالها في مصالحها وشؤونها لو كانت هذه الأموال في أيدي مصرية تعمل هي أيضاً لمصلحة بلادها كما يعملون".

وهكذا تأسس بنك مصر الذي أصبح بمثابة قيس من نور وسط نشاط أجنبي خالص ومن ثم فهو يعد - بحق - نقطة تحول كبرى في اقتصاديات مصر. ثم غما البنك وارتفع رأس المال إلى نصف مليون من الجنيهات في يناير عام ١٩٢٥، ثم بلغ مليوناً كاملاً في ديسمبر عام ١٩٢٧، ثم ازداد المبلغ بعد ذلك في السنوات التالية. وسرعان ما انتشرت فروع البنك في أنحاء البلاد حتى أصبح لدى البنك عام ١٩٣٨ ثلاثة وثلاثون وحدة في القاهرة والإسكندرية والوجهين البحري والقبلي وذلك ما بين فرع ومكتب ومندوبية وشونه، وليس هذا فحسب بل إن طلعت حرب أيضاً استطاع أن يؤسس فروعاً أخرى لبنك مصر في البلاد العربية مثل بنك مصر- سوريا لبنان عام ١٩٣٠ في بيروت ودمشق وحمص وطرابلس وكذلك في الدول الأوروبية مثل بنك مصر- فرنسا عام ١٩٢٦ وبنك آخر في ألمانيا باسم بنك مصر- أوروبا.

على كل حال أحس طلعت حرب أن حاجة الاقتصاد المصري لا تقف عند حد إنشاء بنك تجارى يقوم بالأعمال المصرفية العادية، ولكنها تتجاوز ذلك إلى رعاية الصناعة المصرية الناشئة، ومن ثم اعتبر طلعت حرب بنك مصر قاعدة اقتصادية تنبثق منها مشروعات

صناعية وتجارية وطنية يملكها ويديرها المصريون لذلك اتجه إلى تكوين عدة شركات صناعية وتجارية يمولها بنك مصر للارتقاء بالاقتصاد الوطني والقضاء على السيطرة الأجنبية الاقتصادية وتمصير أوجه النشاط الاقتصادي المصري .

ولقد غطت شركات بنك مصر ميادين كثيرة إذ بلغ عددها ٢١ شركة منذ عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٣٨ ، فمن على ذلك سبيل المثال لا الحصر مطبعة مصر عام ١٩٢٢ ، شركة مصر لحليج الأقطان ١٩٢٤ ، شركة مصر للنقل والملاحة عام ١٩٢٥ ، شركة مصر للطيران عام ١٩٣٢ شركة مصر للتأمين عام ١٩٣٤ ، شركة مصر لأعمال الأسمت المسلح عام ١٩٣٨ ، وغيرها من الشركات الصناعية والتجارية العملاقة التي انتشرت في جميع أنحاء البلاد لمجابهة النشاط الاقتصادي الأجنبي والتصدي لسيطرته . وهكذا نجح بنك مصر في خطته الاقتصادية وتمكن في زمن قياسي من تمصير العديد من الشركات الأجنبية بفضل جهود طلعت حرب رائد النهضة الاقتصادية المصرية في العصر الحديث .

وعلى الرغم من النجاح الذي حققه بنك مصر وشركاته في النهوض بالحياة الاقتصادية ، فإنه في عام ١٩٣٩ واجه البنك أزمة مالية خطيرة ، فقد كانت الظروف الدولية تنذر باشتعال نيران الحرب العالمية الثانية مما يؤثر على نمو الاقتصاد العالمي وبالتالي الاقتصاد المصري ، الأمر الذي جعل كثيراً من المودعين يقبلون على سحب أموالهم من بنك مصر الرئيسي وجميع الفروع الأخرى وهى التي استخدم جزء منها لتمويل بعض المشروعات الاقتصادية المصرية مما أثر على سيولة البنك النقدية فأصبح البنك في موقف حرج .

اتجه طلعت حرب إلى البنك الأهلي المصري - وهو بنك إنجليزي في إدارته ورأسماله - وطلب من محافظ البنك (الإنجليزي) أن يقرضه بعض الأموال لمواجهة هذه الأزمة الطارئة بضمان أوراق بنك مصر المالية الكثيرة الموجودة بالشركات فرفض البنك الأهلي مساعدة بنك مصر في أزمته ، على الرغم من أنه كان يقدم معونات مالية إلى بعض البنوك الأجنبية وكان الهدف من وراء ذلك تجميد النمو السريع الذي بدأ يحققه الاقتصاد الوطني على يد بنك مصر وشركاته ، إلى جانب أن الدول الأوروبية وعلى رأسها إنجلترا نجحت مرة أخرى في افتعال موجة التشكيك عام ١٩٣٩ ، فاتجه طلعت حرب إلى الحكومة المصرية طالباً معاونتها في الأزمة المالية الطارئة فقبلت مساعدته بضمان ودائع بنك مصر لدى البنك

الأهلي وقدمت له الضمانات الكافية وقبل البنك أن يقرض طلعت حرب الأموال اللازمة ، إلا أن الحكومة المصرية اشترطت على طلعت حرب عدة شروط لإقراضه المال اللازم من أهمها أن يقدم استقالته من إدارة البنك وكان ذلك بالاتفاق مع الدول الأوروبية خاصة بريطانيا للحد من نشاط البنك وتوسعاته المتعددة .

حاول طلعت حرب معالجة الأزمة بالحكمة والاقتدار ، إلا أن الموجة كانت عاتية ومن ثم لم يتردد في كتابة استقالته في ١٤ سبتمبر عام ١٩٣٩ ، إنقاذاً للبنك وشركاته بصفة خاصة والاقتصاد الوطني بصفة عامة ، على الرغم من أنه قضى نحو عشرين عاماً في خدمة بنك مصر وشركاته (١٩٢٠-١٩٣٩) يعمل بجهد واجتهاد ودون كلل للنهوض بالحياة الاقتصادية المصرية ، بيد أن هذه الأزمة أثرت بشكل مباشر على صحته فلم يلبث أن مرض واعتلت صحته ثم فاضت روحه في بلدة العنانية بالقرب من دمياط وكان ذلك في ٢١ أغسطس عام ١٩٤١ ، ودفن بالقاهرة بعد أن أرسى دعائم الاستقلال الاقتصادي المصري ومن ثم فهو يعد نموذجاً من نماذج التحديث في المجتمع المصري .

ولأن هذا الرجل ذو العبقرية الفريدة والإرادة الصارمة عمل على تمصير الاقتصاد الوطني كافأته الدولة فوضعت له تمثالاً في أحد الميادين بالعاصمة الكبرى كما سمي الشارع المقاطع للميدان باسمه ، هذا فضلاً عن أنه يوجد تمثال نصفي له في مدخل المركز الرئيسي لبنك مصر بالقاهرة وكذلك بجميع فروع البنك وشركاته في أنحاء البلاد تقديراً لما قام به هذا الرجل من جهود لتمصير الاقتصاد المصري .

مراجع البحث

- إبراهيم شحاته : معاملة الاستثمارات الأجنبية في مصر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- أحمد أحمد الحته : تاريخ مصر الاقتصادي في ق ١٩ ، ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- أحمد عطية الله : طلعت حرب ، القاموس السياسي ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- أمين مصطفى عبد اللا : تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الحديث ، ط ١ ، الأنجلو المصرية ، ١٩٥١ .
- البنك الأهلي المصري : من ١٨٩٨ - ١٩٤٨ ، مطبعة البنك الأهلي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- بنك مصر : اليوبيل الذهبي ، ١٩٢٠ - ١٩٧٠ ، إعداد إدارة البحوث بالبنك ، القاهرة . ١٩٧٠ .
- حسن راشد جرانة : نحو تمصير الشركات المساهمة ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- حياة شحاته سليمان : أزمة بنك مصر عام ١٩٣٩ ، ندوة بنك مصر ، في النصف الأول من هذا القرن ، مركز بحوث الشرق الأوسط ، جامعة عين شمس ، نوفمبر ١٩٩٥ .
- خليل أبو راس : طلعت حرب الرجل الذي بنى اقتصاد مصر ، الأهرام الاقتصادي ، عدد ١٣٩١ ، ١٩٩٥/٩/٤ .
- خليل حسن خليل : دور رؤوس الأموال الأجنبية في تنمية الاقتصاديات المتخلفة مع دراسة خاصة لإقليم مصر ، رسالة دكتوراه منشورة ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- راشد البراوى : التطور الاقتصادي في مصر في العصر الحديث ، ط ٤ ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
- رشاد كامل : طلعت حرب ، ضمير وطن ، القاهرة ، (د . ت .) .
- صالح جودت : أعلام النهضة الحديثة ، طلعت حرب ، مجلة الكتاب ، عدد ١ ، بيروت ، ١٩٩٠ .
- طارق البشري : شخصيات وقضايا معاصرة ، دار الهلال ، القاهرة ، (د . ت .) .
- محمد طلعت حرب : قناة السويس ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- محمد طلعت حرب : علاج مصر الاقتصادي ومشروع بنك المصريين أو بنك الأمة ، القاهرة ، ١٩١١ .

- محمد طلعت حرب : تجديد امتياز شركة قناة السويس ، القاهرة ، ١٩١٢ .
- عادل حسنين : مصر والمصريون ، في النصف الثاني من القرن الـ ٢٠ ، ط ١ ، دار أمادو للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- عاصم الدسوقي : كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري ، ١٩١٤ - ١٩٥٢ ، دار الثقافة الجديدة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- عبد العظيم رمضان : تطور الحركة الوطنية في مصر ، ١٩١٨ - ١٩٣٦ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- عبد المنعم البيه : بحث في استثمار رؤوس الأموال الأجنبية بمصر ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٣ .
- علي الجريتلي : تطور النظام المصرفي في مصر ، بحوث العيد الخمسيني ، ١٩٠٩ - ١٩٥٩ ، جمعية الاقتصاد السياسي ، ١٩٦٠ .
- علي سليمان : بنك مصر والصناعة المصرية الحديثة ، ندوة بنك مصر ، في النصف الأول من هذا القرن ، مركز بحوث الشرق الأوسط ، جامعة عين شمس ، نوفمبر ١٩٩٥ .
- فتحي رضوان : طلعت حرب ، بحث في العظمة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، (د . د .) .
- كمال الدين صدقي : البنوك المصرية ودورها في الائتمان المصري ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- محمد رشدي : التطور الاقتصادي في مصر ، ج ١ - ج ٢ ، دارا المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- مركز بحوث الشرق الأوسط : جامعة عين شمس ، ندوة مصر في قرنين ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- مطبعة مصر : مجموعة خطب محمد طلعت حرب ، جمعتها وطبعتها مطبعة مصر ، ١٩٢٧ .
- محمد علي رفعت : مشاكل مصر الاقتصادية ووسائل معالجتها ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥١ .
- محمد نبيل إبراهيم : الفلسفة الفكرية والرؤية التنموية ، للمغفور له محمد طلعت حرب ، ندوة بنك مصر ، في النصف الأول من هذا القرن ، مركز بحوث الشرق الأوسط ، جامعة عين شمس ، نوفمبر ، ١٩٩٥ .
- مصطفى الحفناوي : قناة السويس ومشكلاتها المعاصرة ، ج ٤ ، (الإدارة والاستغلال) ، مطبعة جريدة قناة السويس ، ١٩٥٤ .

- نبيل عبد الحميد سيد: النشاط الاقتصادي للأجانب، وأثره في المجتمع المصري، ١٩٢٢-١٩٥٢، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- نعمات أحمد فؤاد: طلعت حرب بطل الاستقلال الاقتصادي، القاهرة، ١٩٤٠.
- وزارة الإعلام: الهيئة العامة للاستعلامات، الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة، ج ٤، ط ١، ١٩٩٢.
- وهيب مسيحه: تطور الصناعة المصرية خلال الـ ٥٠ سنة الأخيرة، بحوث العيد الخمسيني (١٩٠٩ - ١٩٥٠)، جمعية الاقتصاد السياسي، ١٩٦٠.

البَابُ السَّاسِي

جهود تحديثية في إطار تطبيقي

الفصل الأول: الشباب الجامعي وتحديث الأمة العربية باستخدام

الثورة التكنولوجية

الفصل الثاني: حرية الشعر العربي الحديث وانبثاق النموذج الحديث

الفصل الثالث: الصور الاستعارية في القصيدة العربية

(دراسة تحليلية)

الفصل الرابع: المرأة المصرية في فكر رفاة الطهطاوي

(رؤية تنويرية)

obeikandi.com

الشباب الجامعي وتحديث الأمة العربية

باستخدام الثورة التكنولوجية

ونظم المعلومات والإبداع من أجل التنمية المستدامة

أ.د. عزيز إبراهيم سعيد^(*)

يشهد العالم حالة من الديناميكية في شتى المجالات كما يلاحظ المعدل السريع المذهل للتطور الصناعي والثورة التكنولوجية والتكتلات الاقتصادية وتسارع الأحداث والمتغيرات الدولية وكافة المستحدثات من اندماج الشركات، وكذلك الطفرات العلمية السريعة مثل الجينوم والفيتمو والنانو تكنولوجي إلخ، كل ذلك يفرض علينا التوافق السريع مع التنمية التكنولوجية والتنافس وجذب الاستثمارات والتفاعل مع المتغيرات المتلاحقة والتحول إلى الحكومة الإلكترونية وتصنيع البرمجيات لمواكبة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والاستمرار في تطوير البحوث العلمية لخدمة البيئة والمجتمع، كما ينبغي إبراز دور الشباب في بناء المشروعات وإلى تجديد ثقافته وفكره لتحقيق متطلبات المستقبل من ريادة وتنمية مستدامة ومتواصلة .

إن الجهد المخلص الذي تقوم به الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث في وجه التصحر الفكري والبيئي يعد أبرز دليل على الاهتمام بدور الشباب بصفة عامة، والشباب الجامعي بصفة خاصة في قضايا التنمية بالاجتهاد والإبداع في ظل العولمة والتحديث للأمة العربية لمواكبة التطور السريع في ظل تحديات التغيير والتجديد على المستوى الدولي .

يتعرض هذا البحث للشباب الجامعي ودوره في تحديث الأمة العربية باستخدام الثورة التكنولوجية وتطبيقاتها في المجالات المختلفة وأهميتها للمواطن العربي من ناحية، وكذلك

(*) كلية الهندسة - جامعة عين شمس .

للقيم المعرفية واستمرار التطوير من ناحية أخرى ، كما يوضح أهمية توجهه نحو تعميق وجود التصنيع المحلي وحماية الصناعة الوطنية وزيادة التصدير عن طريق تطبيق استخدام الحكومة الإلكترونية ومنصات المنتجات في صناعة المعلوماتية والبرمجيات من أجل التنافس والزيادة الإنتاجية ، ومن ثم يقترح الباحث بعض الاستراتيجيات المستقبلية العملية الهامة لتحقيق الميزة التنافسية بالإيمان الصادق والعلم النافع والعمل الصالح للوصول إلى التنمية المستدامة .

المقدمة:

تهدف التنمية المستدامة إلى إشباع الاحتياجات الأساسية للقطاعات العريضة من المواطنين وخاصة الشباب والذين يعملون مجد وشرف وإيمان في الوطن العربي فضلاً عن توفير فرص عمل جادة ومثمرة للأفراد في كافة المجالات في ضوء ما يتوفر من موارد طبيعية تفيد في إقامة مجتمعات جديدة وصناعات متكاملة ، ويمكن استخدام هذه الموارد وإدارة الإمكانات المتاحة بشكل متكامل وخاصة الموارد البشرية والتي تعني إحداث تغيير شامل بنموذج متوازن .

يتم تطوير وتحديث الأمة العربية من خلال دور الشباب الهام واعتماده على نفسه دون الاعتماد على الغير مما يتطلب مشاركة حقيقية من كل أبناء الوطن العربي لخدمة أغراض التنمية بالعمل المتواصل واستثمار كافة الطاقات في بناء المشروعات بالإيمان الصادق والعلم النافع والعمل الصالح ، ويعتبر دور الشباب الجامعي العنصر الإيجابي الذكي والمفكر المبدع لإحداث التغير والتقدم والتغلب على الصعوبات والأزمات والتحول إلى صناعات معرفية وفكرية وثقافية وعربية أصيلة ، وذلك عن طريق التركيز على الإنسان العربي صانع التقدم والحضارة على مر العصور ويكون عنصراً فعالاً لدفع التنمية بدلاً من أن يشكل عبئاً على المجتمع وهذا هو التحدي الأكبر الذي يواجهنا اليوم .

يمثل الإيمان الصادق والعلم النافع والعمل الجاد المحاور الأساسية في بناء الإنسان العربي وتنمية قدرات الشباب ومواهبه وإمكاناته ومصادر ثقافته حتى يتعاضد عطاؤه وإنتاجه وطموحاته في تحديث وتطوير الأمة العربية باستخدام الثورة التكنولوجية ونظم المعلومات والاتصال لدفع عجلة التطور والمساهمة في تحقيق طموحات الأمة وآمالها لتأخذ

مكانتها المرموقة بين الأمم وتخريج من حالة التقليد والتلقين والجمود إلى منزلة الاجتهاد والإبداع والتحديد.

بناء الشباب الجامعي:

يعتبر التطور والتنمية عملية مستمرة تحتاج إلى حشد كافة الجهود والموارد والإمكانات وفي مقدمتها العنصر البشري وخاصة الشباب الذي يمثل أهم الموارد المتاحة والعنصر الحاكم للتقدم والتنسيق والربط بين جميع العناصر الأخرى فالشباب هم بمثابة الدم الذي يجري في شرايين الوطن ليمدها بالحيوية والنشاط اللازمين للتطور والتنمية . . إنه من الأهمية إعادة اكتشاف الإنسان العربي وما وهبه الله سبحانه وتعالى من إمكانيات وقدرات والعمل على تنميتها لاستمرار التعمير والتطور والمنافسة على كافة المستويات وفي جميع المجالات .

إن الاستثمار في الموارد البشرية وخاصة الشباب والتوجيه الإيجابي له لاستغلال وتنمية الطاقات والقدرات عن طريق تطوير التعليم العام بصفة عامة والتعليم الجامعي والعالي بصفة خاصة وتوسيع دائرة الثقافة العامة في مجتمع المعرفة والتكنولوجيا لبناء طموحاته وتكامل متطلباته وإسهامه في تطوير المناهج والأساليب والنشاطات التعليمية مما يحفز على العمل الجاد والإبداع وبذل الجهد لبناء المشروعات النافعة، ويلاحظ أن عدد السكان ليس هو العنصر الوحيد لإحداث التنمية بل إن نوعيات هؤلاء السكان وخصائصهم تمثل بعداً أكثر عمقاً وأهم تأثيراً وبالتالي فإن استثمار طاقة الشباب وتوجيهها كما يوضح الشكل رقم (١) بالاعتماد على القدرات والمهارات والميول مع التدريب المستمر وتنتهي بالمحفزات باستخدام شبكات التعاون المعرفي عن طريق قواعد البيانات المعلوماتية ومدى أهميتها وفعاليتها للتنافس كما هو مبين في الشكل رقم (٢) .

تعتمد متطلبات الشباب الجامعي لمواجهة عصر العولمة والتكتلات الدولية الاقتصادية على الأبعاد الثقافية وممارسة المهارات والوعي بثقافة المعايير وضمان الجودة في إطار منظومي متكامل مع تفاعل هذه العوامل القومية الأصيلة ومواجهتها بالطريقة الصحيحة التي تناسب كل تخصص كما هو موضح بالشكل رقم (٣) . وقد أصبحت هذه العوامل مجتمعة تمثل ضرورة ملحة لطبيعة العصر الحالي فالشباب الجامعي يحتاج إلى ممارسة التفكير بأنواعه المختلفة وكذلك المهارات العالية للضبط والتحكم والتقويم وتوضح صفات الشباب المثقف

والأنواع المختلفة لتفكيره في الشكل رقم (٤). كما يجب إلمام الشباب بالأبعاد والصفات العلمية كما هو موضح في الشكل رقم (٥).

دور الجامعة في خدمة المجتمع والتنمية المستدامة:

تقوم الجامعة بدور هام في خدمة المجتمع وحل المشاكل التي تواجهه من أجل التنمية المستدامة والتطور المنشود ولقد وجد في الواقع أن إمكانية التحديث والتطوير تعتمد على قدرة الجامعات والمؤسسات العلمية في القيام بدورها لتهيئة البيئة المناسبة لنمو البحث العلمي وتطويره لخدمة المواطنين في المجالات المختلفة عن طريق توفير المتطلبات الأساسية اللازمة لخلق المناخ العلمي الذي يشجع على المشاركة الإيجابية والتفاعل المثمر باعتبار أن العملية التعليمية والبحث العلمي جهد منظم يساعد على النفاذ إلى مصادر المعرفة والتعامل معها والاستفادة منها في الابتكار والإبداع ولذا فإن وظيفة الجامعة ليس في التعليم الأكاديمي فقط بل تنطلق إلى الاشتراك في المشاريع البناءة ومعالجة المشكلات التي تواجه المجتمع بأسلوب علمي متطور يعتمد أساساً على البحث العلمي وإمكانية تهيئة أسباب النجاح والتقدم له⁽¹⁾⁽²⁾.

أن الاهتمام بتطوير التعليم وأبعاد ثقافة الشباب الجامعي ومجالاتها المختلفة لبناء الشخصية في ظل العولمة وتكنولوجيا المعلومات واستخدام المدخل المنظومي في التدريس وربطة بالتدريب المهاري وغرس القيم والأخلاق والإيمان بالعمل والانتماء للوطن من أهم العناصر لبناء شخصية الشباب الجامعي في مجتمع المعرفة، كما أن تنمية المواهب والقدرات والمساهمة في تطوير أدوات الإنتاج من أجل التنمية والتقدم والحفاظ على البيئة والمشاركة في حل المشكلات مثل محو الأمية وتعليم المتسربين من المدارس ومشاكل الإدمان ورعاية المعوقين يمثل دور الشباب الجامعي لخدمة المجتمع والمساهمة في تحقيق طموحات الأمة

(١) جرادات، عزت، (١٩٨٤) "مجالات التطوير الأكثر إلحاحاً في الأردن". وقائع ندوة البحث والتطوير التربوي، جامعة اليرموك، أربد، الأردن.

(٢) أحمد، مایسة فاضل أبو مسلم، (٢٠١١). "نماذج المدرسة المتميزة: دراسة مقارنة مع التركيز على مدخل إدارة الجودة الشاملة كنموذج للمدرسة المتميزة". المؤتمر العربي الأول (الامتحانات والتقييم التربوي . . . رؤية مستقبلية)، المركز القومي للامتحانات والتقييم التربوي، القاهرة، مصر.

وآمالها من خلال الهيئات الحكومية وغير الحكومية على السواء وبالتنسيق مع الوزارات والجهات المعنية .

نظم المعلومات والاتصالات في مجتمع المعرفة:

أدى التطور التكنولوجي في نظم المعلومات والاتصالات إلى زيادة الاهتمام ببيئة العمل من أجل التطوير المستمر والإنجاز الدائم والأداء الجيد من العاملين وأصبح وجود الثقة والمصادقية ضرورة لإمكان إنجاز ذلك ، ولقد انعكس هذا التطور على نظم التصنيع وأصبحت الشبكات مفتوحة ديناميكية متغيرة تعتمد على الالتزام والإدارة الذاتية والقدرات المهارية المتسعة كما تطورت نظم التصنيع إلى الإنتاج الشريحي والتجاوب مع المدخل المنظومي والذي يتأثر بالبيئة داخلياً وخارجياً خصوصاً بعد اتفاق الجات وعصر العولمة .

تعتمد عملية التنمية الشاملة والمستدامة على الطاقات والجهد والعمل المتواصل وذلك عن طريق استثمار الموارد البشرية وكافة الإمكانيات المعرفية كما يتضح من الشكل رقم (٦) لتفعيل الاستفادة من الشباب لصالح الوطن واستمرار تقدم المجتمع مع الحفاظ على البيئة وحمايتها من التلوث والتدعيم الدائم بالعلم والتكنولوجيا لتفجير الطاقات وبث روح الحماس في الشباب كما هو موضح في الشكل رقم (٧) . ومن الأهمية بمكان استخدام الاتصال بالجمهور ذي الاتجاهين حيث تتدفق المعلومات من وإلى الجمهور مما يساعد في عملية التطوير عن طريق التغذية العكسية واستخدام الوسائط المتعددة في عمليات الاتصال والنشر والتنسيق كما هو موضح في الشكل رقم (٨) .

استخدام الثورة التكنولوجية والتصدير في الحكومة الإلكترونية:

لقد أدى نمو التجارة الخارجية بمعدلات كبيرة في الآونة الأخيرة إلى التسارع في زيادة التصدير مع حدوث تحرر في سوق التبادل النقدي وشهد العقدين الأخيرين زيادة في معدلات انتقال رؤوس الأموال وجاءت اتفاقية الجات GATT وظهرت مؤسسة التجارة الدولية WTO والمشاركة في أنشطة الخدمات باستخدام الثورة التكنولوجية في الحكومة الإلكترونية^{(١)(٢)} على المستويات المختلفة وزادت المنافسة الدولية وانهارت الحواجز وبدأت

(١) ماجدة عطية ، " وضع ٢٣٠ خدمة جماهيرية على شبكة الإنترنت " ، جريدة الأهرام ، ٢٦ / ٨ / ٢٠٠٠ م .

(٢) رأفت رضوان ، " الحكومة الإلكترونية ضد البيروقراطية " ، جريدة الأهرام ، ٢١ / ٢ / ٢٠٠١ م .

بعد ذلك عمليات الدمج بين الشركات والتوسع والمرونة والتعدد في أنشطة المؤسسات وأصبحت المعرفة والمعلومات أساسية ومنظومة ذات فاعلية متكاملة، بل إنها تمثل المحور المحرك في المجال الاقتصادي، أن الاتجاه الآن هو الابتكار في المنتج والخدمة غير التقليدية (Branch art into the unfamiliar) وكذلك التطلع إلى تغيير المفاهيم وعمل خطط شاملة، عن طريق المعرفة والقدرة العقلية (Knowledge and Brain Power) كما يتضح من الشكل رقم (٩) وتتم الأنماط الإعلامية الجديدة التي أدخلتها شبكة الإنترنت والشبكة العالمية المعرفية (Web) عن طريق البث المستمر للمعلومات والمعارف واستخدام الشبكة الإدلالية ونظم الترجمة الآلية بمساعدة الحاسبات وشبكة المعلومات لخدمة المجالات التكنولوجية المختلفة كضرورة للتقدم في مجتمع المعرفة⁽¹⁾⁽²⁾.

تعتمد منصة المنتج والعمليات على القدرة لتحليل المنتجات وإعادة تجميعها ومرونة المستودع مع المصفاة ويتكامل ذلك بربط المستهلك بالمنتج لإيجاد أسواق تنافسية في المجال التجاري وتمثل شركات المعلومات حيث التقنية والمنصات أحد التحديات الهامة التي يجب التصدي لها في العالم العربي كما يتضح من الأشكال أرقام (١٠)، (١١) وذلك من أجل تحقيق التعاون المعرفي الدائم بين الصناعات ومعاهد الأبحاث كما يتبين في مثال شركة كورب - تك (Corp-Tech) الموضح في الشكل رقم (١١) كما يوضح الشكل رقم (١٢) التقنية بين منصات العمليات والمنتج لتقديم خدمات متميزة للعملاء وإمكانية التجديد المستمر في المنتجات.

يعتبر تشجيع التصنيع المحلي والتصدير على درجة كبيرة من الأهمية لدخول الاقتصاد العربي إلى مرحلة التنمية المتواصلة والانطلاقة الاقتصادية الكبرى القائمة على قاعدة تكنولوجية متطورة لتعزيز القدرة التنافسية مع ضمان الجودة والعمل على التوازن بين استراتيجية التنمية الرأسية والأفقية الشاملة داخل السوق العربية المشتركة الواعدة بإذن الله مع الاهتمام بالمواصفات الدولية للاشتراك في عضوية منظمة التجارة الدولية ويحتاج تطبيق الحكومة الإلكترونية إلى بعض المفاهيم لأداء الخدمات وتخفيف البيروقراطية وذلك عن طريق إتاحة المعرفة والخدمات الحكومية والإجراءات الضرورية⁽³⁾⁽⁴⁾ حتى يمكن أن تؤدي

(1) Saunder, R.J. et al, (1994), "Telecommunications and Economic Development", World Bank Publication.

(2) Hahn, H. and Stout, R., (1994), "Internet Complete Reference", Mc Graw-Hill.

(3) Andrews, Dorine C., and Susan K. Statick, (1994), "Business-Reengineering: The Survival guide", Yourdon Press, Englewood Cliffs.

(4) Davenport, Thomas H., (1993), "Process Innovation: Reengineering work through information technology", Harvard Business School Press, Boston.

الخدمة عن طريق التليفون أو شبكة الإنترنت وذلك بالتنسيق بين كافة الجهات الحكومية لتنظيم خطوات العمل وعلى أي حال فإن التكلفة المحدودة للتطوير وأداء الخدمات لا تقارن بالعائد الناتج من توفير الجهد والوقت باستخدام المجالات التكنولوجية الحديثة لخدمة مجتمع المعرفة⁽¹⁾⁽²⁾.

الخلاصة المقترحات:

رأينا مما سبق أهمية دور الشباب الجامعي في بناء مشروعات الأمة الحضارية والتنمية وفي تحديثها باستخدام الثورة التكنولوجية لتجديد ثقافتها وفكرها عن طريق نظم المعلومات والإبداع للمساهمة في تحويلها من التبعية والاعتماد على الغير إلى منزلة الريادة والتجديد على المستوى الدولي، فالشباب الجامعي يمثل أكثر فئات المجتمع حيوية وطاقات فكرية وله دور رائد في قضايا التنمية الثقافية والعلمية والفكرية والسياسية والتجديد لإحداث تطورات صناعية في كافة المجالات ومواجهة التحديات في ظل العولمة والتكتلات الاقتصادية الدولية.

