

الشرق في قلب الغرب البديل الثالث د. محمد صفار (*)



تقديم:

في سياق حديثه عن عقبات التفكير العلمي، يورد فؤاد زكريا مثال السلطة الفكرية كمصدر لا يناقش للمعرفة باعتبارها من أبرز تلك العقبات.

ويؤكد أن الفيلسوف الحق لا يقبل أن يتحول فكره إلى سقف يحول دون رقي المعرفة "بتعطيل تفكير الآخرين وشل قدراتهم الإبداعية". ويغدو أسمى تكريم للفيلسوف في تجاوز أفكاره. ويعطي هذا التجاوز معنى ودلالة للفيلسوف الراحل، فهو يعني "أنه أدى رسالته في إثارة عقولنا إلى التفكير المستقل على الوجه الأكمل" (1). وكان إنتاجه الفكري بذلك مرحلة من مراحل الفكر وخطوة على طريق العلم، وكلاهما، أي الفكر والعلم، لم ولن يتوقفا طالما استمرت حياة الإنسان على الأرض. وفي فلك ذلك المعنى ستدور هذه الورقة.

لم يكن يدور بخلد ابن خلدون وهو يخطط عبارة أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب، التي ستصبح أشهر اقتباسات مقدمة كتاب العبر، سوى تأثير الصراع بين العصبية القبلية (بلغته) على الأبنية والرموز الثقافية (بلغة عصرنا).

لكننا صرنا نسحب بشكل تلقائي علاقة الغالب والمغلوب على العلاقة مع الآخر الحضاري، وأخرجنا مقولة ابن خلدون بأكملها من مجال الصراع بين قوى سياسية-اجتماعية، تنتمي إلى الإطار الثقافي-الديني نفسه، إلى ميدان العلاقة بين الثقافات والحضارات المختلفة، وعلى وجه الخصوص ميدان علاقتنا بالغرب. وسيؤثر ذلك الأمر - أي أحادية السياق الثقافي في العلاقة بين القوى المتصارعة - على درجة تعقد الأساس النفسي للمواجهة بين المتصارعين.

(*) مدرس الفكر السياسي والنظرية السياسية بقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

(1) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 79.

يتضح من مقولة ابن خلدون الشهيرة أن تقليد الغالب عملية تدريجية تبدأ بـ: الشعار، فالزي، أي الأمور المظهرية البسيطة، لتعمق مع تبني آرائه، ولتتوسع فتشمل سائر عوائده وأحواله. ويضع ابن خلدون تفسيراً نفسياً لعملية التقليد هو حجر الزاوية في علاقة المواجهة بين المتصارعين، وفي الوقت نفسه أساس شرعية التقليد لدى المغلوب. وأهم ما يورده ابن خلدون في تحليله للأساس النفسي للعلاقة هو أن المغلوب في حقيقة الأمر لا يرغب نهائياً في الاعتراف بالسبب الحقيقي وراء هزيمته (وهو في حالة ابن خلدون ضعف قوة العصبية). سأحاول هنا دفع تحليل ابن خلدون النفسي لعلاقة الغالب والمغلوب، التي ينظر إليها من وجهة نظر المغلوب ولو نظر إليها من زاوية الغالب لتحدث عن هيمنة الغالب لا تقليد المغلوب وأسبابه، إلى أبعد مما يتصور أو يرغب فيه ابن خلدون ذاته. إن المغلوب بدلاً من أن يتحمل المسؤولية لما حاق به من هزيمة، ويحاول اكتشاف عوامل تصوره وعبوبه التي أنصت إليها، سيحاول (بدرجة عالية من خداع الذات) محو الحدود الفاصلة بين أسباب هزيمته وأحوال وعوائد الطرف الآخر، ليطابق بينهما. وبدرجة في غاية التشبث لانتباهه، يدفع اللوم بشكل عمدي بعيداً عن نفسه، بل ويلقى به على الطرف الآخر بصورة شبه قدرية، تزيل عن كاهله أي مسؤولية عن هزيمته. إذ يقيم أو يصطنع علاقة سببية بين انتصار الطرف الآخر (وليس هزيمته هو) وأحوال وعوائد ومعاش الطرف الآخر (وليس عوامل القوة والضعف الخاصة به). ولن يقود ذلك سوى إلى ما يشير إليه ابن خلدون من تعظيم الغالب واعتباره مثلاً للكمال، الأمر الذي سيجسد نفسه في تقليد الغالب وأتباع نموذج⁽¹⁾. ولا شك أن استمرار التقليد سيمحو الملامح النفسية للمغلوب واحداً تلو الآخر وسيذيب مفاصله الاجتماعية، بما يقود إلى تعميق علاقة السيطرة، إن لم يكن تصفية وجود المغلوب ذاته.

إن أحادية السياق الثقافي - الديني، أي انتماء القوى المتصارعة إلى الإطار الحضاري نفسه، تفسر لنا ما أثبتته ابن خلدون لما لاحظته من أساس للعلاقة بين الغالب والمغلوب

(1) Suffer, Mohamed, *the Political Theory of Sayyid Quthb*, Berlin: Verlag Dr. Köster, 2004, 1st Aufl, pp. 92- 93.

نفسها. لقد أكد ابن خلدون ولع المغلوب بالتقليد، وللدلالة على ذلك استخدم لفظ مولع، وهو من ناحية تركيبه اسم مفعول مثل مغلوب تمامًا، لكن مُولع على وزن مُفعل لأنه اسم مفعول مبني للمجهول (أي فاعله غير معروف أو على الأقل مستتر)، بينما مغلوب اسم مفعول صريح لفعل مبني للمعلوم (أي فاعله معروف وواضح). وفي حين يورد ابن خلدون فاعل الفعل غلب أي الغالب، فهو لا يستطيع أو فلنقل لا يرغب في أن يورد فاعل الفعل أولع، فهو مبني للمجهول ويعني لغويًا أغري، وهذه الثغرة التي تركها ابن خلدون عمدًا هي التي تسمح بالتأويل السابق من أن المغلوب هو الفاعل المستتر والمفعول به سويًا في عملية الإبلاغ أو المولوع بالغالب. لا تفسر إذن أحادية السياق الثقافي-الديني الأساس النفسي لعلاقة المغلوب بالغالب فحسب، بل تجعل تقليد الغالب هو البديل الأول والآخر أمام المغلوب، وحتى إذا انتصر المغلوب على الغالب، فسيعمد المغلوب الجديد إلى تقليد الغالب الجديد. أفلم يشر ابن خلدون إلى ثبات الأساس النفسي للعلاقة بإيراده لكلمة أبدًا عقب مولع مباشرة في مقولته الشهيرة؟ ألا نخلص من ذلك إلى أن العلاقة الصراعية بين القوى المتتمية للسياق الحضاري نفسه ستجعل أمام المغلوب بديلاً واحداً حتمًا، ألا وهو تقليد الغالب وإفناء الذات، بحسب ما أورده ابن خلدون؟

لا يمتاز "أرنولد توينبي" عن ابن خلدون فقط، من حيث دراسته لحضارات وثقافات مختلفة، بل يتفوق على غيره من مؤرخي الحضارات الغربيين، وعلى درجة الخصوص "أوزوالد شبنجلر". ففي حين يرى "شبنجلر" الحضارات تشير في دورات مغلقة تشبه تعاقب الفصول الأربعة في السنة، دون اتصال بين تلك الدوائر المغلقة، يجعل "توينبي" من اللقاء أو المجابهة (Encounter) بين الحضارات على حد تعبيره، بؤرة لدراسة تاريخها.

لا شك أن دراسة "توينبي" للعلاقة بين الغرب وحضارات شتى، لعب الغرب فيها دور مركز الإشعاع، جعلت تحليله لعملية التأثير الثقافي، أو ما يسميه هو الإشعاع الثقافي، أكثر دقة وعمقًا. وسيؤثر اختلاف السياقات الحضارية في دراسة "توينبي" لتاريخها على تحليله لأساس العلاقة بين الحضارات، وإن كان سيلجأ إلى الأساس النفسي مثل ابن خلدون، ولكن بطريقة مختلفة تمامًا.

يمثل "توينبي" بين عملية الإشعاع الثقافي من حضارة غالبية باتجاه حضارة مغلوبة وبين عملية اختراق شعاع ضوء لمنشور زجاجي. وتماثلاً مثل المنشور الزجاجي ستؤدي مقاومة الجسد الاجتماعي والمعتدى عليه إلى تشتت وتفرق الشعاع الثقافي المنبعث من الحضارة المشعة، حينئذ يتحلل ذلك الشعاع الثقافي إلى ألوان الطيف المكونة له (التكنولوجيا والدين والسياسة والفن وغير ذلك). ومن التجربة التاريخية لارتطام الحضارتين الصينية واليابانية بالإشعاع الثقافي الغربي، يستخلص "توينبي" أن قدرة الاختراق لهذا المكون أو ذاك تتناسب عكسياً مع قيمته الثقافية، أي أن "القانون العشر للعبة التلاقح الثقافي (Cultural Intercourse)" هو حدوث "انتقاء آلي لأتفه العناصر في الثقافة المشعة". لكن تحرر هذا العنصر من العناصر المحيدة لآثاره والموازنة له في النسق الأصلي للثقافة المشعة يجعله ذا تأثير مमित، حينما يصير مطلق السراح في الجسد الاجتماعي الغريب، بحيث يغدو المكون الطليق في عملية الإشعاع الثقافي مشابهاً للإلكترون الطليق عقب انشطار الذرة أو للأمراض المعدية الطليقة⁽¹⁾. في ظل هذه الظروف سيتحول ما كان بمثابة اللحم المغذي في حضارة ما إلى سم زعاف عند الحضارة الأخرى⁽²⁾.

