

الفصل الأول

الشأن الحضاري

- عن أحداث عام 1991
- المقدمات في مشاريع البعث الحضاري.
- استرداد المستقبل رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي.
- تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد
- قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي.
- ملاحظات حول مادة الثقافة الإسلامية (جامعة الخليج العربي).

عن أحداث عام 1991⁽¹⁾ :

عام 1411 للهجرة، هو ما به تبدأ بإذن الله هذه «الحوليات»، حوليات الشئون الإسلامية التي اختير لها عنوان «الأمة في عام». ولفظ الحول أكثر إفادة على معنى الدورية والتكرار من لفظ العام أو السنة، وهو ما نريده لهذا العمل إن شاء الله، والحوليات نموذج قديم للعمل التاريخي، وآخر ما عرفناه منها في مصر في تاريخنا الحديث هو «حوليات أحمد شفيق»، وهو مثقف مصري معروف شارك في العمل السياسي في ديوان الخديو عباس حلمي الثاني قبل الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب كان له إسهام في الحياة الفكرية السياسية بتوجهها الإسلامي والعروبي، وأصدر عشرة مجلدات من «حوليات مصر»، سبعة منها عن الأعوام من 1924م إلى 1930م وثلاثة «تمهيد» عن تاريخ الفترة السابقة، ثم لم يأذن له الجهد الفردي ولا سنه بالاستمرار.

وتأتي هذه «الحوليات» الجديدة لا بجهد فرد مسن، إنما تقوم عليها جماعة من شباب الباحثين. وإذا كان العام الأول الذي بين يدي القارئ قد اقتصر على «الشئون المصرية»، فقد كان ذلك بسبب أنها البداية، لا بد أن تكون محدودة، ثم يسير العمل من بعد-إن شاء الله- من الضيق إلى السعة ومن الجزئي إلى الكلي ومن الخصوص إلى الشمول، والتدرج أولى وآمن.

(1) تقديم العدد الأول من حولية «الأمة في عام»، 1992، ص ص 5-21.

قامت هذه الحولية التي بين يدي القارئ على ثلاثة عناصر:

الأول: هو عنصر الانتقاء، فهي وإن اقتصرت على مصر لم تشمل كل الشؤون المصرية، إنما انتقت أهم حدثين شغلا الناس في هذا العام، وهما حدثا انتخاب مجلس الشعب وأزمة الخليج التي قامت بغزو العراق لأرض الكويت.

والثاني: هو أنها تابعت هذين الحدثين الأساسيين من خلال متابعة مواقف القوى السياسية التي تشغل الحياة العامة في مصر، مواقفها من هذين الحدثين، واتسمت المتابعة بقدر كبير من الرصد التفصيلي لهذه المواقف.

والثالث: جاء الرصد والتسجيل لمواقف القوى السياسية المختلفة مستهدياً بالمنهج الوصفي في المتابعة، بما في ذلك مواقف الحكومة، وذلك حتى يخلي بقدر الإمكان بين المادة وبين القارئ ليعمل فيها عقله وليتوافر بقدر الإمكان للقارئ، لا النظر في مفردات المواقف وجزئياتها، ولكن النظر أيضاً في آليات البناء الداخلي لموقف كل من هذه القوى وأسلوبها في التصدي للحدث وفي رد الفعل إزاءه.

وإن الجهد الذي بذله السادة الباحثون في إعداد هذه الحولية، أجدني أقدره قدره الطيب، وإذا كان ثمة نقص في مجال أو قصور في مجال، ففي مثل هذه الأعمال تقوم العلاقة بالتبادل بين من يعدون الحولية ومن يطالعونها وينمو العمل من خلال هذه الدورات، ورحم الله من قال «إن أول ناسٍ هو أول الناس»، وهذا الجهد الذي يطالعه القارئ هو عمل يقوم به باحثون من الأهلين بغير هيئات كبرى تمدهم بالإمكانات، وهو جهد يقوم في الأساس من حيث المادة المجموعة بالإمكانات التي يملكها القارئ العادي من مطالعته لما هو متاح من الصحف والمجلات

والبيانات وغيرها.

لقد بدأ عام 1411 للهجرة، بوقائع انتخابات مجلس الشعب في مصر واستغرقت أول العام، وانتهى بانتهاء أزمة الخليج واستغرقت القسم الأكبر من هذا العام. فكان عام 1411 عامًا نموذجًا، أو هو عام يصدق عليه وصف «العينة» لتاريخنا المعاصر على مدى القرنين الأخيرين، من حيث إنه جمع المشكلين «المزمنين» في هذا التاريخ المعاصر، مشكل نظام الحكم والبناء السياسي الداخلي للأمة، ومشكل النفوذ الأجنبي الآتي من القوى السياسية الغربية بالتسرب والاقترحام. وحدث الخليج بالذات كان حدثًا «مدرسياً» أي أنه يصلح مثلاً يضرب لطلبة العلوم السياسية لإيضاح كيف تتضارب قضايا الداخل والخارج من شئوننا العربية الإسلامية، وكيف تتضارب قضايا نظام الحكم والاستبداد الداخلي مع قضايا النفوذ الأجنبي والتبعية. ولعل هذين الأمرين هما ما سأحاول الإشارة لهما في الصفحات القليلة الآتية بعد قليل من الملاحظات.

وبالنسبة للمسألة الأولى المتعلقة بنظام الحكم أو ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية، فالأمر هنا ليس فقط أمر انتخابات تجري، ولكنه أمر بناء متكامل بهياكله وقنواته ومؤسساته، وبالحركة التي تندفع في مسارات منظمة مرسومة، وبآليات هذه الحركة وأجهزة التدافع التي تقوم بها.

وهذا التنظيم أو التصميم يحتاج إلى بنية أساسية يقوم عليها، وبنيته هي الجماعة السياسية، وهو يحتاج إلى مادة خام يشكلها، ومادته هي الأهداف العليا التي تنشدها الجماعة في مرحلة معينة ومستقبل أي نظام لا يتوقف في نجاحه وفشله على مدى كفاءة الأجهزة التنظيمية له، هذه الكفاءة مهمة جدًا بطبيعة الحال، ولكنها لا تكون السبب

الأساسي الوحيد المرجوع إليه في صحة التجربة أو فسادها بل إن هذه الكفاءة ذاتها مشروطة بوضع الجماعة السياسية وما تتمتع به من قوة تماسك وترابط، وهي مشروطة أيضًا بالأهداف المجمع عليها. أو شبه المجمع عليها لصالح الجماعة وفلاحها في المرحلة التاريخية الراهنة.

وهي مشروطة ثالثًا بمدى كفاءة الأجهزة المؤسسية المساعدة التي تنتظم فيها ومن خلالها الجماعات الفرعية المختلفة في المجتمع، سواء كانت وحدات محلية أو نقابية مهنية، أو سياسية حزبية، أو مما كان يسمى قديمًا بالوحدات المليّة التي تنتظم أهل الأديان والمذاهب المختلفة، وهي مشروطة أيضًا بجهاز الدولة ومدى الترابط والتلاؤم الذي يقوم بين أجهزة الدولة التنفيذية والقضائية والتشريعية، ومدى النفوذ الذي تملكه سلطة التنفيذ على غيرها من السلطات، وذلك لعرف هل نحن أمام حالة «تماسك ديمقراطي» أم أمام حالة «تحلل ديكتاتوري».

أتصور أن الكثيرين يلحظون أن الصراعات السياسية في مصر قد صارت تستخدم فيها أدوات وأسلحة من شأنها أن تضرب في البنية الأساسية وفي أسس تماسك الجماعة السياسية، وصارت الصراعات تجري على نحو من شأنه أن يوهن من الشعور الجمعي للجماعة الوطنية، وفي السبعينيات مثلاً عرفنا أن الحكومة عندما أرادت أن تصدر قانوناً يعطيها بعض أدوات السلطة في مواجهة المعارضة، توسلت إلى ذلك بإشاعة الشعور بأن ثمة فتن طائفية تتأجج، وأصدرت قانوناً ضد المعارضة السياسية بعامة ولكنها أسمته «قانون الوحدة الوطنية» وعرفنا في الثمانينيات أن محاربة الاتجاه الإسلامي سُلِّسَتْ لدى جمهور خصومه من العلمانيين عن طريق إثارة هؤلاء

للوقيعة بين الإسلامية السياسية بعامة وبين الأقباط، فكان مثل هؤلاء كمن يخرق السفينة التي تحمل الجميع ليضرب خصومه بألواحها، وأوغل البعض في هذا الأمر حتى شاع لديهم فيما يكتبون وفيما يشجعون على كتابته أن الإسلام ذاته والمسلمين أنفسهم لا يكادون يؤمنون بوجود غير المسلمين في بلادهم، وغلوا أيضًا حتى صاروا إلى الدعوة الصريحة بوجوب «تقليل الإسلام» في المجتمع لضمان «وحدة» هذا المجتمع «وأمنه». ثم شاهدنا كذلك كيف تستخدم وسائل المساس بنظام المحرمات الدينية لمجرد احتمال زيادة بعض أرسدة البنوك.

كل ذلك كان له أثر بعيد في إضعاف نسيج الأمة، وفي تنمية شعور كل فريق في الجماعة بأن أمنه وبقائه مهددان، لا أن يبقى هكذا حذرًا متوجسًا، ولا يكاد يمضي عام إلا وتثار فيه مسألة تفرق بين قوى الأمة والجماعة، وتقوى بأس بعضها على بعض، في نوع من الحروب الفكرية والسياسية ألزمت كل فريق في الأمة بأن يتحصن في خندقه فلا يرفع رأسه إلا ضاربًا أو مضروبًا.

أما من حيث الأهداف العامة التي يمكن أن يجتمع عليها التيار الغالب في الجماعة، وتتحدد به مؤشرات التقدير للسياسات ومعايير الصواب والخطأ، فلم يعد من الواضح الآن أن ثمة أهدافًا لها هذا الوضع الحاكم والضابط، لم يعد ثمة أهداف تصلح أن تقوم «مقياسًا ومعياريًا» مما يلتقي عليه غالب الجماعة السياسية. وإن من شأن هذا الوضع أن تهتز به الأطر الجامعة للحركات السياسية في المجتمع، بما لا تقوم معه لغة حوار واحد والحاصل أنه إذا افتقدت لغة الحوار، فقد صرنا إلى الصراع وصار الصراع حربيًا وقتاليًا بين الفرق المختلفة، ولا يُرجا في هذا المناخ أن يستقر نظام

ديمقراطي مؤسس على الحوار وعلى تبادل المواقع، بالصورة التي يقوم النظام الانتخابي على أساس من الوعد بها.

خلاصة الملاحظتين السابقتين، أن المناخ السياسي العام ليس من شأنه أن يحفظ الأسس الجمعية للمجتمع، وليس من شأنه أن يقوم به تيار سياسي جامع تتمثل فيه بنسب متفاوتة غالب خصائص الجماعة، ويعبر عن غالب طموحاتها. وبغير هذا المناخ يصعب ضمان استقرار تجربة تنظيم كفاء ورشيد وفعال. والديمقراطية نظام نريده كفاء ورشيداً وفعالاً.

ومن جهة ثانية، فقد درج بيننا في السنين الأخيرة تعبير «القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية» ولنا أن نتساءل عن أثر هذا الحجب من الشرعية لقوى سياسية قائمة، أثره في كفاءة التنظيم السياسي للمجتمع ورشده، والحاصل أنه كلما انسدت الأوعية التنظيمية دون ما يموج في المجتمع من حركات سياسية ذات شأن ونفوذ بين الناس، وكلما ضاقت هذه الأوعية عن استيعاب مجمل تلك الحركة بالقدر الذي يتناسب مع حجمها وحركتها، الحاصل أنه كلما حدث ذلك كان التنظيم يمهّد الأسباب لظهور التنظيمات السرية والحركات غير المرئية، وكلما أثبت التنظيم بذلك عدم قدرته على «إدارة المجتمع»، وكلما قلت إمكانية التوقع بمسار الحركات الاجتماعية، وقلت إمكانية دراسة الواقع الاجتماعي السياسي، وكلما صارت الحركة التحتية غير المرئية وغير المحسوبة مصدر قلق واضطراب يشيع في مجمل الحركة الاجتماعية السياسية، وعلى الجملة فكلما حدث ذلك ابتعد المجتمع عن تحقيق الشروط اللازمة لاستقراره ولمسيراته الراشدة.

أن يقوم تنظيم حزبي يؤدي إلى وجود عدد من الأحزاب لا تمثل حقيقة

الأوضاع السياسية الاجتماعية الثقافية في البلاد، وأن يكون الموجود «شرعياً» ليس موجوداً واقعياً، والحقيقي الواقعي ليس موجوداً «شرعياً» وأن تبقى هذه الهوة وهذا التباين بين ما هو شرعي وبين ما هو حقيقي وبين ما يعترف القانون بشرعيته ووجوده، وبين ما يعترف الرأي العام بشرعيته ووجوده، أن يقوم هذا الوضع، فإن من شأنه يقيم انفصاماً في «الشرعية» يصعب معه تنظيم إدارة المجتمع، وأن أول شروط كفاءة الإدارة هو أن يقوم الرابط بين من يدير ومن يدار.

أذكر أنه مع بدايات تغير النظام السياسي في مصر في منتصف السبعينيات، من مبدأ التنظيم الواحد إلى مبدأ التعددية الحزبية، عقدت ندوة في الجامعة الأمريكية عن النظام السياسي المصري، وفيها ذكر أحد كبار رجال الحكومة وقتها، أن هدف تغيير التنظيم السياسي للدولة، هو التحرك من نظام الحزب الواحد بالصورة الشبيهة بنظام «الحكم السوفيتي»، إلى نظام تعدد الأحزاب بالصورة الشبيهة بنظم «الديمقراطيات الشعبية» التي قامت في أوروبا الشرقية في فترة تبعيتها للنظام السوفيتي.

ونحن نلاحظ سقفاً يحوط الحركة الحزبية في مصر منذ ظهرت الأحزاب المتعددة حتى اليوم، سقفاً يمنع من تصاعدها وانتشارها في غير النطاق المحصور المضروب عليها، وهو إطار يحوط بالجماعات السياسية المختلفة ويمنع من أن يتجاوز أي منها وضع أي من جماعات الضغط المتعددة في البلاد، وهو وضع حريص على استبقاء الحركة الحزبية في إطار جماعات الضغط من حيث الفاعلية السياسية وأن تبقى كيانات غير مأذون لها بوصفها التنظيمي أن تقترب من مراكز الحكم.

من هنا ظهر هذا التباين بين «الموجود» و«المشروع»، وعلى مدى حقبة التعددية الحزبية، منذ منتصف السبعينيات، نلاحظ أن أي تيار سياسي بدت عليه «شبهة» أنه حقيقي، خضع لجملة من الإجراءات والحملات، من الحجب عن الشرعية إلى العزل الإعلامي إلى ما يلائم الحال من سطوة الحكم وصرامته وذلك ليدخل تحت سقف لا يتيح له في أحسن الفروض إلا أن يكون واحدًا من جماعات الضغط.

المهم أنه يكاد يظهر من استمرار هذا الوضع سنين عديدة، أن بدأ يظهر نوع من الترابط بين ما هو «مشروع» من التنظيمات في مواجهة ما هو حقيقي منها، وصارت خريطة الأوضاع السياسية تسمح بالظن بأن التنظيمات الشرعية تتقارب بين بعضها البعض، ويتشكل بينها أو بين بعضها مع الوقت رابط يصدر من محض الوجود الشرعي لها بصرف النظر عن الأهداف والقضايا المطروحة والمواقف منها، وصار هذا الوجود مما يضاف إلى عناصر الأوضاع الراهنة والتكوين المؤسسي الراهن في المجتمع، وهي تشكل كلها بوصفها مكونات لصيقة بوجود شرعي واحد تتصل به اتصال قرار واتصال مصير.