إن تطبيق النظريات والمبادئ العلمية مهم جداً للمجتمع ولإيجاد حلول مجدية وعملية لمشاكل فنية من خلال البحث والتطوير فالشباب العلماء هم حلقة الوصل بين البحث والاكتشافات العلمية وبين التطبيقات العملية الصناعية والتجارية وهم الذين يخططون ويصممون ويشرفون على التنفيذ مع الإبداع والتطوير للنهوض بالواجبات والتحديات المستقبلية مع الاهتمام بالجودة وأنظمة السيطرة والمراقبة والتحكم، لذلك يجب الاهتمام بتنمية قدرات ومهارات الشباب عن طريق الدراسات والتدريب والبحث الدائم وأن يكون خلافاً ذا فضول علمي مع استغلال أحدث ما توصل إليه العلم من برمجيات تمكنا من استخدام وسائل الاتصال من خلال الحاسبات وشبكات الإنترنت وقواعد البيانات مع تطبيق النظم الخبيرة والذكاء الاصطناعي والدوائر العصبية المتكاملة إلخ وفيما يلي بعض الملاحظات والمقترحات المتعلقة بالبحث :

(1) Manganeli, Raymond L., and Mark M. Klein, (1994), "Reengineering Handbook", American Management Association.

(2) Tapscott Don, and Art Caston, (1993), "Paradigm Shift: The new promise of information technology", McGraw-Hill, New York.

١- الاهتمام بالتدريب الميداني للشباب الجامعي وإعطاء الطالب الحرية في اختيار موقع التدريب الذي يرغبه .

٢- التنسيق والوصول إلى آلية معرفية بالتعاون مع الوزارات والمؤسسات المعنية للتدريب بالمصانع المتخصصة .

٣- تطوير المعايير المطبقة على الجامعات الخاصة والحكومية بالتعاون مع مثيلاتها بالدول الأخرى .

٤- إعطاء دور للنقابات المهنية في وضع معايير الاعتماد للبرامج التدريبية .

٥- إنشاء مجلس لتقويم برامج التعليم الجامعي على مستوى الوطن العربي .

٦- العمل على تطوير المكتبات واستخدام الوسائط المتعددة الإلكترونية في التعليم .

٧- استخدام أدوات الارتباط المشترك لتقويم المردود وإمكانية التحكم فيه .

٨- تأهيل الخريجين في مجالات عملهم عن طريق تقديم المعرفة العلمية الخاصة بإمكان عملهم مع إعطائهم الفرصة للاحتكاك العالمي المباشر .

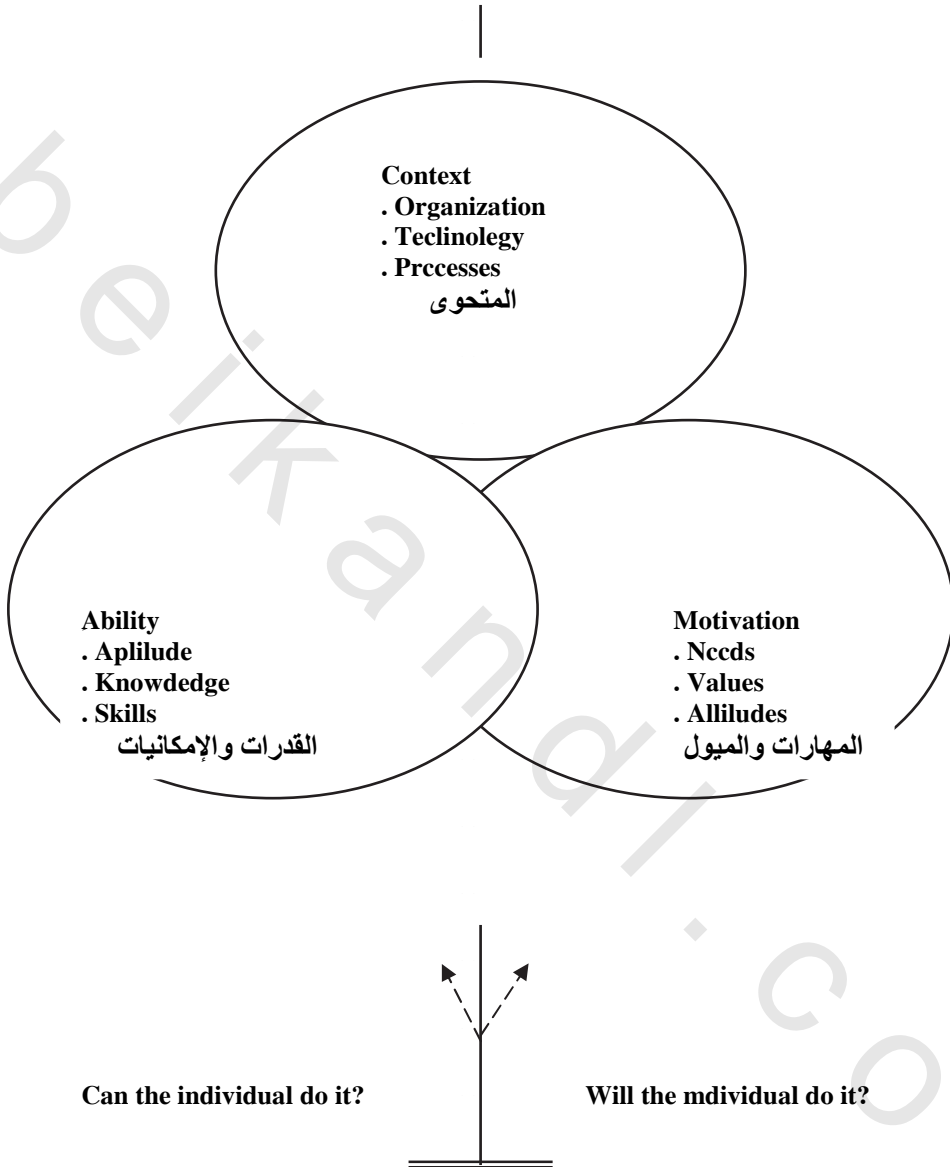
٩- تفعيل الاتصال بين الهيئات العلمية والإعلام لرفع مستوى الثقافة ونشر المعرفة وتعميق الوعي العلمي وتوفير الخدمات للمواطنين فالتعليم هو سلاحنا لمواجهة تحديات التغيير .

١٠- تغيير السلوكيات العربية واشتراك الأسرة والجامعة وأجهزة الإعلام لإظهار القدرات الابتكارية ومسايرة الثورة التكنولوجية والتنافس لخير العالم العربي .

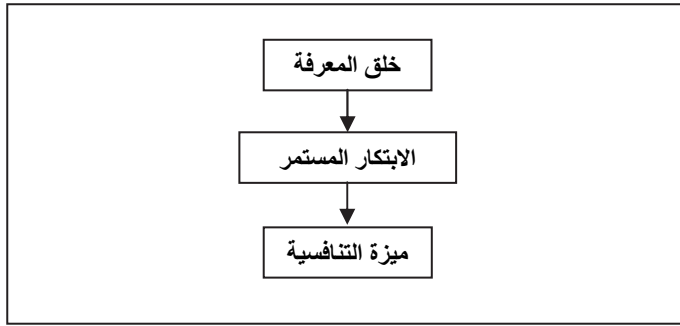
الشكر والتقدير:

يتقدم الباحث بالشكر للسيد الأستاذ الدكتور عميد كلية الهندسة - جامعة عين شمس وجميع الزملاء الذين أثروا هذا البحث بالمناقشة والمقترحات البناءة، كما يعبر عن امتنانه لوزارة الاتصالات والمعلومات ووزارة التنمية الإدارية ومركز دعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء ومكتبة الأهرام والمكتبات الأخرى على التعاون البناء والحصول على المراجع كما لا يفوتنا أن نشكر كلية الآداب - جامعة عين شمس على دعوتهم الكريمة للاشتراك في هذا المؤتمر الثالث تحت عنوان " الحداثة ومستقبل المجتمع في مصر - استكشاف آفات التقدم " ضمن سلسلة التفكير العلمي وتكامل المعرفة .

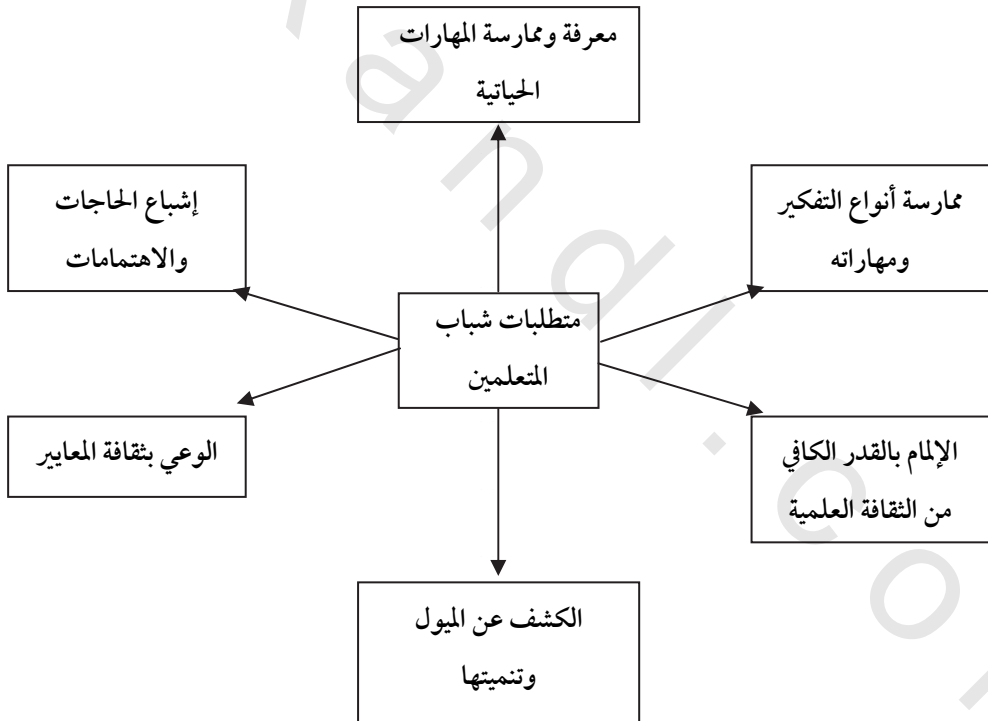
A model for Human Performance



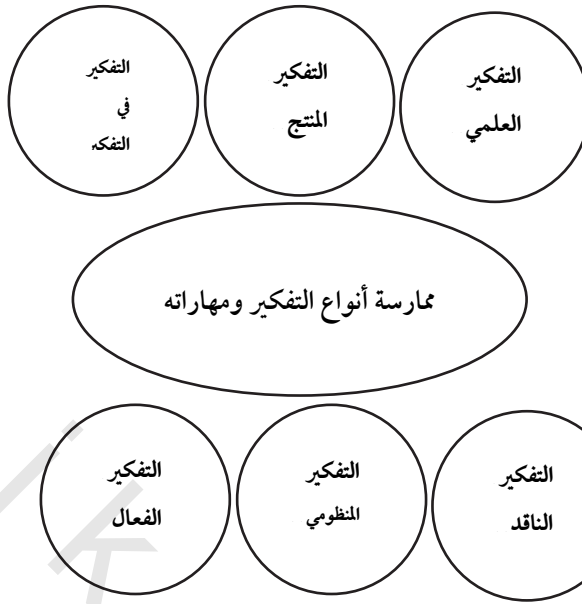
الشكل رقم (١) نموذج للأداء البشري



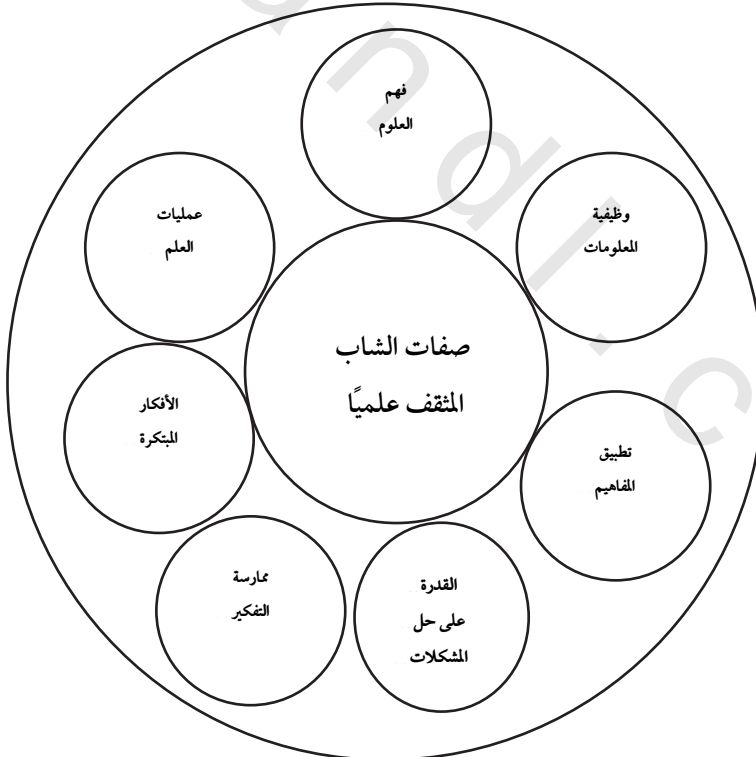
الشكل رقم (٢) الرؤية الجديدة للمعرفة والتنافسية



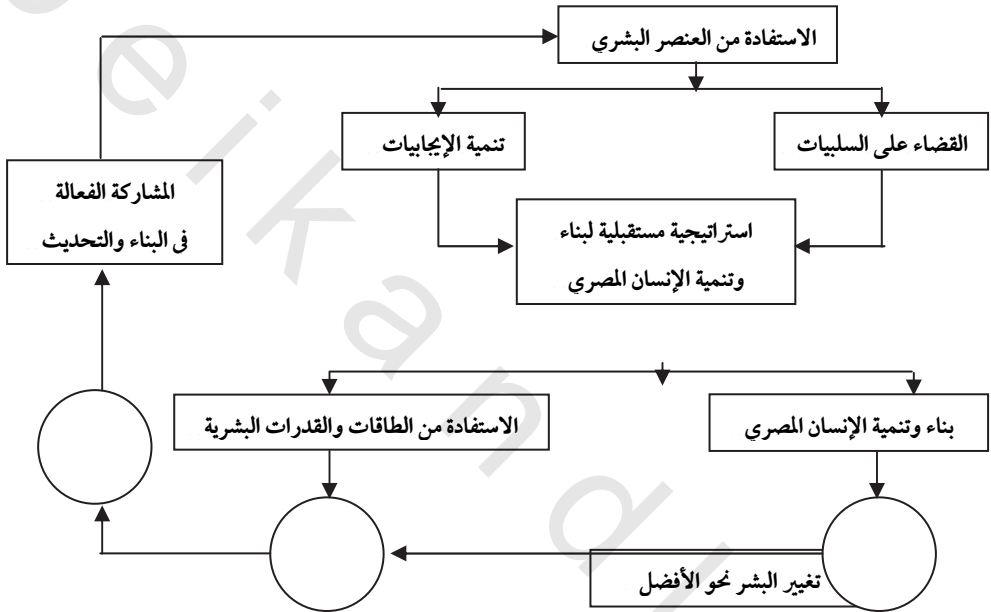
الشكل رقم (٣) متطلبات شباب المتعلمين



الشكل رقم (٤) أنواع التفكير ومهاراته



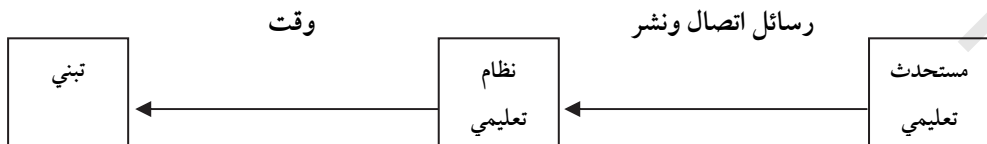
الشكل رقم (٥) أبعاد الثقافة العلمية للشباب الجامعي



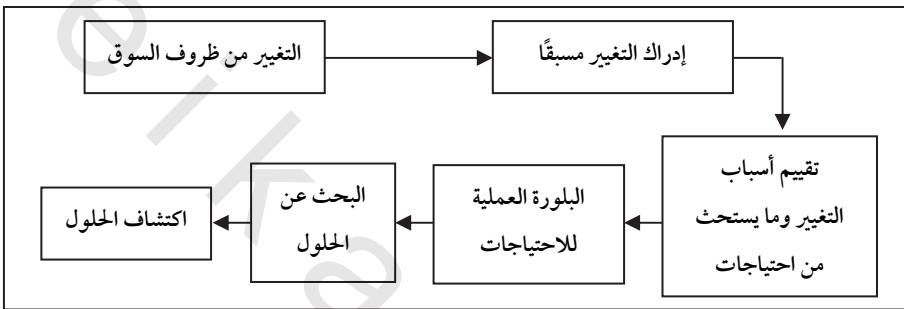
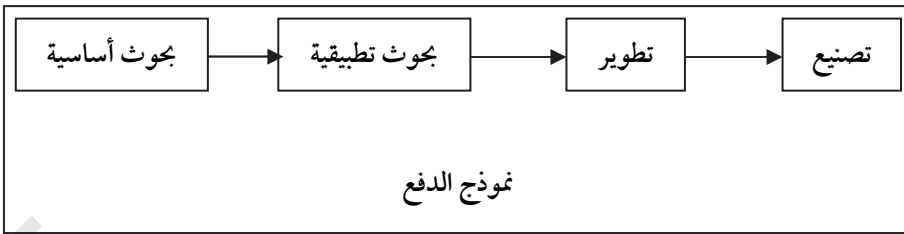
الشكل رقم (٦) استراتيجية بناء الشباب العربي والاستفادة منه



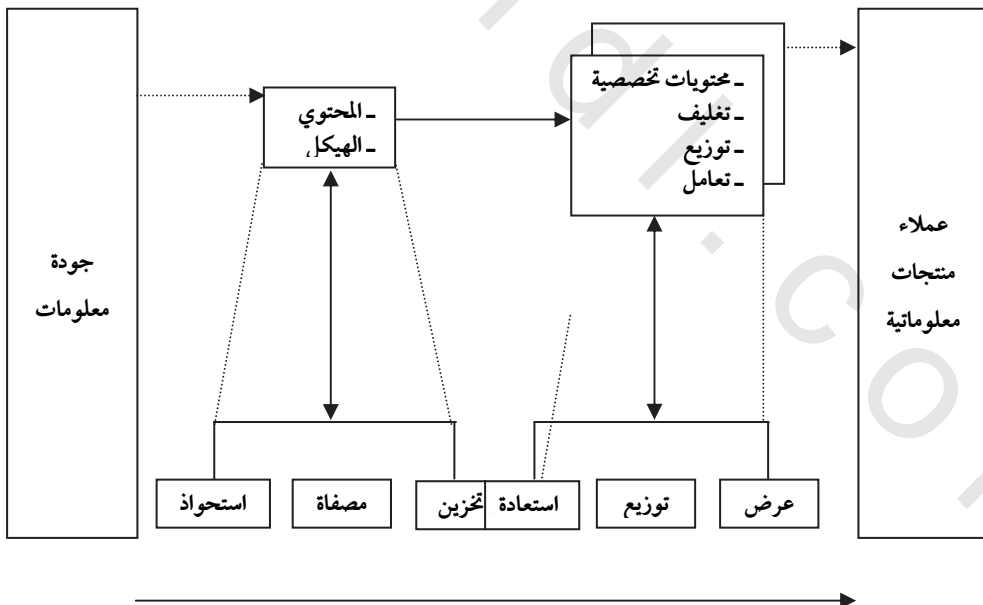
الشكل رقم (٧) انطلاقة الشباب العربي للمشاركة في التنمية



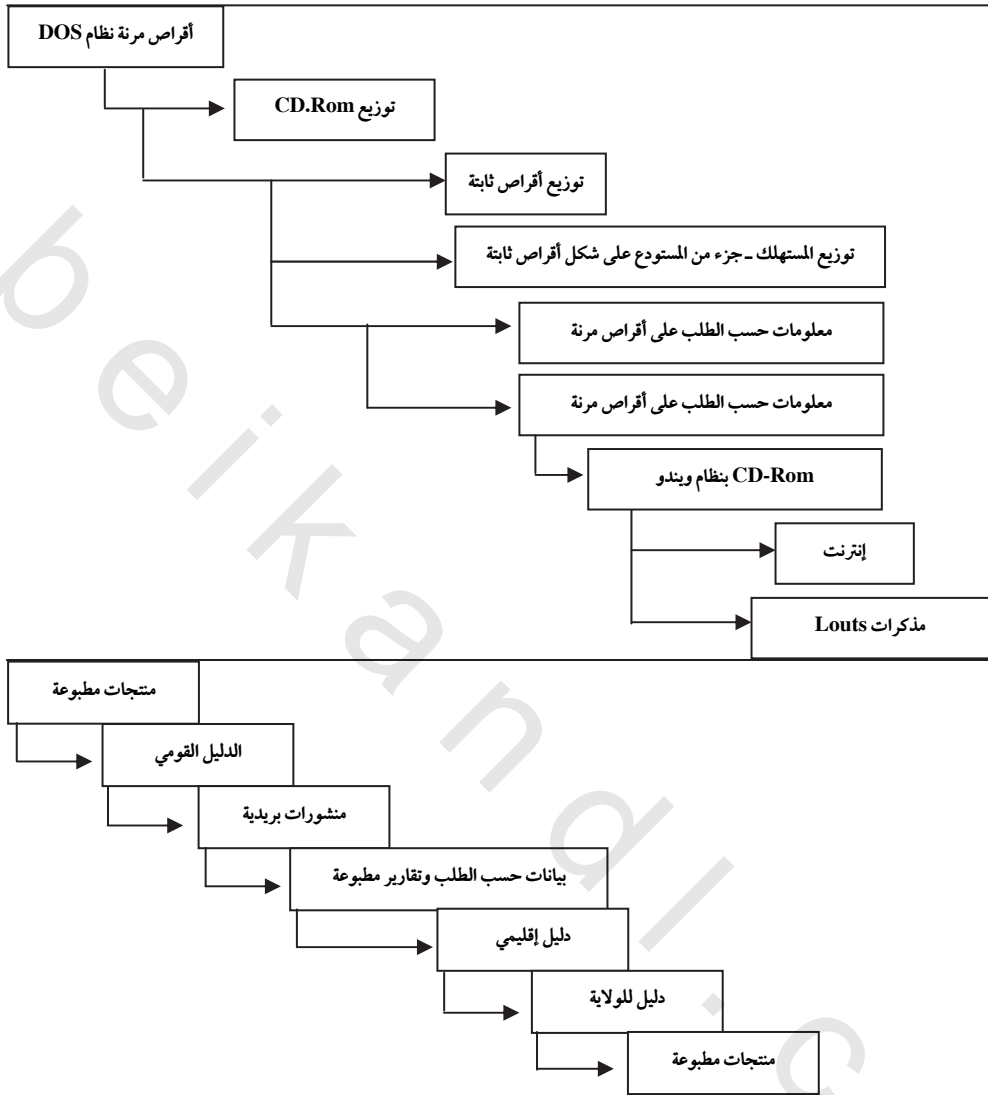
الشكل رقم (٨) مكونات عملية نشر المتحادثات



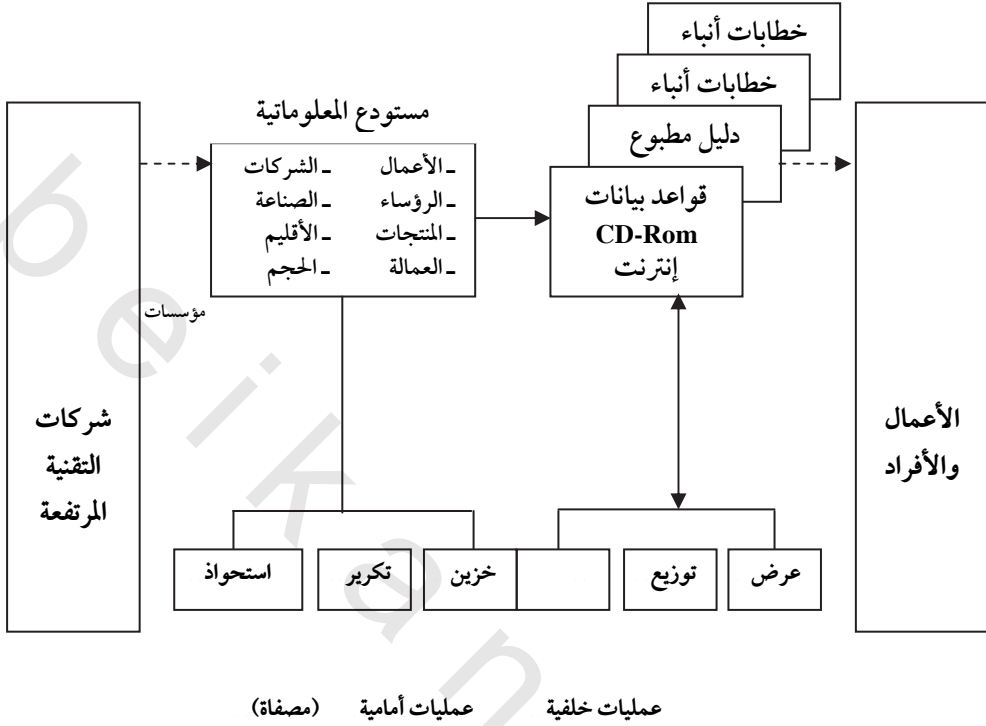
الشكل رقم (٩) طريق المعرفة مع الابتكار والانطلاق والنمو



الشكل رقم (١٠) هيكل المنتجات المعرفية



الشكل رقم (١١) منصة المنتجات ومشتقاتها



الشكل رقم (١٢) منصة العمليات والمنتجات لصناعة المعلوماتية

شركة كورب - تك ' Corp-Tech '

الفصل الثاني

حركة الشعر العربي الجديد وانبثاق نموذج الحداثة

د. عبد الناصر حسن محمد^(*)

إن تطورات الحداثة في بنية الشعر العربي الجديد قدمت لنا أنموذجاً ناجحاً ومنجزاً فنياً مبشراً، يجعل من هذه البنية الشعرية أمراً واجب التأمل والدراسة.

ولقد كان تمثل الشعر الجديد للحداثة والتفاعل معها مرهوناً بعدد من الشروط بحيث يمكن القول إنها متى توفرت يمكننا أن نعيد إنتاج هذه الحداثة مرة أخرى في أبنية مختلفة تسير موازية للبنية الفنية في المجتمع مثل البنية السياسية والبنية الاجتماعية والبنية الاقتصادية.

ولعل من أهم هذه الشروط التي توفرت لحركة الشعر الجديد - تلك التي بدأت في منتصف القرن المنصرم، حوالي ١٩٤٧م - ما يمكن أن نطرحه في النقاط الآتية:

- ١- الإيمان بالذات والوعي الكامل بماهيتها.
- ٢- المناخ السياسي العام الذي احتضن بنية الفن بعامة والشعر بخاصة كان مناخاً يتميز بالأفكار التحررية وما واكبها من توالي حركات الاستقلال الوطني.
- ٣- الانفتاح على الآخر الغربي دون إحساس بالدونية تجاه منجزه الحضاري انطلاقاً من أنه تراث عالمي شاركنا فيه بشكل أو بآخر على مر التاريخ.
- ٤- بلورة رؤية مستقبلية واضحة المعالم، استطاعت أن تقود حداثة الشعر العربي بشكل متطور. وأن تعكس هموم الإنسان العربي وأن تجسد آماله وأن تكون صورة ترسم فيها معالم المستقبل المأمول.
- ٥- محاولة تقريب المسافة بين الوعي القائم والوعي الممكن عبر تفاعل الفن مع الحياة بكل صورها وأشكالها.

(*) أستاذ الأدب العربي المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها - بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

وقد أدى كل ذلك مجتمعاً إلى نتيجتين مهمتين :

الأولى : تحطيم قيود الشعر العربي التقليدية وانبعاث روح الحداثة على جميع مستوياته فتجلت هذه الثورة الشعرية ، على جميع المستويات .

كان التحديث في الموسيقى وفي الرمز وفي رؤية الصورة الشعرية وفي اللغة وكل هذا في إطار يعتمد المعاصرة والتحديث في الوقت الذي لا يتنكر فيه لتراث الشعر العربي وتقاليده الفنية إيماناً بأن القديم يمتد في الجديد دائماً عبر مصفاة الانتقاء .

الأخرى : أن الأدب العربي بشكل عام والشعر بوجه خاص خطا منذ الستينيات خطوات كبيرة إلى الإمام ، أخرجت بعض نصوصه من الإطار المحلي إلى الإقليمي ومن الإقليمي إلى القومي ومنه إلى العالمي والدليل على ذلك أن عدداً لا بأس به من دواوين الشعراء العرب المحدثين تم نشره بعد ترجمته إلى أكثر من لغة أجنبية مثل البياني وحجازي والسياب وخليل حاوي وغيرهم .

وليس بوسعنا في هذه الدراسة المختصرة أن نتتبع نشأة الحداثة - مصطلحاً واتجاهات - حيث تباينت أشكالها واختلفت دوافعها وتعريفاتها مما أدى إلى عدم تجانس المفهوم حيث يتسم المصطلح بتنوع دلالي وتباين كبير طبقاً لاختلاف المجال الذي يستخدم فيه .

فعلى سبيل المثال الحداثة ترتبط في سياق نص من نصوص التاريخ بالزمن وفي نصوص الإصلاح الاجتماعي بالتغيير ، وفي سياق الإنتاج الفني والبحث العلمي والصناعة ونحو ذلك بالابتكار .

أما في عرف رجال الدين فالحداثة ترتبط بالبدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار .

أما في مجال العادات والتقاليد فالحداثة مستهجنة فتسمى التقاليع ، وهذا ما يؤكد أن مفهوم الحداثة ليس متجانساً في مجال الأنشطة الإنسانية المختلفة^(١) .

إن ما نود التوجه نحوه مباشرة هو الحداثة في الشعر العربي الجديد وهو ما نعرض له في هذا المقام من تتبع لأهم ملامح الحداثة وصراعاتها مع السائد الثقافي في بيئتنا العربية .