ويضيف "توينبي" قانوناً آخر يحكم عملية المجابهة أو المصادمة بين الثقافات، استقاه من الخبرة التاريخية المصرية الحديثة في عهد محمد علي، ألا وهو التابع، أو على حد تعبيره "أمر يقود إلى أمر". ذلك أن المكون الذي انفصل عن الشعاع الثقافي للحضارة الغالبة بمجرد اختراقه الجسد الاجتماعي الأجنبي سيسحب خلفه بقية المكونات الأخرى للشعاع الثقافي، واحداً تلو الآخر. وهو ما يقود في النهاية إلى قيام تلك المكونات التي فُصمت عن نسقها في ثقافتها الأصلية إلى إعادة تأسيس نفسها وترتيب علاقاتها في بيئتها الجديدة، التي اخترقها في البداية عنصر ثقافي واحد، يصفه "توينبي" ذاته بالتفاهة وعدم القيمة⁽³⁾.

(1) Toynbee, Arnold, *Civilization on Trial and the World and the West*, NY: Meridian Books, 1963, pp. 278- 9.

(2) *Ibid*, p. 280.

(3) *Ibid*, p. 283.

ورغم لجوء "توينبي"، مثل ابن خلدون، إلى الأساس النفسي في تفسير علاقة التصادم أو الإشعاع الثقافي، إلا أن اتساع نطاق تحليله، ليشمل حضارات مختلفة تنتمي إليها الكتل المتصارعة، قاده إلى موقف نفسي على النقيض تمامًا من ولع المغلوب الذي أورده ابن خلدون. فالاشمئزاز والعداء الغريزي الذي يشعر به الجسد الاجتماعي المعتدي عليه، أو "الضحية" بتعبير "توينبي"، تجاه عملية الإشعاع الثقافي التي تهدد نمط حياته، يقف وراء المقاومة أو الممانعة المبدئية للشعاع الثقافي الغازي؛ ومن ثم يقود هذا الموقف النفسي إلى الارتطام المفضي إلى تفرق هذا الشعاع الثقافي الكاسح وتحلله إلى العناصر المكونة له. هذا الموقف النفسي ذاته، المشبع بالعداء والاشمئزاز، يكمن خلف الموافقة على مضمض على انتقاء أئفه مكونات الشعاع الثقافي الغازي، لأنه من ناحية سيكون أقل قدرة على إحداث الاضطراب والبلبل في النسق الاجتماعي والثقافي المغلوب، ولأن المغلوب من ناحية أخرى يأمل في وقف الشعاع الثقافي الكاسح بتقديم تنازلات لا قيمة لها.

لكن استيعاب العنصر الثقافي التافه، أيًا ما يكون ذلك، وحلولة في النسق الثقافي المغلوب سيفعل ما أسماه "توينبي" بقانون (أمر يقود إلى أمر)، وبالتالي سيقود إلى السماح بدخول بقية العناصر المكونة للثقافة الغازية. إن موقف العداء والمعارضة هازم لذاته (Self-Defeating) وهو أشبه ما يكون بكل الأشواك، على حد وصف "توينبي" (1). وتؤكد التجربة العثمانية هذه الحقيقة نفسها؛ ففي لعبة التلاحق الثقافي أدى اتباع الغرب في المجال العسكري (السلاح والتدريبات والأزياء)، لا محالة وفقًا لقانون التتابع، إلى سلسلة من الأمور قادت بدورها إلى: تحرير المرأة، واستبدال الحروف الأبجدية اللاتينية مكان الحروف العربية، وأخيرًا هدم نظام الخلافة الإسلامية الذي هيمن على جميع مجالات الحياة (2). وسينتهي الأمر، مثلما تشير الحالة الهندية، إلى شعور أبناء الثقافة المغلوبة بأنه قد نمت لديهم أرواح غريبة، وسينسون وجودهم الذي كانوا عليه (3). ويخلص "توينبي" من الحالات التاريخية التي درسها إلى أن المجتمع الذي تلهبه

(1) Ibid, p. 287.

(2) Ibid, p. 285.

(3) Ibid, p. 286.

حرارة الإشعاع الصادر من ثقافة أجنبية، يجد نفسه أمام بديلين. فهناك الاستجابة التلقائية السلبية التي تشبه انسحاب السلحفاة داخل قشعتها، أو تكور القنفذ على نفسه وإبرازه لأشواكه للخارج. وقد كانت الوهابية والمهدية والسنوسية أمثلة في تاريخ المواجهة بين الإسلام والغرب على الاستجابة السلبية، التي يرى "توينبي" أنها ستلقى مصير الفناء. ومن ناحية أخرى، هناك الاستجابة الإيجابية البناءة التي تنبصر على الميول الطبيعية للرد على تحدي العدوان الثقافي، بالطريقة السلبية، فهي تجتهد لا متلاك أسباب قوة الحضارة الغازية ومحاربتها بأسلحتها. وتعتبر الشخصيات السياسية الكبرى مثل: بطرس الأكبر، وسليم الثالث، ومحمد علي، وكمال أتاتورك، نماذج لرجال الدولة ذوي الرؤية والبصيرة، التي أتاحت لهم الاستجابة بالشكل الإيجابي البناء⁽¹⁾. وحينما يورد "توينبي" أن رجال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، كانوا يخادعون أنفسهم بتخيّلهم أنهم يستطيعون حيازة السلاح الغربي، ثم يوقفون بعد ذلك عملية التغريب⁽²⁾، فإنه يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الحضارة المغلوبة ليس أمامها في الواقع سوى تقليد الحضارة الغالبة. وهو في ذلك يخلص إلى نفس النتيجة التي خلص إليها ابن خلدون من قبله، رغم اختلاف الرجلين في تحليل الأساس النفسي للعلاقة أو المواجهة بين المغلوب والغالب.

غير أن اتخاذ "توينبي" الخبرة اليونانية-الرومانية مرجعاً تاريخياً يستقي منه مفاهيمه وتصوراته واستنتاجاته، الأمر الذي طالما عابه عليه نقاده، جعله يؤكد (بالرغم مما سلف) أن البديلين السابقين لا يمثلان الكلمة الفاصلة في الاستجابة لتحدي عدوان الحضارة الغالبة. وهو يرى أن الخبرة التاريخية اليونانية-الرومانية، بحسبانها أفضل مصدر للمعلومات على ما يزال وراء حجب الغيب من مستقبل الحضارة الغربية، هو ذلك الفصل من التاريخ الذي يمكن أن تقرأ فيه هذه الكلمة الفاصلة⁽³⁾.

وحيث إن الثقافة اليونانية-الرومانية قد انتشرت في أيامها بقدر اتساع انتشار الحضارة الغربية نفسه في العالم في أيامنا هذه، كما أحدثت صدمة عند الشعوب التي

(1) Ibid, 287-8.

(2) Ibid, 285.

(3) Ibid, 288- 292.

تعرضت لها في القرن الرابع قبل الميلاد بمثل ما عانت منها الشعوب التي تعرضت للثقافة الغربية الحديثة منذ القرن الخامس عشر ميلادياً، فإن صيرورتها التاريخية يمكنها أن تزكي البديل الثالث للاستجابة لاختراق الإشعاع الثقافي الغازي⁽¹⁾.

بعد أن استنفد الهجوم الكاسح للثقافة اليونانية-الرومانية قوته، وهياً عهداً من السلام والاستقرار في القرن الثاني بعد الميلاد، بدأت الشعوب المتتمية لتلك الثقافة والشعوب الخاضعة لها تشعر بفراغ روحي، لم يستطع فلاسفة تلك الحضارة مداواته أو حتى استشعاره. هنالك تعرضت الثقافة اليونانية-الرومانية لهجوم مضاد، لم يشعر به أحد لأنه كان على المستوى الديني، ولم يكن على المستوى العسكري أو السياسي أو الاقتصادي. فقد استطاع عدد لا يُستهان به من دعاة الديانات الشرقية أن يأخذوا بزمام المبادرة من أيدي اليونان والرومان ويتقدموا الملء الفراغ الروحي الذي أكل قلب الثقافة الغالبة⁽²⁾. وقد استطاعت عناصر البديل الثالث، الذي يجوز لنا أن نطلق عليه (الاختراق من الداخل) أو "بديل طروادة" اقتداءً بـ "تويني" في استرشاده بالخبرة التاريخية اليونانية الرومانية، أن تستوعب أبعاد الموقف التاريخي الذي خلق ذلك الفراغ الروحي وأن تقدم علاجاً ناجحاً.

وتتلخص عناصر هذا البديل فيما يلي من مبادئ: أولاً فكرة الأخوية الإنسانية التي ستسهم على الدعاوى والدعاوى المضادة في إطار الحرب الثقافية (Cultural War Fare) الضروس، بين أنصار البديلين السالفين، اللذين أثبت الواقع على الأرض، آنذاك، استهلاكهما لذاتهما وإشاعتها لليأس والإحباط دون تحقيق لنتائج ملموسة. ومن هنا أثلجت الأخوة الإنسانية المفتوحة لكل بني البشر، دون تفرقة بسبب ثقافة أو طبقة أو جنس، القلوب التي حرقها هيب الصراعات والانقسامات والإحباطات⁽³⁾. ثانياً: مبدأ الخلاص بواسطة عناية إله مطلق متجاوز للزمان والمكان، فلقد أثبتت تقاليد عبادة الأباطرة، أو الاستغناء عن الآلهة، بالمرّة، أنها لم تجد نفعاً في إشباع القلوب الجائعة "لألوهية نستطيع عبادتها بالروح وفي الحقيقة"⁽⁴⁾.

(1) Ibid, 290.

(2) Ibid, pp. 294- 5.

(3) Ibid, pp. 295.

(4) Ibid, p. 296.

أخيراً؛ توظيف الفن اليوناني والفلسفة اليونانية كأغلفة خارجية لمبادئ الديانات الشرقية؛ فرغم الجوع الروحي الذي عانتها الثقافة اليونانية-الرومانية، فقد كان نمط الحياة العلماني، حيث يرد العقل ليحل محل القلب وينتج فلسفات تأخذ مكان الدين القديم، متجذراً بما يعوق تذوق أو استساغة من نشأ على الثقافة اليونانية الوثنية بمبادئ الديانات الشرقية.

ومن هنا، فقد "اتخذت الديانات الجديدة لنفسها مختلف الأشكال من الأردية اليونانية، وغُلّقت حبة الدواء المر بطبقة من السكر الحلو" (1).