أنا لا أرى عيبًا في هذا الوضع، من حيث اتصال مكونات الحياة السياسية المصرية اتصال قرار واتصال مصير، بل لعل هذا مما تتضمنه الدعوة إلى تشييد التيار الأساسي الجامع، ولكن كل هذا مشروط بأن تكون هذه المكونات كلها ممثلة للمكونات الحقيقية للجماعة السياسية ولما تفتق عنه الواقع وما ظهر في الحقيقة استجابة لحاجة المجتمع وجماعات الرأي العام، وأن تكون ممثلة لمجمل تيارات الرأي العام السائدة بين الناس، وهذا ما نطمح لأن تتعدل الصورة الحاضرة إليه؛ ضمانًا للفاعلية والرشد والاستقرار الحقيقي الآمن، وهذا به نضمن قيام تيار عام سياسي جامع

يحمل الجماعة السياسية على عاتقه ويحميها ويحفظها بإذن الله من التناثر ويدفعها في طريق النهوض.

إن المنطق الذي أشرت إليه من قبل على لسان واحد ممن صمموا ونفذوا أسلوب تغيير النظام السياسي من الواحدية إلى التعددية في السبعينيات، إن هذا المنطق أظن أنه لا يزال يجد مؤيدين كثير، وهو أن تبقى التعددية في إطار محكوم ومحسوب يأذن بإبداء الرأي ويسمح بممارسة ما تيسر من ضغوط الرأي العام على أصحاب القرار، ولكنه لا يسمح للقوى السياسية ذات الوجود الظاهر أو المحجوب أن تشارك في اتخاذ القرار في أي من مستويات اتخاذه.

إن لضمان استصحاب هذا الحال أوضاعاً تتعلق بالتنظيم الحزبي أشرت إليها من قبل كما أن لضمان استصحابه أوضاعاً تتعلق بمؤسسات الدولة أشير إليها الآن.

ونحن نتذكر خلال السبعينيات، وفي أقصى حالات تصاعد قوى المعارضة السياسية وفي أكثر الظروف توفيقاً وملاءمة لاتخاذ المواقف الموحدة من جانب القوى المتباينة للمعارضة، فإن أقصى ما استطاعت أن تصل إليه المعارضة في قمة تجمعها وترابطها واستفزاز السلطات لها، أقصى ما استطاعت هو أن أوقفت اتخاذ إجراءات كانت السلطة تزمع اتخاذها، أو استطاعت أن تعدل الحكومة عن قرار كانت على وشك اتخاذه أو على وشك الانتهاء من اتخاذه، كمشروع هضبة الأهرام وموضوع النفايات الذرية ومد مياه النيل عبر سيناء، ولكن المعارضة لم تستطع حتى في هذه الظروف أن تمتلك المبادرة لتفرض ما تراه في أي من وجوه السياسات ولا أن تحفظ قدرتها على الحشد والتماسك.

واليوم صار الوضع بالنسبة لقوى المعارضة أكثر صعوبة وتعقيداً، فإمكانات اللقاء تباعدت على مدى السنين القليلة الماضية، ووجوه الخلاف بينها تكاثرت والفجوات اتسعت. وذلك كله ملحوظ، سواء في النداءات العامة أو في الأنشطة التي تمارس في الهيئات الرسمية كالمجلس النيابي.

ولعل واحداً من أهم الأسباب التي أدت إلى هذا الحال، أن إدارة الصراع قد جرت بقدر من المهارة والذكاء خلال الثمانينيات، بما كان يمكن من إثارة القضايا الفارقة والمثيرة للصراع بين قوى المعارضة، وبما يمكن من تضخيم وجوه الخلاف بين هذه القوى، وإبرازها بوصفها القضايا الحاكمة لغيرها، إن المجال لا يتسع لذكر الأمثلة التفصيلية، ولعل القارئ يستطيع أن يستدعي بذاكرته الكثير من الشواهد على هذا القول.

وقد كان هذا الظرف مواتياً لصياغة العمل في المؤسسات الرسمية بما يكفل ضمانات الانفراد بالسلطة في إصدار القرار دون مزاحم ولا شريك، وبالحد الأدنى من الضغوط التي يمكن أن تمارسها المعارضة، وبالحد الأدنى من صياغة الرأي العام الذي يمكن أن تسهم فيه المعارضة.

وقد جاء ذلك بالحرص على ضمان أغلبية عالية في المجلس النيابي لحزب الحكومة في كل انتخابات تجري، سواء سنة 1984 وسنة 1987 أو سنة 1991. ولم يكن المطلوب هو مجرد الحصول على الأغلبية المطلقة التي تكفي بما يزيد أية زيادة عن نصف مقاعد النواب بالمجلس وتكفي لتشكيل الحكومات لأن هذا الهدف لا يضمن انفراداً لا يطاوله أي نوع من التحدي، إنما المطلوب هو ضمان أغلبية دائمة ثابتة في المجلسي النيابي لا تقل عن الثلثين بحال، وهي الأغلبية الاستثنائية التي تصلح لاقتراح

تعديل الدستور نفسه، ولضمان هذه النسبة من الناحية العملية، لابد من ضمان هامش زيادة يستبعد احتمالات تأثير التغيب والمرض والمفاجآت الطارئة والعارضة بالنسبة لحضور جلسات المجلس وهذا الهامش يرفع النسبة المطلوبة إلى ثلاثة الأرباع، وبعد ذلك يبقى ربع المقاعد هو ما تجري عليه المنافسة.

ونحن نتذكر أن أقصى ما وصلت إليه نسبة المعارضة في المجلس النيابي هو نسبة 22 ٪ سنة 1987، وهي نسبة كان يتوقع تجنب تكرارها.

يضاف إلى ذلك، أنه لكي تمارس رئاسة الجمهورية سلطتها الدستورية ووفقاً لنظام دستور 1971 الحالي، لابد أن يكون ذلك من خلال رئاسة الحزب أيضاً، أي أن يجمع رئيس الجمهورية بين رئاسة سلطة التنفيذ ورئاسة الحزب الذي يتمكن بها من رئاسة الهيئة البرلمانية لحزب الأغلبية الحاكم. وذلك لأن المجلس النيابي منذ دستور 1971 قد صار واحداً من الأدوات الأساسية للحكم بخلاف ما كان عليه الأمر في الستينيات وأن الجمع بين رئاسة الجمهورية ورئاسة الحزب هو ما به تلتقي سلطتا التنفيذ والتشريع لقاءهما المستقر الثابت المأمون. ومن ثم يجب استبقاء أسلوب الاستفتاء على رئاسة الجمهورية حتى تكون الشرعية التمثيلية للرئاسة قائمة برأسها في تحقيق النيابة المباشرة عن الشعب، ثم تستجمع برئاسة الحزب الصفة التمثيلية لمؤسسة الحكم بمجلس الشعب.

أما من ناحية العملية الانتخابية، فإن عملية التمثيل النيابي، شئنا أم أبينا، تتأثر تأثراً واسعاً بالمؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة بين جماعات النخبين، وفي عهد دستور 1923، كانت المؤسسات ذات التأثير البالغ في نتائج الانتخابات تتمثل في الأسر الكبيرة الممتدة

ذات النفوذ في الريف وفي العصابات القائمة هناك، وكانت معرفة الاتجاهات السياسية لهذه الكيانات الاجتماعية مما يسهل معه توقع نتائج الانتخابات إن جرت حرة، أما بالنسبة للمدن وبخاصة مدينتي القاهرة والإسكندرية حيث يكثر المهنيون ويضعف أثر العائلات بسبب حداثة النزوح من الريف والتوطن في المدن نتيجة التعليم أو السعي للعمل، فقد كان للحركة النقابية المهنية أثرها، وكذلك تجمعات الطلبة والمهنيين الحرفيين.

أما الآن فقد تغيرت ملامح هذه الصورة؛ لأن النفوذ الاقتصادي الاجتماعي الموروث للأسرة في الريف والأقاليم ضعف كثيرًا، شارك في إضعافه قوانين الإصلاح الزراعي وسياسات ثورة 23 يوليو على مدى عشرين سنة، كما شارك في إضعافه موجات الهجرة من الريف إلى المدن سواء بسبب التعليم والتوظيف بالنسبة للطبقة المتوسطة أو بسبب التجنيد بالنسبة للطبقات الشعبية.

وفي الوقت ذاته تغلغل نفوذ السلطة المركزية للحكومة عن طريق الهيمنة على العمليات الإنتاجية الزراعية وغيرها، وعن طريق مؤسسات الائتمان الزراعي والإنتاجي، وعن طريق هيئات الحكم المحلي، وعن طريق نشر الخدمات التعليمية والصحية التي تولاها الحكم المحلي والتي ربطت الريف بالمدينة بالسلطة المركزية، وصارت هذه المؤسسات هي المؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة في الريف بعامة، أما في المدن فقد آلت الغلبة في النقابات المهنية لموظفي الحكومة. بما لهذا من أثر بعيد، وكذلك النقابات العمالية بوضعها المركزي المهيمن القابض.

إن المشاكل التي نواجهها في هذا الصدد ليست مفصلة، وكلها

في إطار القدرات المتاحة للجماعة ولمفكرها ومنظمتها، وعلمنا أن ندرك:

أولاً: أن تستقر لدينا المسلمات المتعلقة بتكون الجماعة السياسية وتماسكها وأن يستقر لدينا ما تقوم به هذه الجماعة من عناصر ومقومات أساسية تتعلق بإدارة الهوية العقدية الثقافية وبالتكوين التاريخي، هذه أصول على الجميع أن يسلم بوجوب الصدور عنها في تحديد حركتنا المستقبلية ومسارنا، وفي معرفة ما يعترضنا من مخاطر تمس مقومات الوجود، وما نحتاجه من عناصر النهضة بهذا الوجود المحدد.

ثانياً: بمراعاة ما سبق، فثمة ما يوجب تحديد الأهداف العليا التي يجتمع عليها المجتمع في هذه المرحلة من تاريخه، وتتعلق بالحفاظ على هويته وعقائده وثقافته وأرضه ومصالحه الاقتصادية وحرية التعبير والنهوض، وهي على الجملة أهداف الاستقلال في مواجهة التبعية والتوحد في مواجهة التجزئة والأصالة الحضارية والعقدية في مواجهة الازدواج الفكري والنفسي الذي يشق المجتمع ويفصمه.

ثالثاً: الإفصاح لكل التيارات السياسية الاجتماعية والثقافية والعقدية بقدر ما تتمتع به من نفوذ لدى الرأي العام، الإفصاح لها جميعاً في الوجود والمشاركة في وضع الصياغات العامة للنهوض بالمجتمع والمحافظة على هويته ووحدته واستقلاله.

وبالنسبة للمسألة الثانية والمتعلقة بأزمة الخليج، فإني أشير هنا إلى ما يمكن أن يكون دروساً تُستخلص من تجارب هذا الحدث. ومن نافلة القول الحديث عن أن الكويت كان يتعين أن تسترد وجودها وسيادتها، وأن اجتياح بلد صغير لا ينبغي أن يكون أساساً لحق يدعيه البلد الغازي،

وإلا فستكون دول آسيا وأفريقيا أول من يعاني من ذلك لقد تخلص العالم نظريًا على الأقل من مبدأ الاستعمار والضم بالسلاح وحق الفتح، وصار جزء من ضمانات وجودنا المستقل أن مثل هذه المبادئ الخاصة بالضم والفتح قد استبعدت من الأسس النظرية للشرعية. ومع تقدير أن مبادئ الشرعية الدولية وحقوق الشعوب في تقرير المصير واستبعاد أساليب الضم والفتح، مع تقدير أن ذلك كله لا يزال من المكاسب النظرية التي لم تتمكن في سلوك العلاقات الدولية بعد، وأن أول من رفع شعار الشرعية الدولية من الدول الكبرى هم أول من يهدد هذه الشرعية في ممارساته قبل أزمة الخليج وبعدها، مع تقدير كل ذلك، فإن التمسك بمبادئ الشرعية يشكل واحدًا من الضمانات المحدودة والمحددة للدولة الصغيرة في عالم اليوم.

ومن ناحية أخرى، فإن من تكرار القول الحديث عما صرنا نعلمه جيدًا بموجب تجارب متكررة وهو أن القيادة الفردية من شأنها أن تدفع إلى المغامرات السياسية غير المأمونة الجانب، مما عانينا منه ولا يزال نعاني ما لا يحصى من الخسائر والفرص الضائعة، ونحن لم نبرأ بعد من آثار هزيمة 1967، ليس فقط من ناحية الخسائر المادية المتعلقة بالأرض والعتاد والاقتصاد والمحن، ولكن أيضًا من ناحية الجوانب النفسية ومرارة الهزيمة وانكسار الآمال وضعف الثقة بالذات، وضياع مراحل التاريخ، لم نبرأ من كل ذلك رغم فوات ما يشارف ربع القرن على الحدث، وها هو يأتينا حدث أزمة الخليج بالحمق والتهيه والطيش، وهكذا كلما ظهرت سلطات الحكم الفردي كلما توقعنا نتائج أقل ما فيها هو هذا الهدر الساحق للإمكانات من المال ومن الرجال ومن الزمان، وثمة ملاحظات عامة أحاول تسجيلها فيما يلي:

أولاً: بالنسبة لإمارات الخليج:

نحن نعلم ما تتميز به إمارات الخليج من طبيعة دولية خاصة، وذلك أن العنصر الدولي والوظائف الدولية المؤداة، تفوق كثيراً العناصر الداخلية والوظائف الداخلية المؤداة، وهذه خاصة تكوينية أساسية فيها، فالإنتاج لا يتحدد طبقاً للاحتياجات الذاتية، ولكن وفقاً للمتطلبات الدولية، والعمالة لا تتحدد طبقاً للإمكانات الذاتية أو الاحتياجات الذاتية ولكن طبقاً للمتطلبات الخارجية... وهكذا.

السمة المميزة للدولة هنا لا تتأتى من صغر المساحة أو قلة عدد السكان لأنه لا يوجد حجم أمثل لمساحة الدولة ولا عدد أمثل أو كثافة مثلى لشعبها وسكانها. ولا يمكن وضع متوسطات أو مقاييس في مثل هذه الأمور. ونسبة أية إمارة من إمارات الخليج إلى مصر أو السودان مساحة وشعباً لن تكون أكثر ندرة وغبابة من نسبة الأردن أو لبنان إلى الصين أو الهند.

إنما السمة المميزة هنا تتأتى من أن عدد الأجانب يفوق عدد المواطنين بنسبة غير قليلة تصل أحياناً إلى المثل أو المثلين أو أكثر، وأن تفوق عدد الأجانب لا يرد هنا لأمر عارض ولا لوقت محدودة قصر أو طال، ولكنه أمر متضمن في صميم التكوين الوظيفي للدولة والمجتمع؛ لأن الكثافة الأجنبية هنا تتعلق بعنصر عمالة يرتبط بحجم إنتاج يتحدد لا وفقاً للاحتياجات الذاتية للمجتمع ولكن وفقاً للمتطلبات الدولية.

إن تأميم محمد مصدق للبترول في إيران سنة 1951، ونداءات الوحدة العربية على عهد عبد الناصر في الخمسينيات، كانا أمرين في الحساب الدولي عندما تبلورت صورة الخليج في بداية الستينيات،

وذلك تأمينا للأداء الوظيفي من احتمالات الفتن الداخلية، ثم كان التكوين الدولي والارتباط بالشرعية الدولية مما يقوم تأمينا لهذا الأداء من الأطماع الخارجية.

ويلحظ أن جماعة المواطنين في الدول المعنية إنما تقوم على درجة كبيرة من التجانس الثقافي الحضاري ومن التماسك الاجتماعي وذلك بالنظر إلى المكون الوطني وحده.

ولكننا إذا نظرنا إلى المجتمع برمته مواطنين وأجانب، لاحظنا أنه يقوم أكثر ما يقوم على درجة عالية ومرهفة من التوازن الذي يكفل الأمن والاستقرار والأداء الوظيفي الفعال. هو توازن بين عناصر التكوين القبلي العشيري المكون للجماعة الوطنية وتوازن بين جماعات الوافدين العاملين من العرب، سواء المصريين أو الفلسطينيين أو السوريين، أو السودانيين... إلخ، وتوازن بين فئات وجماعات العمالة الآسيوية، سواء الهنود أو الباكستانيين الفلبينيين... إلخ.

ومن جهة أخرى، فإن السمة الأساسية التي تتميز بها مجتمعات الجزيرة العربية بعامة حتى الآن، أنها مجتمعات تقوم على وحدات مؤسسية تقليدية تتمثل في التكوينات القبلي والعشيري.