(١) تمام حسان ، اللغة العربية والحداثة ، مقال بمجلة فصول ، المجلد الرابع العدد الثالث ، الجزء الأول .
الحداثة في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٨٤ ص-١٢٨ .

مع نهاية النصف الأول من القرن الماضي طرأ على الشعر العربي تطور وثورة جذرية مغايرة لكل ما سبقها من محاولات تحديث متنوعة على درجة ظلت تتسع معها الفوارق بين مفهوم الشعر قديماً ومفهومه الجديد حتى غدا هناك حداً فاصلاً بينهما .

لقد ورثنا جميعاً تعريفاً شائعاً للشعر ظلت تتناقله الأجيال جيلاً بعد آخر يتمثل في التعريف المأثور عند قدامه بن جعفر وعند غيره : " الشعر هو الكلام الموزون المقفى " . وكان الشاعر الزهاوى في العصر الحديث قد أضاف للتعريف السابق عامل التأثير بأن الشعر هو الذي يهز وجدان سامعه ويحرك فيه سواكنه :

إذا الشعر لم يهزك عند سماعه

فليس خليقاً أن يقال له شعر

وإذا كانت جماعة الديوان قد أكدت المعنى نفسه في قول شكري :

ألا يا طائر الفردوس إن الشعر وجدان

فإن شوقي يفسر لنا أن سبب هذه الهزة وذلك التأثير ناجم عن قدرة الشعر على استدعاء الماضي بذكرياته ، قدرته على خلق ما يثير المشاعر والعواطف وما يتركه لنا من حكمة أو أثر حين يقول :

والشعر إن لم يكن ذكرى وعاطفة أو حكمة فهو تقطيع وأوزان

وسواء ذهبنا إلى تعريف القدماء لمفهوم الشعر أو عرجنا على مفهومه في العصر الحديث وحتى نهايات النصف الأول من القرن العشرين فسوف نلاحظ أنهم - قديماً وحديثاً - يجعلون للشعر غايات نفعية كأن تكون مهمته مهمة تربوية أو تعليمية أو إخبارية مما يجعله قريباً من النثر إلى حد بعيد .

ولكن هذا الفهم في ظل تصورات الحداثة أصبح متقادماً ، إذ الشعر بوصفه مفهوماً في زمن الحداثة هو فن لا غاية له إلا التعبير الجميل عن الذات الشاعرة في لحظة الكشف والرؤيا ، إنه يخاطب العقل ويتمرد على قوانينه .

إن مهمة الشعر التلقائية الفريدة " هي النفاذ فيما وراء الظواهر المتناقضة المشوشة

المبهمة ، ليكشف بالحدس والرؤيا أسرار الوجود الحقيقي المليء بالانسجام والنظام والمعنى ، وهو يتوسل إلى ذلك باللغة ؛ ولذلك كان الشعر لغة أي وليد خيلة خلاقة لا تعمل عملها الفني إلا باللغة . وهى في الشعر شكل ومضمون معا ، فلا انفصال بينهما في عملية الخلق ، ولا تغليب لواحدهما على الآخر ولا خضوع إلا لطبيعة العمل الفني الذي يفضل حريته ، يكره التشويش والفوضى ⁽¹⁾

هكذا غدت طبيعة الشعر ومفهومه عند واحد من رواد الشعر الجديد هو يوسف الخال ليجسد لنا كيف أصبح فهم هؤلاء الشعراء الحداثيين للشعر .

وبناء على هذه الرؤية الجديدة ، نشأت حركة شعرية ثورية في الأدب العربي ، استطاعت أن تفرض نفسها على الواقع الأدبي معطية نتاجاً إبداعياً عالمي المستوى للمرة الأولى .

وإذا كنا قد تحدثنا سابقاً عن أن بروز الأنا عند الشاعر الحداثي من أهم ملامح شخصيته فقد شارك أبناء هذا الجيل البياني وبدر شاكر السياب ونازك الملائكة وخليل حاوي وحجازي وعبد الصبور والفيثوري وأدونيس ويوسف الخال وغيرهم - شارك هؤلاء جميعاً في بناء التصورات النقدية والإبداعية لواقع هذا الشعر الجديد بأنفسهم حتى إنهم أصحاب إطلاق هذا المصطلح " الشعر الجديد " ، من خلال رؤية انتقائية واعية لما يقومون به من بلورة لأهم المفاهيم النقدية التي تقوم عليها هذه الرؤية الحداثية الطليعية للشعر العربي .

وأتوقف هنا عند مستويين يؤكدان قدرة هذا الجيل على بلورة المفاهيم وإنجاز خطاب نقدي يستوعب الحداثة بأفكارها وفلسفتها مراعيّاً السياق الثقافي وإمدادات التراث العربي فيه .

والمستويان يتعلق أحدهما بالأبعاد الاصطلاحية و الفنية لهذه التجربة ممثلة في الأمرين الآتيين :

أولاً : وصف هذا الشعر بمصطلح الجديد .

ثانياً : مفهوم الرمز وأبعاده في شعر الحداثة .

(١) يوسف الخال ، الحداثة في الشعر ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٨ ص- ١٤ .

أما المستوى الآخر فيتعلق بالتوجهات الفكرية والحضارية لهذه المرحلة ممثلة في الثورة على القهر والديكتاتورية، والتغني بالحرية والعدل والانعقاد من كل ما يكبل إنسان هذا العصر، وسأتوقف عند مفهوم واحد من ذلك هو: الحرية والكفاح من أجل الاستقلال، ونحاول في الجزء الباقي من هذا العرض الموجز أن نتوقف عند ما سبق.

أولاً: بين ثقافة التأسيس للمصطلحات واستيعاب التقنيات الرمزية الحداثية ولماذا الشعر الجديد؟

كان هناك أكثر من مصطلح يطلق على هذه الحركة الشعرية من بينها الشعر الحر، شعر التفعيلة، الشعر الحديث، الشعر المعاصر... ومع ذلك فقد اختار هؤلاء الشعراء مصطلح الجديد لأنه - كما يقول أدونيس - يصبح متضمناً معياراً فنياً لا يتضمنه الحديث بالضرورة، وهكذا تكون الجدة في القديم، كما تكون في المعاصر. فمعيار الجديد يكمن في الإبداع والتجاوز، وفي كونه مليئاً لا يستنفد. ومن هنا يمكن القول في مجال التقييم إن دلالة التجديد الأولى في الشعر هي طاقة التغيير التي يمارسها بالنسبة إلى ما قبله وما بعده، أي طاقة الخروج على الماضي من جهة، وطاقة احتضان المستقبل من جهة ثانية⁽¹⁾.

ويبنى صلاح عبد الصبور رؤيته على التصورات السابقة ربما دون أن يقرأها لأن ثقافة الحداثة قد شاعت بين هذا الجيل يقول: " كل أثر شعري جديد يكشف حقاً عن أمرين مترابطين: شيء جديد يقال وطريقة قول جديدة فهو كل إبداع يتضمن نقداً للماضي الذي تجاوزه، والحاضر الذي نغيره وبنينه، وعلاقة الجدة في الأثر الشعري هي طاقته المغيرة التي تتجلى في مدى الفروقات ومدى الإضافة: في مدى اختلافه عن الآثار الماضية وفي مدى إغناؤه للمستقبل " (2).

الرمز وتوظيفه:

أما النموذج الآخر الذي أتوقف عنده فهو رؤيتهم لمفهوم الرمز ووعيهم بأهميته في العمل الشعري.

لم يعرف الشعر العربي القديم الرمزية بمفهومها الحداثي الذي ذاع وانتشر في أوائل

(١) علي أحمد سعيد (أدونيس)، مقدمة للشعر العربي، دار العودة / طبعة ٤ بيروت ١٩٨٣ ص-٩٩.

(٢) صلاح عبد الصبور، الشعر الجديد لماذا؟ مقال بمجلة المجلة، العدد التاسع والخمسون القاهرة، ص-

حركة الشعر العربي الجديد وانبثاق نموذج الحداثة

القرن الماضي، فقد كانت الرمزية عندهم لا تتجاوز رمزية المجاز بألوانه البلاغية المعروفة مثل الاستعارة والتشبيه والكناية.

أما في مرحلة الحداثة فقد وعى الشعراء أنهم بازاء هم مغاير للشعر وأن الشعر له طبيعة لها خصوصيتها حيث تجنح التجربة الشعرية في مرحلة الحداثة نحو الإيغال والاستبطان والكشف والشمولية والمغايرة والكثافة والغموض والتعقيد والتنوع والتعدد والمزج بين الحلم والواقع.

إن وعى الشعراء بهذا الفهم الحدائى للشعر جعلهم أمام تساؤل وتحد في الوقت نفسه، كيف يمكن التعبير بالمحدود عن اللامحدود وبالواضح عن الغامض؟ وكيف يمكن المزج بين النهائي والانهائي بين خصوبة الحياة وعقم الموت؟

وبما أن اللغة العادية بقواعدها وطرق أدائها الصارمة تفشل في تجسيد هذه المعضلات كان من الضروري أن تستعين اللغة بأساليب غير مباشرة معتمدة فيها الخيال وسيلة لصياغة هذه الدلالات الشعرية في تعقدها وشمولها وتنوعها، فقد وجدوا ضالتهم في الرمز. ذلك الرمز الذي مجده رواد الحداثة من أمثال بودلير الذي كان يرى أن " كل ما في الكون رمز، وكل ما يقع في متناول الحواس رمز يستمد قيمته من ملاحظة الفنان لما بين معطيات الحواس المختلفة من علاقات " (1)

وفي إطار فكرة التراسل بين ماهيات الحواس غدا الرمز الحديث لغة الرؤية التي تصل الواقعي بالخيالي والأسطوري، الماضي بالحاضر والمستقبل، الإقليمي بالقومي والإنساني الذاتي بالعام على نحو دلالي كثيف تزداد كثافته ويشند غموضه وتكثر تفسيراته إذ يستحيل أن يعطى نفسه ويبوح بكل ما فيه لقارئ واحد.

وعى جيل الرواد دور الرمز في مرحلة الحداثة بحيث غدا استخدام الرموز عند رواد الشعر العربي الجديد موضوعاً ضخماً ومتشعباً بعد أن أصبح شعرهم محملاً بالدلالات الرمزية سواء أكانت أسطورية أم غير أسطورية (2)

وحقيقة الأمر أن توظيف الرمز توظيفاً فنياً كان أحد أهم متركزات الشعر العربي

(١) محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف القاهرة ١٩٨٤ ص-١١٢.

(2) Sulaiman . Khalid, Palestine , and modern , Arbic, poetry , London , 1984 P152.

الجديد وقد عبر رواد هذا الشعر عن فهمهم للرمز فهماً حداثياً عميقاً في كتاباتهم المختلفة يقول عبد الوهاب البياني : " أما ديواني : (الموت في الحياة) فهو قصيدة واحدة مقسمة إلى أجزاء ، وأنا أعتبره من أخطر أعماله الشعرية لأنني اعتقد أنني حققت فيه بعض ما كنت أطمح أن أحققه ، فمن خلال الرمز الذاتي والجماعي ومن خلال الأسطورة والشخصيات التاريخية القديمة والمعاصرة . . . عبرت عن سنوات الرعب والنفي والانتظار التي عاشتها الإنسانية عامة ، والأمة العربية خاصة ⁽¹⁾ .

ويتساءل أدونيس - بوعي شديد - لأهمية دور الرمز في بناء لغة الشعر - ماذا بقي من الشعر الذي كتب حول الأحداث الوطنية العربية في نصف القرن الأخير ؟ بقي الشعر الذي اخترق الحدث محولاً إياه إلى رمز ⁽²⁾ .

ولقد كتب صلاح عبد الصبور يقول : " يكفي أن نقر بأن الألفاظ رموز لمعان ، وبهذا التقرير نعرف أن اللغة الفقيرة تعني فكراً فقيراً ؛ لأنه لا يستطيع التعبير عن مدرك حسي أو معنوي ما لم نجد له رمزاً لغوياً . فالجبل أو الوادي لم يوجد وجوداً حقيقياً بالنسبة للإنسان إلا حين أطلق على هذا الركام العالي من الصخر رمز (الجبل) وأطلق على هذه المساحة الواسعة من الأرض الهابطة عنه رمز (الوادي) ، واللغات الغنية هي اللغات التي تجد فيها رمزاً لكل المدركات الحسية والوجدانية التي يواجهها الإنسان . لا رموز ميتة محنطة في القواميس ولكن رموزاً حية جارية الاستعمال في الحياة اليومية ⁽³⁾ .

ويعكس هذا الكلام مدى وعي الشاعر الدقيق باختيار رموزه اختياراً خاصاً يرتبط بعلاقة ما بالواقع الذي يعيشه .

وفي مقابلة مع الشاعر خليل حاوي نشرت في مجلة (البيان) سنة ١٩٧١ وفي أثناء حديثه عن خلق الأسطورة في الشعر (Msthopesis) وعن الخبرة الوجودية (Exisential experience) كان من رأيه : " أن القدر الأعظم من هذه الخبرة كان يعتمد على استخدامه للرمز بوصفه الأساس في خلق الوحدة العضوية للعمل الشعري " ⁽⁴⁾

(١) عبد الوهاب البياتي ، الأعمال الشعرية الكاملة ، دار العودة بيروت ٢ ، ١٩٧٩ / ٤٢ .

(٢) علي أحمد سعيد (أدونيس) ، كتاب سياسة الشعر ، دراسة في الشعرية العربية المعاصرة ، بيروت - طبعة ١ ، ١٩٨٥ ص - ١٨ .

(٣) صلاح عبد الصبور ، الأعمال الشعرية الكاملة ، " حياتي في الشعر " دار العودة - بيروت ١٩٨٨ . ٣ / ١٧٣ .

(4) Khouri, Moumah, A., Studies in contemporary Arabic , Poetry and criticism, Middle East series 16 P. 124.

ويرى الشاعر بدر شاكر السياب أن من أهم دوافع الاستخدام الرمزي ما كان يموج به المجتمع العربي من مواقف سياسية مضطربة حيث " ساعدت الظروف السياسية التي كانت البلدان العربية تمر بها . . . على اللجوء إلى الرمز يعبرون بواسطته (أي الشعراء) عن تدمرهم من أوضاع بلادهم السياسية والاجتماعية على السواء وعن أملهم في انبعاث جديد ينتشلها من موتها⁽¹⁾

وأيا ما كان الأمر فإن مثل هذا الفهم الواعي لدى شعراء الحداثة العرب كان ينطوي على أمرين نرى أنهما على جانب كبير من الأهمية خصوصاً في لحظة الكتابة والإبداع الذي قدموه لنا وهما أمران مرتبطان بشروط نجاح التحديث الذي أشرنا إليه في صدر هذا البحث وهما :

الأمر الأول : هو الانفتاح على الآخر الغربي دون إحساس بالدونية تجاه منجزه الحضاري انطلاقاً من أنه تراث عالمي شاركنا في صنعه على مر التاريخ .

في الوقت الذي سعى فيه الشعر إلى محاولة تقريب المسافة بين الوعي القائم والوعي الممكن عبر تفاعل الفن مع الحياة بكل صورها وأشكالها .

وقد تحقق هذا الأمر جلياً حين أكسب الشاعر الحدائي العربي الرمز خصوصية سياقه الثقافي والتاريخي والمرحلي ، فالشاعر العربي لم يستخدم الرمز انطلاقاً من اعتبار نفسه جزءاً من الحركة الرمزية الأوروبية أو أحد الشعراء الرمزيين ممن ينتمون إلى المدرسة الرمزية . بل عكس - عبر الرمز- هموم الإنسان العربي وجسد آماله راسماً صورة لما ينبغي أن يكون عليه المستقبل المأمول⁽²⁾

أما الأمر الآخر : - وهو مترتب على الأول ووثيق الصلة به - أن الشاعر العربي في مرحلة الحداثة - وإن تأثر بالشعر الأوروبي خصوصاً في مجال : توظيف الرمز والأسطورة توظيفاً إبداعياً - كانت له بصمته الخاصة واختلافاته الواضحة في توظيف الرمز وفي ظهور الحاجة إليه⁽³⁾ .

فالرمز الأوروبي يمكن أن يقال عنه إنه أحياناً نتيجة الهروب (من الواقع إلى الغيب) في

(1) Jaygausi, Salma Khadra, Trends and Movements in Modern.

(2) Arabic Poetry, Vol.2 . E. J Brill, Leiden , 1977 . P.712.

(3) خالد سليمان ، ظاهرة الغموض في الشعر الحر ، مقال بمجلة فصول ، مج ٧ العدد ١ ، ٢ / ١٩٨٧ ، ص - ٧١ .

حين كان الرمز في الشعر العربي (نتيجة الثورة على الواقع الفاسد والطموح إلى واقع أمثل)، وهذا الفرق في دواعي النشأة يترتب عليه فرق في الوظيفة، فرمز الهروب يمكن أن يقال عنه إنه خلاص فردي يحقق به الشاعر راحته النفسية، أما رمز الثورة على الواقع الفاسد المتخلف فهو رمز (النبوة) الذي يحمل (الرفض والبشرى) معاً^(١)

ولقد تعامل رواد شعر الحداثة في العالم العربي مع نوعين من الرمز قاموا في كل منهما باستغلال طاقة الرمز في نشر الوعي التنويري وتجسيد هموم الوطن والتبصير بالدور المستقبلي لكل فرد في المجتمع بشكل أو بآخر، وهذان النوعان هما: الرمز الطبيعي أو الخاص والرمز التراثي.

وسأكتفي هنا بدراسة الرمز الحداثي من خلال هذين النوعين . .

(أ): الرمز الطبيعي:

أخذ شعراء الحداثة من رموز الطبيعة وسيلة فنية للتعبير عن التوحد بين الذات والعالم من ناحية والتعبير عن دلالات تجاربهم الخاصة من خلال تجربة استبطانية لطاقات الرمز.

وقد يتداخل هذا الرمز مع ما نراه أحياناً في الرمز الخاص من حيث المعجم الشعري الرمزي في كلمات مثل البحر - الأرض - الريح - الحجر - الرمل - المطر . . .

واكتفي بمثال واحد لهذا اللون من الرموز هو قول محمود درويش في قصيدته (الرمل):

والرمل هو الرمل أرى عصراً من الرمل يغطينا

وقاع الرمل في الرمل .

وأغيب الآن في عاصمة الرمل^(٢)

وربما كان الرمل في السطر الشعري الأول رمزاً إلى الزمن الرديء الذي نحياء (زمن الكتابة)، وربما كانت الصحراء وما تعكسه من جفاف وجذب، أو استدعاء للماضي

(١) أحمد عبد المعطى حجازي، السندباد في رحلته الثامنة. ديوان خليل حاوي، دار العودة طبعة ٢١، بيروت ١٩٧٢، ص-٤١٢.

(٢) محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة طبعة ١٤، بيروت ١٩٩٤، ١ / ٩، ٦، ديوانه أعراس.

بتقاليده البالية التي لا تتغير . لكأنه يريد أن يعكس شعوره الحاد بالتوتر والقلق من تراجع العرب في العصر الحديث ، وعدم قدرتهم على الانفتاح على المستقبل لمعوقات كثيرة نعاني منها ، ولعل أهمها هو الخضوع لهذا الماضي كما يمكن في إطار التحليل السابق أن نعتبر الرمل في السطرين الأخيرين يشير إلى عمق المأساة حين يغطي الرمل من كل صوب بحيث يغدو قاع الرمل نفسه لا نهاية له فنعيش في عصر الرمل في عاصمة الرمل وقد تكرر الرمز ثلاث مرات ربما لتأكيد هذه الرؤية التشاؤمية .

أما بالنسبة للرمز الثاني فقد كان المغزى من استخدامه راجعا لوعى الشاعر الحداثى باللحظة التاريخية التي يعيشها مجتمعه ، تلبية لحاجات فنية تتمثل في إضفاء نبرة موضوعية ودرامية على القصيدة العربية الحديثة .

نبرة تتناسب وطبيعة الأداء الحديث للفن ، ومحاولة الانفتاح على التراث العالمي للتعبير عن وعى الذات بحاضرها من خلال موقف وجودي أو اجتماعي أو سياسي .

ومن هنا فقد توزعت اهتمامات الشعراء على نوعين من الرموز التراثية : الأول يجسد معاناة الفرد في المجتمع ، وافتقاده الحرية التعبير وممارسة القوى القمعية لنوع من التسلط والسيطرة . وقد كانت أفضل الرموز العامة التي استخدمها الشعراء للتعبير عن ذلك الواقع وفضحه رموز مثل : سيزيف - برومثيوس - أوليس - الخيام - الحلاج - المعرى . . . وغيرهم .

أما النوع الآخر من الرموز فهي تلك الرموز التي تجسد التمرد على هذا الواقع والثورة عليه وقد كانت أهم الرموز التي استخدمها شعراء الحداثة في تلك الفترة : ناظم حكمت ، لوركا ، ببلو نيرودا ، جيفارا وبعض المتصوفة مثل السهروردي وابن عربي وغيرهم .

(ب) الرموز التراثية والأسطورية

إذا كان تاريخ الحداثات سلسلة من التوترات أو الصراعات بين الإنسان ومنجزاته لتصحیح الاستلاب ، فإن مثل هذه الرموز السابقة كانت تجسيدا لهذا التوتر المستمر بين الموت والحياة بين الهزيمة والانتصار ، الخضوع والثورة ، الغياب والحضور في سلسلة لا نهائية .

وهكذا بوسعنا أن نكشف كيف كان شاعر الحداثة الثائر العربي يحاول أن يتجاوز الفكر العربي (الوثوقيات) . . هكذا يؤمن . . أن معنى الثورة والتقدم هو في فتح طاقات الإنسان العربي الإبداعية / النقدية إلى أقصاها^(١)

ولقد تعددت الأشكال الرمزية التي استخدمها شعراء الحداثة منها التوظيف الفني للأساطير وتحويرها طبقاً لمقتضيات السياق الحاضر مثل أسطورة أدونيس وأسطورة عشتار وإيزيس وجلجامش وغيرها . كما استطاع الشاعر الحدائي أن يوظف التاريخ عن طريق استدعاء رموز تاريخية ذات سمات دالة يسقط بها أفكاره حول الواقع الراهن ومنها هارون الرشيد - الحسين بن علي - شخصية الرسول محمد ﷺ - زرقاء اليمامة - قطر الندى - ومن الشخصيات الدينية المسيحية واليهودية : المسيح - لعازر - يهوذا - قداموس وغيرها .

كذلك استطاع الشاعر الحدائي استخدام أسلوب القناع الذي يمثل شخصية أسطورية أو تاريخية لها سمات دالة في عصرها ليعبر من خلالها عن تجربة في الواقع المعاصر مثل شخصيات الحلاج - المعري - الخيام - طرفة بن العبد وأبو نواس والمتنبي وهاملت وغيرهم عند عبد الوهاب البياني أو مثل صقر قريش والخيام ، مهيار الدمشقي عند أدونيس . وقد تكون شخصيات شعبية مثل : القرنفل - السمندل والملك عجيب بن الخصب عند صلاح عبد الصبور .

وقد تكون هناك مدن رمزية مثل بابل ودمشق ومدينتي نيسابور وغرناطة . وبوسعنا أن نكتفي بالإشارة إلى تعقد استخدام الرموز في القصيدة الحديثة عند بدر شاكر السياب في قصيدته رحل النهار .

حيث يبدأ القصيدة باستدعاء شخصية شعبية هي شخصية السندباد :

رحل النهار ها إنه انطفأت ذبائته على أفق توهج دون نار

وجلست تنتظرين عودة سندباد من السفار

والبحر يصرخ من وراءك بالعواصف والرعود .

(١) خالدة سعيد ، الملامح الفكرية للحداثة ، مقال بمجلة فصول المجلد الرابع العدد الثالث ، الجزء الأول ، الحداثة في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٨٤ ص ٢٧ .

وهو يحور في الرمز طبقاً لمقتضيات فنية يجسد من خلالها يأسه من الشفاء فنحن نعلم أن السندباد رمز للإنسان المغامر الذي يعود إلى أهله في بغداد بعد كل رحلة محملاً بالهدايا والحكايات الغريبة لكن سندباد / السياب - الذي كان مريضاً يعالج في لندن - لن يعود ثم يستأنف الشاعر تكريسه لليأس عن طريق استدعاء رمز آخر ولكنه رمز أسطوري هذه المرة حين يقول:

أو ما علمت بأنه أسرته آلهة البحار

في قلعة سوداء في جزر من الدم والمحار هو لن يعود،

رحل النهار

فلترحلي هو لن يعود (٢)

والناظر هنا يلاحظ أن الحديث قد تحول من سندباد / السياب إلى اوديسيوس بطل الأوديسا الذي ظل يصارع في رحلة طويلة حتى عاد إلى زوجته التي ظلت مترقبة لهذه العودة رمزا للوفاء ، وهنا نجد أنفسنا بازاء رمز آخر بنيلوبى - دون ذكرها - وكما يجعل السياب من نفسه السندباد مرة وأديسيوس مرة أخرى فقد جعل من بنيلوبى رمزا لزوجته إقبال ، كما يرمز لها مرة أخرى بناعسة زوج أيوب في القصة الشعبية حين يقول :

خصلات شعرك لم يصنها سندباد من الدمار

شربت أجاج الماء حتى شاب أشقرها وغار

ورسائل الحب الكثار

مبتلة بالماء منطمس بها ألق الوعود

وكلنا يعلم أن زوج أيوب في القصة الشعبية لم تدخر شيئاً من أجل شفائه حتى إذا لم تجد ما تنفقه أخذت خصلات من شعرها لتبيعها للنفقة عليه .

(١) بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت ٢٠٠٢، ٢٢٩/١.

(٢) السابق: ٢٣١/١.

غير أن هذا الجو الرمزي الخالص الذي وظف فيه الشاعر الأساطير والحكايات الشعبية يؤدي بنا حين نمضي في قراءة قصيدته إلى رمز كلى تصبح فيه الأمة هي تلك المرأة المضحية غير القادرة على حماية أسرتها، كما يصبح السياب / المريض هو الفرد الذي يعاني من تردى الأوضاع باحثاً عن الخلاص والأمل في غد مشرق لا يتحقق .

وأياً ما كان الأمر فلقد كان اعتماد الشعر العربي الحديث على توظيف الرموز بصفة عامة والرمز التراثي على وجه الخصوص أمراً مهماً في الكشف عن امتلاك الشاعر لرؤية ذاتية نقدية قادرة على تحقيق العلاقة الجدلية بين الموضوعية التاريخية والموضوعية الحديثة ، وتأسيس علاقة بنائية متكافئة بين الرؤية الذاتية والموضوعية التاريخية مما أدى إلى إثراء التجربة الشعرية الحديثة . كما يضيف على التجربة أبعاداً فنية وإنسانية لم يكن من الممكن استحضارها بدونه . فهي تفتح أمام المبدع والمتلقي أفقاً غامضاً يوحي بدلالات متعددة تجعل طبيعة التجربة منفتحة تنشد حرية التأويل دون غلق النص على تفسير أحادي طالما أدى بنا إلى ضيق النظرة وانغلاق الرؤية للواقع من حولنا .

ثانياً: الأبعاد الحضارية / قضايا الوطن: (الاستقلال والحب والحرية) :

لا يستطيع من يدرس الشعر العربي مع بداية النصف الآخر من القرن الماضي أن يتجاهل الحضور الطاعني لقضايا الوطن ومشكلاته الكبرى التي تزامن ظهورها ونشأة هذا الشعر ، ولقد تأثر الشعر الجديد بهذه المشكلات وعلى رأسها القضية الفلسطينية ، بجانب العدوان الثلاثي على مصر ومرورا بثورات التحرر المختلفة في الوطن العربي ووصولاً إلى هزيمة يونيو ٦٧ .

ويكفينا لكي نؤكد هذا الحضور الطاعني ما يكشف عنه الجدول التالي الذي يبين عدد القصائد وكم الموضوعات التي كتبت سواء عن القضية الفلسطينية بشكل خاص أو عن الأحداث السياسية في العالم العربي بشكل عام في الفترة من ١٩٥٣م إلى ١٩٦٧م ، وذلك في مجلة واحدة هي مجلة الآداب البيروتية⁽¹⁾

انظر الجدول في الصفحة القادمة :

(1) Khalid.A.Suliman,Palestine and Modern Arabic poetry,London 1984, P.99.

(الجدول طبقاً لإحصاءات المرجع السابق)

السنة	عدد القصائد المنشورة	قصائد عن اللاجئين	قصائد عن الفدائيين	موضوعات أخرى	العدد الكلي	المدون الثلاثي	الثورة الجزائرية	أحداث أخرى	العدد الكلي
١٩٥٢	٩٦	٥		١٤	١٩				
١٩٥٤	١,٢	٤		١٤	١٨				
١٩٥٥	١,٢	٥	١	١٢	١٨				
١٩٥٦	٧٩	٤	٣	١	١٧	٤	١٩	١	٢٥
١٩٥٧	١,١	١		٢	٣	١٦	٨	٢	٢١
١٩٥٨	٩	١	١	٣	٥		١١	١٢	١٧
١٩٥٩	٩٥	١	١	٢	٤	١	٤	١	١٨
١٩٦٠	١	٢		٦	٨	٢	٦	٣	٦
١٩٦١	٦٦	١		١١	١٧		٣	٦	١٣
١٩٦٢	٧٦			١	١		٧	١٦	١٩
١٩٦٣	٨٣	١		٨	٩				
١٩٦٤	٩		٢	٣٨	٤		١		١
١٩٦٥	١٢٩	١	٣	٢٢	٢٦		١		١
١٩٦٦	١٢٧	٣	٥	٢٣	٣١			٣	٣
١٩٦٧	٨٨	٢		٤٥	٤٧				
١٤٢٤	٢٩	١٣	٢٢	٢٦٨	٢٣	٦٦	٧٩	١٦٨	

لقد تعرض الشاعر العربي في تلك الفترة لكثير من الممنوعات والتحريمات السياسية والاجتماعية التي وجدها تقف أمامه في الطريق التحرري الذي اختطه لنفسه بحيث أصبح الطابع السياسي والاجتماعي التحرري طاغيا على الجو العام للشعر في تلك الفترة حتى في حديث الشاعر عن المرأة، وفي قصيدة الحب كذلك.