رغم اختلاف أساس التفسير النفسي ودرجة تعقد تحليله لدى ابن خلدون و"توينبي"، فإن تحليليهما لعلاقة المغلوب بالغالب يفسر لنا، في ظل الهيمنة الكونية للحضارة الغربية ووصول منتجاتها المادية والفكرية إلى شتى الأصقاع، لماذا أخذ الفكر العربي الحديث منذ نشأته يكرر على نفسه السؤال المتعلق بالعلاقة بالغرب مرات. لكن بخلاف ابن خلدون، يقدم لنا التحليل التاريخي لـ"توينبي"؛ نظراً لاتساعه وشموله أكثر من ثقافة، إطاراً ملائماً لدراسة البدائل المتاحة أمام المغلوب، أي الإجابات المختلفة التي طرحها المفكرون العرب في العصر الحديث عن السؤال عن العلاقة مع الغرب، استجابة للإشعاع الثقافي الغربي الكاسح. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: ما إذا كانت البدائل الثلاثة تتكرر بحذافيرها في الأزمنة المختلفة، إن لم يكن في الأمكنة المختلفة في العصر نفسه؟ ويرتبط ذلك بسؤال أكثر عمقاً عما إذا كان التاريخ يكرر ذاته؟ لو اتخذنا نظرة ابن خلدون أو حتى "شينجلر" كمنطلق للإجابة عن هذا السؤال، لكانت الإجابة بالإيجاب؛ لما تتسم به نظرتهم من دائرية. أما "توينبي" الذي تقوم نظريته للتاريخ على منطق التحدي والاستجابة المستمد من الاعتقاد في حرية الإرادة الإنسانية، فستكون إجابته بالنفي، لكنه في الوقت عينه سيترف أنه "من الحماسة ألا نستفيد إلى أقصى حد من بصيص ضوء يحوم حولنا"، فتضي أحداث الماضي مرآة المستقبل (2).

(1) Ibid, p. 297.

(2) Ibid, p. 293.

من هذا المنطلق فعند توظيف الإطار الذي يقدمه "توينبي" لدراسة استجابة الفكر العربي الحديث للإشعاع الثقافي الغربي، لابد من أخذ عامل الزمان في الحسبان. إذ بينما تناول "توينبي" بالبحث والدراسة مرحلة تاريخية كان فيها اللقاء (أو المجابهة) مع الغرب مازال في مستهله، تظل هذه الورقة فترة زمنية متأخرة، صار لعملية التغريب فيها قرابة قرنين من الزمان. ويترتب على تلك المقدمة المنطقية مجموعة من النتائج تجعل من اللازم إدخال بعض التعديلات على إطار "توينبي"؛ حتى يصبح أكثر ملاءمة للموضوع محل الدراسة في هذه الورقة.

فلقد انتشرت مكونات الثقافة الغربية ومنتجاتها في جميع أنحاء العالم بما يسقط من الناحية الواقعية بديل الاستجابة السلبية الراض لحضارة الغرب، وإن كانت عناصر الموقف النفسي الذي يتأسس عليه، أي الممانعة والمقاومة، ستشيع بدرجات متفاوتة في الاستجابات المتباينة للفكر العربي الحديث. يضاف إلى ذلك أن تراكم الخبرة التاريخية للاحتكاك بالغرب، فضلاً عن ظهور آثار عملية لوضع بديل الاستجابة الإيجابية - أي اتباع الغرب - موضع التطبيق، أفرز نقداً ذاتياً وحواراً داخلياً بين أنصار هذا البديل. وفضلاً عن تلك الحوارات والمجاهبات بين أنصار الموقف الواحد، ناهيك عن الصراعات مع أنصار المواقف الأخرى، التي من شأنها أن تؤدي إلى سيولة هذه البدائل وذوبان الحدود الفاصلة بينها، فإن محاولات النقد الذاتي ستحدث تمايزات حتى في إطار البديل الواحد. وسيترتب على ذلك ليس فقط فتح السبيل أمام تحولات فكرية من موقف لآخر أو من بديل لآخر، بل أيضاً إلى ظهور بدائل جديدة.

في هذا السياق، ستسعى هذه الورقة إلى استقصاء كيفية فتح الاستجابات المتمايزة، للتحدي الثقافي / الحضاري الغربي، الطريق أمام ظهور البديل الثالث، في الفكر المصري في أوائل القرن العشرين. وسيتم ذلك من خلال تناول محاولتين فكريتين لصياغة العلاقة مع الغرب، وذلك لب الاستجابة الفكرية للتحدي الحضاري الغربي، قدمهما اثنان من أبرز مفكري هذه الحقبة، وهما: طه حسين، ومحمد حسين هيكل. كما ستحاول هذه الورقة التحقق من مدى انطباق أو تباين عناصر البديل الثالث، الذي استخلصه

"توينبي" من الخبرة التاريخية اليونانية- الرومانية، مع طرح منى أبي الفضل لإعادة صياغة العلاقة مع الغرب، في إطار تقديمها مشروعاً بحثياً عن الفكر الغربي.

[1] طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر:

لا يفوت من يعرض للعلاقة بين الشرق والغرب، من المفكرين، أن يقف ببيت كيلنج المشهور (الشرق شرق- والغرب غرب ولم يلتقيا أبداً). ولم يكن طه حسين استثناءً على ذلك، وإن رأى أن ذاك الشرق في بيت كيلنج ليس للمصري فيه مكان، فوطنه لم يكن الشرق أبداً. ويتبنى طه حسين عبارة الخديو إسماعيل الشهيرة عن أن مصر جزءٌ من أوروبا، مثبتاً إياها ومؤكداً أن مصر كانت جزءاً من أوروبا دائماً وفي كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية (1).

ويكشف إحساس طه حسين وإدراكه لطبيعة اللحظة الحاضرة التي تشكل الوجود الثقافي الجمعي الذي ينتمي إليه، أو ما يسميه "فوكو" بـ "أنطولوجيا الحاضر (Ontology of the Present)، ليس فقط عن كنه البديل الذي حاول صياغته، بل أيضاً عما أصاب هذا البديل من كسور وتشققات حاول طه حسين ترميمها وتجميلها. لقد صدر كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) عام 1938 أي في لحظة زمنية يصفها طه حسين بأنها عصر الحرية والاستقلال؛ إذ أعيد دستور 1923 بعد تعطيله لأكثر من ثلاث سنوات، وعقدت معاهدة 1936 التي أرسى وأول مرة علاقة تعاقدية بين مصر وانجلترا منذ عام 1882. إلا أن الحرية والاستقلال لم يكونا كاملين، حيث شهدت الديمقراطية الوليدة في أول عقد لها ثلاثة انقلابات دستورية أدت إلى تعطيل الدستور وحل البرلمان. ولم يرق ما حصلت عليه مصر في معاهدة 1936 إلى الوضع القانوني للدمونيون في إطار الكومنولث. ومن هنا يمكن فهم لماذا لم تستغرق طه حسين أحاسيس الفرح والغبطة لما تحقق، وإنما خالجه مشاعر قلق وخوف شديدين، يدل على ذلك تكراره عبارة "أنا خائف" وما يرافقه ثماني مرات في أول فصل للكتاب، مما يبين الغرض منه (2). فضلاً عن ذلك، فهو يشعر بالمسؤولية تجاه الجيل الجديد من الشباب

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 26.

(2) المرجع السابق، ص ص 10-11.

الجامعي الذين ضغطوا على الأحزاب المتخاصمة لتألف وتفاوض الإنجليز، والذين ألحوا في سؤال المفكرين وقادة الرأي عن واجبهم تجاه الوطن بعد حصوله على الاستقلال⁽¹⁾. وتتعلق هذه المسؤولية بإعادة طرح وتقديم بديل الأخذ عن الغرب أو التغريب، ولكن بعد ترميم ما أحدثته فيه الخبرة التاريخية والممارسة السياسية من شروخ وكسور، شوهت صورته، وجعلته يفقد جاذبيته، مما جعل البعض يتراجع عنه ويبحث عن بدائل أخرى.

في عرض طه حسين لتاريخ العلاقة بين مصر والغرب، يتضح أن المجال الفكري والثقافي استحوذ على نصيب الأسد من التفاعلات التاريخية، من أجل ذلك فالتاريخ الذي يتبعه طه حسين هو تاريخ العلاقة بين العقل المصري والعقل اليوناني أو الأوروبي. عرف تاريخ مصر الموغل في القدم الشرق القريب، الذي يقع في حوض البحر المتوسط، وقامت صلات قوية بين مصر وبلدان هذا الشرق القريب، لعبت فيها مصر دورًا سياسيًا وثقافيًا مؤثرًا. إلا أن اتصال العقل المصري بالشرق الأقصى كان منعدمًا، وإن وجد فذو طابع سلبي عدائي، كمقاومة مصر العنيفة للغارة الفارسية في أواخر القرن السادس قبل الميلاد. وعلى النقيض من ذلك، كان اتصال مصر بالعقل اليوناني "اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع، في الفن والسياسة والاقتصاد"⁽²⁾. ففي عصور ازدهارها، أثرت مصر أو العقل المصري في حياة اليونان تأثيرًا لم يحجده شعراء ومؤرخو اليونان، وذلك في فنون العمارة والنحت والتصوير حتى في الحياة العملية وأمور السياسة، وشارك مصر في هذا التأثير أمم شرقية أخرى، كان لها نصيب وافر من الحضارة والرقى⁽³⁾. وعقب ضم الإسكندر مناطق واسعة في الشرق لإمبراطوريته، زاد اتصال مصر بحضارة اليونان، حيث "تهلنت" (أي صارت منتمية للهوية الهيلينية) وصارت الإسكندرية من عواصم اليونان الكبرى في العالم.

(1) المرجع السابق، ص 5.

(2) المرجع السابق، ص ص 14-15.

(3) المرجع السابق، ص ص 16-17.

وقد أفرز هذا الاتصال المكثف المنتظم بين العقلين المصري واليوناني مدرسة الفلسفة السكندرية التي استمر تأثيرها لفترة طويلة على مسار الفكر الإنساني⁽¹⁾.