ومنذ الستينيات بدأت النظم الحديثة تعيد صياغة هذه المجتمعات من حيث مؤسسات الدولة والتكوينات الخاصة بالأنشطة الاقتصادية والتعليمية، ولكن كل هذه الأبنية الحديثة لم تؤثر بعد في الركائز المؤسسية التي يقوم عليها المجتمع، فبقيت تقليدية، وأن هذه الصبغة التقليدية والقبلية قد عصمت هذه المجتمعات من أن تقتلع من جذورها مع طغيان موجة التحديث بصورته الغربية، ومع سرعة هذه الموجة وفجائيتها، كما أنها أكسبت هذه المجتمعات قدرة كبيرة على التماسك

الاجتماعي والتضامن الوثيق، وهما تماسك وتضامن ظهرا في وضوح خلال أزمة الكويت.

على أنه صار مطروحًا الآن- مع أزمة الخليج وبعدها - من بين البدائل الخاصة بأمن المنطقة، صار مطروحًا التركيز على بناء المؤسسات العسكرية من المواطنين.

ومن كل ذلك فقد أثارت أزمة الخليج عددًا من التساؤلات، تتعلق بصيغ التوازن القائمة في المجتمعات الخليجية ومدى تأثرها «بعاصفة الصحراء» هذه وهل يمكن التعامل مع المؤسسات العسكرية الحديثة في الإطار الاجتماعي المؤسسي التقليدي، وكيفية التلاؤم وإمكانيات التوفيق بين كل ذلك، مع الأداء الوظيفي الدولي القائم.

ثانياً: بالنسبة للأوضاع العربية:

إن من يطالع مباحثات تكوين جامعة الدول العربية في 1944، يلحظ إمكانية ظهور محورين متوازيين ليقوم النظام العربي الشرقي على أحدهما (لم تكن دول المغرب العربي قد دخلت بعد في إطار مشروع النظام العربي المقترح، ولم تكن كسبت استقلالها بعد من فرنسا بالنسبة لتونس والمغرب والجزائر وليبيا بالنسبة لإيطاليا والنفوذ البريطاني)، هذان المحوران هما العراق ومعه بلاد الشام (سوريا ولبنان والأردن وفلسطين) بما يعرف باسم الهلال الخصيب، ومحور مصر ومعها بلاد الشام والجزيرة العربية وكان من يقوم بهذه المباحثات عن مصر هو مصطفى النحاس زعيم الوفد المصري ورئيس الوزراء وقتها.

ونحن نلاحظ هذه الظاهرة نفسها في إطار النظام العربي في فترة حكم جمال عبد الناصر، ولم يكن الخلاف بين عبد الناصر في مصر

وعبد الكريم قاسم في العراق خلافاً أيديولوجياً فقط، إنما هو خلاف ترددت فيه كثيراً على لسان الزعيم المصري أن مصر هي قاعدة النضال العربي وطليعته.

ونحن نلاحظ الظاهرة عينها اليوم في أزمة الخليج لولا الوجود العسكري الأمريكي الذي جعل الواقع خليطاً والصورة مهتزة.

وهكذا نلاحظ توجهها إقليمياً يجري في الإطار العربي، ويتصل من الأربعينيات إلى الخمسينيات والستينيات إلى التسعينيات في أزمة الخليج. والحاصل أن السياسات العربية لمصر تتجه أول ما تتجه إلى بلاد السودان والجزيرة العربية، وكانت هكذا على مدى تاريخي طويل، وكذلك نلاحظ بالمقابل على المدى التاريخي كله سياسات الجزيرة العربية تتجه أول ما تتجه أيضاً إلى الشام ومصر، وسياسات الشام تتجه إلى مصر والجزيرة، وهكذا.

ومن جهة أخرى، واتفاقاً مع التوجه السابق، فإن توجه مصر لقضايا أمن الخليج ظهر قوياً في العقدين الأخيرين أو بخاصة مع منتصف الثمانينيات عندما بدأ يتخذ شكل عروض عسكرية تُقدَّم، ومباحثات تُجري، وتصريحات تُصدر من وزير الدفاع وغيره، ومحاولات لاسترجاع روابط التصنيع الحربي بإحياء التشكيل العربي «لهيئة التصنيع العربي، في مصر، ولكن دول الخليج لم تستجب كلها لهذه المحاولات، وكان الإعراض عنها بدرجات متفاوتة وخاصة من جانب المملكة العربية السعودية.

وإذا كان هذا التوجه المصري له قدر واضح من الثبات بصرف النظر عن الملابسات الخاصة بأزمة الخليج والوجود العسكري الأمريكي في

المنطقة، فإن ما تعتقدت به الصورة هو هذا الوجود العسكري الأمريكي الأوروبي وهو ما اشتد بشأنه الجدل.

ولذلك فإن السؤال هو: هل يمكن أن يقوم قبول خليجي للتوجه المصري في إطار النظام العربي وحده، وإلى أي حد يتأثر هذا الوضع بالوجود الأمريكي؟ وهل النظام العربي لا تزال له مكنة الاستقلال أو التميز عن السياسات الدولية وهيمنة الدول الكبرى في أمريكا وأوروبا؟.

ثالثاً: بالنسبة للجيش العربي:

يختلف التفكير السياسي للدولة وللقائمين عليها عن التفكير السياسي لأي من القوى الأخرى في المجتمع أو المراقبين أو المعلقين أو المفكرين السياسيين، ذلك أن الدولة والقائمين عليها يواجهون أعداداً غير محصورة من المشاكل والأمور الإدارية اليومية والمتطلبات السريعة المفاجئة، وهم يواجهون أموراً على قدر هائل من التعدد والتنوع، وكل ذلك يميل بهم كثيراً إلى الروح العملية، والنظر في الأمور بميزان النفع والضرر وليس بميزان الصواب والخطأ وبمراعاة الأولوية للعاجل من الآثار أكثر من مراعاة الآجل منها.

والدولة آلة دوارة قد تحرك من يقودها أكثر مما يحركونها هم، أي أنها تخضعهم في دوراتها لمتطلبات عملها اليومي المطرد، وهي آلة تتناول ممن يعطيها مباشرة، ويميل بها كل ذلك أحياناً إلى أن تعمل بالاستجابة المباشرة لمتطلبات اللحظة، ثم تفكر وتنظر بعد ذلك فيما عسى أن يكون من آثار الأفعال وردود الأفعال التي أخذت فعلاً، أي أنها تستجيب لوضع ملح أو لضرورة ملجئة، ثم يجري بعد ذلك التفكير والتدبر في صقل هذا التحرك وتوجيه آثاره ووصفه في سياق الرؤية العامة.

ومع أزمة الخليج، تحركت جيوش عربية من مصر خاصة ومن سوريا، وقليل من المغرب، ولكن هذه الحركة جاءت في إطار تحركات لمجموعة أخرى من الجيوش الأجنبية، وبخاصة القوات الأمريكية، وهذا ما أثار التساؤل وقتها عن طريقة اتخاذ القرار الواحد وتجمع الإرادة الواحدة التي تحكم حركة هذه الجيوش، وما هو حجم الإرادة السياسية النافذة لكل دولة على جيشها في هذا التجمع المشترك، وما أثر ذلك في الأوضاع من بعدُ عندما تشتعل الحرب في الخليج، أي ثار التساؤل عن الحد الذي تستظل فيه القوة العسكرية في الميدان بالإرادة السياسية لدولتها؟.

إن هذا التساؤل لم يعد له مجال الآن، ولكنه أثناء الأزمة، سواء قبل اشتغال الحرب أو خلالها، كان السؤال مطروحًا وكان طرحه مما ساهم في احتدام الخلاف بين الأنصار والخصوم حول تحريك الجيش في هذه الأزمة، وقام في ذهن المفكرين السياسيين وقتها ما تراءى لهم من تجارب تحريك الجيوش في الماضي، سواء في حرب الحبشة سنة 1876 عندما ذاب هناك الرباط التنظيمي بين القيادة الشركسية التركية والجنود المصريين وترتب على ذلك ما ترتب من ثورة بعد سنوات قليلة في 1881، 1882، أو في حرب فلسطين سنة 1948 بما أشاعت من روح سياسي وتحرك سياسي في المؤسسة العسكرية، أو حرب اليمن سنة 1962 بما أشاعت من استرخاء عسكري ونمو لدور الجيش في الحياة المدنية، فكان لكل تحريك للجيش خارج حدود بلاده انعكاساته السياسية والاجتماعية فيما تلا ذلك من أعوام وجاء نوع هذه الانعكاسات مختلفًا ومتنوعًا في إطار السياق السياسي والتاريخي للحدث.

لذلك لم يكن الأمر أمرًا بسيطًا، وهو قرار كبير اتخذ في ظروف أزمة كبرى، وكان لابد أن يثير ما يستحق وما هو جدير بإثارته من شعور بالخطر ومن اختلاف في تقدير الموقف وقد كتب الله- سبحانه- السلامة للذاهبين والعائدين إلا ما ندر، وكتب السلامة لمصر وجيشها في هذا الأمر.

رابعاً: بالنسبة للقوى السياسية العربية:

كان لأحداث الخليج- أزمة وحرباً- آثاراً واضحة على مجمل القوى السياسية في الوطن العربي، وهي آثار لا تزال ترشح هذا الحدث ليكون علامة من علامات الطريق بالنسبة لهذه القوى.

ونحن نلاحظ أنه ما من قوة سياسية أو تيار سياسي في مصر أو في البلاد العربية، إلا وحدث بداخله خلاف، وإلا وكان هذا الخلاف حاسماً وجهيراً أدى بذويه أن يذيعوه رغم الروابط التنظيمية ورغم التجاوز السياسي.

وخلال الخمس عشرة سنة الماضية، منذ بداية تبلور التيارات السياسية على النحو الذي نشاهده الآن، كان الأصل التاريخي السياسي والتنظيمي والمبدأ الفكري النظري، كان كلاهما الحاسم في تحديد الهوية السياسية وفي قيام علاقات التحالف والتخاصم أو التقارب والتباعد بين هذه القوى والتيارات.

ولكن أحداث الخليج جاءت لتنقض هذا الوضع ولو مؤقتاً، فاكشفت عناصر متصارعة متجاوزة كم هي بعيدة عن بعضها البعض بالنسبة لهذا الحدث، واكتشفت عناصر متصارعة أنها تتكلم بلغة مشتركة وتقف في صف واحد، وكان الموقف السياسي هو ما به انفرزت القوى المختلفة وتحددت توجهاتها، وللقارئ أن يتتبع ذلك في كل تيار وتنظيم وحزب

وجماعة، فسيجد أثرًا له فيه.

ومن جهة أخرى، كشفت الأزمة عن ظاهرة عجيبة كنت أظن أننا تجاوزناها من سنين عديدة ونحن نتذكر حوار بداية القرن العشرين في بلادنا، عندما طرح المصلحون الآباء على أنفسهم هدفي التخلص من الاحتلال الأجنبي والنهوض بالأوضاع الداخلية، ثم انقسموا على أنفسهم بين من يقول إن مجاهدة الاستعمار أولى، ومن يقول إن مكافحة الاستبداد الداخلي والفساد أولى، والأولون يتكلمون عن التحرر وأن الاستعمار هو الخصم الأدهى والأقوى وهو العقبة الكؤود أمام إصلاح الداخل والتخلص من أوزار الاستبداد والفساد، والأخرون يشيرون إلى الاستبداد والفساد، وأنهما من أعان الاستعمار على الوفود ومهدله وأوهن في الأمة مكنت المقاومة والتصدي.

واستفحل الأمر بين الفريقين حتى ضاعت منهما لغة الخطاب الواحد، وساد لدى كل طرف سوء تأويله لمواقف الطرف الآخر ودعواته، فمن هاجم الاحتلال الأجنبي لم يسلم من تهمة أنه من أنصار الاستبداد، ومن هاجم الاستبداد المحلي لم يبرأ من تهمة أنه نصير للأجنبي على المواطن، ومن هاجم الاثنين-الاستبداد والاحتلال معًا- ودعا إلى تجمع القوى ضدهما معًا، من فعل ذلك أشيع عنه من الطرفين، ووضع بين السذاجة والخبث من فرط استبعاد أن يقوم بدعوته موقف عملي.

ولم تمض سنوات عشر وتنتهي الحرب العالمية الأولى، إلا وقد التقى الجمعان على الموقف الثالث الذي بدأ من قبل كآئه المستحيل، وأنه موقف مثالي حالم، فتبين من بعد أنه الموقف العملي الوحيد، بأن تكون ضد الأمنين جميعًا وأنه لا نجاة لك من إحداهما إلا بالتخلص منهما معًا،

وتبين من ذلك أن هذا الموقف الثالث لم تكن تنقصه الروح العملية إلا بقدر ما كان ينقصه الالتفاف حوله وتأييده برجال يقومون به.

ومن جهة ثالثة، فإننا عندما واجهنا خلافاتنا في هذا الأمر لم نعرف جهداً معتبراً لفهم الأوضاع والأسباب والدوافع التي أملت على كل فريق موقفه، إنما نظرنا إلى الأمر في إطار خطأ مطلق وصواب مطلق، ومن هاجموا الموقف المصري الرسمي لم يحاولوا أن يتفهموا دوافع هذا الموقف من الوجهة السياسية العملية ومن عتبوا على الرأي العام المصري نزوعه إلى هنا أو هناك لم يحاولوا أن يتفهموا آثار علاقات شعبية جرت على مدى العقود الأخيرة، سواء من دول الخليج أو مع العراق، ومن هاجموا موقف السودان لم يحاولوا أن يتفهموا الأوضاع السياسية التي كان السودان يواجهها إزاء التمرد الحاصل في الجنوب، ومن كان يعين السودانيين ومن كان لا يعينهم في هذه المواجهة وكذلك الأمر بالنسبة للفلسطينيين.

ولا أقول إن كل هذه المواقف ترجع إلى أسباب نفعية، ولكن أقول إن الجوانب النفعية هي من عناصر تقدير المواقف السياسية وإن هذه الجوانب يزداد تأثيرها كلما عم الحدث وأشكلت جوانبه، ولقد كنا أمام حدث مشكل فعلاً، بين اجتياح شعب لشعب فهو مرفوض، وبين تدخل أمريكي أوروبي، مما يسبب أقصى ما عرف العرب ويعرفون في تاريخهم من درجات القلق والتوجس. كما أقول إنه يتعين النظر إلى ما يلبس المواقف المبدئية من آثار عملية تستوجب المعالجة. وفي النهاية فإن هذا التفهم، إذا لم يكن من شأنه أن ينهي الخلافات، فهو بالأقل يعزلها عن المثيرات والمضاعفات التي تقذف بكل جانب إلى مجالات الاستقطاب والمخاضة.

خامساً: بالنسبة للوجود الأجنبي:

عرفنا من قبل الوجود العسكري الأجنبي، وبخاصة الوجود الأوروبي والغربي على أراضينا بما يسمى بالغزو والاحتلال العسكري والاستعمار، وتجاربنا التاريخية في هذا الشأن لا تزال حية وحاضرة ولعل الأرض الوحيدة التي لم تعرف الاحتلال الغربي الحديث من أراضينا العربية الإسلامية، كانت هي الجزيرة العربية، ولعل شعوبها وبخاصة في نجد والحجاز واليمن هي من لم تعرف بتجربتها التاريخية المباشرة معنى الاحتلال الأجنبي؛ ولذلك كان الوجود العسكري الأجنبي بمناسبة أزمة الخليج مما أهاج الكثير من الموجعات وأثار كل ما أثار من قلق وتوجس وخشية، وبخاصة بالنسبة لأرض تضم الحرمين تطهرت من أيام عمر بن الخطاب من أي وجود أجنبي.

والمسألة هنا تتعلق بالإرادة السياسية ومدى استقلالها، ولا خلاف أنه توجد دائماً ضغوط على الإرادة السياسية لأي دولة مهما كانت درجة ما تتمتع به من استقلال، ولكننا هنا لا نتكلم عن الضغوط والمحددات التي تضبط الإرادة الوطنية، ولكننا نشير إلى الأوضاع التي قد تجعل الإرادة السياسية الوطنية تحت مجال الهيمنة لإرادة دولة أجنبية، وتجعل الإرادة الأجنبية ذات مضاء ونفاذ تشل الإرادة الوطنية عن تقدير عناصر الصالح الوطني وإنفاذ ما تستطيع لتحقيقه.