لقد حدث نوع من التوحد بين الشاعر والثوري والعاشق، فتحولت المرأة إلى ملهمة للشاعر يتخذ من تجربته معها رمزا للتعبير عن القضايا الوطنية الخاصة والقضايا الإنسانية العامة حيث "تتولد من حب المرأة كل بطولة.. فمن ذلك الحب كانت النظريات الفلسفية الأكثر عظمة واستمرارا، وهناك من لا يحكمون على حرية الإنسان إلا بما يشعر به من الحب. إن ما هو عالمي يشاكس ما له صفة الشمول.. وبقدر ما يكون المرء أكثر انتسابا لبلده وعصره بقدر ما يكون أكثر انتسابا لجميع البلاد والعصور.. ولا يتأتى ذلك بالنسبة للشاعر - إلا بشعوره الأصيل بالحب" (١)

(١) أحمد سويلم المرأة في شعر البياتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٤، ٤٥.

والمرأة بوصفها ملهمة - تتجسد عند رواد شعر الحداثة " في نماذج تفوق مجرد كونها أنثى . . بل هي وإن كانت تبدأ من هذا المنطلق الذاتي . . . تتسع النظرة إليها لتصبح موضوع البطولة والثورة والنضال بل الوطن والإنسانية جميعاً⁽¹⁾

ومن هنا تحولت جميلة بو حيرد من مجرد مناضلة وطنية عرفتها الجزائر إلى رمز للنضال الإنساني في سبيل التحرر عند كل من السياب والبياتي وأحمد عبد المعطي حجازي والفيتوري وغيرهم من الشعراء .

ومن قبل ظفرت (أم صابر)⁽²⁾ باهتمام الشاعر أحمد كمال زكي " وصارت قصتها رمزا لبطش المستعمر الغاشم بالإنسان الضعيف ، وكذلك حاول السياب أن يجعل من (حفصة) الفتاة العذراء الموصلة التي صلبها الشيوعيون ومثلوا بها شخصية أسطورية"⁽³⁾ ولقد صارت كذلك (معيتقة)⁽⁴⁾ رمزا على ظلم المستعمر المحتل وغشمة حين يقتل - دون أدنى جريرة البراءة والطهر في قصيدة للشاعر محمد مفتاح الفيتوري بعنوان : " معيتقة والله وقتلوها! " .

ومن أهم ما نلاحظه في الشعر الذي يتخذ من المرأة رمزا للنضال والكفاح أو أي رمز سياسي آخر أن ثمة نوعا من التوحد بين العنصر الذاتي مشخصا لحب الشاعر لامرأة بعينها وبين العنصر الجماعي حين تتوحد هذه المرأة بالوطن والكفاح ضد المستعمر بحيث تمتزج صورة المحبوبة وصورة الوطن ، ويتداخل حنين الشاعر إلى وطنه بحنينه إلى محبوبته فلا نستطيع أن نعرف أحدهما من الآخر ؛ لذلك يعمل النص الشعري الحداثي على نقل صفات المحبوبة إلى المرأة المناضلة الثائرة رمز الكفاح والبطولة ؛ ولذلك تختفي السمات الذاتية الخاصة بالحبيبة تماما ، ولانكاد نرى منها شيئا سوى صفات لامرأة مجردة تتلاشى في الوطن ويتلاشى الوطن فيها .

إن الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي حين يجسد شخصية البطلة الجزائرية (جميلة

(١) السابق .

(٢) أحمد كمال زكي ، ديوانه : أناشيد صغيرة ، قصيدة بعنوان : (أم صابر) .

(٣) عز الدين إسماعيل ، الشعر العربي المعاصر ، دار الفكر العربي ط٣ ، ص ٢١٨ .

(٤) معيتقة مجرد راعية عربية صغيرة ، لا علاقة لها بكل ما يحدث ، كانت ذات يوم قد خرجت بأغنامها على مقربة من القاعدة الأمريكية غير أنها لم تعد قط ، فقد مزقت جسدها الصغير قنابل قوات الاحتلال التي تقوم بإحدى مناوراتها الحربية ، الفيتوري ، الأعمال الشعرية الكاملة ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٩ / ٤٨٦ .

بوحيرد) يحرص على رسم صورتها في إطار من القداسة والبراءة مجسدا فيها صورة نموذجية تختلط فيها صفات الجمال والشباب بصفات البطولة والالتزام:

لم تتحسس صدرها
حين اغتنى ، وصار رمانا
ولم تكلم في أمور الحب إنسانا
فقد قضت عمرها
حاملة رسالة من التلال
إلى مخابئ الرجال في المدينة
قديستي كان اسمها جميلة !
أفديه من سمى
الوجه وجه طفلة لم تترك الأمّا
والعين عين ساحرة
مضيئة كحيلة
كأنما اصطادات رموشها الطويلة
من السماء نجما !
كان اسمها جميلة !

والعمر عمر الزهر ، لكن الربيع غادر الزمان^(١)

ولو مضيئا في تتبع المحاور الدلالية في نص حجازي فسوف نلاحظ أن الشاعر يحرص على إبراز شيئين : الأول أن هذه الثائرة قد أثرت الالتزام بقضايا وطنها فضحت بالحب الفردي في سبيل الحب الجماعي :

(١) أحمد عبد المعطي حجازي، ديوانه : " مدينة بلا قلب " ، أخبار اليوم، القاهرة ١٩٨٩م ص ١٣١ ، ١٣٢ .

جميلة الجميلة

تعلم أن حولها ألف رسول

سيحملون بعدها الرسالة

لكن ترى من غيرها يقول

(أهواك ياسيف!)^(١)

والآخر أن مرور الوطن بمرحلة كفاح ونضال ضد المستعمر لم تترك للرجل أو المرأة العربية وقتا للحب بمفهومه الضيق :

لما أتى القرصان

عشرون عاما ، فوقها مائة

منذ أتى القرصان حلت أوجه الأحزان

يا ويلتا ، بطولها لم يتسم إنسان

لم تبسم جميلة

لم تفرش عشبا بجانب عاشق تحت القمر

لم تعرف اللثما

لم تعرف الغرام ! إلا خاطرا ، حلما

فقد مضى كل فتى في سنها إلى الجبال

لم يبق منهم واحد تكلمه

لم يبق إلا أن تشد نحوهم في كل يوم رحلها

حاملة رسالة من التلال^(٢)

(١) السابق ، ص ١٣٥ .

(٢) السابق ، ص ١٣٢ .

إذن لم يعد هناك وقت للحب عند جميلة ورفاقها ؛ لأن الحب الذاتي توحد بالحب الجماعي فلا يهتز قلبها إلا حين تقترن صورة العاشق بصورة البطل الثوري في إطار الجماعة .

ويجسد الفيتوري في قصيدته : (رسالة إلى جميلة) علاقة الحب حينما يتخذ شكلا ساميا نبيلًا تتحد فيه صورة المعشوق بالبطل المناضل كما تتجسد صورة المعشوقة بالكفاح والثورية :

هل سألت عينك هذا السؤال

وأنت بين السوط والقيد

فابتلنا بأدمع الحقد

أم يا ترى لمحت بين الجبال

طلائع الشوار حول الجبال

وهي تسد الأفق بالأيدي

فاهتز في قلبك حب جميل

مشى حزينًا فوق هذى الرمال

حب فتى جزائري نبيل

ما زال حيا في صفوف النضال

لعله الآن ساهر

يرقب نور الجزائر

لعل الساعة يا جميلة

يصغي لتنهيدتك الطويلة^(١)

(١) الفيتوري ، الأعمال الشعرية الكاملة ، ١/٣ ، ١ ، ٣ .

وتتحول (جميلة بو حريد) عند الشاعر بدر شاكر السياب من امرأة مناضلة إلى رمز أسطوري مركب فتصبح هي الأرض حاملة المخاض ورمز العطاء والخصوبة والحياة، أعطت ما لم تمنحه الربة عشتار، فهي في مصاف الآلهة التي تمنح البشر الحياة، نجتزئ من قصيدة السياب: "إلى جميلة بو حريد" بعض الصور التي توحى بالدلالات السابقة، في الوقت الذي تعكس فيه روح الحداثة في تناول الشعري:

- الأرض أم الزهر والماء والأسماك والحيوان والسمل:

لم تبل في إرهابها الأول

من خضة الميلاد ما تحملين

ترج قيعان المحيطات من أعماقها، ينسج فيها حنين

والصخر منشد بأعصابه - حتى يراها - في انتظار الجنين

الأرض أم أنت التي تصرخين⁽¹⁾

- مشبوحة الأطراف فوق الصليب

مشبوحة العينين عبر الظلام

يأتيك من وهران - يا للزحام -!

حشد مشع باشتعال المغيب،

يأتيك كل الناس كل الأنام،

يرجون مما تبذلين الطعام

والأمن والنعماء والعافية⁽²⁾

- عشتار أم الخصب، والحب والإحسان، تلك الربة الوالدة

لم تعط ما أعطيت، لم ترو بالأقطار ما رويت: قلب الفقير⁽³⁾

(١) بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ١/ ٣٧٩.

(٢) السابق، ١/ ٣٨٠، ٣٨١.

(٣) السابق، ١/ ٣٨٣.

- أطرافك الدامية

يقطرن في قلبي ويبكين فيه
لم يلق ما تلقين أنت المسيح -
أنت التي تفدين جرح الجريح
أنت التي تعطين لا قبض ريح ،
يا أختنا ، يا أم أطفالنا
يا سقف أعمالنا
يا ذروة تعلو لأبطالنا⁽¹⁾

- ولترفعي (أوراس) حتى السماء

حتى تروي من مسيل الدماء
أعراق كل الناس ، كل الصخور
حتى نمس الله
حتى نثور!⁽²⁾

وتعكس القصيدة الامتزاج الحادث في خيال الشاعر الامتزاج بين المرأة الحقيقة والمرأة الأسطورية بين المرأة الحبيبة في خياله والمرأة المناضلة الثائرة هذا الامتزاج الذي يستعين به الخيال في رسم صوره .

وأيا ما كان الأمر فإن تتبعنا لبنية الحداثة في الشعر العربي الجديد سوف تكشف لنا من زوايا مختلفة انبثاق نموذج ناجح يقدم منجزا بشريا يضم بين جناحيه صفة الجدة والتطور ، فيما يقف على جذور ثابتة تمتد من التراث العربي ليكون قد حقق المعادلة الصعبة بين الاندفاع الجريء نحو التحديث والتطور من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يتنصل من جذوره محافظا على هويته وحضارته .

(١) السابق ، ١ / ٣٨٤ .

(٢) السابق ، ١ / ٣٨٧ .

الفصل الثالث

استخدام الحاسوب في دراسة الاستعارة

د. نشري محمد علي^(*)

يدور الحديث في هذا الموضوع حول العناصر الآتية:

- ١- تداعيات عصر المعلومات .
 - ٢- استخدام الحاسوب في دراسة الظواهر اللغوية .
 - ٣- نموذج تطبيقي (استخدام الحاسوب في دراسة الاستعارة) .
 - ٤- دور الحاسوب في دراسة الاستعارة .
 - ٥- عرض برنامج مكتشف الاستعارة .
- ١- تداعيات عصر المعلومات:

لا أحد يستطيع أن ينكر التقدم الهائل الذي حققته تكنولوجيا المعلومات في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه لا يمكن تجاهل الدور الكبير الذي تقوم به اللغة في هذا المجال باعتبارها وعاءاً لهذه التكنولوجيا؛ ولأن الحاسوب ابتكاراً غريباً في الأصل فقد اتخذت نظم المعلومات اللغة الإنجليزية أساساً لها، وانتشرت في جميع أنحاء العالم بهذه اللغة، وكان لهذا الأمر تداعياته الخطيرة على سائر اللغات الأخرى .

لقد فرضت الوسائل التكنولوجية الحديثة نفسها علينا، وفرضت معها اللغة الإنجليزية كذلك، مما أدى إلى تهميش اللغة العربية وتقليص دورها في استخدام هذه التقنيات، كما أدى إلى انصراف مستخدمي البرامج عنها، فما الذي يجب علينا أن نصنعه للغتنا للخروج بها من هذه الأزمة الحقيقية؟ ونحن على علم بأن اللغة العربية قد أثبتت جدارة فائقة في

(*) دار الكتب المصرية .

استيعاب منجزات الحضارات الأخرى في عصر ازدهار الحضارة العربية والإسلامية، وأنها قادرة على استيعاب كل المنجزات الحضارية الحديثة.

إن من حق اللغة العربية علينا أن نجعلها لغة معلوماتية، أي لغة تكون أداة طيعة للتواصل مع مجتمع المعلومات، تقوم بدورها الفعّال الذي لا يمكن لها الاستغناء عنه في عصر التسابق التكنولوجي، بحيث تكون قادرة على الوفاء بمتطلبات هذا العصر، وبما يهيئها لأخذ مكانتها اللائقة بها في سُلّم التطور، ونكون بذلك قد قدمنا خدمة جليلة للغتنا وهويتنا.

٢- استخدام الحاسوب في دراسة الظواهر اللغوية:

إن إدخال مناهج جديدة في دراسة اللغة أمر حتمي يفرضه العصر الذي نعيشه، ولكن ذلك لا يعني إلغاء خصوصية لغتنا واستقلاليتها، وإنما يعني أن تصبح اللغة قادرة على التعامل مع المبتكرات الحديثة، ومن هذه المناهج ما يمكن أن يقدمه الحاسوب للغة من إمكانيات في دراستها، وعلى الرغم من كثرة البحوث التي تعالج اللغات الحية معالجة حاسوبية فإن تطويع اللغة العربية للبحث الحاسوبي ما زال - حتى الآن - يتطلب جهوداً ضخمة؛ لكي تصبح لغتنا قادرة على التعامل مع هذه الأجهزة الحديثة.

إن بإمكان تكنولوجيا المعلومات إذاً أحسن استخدامها وتم تعريبها تعريباً جيداً أن توفر للغتنا الحلول الكافية لبعض مشكلاتها المعقدة من ناحية، وأن تقدمها من خلال الوسائل التكنولوجية الحديثة من ناحية أخرى.

لقد دخلت تطبيقات الحاسوب في مجال الدراسات الإنسانية فاستعين بالحاسوب في دراسة اللغة والأدب والاجتماع والتاريخ، بينما كان يظن البعض أن الحاسوب لن يستطيع ذلك، "والذي لا شك فيه أن برامج الحاسوب ستُفيد الباحثين في العلوم الإنسانية فائدة كبرى؛ لأن طبيعة البحث في العلوم الإنسانية لا تعتمد على المختبرات مثل العلوم الطبيعية قدر اعتمادها على تمحيص المعلومات ودراستها ومعالجتها لاستنباط القوانين والقواعد التي تحكم الظواهر الإنسانية"^(١)، ومن ثم يستطيع الحاسوب أن يقوم بدور كبير وفعّال في هذا الصدد.

(١) علي فرغلي، الحاسب الآلي والعلوم الإنسانية، ص ١٠٨، مقال منشور في كتاب بعنوان "مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية"، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

ومن يتعرف على برامج الحاسوب يجدّها ببساطة عبارة عن مخرجات لمدخلات لا يقوم الحاسوب بمعالجتها إلا بعدما يغذيه بها واضع البرنامج، وهذا الأمر ينطبق على برامج التشغيل والبرامج التطبيقية ولغات البرمجة، وهذا يعني شيئين، الأول: إن العقل البشري هو الذي يوجه العقل الإلكتروني كيف يشاء، والثاني: إن العقل البشري يستطيع أن يمد العقل الإلكتروني بما يريد من خبرات ومهارات ليقوم الأخير بمحاكاة ما عند الأول باستثناء ما خص الله تعالى به الإنسان من قدرات خاصة يصعب على العقل الإلكتروني محاكاتها.

٣- نموذج تطبيقي (استخدام الحاسوب في دراسة الاستعارة):

كلُّ ما يستطيع أن يقدمه الباحثون في دراساتهم للغة، يستطيع الحاسوب بعد تزويده بالمعلومات الكافية أن يقوم به، على الرغم مما يكتنف ذلك من صعوبات، مع الأخذ في الاعتبار أن الحاسوب لا يمكن أن يحلَّ محلَّ الإنسان، وكل ما في الأمر أن الحاسوب جهاز منظم يحتاج إلى تحديد كل عنصر من العناصر اللغوية التي تدخل إليه، وعلى العربية أن تستفيد من هذا التنظيم في عرض قواعدها التي لا تتنافى مع هذا النظام، وذلك يتطلب من عالم اللسانيات العربية أن "يعيد صياغة تراثنا من الدراسات اللغوية صياغةً جديدةً تماماً على ضوء الإنجازات التي تحققت في دراسات لسانيات الحاسوب في اللغات الكبرى" (1).

ويمكن في هذا الصدد استثمار الملاحظات التي نصَّ عليها القدماء وتنميتها، وبذلك يمكن سبر أغوار النظام اللغوي ومعرفة قوانينه، ومن ثمَّ محاولة برمجته.

ومن أخطر المشكلات التي تواجه اللغة ظاهرة الاستعارة، وتأتي خطورة هذه الظاهرة من صعوبة معالجتها منهجياً؛ لأنها تخضع للعاطفة والوجدان أكثر من خضوعها للعقل والمنطق، فعلى الرغم من القيمة الأدبية التي تؤديها الاستعارة فإنها ما زالت تعرقل كثيراً من المهام اللغوية التي يقوم بها الحاسوب باعتبارها خروجاً على النظام اللغوي، مما يجعلها تقف حجرة عثرة أمام حوسبة اللغة من ناحية، وأمام نظم الترجمة الآلية من ناحية أخرى، فعادةً ما يحتاج الحاسوب إلى نظام مطرد تخضع له الظاهرة التي يتعامل معها، أما الاستعارة فتقوم على تفويض هذا النظام، فتحدث تغييراً في الدلالة وضرباً للعلاقة القائمة بين الدال والمدلول؛ لتقيم علاقات أخرى مكانها، ولهذا تُهددُ أية محاولة للمعالجة الحاسوبية.

(٢) أسامة الخولي، الحاسوب: هذا الطفل الذي وُلد كبيراً، ص ١٩، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الثالث، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٧ م.

ولكن الذي لا شك فيه أن هناك نظاماً ما تبنيه الاستعارة على أنقاض النظام السابق، وهو ما يُمكن للحاسوب - بعد تزويده بمبادئ هذا النظام - الاستعانة به في معالجة الاستعارة.

والهدف من هذه المعالجة هو الوصول إلى مؤشرات لغوية للاستعارة يمكن ضبطها آلياً، ويمكن برمجتها وتنميتها؛ لكي تجعل الآلة قادرة على ما يقوم به العقل البشري من التمييز بين العبارات الصريحة المباشرة وبين ذروة الفن اللغوي المتجسد في المجاز والاستعارة، وهي محاولة لا تخلو من الصعوبات؛ لأنها تحاول إخضاع الفن المعقد للعلم الدقيق، فإن تفهم آلة المجاز وهو ذروة الفن القولي ثم تحلل أنواعه المختلفة هذا شيء صعب.

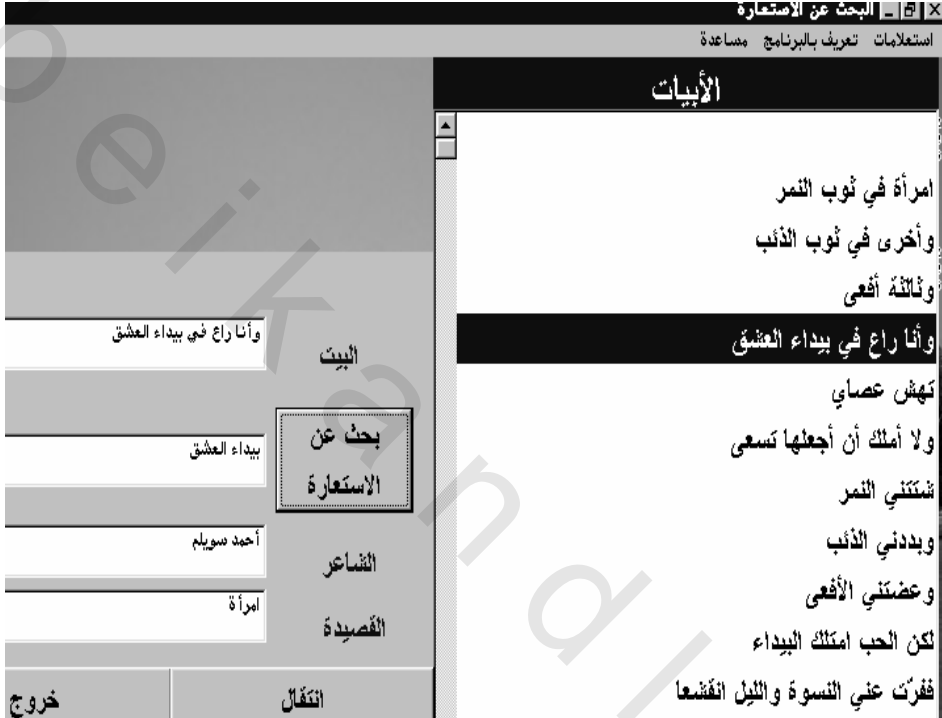
٤. دور الحاسوب في دراسة الاستعارة:

- ١- اختيار أقرب مفاهيم الاستعارة تناسبها مع الحاسوب.
- ٢- تطبيق أقرب نظريات الاستعارة وأكثرها توافقاً مع الدراسة الحاسوبية، وهي النظرية التفاعلية، والاستعارة - من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية - تركيب يحتوي على كلمتين - على الأقل - متعارضتين دلالياً، تكون إحداها بؤرة والأخرى إطاراً.
- ٣- قام الحاسوب بدور كبير في تحديد الأنواع المختلفة للاستعارة حيث يبدأ بالمستوى الصرفي وينتهي عند المستوى الدلالي، ويستخرج الأنماط الاستعارية الخاصة بكل مستوى من هذه المستويات.
- ٤- قام الحاسوب - بشكل منظم وسريع - بالدور الذي كان يقوم به اللغوي والبلاغي، من حيث عمل الاستعلامات الخاصة بالأنماط الصرفية والنحوية للاستعارة مع بيان الأنواع التي تندرج تحت كل نمط من هذه الأنماط ومقارنة نسبتها بنسب الأنواع الأخرى.
- ٥- القيام بتحليل آلي للاستعارة من خلال الاعتماد على شبكة دلالية لاكتشاف العلاقات التي تربط بين هياكل المفاهيم المسيطرة على أطراف الاستعارات المختلفة، وهذا لم يتم إلا بعد تصنيف الاستعارات وتوزيع طرفيها على المجالات الدلالية المتعددة، الأمر الذي يكشف لنا عن هياكل الحقول الدلالية المكونة للاستعارة من ناحية، ويعطي كذلك قدرة إجرائية لبرمجة الاستعارة على الحاسوب من ناحية أخرى.
- ٦- قيام الحاسوب برصد العلاقات بين الأنواع الصرفية والنحوية والدلالية.
- ٧- قياس كثافة اللغة الاستعارية في القصيدة العربية المعاصرة.

٥. برنامج مكتشف الاستعارة في اللغة العربية:

يقوم هذا البرنامج باكتشاف ظاهرة من أهم الظواهر البلاغية في لغتنا العربية، ألا وهي

ظاهرة الاستعارة، ويعمل البرنامج في بيئة Windows بإصداراته المختلفة، حيث يستطيع البرنامج أن يحدد الاستعارة داخل النصوص الشعرية بأن يحدد أولاً البيت الشعري الذي وردت فيه الاستعارة دون غيره من الأبيات الأخرى ثم يحدد ثانياً التركيب الذي وردت فيه الاستعارة، هذه هي الشاشة الرئيسية، وهي شاشة البحث عن الاستعارة:



وفيها تظهر الأبيات الشعرية، وبالنقر فوق أمر "بحث عن الاستعارة" يقوم البرنامج بتظليل البيت الذي يحتوي على الاستعارة، كما يبين التركيب الذي وردت فيه الاستعارة، واسم الشاعر والقصيدة، كما يمكن من خلال هذه الشاشة استعراض الأنواع اللغوية المختلفة للاستعارة، فيعرض الأنواع الصرفية والنحوية والدلالية، وذلك عن طريق أمر "استعلامات" الذي يظهر في شريط القوائم، وبجواره يظهر أمر "تعريف بالبرنامج" وأمر "مساعدة" الذي يساعد المستخدم في تشغيل البرنامج.

أما أمر "انتقال" فينقلنا إلى الشاشة الفرعية، وهي شاشة تحليل الاستعارة:

تحليل الاستعارة

ادخل البيت	وأنا راج في بيداء العشق
موضع الاستعارة	بيداء العشق
النوع الصرفي	اسم
النوع النحوي	إضافي
النوع الدلالي	تجسدية
حلل الاستعارة	عودة

ويتيح البرنامج للمستخدم من خلال هذه الشاشة أن يدخل بيتاً من الشعر، ليقوم البرنامج بالتعرف على الاستعارة فيه، ويقوم بتحديد النوع الصرفي والنحوي والدلالي للاستعارة من خلال أمر "حلل الاستعارة"، كما هو واضح في الشاشة السابقة.

أما إذا لم يحتوِ البيتُ على استعارة فيظهر مربع حوار يخبرك أنه لا توجد في البيت استعارة.

ادخل البيت

موضع الاستعارة

النوع الصرفي

النوع النحوي

النوع الدلالي

حلل الاستعارة

عودة

البحث عن الاستعارة

لا توجد استعارة في البيت

OK

obeikandi.com

المرأة في فكر رفاة الطهطاوي

(رؤية تنويرية)

د. إبراهيم جلال أحمد^(*)

ثمة حقيقة هي أن وضع المرأة الشرقية أو المسلمة بوجه أدق لم يكن يبعث على سخط من المرأة أو شعور بالظلم يحفزها أو يحفز المصلحين إلى تغيير أحوالها تغييراً جذرياً. لقد كان للإسلام أكبر الفضل في عصمة المرأة المسلمة من الحركات العنيفة والثورات الشديدة لترفع عنها ظلم القرون. إن حقوقها في الإسلام مازالت إلى اليوم مطمح المتحررات في أرقى بلاد العالم.

لذلك كان موقف المرأة وموقف رواد الإصلاح العام موقفاً فاتراً في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت المرأة لا تشكو في القانون أي ظلم، ولكنها في العادات والعرف كانت مظلومة. وأهم ما كان يلفت النظر في حالها: الحجاب والجهل. أما الحجاب فهناك مزلق الفتنة وطبيعة الحياة التي منعت من أن يكون هتكه هو أولى حركات الإصلاح. أما الجهل فهذا ما قد بدأت به نهضة المرأة وهي في ذلك تبدأ بداية صحيحة، فالعلم أولاً ثم رفع الحجاب.

مما لا شك فيه أن رفاة الطهطاوي كان رائداً تنويرياً، قاد عمليات التحول الفكري في مصر، ولذا عد علماء من أعلام حركات التنوير في تاريخ مصر بخاصة، والعالم العربي والإسلامي على وجه العموم، فقد أسهم بجهوده في تحديث مصر، وكان صاحب مشروع حضاري وثقافي، كما كان مثلاً للمثقف الذي ينشد التغيير ويسهم في بناء مصر وتحديثها.

وفي هذه الأطروحة المتواضعة، يحاول الباحث رصد وتحليل الأفكار التنويرية التي أسهم بها في مجال النهوض بالمرأة المصرية وراقيها.

(*) قسم التاريخ - آداب - عين شمس.

لقد طرح رفاة الطهطاوي أفكاره عن المراة منذ كتابته الأولى، حيث قدم في كتاب "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز" أفكاراً كثيرة حاولت جاهدة النهوض بالمراة المصرية، ومنها ضرورة رفع سن الزواج حتى تتمكن المراة من أن تتعلم، والثورة على القيود وأوضاع التخلف التي قادت بها إلى الوضع المتردي الذي عايشته، والدعوة إلى إتاحة الإمكانيات الحقيقية للراقي بأوضاعها، ومنها قضية تعليم المراة، والدعوة لعمل المراة، بل الأكثر من ذلك، الموافقة على دخولها معترك الحكم والسياسة، إضافة إلى ذلك التأكيد على الدور المهم الذي تلعبه داخل بيتها، ونعني به الدور التربوي الذي لا يقل - بل يزيد - في رأي رفاة الطهطاوي عن أدوار عديدة تقوم بها.

لعل عقد الاتفاق الذي كتبه رفاة الطهطاوي بخط يده عند زواجه من ابنة خالته ووضع فيه شروطاً على نفسه يقدم نموذجاً على هذا السلوك. فقد كتب في العقد "التزم كاتب الأحرف رفاة بدوي رافع لبنت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلامة الشيخ محمد الفرغلي الأنصاري، أنه يبقى معها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى أو جارية أيا ما كانت، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من النساء، أو تمتع بجارية أخرى، فإذا تزوج بزوجة أيا ما كانت، كانت بنت خاله بمجرد العقد طالقاً بالثلاثة، وكذلك إذا تمتع بجارية ملك اليمين، ولكن وعدا وعداً صحيحاً لا ينتقد ولا ينحل أنها ما دامت معه على المحبة المعهودة مقيمة وعلى الأمانة والحفظ لبيتها ولأولادها ولخدمها وجواربها مساكنة معه في محل سكناه لا يتزوج بغيرها أصلاً ولا يتمتع بجوار أصلاً ولا يخرجها من عصمته حتى يقضي الله سبحانه وتعالى بذلك وملائكته ورسوله وإن فعل المذكور خلافه كان الله تعالى هو الوكيل العادل للزوجة المذكورة، ويقتص لها منه في الدنيا والآخرة وهذا ما يجعل عليه الاتفاق وكذلك إن أعتبته فهي الجانية على نفسها".

ودعوة رفاة إلى تحرير المراة من الجهل، ترجع إلى ما قبل تأليف كتابه، فإنه كان عضواً في مجلس ديوان المدارس سنة ١٨٣٧م، وهذا المجلس قد قدر ما لتعليم المراة من الفضل في النهوض بالمجتمع المصري، فاقترح إدخال تعليم البنات في مصر، ولكنه لم يخرج الاقتراح إلى حيز العمل في عهد محمد علي، لأن المجتمع المصري لم يكن يألف يومئذ تعليم البنات في المدارس، فاكتمى محمد علي بمدرسة الولادة، لتخرج طائفة من القابات المتعلمات.