خلاصة تلك المسيرة التاريخية، كما يصورها طه حسين، هي انتساب العقل المصري إلى "أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم" وكان العقل المصري هو أسن أفراد هذه الأسرة وأبلغهم تأثيراً⁽²⁾...

ولكن هل أخرج الإسلام، الذي تقبلته مصر قبولاً حسناً، العقل المصري عن أصوله اليونانية؟

يؤكد طه حسين أن الوضع لم يتغير مع قدوم الإسلام؛ بل على العكس من ذلك، ساعد الإسلام على امتداد سلطان العقل اليوناني في الشرق البعيد والأقصى، ويتأسس ذلك على المشابهة التاريخية بين المسيحية والإسلام. حيث تتحد الديانتان في الجوهر وتتقاطعان في امتزاجهما بروح فلسفة اليونان، بحسب طه حسين. ولما كان اتصال أوروبا بالثقافة اليونانية عن طريق المسلمين يجعلها من مقومات العقل الأوروبي، فإن اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية (بالمثل) يجعلها من مقومات العقل المصري⁽³⁾. ونتيجة ذلك كله تقرير طه حسين أنه ليس هناك عقل أوروبي وعقل شرقي وإنما هو عقل له جوهر واحد دون تفاوت أو اختلاف، وإن تقلبت عليه ظروف متباعدة لتحدث آثاراً مختلفة ومتضادة أحياناً. فالعقل الإسلامي في مصر والشرق القريب ينحل إلى المكونات الثلاثة نفسها التي حددها "بول فاليري" للعقل الأوروبي، وهي: فلسفة اليونان وفنونهم، وفقه الرومان وسياساتهم، وعقائد المسيحية وأخلاقها. تلك المكونات نفسها يتصور طه حسين أنها تشكل العقل الإسلامي؛ إذ اتصل بفلسفة اليونان وفنونهم، وتأثر فقهه وسياسته تأثراً شديداً بتراث الرومان، وأخيراً جاء الإسلام مصداقاً ومتمماً للمسيحية⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 21.

(2) المرجع السابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص ص 24 - 25.

(4) المرجع السابق، ص 28.

وهذه النظرة لتاريخ العلاقة بين مصر والغرب (أو العقل المصري والعقل الأوروبي) ستمكن طه حسين من أن يخلص لنتيجتين في غاية الأهمية من حيث تدعيمهما للبديل الذي ينحاز إليه. أولهما: أنه لا يقبل بأي حال وجود فرق جوهري بين العقل المصري والعقل الأوروبي؛ ثانيهما: أنه يعتبر "من السخف الذي ليس بعده سخف" الادعاء بأن العقلية المصرية شرقية كعقلية الهند والصين ⁽¹⁾.

"إني أحمد الله على أنني لست من الغفلة بحيث أدعو جاذباً إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية بعد أن فتحت هذه الحضارة قلعة المحافظة في الشرق وهي الأزهر، وبعد أن أصبح الأزهر مسرعاً إلى هذه الحضارة يدفعه إصراره إلى شيء يشبه الإسراف، إن لم يكن هو الإسراف" ⁽²⁾. ليست هذه العبارة، من وجهة نظر الباحث، عبارة مفتاحية فحسب، بل هي قطب الرحى للموقف تجاه الغرب أو البديل الذي يدعو إليه طه حسين، لكنها بالرغم من ذلك تحتاج إلى بعض التفسير. يؤكد طه حسين أن مصر نهضت نهضة "صريحة قوية"، بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر، مع الأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يقوم به الأوروبيون، بحيث صارت الجوانب المادية من حياة المصريين أوروبية خالصة بالنسبة للطبقات العليا في المجتمع. أما الطبقات الدنيا ذات القدرة الأقل في الأخذ بالمظاهر المادية للحياة الأوروبية، فإن المثل الأعلى لها في حياتها المادية هو نمط الحياة الأوروبي. الأمر نفسه يقرره طه حسين بالنسبة للجوانب المعنوية من حياة المصريين التي صارت "على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة" ⁽³⁾، كنظام الحكم (الديمقراطي أو حتى المطلق) ونظام التعليم، بل حتى المؤسسات التقليدية كالمحاكم الشرعية والأوقاف والأزهر الشريف نفسه لم تعد استمراراً للنظام الإسلامي القديم، بعد أن طالتها يد الإصلاح والتحديث ⁽⁴⁾. ومن هنا يحمّد الله طه حسين على أنه ليس من الغفلة ليدعو إلى الأخذ عن الغرب؛ لأن تلك العملية قد بدأت بالفعل وصار لها أكثر من قرن في أيام طه حسين.

(1) المرجع السابق، ص 20.

(2) المرجع السابق، ص 52.

(3) المرجع السابق، ص 31.

(4) لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق، ص ص 31 - 35.

إذا كان ذلك كذلك، فمن المشروع أن يثور التساؤل: إلّا ما يدعو طه حسين إذن؟ بعد أن استعرض طه حسين (بإيجاز غير مغلّ) درجة اتساع ومقدار عمق عملية التحديث، أو الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة على نحو ما يفعل الأوروبيون، وما حققته من إنجازات، من غير الممكن التخلي عنها أو إهدارها، وجد أن هناك ازدواجية بين ما يقوم به المصريون في حياتهم العملية من تقليد الأوروبيين، من جهة، وبين إنكارهم ذلك في ألفاظهم وعقائدهم ودخائل نفوسهم، من جهة أخرى. تلك الفجوة بين القول والفعل، التي يصفها طه حسين بأنها "نفاق بغیض" لا يستطيع أن يسيغه أو يركن إليه ⁽¹⁾، تجعل التوجه الحدائي في مصر مشروعاً غير مكتمل. ولو أردنا اقتباس كلمات "يورجن هابرماس"، وهي السبب فيما تتعرض له عملية التحديث من الأزمات التي عايشها طه حسين والتي تهدد بإهدار منجزاته وتوقفه وحتى ارتداده على ذاته.

ولذلك فإن ما يدعو إليه طه حسين هو إغلاق هذه الفجوة وإزالة تلك الازدواجية والملاءمة بين الأقوال والأفعال، على حد وصفه، "حتى نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة" ⁽²⁾. فإغلاق الفجوة بين القول والفعل كفيل إذن، من وجهة نظر طه حسين، بتجاوز الأزمات التي تعرضت لها عملية التحديث وإزالة أي عقبات مستقبلية في طريقها، حتى تتحقق الغاية النهائية، وهي الندية والشراكة في الحضارة مع الغرب. "أنا إذن لا أدعو في حقيقة الأمر إلى شيء عملي، وإنما أدعو إلى شيء نفسي... أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوروبية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها" ⁽³⁾.

في هذا السياق، سيعيد طه حسين تقديم بديل الأخذ عن الغرب للجيل الجديد الشباب، بعد أن يقوم بترميم الشقوق والكسور التي ألحقها التطبيق العملي به، من أجل سد الفجوة السابقة، بما يعطي عملية التحديث قوة دفع نفسية جديدة.

(1) المرجع السابق، ص 41.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) المرجع السابق، ص 51 وص 52.

وسيكون ذلك باتخاذ الخطوات التالية:

(1) إعادة تركيز الأهداف والغايات: يضع طه حسين الدفاع الوطني، الذي يتطلب جيشًا منظمًا على النمط الأوروبي وتدريبًا للشباب على الجندية مثل الأوروبيين، على رأس الأهداف، وهو ما سيجعل المصريين يدركون عن أنفسهم "غارة المغير" ويمكنهم من الاستغناء عن الإنجليز، أي تحقيق الاستقلال بالفعل. ويشني بالاستقلال الاقتصادي بنموذجه الأوروبي والأمريكي والذي يتطلب الوسائل نفسها التي يستخدمونها لحماية ثرواتهم. يأتي بعد ذلك الاستقلال العلمي والفني والأدبي الذي لا غنى عنه لإعداد الشباب للدفاع عن الوطن وحماية ثرواته، ولإشعار الأوروبيين بأن المصريين وصلوا إلى درجتهم نفسها في النضج العقلي والفكري ليصبحوا شركاء أوروبا وأعوانهم لا خدمها ووسائلها إلى الحياة. وأخيرًا هناك الحرية داخل الوطن سواء تجاه الأجنبي المقيم فيه أو تجاه المصريين الآخرين، ويتأتى ذلك بحماية الاستقلال بالقوة وترسيخ النظام الديمقراطي⁽¹⁾.

(2) إزالة الأوهام التي علقت في أذهان المصريين: أحد أبرز عوامل الإنكار القلبي لأوروبا، رغم طغيان مظاهر الحياة الغربية في مصر، هو الاعتقاد أن الاتصال بأوروبا والأخذ بأسباب حضارتها يضر بمكانة الإسلام في مصر، أو على الأقل يقود إلى التورط فيما يخالفه. ويرد طه حسين على ذلك بأن الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية لا يعني أن تصبح مصر صورة طبق الأصل منها، كأن تتخذ المسيحية دينًا للمصريين مثلما هي في أوروبا مثلاً، بل أكثر من ذلك فالأخذ عن الغرب هو اتباع لمنهج المسلمين الأوائل الذين لم يتخرجوا من الاتصال بالحضارات الأخرى (الفارسية واليونانية) والأخذ بأسبابها، رغم ما أفرزه هذا الاتصال القديم من مساوئ (كالزندقة والمجون والشعبوية) احتملها المسلمون وقاوموا آثارها دون رفض الحضارات التي أنتجت تلك الآثار⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص ص 41 - 44.

(2) المرجع السابق، ص ص 47 - 50.