وبحكم تجربتنا التاريخية فإن للوجود العسكري الأجنبي أثر حاسم في هذا الأمر، وهذا نظر قديم لا خلاف عليه، ولكن الجديد في النظر هو أن أساليب التحكم الاقتصادي والثقافي والإعلامي قد صارت أكثر فاعلية في تحقيق وجوه التغلب على الإرادة الوطنية عند اللزوم، وأنه لم تعد حاجة

لتحقيق هذا التغلب إلى تجيش الجيوش واحتلال الأراضي.

وهذا في تصوري صحيح منظورًا إلى علاقة التبعية بين التابع والمتبوع، ولكن يظل للوجود العسكري أثر ومَصْءاء في صدد التنافس بين الدول الكبرى، فالوجود العسكري يمكن أن يكون غير لازم لاستبقاء تبعية التابع للمتبوع، ولكنه يصير لازمًا أحيانًا لضمان البقاء في مواجهة تنافس الدول الكبرى الأخرى، أن لهذه الدول الكبرى المتبوعة ذات الوسائل في التحكم الاقتصادي والثقافي، وتبقى الغلبة في التنافس بين بعضها البعض لمن يستطيع منها في فترات التحول التاريخي أن يكسب لنفسه وجودًا عسكريًا يحسم معارك التنافس بين الدول القوية.

إن الوجود العسكري الأجنبي في الخليج يتواكب مع إعادة تشكّل الأوضاع العالمية، في نمو عودة الوحدة الألمانية، ونمو إمكانات تحقق الوحدة الأوروبية، وانهيار الاتحاد السوفيتي والحرص على اقتسام أشلائه وأوضاع الشرق الأقصى، وكل ذلك يمثل انعطافة كبيرة في الأوضاع العالمية ويكشف أنها في طور إعادة التشكيل، ومن ثم يكون للوجود العسكري أثره في حسم الكثير من المواقف.

ومن جهة أخرى، فهناك من يتكلم كثيرًا عن «النظام العالمي الجديد» وي طرح هذا المفهوم كما لو أن سلطة شرعية عالمية قد نشأت على مستوى العالم أجمع.

والسؤال الذي يتعين أن نطرحه على أنفسنا هو: هل يختلف هذا الذي يسمى «النظام العالمي» عما كنا نسميه بسيطرة الدول الكبرى وهيمنتها على دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ أليس هذا النظام العالمي هو ما شاهدناه وجربناه مع القرن التاسع عشر عندما هيمنت أوروبا على العالم، وفي نهاية القرن التاسع عشر عندما أعيد اقتسام بلدان العالم وتوزيع

أسلاب الدولة العثمانية وإمبراطورية النمسا، وقُسم العالم كله مستعمرات ومناطق نفوذ، ثم كان يتعدل هذا النظام حسب نتيجة تصارع دول الغرب بين بعضها البعض، وحسب نتائج حركات التحرر الوطني في بلادنا وسعيها للإفلات من هذه الهيمنة الاستعمارية؟

والسؤال الآن هو أنه إذا قبلنا القول «بالنظام العالمي»، فهل نكون قد صرنا بذلك قابلين لهذا الوضع بوصفه وضعًا شرعيًا دوليًا؟ وهل صرنا مشاركين في إقرار سياسات هذا النظام حتى نقبله؟ وإذا نعتنا النظام العالمي بالشرعية فهل يصدق على ما كنا نسميه في بلادنا بحركات التحرر الوطني يصدق عليها على ألسنتنا وفي وعينا بالشرعية وأوضاعها أنها من حركات التمرد والعصيان على نظام صار الإقرار بشرعيته من جانبنا؟ يترتب على الجواب على السؤال آثار جد خطيرة.

وبعد، فهذا ما عَنَّ لي أن أذكره وأقدم به في الموضوعين الذين جهد الزملاء من الباحثين أن يوفوهما ما استطاعوا من عناية لرصد وتسجيل المواقف المختلفة.

والحولية الأولى بين يدي القارئ نرجو من الله - سبحانه وتعالى - النفع بها وأن تكون أوفت بعض ما دعت الحاجة إليه من إعدادها، ونرجو من الله - سبحانه - أن يطرد النمو لها والنفع بها في الأعوام التالية.

والحمد لله

المقدمات

في مشاريع البعث الحضاري⁽¹⁾

هذا الكتاب قرأته مرتين، ولم يفقد حدثه في المرة الثانية، وهذا يشير إلى أن حصيلة الكتاب لا تنقضي بقراءة واحدة. والكتب عندي ثلاثة أنواع: نوع يزيد معرفة القارئ بالعديد من الوقائع والحقائق، في أي من مجالات المعرفة والأنشطة الإنسانية، فيخرج القارئ منه بمعلومات أوفى مما دخله بها. ونوع ثان يخرج منه القارئ وهو أعمق فهمًا لواحد أو أكثر من فروع العلم أو من مجالات الظواهر الطبيعية أو الإنسانية، هو نوع من الكتب يتوجه في اهتمامه إلى كشف ما عساه كان خافيًا من علاقات بين الظواهر المرئية أو المحسوسة، وذلك في واحد من فروع المعرفة أو تخصصاتها.

والنوع الثالث، أكاد أقول إن القارئ يخرج منه وقد صار أكثر ذكاءً، فهو لا يهتم بحجم المعلومات الجديدة التي يضيفها إلى قارئه، ولا يوجه همه الأساسي إلى كشف العلائق بين الظواهر في واحد من مجالات العلم والمعرفة، ولكنه ينفذ إلى نسيج عقل القارئ ليعيد صياغته وترتيب جزئياته على غير المنوال الذي كان عليه، ويوجهه إلى غير الوجهة التي اعتادها من قبل، أي يعدل به عن مألوف ما كانت تجري به توجهاته الفكرية.

(1) تقديم كتاب: د. سيد دسوقي حسن، المقدمات في مشاريع البعث الحضاري، تقديم: المستشار طارق البشري، القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1980، ص 5-13.

ويبدو لي أن هذا الكتاب الذي يقدمه الدكتور سيد دسوقي عن «المقدمات في مشاريع البعث الحضاري»، هو أدخل في هذا النوع الثالث. فهو كتاب من شأنه أن يطبع قارئه برؤيته ويريه الظواهر من وجهته، وهو بذلك يجاوز الهدفين: التلقيني والإقناعي. والقارئ الطلعة يقرأه فلا يشعر أن الكتاب كشف له عن وقائع لم يكن يعرفها وترتيب أهميتها على نهج جديد، بحيث تكون تعدلت لديه الأوزان النسبية بين الظواهر والأهداف، وأنه قد صار أحد بصرًا وأدق ميزانًا وأقدر على التمييز بين النافع والضار، وذلك لسبب جوهري أساسي، هو أن القارئ يكون قد صار أعرف بنفسه وبقومه مما كان، وأفهم لظروفه وأحواله مما كان.

والكتاب من بدايته إلى نهايته يعتني بالوجهة التربوية المعرفية، وهو لا يهتم بصياغة النظم والعلاقات بقدر اهتمامه بصياغة الإنسان وتعليمه، من حيث ضبط موازين الاختيار لديه.

والإنسان المعني هنا ليس مخلوقًا مجردًا من أوضاع الزمان والمكان، ولكنه مواطن ينتمي إلى المجتمع العربي الإسلامي في العصر الذي نعيشه الآن. والكتاب ينفذ إلى هذا الإنسان من بين ما يحيط به من مشكلات. وأول ما يصنعه أن يميز هذا المواطن عن غيره بما هو مخصوص به وبحكم ظهوره في جماعة معينة في حقبة تاريخية محددة، فهو مواطن ظهر في جماعة عربية إسلامية في زمان تعاني فيه هذه الجماعة من هزيمة الغرب لها وغزوه إياها غزوًا تتعدد وجوهه من سياسية واقتصادية إلى ثقافية وفكرية وتعليمية. وأن قوى الغزو تعمل على إلحاق جماعتنا بها وتبعيتها لها.

لذلك حرص الكتاب في فواتيحه على أن يتحدث عن «عالم الغيب» الذي يوجد وراء كل حضارة، أي مجموعة المسلمات التي تصدر عنها

جماعة معينة في كافة وجوه أنشطتها الاجتماعية والفكرية، وأوضح عناصر «عالم الغيب» التي سادت في أوروبا القرون الوسطى، وتلك العناصر في الحضارة الغربية الراهنة، ثم أوضح ما يراه عناصر ما يتميز به «عالم الغيب» في الفكر الإسلامي.

بهذه المقدمة الضرورية أوضح الكتاب الفروق التي تفرق حضارة الغرب الحديثة عن أسس الحضارة الإسلامية، وهذه نقطة حاسمة في تحديد أين يقف القارئ عندما تعرض عليه الحضارة الغربية إنتاجها في أي من الفروع والوجوه، هل سيتعاطاها هكذا كما تصله، أم سيتناولها بعد أن تعبر إليه من خلال مرشحاته الخاصة، وهي المرشحات التي تصمم له في ضوء مسلماته، أو «عالم الغيب» الخاص به، كما يؤثر الكتاب أن يعبر؟. وبعد أن يحرر الكتاب هذه النقطة الأساسية، يكون القارئ قد عرف ذاتيته التي تمكنه من متابعة مادة الكتاب وأفكاره التالية، من حيث قيمة العلوم الاجتماعية وكيفية انتشار الأفكار من نسق حضاري إلى غيره، وكيفية التفرغ وإعادة الشحن الفكريين، والاضطراب الذي تبثه أجهزة الإعلام، ثم قضايا التعليم والحرف والصناعات وقضايا التقليد الصناعي والترجمة ونقل التقنيات وغير ذلك.

أنا لست بسبيل أن أعرض على القارئ موضوعات كتاب هو بين يديه، ولكن غاية ما أريد قوله، هو أن هذا الكتاب الذي يجد مكانه المطمئن بين الجهود الخاصة بالبعث الحضاري لأمتنا، فإنه وغيره من الجهود التي تبذل في هذا المضمار، إنما تستند تصوراتها وفروضها إلى عدد من الأسس، ومن أهم هذه الأسس في ظني ما يلي:

أولاً: يتعين أن نكون على حذر من الخلط الذي يحدث بالنسبة لمسألة «المعاصرة». إن سادة العالم الآن يريدون أن يوحّدوا العالم كله تحت

قيادتهم ويخضعوه لهيمنتهم. وأي حاكم يحتاج دائماً إلى صيغة ما تجمع بينه وبين محكوميه.

وإذا كانت القوة والجبروت كافيتين لفرض السيطرة، فإنهما غير كافيتين وحدهما لاستدامة هذه السيطرة، إنما يحتاجان إلى «فكرة»، وينبغي أن يتوافر في هذه الفكرة شرطان: أولهما: أن تكون جامعة للحاكم والمحكوم، وثانيهما: أن تمكن من إجراء تصنيف داخلي بين الطرفين يسوغ حاكمية الحاكم ومحكومية المحكوم، أو تسوغ قيادة الأول وتابعة الثاني. وفكرة «المعاصرة» التي تطرح حالياً، والتي جازت إلى عقول الكثير من مثقفينا المغتربين وتسربت إلى العامة وتزكيتها أدوات الإعلام دائماً، هذه الفكرة تقوم بالوظيفتين المطلوبتين.

إن فكرة المعاصرة تقوم على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعاً. وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة ومدى جدارتهم بالعيش في هذا الزمن، أو مدى تخلفهم. فهي فكرة جامعة، وهي في الوقت ذاته تقيم مقياساً من شأنه أن يجعل المجتمعات الغربية في قمة السلم، ويجعل الشعوب الأخرى على درجات من السلم تقترب من القمة أو تبعد حسب اقترابها من تقليد ظواهر الحضارة الغربية أو ابتعادها عنها.

والحضارة الأوروبية الغربية تسود بتقدمها المادي وبقهرها للأمم والشعوب، وهي تسوغ استمرار سيادتها بتصفية الحضارات الأخرى، وإلحاقها بها، ويجري ذلك باسم المعاصرة. وهي إذ تدعو «للعصرية» إنما تدعو لها بشرط توحيدها معها والتصاقها بها، وأن تستوعب عموميات العصر في خصائصها الذاتية.

وبذلك تبدو الحضارة الغربية بوصفها الصورة المثالية «لحضارة

العصر» على سائر بقاع الأرض. وبهذا فهي جادة في استيعاب حاضر العالم كله. والحضارة الغربية إذ تستلب «العصر» بهذه الطريقة، إنما تكون قد احتكرت ميزان التقدير ومقاييس التقدم. وقد صرنا نقيس مدى تقدمنا بمدى قربنا منها أو بعدنا عنها في ظواهرها جميعاً، وبهذا تكون قد استوعبت صورتنا عن مستقبلنا أيضاً، لقد صار الغرب هو مستقبلنا.

والحضارة الغربية لا تكتفي باستيعاب الصورة المثلى لحاضرنا ومستقبلنا، ولا تقنع بأن تترك لنا الماضي. إنما هي تترد إليه تصوغه وفق مقاييسها، وتنزع من حضاراتنا الماضية معايير الشرعية والاحتكام المستمدة من هذه الحضارات، ثم تُخضع تاريخنا لمعايير مستمدة من التاريخ الأوروبي، فهي مثلاً تحاكم الإسلام في تاريخنا بما حوكت به المسيحية في تاريخها، وتلصق بالعقيدة الإسلامية ما هي منه براء مما علق بعقائد المسيحيين في أوروبا في القرون الوسطى. وعبثاً نحاول أن نوضح الفروق في هذه الأمور، عبثاً نحاول لأننا لا نواجه أخطاء غير مقصودة. وإنما نواجه سعيًا مدبرًا يتفياً نتائج وآثارًا محددة من سعيه تفريقنا عن ماضينا (حسب التعبير الذي استخدمه الأستاذ محمود شاكر). ثم هي تجعل العصر اليوناني الروماني كما لو كان نقطة البداية في تاريخ الفكر العالمي، رغم أنه سبقته حضارات وحضارات، ورسالات أديان ورسالات قفزت بالفكر في البشر قفزات واسعة، ثم هي تجعل القرون الوسطى عصور الظلام في العالم لا في أوروبا وحدها، رغم أنها كانت أبهى عصور النور عندنا، يكفي أنها ضمت الوعاء الزمني للرسالة المحمدية تنزيلاً وانتشاراً.

وبهذا جميعه تكاملت الحلقات التي تقيم الترادف بين الوفود الأجنبية إلينا وبين «المعاصرة»، وبالمقابل ترادف الموروث مع نقيض «المعاصرة»

وهو البالي القديم. وبهذا الاستيعاب لحاضرنا ومستقبلنا وماضينا يجري تفريغ ذاتنا، ويجري اقتحام الوافد لنا ليسد علينا كل السبل.

ومع التسليم بأن ثمة وجوهًا عديدة للاستفادة مما أسفرت عنه الحضارة الغربية، وخاصة في العلوم الطبيعية والتقنيات والعديد من النماذج التنظيمية في مجال تشكيل المؤسسات الجمعية في الإنتاج والإدارة والشئون العسكرية ونماذج العمل السياسي، مع التسليم بذلك فإنه يظل علينا أن نبذل الجهد الكبير لتحرير فكرة المعاصرة، وليكون اختيارنا فيما ننقل متصلاً بإدراكنا لهويتنا وفهمنا لظروف «عصرنا» الخاصة، فلا يفرض علينا شيء، لا بالإقحام ولا استنادًا إلى محض «المعاصرة» مع الغرب، تسليمًا بحثًا لما يعتبرونه «مقتضى» المعاصرة لتلازمه مع أوضاع الغرب.

وفي هذا السياق نلاحظ أن الكثير مما أخذناه من الغرب باسم «المعاصرة» وضرورتها، قد أدى لدينا من الآثار عكس ما أدى لدى الغربيين، وتجاربنا التاريخية خلال المائة عام الأخيرة شاهد على ذلك. هناك فروق أساسية بين البيئة المنقول منها والبيئة المنقول إليها. إن كل ما بناه الغرب في «العصر الحديث» من نظم وقيم وأفكار، إنما بناه في ظروف كان آمنًا فيها على نفسه أمنًا تامًا من أية مخاطر تتهدده من خارجه، فصرف جهده لتنظيم أوضاعه الداخلية وإيجاد صيغ الصراع والتحالف بين قواه الداخلية.