وقبل أن يفكر إسماعيل باشا في إنشاء مدارس للبنات دعا رفاة أولياء أمور الفتيات

إلى تعليم بناتهن ما يليق بهن من القراءة وأمر الدين، وكل ما ينفعهن من خياطة وتطريز، فإن سمحت الظروف للمرأة أن تتعلم، كما فكر إسماعيل فلتنل حظها من العلم كالفتى، وهو ما جاهر به في كتاب المرشد الأمين.

نظر رفاة فرأى المرأة من أجل صنع الله القدير، قرينة الرجل في الخلقة، والمعينة له في تدبير أمره، والحافظة لأطفاله، والساهرة على العناية بتدبير أمورهم، والماسحة بيدها همومهم وآلامهم، ولكنها تمتاز عنه بجسم ألين وألطف شكلاً، لا يؤهلها لأن تشاركه الأشغال الشاقة، كالحرث والحرب، وبنية جسمها على الرقة واللين، توجب كونها ألطف من الرجل طبعاً وأرق حاشية، فإذا انحرفت عن ذلك كان انحرافها ناشئاً من ظروف التربية والبيئة ولهذه البنية الرقيقة أيضاً، كان من صفاتها الشفقة والرحمة والعطف والحنان والرفق واللين، وكان عندها استعداد لأن تنزله عن عوائد الرجال الخشنة كالغضب والحقد والبغضاء، والشقاق، وإنما أعظم ما فيهن الغيرة التي لا تكاد تخلو منها واحدة.

واعترضت المرأة عن بنيتها الضعيفة بقوة عقلها، وحدة إحساسها وإدراكها، وذلك مما يسد في بعض الأحيان مسد المعارف التي تجهلها، ويجعل حياة الأسرة مقبولة محتملة، قال رفاة: "إذا كانت الأنثى مع عقلها الغريزي ذات معارف كافية ووظائف شافية، زادها عقلها كملاً على ما تعرفه، وبما فيها من الذكاء تدرك حقائق الإشارات ودقائق الكنايات، ورقائق التوجيهات والتلميحات، وتؤول المعنى الذي تسمعه بأحسن التأويلات والتوريات، وتقتدر على التلميح والتعريض والتورية، في الخطابات والمحاورات"، ولهذا رأى رفاة أن تعلم الأدب حسن في الرجال والنساء جميعاً، ولكنه في النساء أحسن لما فيهن من الرقة الطبيعية والمحاسن المعنوية.

وقرر في كتابه المرشد الأمين ما للمرأة من الأثر في دفع الرجل إلى العلا، وتطلعه إلى المجد، وتمسكه بمكارم الأخلاق، "فإن الرجل يتمنى دائماً نجاح أفعاله، وصلاح أشغاله، وثمره مشروعه، ليعجب زوجته أو غيرها، لتشهد له بالفتوة والشجاعة والبراعة، فمطمح أنظار الرجل في فلاحه وكسبه واغتنامه في إرضاء زوجته المحبوبة، وذوات قرابته من النساء، فهل من ميدان يسلكه الفتى من ميادين الفخار، وحلبة يسابق فيها الشهم أقرانه من حلبات الاعتبار، إلا لوحظ فيها المدح ممن يهواها، فنجاحه دائماً مقرون باستحسان

النساء، وربما كن معضدات لحماسته، ومهيجات لتنشيط جوده وسماحته، فإن الشهم يفرح كل الفرح، ويسر كل السرور، وتقر عينه من بلغه استحسان ربات الحجال، لما صدر عنه من منتجات الأعمال، فهو يحب دائماً أن تكون له منزلة في قلب من يهواها من النساء، فيتشبت دائماً بتجشم الأخطار، لبلوغ الأوطار، فتجده إذا تحرى الصدق والأمانة، أو حصل على كمال المعرفة لما فيه من ملكة الذكاء والفطنة أو نظم القصائد الطنانة الرنانة، أو اكتسب النصرة في الحروب، أو اخترع شيئاً في الصنائع والفنون طبق المرغوب، أو يرع في الأحكام الشرعية، والصناعة القضائية، أو حسن سيرته بممدوح صيته في الآفاق، فلا تصدق لهجته، ولا تلوح بهجته، إلا إذا كان عند النساء بمكانة عليّة، وعقيدة قوية، فشهادتهن له شهادة عادلة، واعتقادهن فيه بحسن العمل تزكية فاضلة، وهذا ما يحمله على كمال الاجتهاد، وأن يزاوّل تحصيل المناقب الحميدة ليدرك مرامه، ويمكن من قلوب النساء في صميم الفؤاد .

وقرر كذلك ما منحه المرأة، من قوة تأثرها بما يحصل للرجل من فرح ونجاح، أو ألم ونكبة، وتلك القوة غريزية فيها، وهي من أجل ذلك تقتسم مع الرجل السعادة والشقاء، واليسر والعسر، ويشعر الرجل عند الضيق بعطف المرأة وحبها، فكأنها بهذا الخلق الحميد نفس ملكية، ملهمة بالألطف الخفية، وكما خصها الله سبحانه بمتاع المعاش، ومباشرة فراش المرضى، من الأزواج والأولاد وغيرهم، وتخفيف الآلام والأسقام، وجعل لها مقدرة على إخفاء التأثيرات الوجدانية، وهي تقدر في ذلك على ما يعجز صناديد الرجال عن الصبر عليه .

ولما كانت المرأة مخلوقة للرجل، وجب عليها منذ الصغر أن تتمرن على تحمل أعبائه وأثقاله، وأن تكون مستعدة للصفح عن خلله، فتسلك معه مسلك الحلم واللين والرفق، فذلك أعود عليها بالمنفعة من سوء الخلق والعناد .

وربما كان رفاة أول من نادى بتحرير المرأة من رقبة الجهل في العصر الحديث، ففي كتابه المرشد الأمين، يدعو إلى أن تنال الفتاة حظها من العلم، كما ينال الفتى، مدعماً رأيه بأمور شتى :

أولها : ما للتعلم من أثر قوي في إسعاد بيت الزوجية، وحسن معاشرة الأزواج، فالتعليم

يخلق التناسب والتجانس بين الزوجين ، ويجعل المراة أهلاً لمشاركة الرجل في الكلام ، وتبادل الرأي ، ويبعدها عن سخف العقل والطيش الذي ينتج من معاشرة المراة الجاهلة لامراة مثلها ، وإن حصول المراة على العلوم والمعارف ، وثقافتها الممتازة أجمل صفات الكمال ، وأرفع قدراً عند الرجل من الجمال .

ثانيها : إن آداب الفتاة ومعارفها تؤثر كثيراً في أخلاق أولادها ، فابنتها الصغيرة إذا رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب ، وضبط أمور البيت ، والاشتغال بتربية أولادها ، أحبت أن تقلدها في ذلك على عكس ما إذا رأتها مقبلة على زيتنها وتبرجها ، وإضاعة وقتها في هذا الكلام ، والزيارات التي لا فائدة منها ، فإن البنت تشب مضياعة لوقتها ، منصرفه عن النهوض ببيتها .

ثالثها : إن العلم يهيئ للمراة سبيل العلم ، فتتعاطى من الأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقاتها ، إذا دفعته الحال إلى ذلك ، وهذا من شأنه أن يشغلها عن البطالة ، فإن فراغ يديها من العمل ، يشغل لسانها بالأباطيل وقلبها بالأهواء ، " فالعمل يصون المراة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة ، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال ، فهي مذمة عظيمة في حق النساء ، فإن المراة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها ، وفيما يأكلون ، ويشربون ، ويلبسون ، ويفرشون ، وفيما عندهم وعندها ، وهكذا " .

رابعها : إن التجربة قد قضت في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنت أكثر من ضرره ، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً .

خامسها : أنه قد روى في كتب الأحاديث روايات كثيرة عن النساء ، وقد كان في زمن رسول الله من يعلم القراءة والكتابة من النساء للنساء .

وتعرض رفاة لمن ينكر على المراة حقها في تعلم القراءة والكتابة ، فأبان أنه قد كان من أزواجه ، صلوات الله عليه من يقرأ ويكتب كحفصة بنت عمر ، وعائشة بنت أبي بكر ، ولم يعهد أن كثيراً من النساء قد ابتذل بسبب آدابه ومعارفه مع أن كثيراً من الرجال أضلهم التوغل في المعارف ، وترتب على علومهم ما لا يحصى من الضلال .

ونراه يوافق الجمهور الذي لا يرى السلطنة والملك والخالفة، مما يجوز أن يكون لامراة، واختلفت تعليقاته لذلك، فمرة يقول: "النساء في الغالب لا يستطيعن أن يتعلمن هذه المعارف الحكيمة المهمة في المملكة والسلطنة والخالفة حيث إن الخالفة التي هي الإمامة العظمى خلافة النبي ﷺ كانت من خصائص الرجال، وكذا نيابتها في الخطط الجسيمة"، ومرة يقول: "ولعل وجه عدم تولية النساء القضاء والإمامة والمناصب العامة كونهن عورة، لا يقدرن على مخالطة الرجال في الوفاء بفروض المناصب العمومية".

أما موقف رفاة من الاختلاط فإنه لم يتحدث عنه في كتابه، وإن كان يفهم ضمناً أنه يبيحه للضرورة، عندما تضطر المراة إلى النزول في ميدان العمل كالرجل، وهو ما أباحه لها رفاة، كما أنه أبدى إعجابه بالمنزل الفرنسي المنسق، تزينه المراة المثقفة، ويكمل بحضورها الأنس، فلعل رفاة كان يبيح الاختلاط في دائرة محدودة، وعند الضرورة، أما غير ذلك "فالطريق المغنية عن الغيرة ألا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى السوق" والمفهوم من مجموع كلامه أنه لا يريد الاختلاط.

لم يتعرض رفاة لحجاب المراة، ولم يدع إلى إزالته، وإن كان يرى أن عفة النساء لا تأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأة ذلك التربية الجيدة والحسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة، والالتزام بين الزوجين.

وكان موقف رفاة من تعدد الزوجات موقف المجيز بشرط العدل بين الزوجات، وإن كان الأفضل الاقتصار على واحدة، إذا لم تدع الحاجة إلى غيرها، وما أورده من بعض القصص يوحى بشقاء من يؤثر تعدد الزوجات.

والواقع أن دعوة رفاة إلى تحرير المراة كانت محدودة في تعليم المراة تعليماً يراى به أولاً وبالذات إسعاد الأسرة، أما دعوة قاسم أمين الذي حمل لواء تحرير المراة فيما بعد، فدعوة شاملة يراى بها إنهاء المراة ورفع مستواها الاجتماعي تمهيداً للمساواة التامة بين الرجل والمراة حتى في الحقوق السياسية، عندما تنهأ المراة لاستعمال هذه الحقوق، فلا عجب إذا لم تثر دعوى رفاة تلك الضجة التي أثارها دعوة قاسم أمين، فإنه مهما يكن من أمر المخالفين له في شأن تعليم المراة، فإن صوتهم لا بد أن يخفت أمام ضوء العلم، وما يسلم به الناس من فضله وفوائده في المجتمع، ولهذا وجدت فكرة تعليم المراة من ذلك الحين،

ترحيباً من الطبقات المالية، فأخذت الأسر الكبيرة تعلم بناتها في المنازل على يد معلمين ومعلمات، فظهرت طبقة من سلالة البيوت الكبيرة نالت حظاً وافراً من العلم والثقافة، ومن هذه الطبقة نبغت الكاتبة: " الشاعرة عائشة هانم تيمور، كريمة إسماعيل تيمور باشا، من كبار الحكام في عصر عباس وسعيد وإسماعيل " .

كانت دعوة قاسم أمين تجديدية شاملة، يراد بها نقل المراة من حياة راكدة ألفتها، وألفها الشعب إلى حياة عاملة مشاركة مجدة، وكان في دعوته إلى التحرر من الحجاب، وإلى حرية المراة، وإلى تعديل نظم الزواج والطلاق ما أثار عليه كثيراً من نفوس المحافظين، مما دعا إلى مقابلة دعوته بما قوبلت به من اصطدام وضجة .

ولكن من خلال هذا الدور الذي لعبه رفاعة يمكننا أن نلاحظ بصورة جلية أن أفكار رفاعة الطهطاوي الخاصة بالنهوض بالمراة كانت بمثابة مقدمة للأفكار التي جاءت من بعده، والقاعدة الأولى التي بُنيت عليها الأفكار التنويرية الخاصة بالمراة في مصر خلال تاريخها الحديث والمعاصر .

أهم المراجع

- أحمد أحمد بدوي: رفاعة الطهطاوي بك، القاهرة، د. ت.
- حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي، أعلام العرب ٥٣، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.
- جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣، دار المعارف، ١٩٥٨.
- رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الأبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- رفاعة رافع الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم، عماد بدر الدين أبو غازي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- سهر القلماوي: المراة في مؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي، في مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٥٨.
- يونان لبيب: رفاعة الطهطاوي وقضايا عصره، ندوة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ١٨-٢١ ديسمبر ١٩٧٦، كلية الألسن، ١٩٧٦.

الباب السَّابِع

ملاحظات تقويمية حول موضوع الحداثة

الفصل الأول: الحداثة والبحث عن نموذج ملائم

الفصل الثاني: الاقتباس من الآخر بين فقدان الأصالة وتأصيل الهوية

الفصل الثالث: إذا طابت العيون عذبت الأنهار

الفصل الرابع: الحداثة ومستقبل مصر

obeikandi.com

الحدثاء ومستقبل المجتمع في مصر

استكشاف لآفاق التقدم

أ.د. إنشراح مهدي سوقي^(*)

قبل البدء في البحث عن نموذج ملائم للتحديث لا بد لنا من معرفة أسباب التخلف وشرحها وتحليلها، ووضع الأساليب والوسائل المناسبة للقضاء عليها، ومن ثم تكون هذه هي الإرهاصات الأولى نحو البحث عن نموذج مناسب للتحديث.

ولا شك أن دول الجنوب، ومنها مصرنا العزيزة، تعاني تخلفاً تقنياً ومادياً قياساً بالدول المتقدمة في الشمال، وقد عانت دول الجنوب لسنوات طوال من ويلات الاستعمار الغربي الذي أجhez محاولاتها المستمرة للتقدم والتحديث، وبعد كفاح دام سنوات عجاف وطويلة، استطاعت دول الجنوب أن تنال استقلالها، ومن ثم بدأت عدة محاولات لتلحق بركب التقدم والتحديث، ووجدت هذه الدول نفسها في مفترق الطرق وأمام مجموعة من الاجتهادات والخيارات لتخرج من مأزق التخلف الذي وجدت نفسها فيه، ليس هذا فقط، بل كانت كل دولة على حدة مرتبطة بأشكال متباينة من العلاقات سواء بدول الشمال المتقدم أو ببعض دول الجنوب المتخلف، ومن ثم بدأ من قامو بالتحير في كل بلد بتبني أيديولوجيات بلدان الشمال والتي كانوا قد تأثروا بها؛ مثل اتباع الفكر الاشتراكي في تحديث بلدانهم على نحو ما وجد في الاتحاد السوفيتي، ودول أخرى تبنت الفكر الرأسمالي أسوة بما هو حادث في دول الشمال، وكندا، وبالرغم من الاختلاف الجذري بين الأيديولوجيتين إلا أن دول الجنوب لم تستطع حتى الآن تحقيق ما تصبو إليه من تقدم وتحديث؛ إما لأسباب داخلية متمثلة بشكل واضح في: افتقاد الخبرة، وسوء التخطيط، وسوء الإدارة، والبيروقراطية، والطموح الزائد لدى بعض القادة، ونقص الحريات، وعدم

(*) أستاذ مساعد غير متفرغ، قسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

وجود أيديولوجية واضحة للتقدم، أو لأسباب خارجية واضحة حتى الآن وضوح الشمس، بما يسمى بنظرية المؤامرة. وأنا شخصياً أرى أن العاملين السابقين وراء حالة التخلف التي تعاني منها دول الجنوب - ومنها مصرنا العزيزة - ورأيي الشخصي في هذا الصدد، أن الاستعمار السابق والحالي واللاحق مثله مثل الفيروس لا يصيب إلا الدول الضعيفة والمتخلفة، ولم تفتن الدول العربية حتى الآن إلى أن تخلفها وتأخرها يكمنان في تبعيتها الاقتصادية للمستعمرين القدامى والجدد على السواء، الذين أدمنوا عملية الاستعمار بأشكاله المختلفة في نهب ثروات الشعوب، والإثراء على حساب قوت أهل الجنوب، وبث روح الهزيمة والدونية فيهم، والتعالي عليهم والسيطرة على مجريات أمورهم، متجاهلين في ذلك كل قيم الحضارة بمعناها الإنساني.

ويتمثل ذلك في أن الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية الدولة العظمى يقوم الآن بإسقاط عدوانيته على الكثير من دول الجنوب وخاصة على المسلمين، فيتهمهم بالإرهاب ظلماً وعدواناً، ولكن المتبع لحركة التاريخ لا ينكر أبداً أن من اضطهد اليهود على مر العصور هو الغرب في كل من: أسبانيا وألمانيا وإنجلترا وروسيا وغيرها، كما أن الغرب في أوروبا هو الذي شن الحروب الصليبية على دول الجنوب، والذي يعرفه الجميع عن المسيحية أن سيدنا عيسى عليه السلام قال مقولته الشهيرة (أحبوا أعداءكم)، (وأحسنوا إلى مبغضكم)، (من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً). "إنجيل متى، ص ٥" أين هذا الكلام الطيب المعبر عن قمة الإنسانية، من الحروب الصليبية ومن إشعال حربين عالميتين أتت على الأخضر واليابس، وقبلها شنت الدول الأوروبية حروباً طاحنة وضروس فيما بينها، كما يسطر التاريخ كيف أباد البيض النازحون من أوروبا ٦٠ مليوناً من الهنود الحمر أصحاب الأرض الأصليين، وكيف أذلوا الزوج وأهانوهم بعد أن ساعدوهم في بناء حضاراته المادية، وما فتئوا يفعلون ذلك مع المعتقلين والمسجونين، سواء في سجن أبو غريب بالعراق أو في سجن جوانتانامو بكوبا وحربهم على فيتنام وقتلهم أكثر من ٦ ملايين فيتنامي، ولكن لا أبرئ أنفسنا وقادتنا في العالم العربي من أنهم أعطوا الغرب الفرص كاملة ليمارسوا سيطرتهم عليها وتحكمهم فيها؛ إما عن طريق التبعية الكاملة، أو عن طريق الرفض الكامل، ولم يحسن القادة في دول الجنوب الاستقلال عن وبناء الذات وتحمل ضعف الموارد إلى حين الاعتماد على النفس، والثقة في أن لدينا عقولاً تستطيع أن تتكر

وسائل وأساليب جد هامة في التقدم والارتقاء والتميز في كل المجالات الاقتصادية والعلمية والسياسية والاجتماعية، ولن يتم هذا إلا بسواعد الوطنيين المخلصين من ذوي الخبرة في المجالات السابق ذكرها، مع الأخذ ببعض الأساليب والوسائل التي اتبعها الآخرون محتفظين في الوقت ذاته بهويتنا وثقافتنا، والدول المتقدمة في الشمال لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن نالت استقلالها، وفعلت إمكاناتها واعتمدت على سواعد وعقول أبنائها وعلى مواردها، مع الأخذ في الاعتبار أن ثقافتنا بها الكثير من الجوانب الإيجابية، والتي إذا ما فُعلت فسوف تؤتي ثمارها بإذن الله.

فالعامل على تحديث الأوطان يجب أن يعتمد على أهل الخبرة لا أهل الثقة؛ ليختاروا بين البدائل من آليات ووسائل التحديث. ومن الملاحظ أن المفاهيم المتداولة الآن في العالم مثل: الديمقراطية، والحرية، وحقوق الإنسان، والعولمة،... وغيرها هي من نتاج الحضارة الغربية ومن نبت عقولهم، ونحن لسنا أقل منهم ذكاءً ولكن تنقصنا الجرأة لابتكار وسائل وأساليب ومفاهيم خاصة بنا، نفخر بها ونفعلها على نحو ما فعلت ماليزيا بقيادة الدكتور مهاتير محمد الذي رأى أن الاستقلال الاقتصادي وعدم الاقتراض من البنك الدولي أو من الدول الغنية في الشمال هو الطريقة المناسبة لتحديث ماليزيا وتقديمها، التي تعد من كبريات الدول الإسلامية.

هذا إذن ليس بالأمر الصعب إذا ما خلصت النوايا ووثقنا بأنفسنا وقدراتنا وإمكاناتنا، واتبعنا الأسلوب العلمي في التقدم والتحديث، عندئذ نصبح فاعلين في العالم، ويكون لنا دور في بناء الحضارة الإنسانية.

كما أن تحقيق الوحدة الاقتصادية بين الدول العربية في الجنوب لن يتأتى إلا بالحث الدائم على إقامة السوق العربية المشتركة التي تُعدّ النواة الأولى لاستقلالنا الاقتصادي، والذي بدوره يساعدنا في تحقيق التقدم والحداثة.

ونأتي الآن لطرح النموذج الملائم للتحديث وهو في رأي النظام الرأسمالي الموجه بديلاً عن الرأسمالية المتوحشة التي وضعت الحداثة الغربية في مأزق الآن؛ لأن التأكيد على العقل والعلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة أبعد الحداثة الغربية عن الإنسانية.

ونأتي الآن إلى ختام هذه الورقة والتي سوف أنهئها بهذه العبارة للمفكر والكاتب

الأستاذ " فهمي هويدي " المنشورة بأهرام ٢٨ مارس ٢٠٠٦ بمناسبة انعقاد القمة العربية بالخرطوم، والتي جاء فيها :

"كدنا ننسى أن للعرب قمة بعد ما أصبحت الوصاية الدولية حقيقة شاخصة في المنطقة، تمددت في الفراغ الذي أحدثته الغياب العربي عن العديد من ملفات المصير، حتى بدا وكأن " الأغيار " هم اللاعبون في ساحتنا، ونحن إما متفرجون أو ملعوب بهم ".
إذن . . إن لم نسارع في الأخذ بالنموذج الملائم للتحديث، فسوف نستمر مفعولاً بنا غير فاعلين لا قدر الله، ولكن بالعزم والإرادة والتصميم والعمل الجاد، وإعطاء المبادرة لأهل الخبرة، سوف نلحق بركب التحديث، ونبني حضارتنا العربية الإنسانية، وتصبح علاقتنا بدول الشمال علاقة ندية تتميز بالاحترام المتبادل والعلاقات الطبيعية السوية إن شاء الله، كما يجب أن تكون .

والله سبحانه وتعالى من وراء القصد...

الفصل الثاني

الاقتباس من الآخرين

فقدان الأصالة وتأصيل الهوية

د. إبراهيم رشاد محمد صبري^(*)

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ ، وعلى آله وصحبه ومن والاه . .

وبعد،،،

فإن مسألة الاقتباس من الآخر تحتاج إلى وعي تام ، وبصيرة ناقدة ، وإن الإنسان ليشعر بالحزن حين يرى المسلمين يأخذون - بنهم - من الآخر دون وضع ضوابط محددة للاستفادة ، وتقويم لهذا المقتبس .

لهذا أحببت أن أكتب هذه السطور ، وقد تناولت العناصر التالية فيه ، لتحديد الموضوع وحصره : " تعريف الاقتباس " .

الاقتباس بين الماضي والحاضر، ويتناول:

١- سمات الاقتباس عند المسلمين الأوائل .

٢- طبيعة الاقتباس في العصر الحاضر وحدوده .

٣- الإسلام والاقتباس .

٤- ضوابط المقتبس وشروط المقتبس .

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد ورئيس قسم الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي .

تعريف الاقتباس:

الاقتباس في اللغة: يعني الأخذ، وعند اقتران الاقتباس بالعلم فإنه يعني الاستفادة، "اقتبست منه علماً": أي استفادته، وفي حديث العرباض: "أتيناك زائرين ومقتبسين، أي طالبي علم"^(١)، وفي الحديث أيضاً: "من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر"^(٢). والمعنى اللغوي يفيد مطلق الأخذ، سواء أكان نافعاً أم ضاراً.

وأما المعنى الاصطلاحي، فيمكن تحديده بما يلي: "أخذ الأمة العلوم والأفكار والمبادئ والعادات والتقاليد عن غيرها من الأمم"^(٣).

الاقتباس بين الماضي والحاضر:

أولاً: سمات الاقتباس عند المسلمين الأوائل:

إن اقتباس الأجيال الأولى من الأمة الإسلامية عن الإغريق والرومان والفرس كان اقتباس ما لزمهم سواء في المجال العلمي أو المجال المادي والتنظيمي، حتى صارت لهم حاستهم الخاصة التي استغنوا بها عن النقل، ثم أصبحوا فيما بعد أساتذة في جميع الميادين، وصارت أوروبا تتلمذ عليهم.

لقد كانوا يأخذون ما يأخذون وهم في موقف العزة والاستعلاء ﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩)، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨). كان ملء نفوسهم الاستعلاء بالإيمان والاعتزاز به، فلم يشعروا - وهم ينقلون عن الآخر - أنهم أقل منهم، ولم يشعروا بالضلالة أمامهم أو بالدلة لهم، لأنهم في حاجة إليهم، بل شعروا أنهم هم الأعلون وإن كانوا في حاجة إلى غيرهم، لأنهم مؤمنون. ومن أجل ذلك لم يفتنوا ولم ينيهروا بما عند الآخر، فأخذوا ما رأوا نافعاً لهم، ولم يأخذوا ما رأوه مخالفاً لدينهم وعقيدتهم.

(١) لسان العرب - لابن منظور - مادة (قبس) - دار صادر - ج ٢ ص ١٦٧.

(٢) مسند الإمام أحمد - ج ٤ ص ١٢٧، ومسند الدارمي - كتاب الطب ٢٢/٥١.

(٣) مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت - العدد (٢٩) - ص ١٢٣.

لذلك لا نعجب إذا رأينا المسلمين الأوائل رغم تمكنهم من الإغريقية إلى الحد الذي ترجموا به كثيراً من مؤلفاتهم، لم يترجموا الأساطير الإغريقية، ولم يعنوا بها أي عناية.

كذلك كان شأنهم في الجانب المادي والتنظيمي، أخذوا ما وجدوا أنفسهم في حاجة إليه، دون أن يأخذوا ما كان مشتبكاً به عند أصحابه من شرك وخرافة وانحراف في الأفكار أو انحراف في السلوك. وكان الذي أخذوه - وكله في مجال الأسس والمناهج - قد طوعه سريعاً لمنهجهم الخاص في الحياة فأصبحوا أصلاء فيه لا مقلدين^(١).

إن الأصالة أمر له أهميته البالغة في وقت النقل عن الآخر بصفة خاصة. فالأصالة لا تمنع الاستفادة من ثمار العلم وثمار الحضارة المادية - التي هي في النهاية جهد بشري مشترك تداولته الأمم وتداوله الأجيال - ولكنها تمنع الذوبان وفقدان الشخصية بتأثير النقل. وأوثق أسباب الأصالة أن يكون الإنسان صاحب عقيدة وصاحب منهج خاص في الحياة.

وخلاصة القول أن اقتباس المسلمين الأوائل من الآخر قام على قاعدتين مهمتين:

الأولى: أن الأمة لم تشعر بالصغار والانكسار، وهي تأخذ ما هي محتاجة إليه من حضارة الآخر، بل كانت تحس بالاستعلاء، الناشئ من الإيمان. فهم يشتركون هذه البضاعة الحضارية ممن يملكها، دون أي خضوع روحي له.

الثانية: أن الأمة - في حركة الأخذ هذه - لم تأخذ إلا ما كانت في حاجة إليه، وأنها حين أخذت تلك التنظيمات والأشكال المادية، لم تأخذ معها قط المبادئ والنظم التي كانت لاصقة بها عند الآخر. فقد كانت تلك المبادئ والنظم قائمة على عقائد وتصورات لا تصلح لهم، وليس المسلمون في حاجة إليها، لأن دينهم فيه الغناء عنها.

ثانياً: طبيعة الاقتباس في العصر الحاضر وهدوئه:

فاجأت صحوة أوروبا الهائلة المسلمين وهم في غفلة من أمرهم، وبعد عن دينهم، وجاءهم الاحتلال، ومن بين يديه حضارة أخاذة وفاتنة، وقد كان المسلمون في فترة ركود

(١) راجع: واقعنا المعاصر - محمد قطب - دار الشروق - ص ١٠٥.

حضاري وجمود اجتماعي سببه التفريط في تطبيق دينهم تطبيقاً صحيحاً، ولذلك كانوا هم الطرف الضعيف في هذا الصدام. وتبعاً لذلك كانت لديهم قابلية شديدة للتأثر وتشرب الأنماط الوافدة، خاصة ذات البريق الاجتماعي.

ومن هنا بدأت دورة الاقتباس والنقل عن الآخر، والانكباب على أشكال حياتهم وأساليبها المظهرية، من غير تمييز أو تحديد، بل أخذت عن الآخر كل ما وجدته، ولم تراع مدى موافقته لتعاليم الإسلام وعقيدته، لأنها فقدت عزتها واستعلاءها بابتعادها عن دينها.

وبداهة لم تكن عوائد الآخر شراً كلها، ولكن قانون الاجتماع البشري، وطبائع الأشياء تقضي بأن الاقتباس هنا لا يكون إلا في قشور الأشياء، وليس في لباب الحضارة، وقد سجل المؤرخون وعلماء الاجتماع هذه الظاهرة، ومنهم ابن خلدون في مقدمته إذ أشار إلى " أن المغلوب مولع أبداً بالغالب في شعاره وزيه، ونحلته وسائر أحواله وعوائده، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم (الجلالقة) فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم، والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد يستشعر الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء. والأمر لله " (١).

فما قاله ابن خلدون في مقدمته ينطبق تماماً على معظم بلاد المسلمين في ذلك الوقت، لقد تخلفت العقيدة وتوارت تحت الركام؛ لأن الإسلام لم يعد محور ارتكاز "المسلم المعاصر"، ولم يعد له كيانه المتميز، المستمد من العقيدة الصحيحة، ومن تطبيق منهج الله.