(3) سد الذرائع أمام أي بديل آخر؛ لما كان الطعن على الحضارة الأوروبية أنها مسرفة في المادية وفقيرة إلى الروحانية، يقود إلى الزهد فيها، والتوجه نحو الشرق الروحاني، وهو ما يعتبره طه حسين ليس فقط "من الكلام الفارغ والسخف"، بل أيضاً "سماً زعافاً" يُلقى به إلى الشباب⁽¹⁾. فسيوجه جهده لإنكار الطابع المادي الصرف للحضارة الأوروبية. مؤكداً أنها نتاج الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذو به ويُنميه ويدفعه إلى التفكير ثم الإنتاج ثم استغلال الإنتاج⁽²⁾. وبعد ذلك سيحمل على ما يعرف باسم "الشرق الروحي"، موضحاً أنه ليس الشرق القريب الذي هو مهد الحضارة الأوروبية ومجال حركة العقل المصري، وإنما هو الشرق البعيد أو الأقصى أي الهند والصين، الذي يأخذ هو ذاته بقوة بأسباب الحضارة الأوروبية. ويستخلص طه حسين من ذلك ليس فقط تهافت التوجه نحو الشرق منطقياً، ولكن أيضاً خطورته لما يلقيه في روع الشباب المصري من بُغض لحضارة الغرب، ولدفعه إياهم نحو الحضارة الشرقية التي يجهلونّها ولا ينتمون إليها⁽³⁾.

جماع القول: إن طه حسين الذي يعلم تمام العلم أنه لا يقدم بديلاً جديداً، وإنما هو البديل نفسه الذي اعتمده المجتمع المصري منذ مطلع القرن التاسع عشر، كان يقوم في واقع الأمر بحركة التفاف على الاعتراضات والانتقادات التي ثارت من جراء الأزمات التي تولدت عن وضع بديل الغرب موضع التطبيق. ومن ثم استوعب الانتقادات والاعتراضات السابقة وصاغ بديلاً معدلاً يختلف عن مشروع الجيل السابق عليه في جعله عنصري الذاتية والندية مركز البديل المعدل. إن الغرض من الأخذ بأسباب الحضارة الغربية ليس الفناء في الغرب أو التحول إلى صور طبق الأصل منه، وإنما إعادة بناء الذات، وتحليصها مما ران عليها طوال عصر الحكم التركي، للوصول إلى درجة الندية للغرب التي تسمح بإقامة شراكة حضارية معه، من منطلق قوة لا ضعف وتبعية.

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 57.

(3) المرجع السابق، ص ص 58 - 59.

[2] محمد حسين هيكل: الشرق الجديد :

ليس "الشرق الجديد" كتاباً تقليدياً كتبه مؤلفه من ألفه إلى يائه في وقت واحد، ولكنه تجميع لمقالات كتبها محمد حسين هيكل ونشرها في أوقات متفرقة، وذلك في الأغلب في صحيفتي السياسة اليومية والسياسة الأسبوعية التابعتين لحزب الأحرار الدستوريين. وسينتج تحرر هذه المقالات، التي لم يقصد المؤلف أن يجعلها كتاباً منتظماً، من التسلسل والترتيب والتنظيم الذي تفرضه المناهج العلمية، للقارئ أن يرى بوضوح النقد الذاتي والحوار الداخلي الذي يجربه المؤلف مع أفكاره، وسيشهد بعيني رأسه كيف تأتلف هذه الأفكار وتختلف، وتستقر وتتحرك، وتثبت وتتغير وتبدل.

وبالمقارنة بـ "مستقبل الثقافة في مصر"، حيث قام بديل التغريب أو الأخذ عن الغرب بمواجهة الانتكاسات العملية والنظرية، عن طريق تثبيت دعائمه الأساسية وإعادة صياغتها في قالب جديد يرد على الانتقادات الموجهة إليه، يختلف الأمر تماماً بالنسبة لـ "الشرق الجديد". فبديل الأخذ عن الغرب هنا في حالة سيولة شديدة من جراء مراجعته لذاته ونفده لمسلماته بل وتفكيكه لبنيته، بما لا يقود إلى بديل معدل، كما هو الحال لدى طه حسين، ولكن بما يفتح السبيل أمام بديل جديد لا يبين بوضوح في (الشرق الجديد)، وإن لاحظت أماراته من خلال إشارات سريعة ومقتضبة. وحيث إن مقالات الكتاب تقع في الفترة بين عامي 1928 و1936، في الأغلب، فهو يتقاطع زمنياً مع كتاب "مستقبل الثقافة في مصر"، وستنعكس فيه الأحاسيس والمدرجات نفسها، وإن كان ذلك بشكل مختلف بسبب خصوصية خبرة المؤلف وخلفيته الفكرية في الحالتين.

لم يفت محمد حسين هيكل في استهلال حديثه عن الشرق والغرب أن يقف هو الآخر بيت كيلنج الشهير، لا ليثبته أو لينفيه، وإنما ليُعلم تبدل موقف منه عن ذي قبل. فقد كان يحاول دائماً أن يجد الوسيلة والميدان لالتقاء الشرق والغرب، اللذين لن يلتقيا أبداً عند كيلنج، لكنه أصبح يتسم الآن كلما نذكر محاولاته، لأن "الشرق والغرب التقيا منذ أبعد حقب التاريخ، وهما يلتقيان دائماً وسيلتقيان ما بقى في العالم شرق وغرب"⁽¹⁾. وأصبح يتعجب أيضاً من محاولة غيره من الكتاب خلق تلك الصلة

(1) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد، القاهرة: دار المعارف، 1990، ط2، ص 13.

الموجودة منذ القدم، والتي أوجدت ما يعرفه العالم من حضارات وحروب، ومن رقي وهمجية، ومن تسامح وتعصب ديني⁽¹⁾.

ليس هناك إذن إحساس وإدراك موحد لطبيعة اللحظة الحاضرة، ينظم مقالات "الشرق الجديد"، مثلما هو الحال في "مستقبل الثقافة في مصر"، وإنما يتقاسم هذه المقالات، أو بعبارة أصح يستقطبها إحساسان وإدراكان متناقضان للمدى الزمني الذي كُتبت فيه. أول ما يلقي القارئ من أحاسيس هو "الغبطة النفسية" و"اللذة المعنوية" اللتان تمسحان الألم الجسدي والعذاب المادي، وهما تغمران الشرق مثلما لم تتوافرا فيه من قرون، وتسكبان في جماهيره روح الثورة على "هياكل الوهم ومعابد الأباطيل"⁽²⁾. فلقد اجتاحت بلاد الشرق حركة تجديد أطلقتها من عقالها "مناجل الحرب ومحارثته"⁽³⁾، حينما قلبت الطبقة الجامدة التي رسختها عصور طوال من الظلم والاستبداد، "فحبست عن أهل الشرق نور الحياة وقبرتهم مقيدتين في أصفاد من الأوهام والأباطيل"⁽⁴⁾. ورغم أن مصر لم تسلك الانقلاب مثلما حدث في تركيا الكمالية أو في أفغانستان أو في إيران، وتسير بخطى ثابتة، لكن ذلك لم يحل دون اتساع خطاها في حركة التجديد والسير نحو المدينة الغربية⁽⁵⁾. هذه النهضة الفكرية والخلفية والاجتماعية، التي تتأزر أبعادها لدفع النهضة السياسية، وبذلك يفتح سبيل الحرية أمام الشرق، ليست وليدة اللحظة، ولكن تعود مقدماتها إلى أكثر من مائة عام. وما الاضطراب الذي يشاهد في نواحي تلك النهضة إلا علامة على وجود بعث حقيقي، وتماثلاً مثلما يحدث في المباني الحقيقية، تسود الفوضى والخلط في البداية، ولكن مع ارتفاع البناء تحتفي الفوضى تدريجياً ويسود النظام، حتى يكتمل البناء روعة وجلالاً⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، ص 14.

(2) المرجع السابق، ص 100.

(3) المقصود هنا الحرب العالمية الأولى.

(4) المرجع السابق، ص 96.

(5) المرجع السابق، ص 106.

(6) المرجع السابق، ص ص 104 - 105.

في الطرف القصي من هذا المشهد النفسي الذي يلف مقالات "الشرق الجديد"، توازن مشاعر الغبطة النفسية واللذة المعنوية، تلك اليقظة المرعبة للشباب الذي درس في أوروبا وبشر بحضارتها عندما عاد إلى وطنه، وما زال يؤمن بحرية العقل والتفكير والبحث. أولئك الشباب الذين صُدموا من كيفية استخدام أوروبا العلم لإذلال الإنسانية وإهدار كرامتها، ودُهِشوا من بقاء أوروبا على تعصبها الديني النابع من القرون الوسطى، وثاروا على إعاقتها شعوباً بأكملها عن الوصول إلى العلم والمعرفة لتحقيق الترف المادي⁽¹⁾، هؤلاء الشباب بعد أن وقفوا على أوجه قصور الحضارة الغربية بدأوا يبحثون في تراث الماضي الإسلامي، واثقين أنهم سيجدون "ضياءً روحياً" هم وحدهم القديرون على بعثه من جديد؛ لأن اتصاله بروحهم دون روح الغرب هو الذي يذكي ضيائه⁽²⁾.

بعد أن سخر محمد حسين هيكل من مقولة كيلنج الشهيرة، شرع في استعراض تاريخ العلاقة الموغل في القدم بين الشرق والغرب، ويتضح من عرضه أن المجال السياسي-الاستراتيجي قد حاز الجانب الأكبر من تركيزه. ويبدأ هيكل عرضه التاريخي بالمد والجزر بين مصر واليونان وروما، وكذلك بين مصر وفينيقيا، وبين فينيقيا واليونان والرومان، في عصور الوثنية. ثم يعرض لظهور المسيحية في فلسطين وإقبال الطوائف المضطهدة عليها في روما، حتى صارت الديانة الرسمية للدولة ثم انتقلت منها إلى البلدان الخاضعة لها كمصر والشام واليونان⁽³⁾. وبعد ذلك يتتبع ظهور الإسلام في جزيرة العرب وامتداد سلطانه (في أقل من قرن من الزمان) من أواسط آسيا حتى جنوب فرنسا، وتأسست بذلك إمبراطورية مترامية الأطراف، قلصت الحضارة اليونانية-الرومانية وجعلت المسيحية "خائفة تترقب" إزاءها⁽⁴⁾. وطوال تسعة قرون استغرقتها الحروب الصليبية، فشلت جهود أوروبا لغزو الإسلام وأهله بسبب جمود

(1) المرجع السابق، ص 253.