أما نحن، فإن «العصر الحديث» لدينا يجعلنا نختار من النظم والقيم والأفكار في ظروف جد مغايرة، نحن بنينا نظمنا ونظم أفكارنا ونقرر قيمنا ونحن تحت خط النار، ونحن في عصر «الاستعمار ومقاومته» وذلك في كل صعيد سياسي واقتصادي واجتماعي وفكري، وأن كل ما بنينا ونهدم

إنما ينبعث مباشرة من واقع أننا مجتمعات مغزوة مقتحمة، تكافح وتدفع الغوائل عن نفسها.

فالمعاصرة إذاً ليست مجرد توابك زمني، وليست مجرد اتفاق في عدد السنين، ولكنها تماثل في الظروف والأوضاع. وهذا بالذات هو الأمر غير القائم بيننا وبين أصحاب الحضارة الغربية. وهو ما يحتاج إلى تحرير.

ثانيًا: يتعين الكشف عن ظاهرة «الازدواج» التي تعاني منها مجتمعاتنا أيًا معاناة، والتي أوجدت انفصامًا في المجتمع هدً من فاعليته وفتً في قوى التماسك فيه. إن أبسط ما واجهتنا به هذه الازدواجية أنها أوجدت صدعًا وظلت تعمقه داخل المجتمع، في جميع مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي أنساقه الفكرية وقيمه وعاداته ونماذج العيش فيه.

إن أية قوة يتحول حسابها إلى صفر، إذا سُقَّت نصفين ووضع بين مقداريهما علامة الطرح لا علامة الجمع. وبمعنى آخر تمنحى أية قوة إذا جُزئت وأثير الصراع بين بعضها البعض، فينطرح بعضها من بعض بقدر ما تكون القوتان المتصارعتان متكافئتين، وفي حدود التكافؤ بين الأجزاء المتصارعة.

والحاصل أنه على مدى القرن الأخير، لم يعمق الصدع فقط بين الموروث والوافد من المؤسسات والنظم والأفكار والقيم، إنما كانت كفتا الميزان تتجهان باطراد نحو التعادل، إذا كان الموروث يقل حجمه ويضيق نطاقه، وكان الوافد يزداد حجمًا ويتسع نطاقًا، وقد قاما معًا قيام التعارض والتصارع، وبهذا اتجهت الحصيلة العامة للقوى الاجتماعية نحو التناقص والاضمحلال، فمع اتجاه المتنافيين إلى التساوي اتجهت الحصيلة إلى نقطة الصفر. وهذا يتضح بشكل

كبير بمدى قدرتنا على مقاومة المستعمرين والغزاة ومدى قدرتنا على النهوض بالناس، فرغم ارتفاع الصوت والجلبة تزداد قوانا في هذين المجالين ضمورًا وتهافتًا.

ظاهرة الازدواج هذه، تناولها الدكتور سيد دسوقي في موضوع التعليم، وهو من أخطر المجالات التي مُورسَ فيها الازدواج، مُورس أيام محمد علي بشكل يبدو لي غير واعٍ بالآثار السلبية التي تترتب عليه، ولكنه مع نهايات القرن التاسع عشر وفي عهد الاحتلال البريطاني، فالتصور أن سياسة «دانلوب» في التربية والتعليم كانت متجهة إلى دعم تلك الآثار السلبية لنوعي التعليم الذين تأكد وجودهما وعظم الانفصام بينهما في ذلك الوقت.

على أن ظاهرة الازدواج لم تقتصر على التعليم رغم أهمية هذا المجال وضخامة ما تترتب على هذه الظاهرة فيه من آثار. إنما امتدت إلى مجالات النشاط والحركة السياسية والاجتماعية كلها، على خلاف في زمن البدء وفي سرعة الإيقاع بين مجال ومجال. وأن أضخم الميادين الأخرى التي عانت من هذه الظاهرة، هي ميدان النظام القانوني، إذ بدأ تسرب النظم القانونية الوافدة ببطء وبالتدريج منذ 1840 باستعارة بعض أحكام القانون التجاري الفرنسي في الدولة العثمانية ومصر لتطبق في مجالس للتجار أنشئت وقتها، وكان هذا الوقت هو وقت استغلت فيه الدول الأوروبية الصراع السياسي العسكري بين محمد علي بمصر والسلطان محمود الثاني باستانبول؛ لتضعف المتصارعين وتسيطر عليهما معًا وتفرض سياسة الباب المفتوح على المنطقة كلها. ثم بدأ التوغل قليلًا قليلًا حتى أنشئت في مصر المحاكم المختلفة في 1875، ثم جرى الاقتحام الكبير في 1882 عندما فرضت على مصر

ست مجموعات من القوانين أنشئت كلها نسخًا مترجمة مختصرة عن التقنيات الفرنسية وأنشئت لها محاكم جديدة، وغطى النظام الوافد مجالات المعاملات المدنية والتجارية والأحكام الجنائية ونظم المحاكم وإجراءات التقاضي والتحقيق.

من ذلك الوقت حدث الانفصام العظيم في نفس الأمة وعقليتها، بين نظم للمعاملات تستمد أسس شرعيتها من مبادئ وقيم آخذة عن المجتمعات الأوروبية، وبين نسق للأخلاق والقيم يستمد أسس شرعيته من الشريعة الإسلامية، وبهذا الانفصام انصدعت تلك الوشيجة التي يلزم قيامها بين ما يعتبره المجتمع صحيحًا وما يعتبره حلالًا، وبين ما يعتبره باطلًا أو محرّمًا وبين ما يعتبره حرامًا، وانفتقت الآصرة بين الواجب وبين المفروض والمندوب، وبين الخطأ وبين المُشين، وعلى الجملة تمزقت العلائق بين نظام القانون ونظام الأخلاق في المجتمع، وصار كل من النظامين يُضعف الآخر ويضعف به، بدلًا من أن يقوي كل صاحبه ويتأيد به.

ونحن نلمح ظاهرة الازدواج أيضًا، في كل من مجالات النشاط الإنساني والاجتماعي، فمثلاً في نظام الحكم تقوم السلطة الشخصية للحاكم الفرد جنبًا إلى جنب السلطة الشعبية (أو الموصوفة بهذه الصفة) للمنظمات النيابية المنتخبة.

وفي نظام الإدارة تقوم البيروقراطية الحديثة بالتخصص وتقسيم العمل وانفصال أدوات العمل ومقره عن ملكية العامل والموظف، يقوم كل ذلك جنبًا إلى جنب مع نظم العمد والمشايخ والخفراء بما ينتمي إلى النظام البيروقراطي التقليدي القائم على الروابط الشخصية والأسرية والتوارث... ونظام الإنتاج الحرفي القديم قامت بجواره المصانع الحديثة

المستوردة، قامت على غير انبثاق من النظام القديم ولا عن تطور به... وعلاقات الإنتاج العائلية قامت بجوارها نظم العمل الجديدة ونظم شركات المساهمة والتوصية وغيرها، وقام كل ذلك على غير اتصال ولا انبثاق وتطور، إذ وفد الجديد مقتحمًا البيئة الاجتماعية ضاربًا الأنماط القائمة. وجرى شبه ذلك في الأحياء السكنية وطرز المنازل والملابس وعادات العيش. وفد الجديد غزوًا على غير انبثاق ولا تطور أفضت إليه حاجة المجتمع من داخله ولا جرى بإكبات حركته الذاتية. وأدى كل ذلك إلى ما نشاهد اليوم من فوضى وضياح وفقدان للتوجه ولا أدريّة سياسية واجتماعية وثقافية، ووهن تصير به الجبال ذات الأوتاد كالعهن المنقوش.

ثالثًا: يتعين ملاحظة ما تتسم به العلوم الاجتماعية من نسبية إذ يستند السائد منها لدينا الآن إلى تقاريرات ومسلمات بعضه وليد الحضارة الأوروبية وتجارب التاريخ الأوروبي في الأساس، فهي لا تتضمن قوانين بالمعنى الذي تدعيه وتحاول استعارة مصداقيته من مصداقية العلوم الطبيعية، وغالب هذه التقاريرات تعتبر مذاهب أو مدارس فكرية وتتضمن تحيزات فكرية كامنة فيما نذيعه من مسلمات وأسس، سواء في الفكر السياسي والاقتصادي أو في المذاهب الاجتماعية بشكل عام، أو في محاولة صياغة تاريخ العالم وفق مراحل التاريخ الغربي وحده، بما يوحي أن كل خلاف لدينا (في الحاضر أو في الماضي) مع التجارب الغربية يضع مجتمعاتنا الماضية والحاضرة في إطار الشذوذ عن القاعدة والانحراف عن الأصل والنسق الثابت المستمد من الأوضاع الغربية.

هذه الصورة تجعلنا دائمًا في موقع التابع في كل شيء، فالخلاف لا

يكون إلا بين نقص وكمال، ولدينا النقص ولديهم الكمال، وهذا الوضع يفرض علينا تبعية أبدية لا فكاك منها، إلا أن نطرح هذا النموذج المضروب علينا وأن نسعى لبناء وتركيب نموذج للتطور، لا يستبعد تجارب الغرب، ولكنه لا يستند إليها وحدها ولا يُستوعب في إطارها، ونموذج تبتدى فيه ذاتنا وتاريخنا وتجاربنا وأوضاعنا.

وإن كتاب الدكتور سيد دسوقي خطوة مهمة في هذا السعي، ألهمه الله القدرة والثبات والدأب، وأنا أشكر للصديق الكريم حُسن ضيافته لي في كتابه بهذه الكلمة. وأرجو ألا أكون أطلت، وألا أكون حجبت القارئ عن كتابه، وأطلت المكث أكثر مما كان يجوز له، أستغفر القارئ، وأشكر الكاتب، وأسأل الله له جهداً نافعاً موصولاً في خدمة دينه وأُمَّته بإذن الله.

أحمد بن بلة : استرداد المستقبل ،

رؤية استشرافية

للمستقبل العربي الإسلامي⁽¹⁾

من أصعب ما يواجه المرء أن يُدعى إلى كتابة مقدمة لمثل هذا الكتاب ذى الطول والعرض، موضوعه فسيح مترامي الأطراف، بعمق ثقافي، وخصوبة في تنوع الموضوعات، واستيعاب هائل للدلالات الحاضر- حاضر العرب والمسلمين - وإدراك متميز للمرحلة التاريخية المعيشة، وقد تضمن إجابات رجل هو من فحول هذا العصر، تمتد قامته السياسية على مدى حركات التحرر الوطني منذ الخمسينيات حتى اليوم، ومكنته الأقدار من أن يرتمي في قلب الموج حيناً يصارعه ويغالبه، وأن يقف على الرؤوس الشواهد حيناً يشرف ويدبر، حيناً يتأمل ويقرأ حركة التاريخ المعيش، ومن هنا نلاحظ في إجاباته هنا هذا الشراء المتولد عن تنوع المنظور، وامتزاج الخبرة العملية بالنظر التاريخي بالتأمل الفلسفي.

وجاءت هذه الإجابات ردوداً على الأسئلة التي أدار الحوار بها الأستاذ سامي لطيف، فجاءت أسئلة ذات ثقل ثقافي وذات ذكاء وإحاطة بمشاكل المرحلة التاريخية المعيشة، وفتحت المجالات الفكرية التي احتواها الكتاب، والسؤال كما يقال هو نصف الجواب، فلا جواب صحيح إلا بسؤال صحيح يطرحه السائل طرحاً صحيحاً.

(1) تقديم كتاب: سامي لطيف، أحمد بن بلة: استرداد المستقبل، رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995، ص 7-20.

لا أجد من المناسب الحديث عن كتاب هو بين يدي قارئه الآن يتعجل قراءته، ولكنني مادمت دُعيت للكتابة وسعدت بهذه الدعوة، فحسبي أن أعرض لبعض ما يحوك في صدري من شواغل أهاجتها قراءة هذه الصفحات، وحسبي أن أعرض لما أخاله الأولى من هذه الشواغل بالحديث العاجل في «مقدمة» ينبغي ألا تتسع لأكثر من حديث للضيف الحيّ.

أهم ما لفت نظري، أن الأخ أحمد بن بلة يرى أن المسألة الرئيسية المطروحة علينا في المرحلة التاريخية المعيشة هي مسألة ثقافية وفكرية وحضارية، وأن الغرب نظام حضاري وثقافي بالدرجة الأولى، وأن معركتنا مع الغرب الاستعماري هي معركة ثقافية في الدرجة الأولى أيضًا، وهي معركة مع الحضارة الغربية. إن هذه الرؤية في تقديري تضعنا في قلب المشكلة، كما تضع أقدامنا على أول الطريق الصحيح _ وهكذا في ظني _ تستعيد حركة التحرير الوطني في بلادنا طريقها الصحيح الذي كان لها على مدى القرن التاسع عشر، ثم غُم عليها في عشرينيات القرن العشرين وما تلاها من العقود حتى السبعينيات. يجيء هذا الاستدراك لمسار حركاتنا الوطنية على يدي واحد من زعماء هذه الحركة في الخمسينيات والستينيات، ويقدم للأجيال المقبلة حصيلة تجربة عريضة وشريفة وثرية.

إن المستشرق للملامح العامة لحركة التاريخ الحديث في بلادنا العربية الإسلامية، يلحظ أن الحركات الوطنية كانت مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، منذ نهضت هذه الحركات تقاوم الغزو والتوغل الأوروبي الغربي من نهايات القرن الثامن عشر، فلم تنهض شعوب العرب

والمسلمين تقاوم الاستعمار في القرن التاسع عشر إلا تحت راية الإسلام، ولم تتجمع هذه الشعوب في حركات مكافحة المستعمر الأوروبي إلا باسم الإسلام، أي بمعنى أنها قامت تدافع عن «الذات الإسلامية» كمكون عقدي حضاري، وبهذا التصور نفهم عبد القادر الجزائري في الجزائر، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، والسنوسي على امتداد العمق الصحراوي لشمال أفريقيا، والمهدي في جنوب وادي النيل، وكذلك في مصر من الأفغاني حتى مصطفى كامل.

ولم تظهر التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي إلا في أواخر القرن التاسع عشر، ولم تظهر في ذلك الوقت إلا في دوائر محدودة للنخب السياسية والاجتماعية، وجرى ذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذي تكوّن في ظل النفوذ الاستعماري، عسكرياً وسياسياً، والذي قام على أساس فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركز على الأولى وأهمّل الثانية إهمالاً. وكذلك انتشر الفكر الأوروبي الفلسفي بين دوائر من صفوة المثقفين من خريجي هذه المدارس الحديثة، بفعل الكتب والمجلات الفكرية التي قامت منذ نهايات القرن التاسع عشر تروّج رؤية فلسفية تتعارض مع أسس الفكر الإسلامي المرجعي السائد.

فلما انتهت الحرب العالمية الأولى في 1918، بدأت حركات التحرير الوطني، سواء في بلدان العالم الإسلامي كمصر والعراق وسوريا، أو في غيرها، كاليهند والصين، قامت هذه الحركات من جيل شباب وكهول، ومن نخب ثقافية اختلفت نوعياً عن أجيال أسلافهم من أهل حركات المقاومة في القرن التاسع عشر، ذلك أن جيل النخب الحديثة كان تكون في المؤسسات التعليمية الحديثة التي قامت على أسس علمانية غربية من بضع عشرات السنين، وجرى ذلك في ظروف

سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة الإسلامية ككيان مشخص للجماعة الإسلامية.

ومن هنا ظهر في مجتمعاتنا ما يمكن أن نطلق عليه «العلماني الوطني»، وهو يمثل حركات التحرير الوطني التي بدأت منذ عشرينات هذا القرن تطالب بالاستقلال السياسي عن الاستعمار الغربي، مع قصر هدف الاستقلال في إخلاء أرض الوطن من القوى العسكرية الأجنبية وتجريد الإرادة السياسية من الإماء الأجنبي الاستعماري عليها، ثم ما لبث أن تعزز مطلب الاستقلال السياسي بهدف الاستقلال الاقتصادي على مدى الأربعينيات والخمسينيات. ولكن كل ذلك كان يستهدف إقامة مجتمع يجري بناؤه على صورة المجتمعات الأوروبية، من حيث الأوضاع السياسية الاجتماعية، ومن حيث النظم الوضعية البعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

ومن أجل ذلك بدأت الحركات الإسلامية، مع نهاية العشرينيات تدرك أن حركات التحرير السائدة إنما تعكس مشروعاً سياسياً واجتماعياً ورؤية فلسفية بعيدة عن المرجعية الإسلامية التي ارتبط بها تكون الجماعة السياسية التاريخية في بلادنا، من حيث الإطار الثقافي ومعايير الاحتكام وصلة الفرد والمجتمع بالكون، وظهرت الحركات الإسلامية كحركات وطنية موازية لحركات التحرر العلماني، وكان لهذه الثنائية أثرها السلبي على الوضع الوطني التحرري العام، إذ قام صدع بين حركتين وطنيتين: إحداهما علمانية والأخرى إسلامية.