مع إن الإسلام يحتوي على حيوية خالدة، وقوة دافعة، وإمكانات واسعة تعمل على تكوين عالم جديد، ومجتمع صالح، تراعي فيه جوانب المادة والروح، كما يعيب التقليد، ويذم تعطيل العقل.

الإسلام والاقتباس:

لاشك أن أعظم نعمة أنعمها الله تعالى على الناس: بعثة رسول الله ﷺ، ونزول القرآن

الاعتباس من الآخر بين فقدان الأصالة وتأصيل الهوية

الكريم عليه، وبيانه - ﷺ - له بسنته، فانظمت الشريعة الخاتمة أمور الدين والدنيا بأكمل وأدق نظام يكفل سعادة البشر في حياتهم الدنيا وآخرتهم.

ولا يدرك ذلك إلا من أنعم الله عليه بنعمة العلم الصحيح المنبثق عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. والمسلم المعاصر يقف أمام مكتبة أجنبية ضخمة: هي نتاج العقول المفكرة على مختلف العصور، فلو انغمر المسلم وسط هذا الركام قبل أن ينال قسطاً وافراً من ثقافة الكتاب والسنة، فإن عقله يمتلئ بها، وذهنه يزدهم، ويصعب عليه تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والغث من السمين.

ومن أجل تجنب المسلمين هذه الأخطار، لابد من تمهيد الطريق أمامهم، وذلك بإنارة أبصارهم بالثقافة الإسلامية المعتمدة على الكتاب والسنة أولاً، قبل أن يسقط أثير ثقافة الآخر، فيصعب تخليصه منها.

وبناء على ما تقدم، فإن مسألة الاعتباس، لابد عند بحثها من مراعاة الأمور التالية:

الإسلام دين متميز، يجمع بين العقيدة والفكر في وحدة لا تنفصل، فهو يعتمد على الوحي والنبوة أساساً، ثم يكون العقل وسيلة من وسائله، والعلم منهجاً يجري في مجراه.

إن الأمة الإسلامية هي خير الأمم، ومركزها مركز القيادة والتوجيه، فهي صاحبة الدعوة الخاتمة التي تسيطر على مواقف البشرية وتصرفاتها. قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠). فلا يجوز أن يكون مكان هذه الأمة في مؤخر الركب، وفي صف التلاميذ، ولا يجوز أن تعيش على فئات الأمم الأخرى، وتخرط في صفها، وتعطل أعظم نعمة أنعمها الله عليها.

في مجال الاعتباس: الأمة الإسلامية لها موقف متميز، تأخذ إذا اضطرت واحتاجت - بإرادة واختيار - ما يوافق دينها، ويلائم شخصيتها، ولا يؤثر عليها، وتنبذ ما لا يلئمها، أو يضعف شخصيتها، أو يفقدها امتيازها.

للأمة الإسلامية استقلاليتها: فهي لا تشبه بالأمم الأخرى في شعاراتها وشاراتها، لقول النبي ﷺ: "من تشبه بقوم فهو منهم" (1).

(١) رواه أحمد في مسنده - ج ٢ ص ٥٠.

يراعي الفرق الظاهر بين الإسلام وحضارات الأمم الأخرى، فالإسلام يركز على العقيدة والإيمان الصحيح بالله وباليوم الآخر، ويرتكز على الجانب الخلقي والروحي من الحياة، بخلاف الأمم الأخرى، فحضارتها على النقيض من ذلك.

الإسلام يتسم بالمرونة والصلابة، فهو يملك نعومة الحرير، وصلابة الحديد، نعومة الحرير في مسaire المقتضيات والحاجات والحقائق، وصلابة الحديد وثبات الجبال في حدود العقيدة والأخلاق.

ومما تقدم يظهر لنا: أن الإسلام يقبل الاقتباس للعلوم النافعة، والنظم والأساليب التي لا تمس جوهر الدين. فالنبي ﷺ يقول: "الحكمة ضالة المؤمن، فحيثما وجدها فهو أحق بها"⁽¹⁾، كما أن اكتساب الأفكار العلمية من الأمم لا يسمى تقليداً، "لأن العلم ليس حكرًا على أحد، والاكتشافات العلمية ليست إلا حلقات في سلسلة لا نهاية لها من الجهد العقلي الذي يضم الجنس البشري بكامله، كل عالم يبني على الأسس التي يقدمها له سلفه، سواء أكان من بني أمته أم من أبناء أمة غيرها. وعمليات الإصلاح تستمر وتتقل من إنسان إلى إنسان، ومن عصر إلى عصر"⁽²⁾.

ضوابط المُتَّبَسِّ وشروط المُتَّبَسِّ:

أولاً: ضوابط المُتَّبَسِّ وشروطه:

أن يكون المُتَّبَسِّ من العلوم النافعة، والنظم والأساليب التي لا تمس جوهر الدين، وتتمشى مع تعاليم الإسلام وعقيدته، وأن يساهم المُتَّبَسِّ بشكل فعال ومباشر في تحقيق الأمة وخدمة مصالحها، وأن يكون مراعيًا لخصوصيتها، من حيث طبيعتها، وبيئتها الإسلامية، وأن يراعي فيه النوع، لا الكم⁽³⁾.

أن تكون الأمة في حاجة ضرورية لهذا الاقتباس، مع عدم توفر البديل له ضمن إمكانات الأمة⁽⁴⁾.

(١) أخرجه ابن ماجه - كتاب الزهد - باب الحكمة - ح (٤١٦٩).

(٢) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية - أبو الحسن الندوي - دار القلم - ص ٢٠٠.

(٣) التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد - فاروق السامرائي - ص ٦١٧.

(٤) واقعنا المعاصر - ص ١٠٥.

تحري الدقة في الاقتباس، والتمحيص الدقيق للمُقْتَبَس، من أجل تمييز الخبيث من الطيب، ثم تحكيم موازين الشريعة فيه، لبيان صلاحيته، فإن كان كذلك أُدخل إلى مرحلة التمحيص الثانية (المعالجة)، وإلا فإِرد^(١).

إعادة المُقْتَبَس إلى أصوله الإسلامية، إن كان له أصل في الإسلام، وتحكيمها فيه، وتقويم انحرافات من خلالها، وتخليصه من شوائبه، ثم بعد ذلك يتم اقتباسه وإدخاله إلى المجتمع الإسلامي، والاستفادة منه، أي بمعنى أسلمة المُقْتَبَس أولاً، ثم بعد ذلك يكون الاقتباس^(٢).

مراعاة عملية التدرج في الاقتباس، فيقدم الأهم على المهم، ولا يؤخذ المهم إلا بعد الفراغ من الأهم، تمثيلاً مع قاعدة الضرورة.

مراجعة العناصر التي سبق تحديدها للاقتباس، بين حين وآخر، بغية تقليصها أو الاستغناء عن بعضها، فقد يكون عامل الزمن سبباً في استغناء الأمة عن بعضها، فما احتجناه بالأمس ليس شرطاً أن يكون في إطار حاجة اليوم^(٣).

ثانياً: شروط المُقْتَبَس:

لقد شَرَّفَ الله الإنسان بخلافته في هذا العالم الأرضي، وكان مما شرفه الله به (المعرفة). ولقد حبا الله بني آدم نعمة السمع والبصر والفؤاد، ولهذا السبب وحده استحق الإنسان أن يكون خليفة الله في الأرض، وأن تهبَّ له أسباب السيطرة على كافة المخلوقات، فينفع نفسه ويتنفع به غيره.

فالسمع يشمل: إحراز المعرفة التي اكتسبها الآخرون.

والبصر يشمل: تنميتها بما يضاف إليها من ثمرات الملاحظة والبحث.

والفؤاد معناه: تنقيتها من أدرانها وأوشابها، ثم استخلاص النتائج منها، وإذا

(١) جوانب من الواقع التربوي المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية - منى عبد الله حسن داود - رسالة ماجستير، اليرموك - ص ٦٥.

(٢) التراث والمعاصرة - أكرم ضياء العمري - ص ٦٨.

(٣) جوانب من الواقع التربوي المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية - ص ٦٦.

الاقتباس من الآخر بين فقدان الأصالة وتأصيل الهوية

تضافرت هذه القوى الثلاث نجمت عنها معرفة يستطيع الإنسان بواسطتها الانتفاع من غيره، ومن هنا فإنه لا بد من توافر شروط في المُقتَبَس أهمها:

توافر الشعور الديني الصحيح القوي، الذي يوجه الإنسان في المجتمع الإسلامي، مع توافر الثقافة الإسلامية اللازمة له، ليكون أهلاً للتمييز بين الغث والسمين، والنافع والضار، بمعنى أن يكون ذا بصيرة إيمانية وبصيرة علمية في مجال العلم الذي يريد الاقتباس منه.

أن يكون المُقتَبَس معتدلاً ومستقيماً في سلوكه وتصرفاته وعلمه، فلا يغلب عليه هواه، وأن يكون سائراً مع شريعة الإسلام، فلا تؤثر فيه الحضارة الغربية، ولا ينبهر بها، مهما بلغ شأوها في التقدم العلمي والتقني، لأن ذلك عائقاً أمام حرية الانتقاء وجودته.

أن يكون المُقتَبَس صاحب عزة واستعلاء يدفع عنه الشعور بالمهانة والذلة بسبب الحاجة إلى ما عند الآخرين متشبهاً بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨)، وبقوله ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى﴾ (البقرة: ١٢٠).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،

مصادر البحث

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- التراث والمعاصرة - أكرم ضياء العمري - كتاب الأمة ، قطر - عدد (١٠) - مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت - العدد (٢٩) .
- ٣- التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد - فاروق السامرائي - رسالة دكتوراه .
- ٤- جوانب من الواقع التربوي المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية - منى عبد الله حسن داود - رسالة ماجستير ، جامعة اليرموك .
- ٥- سنن ابن ماجه - تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر ، بيروت .
- ٦- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية - أبو الحسن الندوي - دار القلم ، الكويت .
- ٧- لسان العرب - لابن منظور - دار صادر ، بيروت .
- ٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل - تحقيق : أحمد شاکر وآخرون - دار الحديث ، القاهرة .
- ٩- مسند الدارمي ، دار المعرفة ، بيروت .
- ١٠- مقدمة ابن خلدون - دار القلم ، بيروت - لبنان .
- ١١- واقعنا المعاصر - محمد قطب - دار الشروق ، القاهرة .

obeikandi.com

الفصل الثالث

إذا طابت العيون عذبت الأنهار

د. محمود الجريدي^(*)

سبل النهضة معلومة، و نماذجها الإنسانية حية ظاهرة للعيان . ولكن تحقق مثل هذه النهضة مرهون بوجود أفراد قادرين على إنجازها . من أجل ذلك فما يجب الاهتمام به هو بناء ذلك الفرد المميز ذى المواصفات الخاصة من إرادة قوية للبناء، وحب مخلص وجاد للعمل العام المنتج، إضافة لما ذكرته في مؤثرنا السابق من مواصفات المبدعين في العلم والفن .

في وجود هذه النوعية من الإنسان الجاد، المخلص، المعطاء، المحب، قوي الإرادة، فإن النهضة تأتي طيبة، نتيجة لجهد هذا الإنسان المتميز . وفي هذه الورقة أجتهد لبيان كيفية بناء الإنسان الذي نرجوه، لأنه إذا طابت العيون - أي المنابع - عذبت الأنهار المتدفقة منها .

الآراء حول النهضة تكاد تجمع على أن العلم والتعليم هما جناحا أية نهضة، والسبيل لتغيير خريطة العالم . هذا ما جعلني من البداية أقرر أن سبل النهضة معلومة، لذلك سأقتصر في هذا الجانب على طرح بعض الاجتهادات، جاعلا وجهتي للحديث البعد الإنساني من النهضة، لأنه محورها وهدفها، كما أنه لا يحظى بالاهتمام الكافي مثلما هو متحقق في الجانب الآخر العملي .

لما كانت الظاهرة الثقافية هي التجلي الواقعي للمجتمع، فمن خلالها تبدى العادات والأعراف والقيم والمثل العليا، وكل ما يمس السلوكيات الإنسانية، إلى جانب ما يبدو من نتاج فني في مختلف الاتجاهات . من أجل ذلك فإن الإصلاح الثقافي الشامل يعد قاعدة راسخة لأي تغيير عميق، وأداته في هذا إقامة بنية تعليمية قوية تستهدف التأهيل والتدريب معا .

(*) دكتوراه في الأدب العربي، ودكتوراه في طب الأسنان .

واحترام الهوية الثقافية للأمة في هذه النهضة يعد المرتكز الأساسي لها، لأنها تعني التفرد الثقافي للأمة وتميزها عن غيرها من الأمم، بما تتضمنه من خبرات اجتماعية ضاربة في جذور التاريخ الوطني، من أنماط سلوكية، وقيم اجتماعية، والأهم من كل ذلك ومرجعيتها، نظرتها الخاصة للكون والحياة. عدم احترام هذه الهوية الثقافية يعني الإخلال بالطبيعة الإنسانية المصرية، وعندئذ لا يمكن إحداث أي تقدم، بل تتجه الأمور للانحدار والاندثار. وتحدثنا شواهد التاريخ أن المستعمر يجعل همه الأول طمس الهوية الثقافية للبلاد المستعمرة، لإضعاف مناعتها للأمراض الاجتماعية الوافدة، فتفصل بين الأمة وتراثها الثقافي المحفز لها للتقدم.

والهوية الثقافية المصرية ثرية المحتوى، متعددة الأبعاد، عميقة الجذور، بما تملكه من حب عميق للدين والعلوم والآداب والفنون، مما جعلها مهياة لأن تكون قبة الرسالات، فموسى كان مصرياً، وعيسى نشأ مصرياً، ومحمد ﷺ صاهر المصريين. ومصر كانت أيضاً قبة العلماء والفلاسفة، واكتشافات المصريين تجاوزت حدود الزمن، يشهد على ذلك "نيوتن" في كتابه "المبادئ الرياضية Principia Mathematical"، إذ يقول: "عرف المصريون القدماء نظرية الذرة، ونظرية مركزية الشمس، والجاذبية الأرضية، وغيرها من الحقائق العلمية المعاصرة"⁽¹⁾.

وعى المصريون منذ فجر الحضارة وحتى العصر الحديث مكانة التربية والتعليم كأداة فعالة للبناء والإصلاح الثقافي، فنرى شيخ الإصلاحيين في العصر الحديث "رفاعة الطهطاوي" يكتب داعياً لتعليم الناشئة في "المرشد الأمين للبنات والبنين". ثم يتبعه الأستاذ الإمام "محمد عبده" ليجعل من التربية والتعليم سبيلاً للإصلاح، فيترجم كتاب الفيلسوف الإنجليزي "هربرت سبنسر Herbert Spencer" عن التربية والتعليم: "Education : Intellectual, Moral & Physical"⁽²⁾، إلى جانب دعوته الجادة واهتمامه بتدريس العلوم الطبيعية، باعتبارها أساس التقدم الحضاري. أما العميد "طه حسين" فرأى في التعليم طريقاً ديمقراطياً حقيقياً للرقى والتماسك الاجتماعي.

(١) الموهبة والإبداع - دكتور إبراهيم عيد - سلسلة اقرأ - العدد ٦٥٩ - دار المعارف ٢٠٠٠.

(٢) رحلات محمد عبده إلى أوروبا - دكتور محمد رجب البيومي - مجلة الأزهر - شوال ١٤٢٦ هـ.

على أنه من الخطر التثبت بتحقيق مستوى تعليمي أكاديمي واحد لكافة الطلاب ، لأن الواقع العملي ، والطبيعة البشرية ، يظهران حقيقة مؤكدة نراها في ذلك التباين بين الأفراد في قدراتهم المختلفة . فهناك من له قدرات ذهنية عالية بينما قدراته المهارية العملية متدنية ، وآخر يتمتع بمهارات عملية أو فنية عالية ولا تواكبها قدرات ذهنية ، وكلاهما يتطلب لونا مختلفا من العناية والتوجيه .

فالأفراد تتفاوت منازلهم من حيث القدرة العلمية والعملية ، فإن كان للإنسان همة عالية في المجالين كان إنسانا ذا مكانة عظيمة . وقد أثنى الله سبحانه وتعالى في محكم آياته على أنبيائه ، فقال عز من قائل : ﴿ وَذَكَرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴾ (سورة: ٤٥ ص) . والمراد بالأيدي هنا ليست الجوارح ولكن القوة أو القدرة المهارية اليدوية ، كذلك الأبصار هنا لا تعني الإبصار بالعين ولكن البصيرة والعقل المتفكر وكمال الإدراك . ولهذا فإن الإنسان الذي نرجوه لا بد له من علم ينير له طريقه ويهديه ، وعمل يتقنه ويؤديه .

إضافة لما سبق فإن الإنسان الذي نعينه لابد له من همة عالية وإرادة قوية تسيره وترقيه ، تلك الهمة التي تجمع القوتين العلمية والعملية معا لتخلق منهما القوة القادرة للتغيير الصحيح نحو التقدم والتطور . والهمم تقصر بالكسل أو الركون للهوى فتصير عجزا . وما لم يحسن المرء شيئا يقدمه للمجتمع ، فإنه يكون بلا قيمة ، لأن قيمة المرء ما يحسن ، وفي قول آخر قيمة المرء ما يتقنه .

من أجل ذلك الهدف ، وهو بناء الإنسان المتميز ، فإنه يجب الانتباه لأمرين ، الأول : هو حتمية توفير التعليم لكافة الأطفال إجباريا في المرحلة الأولى ، وبصورة جادة منتجة ، بمعنى أن الطالب بعد هذه المرحلة ينبغي أن يكون قد وصل لمرحلة من النضج العقلي والمعرفي تناسب هذه المرحلة العمرية ، فلا نجد مثلا طلابا غير قادرين على القراءة والكتابة بعد هذه المرحلة كما نرى الآن . على أن يتم خلال هذه المرحلة اكتشاف قدرات ومميزات الطلاب ومهاراتهم المختلفة ، سواء كانت ذهنية أم عملية ، ليحسن توجيههم في المراحل التالية .

الرعاية العلمية مع تعليم المهارات العملية ، إلى جانب كونها تزيد من قدرات الطالب فإنها تجعله على اتصال وثيق بالحياة اليومية ولا ينعزل عن قضايا مجتمعه ، مما يؤدي لوجود

مواطن نشط، واع، خلاق، يؤدي عملاً مثمراً للمجتمع. أقول ذلك عن تجربة شخصية عشتها أيام الدراسة، حين كانت المدرسة بها كافة الأنشطة العملية والفنية.

كانت بمدرستي الإعدادية فرقة للموسيقى، وكان الأستاذ/ "زينهم" مدرس الموسيقى له أكثر من حصّة في الأسبوع يعلمنا فيها كتابة النوتة الموسيقية، وهو مستوى راق جداً من الدراسة لا يقدره إلا من كان له معرفة بهذه الدراسة. وكان الأستاذ يضم لفرقة الموسيقى أي طالب يجد عنده الموهبة المؤهلة لهذا أو عنده الاستعداد للتعلم، فيدرّبه ويصقل موهبته.

أيضاً كانت هناك حصص مخصصة لدراسة الفلاحة وتربية الدواجن والنحل، وكان بالمدرسة مزرعة صغيرة للدواجن والأرانب، إلى جانب منحل به ما يقرب من عشر خلايا. علاوة على ذلك كان هناك معمل الفلاحة وفيه الأستاذ/ "يني" يعلمنا صناعة منتجات الألبان كالجبّين بأنواعه والزبادي وغير ذلك، وعمل المرباة وتحضير عسل النحل.

أما الأستاذ/ "يوسف"، فكان يعلمنا في قاعة الأشغال الضخمة كل ألوان الفنون التطبيقية والأنشطة الحرفية. فهناك نول لتعليم النسيج وآخر لصناعة السجاد، وورشة للنجارة وأخرى لعمل البامبو أو أعمال الجريد. كل هذه الحرف كان يعلمنا فيها حرفيون متخصصون. أما الفنون التطبيقية فكانت تتضمن الحفر على النحاس والجلد، أو الرسم بالحرق على الخشب، أو أعمال البلاستيك وأشغال الأركت، وعمل التماثيل سواء بالصلصال أو عمل قوالب لصبها بالجبس.

كل هذه الأنشطة العملية اليدوية والتي تناسب كافة الميول دون إجبار أي طالب على لون معين منها، بل كان كل طالب يذهب ليستطلع بنفسه كل شيء إلى أن يجد ما يحبه ويمارسه، مستعيناً بالمشرّفين والحرفيين الموجودين لتعليمنا. كل هذه الأنشطة كان إلى جانبها أنشطة أخرى خارج الجدول المدرسي متمثلة في الجماعات المتنوعة مثل جماعة التمثيل والخطابة والصحافة والرسم والفرق الرياضية المختلفة.

أما في المرحلة الثانوية فكانت الجمعيات العلمية نشطة وتحفز الطلاب على البحث والابتكار. وتنوعت تلك الجمعيات ما بين جمعية الجغرافيا والتاريخ، إلى جمعيات الكيمياء والطبيعة. ومن خلال جمعية الطبيعة وبتشجيع أستاذه الأستاذ/ "منير" مدرس الطبيعة ومشرّف الجمعية، قمت بعمل بطارية شمسية عام ١٩٥٧م حين لم يكن أحد يعلم عنها

شيئاً. هكذا كانت الدراسة أكاديمية عملية في وقت واحد، وتعطي الفرصة للإبداع والابتكار.

بعد هذا الاستطراد أعود مرة أخرى للأمر الثاني الذي نبهت إليه، وهو عدم الاندفاع نحو التعليم الأكاديمي العام لكل الطلاب بعد المرحلة الأولى. لأن "التعليم كالماء والهواء" دون ضوابط، هو في الحقيقة إهدار للطاقات وإضرار بمبدأ تكافؤ الفرص، هذا المبدأ الذي يجب أن يرى من منظور آخر غير الذي أراده العميد - إن كان أراده - أو فهم منه على هذا النحو غير المنضبط، ذلك أن النظر للطلاب كأعداد فقط دون النظر إليهم كبشر متميزين فيما بينهم بقدرات ذهنية ومهارية عملية متفاوتة، هو إخلال بمبدأ تكافؤ الفرص. فكل فرد يتميز عن الآخرين بميزات يجب أن تحترم وتعطى لها الفرصة لتنميتها دون مزاحمة من الآخرين. هكذا يجب النظر لمبدأ تكافؤ الفرص من زاوية التوجيه التعليمي الأمثل لقدرات الطلاب والاستعداد الشخصي للدراسة، للوصول إلى أفضل منتج تعليمي. وفي هذا الشأن فإن على علماء التربية وعلم النفس مسئولية إيجاد أسلوب علمي وعملي متدرج، يمكن من خلاله الوقوف على المستويات المختلفة للقدرات الذهنية والمهارية للطلاب، من أجل الوصول لأفضل أسلوب لتوزيع الطلاب على الألوان المختلفة من التعليم، كل حسب ميوله ومهاراته وما يتقنه وما يريده. هذا المقياس للقدرات يجب أن يواكب المراحل التعليمية، بحيث يؤهل طلاب كل مرحلة للأخرى التي تليها.

وحتى لا يساء الفهم، أقرر أن هذه المنظومة التعليمية تضمن لكل مستوى فكري أو مهاري مكانه اللائق به، وترسخ اعتقاداً عامة لدى الجميع بأن كل الأدوار في المجتمع مطلوبة وهامة، لأن إنجاح المجتمع مهمة جماعية يشارك فيها الجميع كل بدوره، صغر الدور أم عظم في هذا العمل الجماعي المتكامل.

الاتجاه التعليمي الذي نحاول تصحيحه، هو ما جرّ علينا ذلك التدني الذي بتنا نئن من قسوته علينا. وكنت قد انتقدت في رسالتي للدكتوراه تلك النزعة التي روج لها الإعلام، وجعل ما أطلق عليها بكليات القمة يتهافت عليها كافة الطلاب، بينما كليات مثل الزراعة، ونحن بلد زراعي، لم يتقدم لها أي طالب!! هذا التقسيم الإعلامي للدراسة الجامعية، حرم الكليات الأخرى من الطلاب الذين لو تركوا وميولهم الطبيعية لخطوا بتلك التخصصات خطوات متقدمة تخدم المجتمع.

التنافس في التحصيل لأجل الامتحانات ، أي التلقين والحفظ ، هو انحطاط بالذكاء لدى الطلاب ، لأن الحفظ ومواسب الذاكرة ليس كل شيء في الحياة العقلية . من أجل ذلك فإن تشجيع غريزة البناء عند الطلاب بكل صورها العقلية والمادية والفنية لإكسابهم مهارات الابتكار يُعد حلاً عملياً . والمنهج المقترح قائم على تشجيع وتنمية القدرات الخلاقة للوصول بها لأقصى ما تستطيعه إمكانات الطلاب المبدعة . فتنمية القدرات الإبداعية والنفسية للطلاب وتنمية قدراته فيما يتفق ومواسبه الفطرية ، الذهنية منها أو العملية ، تتيح للمجتمع أفراداً مبدعين في شتى مجالات الحياة الاجتماعية .

هناك فضائل أرى من المحتمل غرسها في الطلاب ليكونوا أكثر إبداعاً في أفكارهم . أولى هذه الفضائل وأهمها فضيلة حب الاستطلاع ، بعدها تأتي قوة الإرادة ، الاجتهاد ، الصبر ، تركيز الذهن ، الدقة في التفكير والتعبير ، وأخيراً اتساع الأفق وشمولية النظر للأمور . ويجب إقناع الطالب أن المعرفة ليست سهلة المنال ، إلا أنها جديرة ببذل الجهد في سبيلها ، وأن الطريق لامتلاكها ممتع ومحجب للنفس .

عند هذه النقطة أحب أن أفرق بين المعرفة والمعلومات ، وهي مسألة جوهرية ، من خلالها يتضح الفرق بين التعليم الذي ندعو له ، والتعليم الذي نشكو منه . تحول المعلومات لمعرفة يفترض لتحقيقه حداً أدنى من الفهم من خلال عمليات عقلية ، كالربط بين معلومة وأخرى ، أو المقارنة بينهما ، إلى غير ذلك من أعمال العقل للوصول إلى معرفة محددة . هذا النشاط الذهني لتحويل المعلومات إلى معرفة هو ما يعرف بالتفكير . فإن زاد كم المعلومات عن حد معقول ، أدى ذلك لضعف الاستيعاب نتيجة اختلاط المعلومات والتباسها بما يمنع التفكير من القيام بدوره الطبيعي في الفهم والاستيعاب ، ومن ثمَّ هضم المعلومات ، أي تحويل المعلومات لمعارف تؤدي إلى نمو الفكر ورعايته .

فإذا نظرنا للتعليم من خلال هذا المنظور ، نجد أن المعلومات المنقولة من المعلم إلى الطالب ، والذي بدوره يكسبها ويحفظها لفترة محددة بغرض أداء الامتحان ، وهو أيضاً - أي الامتحان - قائم على استرجاع وتكرار المخزون المعلوماتي لدى الطالب ، قد جعل التعليم محصوراً بين عمليتي التلقي والترديد دون أعمال الفكر . غير أن المعرفة الحق تتطلب زيادة القدرة التفكيرية واتساع مجالها ، ولذلك فإن المعرفة الحقيقية تنأت من معلومات أقل

وحكمة أكبر في التدبر والفهم، من أجل استيعابها ومن ثم الاستفادة منها في الحياة العملية. فعلى سبيل المثال، عندما ننظر في مسألة محددة فإن التفكير يتجه لنوعية معينة من المعلومات يمكن الاستفادة منها في هذه المسألة المحددة ويستبعد ما سواها من المعلومات، أي أن المعرفة تتطلب مقدرة ذهنية انتقائية تقوم بتصنيف المعلومات المتراكمة بلامتياز، للاستفادة بما هو مناسب منها وتنحية ما عداها جانبا.

وقد أشرت لهذه القضية في رسالتي للدكتوراه حيث قلت: "أهم ما يقدمه المعلم في العملية التعليمية، مساعدته لطلابه على اكتساب تبصر أعمق بالموضوعات التي يدرسها لهم. أما المعلم الذي لا يدرك خطورة وأهمية هذا الهدف، فإنه يتبحر في تقديم كم هائل من المعلومات دون هذا التبصر والتعمق".

"ومن أهم واجبات المربي أو المعلم المبدع أن يشجع الأصالة عند طلابه، وألا يقسرهم على طرائق الكتاب، وذلك من أجل غرس بذور الاستقلالية والأصالة فيهم. كما أن على المربي أن يجنب الطلاب "طريقة الاستظهار Rote Learning"، فهذا الأسلوب يقتل فيهم الإبداع، حيث يغلق الطريق أمام الاستفهام والتفكير والتفهم، ولا يدع إلا طريق التقبل السلبي فقط". "التعلم يجب أن يكون لغاية سامية، للإبداع، وليس لمجرد كسب مادي... وإلا خسر المجتمع من كيانه نتيجة وجود أصحاب شهادات ومهن ليسوا على المستوى النفسي والإبداعي لتلك المهن، وهو ما نراه من تدني العمل المهني"⁽¹⁾.

"والغزالي" في رسالة "أيها الولد" يتناول موضوع النية في طلب العلم، وهي عنده رأس الأمر كله، فينبه تلميذه قائلا: "أيها الولد، كم من ليلة أحيتها بتكرار العلم ومطالعة الكتب، وحرمت على نفسك النوم، لا أعلم ما كان الباعث فيها؟ إن كانت نيتك نبيل عرض الدنيا وجذب حظها وتحصيل مناصبها، والمباهاة على الأقران والأمثال، فويل لك ثم ويل لك. وإن كان قصدك فيها إحياء شريعة النبي ﷺ، وتهذيب أخلاقك، وكسر النفس الأمانة بالسوء، فطوبى لك ثم طوبى لك"⁽²⁾.

(1) Herbert Spencer: English Sociologist & Philosopher (1820– 1920) – The new Encyclopedia Britannica. 5th. ed. 1993, vol, 11 page 83.

(2) الآراء النقدية والبلاغية للغزالي في ضوء الدراسات البيانية- دكتور محمود الجريدلي- دكتوراه غير منشورة- كلية الآداب- جامعة عين شمس- ١٩٩٩. ص ٧٦.