(2) المرجع السابق، ص 259.

(3) المرجع السابق، ص 15.

(4) المرجع السابق، ص 17.

النصرانية؛ إذ صادرت الكنيسة حرية العقل والضمير وقيدت الوجود بأغلال من حديد جعلت الناس يؤمنون بأن الجُمود سبيل الخلاص. وبسبب اجتهاد الإسلام الذي ألغى أي وساطة بين البشر وخالقهم وأقر حرية العقل والشعور وحدد سلطات الحاكم ليكون مجرد وكيل ذي صلاحيات محدودة⁽¹⁾. وطوال قرون الحكم التركي كأنما ارتفعت أسوار من حديد عزلت الشرق عن الغرب؛ وقد لعب وجود الأتراك دورًا مزدوجًا: فهم من ناحية زادوا البلدان الإسلامية جمودًا في الفكر والعقيدة، إذ لعبوا دورًا مكافئًا لدور الكنيسة في العصور الوسطى؛ ومن ناحية أخرى شكلوا تهديدًا للوجود الأوروبي بتوسعاتهم، وبالتالي كانوا مهماز الإصلاح الديني وما نتج عنه من نهضة فلسفية⁽²⁾. لا غرو إذن أن يقرر محمد حسين هيكل في تهكم أن أوروبا يجب أن تذكر للترك "فضلها الأول في القضاء على الدول الإسلامية بالجُمود، وفي تمهيد الطريق للبعث الأوروبي وللحضارة الغربية المعاصرة"⁽³⁾.

أسفر اعتناق أوروبا من السلطان الفكري والديني للكنيسة، بسبب حركة الإصلاح الديني، عن نهضة في الفن والأدب، ما لبثت أن تضافرت معها نهضة علمية، انعكست على مجال الاختراع فقادت إلى ثورة صناعية. وأحدثت الثورات الدينية والأدبية والفنية والعلمية انقلابًا في أساس الاجتماع ونمط الحكم في أوروبا، وبذلك اكتملت الأسس الأربعة لحضارة أوروبا الحديثة، ألا وهي العلم والصناعة والقومية والديمقراطية⁽⁴⁾. بعد تحليل هيكل السابق للتشكل التاريخي لهذه الأسس، يتساءل: أي وجه ستقابل به أوروبا الشرق، حينما تتصل به من جديد، بعد العزلة التي ضربها عليه الحكم التركي؟ وهل ستعمل كالحضارات السابقة، الإسلام والمسيحية، على نشر أسس حضارتها في الشرق؟⁽⁵⁾ باستثناء الحملة الفرنسية، لم تحاول أوروبا نشر مبادئها، وإنما قصرتها على حدودها، ولم تتعرف الحضارة الغربية على العالم إلا بدافع في إقحام الصناعة على

(1) المرجع السابق، ص ص 20-21.

(2) المرجع السابق، ص ص 25-26، ص ص 28-29.

(3) المرجع السابق، ص 27.

(4) المرجع السابق، ص ص 46-47.

(5) المرجع السابق، ص 49.

البلدان المختلفة، يحركها في ذلك الدافع المادي الذي جعل الحضارة الغربية مكافئة للاحتلال في ربوع الشرق⁽¹⁾. وقادت القومية، التي تأسست على الفكرة الديمقراطية داخل أوروبا، ليس إلى تعاون الدول الأوروبية على نشر العلم والحضارة، ولكن إلى تنافسها وتكالبها على المستعمرات ومناطق النفوذ⁽²⁾. وكانت البعثات التعليمية الأوروبية التي وفدت على الشرق طليعة الغزو الاستعماري لبلاده، فرغم تضيق الحكومات الأوروبية لنطاق التعليم الديني، عقب انتصار الدولة في صراعها مع الكنيسة، إلا أنها شجعت هذه البعثات، وكانت كلها دينية، وحرصت على حمايتها واتخذتها أداة من أدوات الاحتلال، بحيث يمكن "اعتبار البعثات التعليمية الدينية غزوة منظمة وجهتها أوروبا إلى الشرق لغايات سياسية"⁽³⁾.

وفي حين كانت الأذرع الثقافية للغرب تضعع إيمان الشرق بذاته، وتسعى إلى إقناعه بأنه قاصر عن الإنتاج في ميادين العلم والأدب، وكل ما لديه من مظاهر الحضارة مستعار من الغرب، كانت الصناعة الغربية تغزو أسواق الشرق وسياسته الاستعمارية تقيم كل العقبات في وجه إنشاء صناعات في بلدان الشرق، ليقصر على إنتاج المواد الخام التي تحتاج إليها صناعة الغرب⁽⁴⁾.

يهدف محمد حسين هيكل من عرضه الطويل والمعضل لعلاقة الشرق بالغرب إلى إبراز نتيجتين، لا يدعان مجالاً للشك في إيمانه بالليبرالية وتقديمه قراءة ليبرالية للتاريخ. أولها: أن حرية العقل والضمير والشعور التي تقود إلى البحث العلمي الحر هي أساس التقدم في كل حضارة، وقد أدى الحفاظ عليها إلى ازدهار الإسلام في عصوره الأولى، وقاد حتفها إلى عصور الانحطاط والجمود والتخلف، ويصدق ذلك على أوروبا أيضًا. ثانيهما: أن أوروبا بسياستها الاستعمارية خانت بشكل عملي قيمها ومبادئها؛ فلم تسع إلى نشر أسس حضارتها في بلدان العالم، وإنما قامت بإضعاف الروح المعنوية وقتلت

(1) المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع السابق، ص 54.

(3) المرجع السابق، ص 60.

(4) المرجع السابق، ص 65-66.

معنى الاعتماد على النفس وحطمت المعاني السامية والمثل العليا في كل أرض نزلت بها بغرض الاستغلال الاقتصادي⁽¹⁾.

بعد أن قدم محمد حسين هيكل تحليله لتاريخ ومجال العلاقة مع الغرب، لم يعتمد إلى تعديل بديل الأخذ عن الغرب، مثلما فعل طه حسين، ولا حتى إلى تقديم بديل آخر، وإنما حاول إرساء أسس استراتيجية، أو فلنقل خطة عمل، لتجاوز الوضع التاريخي المأزوم والبدايل المستهلكة التي أفرزها. تتميز هذه الاستراتيجية بسمتين رئيسيتين: الأولى، أن هناك عملية التفاف وأخذ بزمام المبادرة عن طريق تغيير مجال اللقاء مع الغرب. فبدلاً من أن يكون المجال السياسي -الاستراتيجي هو أرضية اللقاء، سيصبح المجال الفكري -الحضاري هو تلك الأرضية. أما السمة الثانية، فهي الطابع النقدي لهذه الاستراتيجية التي يزداد نقدها عمقاً مع كل خطوة تحطوها على طريق تجاوز الوضع التاريخي المأزوم في اتجاه الوصول إلى ما يسميه هيكل بالحضارة الجديدة.

وتتكون هذه الاستراتيجية من الخطوات التالية:

(1) **تغيير مجال اللقاء بين الشرق والغرب:** انتقد هيكل الاتجاهات السياسية التي سادت الشرق قبل الحرب العالمية الأولى، وأبرزها الاتجاه الذي سلم بادعاءات الغرب أن الشرق غير مؤهل لحكم نفسه، وأنه لو ترك لنفسه لتفشى فيه الاستبداد والظلم والانتقام والرشوة والفساد، وبالتالي فعليه أن يسلم قيادته للغرب ليتعلم كيف يحكم نفسه. وكذلك الاتجاه الذي ثار على سلب حرية الشرق من قبل الغرب، وطالب بهذه الحرية استناداً إلى مبادئ الثورة الفرنسية، ولكنه اتخذ من ضرب المصالح الأوروبية ببعضها البعض وسيلة لهدفه. فالاتجاه الأول، من وجهة نظر هيكل، يتنافى وطبائع الأمم، والثاني غير مجدٍ أو مثمر. ومن ثم يجب لمقاومة احتلال الغرب تقوية الروح المعنوية وإعادة بناء الثقة في الذات من خلال حركة أهلية منظمة تعمل عملاً شاقاً متصلاً لبناء ما لدى الغرب من مقومات الحياة أي العلم والفن والأدب والصناعة⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 69.

(2) المرجع السابق، ص ص 66 - 67.

وهكذا ينقل هيكل ميدان المواجهة إلى الفكر والثقافة بدلاً من السياسة والحرب.

(2) **نقد البدائل الفكرية حول العلاقة مع الغرب:** وجه هيكل انتقاداته في البدء لأنصار الدعوة إلى محاكاة الغرب باستعارة مظاهر حضارته وإرسال البعثات العلمية للغرب؛ على أساس أن هذا البديل هو رد الفعل التلقائي الذي يصدر عن الطرف الضعيف، دون روية أو تدبر تحت وطأة مجابهة الحضارة الغازية. لأن "الأخذ بوسائل العمل لمجابهة الحضارة الغازية أسرع من التفكير في التغلب على أسباب الضعف"، الذي يستلزم القدرة على محاسبة النفس والاطمئنان والهدوء، وتلك عوامل لا يمكن أن تتوافر في ظروف المواجهة⁽¹⁾. كذلك لم يسلم أنصار الحفاظ على القديم، باعتباره السياق الحامي للجماعة، من نقد هيكل وتهكمه، فلقد فسد القديم فساداً يستحيل معه البناء فوقه، كما "ملّت مصر ومل الشرق الإقامة في الأطلال الخربة المتخلفة عن الماضي". بل إن دعاة الحفاظ على القديم، أو عبّاد الإخلال كما يصفهم هيكل، ليسوا في حقيقة الأمر مخلصين في إيمانهم بالقديم. فهم يمارسون الرياء مع أنفسهم ومع الناس حينما يدعون للقديم ويزعمون أنهم يحاربونه، في حين أنهم يربون أبناءهم ويعلمونهم على الطريقة الحديثة، بما يجعل هؤلاء الأبناء وقتما يكبرون يحاربون هذا القديم ويقوضون أطلاله، التي يدعو أنصار القديم إلى التمسك بها والحفاظ عليها⁽²⁾ بل أكثر من ذلك، يرى هيكل أن الوساطة التوفيقية التي تدعو للأخذ بما يصلح عن الغرب وترك ما لا يصلح، ليست بديلاً عملياً على الإطلاق؛ فالحدود بين ما يصلح وما لا يصلح مرنة مطاطة تختلف من فرد إلى آخر. ومع عدم وضوح تلك الحدود أو الاتفاق على معايير الصلاح من عدمه، "ومادامت الجماعة ضعيفة فهي تضطرب كل يوم إلى ناحية ما يقول به فرد من الأفراد"⁽³⁾.