ولم يبدأ هذا الصدع في الالتئام إلا بعد ظهور تعثر حركتي الاستقلال الوطني في نهايات الستينيات:

الحركة الأولى: وهي حركة الاستقلال الوطني في صورته الليبرالية من

العشرينيات إلى بدايات الخمسينيات.

والثانية: حركة الاستقلال الوطني في صورته الاشتراكية خلال الخمسينيات والستينيات. وجزى الله الشدائد كل خير؛ لقد كان من الضروري أن تلج الحركات الوطنية تجربتي العشرينيات والخمسينيات، وأن تحمل خيرهما إلى ما تتجاوزهما به وتعود به إلى منابع قيمها العقدية ومرجعيتها الشرعية من حيث السلوك والمعاملات والنظم.

ذلك هو الوعاء التاريخي الذي يصدر منه الحديث الوارد في هذا الكتاب، وهو فيما يبدو لي عمود الارتكاز في فهم ما يتعين أن يقوم عليه النظر السياسي الاجتماعي الإصلاحية والتحرري في بلادنا.

أستطرد إلى نقطة أخرى، تتعلق بإمكان الحوار الحضاري بيننا وبين الغرب، وللأسف لا أكاد أرى فرجة ذات اعتبار في هذا الشأن.

والحديث عن الحوار والدعوة إليه، قد صار من أكثر ما تجري به الأقلام وتردده الألسنة في أيامنا هذه، وهو يحتاج إلى وقفة تدبر وتأمل من حيث معناه وإمكاناته واحتمالات نتائجه، فالحوار في ظني يقوم على اعتراف طرف بطرف آخر، وبالأقل الاستعداد لهذا الاعتراف، ولا حوار إذا لم يتم هذا الاعتراف بوجود الآخر أو على الأقل بحقه في الوجود. والحوار الحضاري يقوم في ظني أيضاً على اعتراف طرف بأن للطرف الآخر مرجعية مختلفة، أي موقف ثقافي مختلف وأسس مختلفة تقوم عليها أصول شرعيته ومعايير الاحتكام لديه، ذلك أن الوضع الحضاري في ظني هو في النهاية «وجهة نظر» حاكمة، هو «شرعة» بالمعنى اللغوي للفظ «الشرعة» أو «المشرع»،

أي نقطة البدء، على أن يرتبط كل ذلك بجماعة ممتدة في صيرورة تاريخية، فتمثل هذه «الوجهة» قوة التماسك الجمعي والتاريخي لهذه الجماعة، وتشكل لها لغتها الذهنية ومعايير قيمها من حيث السلوك الفردي والقيم والتعامل بين الناس وبناء هياكل نظمهم ومؤسساتهم، والأصل المرجوع إليه في كل ذلك وفي تبين علاقة الفرد والجماعة بالكون وبما وراء الطبيعة. وما من أصل شرعية أو معيار احتكام يظهر في جماعة، إلا ويكون مردوداً في النهاية إلى ما تدين به هذه الجماعة من نظر فلسفي يرسم لها أصل علاقة الإنسان بالكون.

والحوار هو تبادل خبرات وآراء ووجهات نظر، وهو مردود في النهاية إلى الاغتناء بما لدى الآخر من قيم وأساليب حل للمشاكل، ومن نماذج تنظيمية ونماذج علاقات بين البشر، هو تبادل الحلول الإنسانية بين ذوي الثقافات المتعددة، ليغتني كل طرف بما عسى أن يكون مفقوداً له مما يجده لدى الطرف الآخر من هذه الأمور، والحوار يفيد في تبادل تلك الأمور بين الأطراف المتحاوره بغير أن يفرض طرف على الآخر أمراً منها، ويشترط أن يجري الأخذ عن الآخرين بمعيار نفع الأخذ مما يأخذ لا بمعيار فائدة المعطي مما يعطي، وبشرط أن تكون معايير النفع المتوقع للأخذ مستخلصة من موازينه الحضارية ومن أصول مرجعيته التي تحدد له ما ينفعه وما لا ينفعه، وألا تكون واردة إليه من موازين حضارة الطرف الآخر ومعايير احتكامه، وبشرط أن ما يأخذه الطرف الأخذ من قيم أو نماذج معاملات وأنظمة، إنما يأخذه لا كحضارة أجنبية مكتملة تفرض عليه ولا كثقافة وافدة غربية تقتحم وجوده وتنزعه من أصوله الحضارية ومعايير احتكامه وشرعيته، إنما يختار ما يختار من قيم الحضارة الأخرى ونظمها بوصفها «مفردات» حضارية يفصل بينها وبين أصولها المرجعية

في الحضارة الغربية ويتمثلها في حضارته لتنضم إلى مفرداتها وتخضع لأصول شرعيتها ونظرتها الثقافية، مثال ذلك «النظام النيابي» هو نموذج تنظيمي يمكن أن تأخذه من الحضارة الغربية التي ظهر منها لأن لنا وجه نفع في هذا الأمر، ولكننا نأخذه منفصلاً عن النظرية الوضعية والعلمانية التي ظهر فيها لدى الغرب، ونخضعه لأصول شرعيتنا الإسلامية فيدور في فلكها ويكتسب حجته من إعماله لدينا في إطار هذا النسق الثقافي الحضاري المركوز لدينا من النظر الإسلامي.

أقول إننا إذا نظرنا إلى موضوع الحوار بهذا التصور، لا أكاد أتبين مجالاً لإجراء هذا الحوار بيننا وبين الغرب، أي بين الحضارة الإسلامية بأجنحتها العربية الفارسية التركية الهندية الصينية، وبين الحضارة الغربية بأجنحتها اللاتينية الجرمانية الأنجلوسكسونية.

ويبدو لي أن الجغرافيا السياسية أوجبت في القديم على العالم الأوروبي تكوين وحدات سياسية اجتماعية صغيرة، فلم يعرف التاريخ الأوروبي القديم وحدات سياسية مركزية كبيرة على نحو ما عرف الشرق في الصين ومصر ودول مجتمعات الأنهار الكبرى على سبيل المثال، وفي العصر الوسيط عرف إمبراطوريات ونفوذاً كنسياً لم يستطع أن يلغي سطوة الوحدات السياسية الاجتماعية المحلية من مقاطعات ومدن وغيرها، أشير إلى هذه النقطة لأصل إلى ما أريد استخلاصه وهو: أن التحدي الكبير الذي صادف الوجود السياسي والاجتماعي الأوروبي كان يتعلق بهذا التناثر والتجزؤ الذي فرضته أوضاع الجغرافيا السياسية، وأن الحل الأوروبي لهذه المسألة تفتق بالتدريج وعلى مدى زمني واسع؛ لابتكار الأشكال التنظيمية التي تمكن من التنسيق بين

هذا التعدد والتنوع، والتجميع بين هذه الوحدات المتناثرة، ظهر ذلك لأول وهلة في حضن الحضارة الرومانية بما عرفته من نظام «مجالس الشيوخ»، ثم ظهرت المجالس الكنسية كتشكيل تنظيمي تمكن من إدارة التنوع في المجال الديني، ومن هذه العناصر التاريخية استطاع الوجود الحضاري الأوروبي في العصور الحديثة أن يبتكر صياغات مهمة جدًا تتقبل التعدد الأوروبي، وتصوغ له تكويناته الفكرية والتنظيمية وتشكل الأنساق المجمععة للتعدد وللتنوع، وهذا في ظني ما أمكن به لهذه الحضارة في العصر الحديث أن تنطلق إلى ما انطلقت به إلى المدى الذي نشاهده الآن. وانعكس ذلك في أشكال عديدة، سواء بنشأة الدول الحديثة من مجموعات ومقاطعات متعددة، أو بنشأة نظم المجالس لتجميع الإرادات الفردية وصياغة إرادة جماعية واحدة دون طغيان إرادة فردية على أخرى ودون إزهاق لها، أو بنشأة التكوينات السياسية التي تجمع بين الدول القومية في تنسيق أكبر، أو بنشأة الجمعيات والنقابات، أو شركات المساهمة وغيرها من أشكال تجميع الجهود وتجميع الأموال وإدارتها إدارة مشتركة بطريقة مجلسية، وتفتق ذلك عن توزيع للسلطات والاختصاصات وتقسيم العمل وغير ذلك مما هو معروف مشتهر في مجالات بحثه.

هذه الحضارة الأوروبية التي استطاعت أن تقوم بهذه المهمة الكبيرة بنجاح ليس له مثيل آخر سابق، لم تستطع أن تفتح على غيرها من الحضارات الأخرى.

واتسمت بقدر عجيب من الاستغناء عن الآخرين واعتادت التعامل مع غير من يصدق عليهم وصفها الحضاري باعتبارهم خارجين وباعتبارهم «آخرين»، وهذا التوجه نجده كالخيوط الثابت الذي يصل مراحل هذه

الحضارة من أول العصر الروماني إلى هذا العصر الحديث.

ونعرف من وقائع التاريخ الروماني القديم إلى أي مدى كان مفهوم «الإنسانية» يتوحد بمفهوم المواطنة الرومانية، وأن ما يتجاوز الرومان فهم في أعين الرومان والنظام الروماني برابرة أو «شعوب» ليس لهم جدارة التعامل وفقاً لضمانات النظام الروماني. ورغم كل ما نعرف من تغير وتطور عرفه التاريخ الأوروبي على مدى أكثر من ألفي عام، نَفَاجاً بأن هذه النظرة هي ذاتها النظرة التي مارسها أوروبا المتحضرة بالحضارة الحديثة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بعد أن مرت بالنهضة والإصلاح والتنوير، ونحن نلاحظ أن العقل الأوروبي لم يستطع أن يتقبل جدارة وصفنا بوصف «المواطنة» في بلادنا إلا بعد أن اغتصبنا الاعتراف بهذه الجدارة اغتصاباً بما قمنا به من حركات تحرير على مدى القرنين الأخيرين، أما قبل هذا الاعتراف فكان يطيب لهم وصفنا بأننا «الأهالي» أو السكان أو القاطنون بهذه الجهات، ويطيب لهم أن يصفوا نظمنا بأنها عادات وأعراف وأوضاع مَرعية، فلا شعوبنا الشرقية جمعاء جدير الواحد منها أن يوصف بوصف «المواطنة» ولا أوضاعنا جدير أي منها أن يوصف بوصف «النظام» أو «التشريع». ولهؤلاء الذين هم «نحن» أي شعوب الشرق وجد علم «الأنثروبولوجي»، ولا أكاد أنسى عندما فُتحت دائرة المعارف البريطانية لأقرأ ما بها عنه، فوجدتها تقول إنه علم تطور الكائنات البشرية، وأن «مادته الخام» هم الإسكيمو والبرابرة والهنود الحمر والعرب والمغول... إلخ، ولم أعرف بعد أن الأوروبيين يضعون بحث شئونهم ضمن مباحث علم الأنثروبولوجي.

إن العقل الغربي لم يستطيع - في تقديري - أن يسلم أو حتى أن يظن أن هناك طرقاً وأساليب فكرية وتنظيمية أخرى، يمكن بها تحقيق كل الأهداف السياسية والاجتماعية التي تفتقت عنها حضارته في أبهى ما وصلت إليه، ولا تحقيق كل المثاليات الأخلاقية التي بشرت بها حضارته في أبهى صورها، لم يستطع بتاتاً أن يقر بأن ثمة طرقاً وأساليب أخرى متعددة، يملكها كل نسق حضاري، وتفتح لديه من داخله وبمادته الفكرية ومن خلال نظراته الفلسفية وتراثه الفكري والتنظيمي وفي إطار مرجعيته وما يمتلك من معايير الاحتكام للتمييز بين «الحسن والقيح»، بالتعبير الذي استخدمه علماء الكلام المسلمين.

إن الفكر الغربي مثلاً، اعتاد أن يعترف بالحقوق مطلقة في صورتها الفردية، ثم يعود فيقيدها، ونحن اعتدنا في حضارتنا الإسلامية مثلاً، بدلاً من أن نعترب بالحق للفرد أولاً ثم نقيده بعد ذلك، اعتدنا أن نقر الحقوق في صورة واجبات على الغير، فالحق في الملكية مثلاً نعبّر عنه في صورة نهى عن العدوان عليها، والحق في المساواة يرد في صورة نهى عن الظلم، والظلم هو التجاوز على الآخرين أو الانتقاص منهم... وهكذا.

واستطراداً أو تناسباً مع ذلك اعتاد الفكر الغربي مثلاً أن ينظر إلى الفرد على أنه الأصل، ثم ينظر إلى الجماعة على أنها مقيد للفرد ومحدد له، فأصل الإطلاق في الحقوق فردي، وعوارض التقييد للحقوق جماعية، ولكننا اعتدنا أن ننظر إلى أن الفرد لم يوجد وحده قط، وأن وحدته تعني فناءه، فالأصل في العمران والمجتمع هو الجماعة، ثم يردُّ النظر إلى الفرد بإزاء الأفراد الآخرين داخل الجماعة، ومن هنا صيغت الحقوق الفردية بوصفها واجبات على الآخرين، ولكن العقل الغربي لم يستطيع أن يدرك هذه المسألة، ولم يستطع أيضاً أن يعترف بأن ما أقرته حضارته الحديثة من

مائتي عام أو يزيد قليلاً، كان مقرراً ومعترفاً به في الأدبيات الإسلامية قبله بأحد عشر قرناً.

إن تمركز الوعي الغربي على ذاته، لم يستطع به قط أن يدرك ما عسى أن يكون من نواقص أو شذوذ في تقويماته لبعض الأمور، ولا استطاع أن يدرك أن ما لدى الآخرين في هذه الأمور هو الطبيعي والأميل إلى التوازن، فمثلاً التوازن الذي يوجده الموقف الفكري الإسلامي بين عالم الغيب والعالم المشهود، وبين الروح والمادة، وبين المطلق والنسبي، كل ذلك يراه الموقف الغربي غير مفهوم، والمفهوم لديه هو ذلك الفصل الكبير بين الغيب والشهود وبين الدين والدنيا، فصلاً أفضى بالفكر الغربي إلى ما رأيناه من تراوح عبر تاريخه بين الإيمان بالروح وبالدين وإنكار المادة والعزوف من الدنيا، وبين رد فعل ذلك إلى إنكار الدين والارتواء في الماديات والدينيويات وحدها.

وكذلك مثلاً العلاقة بين الرجل والمرأة، تذبذب الموقف الغربي بين جمود العلاقة الزوجية الوحيدة المؤبدة مدى العمر، بصرف النظر عن أوضاع البيئة وظروف الجماعة البشرية، وما قد تفرض من ضرورات أحياناً، وبين انحلال هذه الرابطة وانطلاق تلك العلاقة من ضوابطها الاجتماعية، وضياح معيار التمييز بين الشرعي وغير الشرعي، ورأى الموقف الغربي أن كل ذلك طبعي، أما أن يوجد تنظيم يقرر مشروعية الزواج في إطار التراضي وفي إطار إمكان فصم العلاقة شرعاً، إن فقدت أسباب قيامها والتراضي بشأنها، وأن يقرر كضرورة اجتماعية أو إنسانية إمكان التعدد بشرط عدم الإضرار، وإمكان التوافق بين الأطراف جميعاً، لمواجهة الظروف المتغيرة، أما أن يقر النظام الإسلامي تنظيم هذه الدرجة من التوازن والمرونة، وتتضح فيه معايير الشرعية بضوابط تتعلق بالاعتراف

الجماعي بهذه العلاقة- فإن كل ذلك يعتبر لدى الموقف الغربي «شذوذاً» أو وضعاً متخلفاً.