قضية الالتزام الاجتماعي لا يمكن أن تكون إلا نابعة من داخل الإنسان، وهذا الداخل لا يكون إلا بالتربية والتعليم، فهي الوسيلة الوحيدة للإصلاح الهادئ المتدرج للفكر الإنساني. وإلى جانب التعليم تقف الثقافة لتؤدي دورها في صناعة الوجدان لكونها أسلوب حياة ومناخ اجتماعي عام، وهي تمكن للقيم أن تنمو وتتجذر في المجتمع من خلال صور الإبداع الفنية المختلفة.

أما الثقافة بما لها من قدرة على تشكيل وجدان المجتمع من خلال الأعمال الفنية المقدمة للجماهير، فعليها مسئولية إزاحة كل المظاهر غير السوية من المجتمع، وإحلال قيم الديمقراطية، والحرية، والتسامح، والحوار الموضوعي العقلاني، وقيم الوضوح والنظافة. والليبرالية كفلسفة تعني بكافة حقوق الفرد - وأعرض لها هنا لأوضح أثر الإعلام في غرس مفهوم معين لدى الناس - فإنه للأسف قبل منها الشق الاقتصادي فقط، وألح الإعلام على تأكيد حرية المال واستثماره. وللأسف مرة أخرى انعكس هذا الاتجاه على مجال التعليم، وبتنا نسمع مصطلح "الاستثمار في التعليم" يتردد بيننا بقوة!!؟ فأي تعليم هذا الذي نرجوه، القائم على قوانين السوق والتجارة، وهدفها الأول الكسب والربح!!؟. اقتران التعليم بالاستثمار اقتران خاطئ ومدمر، وعلى الثقافة أن تصحح هذا الوضع الملتبس، فالتعليم أسمى كثيرا من أن يكون سلعة في سوق الاستثمار. ومن يرد أن يضع إمكاناته المادية في خدمة التعليم فعليه أن يقدم هذه الهبة دون التدخل في أمور التعليم من قريب أو بعيد، أي يكون مجرد ممول فقط للمشروعات التعليمية والبحثية.

ومع الاهتمام بالمال والاستثمار، وجدنا التركيز على أنماط وقيم استهلاكية في المجتمع، خاصة في مجال الإعلان، وهي مع التكرار والإلحاح تفسد العقول والضمائر الضعيفة، حيث الإبهار ببريق المال وجعله محور الاهتمام الأول، والطريق الرحب للراحة والسعادة، وهو ما أدى لتلك الموجه من الأخبار التي نطالعها عن الفساد والاستيلاء على الأموال والهروب بها، أو تهريبها للخارج، إلى غير ذلك من المفاصل الاجتماعية التي طفت على السطح.

سيادة قيم البيع والشراء، وإدخال العلاقات والأشياء داخل حلبة السوق، جعل القيم الإنسانية النبيلة تتوارى، فلم نعد نرى ما كان سائدا من قيم مثل البذل والتضحية دون

مقابل وما تعارفنا عليه باسم الشهامة . هكذا في ظل أعراف السوق غدا كل شيء قابلا للبيع والشراء ، فتزايدت علل المجتمع ، ومن أبرزها الآن ما نراه من مظاهر التفكك الأسري ، الذي أنتج بدوره ظاهرة أطفال الشوارع ، كظاهرة اجتماعية تحمل الكثير من الأخطار .

بريق المال والتطلع لامتلاكه لما يمثله من قوة في مجتمع السوق ، يلبي حاجة النفوس الضعيفة لإثبات قوتها ، والاستمتاع بهذه القوة من خلال قهر الغير وإشباع شهوة السيطرة . هكذا تكون "ثقافة السوق" -إن جاز التعبير-، ليس لها إلا معتقد واحد هو الربح ، وهو معتقد يحمل في طياته كل ما هو لا إنساني . ومن يريد الاستزادة فعليه بمقدمة "ابن خلدون" وحديثه عن أخلاقيات السوق وأنها "نازلة عن خلق الأشراف" ^(١) .

وحتى أكمل الحديث عن هذا الجانب المبدئي من النهضة ، والخاص بالتربية والتعليم ، فإنني أعتقد أن الإطار التعليمي المقترح يجب أن تحكمه أهداف محددة يتوخاها تتمثل في

- ١- إرساء أسس تربوية سليمة .

- ٢- ترسيخ مفهوم المواطنة وحب الوطن ، وبث روح الانتصار له .

- ٣- السماح للناشئين بالتفكير الحر دون قيود ، بدلا من وضعهم في غلط فكري واحد .

- ٤- تشييد مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية الحقيقية والملموسة في الواقع العملي ، فالعدالة مع الحرية الفكرية هما الشرطان الوحيدان لإقامة بيئة خصبة صالحة للإبداع والابتكار .

- ٥- الوقوف على آخر منجزات العلم الحديث .

- ٦- إنتاج نخبة من العلماء والباحثين في شتى التخصصات .

- ٧- بث روح الاحترام لكل عمل منتج في المجتمع ، مهما كانت طبيعة العمل .

تلك اجتهادات قد تساعد في رؤية للتعليم تهتم أكثر بالجوانب المهارية والفنية إلى جانب المناهج الأكاديمية ، لإتاحة الفرصة أمام كل طالب أن يختار ما يحقق موهبته وذاته . وعندئذ يأتي يوم يصير فيه كل فرد يعمل فيما يعشقه ويتقنه من عمل ، خلاف ما هو شائع الآن من أفراد يؤدون عملا دفعوا إليه دفعا ، أو أرغموا عليه قسرا ، ومن ثم لا يجيدون ما يؤدون من عمل .

أختم هذا الجانب من البحث ببعض الملاحظات المفيدة في هذا السياق التربوي العلمي :

(١) أيها الولد - أبو حامد محمد محمد الغزالي - دار الاعتصام - الطبعة الثانية - ١٩٨٣ .

١- ليس من سبيل للنهوض إلا بالعلم والتعليم ، ولن يكون بمقدورنا درء الأخطار عنا في غيبة من البحث العلمي الجاد .

٢- التطوير الحقيقي للتعليم لن يكون إلا في وجود المعلم المخلص المحب ، المؤثر بسلوكة الأخلاقي الراقى في تكوين الناشئة ، القادر على تنمية ملكات التخيل والإبداع لدى الطلبة ، وليس استنفار قدرات التلقي والاستظهار . وإلى جانب المدرس المميز فإن المدرسة يجب أن تكون بيئة محفزة للإبداع من حيث الاهتمام بالمكتبة والأنشطة العلمية ، وتدريب الطلاب على إنتاج المعرفة وكيفية البحث ومدى أهميته .

٣- توفير مناخ ثقافي اجتماعي يحترم ثقافة العلم والمعرفة ، واحترام حقيقي وتقدير لكل من يخطو خطوة في سبيل التقدم العلمي . وفي نفس المسار وقف طوفان ثقافة اللهو الذي جرف أمامه قيماً اجتماعية نحن في أمس الحاجة إليها ، خاصة الترويج لثقافة السوق الداعية للكسب والمنفعة من أي طريق ، مما دفع الأفراد لحلبة صراع جهنمية لا يستطيعون مواصلة الكفاح فيها مع قوى المال والعقل والروح ، إلا من رحم ربك .

٤- العلماء لا يولدون مصادفة ، ولا يبرزون بالموهبة فقط ، وإنما يخرجون من رحم مجتمع يوفر لهم المناخ المناسب الذي يرعاهم ولا يحطم قدراتهم وطموحاتهم العلمية خاصة إذا ما كان المعلم أو الأستاذ عائقاً في سبيل التقدم العلمي للطلاب . أقول ذلك عن تجربة شخصية . فقد عانيت من المضايقات ألوانا أثناء تحضيرى لدكتوراه طب الفم ، وكان الأستاذ المشرف يضيع الوقت دون أن يبذل أي جهد في الإشراف أو متابعة التجارب ، بل كل عمله كان وضع العقبات والتسويق سنين عدداً ، بل للأسف ولا أذيع سرا غير معروف ، فقد وصل الأمر إلى حد الابتزاز !! . ولعل أبرز تجربة وأشدّها دلالة على مدى بعد الأستاذ المشرف عن العقلية العلمية ، والتعامل السوي ، أن الأستاذ المشرف حدثته عن ظاهرة مرضية لاحظتها ولم يكن لها ذكر في المراجع الطبية ، ففوجئت به يستنكر ما أقول بصورة متحدية ، وأخذ يسفه ما أقول ورفض حتى مجرد أن أعرضها عليه ليرى بعينه تلك الظاهرة !! ورغم ذلك فقد نشرت بعد ذلك هذه الظاهرة المرضية في إحدى الدوريات الطبية في الخارج .

من تجربتي الشخصية أود أنؤكد أن هناك فرقاً هائلاً بين المعلم والأستاذ الناقل

للمعلومات ، وبين المعلم المربي ، القادر على تنمية ملكات الإبداع لدى الطالب ، المحفز له للتقدم . ورحم الله " الغزالي " الذي جعل المعلم في مكانة الزارع الذي يحيط النبتة بكل الرعاية لتنمو وتثمر . ذلك أن المبدع الذي يرى ما لا يراه الآخرون يجب أن يحاط بكل الرعاية ليصل إلى درجة الإنتاج .

العلم لا يكون ولا يزدهر إلا في مجتمع يتمتع بحرية الفكر ، إلى جانب وجود حياة روحية ترسخ في النفوس قوة الضمائر وصحتها ، فتجعلها متيقظة أبدا فلا تقترب من الخطأ ، ذلك أن للعلم أخلاقيات يجب الالتزام بها .

يقول لنا " أبو حامد " إن : " النقص في الوجود عين كماله ، ولو استقام القوس ما رمى " . أي أن النقص الكامن فينا هو ما يدفعنا لإكمالهِ ، وهذا الإحساس دليل على السواء النفسي ، القادر على التجاوز والترقي . وهو ما يميز المبدع ، أعني تلك القدرة على تجاوز التناقض بين ما يستشعره من نقص ، وما يطمح لتحقيقه في الخارج من خلال تحقيق إبداعه . بصيغة أخرى ، فإن ما يميز المبدع هو ارتفاعه على مواطن الضعف داخله ، وعدم استسلامه للإحباط بالقدرة على التواصل مع النفس وإخراج إنتاجه الإبداعي .

والسؤال الذي يجب أن نواجهه مجدية بعد كل ذلك هو : ما جدوى المؤسسات التعليمية إذا كان أثر التعليم يضع وسط تدهور القيم الأخلاقية؟ أزمنا الكبرى في جوهرها روحية أخلاقية ، ومع ذلك فالجوانب الاقتصادية والسياسية والإدارية والتكنولوجية يتناولها الجميع بالحديث والبحث ، دون النظر للجانب الأخلاقي فيها ، على الرغم من أن جذورها وأسبابها جميعا راجعة لانطفاء جذوة الأخلاقية . الفساد الأخلاقي ناجم من أن الكثرة تأكل الحرام ولا تبالي ، يستوفون أجورهم ولا يعملون ، وإذا عملوا لا يتقنون ، يأخذون من المجتمع أقصى ما تصل إليه أيديهم ولا يقدمون له المقابل ، وآخرون يبنون أنفسهم بتحطيم غيرهم ، أو يتسلقون فوق أكتاف الآخرين استرضاء لهم على حساب الحق والعدل ، أو التخلص من حرج اليوم بتحميل الخسائر على الغد ، السباق المجنون على الاستهلاك والترف واللهو دون عمل جاد ، كل تلك الصور من السلوكيات إنما يقف وراءها فساد أخلاقي .

هكذا وجدنا المادية والأنانية والطفيلية والانتهازية والوصولية و النفعية ، وغير ذلك من

الردائل المدمرة مثل اللامبالاة، وضعف الإنتاج وسوء الاستهلاك، عدم احترام المال العام، كل هذه الأخطار الناجمة عن سوء الأخلاق، باتت تحيط بنا وتضغط علينا، ومن ثم يجب الوقوف أمامها ودرء أخطارها بكل حسم من خلال إعادة سلطان الأخلاق للمجتمع. ذلك أن أثر التعليم - مهما كانت كفاءته - يضيع في وجود قيم أخلاقية مجتمعية متدنية، بدءاً من تدني أخلاقيات المرور التي نواجهها كل لحظة، إلى استحلال نهب أموال الناس والهروب بها للخارج.

التربية الأخلاقية عمل يستغرق العمر كله، فهي صناعة شاقة، وتجارب متعددة وتكلف مستمر ينتهي بأن يكون الخلق ملكة قائمة وصبغة ثابتة. الأخلاق الإنسانية كالصدق والأمانة والوفاء والشرف والصبر والإخلاص والرحمة والحياء، تحتاج لهمة عالية من مجاهدة النفس إلى جانب وجود النماذج الإنسانية التي يمكن أن تكون قدوة ومثالاً يحتذى به. هذه الهمة العالية لبناء الأخلاق مطلوبة دائماً لأن الطباع الرديئة دائمة الإلحاح على صاحبها، تحاول العوج بسلوكه بين الحين والحين، لذلك فلا يوقف شرها علاج مؤقت، بل يجب قمعها باستمرار.

التظالم بين الناس تشيعه ردائل الحقد والحسد والبغضاء، إلى جانب ذلك روح الانتهازية، وحب الإثراء من أي طريق، إلى جانب فقد الثقة بجدوى الاستقامة نتيجة وجود الظلم الاجتماعي، كل هذه المظاهر هي من آثار فساد الأخلاق.

وما أجمل موقف الخليفة الراشد "عمر بن العزيز" حيث نصح والي حمص لما طلب منه مالا لبيني سورا حول المدينة يحفظها من غارات المغيرين عليها، فقال له: "حصنها بالعدل، ونق طرقها من الظلم". المغزى من هذه النصيحة أن المدينة التي يشعر أهلها بالعدل واختفاء الظلم منها، يكون أقوى من أي حصن يدافع عنها.

جمع بعضهم علامات حسن الخلق فقال: "أن يكون كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، قليل الكلام، صدوق اللسان، كثير العمل، قليل الزلل، برا، وصولاً، وقوراً، صبوراً، شكوراً، راضياً حليماً، رفيقاً، عفيفاً، شقيقاً، لالعاناً، ولا سباباً، ولا ناماً، ولا مغتاباً، ولا عجولاً، ولا حقوداً، ولا بخيلاً، ولا حسوداً، بشاشاً، هشاشاً، يحب في الله، ويبغض في الله، ويرضى في الله، ويغضب في الله، فهذا هو حسن الخلق" (1).

(١) مقدمة ابن خلدون - تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - دار الشعب - ص ٣٥٦، ص ١٠٥.

مما يدمي القلب حقيقة أن المعوق الأساسي للنهضة والتقدم هو ما يشعر به الأفراد من علل أخلاقية لا ينبغي لها أن توجد أبداً، وهي أمراض بغیضة مدمرة. وأي تقدم لن يتحقق إلا بمعالجة تلك العلل المهلكة. معركة المبادئ والأخلاق يجب خوض غمارها بغير توان وبقوة إن أردنا أفراداً أسوياء بالصورة التي نرجوها دعماً للمجتمع وتقدمه. معركة للتربية الأخلاقية للإنسان القوي الذي يطلب عظام الأمور ويضحي من أجلها، ويحمد في نفسه كل رغبة في الأثرة والأنانية، ولا يكون في قلبه إلا حب الوطن.

الأخلاق ليست من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه، بل هي أصل الإنسانية التي تحترم نفسها. وحسن الخلق لا يؤسس في المجتمع بالتعاليم المرسلة، لأن التأديب المستمر يحتاج لتربية طويلة من الصغر وتعهداً مستمراً طول العمر، وفي وجود أسوة حسنة تترك أثراً طيباً فيمن حولها. الأخلاق ليست ترفاً لأن النفس الصالحة هي هدف كل إصلاح، والخلق القويم ضمان لكل حضارة، أما النفس المختلة فتثير الفوضى في أحكم النظم، وتستطيع النفاذ لأغراضها الدنيئة من خلال أساليبها اللاأخلاقية، بينما النفس الكريمة التي يشرق نبلها من داخلها فتحسن التصرف في كل الأحوال دون جور أو انحراف، قادرة على مواجهة إغراءات المصالح والأنانية، وتغليب الحق والخير، متخلصة من وساوس الإثم التي تحاول السقوط بها.

الفطرة السليمة تستقيم مع الحق وتندفع إليه ما لم يطرأ عليها تشويه يثنيها عن وجهتها للخير والفضيلة. هذه الطوارئ المفسدة للفطرة قد تكون من تقاليد بيئات ساقطة، أو روااسب أفكار منحرفة. الخالق سبحانه وتعالى يوجهنا لمعنى الفطرة السليمة في قوله ﷻ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (سورة التين: ٤). هذا التقويم الحسن هو معرفة الحق والاستمسك به والسير على مقتضاه للبلوغ إلى الفضل والنبل.

"وابن خلدون" ينبهنا إلى أن: "القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا انصرف إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد فعظمت الدولة".^(١) ثم راح يشرح مظاهر الفساد فيقول: "... فلذلك يكثر فيهم

(١) إحياء علوم الدين للإمام أبو حامد الغزالي - مطبعة عيسى البابي الحلبي - الجزء الثالث ص ٦٧.

الفسق والشر والفسفسطة والتحايل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه ،
فتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك ، واستجماع الحيلة له ، فتجدهم أجرياء على الكذب
والمقامرة والغش والخلابة (الخداع) والسرقة والفجور . . . ثم تجدهم أيضا أبصر بالمكر
والخديعة ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله . ويموج بحر المدينة
بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة . . . فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل بأي وجه كان ،
وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته . . . وإذا كثر ذلك في المدينة أو
الأمّة تأذن الله بحرابها " (1)

ثم يستمر في رسم الصورة فيقول : " وإذ أفسدت أحوال الأشخاص واحدا واحدا اختل
نظام المدينة وخربت . . . فافهم ذلك واعتبر به ، إن الترف إذا بلغ غايته انقلب إلى
الفساد . . . بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الترف هي عين الفساد ، لأن الإنسان إنما هو
إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره ، واستقامة خلقه للسعي في ذلك . . . وإذا
فسد الإنسان في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة " (2)

أما " حجة الإسلام " فيرى المسألة من زاوية أخرى ، ويتخذ أسلوبا آخر لتحليل المظاهر
الاجتماعية ، يميل فيها إلى الجانب الديني لكونه رجل دين ، فيقول : " اعلم أن الدنيا عبارة
عن أعيان موجودة ، وللإنسان فيها حظ ، وله في إصلاحها شغل ، فهذه ثلاثة أمور . أما
الأعيان التي الدنيا عبارة عنها فهي الأرض وما عليها . . . ويجمع ما على الأرض ثلاثة
أقسام : المعادن والنبات والحيوان . . . وقد جمعها الله تعالى في قوله العزيز : ﴿ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ
الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ ﴾ (آل عمران : ١٤) ، وهذا من الإنس ، ﴿ . . . وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ﴾ ، وهذا من الجواهر والمعادن وفيه تنبيه على غيرها من اللآلئ
واليواقيت وغيرها ، ﴿ . . . وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ ﴾ ، وهي البهائم والحيوانات ،
﴿ . . . وَالْحَرْثِ ﴾ ، وهو النبات والزرع ، فهذه هي أعيان الدنيا .

هذه الأعيان لها مع العبد علاقتان :

علاقة مع القلب : وهو حبه لها وحظه منها ، وانصراف همه إليها . . . ويدخل في هذه

(١) مقدمة ابن خلدون - ص ١٤٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون - ص ٣٣٥ .

العلاقة جميع صفات القلب المعلقة بالدنيا، كالكبر والغل والحسد والرياء والمداينة وحب الشئ وحب التكاثر والتفاخر، وهذه هي الدنيا الباطنة. وأما الظاهرة فهي الأعيان التي ذكرناها.

العلاقة الثانية مع البدن: وهو اشتغاله بإصلاح هذه الأعيان لتصلح حظوظه، وهي جملة الصناعات والحرف التي كل الخلق مشغولون بها. والخلق إنما نسوا أنفسهم ومآبهم ومنقلبهم بالدنيا بهاتين العلاقتين، علاقة القلب بالحب، وعلاقة البدن بالشغل... فهذه هي أشغال الخلق وأعمالهم التي أكبوا عليها، وجرهم إلى ذلك كله الحاجة إلى القوت والكسوة، ولكنهم نسوا في أثناء ذلك أنفسهم... فانقسمت مذاهبهم واختلفت آراؤهم على عدة أوجه: فطائفة يأكلون ليكسبوا ثم يكسبون ليأكلوا، وهذا مذهب من ليس لهم تنعم في الدنيا ولا قدم في الدين. وطائفة أخرى زعموا أنهم تفتنوا لأمر وهو أنه ليس المقصود أن يشقى الإنسان بالعمل ولا يتنعم في الدنيا، بل السعادة في أن يقضي وطره من شهوة الدنيا... فشغلهم ذلك عن الله تعالى وعن اليوم الآخر. وطائفة ظنوا أن السعادة في كثرة المال إلى أن يدركهم الموت... فيكون للجامع تعبهم وللاكل لذته، ثم الذين يجمعون ينظرون إلى أمثال ذلك ولا يعتبرون. وطائفة ظنوا أن السعادة في حسن الاسم وانطلاق الألسنة بالشئ والمدح... ويصرفون جميع مالهم إلى الملابس الحسنة والدواب النفيسة (في أيامنا تكون السيارات الفارهة)، ويزخرفون أبواب الدور وما يقع عليها أبصار الناس حتى يقال إنه غني وأنه ذو ثروة. فهمتهم في نهارهم وليلهم في تعهد موقع نظر الناس. وطائفة أخرى ظنوا إن السعادة في الجاه والكرامة بين الناس فصرفوا همهم إلى استجراح الناس إلى الطاعة بطلب الولايات وتقلد الأعمال السلطانية لينفذ أمرهم بها على طائفة من الناس. ويرون أنهم إذا اتسعت ولايتهم وانقادت لهم رعاياهم فقد سعدوا سعادة عظيمة وأن ذلك غاية المطلب. وهذا أغلب الشهوات على قلوب الغافلين من الناس، فهؤلاء شغلهم حب تواضع الناس لهم عن التواضع لله وعن عبادته وعن التفكير في آخرتهم وميعادهم. ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها، وكلهم قد ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل... وإنما الناجي فرقة واحدة وهي السالكة ما كان رسول الله ﷺ يسلكه، وهو أن لا يترك الدنيا بالكلية ولا يقمع الشهوات بالكلية... بل يعلم مقصود كل ما خلق من الدنيا ويحفظه على حد مقصوده.⁽¹⁾

(١) مقدمة ابن خلدون - ص ٣٣٦.

هاتان رؤيتان، رؤية لعالم اجتماع وأخرى لفقيه، تتفقان في أهمية الأخلاق للمجتمع، خاصة عندما تكون مرتبطة بالتوجه الديني الفطري عند الإنسان. وتنبهنا تلك الرؤية المشتركة إلى أن تراكم الثروات المفرطة مولدة للاستبداد، والاستبداد يفسد الأخلاق ويشوه الفطرة السليمة، ويغير القيم، ويجعل المرء حاقدا فاقدا حب الوطن، كما أن اجتماع السلطة والثروة مهلكة للأخلاق وللمجتمع.

كلمة أخيرة نؤكد بها على أن الاهتمام بالجانب الإنساني الأخلاقي هو أهم عنصر من عناصر بناء النهضة. ويكفي الإنسان النظر فيما ما يشير إليه القرآن العظيم للطبائع غير السوية التي يوسوس لها الشيطان بفتن الدنيا فيقول: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...﴾. ثم يؤكد لنا القرآن العظيم أن هذه الشهوات إلى زوال فيرشدنا أن: ﴿... ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَالِ﴾ (آل عمران: ١٤). وفي موضع آخر يبصرنا القرآن الكريم فيقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧). وعلى ذلك، فكل هذه الشهوات والزينة قد جعلها الله سبحانه وتعالى لاختبارنا، وقياس مدى قدرتنا على مواجهتها، فإن طلبت في غير حلها أو أخذت بشره، أفسدت الأخلاق وأطغت طالبها، فتتسبب الحق ويصبح ظالما، لا يبالي باقتراف المظالم^(١).

الحدثاء والمجتمع في مصر - استكشاف لآفاق المستقبل

د. محمد أحمد سلام^(١)

في خطاب الاحتفال بتسليم جائزة نوبل للآداب ٨ ديسمبر عام ١٩٨٨ يقول أدينا الكبير نجيب محفوظ "إنه يفخر بكونه ابن حضارتين تزوجتا في عصر من عصور التاريخ زواجا موفقا. أولاهما عمرها سبعة آلاف سنة وهي الحضارة الفرعونية وثانيتهما عمرها ألف وأربعمائة سنة وهي الحضارة الإسلامية"^(١). ثم يقرر محفوظ أنه بعد أن ولد في حضن هاتين الحضارتين ورضع لبناهما وتغذى على آدابهما وفنونهما ارتوى من رحيق الثقافة الغربية "الثرية الفاتنة" ومن وحي ذلك كله بالإضافة إلى "شجونه الخاصة" ندت عنه "كلمات" هي أعماله التي استحقت الجائزة.

ويؤكد البروفيسور "ستور آلين" Sture Allen عضو الأكاديمية السويدية في خطابه الذي ألقاه في نفس المناسبة بالنيابة عن لجنة جائزة نوبل:

إن الأعمال الأدبية لنجيب محفوظ من رواية وقصة قصيرة هي وليدة المحيط الثقافي الذي ينتمي إليه المؤلف العظيم، وأن هذه الأعمال قد حققت معايير الامتياز على المستوى العالمي لأنها نتجت عن الامتزاج بين التراث العربي الأصيل والتأثير الملهم للثقافة الأوروبية، بالإضافة إلى الموهبة الأدبية المتميزة^(٢)

Through [Mahfouz], in the cultural sphere to which he belongs, the art of the novel and the short story has attained international

(*) قسم اللغة الإنجليزية وآدابها - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

(١) راجع : خطاب الاحتفال الذي كتبه نجيب محفوظ وألقاه نيابة عنه في احتفال الجائزة الأديب المصري محمد سلماوي في :

<http://www.nobelprize.org/literature/laureates/1988/mahfouz-lecture>

(٢) راجع : خطاب تقديم جائزة نوبل والذي ألقاه البروفيسور آلين ستور عضو الأكاديمية السويدية في :

<http://www.nobelprize.org/literature/laureates/1988/mahfouz-presentationspeech>.

<http://www.nobelprize.org/literature/laureates/1988/mahfouz-presentationspeech>.

standards of excellence, the result of a synthesis of classical Arabic tradition , European inspiration and personal artistry.

وإذا انتقلنا إلى أديب عالمي آخر ينتمي بأعماله وجنسيته إلى مجتمعات الجنوب، و هو الأديب العلمي الكولومبي الأصل جابريل جارتيا ماركيز، و الحاصل على جائزة نوبل في الأدب لعام ١٩٨٢ لوجدنا أن نفس معيار الجمع بين المحلية المفرطة والانفتاح على نماذج الأدب على المستوى العالمي هو أهم ما يميز أعمال ماركيز وذلك حسب ما جاء في خطاب الاحتفال بالجائزة المقدمة من اللجنة المانحة، فقد جاء في الخطاب :

إن أدب أمريكا اللاتينية قد بات يشغل مكانا مرموقا في الحياة الثقافية في عالمنا المعاصر، [و ذلك بفضل أعمال أدباء مثل ماركيز]، حيث تتفاعل في أعمالهم تيارات أدبية عديدة من مصادر محلية وعالمية مختلفة تشمل الأدب الشعبي والقصص الشفهي، ومقتطفات وذكريات من التراث القبلي تعود إلى سكان أمريكا اللاتينية الأصليين، ومؤثرات من الحضارة الأسبانية[المتزجة بالحضارة العربية الإسلامية من خلال عصور الأندلس]، بالإضافة إلى نماذج من الأدب الأوروبي الحديث، وقد أسهمت كل هذه المكونات في إعطاء الأدب الأمريكي اللاتيني نكهة متميزة مفعمة بالحياة^(١).

Latin American literature has won acclaim in the cultural life of today. Many impulses and traditions cross each other. Folk culture, including oral storytelling, reminiscences from old Indian culture, currents from Spanish baroque, influences from European surrealism and other modernism blended into a spiced and life-giving brew.

الحدثاء شأنها شأن الأدب وشأن التجارب الإنسانية جمعاء لا بد أن تزداد ثراء وقيمة عندما تنهل من ينباع المتعددة للحضارات البشرية، والحدثاء في أبسط معانيها هي تطوير نمط الحياة بحيث يتناسب مع ما وصلت إليه البشرية من تقدم في شتى النواحي، وعلى هذا فهي ليست خيارا قد يؤخذ به أو لا يؤخذ وإنما هي شرط أساسي للاستمرار لأن من لا يتقدم لا بد أن يتقهقر. وترجع نشأة مصطلح "الحدثاء - Modernity" إلى التقدم والتحديث الذي صاحب الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر. ومن السهل أن

(١) راجع : خطاب الاحتفال بتسليم جائزة نوبل للكاتب الكولومبي جابريل جارتيا ماركيز في عام ١٩٨٢ ولقد ألقى الخطاب البروفيسور لارس جيلينستين Lars Gyllensten عضو الأكاديمية السويدية.

ننطق مع لوى دوبريه Louis Dupree في قوله إن " القدرة التجديدية للحداثة قد جعلتها، وهى التي بدأت كظاهرة محلية في العالم الغربي تصبح مشروعا عالميا قادرا على فرض مبادئه النظرية والعملية على أكثر الحضارات انعزالاً⁽¹⁾

Its innovative power made modernity, which began as a local western phenomenon, a universal project capable of forcing its theoretical and practical principles on all but the most isolated civilizations"⁽¹⁾.