(3) **نقد الغرب أو محاكمته وفقاً لقيمه:** يشدد هيكل على مشاعر الصدمة، التي أصيب بها من درسوا من أبناء الشرق في الجامعات الأوروبية، عندما عادوا إلى

(1) المرجع السابق، ص 62.

(2) المرجع السابق، ص ص 92 - 93.

(3) المرجع السابق، ص 94.

بلدانهم وقد خيل إليهم أنهم وقفوا على أسرار تفوق الغرب، وبدءوا ينشرون في بلدانهم أسس الحضارة، كما رأوها في الغرب، ويدعون إلى نقل مظاهرها. وقد نبعت هذه الصدمة من ظاهرتين تتناقضان بشكل واضح مع أصول الحضارة الغربية، فعلى خلاف الحضارات التاريخية التي كانت تسعى لنشر ثقافتها في البلدان المفتوحة، شن ممثلو الحضارة الغربية في الشرق (السلطات الاستعمارية) حرباً منظمة بلا هوادة على جميع المحاولات لتأسيس حرية العقل في الشرق بالاستناد إلى نظام جامعي يقرر البحث العلمي الحر من كل قيود إلا المنتج العلمي. أما الظاهرة الأخرى فهي: تشجيع المستعمرين لحركات التنصير التي أنبثت دعائها في المدن والقرى لنشر مبادئ المسيحية، والتعريض بالإسلام، رغم إعلان أوروبا علمانيتها وتضييقها على التعليم الديني داخل حدودها. توافقت هاتان الظاهرتان مع أمرين آخرين، على حد وصف هيكمل، وهما: استمرار التعصب الديني الذي تغذيه روح الحروب الصليبية، التي كانت بادية للعيان في تصريح "النبى"، عند دخوله القدس؛ وكذلك تصدير أوروبا لأسوأ ما أنتجته ألا وهو الرغبة في الربح المادي فيها، كتجارة الرقيق الأبيض والكحول ومواد الزينة، "ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوءتها هذه"⁽¹⁾. لقد كان الغرب أول من داس بالأقدام القيم والمبادئ الإنسانية، التي أفرزتها حضارته.

(4) **التحليل الحضاري وبعث حضارة الشرق:** بعد أن انتقل هيكل من انتقاد البدائل حول العلاقة مع الغرب إلى انتقاد الغرب ذاته، أي من نقد الصور إلى نقد الأصل، عمد إلى سحب مناقشة العلاقة مع الغرب إلى أرضية النقد الحضاري، على خلفية تاريخ الحضارات القديمة.

فهو يقرر في البداية أن ما يمر به الشرق من ظروف وأحوال (جعلت هناك من يعتقد أن الحضارة الغربية في سبيلها إلى إفناء حضارة الشرق، أو أن الشرق بحكم طبيعته سيصبح أبداً تابعاً للغرب) هي نفسها الأحوال التاريخية التي خضعت لها المدن السابقة، الفرعونية والإغريقية والفينيقية، التي حدث لها ما حدث لحضارة الشرق⁽²⁾. ولفهم هذه الدورة التاريخية التي مرت بها هذه الحضارات يشرع هيكل في استجلاء

(1) المرجع السابق، ص 251.

(2) المرجع السابق، ص ص 114 - 116.

مفهوم الحضارة ذاته: فليست الحضارة هي تلك المظاهر المتعلقة بالشكل أو الملبس أو الحياة المادية، بل تلك آثار لجوهر الحضارة الذي هو روح وإيمان لتصوير عن علاقة الفرد والجماعة بالوجود. وتخضع لهذا التصور ألوان التفكير والإحساس وترتبط بشكل دقيق بأفكار معدودة، يعود لها الفضل في التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تنشأ في كنف حضارة ما⁽¹⁾. ولذلك تقاس الحضارة بدرجة رقي العلوم والفنون والآداب، المستمدة من الحيوية الإنسانية، والدافعة إلى السمو في مدارج الرقي البشري نحو الكمال ولا تقاس بالقوة الحربية أو التقدم الصناعي⁽²⁾.

وبناءً على هذا الفهم للحضارة، سيقدم هيكل على تحليل الحضارة الغربية، فالعلم الذي يشكل روح الحضارة الغربية، قام على هدم أسس الحضارات التي نشأت أوروبا في كنفها، كالديانة المسيحية التي حاربا العلم وحاول الحلول محلها. ومشكلة العلم أن جانبه النظري دخل مرحلة تحقيق وتمحيص بعدما لم يعد أحد يؤمن بقدرة العلم على حل لغز الوجود وكل أسرارها، فضلاً عن أن جانبه التطبيقي سيتوقف في يوم ما عن مواصلة الاختراع والابتكار، ويبدأ في دور النقد. ومن هنا يمكن فهم هذا "التعطش النفسي" في أوروبا وأمريكا، عندما أيقن الناس أن العلم عجز عن توفير الغذاء النفسي والروحي للشعوب الغربية ولا مفر من اللجوء إلى أديان الشرق القديمة، للحصول على هذا الغذاء⁽³⁾.

ولكن بعد أن هيا هيكل مسرح الحضارة ليلعب فيه الشرق من جديد دوراً يعيده إلى التاريخ، يثور التساؤل عن حال الشرق في الوقت الحاضر، ويرى هيكل أن اندفاع الشرق في اقتراض مظاهر مدنية الغرب، سيؤدي إلى الاحتكاك بين القديم الموروث والحديث المستعار، وهو ما سيولد شرارة الإلهام التي ستنتج الفكرة الجديدة، أو ما يسميه هيكل "كلمة الحق" التي ستعيد تفسير الوجود، وتؤلف بين المظاهر المستعارة للحضارة الغربية والأصول الثابتة لحضارة الشرق⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص ص 116 - 117.

(2) المرجع السابق، ص 87.

(3) المرجع السابق، ص ص 117 - 118، ص 120.

(4) المرجع السابق، ص 121.

يبد أن هيكل لا يحدثنا بأي تفصيل عن كيفية خروج الشرق من سباته، أو بعبارة أدق عن كيفية تولد الإلهام من الاحتكاك بين القديم والجديد، أو عن كلمة الحق التي ستصير روح الحضارة الصحيحة، وإنما يتركنا مع يقينه الجديد أن العالم الإسلامي يقع على عاتقه القيام بهذا الدور، إذ هو بحكم موقعه الجغرافي يستطيع أن يمد يدًا للشرق ويدًا للغرب، ليرتفع بأولئك وهؤلاء للحضارة الصحيحة التي تستطيع أن تدرك وحدة الوجود⁽¹⁾.

[3] منى أبو الفضل: (Where East Meets West):

قبل الشروع في تحليل مكونات البديل الذي طرحته منى أبو الفضل عن العلاقة بين الشرق والغرب، تجدر الإشارة إلى ملاحظة منهجية، ألا وهي أن هذا البديل يثير إشكالية تصنيفه أو تسكيته؛ فمن حيث المنبع الذي تنحدر منه أفكاره ومدركاته وإحساساته ينتمي إلى الفكر المصري أو العربي المعاصر، بينما من حيث اللغة التي يصب فيها تيار الأفكار والإدراكات لا ينتمي إلى أدبيات الفكر السابق بالمرة. ولعل إشكالية تصنيف انتماء هذا البديل إلى الداخل أو الخارج نابعة من الطبيعة المركبة لهذا البديل؛ فلو استرجعنا جوهر هذا البديل حسب توصيف "توينبي" له، لوجدنا أنه محاولة لبث الدعوة إلى الأديان الشرقية القديمة في الوسط الثقافي اليوناني-الروماني، باستخدام القوالب الفكرية والجمالية لهذا الوسط الثقافي المغاير. ومن هنا تأتي المفارقة بين الظاهر والباطن، والشكل والمضمون، واللغة والفكر، أو "حبة الرواد والغلاف السكري" بلغة "توينبي".

وستزداد درجة التركيب في هذه الحالة بسبب صورته لدى منى أبي الفضل؛ إذ يتخذ لديها البديل هيئة عمل أكاديمي هو مشروع الفكر الغربي من المنظور الإسلامي. ولما كان هذا العمل الذي نحن بصده قد جاء في سياق دعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي للباحثين المسلمين في جميع أنحاء العالم كي يسهموا في بلورة موقف إسلامي أصيل من المعارف الغربية على المستوى المفاهيمي والمنهجي⁽²⁾، فضلاً عن أنه يتضمن

(1) المرجع السابق، ص 259.

(2) Abul-Fadl Mona, *Where East Meets West: the west: An Agenda of the Islamic Revival*, Virginia: III, 1992, p.3.

مقترحات منهجية من قبل منى أبو الفضل لتوضيح أسس وآليات القيام بمشروع الفكر الغربي⁽¹⁾، فهو عبارة عن دعوة موجهة إلى من سيقومون بالدعوة، ولذلك يتركب من حوارين أو خطابين يلتقيان حيناً ويفترقان حيناً آخر، عن موضوع الدعوة (الغرب) وأسلوب الدعوة (إسلامية المعرفة)، لكنها يشكّلان في كل حين سداة ولحمة هذا الطرح.