لا أريد أن أطيل وحسبي ما ذكرته من رؤوس موضوعات، وأنهي هذا الحديث بأنني لا أجد إمكانية جادة لحوار بين أنداد يجري بين الإسلام عقيدة وحضارة وبين الغرب فلسفة وحضارة، أو يجري بين أي من حضارات الشرق وبين الحضارة الغربية، لا أجد إمكانية لذلك إلا بمراعاة أمور يتعين أن يعدل الفكر الغربي من موقفه إزاءها، ومنها أمران:

أولاً: أن يفسح الغرب من نظره إلى التعددية، فلا يعترف بإمكان التعدد والتنوع داخل إطار حضارته الغربية فقط، وأن يتقبل التعددية الحضارية.

ثانياً: أن يدرك أنه لا مصلحة ولا صواب في تنميط العالم وفق النموذج الحضاري الغربي من حيث وسائل تحقيق الغايات الإنسانية، وأن يقر أن لكل حضارة أن تستخرج الغايات الإنسانية من نسقها الفكري والتاريخي وأن تقيمها بمادتها الحضارية ومن داخل أصول تلك الحضارة، ولكل من هذه الحضارات أن تستنبط الوسائل المؤدية لهذه الغايات مسنودة إلى ما تعتبره أطراً مرجعية لها ومعايير احتكام وشرعية لديها.

وإن جرى ذلك، فإننا من جهتنا لن نكون قط مستغنين عن الخبرة الأوروبية الأمريكية المعاصرة من حيث الفكر ومن حيث النظم، وذلك بشرطين:

أولهما: أن يترك لنا الغرب أن نختار ما نراه مناسباً ونافعاً من نماذج حضارته فكرياً ونظماً، كما اخترنا من قبل في ذروة ازدهار الحضارة الإسلامية في العصر العباسي، وكما اختار الغرب منا في نهايات القرون

الوسطى، وذلك جرى على الجانبين بغير قسر ولا فرض من أحد على الآخر، وبغير محاكاة صدرت عن الانبهار وفقدان التوازن.

ثانيهما: أن يترك لنا أن نجتهد فيما نختاره من نماذج الحضارة الغربية، لإجراء ما يلزم من عمليات الهضم والتمثل الحضاري لهذه النماذج، فتضم إلى الأنساق القائمة وتمتزج بها وترد إلى أصول شرعيتها وتستوعب في أطرها المرجعية، بمثل ما كان يصنع مفكروننا ومصلحونا في القرن التاسع عشر، وبمثل ما صنع ويصنع بعضهم بعد ذلك.

ألهمنا الله الرشاد ونفع بهذا الكتاب وبصاحبه أمة الإسلام والعرب.

والحمد لله

رجب 1416هـ / ديسمبر 1995

تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد : (قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي)⁽¹⁾

يمثل الشيخ محمد الغزالي تحدياً للمؤرخين المحدثين للفكر السياسي الاجتماعي المعاصر، سواء في مصر أو في بلاد العرب بعامة، ونحن نتساءل: هل يمكنهم أن يتجاهلوه كما تجاهلوا غيره من مشربه الفكري، أم سيضطرون إلى الإقرار بوجوده وتحليل أعماله، وهنا سيشدهم الشيخ ويطرح أمامهم كل سوابقه وتوابعه من مشربه الفكري الإسلامي، لنتنظر ونرى.

إن المؤرخين المحدثين للفكر المعاصر-السياسي والاجتماعي- اعتادوا أن يسقطوا من حسابهم المفكرين الإسلاميين في هذه المجالات- من بعد محمد عبده تقريباً- أي من أوائل القرن العشرين، إننا نراهم يتابعون حسن العطار مثلاً في بداية القرن التاسع عشر، ثم رفاة رافع والأفغاني حتى محمد عبده، وقد يجيز بعضهم لنفسه أن يُدخل رشيد رضا، ثم بعد ذلك يقصرون متابعتهم على الفريق الذي يُدخل أحمد لطفي السيد وطه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمود عباس العقاد...

ولا نكاد نجد في شجرة الفكر السياسي الاجتماعي التي يرسمونها، إشارة مناسبة للشيخ محمد مصطفى المراغي، أو الشيخ محمود

(1) تقديم كتاب: محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي، تقديم: المستشار طارق البشري، القاهرة: دار القلم ودار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص ص 3-6.

شلتوت، أو الشيخ حسن البناء، ولا نجد أي ظل لأثر لأمثال الشيوخ: محمد شاکر، ویوسف الدجوي، والدکتور محمد عبد الله دراز. ولا نجد وجود أي أدنى معرفة لأمثال طنطاوي جوهری ومحمد فريد وجدي... إلخ.

نحن مثلاً نجد لديهم لويس عوض ولا نجد محمود شاکر، ونجد طه حسين ولا نجد مصطفى صادق الرافعي، ونجد علي عبد الرازق ولا نجد محمد بخيت المطيعي والخضر حسين، ونحن هنا لا نتكلم عن رأي المؤرخ أو الباحث في أي من هؤلاء، إنما نتكلم عن محض اعترافه بوجودهم وأن هذا الذي يقولونه أو يكتبونه إنما هو «فكر» أعلى الباحث من شأنه أم شد عليه النكير، اعتبره مسوغاً للتقدم أو جاذباً للتخلف فالأمر ليس أمر التحسين والتقيح إنما هو أمر الاعتراف بالوجود، والإقرار بأن الفكر المصري أو العربي يضم هؤلاء وهؤلاء.

إن من يبحث عن تبرير لهذا الإسقاط والتجاهل لمدرسة فكرية بأسرها وبكاملها، قد يجد عوناً له على تسويق الاستبعاد، بأن يحمل هؤلاء جميعاً إلى غير مجال الفكر السياسي الاجتماعي، فمن وجد له إفتاء الحق كله بالفقه والقانون مثل الشيخ شلتوت، ومن كانت له تفاسير الحق برمته بعلوم تفسير القرآن مثل المراغي، ومن لم تفلح معه هذه الوسيلة نُعت بأنه داعية، وكأن الدعوة بعيدة عن مجال الفكر ومدارسه، وذلك مثل حسن البناء، ومن غلب على إنتاجه الفكري كتابة المقالات جُحد إنتاجه ودوره مثل محمد شاکر ویوسف الدجوي، ممن كانت مقالاتهم تملأ صحافة العشرينيات، ومن كانت له كتب ونظم جماعات، جرى التركيز على نشاطه الحركي دون نتاجه الفكري، مثل الشيخ محمود خطاب السبكي مؤسس الجمعية الشرعية.

أيًا ما كان الأمر، فنحن هنا أمام الشيخ محمد الغزالي، وله ثمانية وخمسون كتابًا أصدرها على مدى خمسين عامًا من حياته النافعة للإسلام وأمة المسلمين وللوطن المصري وللعروبة، والغالبية الغالبة منها، أو تكاد تكون كلها في الفكر السياسي الاجتماعي، وفي ذات القضايا والمسائل التي أثارها وتكلم فيها أبناء المشرب الفكري المقابل، عن العدالة الاجتماعية والعروبة والاستبداد والشيوعية والقومية وحقوق الإنسان؛ ولذلك وجبت إثارة التساؤل، هل يمكن لمؤرخ محدث أن يتجاهل موقع محمد الغزالي في مجال التاريخ للفكر السياسي الاجتماعي المعاصر؟

لقد عاش الشيخ الغزالي متفاعلاً مع عصره وامتزجت دنياه مع دينه أيّما امتزاج، حتى أننا لنكاد نؤرخ كتبه بعناوينها، وبموضوعها نتعرف عليها متى كتبت؛ لأنه عاش عصره واندمج فيه، عاشه وتفاعل معه وتعامل بعقل ينتمي إلى الثقافة الإسلامية وبقلب مفعم بدفء الإيمان، ولذلك لا يمكن تجاهله بأي من الدعاوي والأعذار.

ومن جهة أخرى، فإنه ما أن يتعامل الباحث مع فكر الشيخ، حتى تتزاحم عليه شعب الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، سواء ما سبق الغزالي من هذا الفكر بمذاهبه وشعبه وتياراته، أو ما عاصره من مدارس وتوجهات واجتهادات.

وعلى الجملة، فإن الموقع التاريخي لفكر الغزالي يجعله يقف على ملتقى الأبحر، أو بعبارة أدق هو يقف على مجمع البحرين: بحر المحافظة على الأصول والزود عن الثوابت، وبحر التجديد الفكري والفقهية. ولكي نفهم جيداً ماذا تعني حياة شيخنا الغزالي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، علينا أن نتفهم أوضاع ما آل إليه الواقع الإسلامي على

مدى القرن السابق من منتصف القرن التاسع عشر.

ولسنا في مجال التفصيل لهذا الشأن، ولكن يمكن إيجاز المقال بأن الوفد الفكري الغربي الأجنبي الذي طرق أبواب بلادنا ثم تسرب إليها ثم اقتحم معارقلها الفكرية اقتحامًا مع حركات الاحتلال العسكري الأوروبي وحركات الاستعمار السياسي والاقتصادي، هذا الوفد الغربي قد جعل هدفه وطلبته زعزعة المكون الإسلامي في العقول والقلوب وخلخلة الثوابت الدينية، ومن هنا هبت المدرسة المحافظة في الفقه والفكر تزود عن حياض العقيدة وتعيد إليها الرسوخ واليقين، وقام بهذه المهمة أجل شيوخ الأزهر في مصر في نهايات القرن الماضي وفواتيح هذا القرن الذي ينبئ بالانتهاء.

وفي مواجهة هذه المدرسة المحافظة، ظهرت دعوة التجديد الفقهي والفكري تحاول أن تفتق من الوعي الإسلامي ما يتلاءم مع متغيرات الواقع ومستحدثاته، وكانت كلا الدعوتين لازمة ونافعة، ولكن كلاً من هذين التيارين سار على دربه بما أقام نوعاً من التباين والتنافر بينوظيفتين، ومما قام به نوع من المحاربة أحياناً بين تيار المحافظة وتيار التجديد، وبالأقل فقد حلت الغربة بينهما وسوء الظن بدلاً من الألفة والتعاون، وفعلت ردود الفعل الأفاعيل بينهما، ثم بدأ التقارب الحذر، وعلى مدى طويل وبحركة بطيئة بدأ كل من الجانبين يتفهم وجهة الآخر، في العشرينيات ثم الثلاثينيات ثم الأربعينيات.

ثم جاء جيل الشيخ الغزالي ليقف على مجمع البحرين، وكان شيخنا الجليل زهرة هذا الجمع وثمرته الطيبة. لذلك فنحن لا نستطيع أن نفهم جيداً الدور الحقيقي الذي قام به الشيخ إلا إذا وعينا بالمتابعة التاريخية حركة كل من تيارى المحافظة والتجديد منذ منتصف القرن

التاسع عشر. وبهذا الوعي التاريخي نتابع دور الغزالي على مدار سنواته العملية الخمسين، وهو يخوض معركتين: معركة التجديد ضد الجمود والسطحية والتخلف الفكري، ومعركة المحافظة دفاعاً عن ثوابت الدين والعقيدة ضد نزعات التغريب وضد دعاوي التفكيك والانحلال العقيدي، وحياة الشيخ كلها تتراءى في هاتين الساحتين، جولة هنا وجولة هناك.

لذلك فرغم أن الشيخ كان في مقدمة الدعاة للتجديد الفقهي والفكري، ومن أذكى من مارس التجديد فعلاً في الفقه والفكر بمنهج رصين وبمنطق أصيل، ورغم ما فتح من مغاليق وما طوع من جمادات الفكر الموروث، ورغم جرأته وشجاعته، رغم كل ذلك لا نجد أثراً للترحيب بفكره وعمله لدى تيار المتغربين، لأنه ما من غلاتهم إلا في صدره طعنة من رماح الشيخ صوبها وهو يدافع عن ثوابت عقيدته وأصول إسلامه.

ولو استطردت لكتبت وكتبت، فما أطيب ذكر الغزالي عندي، طاب حياً وميتاً، وما أجل كتاباته وما أعذب مرجه وغضبه، وقد كان عذب الضحك عنيف الغضب، باكياً من خشية الله.

وهذا الكتاب لأخي محمد يونس يتحدث عن الشيخ الغزالي بوضعه مجدداً في الفكر الإسلامي، ويحيط بعدد من الجوانب درسها بصدق وصور بها إلى أي مدى كان شيخنا يعالج قضايا التجديد في الفقه والفكر بعامة ويتوغل في ذلك إلى دراسة مصادر الشريعة وأصول أحكامها، وهو في كل ذلك ملتزم بحدود الفقه وأصول الشرع ثابت اليقين عميق الجذور.

وهذا الأستاذ محمد يونس في دراسته يوضح إلى أي مدى امتزجت لدى الشيخ علوم الدين وعلوم الدنيا فصارت كلها نسيجاً متماسكاً، أو

صارت ماءً واحدًا، وهذا المزج بين علوم الدين وعلوم الدنيا يستعيد به الشيخ منهج مفكرينا القدامى في كل ما أنتجوه من علوم وفنون في مجالات فقه المعاملات والعبادات وفي مجالات التاريخ والسياسة والاجتماع.

أهنئ الأستاذ محمد يونس على اختياره لهذا الموضوع وعلى توفيقه الحميد في معالجته.

نفع الله به وبعمله.

والحمد لله

ملاحظات حول مادة الثقافة الإسلامية⁽¹⁾

أولاً: أهداف التثقيف الإسلامي:

أتصور أن أهم هذه الأهداف ما يلي:

1. إشاعة ما يمكن أن أسميه (الألفة النفسية والعقلية) لدى الطالب تجاه العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي. وكذلك تجاه الجغرافيا الإسلامية، بحيث تنطبع نفس الطالب وعقله بهذه الخصائص وتصير لصيقة بها جميعاً، بحيث يصير عقله مصاعاً في تعبيراته عن واقعه ومشاكله وأهدافه بالتعبيرات الإسلامية كلغة فكرية، وبحيث يتكون لديه من ذلك الشعور الداخلي أن الدفاع عن هذه المقومات دفاع عن ذاته، كما لو أنها من أعضاء جسده.

إن أول وأهم ما صنع بنا الفكر الوافد، هو أن جعلنا نعتاد النظر إلى هذه المقومات الإسلامية، كما لو أنها شيء خارج عنا، شيء نشاهده ولا نحسه، ونرقبه ولا نعيه، وعكس ذلك تماماً هو المطلوب العودة إليه.

2. يرتبط الهدف السابق ويشكل الوجه الآخر له إشاعة روح التمايز لدى الطالب، أنه ينتمي إلى جماعة وعقيدة ذات هوية متميزة وأن ثمة ما يميزه مع المسلمين عن غيرهم. هذه الصيغة كانت موجودة لدينا، ثم بدأت تنحسر عن بلادنا بدرجات متفاوتة وفي أزمان

(1) نشر في: مجموعة مؤلفين، منهج في الثقافة الإسلامية بجامعة الخليج العربي: التصورات الفكرية للمنهج، البحرين: جامعة الخليج العربي، 1985، ص ص 63-70.

متعاقبة. وصرنا الآن نجد من أبناء المؤسسات الفكرية الوافدة من أهلينا من يشعر بالتمايز عن إسلاميته الجماعية، تاريخية وجغرافية، بقدر ما يشعر بأنه يمكن للضمير (نحن) أن يسعه هو والغريبين، بصرف النظر عن نوعية التيار الفكري العربي الذي يصنف نفسه معه، ليبرالي أو اشتراكي... إلخ. يشعر بذلك وإن صلى وإن صام، ونحن نريد أن نسترد الوضع الطبيعي (للضمائر)، من (هم) ومن (نحن)، إنَّ خلط الضمائر أضعف خاصة الانتماء في أبناء هذه الأجيال بدرجات متفاوتة.

أذكر أن «سارتر» في مقدمة لكتاب «فانون» (معذبو الأرض) الذي ظهر في الستينيات أثبت ملاحظة بدت له مهمة جداً، وهي أن أبناء العالم الثالث قد صاروا يتكلمون مع بعضهم البعض، بعد أن كانوا (يكلموننا) (أي الغرب). وصار الغرب بعد أن كان يخاطب فيهم، صار يستمع حديثهم دون أن يكون طرفاً فيه. فما أحرانا أن نحقق هذه الملاحظة، فهي للأسف غير متحققة.