ولكن يجب علينا الحذر من الانزلاق وراء التبسيط المتعمد ورؤية نموذج الحداثة الغربية في صورة كتلة ولحده متجانسة، فالواقع أن هناك العديد من التيارات المتعارضة داخل النموذج الواحد. ففي الجزء الأول من كتاب " التغيير الاجتماعي والحداثة "⁽²⁾ Social Change and Modernity يوضح رون إيرمان Ron Eyerman في فصل بعنوان " الحداثة والحركات الاجتماعية Modernity and Social Movements " أن مفهوم الحداثة يبرز الفارق بين ما هو حديث " Modern " وما هو تقليدي " Traditional " و أن من أهم خصائص الحداثة الغربية تغيير نظرة الفرد في المجتمعات الصناعية الحديثة إلى ذاته بحيث يصبح أكثر حرية وأكثر غربة في آن واحد، أي أن الفرد الحديث في المجتمع المدني يصبح قادرا على التحرر من سلطة " الموروث المانع للهوية - established identity " giving authority ولكن هذه الحرية مصحوبة بدرجة من فقدان الهوية identity crisis تجعل الآثار الإيجابية والسلبية للحداثة حسب النموذج الغربي متلازمة. ويعتقد إيرمان أنه في الوقت الذي تحرر فيه الفرد الحديث من قيود الموروث بحيث ينظر إليه دائما على أنه أكثر حرية من أسلافه وأنه يتطلع دائما إلى آفاق المستقبل لا إلى أحداث الماضي، فإن مجتمعات الحداثة قد اضطرت إلى خلق أنظمة جديدة تحد من حرية الأقوال والأفعال، بحيث أصبح الهدف الأساسي لعلماء الاجتماع والنفس والسياسة والاقتصاد هو البحث في تحقيق التوازن بين حرية الفرد والمسؤولية الجماعية individual freedom and collective responsibility.

(١) راجع :

Dupre, Louis. Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven: Yale UP, 1993.

(٢) راجع :

Eyerman, Ron. "Modernity and Social Movements". Social Change and Modernity. Eds. Hans Haferkamp and Neil J. Smelser. Berkeley: U of California P, 1992.

و غني عن القول إن العالم الآن يزخر بنماذج متنوعة للحداثة، فالحداثة الغربية كما أسلفنا هي نماذج متعددة وغير متجانسة، و توجد " حداثات " أخرى إن صح التعبير في دول مثل ماليزيا والصين والهند وباكستان وتركيا والبرازيل وذلك على سبيل المثال لا الحصر .

وآخر ما نحتاجه في اللحظة الراهنة هو النقل الحرفي من أي من هذه النماذج الحداثية وإعادة إنتاجه، وإنما المطلوب هو فرز مفردات هذه النماذج ثم إجراء عملية تنقيح واختيار واستكمال ما يناسب منها، و مزجها بأفضل عناصر تراثنا الحضاري الأصيل ومن ثم فإن الأطروحة الأولى التي تقدمها هذه الورقة مؤداها أن نموذج الحداثة الملائم للمجتمع المصري هو في الأساس نموذج يجمع بين أفضل ما في التراث من جوانب أصيلة من جهة وأهم ما أفرزته نماذج الحداثة المتعددة غربا وشرقا من جهة أخرى .

أما الأطروحة الثانية فتناقش أساليب مقابلة التحديات التي تواجهها المشروعات الحداثية المتتالية في التاريخ المصري الحديث ومحاولة تفادي أخطاء الماضي من أجل الوصول إلى الاستغلال الأمثل لمواردنا المتاحة خاصة الموارد البشرية، مع الاستفادة من التجارب التنموية للدول ذات الكثافة السكانية المرتفعة، وذلك بهدف بناء مستقبل أفضل .

شهد التاريخ المصري الحديث عددا من محاولات التحديث، لعل أبرزها هو وضع أسس الدولة الحديثة في عهد محمد علي في بداية القرن التاسع عشر (١٨٠٥-١٨٤٨) ولقد تأثر محمد علي بنتائج اللقاء الحضاري بين مصر وأوروبا زمن الحملة الفرنسية (١٧٩٨-١٨٠١)، وانبهر بالنموذج الأوروبي الحداثي في كافة المجالات من تعليم وصناعة وزراعة وتجارة إلى بناء الجيش والأسطول وطرق المواصلات البرية والبحرية . . . الخ، وشهدت كل هذه النواحي طفرة تقدمية كبيرة كانت هي النواة لبناء مصر الحديثة، وللأسف جاءت "تسوية لندن في ١٨٤٠" -و هي المعاهدة التي تمت بين الدول الأوروبية الكبيرة والدولة العثمانية بحجة الحفاظ على توازن القوى في المنطقة من التهديد الذي يشكله ازدياد قوة مصر ونفوذ محمد علي- لتضع حدا ليس فقط لأحلام محمد علي التوسعية وإنما -وهذا هو الأهم- للمشروع الحداثي الأكبر في تاريخ مصر الحديث .

و بعد سنوات حاول الحفيد إسماعيل استكمال مشروع جده محمد علي، وكان حلم إسماعيل يتلخص في أن يستقل بالحكم عن الدولة العثمانية وأن تصبح مصر قطعة من

أوروبا، ومن أجل تحقيق هذين الهدفين وقعت مصر فريسة للديون الطائلة التي اتخذتها الدول الأجنبية ذريعة للتدخل في شئون مصر حتى انتهى الأمر باحتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢.

ورغم كل السلبات التي تنتج من وقوع شعب ما تحت الاحتلال الأجنبي وحرمانه من الاستقلال والسيادة فوق أرضه، فإن الحركة الوطنية المصرية والتي تأثرت وتفاعلت مع نماذج للحركات الوطنية الحديثة في بعض بلدان أوروبا مثل أيرلندا بل والحركات الليبرالية والعمالية في إنجلترا ذاتها، كان لها الفضل في نمو الوعي الوطني وبناء الشخصية القومية المصرية وخلق المناخ المناسب لحدوث تطورات حقيقية في مصر على المستوى السياسي مثل دستور ١٩٢٣، وعلى المستوى الاقتصادي مثل بنك مصر والمشروعات الاقتصادية الوطنية التي صاحبته، وعلى المستوى الاجتماعي مثل تبلور طبقة متوسطة قوية تجمع بين التعليم على النمط الأزهري والأوروبي والحفاظ على قيم التراث المصري.

وجاءت ثورة ١٩٥٢ بمبادئها الستة لتقدم نموذجاً تحديثياً يغلب عليه النمط الاشتراكي في عهد الرئيس جمال عبد الناصر ونمط اقتصاديات السوق الحرة في عهود السادات ومبارك. ومن الممكن اعتبار المبادئ الستة للثورة نواة مشروع حدثي يتضمن:

- ١- القضاء على الاستعمار وأعوانه.
- ٢- القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم.
- ٣- القضاء على الإقطاع.
- ٤- إقامة عدالة اجتماعية.
- ٥- إقامة جيش قوي.
- ٦- إقامة حياة ديمقراطية سليمة.

ومن المفارقات أن جميع هذه المبادئ قد تحققت بدرجات متفاوتة باستثناء المبدأ السادس الخاص بالحياة الديمقراطية السليمة، فبعد مرور أكثر من نصف قرن على الثورة لإنزال تجربتنا الديمقراطية تبحث عن أنسب صورة لها ولعل الإصلاحات الأخيرة المتمثلة في تعديل المادة ٧٦ من الدستور (رغم التشديد) والخاصة بتداول السلطة وإجراء انتخابات مجلس الشعب في مناخ من الحرية والشفافية تبشر بالخير في هذا المجال.

و من الإنصاف أن نشيد بالإنجازات التي تمت في المشروعات الحدائث المختلفة في مصر على مدار القرنين السابقين، إلا أن الحصاد الختامي لهذه المشروعات ونحن الآن في بداية الألفية الثالثة في عصر العولمة والقرية الكونية الناتجة عن ثورة الاتصالات هو حصاد تغلب فيه السلبيات على الإيجابيات ولعل من أهم المظاهر السلبية في المجتمع المصري المعاصر ضعف الولاء والانتماء، واتساع مساحة الرفض الصامت واللامبالاة، وتمزق الطبقة المتوسطة التي تشكل الوعاء الأخلاقي للمجتمع، وانتشار ونمو الفساد على كل المستويات بكل ما يصاحبه من مشاكل اجتماعية واقتصادية.

إن السبيل لإعادة تشكيل الذات وترتيب الأوضاع في العالم المجهول لهذه الألفية الجديدة يتطلب:

- ١- تشخيص العلل وراء ما حدث من قصور في المحاولات التحديثية السابقة .
 - ٢- استكشاف آفاق جديدة للمستقبل من خلال وضع خطة عمل يتم فيها تلافي أخطاء الماضي مع الموازنة بين الأهداف المراد تحقيقها والإمكانيات والموارد المتاحة .
- وسوف نخصص الصفحات التالية لبحث هذه النقاط .

تعتبر عوامل الضغط الخارجية التي تعرض لها المجتمع المصري بشكل أو بآخر وبالتزامن مع محاولات التحديث في العصور السابقة من أهم أسباب فشل تلك المحاولات في تحقيق التقدم والرفاهية المنشودين . ولقد تراوحت هذه العوامل الخارجية من ممارسة ضغوط مباشرة وغير مباشرة على القائمين بإدارة أمور الحكم في البلاد، إلى احتلال صريح، إلى زرع إسرائيل في قلب الوطن العربي، إلى حروب متتالية في المنطقة لعل آخرها هي تلك الحرب الدائرة منذ الغزو الأمريكي للعراق . ومع التسليم بخطورة العوامل الخارجية وآثارها السلبية على محاولات التحديث، فإن اعتبار هذه العوامل السبب الأوحده حتى الآن وراء تخلفنا هو تزييف صريح لواقع الأمور وهروب من تحمل المسؤولية عما وصل إليه الحال في مصر .

فلو نظرنا إلى النماذج التحديثية الناجحة في عالمنا المعاصر لوجدنا أنه لا توجد دولة من الدول لا تواجه مشاكل خارجية وضغوطاً من المجتمع الدولي، إلا أن هذه الدول لم تجعل من مشاكلها عائقاً يحول بينها وبين الوصول إلى أعلى درجات التقدم . فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الصين تعاني من مشاكل حقيقية مع اليابان مستعمر الماضي وتايوان الجزء

المنفصل عنها، بالإضافة إلى الضغوط المتكررة من العالم الغربي، تارة تحت شعار حقوق الإنسان وتارة أخرى تحت شعار خرق اتفاقيات التجارة العالمية، لمحاولة الحد من صحة التين الأصفر. وبالمثل نجد كلا من الهند وباكستان قد وصلتا إلى درجة من النمو الاقتصادي والتكنولوجي تتضاءل بجوارها مستويات العالم العربي عموما ومصر تحديدا. أيضا هناك تركيا الواقعة تحت ضغوط من الدول الأوروبية بالإضافة إلى مشاكلها الداخلية مع الأكراد والصراع العلماني الإسلامي، و من الواضح أن كل هذه الدول وغيرها تمضي قدما ولا تسمح لهذه المشاكل بإعاقة نموها المنشود.

و من ثم فلا بد من تعديل عن المواجهة الصريحة مع النفس بحثا عن موطن العلة الحقيقي الذي يكمن تقديريا في النقاط التالية:

١- غياب الديمقراطية الفعلية وما يتبع ذلك من غياب الشفافية والمساءلة الحقيقية وتحمل المسؤولية عن سياسات وممارسات عديدة كان لها أكبر الأثر في أن نصل إلى ما نحن فيه.

٢- غياب الرؤية الموضوعية الشاملة المطلوبة لوضع مشروع حدثي متكامل للدولة، وعلى الرغم من وجود العديد من المراكز البحثية تحت مسميات مختلفة، فإن الأبحاث التي تجرى إما أن تكون أبحاثا نظرية غير قابلة للتطبيق أو أن تكون أبحاثا محدودة الأفق تتناول جانبا وتغفل عن العديد من الجوانب التي قد تفوقه أهمية، وحتى في الأحوال النادرة التي تقدم فيها دراسة تطبيقية متكاملة يقوم بها فريق من الخبراء المعنيين كل في مجال تخصصه فإنها لا تلبث أن تضيع في غياهب نظام بيروقراطي فاسد وعقيم.

٣- عدم تطور الجهاز الإداري والبيروقراطي في الدولة وذلك على الرغم من الزيادة الهائلة في أعداد الجامعات والمراكز البحثية التي تقوم بتدريس العلوم الإدارية الحديثة على المستوى الجامعي ومستوى الدراسات العليا. ومرة أخرى يقودنا إلى هذا الفجوة بين النظرية والتطبيق على أرض الواقع.

٤- سيطرة النزعة الفردية على كافة أشكال النشاط البشري، بحيث تصبح الأنانية والمصلحة الشخصية للاستمرار المحرك الأساسي، بينما تضعف روح الفريق والعمل الجماعي. وهذه العلة الأخيرة قد تكون سببا من أسباب التخلف وقد تكون نتيجة لافتقار القدوة على مستويات كثيرة وانتشار نماذج الكسب السريع غير المشروع والإحساس بعدم

جدوى بذل الجهود والتفوق ، وكلها من الظواهر السلبية التي يعاني منها المجتمع المصري .

ونخلص مما سبق أن تحقيق طفرة حدثة بمجتمعنا يتطلب الآتي :

١- الإصلاح الحقيقي في مختلف جوانب الحياة سياسية واقتصادية واجتماعية ويأتي إصلاح وتطوير الجهاز الإداري (قانونا وأفرادا) على رأس القائمة لما له من أهمية قصوى تجعله مقدمة ضرورية للتحديث ، ولعل ما حدث من إصلاح سياسي في الستين الأخيرين يكون مقدمة تتبعها خطوات إصلاحية حقيقية سريعة .

٢- نشر وتفعيل ثقافة الاعتدال والوسطية التي طالما تميز بها المجتمع المصري والإسلام ، والتي تعتبر صمام الأمان الوحيد ضد نزعات التطرف والانعزال والانفصال ، وضد ثقافة العنف التي لا تعرف سبيلا للتعبير عن الرأي إلا باستخدام العنف والقوة .

٣- ويقع عبء نشر ثقافة الاعتدال على المؤسسات الفكرية وفي مقدمتها الجامعات ومراكز الأبحاث ومؤسسات المجتمع المدني ووزارات التعليم والثقافة والإعلام وهيئات الشباب والرياضة .

٤- وضع خطة شاملة للنهوض بالمجتمع تكون بمثابة مشروع قومي يوجه طاقات الشباب بصفة خاصة إلى المجالات المناسبة لتحقيق الأهداف الفردية والقومية على حد سواء .

٥- الاهتمام بالجانب التطبيقي وإعادة اكتشاف الدراسات ذات القيمة والتي سبق تقديمها وظلت حبرا على ورق فوق الأرفف وفي الأدراج ، مع وضع الصالح منها موضع التنفيذ .

٦- إحياء حركة الترجمة من وإلى اللغات المختلفة ، وذلك بغرض الانفتاح على التجارب التنموية والتحديثية للعالم أجمعه شرقه وغربه .

و فيما يلي نموذج مصغر لخطة تحديثية تصلح للتطبيق على مستوى أقسام تدريس اللغات الأجنبية وآدابها في جامعاتنا المصرية :

١- تحديد دقيق للأهداف المطلوب تحقيقها ، مثل إعداد خريجين قادرين على العمل بمجالات الترجمة المختلفة . . . أدبية . علمية . قانونية . تجارية . . . الخ . أو خريجين قادرين على العمل بمجال تدريس اللغة الأجنبية للمصريين أو تدريس اللغة العربية للأجانب ، أو

بمجال الإعلام بمختلف تخصصاته أو خريجين للعمل بالبعثات الدبلوماسية بالخارج ،
وغيرها من المجالات المطلوبة .

٢- تحديد الشروط الواجب توافرها في الدارسين الملتحقين بهذه الأقسام من حيث الكفاءة
اللغوية والاستعداد الأكاديمي ، و ذلك من خلال عقد امتحانات تحريرية وشفوية قبل
الالتحاق بالقسم ، مع مراعاة النزاهة التامة في سير الامتحانات ونتائجها .

٣- مراجعة شاملة للمناهج بحيث تتوافق مع الأهداف ومع المستوى العلمي للدارسين .

٤- مراجعة طرق التدريس والتقويم المتبعة وتطويرها تماشياً مع أحدث ما وصل إليه العالم
من وسائل تعليمية وبصرية ، مع الاهتمام بتوفير العدد الكافي من الأجهزة المطلوبة
لمعامل اللغات .

٥- الاهتمام بالمكتبات الملحقة بأقسام اللغات وتوفير الكتب الحديثة والدوريات المتخصصة
بالاتفاق مع دور النشر العالمية لضمان توريدها بصفة منتظمة حتى يتوافر للدارسين
أحدث المطبوعات في مجال التخصص لتمكينهم من متابعة الدراسة والبحث ، ويجب
توفير قسم خاص بالمكتبة للأسطوانات المدججة ، ومراعاة اتصال المكتبة بشبكة الإنترنت
وينظم الاتصال الحديثة مع المكتبات الأخرى ، مثل اتفاق نظام " الاستعارة بين
المكتبات interlibrary loan system " وغني عن الذكر ضرورة توفر قاعات
للمطالعة وآلات التصوير حديثة داخل المكتبة لخدمة المترددين عليها (سوف يتم
تخصيص بحث منفصل لدراسة هذا البند لما له من أهمية قصوى) .

٦- الاهتمام بالدراسات المقارنة في مجال الأدب واللغويات بحيث تكتمل للدارس القدرة
النقدية للمقارنة بين نواحي الامتياز والقصور والتشابه والاختلاف بين الثقافات
المختلفة لشعوب العالم .

٧- إصلاح النواحي الإدارية داخل أقسام اللغات ، شأنها في ذلك شأن الجهاز الإداري بصفة
عامة ، لأنه وكما أسلفنا الإدارة الناجحة من أهم عناصر النجاح في أي نوع من أنواع
النشاط .

و في الختام يجب أن تهدف أقسام اللغات في جامعاتنا ، مثلها في ذلك مثل كافة الأقسام
في التخصصات الأكاديمية المختلفة ، إلى تخريج دفعات تمتلك قدرات ومهارات تنافسية
تؤهلها للتنافس مع نظرائها في سوق العمل العالمي .

و نذكر في هذا الصدد المشروع التعليمي الرائد في الهند والذي نجح في تخريج أعداد كبيرة من المتخصصين في علوم الحاسب الآلي على أعلى مستوى من المهارة التقنية مما جعل دول العالم خاصة ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية تتسابق على استقطابهم . ومن الجدير بالذكر أن دولة الهند قدمت نظاما متكاملًا يسمح لهؤلاء الخريجين بالعمل في الخارج مع بقاء الصلة العلمية مع الوطن الأم بحيث تتحقق الفائدة المستمرة لكل الأطراف بدلا من الشكوى من هجرة العقول إلى الخارج .

بدأت هذه الورقة البحثية بكلمات أديب مصر العظيم نجيب محفوظ ، وقد يكون من المناسب أن نختم بكلمات عالم مصر العظيم د . أحمد زويل العالم الكيميائي الذي حصل على جائزة نوبل في الكيمياء في عام ١٩٩٩ ، حيث إن العلم والأدب طالما كانا جناحي المعرفة الإنسانية .

و تتضمن السيرة الذاتية لأحمد زويل ، الذي سجلها في كتاب رائع تحت عنوان " رحلة عبر الزمن" ^(١) ، مشروعا حدثا متكاملا يصلح للتطبيق في مصر وغيرها من الدول النامية ، حيث إن كاتب السيرة يمثل نموذجا فريدا من اندماج الثقافتين العربية والغربية .

و سوف نختار من خطاب د . زويل الذي ألقاه في المأدبة التي أقيمت على شرف حصوله على الجائزة والذي يعرف باسم Banquet Speech ، هذه الكلمات التي توجه رسالة ملؤها الحماس والأمل والرغبة في إفادة شباب مصر وتشجيعهم على الجمع بين نماذج الحدثاء المتنوعة- وهو الطرح الأساسي الذي تقدمه هذه الورقة - من أجل بناء المستقبل .

يقول د . زويل :

لو وجدت جائزة نوبل قبل ستة آلاف عام ، في زمن الحضارة المصرية القديمة ، أو حتى منذ ألفي عام ، عندما كانت مكتبة الإسكندرية وجامعتها الشهيرة منارة تشع العلم والحضارة للعالم أجمع ، لكان من المؤكد حصول المصريين على النصيب الأعظم من الجوائز في مختلف المجالات . وعلى النقيض ، نجد أنه في العصر الحديث قد تضاعف نصيب مصر ، بل والمنطقة العربية ككل ، بالنسبة لعدد الجوائز الممنوحة خاصة في مجالات العلوم والطب ، وذلك على الرغم من أن الحضارة العربية الإسلامية هي التي قدمت للعالم كبار العلماء

(١) راجع :

Zewail, Ahmed. Voyage Through Time: Walks of Life to the Nobel Prize. Cairo: AUC Press, □□.

والأطباء والفلاسفة الذين ما تزال مؤلفاتهم موجودة في مكتبات أعرق الجامعات الأوروبية، ونذكر منهم ابن سينا وابن رشد وجابر ابن حيان وابن الهيثم وأسماء عديدة أخرى. واليوم يملؤني الأمل وأدعو مخلصا كل الأجيال الشابة في وطني وفي الدول النامية إلى اعتبار هذه الجائزة في مجال العلوم ملهما لهم ودليلا على أنه ليس هناك مستحيل وأننا نستطيع أن نصل إلى المكانة العالية التي سبقنا إليها الأجداد^(١).

If the Nobel Prize had existed 6000 years ago when Egypt's civilization began, or even 2000 years ago, when the famous library and university of Alexandria were established, Egypt would have scored very highly in many fields. In recent times, however, Egypt and the Arab World, which gave to science Ibn Sine (Avicenna), Ibn Rushed (Averroes), Ibn Hayan (Giber), Ibn Haytham (Alhazen), and others have had no prizes in science or medicine. I sincerely hope that this first one will inspire the young generations of developing countries with the knowledge that it is possible to contribute to world science and technology.

(٢) راجع: الخطاب الذي ألقاه د. زويل في المأدبة التي أقيمت على شرف جائزة نوبل في ستوكهولم في :
<http://www.nobelprize.org/chemistry/laureates/1999/zewail-banquetspeech>.

وفي إيجاز نقول :

يطرح البحث نموذجاً للحداثة يصلح للتطبيق في مصر ويجمع بين أفضل ما في التراث من جهة مع مختارات منقحة مأخوذة من النماذج الأخرى في العالم شرقاً وغرباً من جهة أخرى .

وينطلق هذا الطرح من مبدأ التواصل الدائم للحضارات ، هذا التواصل الذي كان دائماً سمة أساسية من سمات التاريخ البشري في كل العصور وخاصة في العصر الحديث فبالرغم من أن نشأة الحداثة كمصطلح هو مفهوم يشير عادة إلى التحديث الشامل الذي طال كافة جوانب الحياة السياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية في أوروبا في القرن الثامن عشر في أعقاب عصر النهضة ، إلا أنه لا يستطيع أي منصف أن يدعي أن هذه الطفرة الحداثية كانت نتاجاً نقياً وخالصاً للفكر الأوروبي ، ولا أن ينكر الإسهامات الجوهرية والعديدة التي شاركت بها حضارات أخرى على رأسها الحضارة العربية والإسلامية ، بالإضافة إلى الحضارات الفارسية والهندية والصينية وغيرها ، ناهيك عن الحضارات الأوروبية القديمة مثل الإغريقية واليونانية والتي كان لها تواصل موثق ومثبت مع الحضارة الفرعونية .

و على هذا يتضح أن أكبر نموذج حداثي في العالم حالياً - وهو النموذج الغربي - قد استمد حيويته الفائقة من جذور وأفرع عديدة تمتد عبر الزمان والمكان ، وأن نمو هذه الحداثة الغربية في أوروبا وفي توقيت معين بالذات كان نتاج عدد من الظروف المواتية في ذلك المكان وذلك الزمان تحديداً ، وليس نتاج عبقرية خاصة تتمتع بها أجناس بعينها وتفترقها أجناس أخرى .

و يستعرض البحث بصورة مختصرة أهم المحاولات التي مر بها المجتمع المصري خلال القرنين الماضيين منذ عهد محمد علي مؤسس دولة مصر الحديثة وحتى الآن ، مع التركيز على الإنجازات التي تحققت وأوجه القصور التي تسببت في نواحي الفشل في تلك المحاولات .

ثم يقدم البحث تصوراً مبسطاً لنموذج حداثي تطبيقي (قابل للنقد والتعديل للأفضل) يصلح (برأي الكاتبة) لمصر ، يتم فيه تفاعلي النواحي السلبية في النماذج السابقة ، مع التركيز

على الإيجابيات ، ويعتبر هذا النموذج المقترح أن الإصلاح في كل المجالات هو بمثابة المقدمة الحقيقية والضرورية لأية تجربة تحديثية .

و ينتقل البحث إلى نموذج تحديتي في مجال تدريس اللغات الأجنبية وآدابها ، باعتباره مجال تخصص كاتبه هذه السطور ، تطبق فيه العناصر المختلفة التي تتماشى مع النموذج التحديثي الشامل للمجتمع المصري ككل ، ويراعي فيه تمكين مصر وشبابها من التفاعل مع الحضارات والثقافات الأخرى ونحن نعيش في زمن الألفية الثالثة .

و يختار البحث المقدمة والخاتمة اللتين تعبران عن النموذج الحي لأطروحاته الأساسية ، حيث يبدأ باقتباسات من كلمات أديبنا الكبير نجيب محفوظ في مناسبة الاحتفال بحصوله على جائزة نوبل ١٩٨٨ ويختتم باقتباسات من عالمنا العظيم د . أحمد زويل في مناسبة حصوله على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٩٩ . ولأن العلم والأدب كانا ولا يزالان هما جناحا المعرفة الإنسانية بحيث لا نستطيع الاستغناء عن أحدهما ، ولأن كلا من محفوظ وزويل قد أرجع الفضل في تميزه ووصوله لمكانة عالية في مجال تخصصه إلى حقيقة كونه ابن حضارات الشرق والغرب على السواء . يرى البحث في هذين النموذجين فاتحة خير وطاقة نور وأمل وقدوة لشبابنا هم في أشد الحاجة إليها في هذا العصر المليء بالإحباطات والتحديات .

obeikandi.com

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٩	الباب الأول: في المقدمات المنهجية لموضوع الحداثة
١١	الفصل الأول: وظائف الدولة في مصر بين التقليد والحداثة نحو إطار تصوري تحليلي .. أ.د. محمود عوده ..
٢١	الفصل الثاني: موقعنا من الحداثة .. أ.د. عز الدين إسماعيل ..
٢٧	الباب الثاني: في جدليات المصطلح
٢٩	الفصل الأول: الحداثة واغتراب العقل الإنساني .. أ.د. مجدة أحمد محمود ..
٣٩	الفصل الثاني: الحداثة والمواقف من الغرب .. د. سامية عبد الرحمن ..
٤٧	الفصل الثالث: أي حداثة يريد لها لنا الغرب وأي حداثة نريد؟ .. د. أحمد إبراهيم هندي داود ..
٧٥	الفصل الرابع: الحكمة الإيمانية شرط التقدم العلمي (قراءة في فكر دعاة الإصلاح) .. أ.د. محمد السعيد جمال الدين ..
٨٣	الباب الثالث: الحداثة: مطلب إصلاح أم تحد حضاري؟
٨٥	الفصل الأول: مصر تبحث عن الحداثة (سياق تاريخي) .. أ.د. أحمد زكريا الشلق ..
١٠٣	الفصل الثاني: تجليات الآخر في فلسفة ما بعد الحداثة .. د. عصام عبد الله ..
١٣١	الفصل الثالث: نحن والحداثة .. أ.د. محمد يحيى فرج ..
١٣٩	الفصل الرابع: معوقات التحديث في المجتمع المصري .. د. حنان محمد حسن سالم
١٧٧	الباب الرابع: الحداثة ودعوة الإصلاح
١٧٩	الفصل الأول: الخديوي رائد حركة التحديث في مصر .. أ.د. جاد طه ..
٢٠٣	الفصل الثاني: الحج إلى الغرب: قراءة في المخاطر الواقعة من آثار الانتصار لمفهوم الحداثة الغربية .. الدكتور خالد فهمي ..
٢٣٣	الفصل الثالث: مدى ملائمة التشريعات لتفعيل الحداثة في مصر .. أ.د. محسن العبودي ..
٢٥٧	الباب الخامس: جهود تحديثية في إطار الإصلاح السياسي
٢٥٩	الفصل الأول: وحدة العقل والروح في الحداثة العربية .. أ.د. غفت الشرقاوي
٢٧١	الفصل الثاني: المشروع الحداثي الإسلامي في إيران .. أ.د. محمد السعيد عبد المؤمن

٢٩٥	الفصل الثالث : حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية وموقفه من قضايا المرأة . . د . محمد عبد الوهاب
٣١١	الفصل الرابع : محمد طلعت حرب وتمصير الاقتصاد المصري . . د . حسن مرسى سيد عطية
٣٢٣	الباب السادس : جهود تحديثية في إطار تطبيقي
٣٢٥	الفصل الأول : الشباب الجامعي وتحديث الأمة العربية باستخدام الثورة التكنولوجية . . أ . د . عزيز إبراهيم سعيد
٣٤١	الفصل الثاني : حرية الشعر العربي الحديد وانبثاق النموذج الحدائي . . د . عبد الناصر حسن محمد
٣٦١	الفصل الثالث : الصور الاستعارية في القصيدة العربية (دراسة تحليلية) . . د . عشري محمد علي
٣٦٩	الفصل الرابع : المرأة المصرية في فكر رفاة الطهطاوي (رؤية تنويرية) . . د . إبراهيم جلال أحمد
٣٧٧	الباب السابع : ملاحظات تقويمية حول موضوع الحدأة
٣٧٩	الفصل الأول : الحدأة والبحث عن نموذج ملائم . . أ . د . إنشراح محمد دسوقي
٣٨٣	الفصل الثاني : الاقتباس من الآخرين فقدان الأصالة وتأصيل الهوية . . د . إبراهيم رشاد محمد صبري
٣٩٣	الفصل الثالث : إذا طابت العيون عذبت الأنهار . . د . محمود الجريدلي
٤٠٩	الفصل الرابع : الحدأة ومستقبل مصر . . د . مها محمد أحمد سلام
٤٢٣	المحتويات