3. أن يتسلح الطالب بعد ذلك بمنهج إسلامي مؤصل للتجديد، وللتفاعل المباشر مع الواقع ومع مشاكله لاستنبات الحلول المناسبة.

وأن يتسلح بالمعرفة تجاه أهم المشاكل المثارة التي تشكل أخطر ميادين المواجهة والصراع في العقيدة والفكر والمقومات الحضارية، بين الجانب الإسلامي الموروث وبين الجانب العلماني الوافد. وذلك ليكون لديه القدر الكافي من المنعة الفكرية إزاء متابعات المكر والاقتحام والتشكيك الحاصلة.

وهذه القضايا يمكن أن تتنوع بتنوع مجتمعاتنا الإسلامية، وما يصادف

كلاً منها خاصة من القضايا المثارة. ويحضرني من ذلك ثلاث قضايا:

- السنة النبوية الشريفة ومدى حجيتها في الثبوت.
- الأقلية الدينية وأوضاعها في المجتمع الإسلامي.
- المرأة وحقوقها.

ثانياً: الوفود والمعاصرة:

يُردُّ إلينا الوافد الغربي في الفكر والحضارة ونماذج العيش، يردُّ بشتى مذاهبه ومدارسه ونماذجه باسم (المعاصرة). وقد ترادف الوفود مع المعاصرة لدى فريق كثيف من أبناء المؤسسات الحديثة من مواطنينا، وصار ذلك من المسلمات لديهم.

ومع التسليم بوجه الصواب في جوانب عديدة من هذا الأمر، وخاصة ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والتقنية الفنية، والعديد من النماذج التنظيمية في مجال تشكيل المؤسسات الجمعية، مثل التنظيمات السياسية والإدارية والإنتاجية والعسكرية، مع التسليم بذلك يظل هناك ما يستوجب الحذر من إطلاق هذه المسلمة الخاصة بالترادف بين الوافد والعصري. وينبغي بذل الجهد الفردي والتعليمي التربوي لفك التلازم الذي لا يمثل في ظني حقيقة كلية، والذي يتسرب به إلينا العديد من المسلمات التي تؤكد تبعيتنا الفكرية والحضارية للغرب، وتصرفنا عن معاييرنا العقائدية والحضارية في الشرعية والاحتكام، بل تصرفنا عن الرؤية المباشرة لواقعنا نحن ومشاكلنا.

إن (المعاصرة) في ظني لا تعني التواكب الزمني، ولا تقوم بصورتها المطلقة بمجرد الاتفاق الرقمي في عدد السنين والأعوام. وأوضح المظاهر (المعاصرة) في صورتها المطلوبة، إن كان لها صورة مطلقة،

أن الكرة الأرضية اليوم ما زالت تعيش في (عصر الاستعمار)، وإن اختلف شكله الراهن، وهذا العصر يمايز بالضرورة بين المستعمرين والمستعمرين. إن كل ما بناه الغرب من نظم وقيم وأفكار إنما بناها في ظروف الأمن التام على نفسه من أية مخاطر تهدده من الخارج، بينما نحن، كل ما بنينا ونهدم ونصنع إنما ينبعث ويتأثر من أننا مجتمعات مغزوة مُقتحمة. فالعصر غير العصر إن شئنا أن نعتبر العصر لا مجرد المواكبة الزمنية، ولكنه جملة الظروف والأوضاع التاريخية والحضارية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية في وقت ما.

إن هذا الترادف الكامل بين المعاصرة والوفود، قد نجم عنه بالضد ترادفًا كاملاً بين الموروث وبين البالي المتخلف الرجعي، وهكذا باسم (المعاصرة) في تصورهما المطلق يجرى استلابنا من جملة ما تتأكد به هويتنا وامتأؤنا من عقائد وقيم ومشاعر جمعية.

لذلك يتعين أن نحدد مفهومنا نحن عن المعاصرة من واقعنا، ومع الحذر من المفهوم العام القائم.

ثالثاً: المذاهب الإسلامية:

إن هدف التمايز الإسلامي العام يرتبط بإضعاف التمايز الداخلي بين الفرق الإسلامية بعضها ببعض، وخاصة عند النظر في التاريخ الإسلامي وهو ما به تتسع لدى الطالب نظرة الشمول والاستيعاب والإلمام؛ ليحتضن في صدره تاريخ أمته كله، وليشعر أنه ابن له جميعه بكل مذاهبه ومدارسه وفرقه.

وأتصور أنه- مساهمة في هذا التكوين- يمكن دراسة المذاهب والتيارات السياسية والفكرية والاجتماعية في الإسلام، لا من حيث تفرد

كل منها ولا من حيث مواجهتها لبعض، ولكن من حيث ما تتراءى من وجود الترابط بينها في خدمة العقيدة الواحدة والجماعة التاريخية الواحدة، ومن حيث الوثائق التي يجمع بين بعضها البعض في مواجهة التحديات التي تواجه الجماعة الإسلامية. وبحيث يتضح للطالب أن هذا التباين بين مختلف المدارس والمذاهب، إنما قام في الأساس مواجهة للظروف المتباينة وقيامًا بالوظائف المختلفة التي تطلبتها الجماعة في وقت معين.

نحن الآن عندما ندرس الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية المعاصرة، إنما ننظر فيما تعبر به كل منها عن حاجة مخصوصة من حاجات المجتمع جددت في ظروف معينة، فمن هذه الحركات من يركز على المقاومة، ومنها ما يركز على البناء السياسي، ومنها ما يركز على التنمية الاقتصادية. ولعل بعضها يتمادى أو يغلو في تأكيد أهمية العنصر الذي يستمسك به ويدعو إليه، وكأنه يضع عليه عدسة مكبرة أو يسلط عليه ضوءًا ساطعًا لفتًا للاهتمام الجمعي به، ولعل الصراعات بين الاتجاهات المختلفة تقوم من جراء هذه المغالاة. ولكن بالنظر التاريخية الكلية يتراءى للباحث، أن الجماعة تمتص من هذه الجرعات الكثيفة ما ينفعها وتلفظ الزيادة على المدى الطويل.

وهكذا يمكن أن ننظر للمعتزلة وعلماء الكلام، وإلى الصوفية وغيرهم، وذلك في ضوء الحاجيات الاجتماعية التي طرأت في زمان معين واستوجبت تكثيفًا معينًا ولو مبالغًا فيه لأحد عناصر الكون الإسلامي العام، أداءً لهذه الحاجة في ظروفها، أو علاجًا لمرض من أمراض الزمان، ثم تسترد هذه الحركة وظيفتها بعد أن تكون أدت هدفها التاريخي. فالمعتزلة مثلاً ردت غزوًا فكريًا وتحديًا عقلائيًا على العقيدة ولا زالت، الصوفية

مثلاً قامت وتقوم في مواجهة من يسميهم الإمام الغزالي (بالحدادين) أي المبالغين من الفقهاء في قصر التصور الإسلامي على ضبط القيام بالشعائر وضبط المعاملات. ثم هناك حركات المقاومة السياسية لما صح في وقت ما أنه غزو أجنبي أو اعتبر في وقت ما أنه استبداد داخلي.

وفي هذا المجال نجد مثلاً واضحاً للحركات الفكرية الإسلامية منذ بداية هذا القرن، إذ قام فريق المجددين وفي حسابهم بذل الجهد ليستجيب الفكر الإسلامي لظروف الواقع المتغير. وقام فريق المحافظين وفي حسابهم بذل الجهد للمحافظة على الأصول خوف أن تُجَتَّت فيما يُجَتَّت من قوائم المجتمع وأركانه من الغزو الأجنبي الحاصل على كل صعيد. وكان لكل من الفريقين وظيفته المطلوبة التي يسد بها فراغاً ويكمل بها نقصاً، أيًا كان ما ترتب على المغالاة من قيام التعارض والمخالفة بينهما.

والمهم أن تشيع لدى الطالب، العقلية التكاملية، وأن تُعاونه في أن يكون على بصيرة مما إذا كان الخلاف عند حدوثه كان خلافاً تكاملياً، أو خلافاً تناثرياً. وذلك حتى لا نجحد ما اندثر من خلافات الماضي، وأهم من ذلك حتى يقوم لدى المسلم اليوم الشعور بكيوننتهوانتمائه لتاريخه كله.

رابعاً: الفكر الإسلامي والمجتمع:

أتصور أنه ينبغي كلما أمكن - في إدارة عملية التثقيف الإسلامي - أن تكون لدى الطالب القدرة على التمييز بين ماهو ثابت، أي ما يشكل وضعاً إلهياً لا تاريخياً، من النصوص والأحكام المنزلة قرأناً وسنة، وبين ماهو متغير واجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء السابقين

والمفكرين، حتى يدرك ما يرتبط لديه بالأصول التي تمثل الجذور الضاربة في العمق، وبين المجال الفسيح المتاح لتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

وفي هذا المجال الأخير، المجال الاجتماعي التاريخي من الفكر الإسلامي وفقهه، ينبغي ربط الحلول الفكرية والفقهية بوظائفها الاجتماعية، وذلك تدريباً لعقلية الطالب على الربط والتوظيف في إطار التفسير المتجدد للنص الثابت بناءً على تغير الواقع وتركيباته.

وبالنسبة للأحكام التي تشكل وضعاً إلهياً لا تاريخياً ولا تتغير، فيمكن أن يوضح للطالب المقتضيات الاجتماعية التي يحسن الاستمساك بها دعماً للفعالية الاجتماعية للحكم المنزل، أقصد من ذلك مثلاً أن نظام الميراث والزواج وحقوق الزوجة يكون ذا فاعلية اجتماعية أعظم من نظام الأسرة الممتدة؛ لذلك يحسن الحض دائماً على الحفاظ على الأسرة الممتدة ودعم العلاقة الاجتماعية بين أعضائها. ومثل آخر عن حقوق الشفعة والجوار وعن الشيوخ، فهي تفيد بمقتضاها الاجتماعي دعم الأواصر بين الوحدات الاجتماعية المحلية: الحارة، الحي، القرية، العمارة ذات الطوابق والوحدات السكنية المتعددة... ثم الجامع كمؤسسة اجتماعية حية، لا يقتصر أدائه على الصلاة فقط.

المهم أن تتكون لدى الطالب ملكة تركيب الواقع الاجتماعي وفقاً للأحكام المنزلة، وملكة الإفصاح للاجتهادات الفقهية وفقاً لما يتغير في تركيب الواقع الاجتماعي، بحيث يجري الدمج بين علم الدنيا وعلم الدين، وبحيث يتعلم كيف يعبد الله سبحانه، لا بصلاته وصومه وحجه فقط، ولكن بسلوكه وحرفته وبسياسته وتجارته.

خامسًا: الفكر الإسلامي والعلم:

شاعت مناهج الفكر العلمي عند الفقهاء والمفكرين المسلمين، وأول ما يبدو لي هنا (علم أصول الفقه) الذي سماه الشيخ مصطفى عبد الرزاق فيما أذكر (منطق المسلمين). وهو من أحد وجوه علم فهم المعاني.

وللأستاذ عبد الحليم الجندي كتاب حديث مهم عن (القرآن والمنهج العلمي المعاصر). ومن جوانب أهميته أنه قرأ رسالة الشافعي قراءة جديدة إذ استخلص منها قسمًا مهمًا من مناهج التفكير العلمي حسبما وضعها فلاسفة الغرب من بعد.

هذا الجانب أتصور أن في الندوة الموقرة من هم أقدر مني على الإشارة إليه ومعالجته. ولكنني أشير هنا إلى أن ثمة الكثير يمكن استخلاصه للطالب من مناهج العلماء في علوم الحديث الشريف، ونقد الرواة والجرح والتعديل وغير ذلك.

ولهذا الأمر أهميته من وجهين: الأول: ربط منهج البحث والتاريخ بأصوله الإسلامية، والثاني: دعم حجية السنة النبوية الشريفة من حيث الثبوت، وذلك لدى أبناء المؤسسات الحديثة الذين يغفلون غفلة تكاد تكون تامة عن هذا الجانب من جوانب الإثراء الإسلامي لحركة الفكر عامة وللبحث العلمي وبجهلهم هذا تُوجَّه الآن سهام التشكيك في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بزعم التشكيك في حجية ورودها.

وإذا كان علم أصول الفقه يحظى بقدر من الاهتمام في كليات الحقوق بالجامعات الحديثة، فلا أجده يحظى باهتمام ما في غير كليات الحقوق وغيرها من التخصصات. أما علم مصطلح الحديث فلا أظنه يحظى بأدنى اهتمام أو يشار إليه أدنى إشارة في كليات الحقوق أو في غيرها من هذه الجامعات. (وقد يكون تقديري هذا الأخير متأثرًا بالواقع المصري).

سادسًا: المادة المدروسة:

ثمة نقطة تبدو لي أساسية، تتعلق بتجربة تدريس المواد القومية والاشتراكية في الستينيات. فالشاهد أن الطلبة لم يحفلوا بهذه المواد وخاصة في الكليات العملية، ونظروا إليها بحسبانها مواد مضافة ومُقَحَّمة على مناهجهم أنها عبء ثقیل يحملونه على مضض.

ولم يكن سبب ذلك في ظني مردودًا إلى موقف مقاومة سياسية بقدر ما كان مردودًا إلى عيوب فنية لازمت التجربة، من الناحية التعليمية والتربوية. ودليلي على ذلك أننا نجد رد فعل مشابه بقدر مختلف بالنسبة لتدريس مادة الدين في المدارس. بحيث أنني ألحظ من تجربتي الفردية مع أبنائي أن المادة الدينية التي يتلقونها ضمن برامج اللغة العربية أو التاريخ تكون أوقع لديهم.

وهذا يقودنا إلى التساؤل: هل يمكن أن تتضمن البرامج المتخصصة في الجامعة مادة دينية، وبأي وسيلة وفي أي نطاق؟. يسهل هذا في الكليات النظرية، أما العملية فهو سؤال أتركه للمتخصصين. على أنه بالنسبة للكليات النظرية، فهو ليس ممكنًا فقط، ولكنه في ظني واجب؛ لأن الكثير من برامج هذه الكليات منقول عن البرامج الغربية، وينقل معها مادة أيديولوجية غربية أو ينقل مادة صُنعت وأدخلت في البرامج من تاريخ الفكر الغربي وتطور أنظمته وفنونه، بحيث تترك لدى الطالب الانطباع العميق بأن «الغرب» هو الأصل وهو العالم تاريخاً وأدباً ونظماً اقتصادية واجتماعية وتطوراً فكرياً، وهذه الجوانب يتعين التنبيه لها والقيام بعملية إحلال كامل بشأنها.

إن مراحل تاريخ العالم قسمت على أساس تاريخ أوروبا، والاكتشافات

الجغرافية تعني اكتشاف أوروبا لغيرها من بلداننا، كما لو أننا لم ندخل التاريخ إلا لأن رحالة ذهب إلى هنا أو هناك في أفريقيا جنوبًا أو آسيا غربًا!، وتاريخ القانون يبدأ بتاريخ القانون الروماني، ولا يعرج على الفقه الإسلامي والنظريات الاقتصادية والاجتماعية تبدأ بالنظريات الكلاسيكية الغربية وتتابع حتى تصل إلى نظريات الغرب الحديث اليوم.

ومن جهة أخرى فإن موضوع الثقافة الدينية، لا أظن أن تدريسه يؤتي ثماره المطلوبة إذا نُظِرَ إليه كغيره من المناهج باعتبار أنه منهج مقرر لامتحان مطلوب فيه (رقم) نجاح. والاستيعاب المستهدف بشأنه لا يكتفى بشأنه التقويمات الرقمية فيما يبدو لي؛ لأنه ليس موضوعًا معرفيًا فقط، ولكن فيه ما يدخل إلى الجانب التربوي للطلاب من حيث كونه وجدانًا وقيمًا. والمعلم في هذا الشأن لا أظنه ينجح تمامًا إذا تعامل مع هدف المادة تعاملًا معرفيًا فقط، المطلوب فيه العلم والقدوة. مطلوب فيه أن يغرس في الطالب فيما يغرس شعور الاستقلال عن التبعية وبالأقل شعور عدم الانبهار تجاه الغرب، وعدم الانسحاق أمام الغرب.

والحمد لله