ستنعكس الطبيعة التركيبية للبديل الثالث الذي طرحته منى أبو الفضل على إدراك اللحظة الحاضرة أو أنطولوجيا الحاضر لديها، والذي تلخص جوهره إشارة الرئيس التشيكي السابق "فاتسلاف هافل" (تلك الإشارة التي أوردتها د. منى أبو الفضل) إلى "المجال الداخلي للحقيقة" (Inter Realm of Truth)، الذي عرّفته بأنه: تطلع الروحانية المتأصلة في الفطرة الإنسانية إلى أن تمتد إلى المجال العام. وتؤيد أبو الفضل وجهة نظر "هافل" في إرجاع انهيار النظم الشمولية في الكتلة الشرقية ليس إلى النصر الأيديولوجي للليبرالية الديمقراطية، وإنما إلى ذلك السعي الأزلي للكرامة والروحانية، التي تفجرت في عصر سادت فيه المادية. وتضيف إلى ذلك أن السعي إلى الروحانية يبرز نفسه في الاضطرابات التي تشهدها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، التي تؤكد النداءات المتصاعدة فيها (من أجل تغيير النظام القيمي لها) أن الحرية السياسية قد خلقت من المشكلات الفكرية والاجتماعية، ما لا تستطيع تلك المجتمعات تجاوزه⁽²⁾.

وتلعب هذه الروحانية المتأصلة في الفطرة دوراً مزدوجاً في طرح د. منى أبو الفضل؛ فهي من ناحية تفسير حالة الورطة أو الإخفاق التي تعيشها الحداثة والتنوير الغربيان، للذان وقعا في أسر منظور معرفي اختزالي⁽³⁾، ينكر حقائق الألوهية والروح، وهذه هي نفسها حالة الجوع الروحي بلغة "توينبي". ومن ناحية أخرى، تفسر الروحانية أو المجال الداخلي للحقيقة حالة الفوران أو ما يسمى الإحياء الإسلامي في المجتمعات الإسلامية، على حد وصف أبي الفضل، التي انعكست من الناحية الفكرية في الوجهة الجديدة التي أخذتها النقاشات حول الغرب في دوائر المثقفين المسلمين. إذ بدلاً من

(1) Ibid, p.4.

(2) Ibid, p. 101.

(3) Ibid, p. 29.

الدفاع عن الإسلام في أنه ليس عقبة في وجه التقدم الغربي، صار الأكاديميون المسلمون يهاجمون معايير الحداثة الغربية من حيث صلاحيتها الأخلاقية والمادية للمجتمعات الإنسانية⁽¹⁾.

إذا كان انفجار الروحانية المتأصلة في الفطرة أو المجال الداخلي للحقيقة يشكل جوهر اللحظة الحاضرة، لدى أبي الفضل، فإن أبرز سمات هذه اللحظة على الإطلاق هو ذلك التزاوج بين الاختراقات التي فاقت حدود الخيال في مجال الاتصالات والمواصلات، مما جعل الكون قرية واحدة عالمية، أساس العيش فيها الاعتماد المتبادل، من ناحية، وبين الثورة الهائلة في المدركات والتطلعات والمفاهيم على مستوى الكوكب، بحيث صار من العسير القبول بفكرة الصراع بين الإرادات وفرض إرادة وافدة على إرادات الآخرين. وتُلقي هذه السمة المزدوجة عبئاً هائلاً على كاهل المفكرين والباحثين المسلمين تجاه الأمة وتجاه الإنسانية، للتقدم والمشاركة في مواجهة الاختلالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على مستوى الكوكب⁽²⁾.

يأتي التعرض لتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب من قبل د. منى أبو الفضل، في سياق تناولها لحركة صعود وهبوط الهيمنة الغربية ومعها المنظور الحضاري للغرب. بدءاً من القرن السادس عشر، تنامت قوة أوروبا للدرجة التي أصبحت فيها تسيطر على العالم مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتشكل نظام عالمي وفقاً لنموذج "والرشتاين" (المركز والأطراف أو الهوامش). ففي قلب هذا النظام يوجد غرب أوروبا، وعلى الهامش هناك جمع من مناطق مختلفة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومع وجود خلل في ميزان القوة لصالح الغرب، كما تجسد في المشهد الكولونيالي، لم يكن من المتوقع أن يسود التكافؤ عملية التبادل الثقافي بين الشرق والغرب. وحتى حينما استطاعت بعض الثقافات الإقليمية أن تقاوم الاكتساح الثقافي الغربي، الذي لم يتمكن من اقتلاع جذورها، فإن تلك الثقافات تشبعت بمقومات الثقافة الغربية التي غمرت الجذور والفروع والثمار⁽³⁾. وفي القرن العشرين، صارت

(1) Ibid, p. 10.

(2) Ibid, pp. 81-2.

(3) Ibid, pp. 25-26.

الثقافة الغربية هي الثقافة السائدة، واتخذت طابعاً عالمياً بحيث جسّدت برامج التنمية الوطنية في العالم الثالث تطلع شعوبها لتحقيق الحداثة الغربية في حياتها القومية. لكن تحوّل الثقافة الغربية إلى ثقافة عالمية تمارس تأثيرها، بخيرها وشرها، على شعوب العالم ترافق مع نقص درجة التفاؤل في إمكانية تحقيق الحداثة الغربية لعودها عن الرقي والتقدم والسعادة. وتبدى قلق شديد إزاء قدرة التقاليد الثقافية الغربية، كما تجسّدت في الفلسفة واللاهوت، التي كان يتم بث النشاط والفاعلية فيها بصورة دورية كلما أصابها الإرهاق والاستهلاك على مواجهة متطلبات المرحلة الثانية الجديدة. وهكذا انتشر الاضطراب والشك في المسلمات الفكرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، فيما عرف باسم ما بعد الحداثة⁽¹⁾.

ولعل الحسنة الوحيدة في حالة الفوضى والاضطراب والتشكيك في المسلمات الفكرية للحداثة الغربية، من وجهة نظر أبي الفضل، أن زادت درجة انفتاح العقل الغربي وكذلك ميله إلى إعادة اكتشاف ذاته وتاريخه. إن الغرب يحاول تذكر ماضيه بشكل يسمح باستيعاب عناصر جديدة كان قد همشها أو أقصاها كلية موروث الحداثة والتنوير من دائرة البحث والاستقصاء. بل أكثر من ذلك هناك سعي من قبل الغرب إلى الانفتاح على الثقافات والتقاليد الفكرية غير الغربية، ليس بقصد الدراسة الأنثروبولوجية كما تم في السابق، بل بروح التعليم والإفادة من هذه الثقافات في مواجهة المشكلات الغربية⁽²⁾. لكن موروث العلاقة بين الإسلام والغرب، وما كان بينهما من مصادمات في الماضي القريب والبعيد، يضع عراقيل في وجه اتخاذ الغرب موقفاً منفتحاً تجاه الإسلام أيضاً، مثلما هو الحال مع الثقافات الأخرى. وتدفع هذه المفارقة بين حالة الانفتاح الحاضرة في الغرب على الثقافات الأخرى والموقف الإشكالي من الثقافة الإسلامية منى أبا الفضل إلى الاعتقاد بأن المبادرة في هذا المقام يجب أن تأتي من قبل المسلمين لدفع عجلة انفتاح الغرب على الإسلام⁽³⁾.

(1) Ibid, p. 26.

(2) Ibid, p. 27.

(3) Ibid, p. 28.

يتضح من العرض السابق لتاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب استئثار الجانب الثقافي أو بعبارة أدق: جانب "الهيمنة الثقافية" باهتمام أبي الفضل، وهو ما سيؤسس لاقتراحها اتخاذ الثقافة مجالاً أو أرضية جديدة للقاء بين الشرق والغرب بدلاً من السياسة فنجدها تقول: "سُتحال قضية اللقاء مع الغرب... إلى ما وراء الميادين السياسية والاقتصادية، إلى المجال الفكري والثقافي، حيث يعتقد أنها تنتمي بحق إلى ذاك المجال"⁽¹⁾. يتضح من تحليل أبي الفضل لما تسميه بالأمر أو الواجب الثقافي (Cultural Imperative) الأسباب التي تجعل من اللازم نقل أرضية اللقاء إلى الثقافة، بدلاً من السياسة. فلقد وصل المجال السياسي إلى نهاية مسدودة بسبب نمط التفاعلات بين الفاعلين، ألا وهو الصراع بين مراكز القوى المختلفة على السلطة والنفوذ، في إطار مباراة صفرية. ففي ظل نموذج السيطرة أو الإخضاع، سيؤدي ظهور قوة أو قوى جديدة إلى الانقراض من مكاسب الفاعلين الآخرين، وبالتالي إلى زيادة درجة صراعية الموقف والتفاعلات بإجمالها.

وهذا النمط من التفاعلات غير مَرَضٍ عنه ليس فقط لصعوبة تغييره، بسبب طبيعة النظام الدولي والحقائق التاريخية القائمة على الأرض داخل المجتمعات الإسلامية، وإنما الأهم من ذلك أيضاً لأن المسلمين يلعبون فيه دور الطرف المتلقي أو الضعيف، بسبب ميكانزمات الفرض (Imposition) والإغواء (Seduction) التي تحكمهم فيهم⁽²⁾. وسيساعد الالتفات من المجال السياسي (الذي يعاني من انسداد) والتحول إلى ميدان الثقافة إلى جعل نمط التفاعلات يخضع لمباراة غير صفرية تتحقق فيها مكاسب للجميع. فلا يؤدي تصحيح الخلل في التوازن بين مراكز الثقافة المختلفة لصالح المراكز الأضعف إلى خسارة للغرب أو انتقاص لمكاسبه؛ ولكن إلى تحقيقه مكسباً خالصاً⁽³⁾. تفسر د. منى أبو الفضل الانتقال من نمط المباراة الصفرية إلى المباراة غير الصفرية، عبر تغيير أرضية اللقاء، بأن المعرفة مدخل للفضيلة والحكمة وأن الدعوة الجديدة (New D'awah)، تقصد بذلك إسلامية المعرفة، تتنازل عن أي مطامع في السلطة أو النفوذ في

(1) Ibid, p. 12.

(2) Ibid, pp. 17-18.

(3) Ibid, p. 19& 17.

سبيل الوصول إلى الحقيقة. ومن هنا، يأتي إعطاؤها الأولوية لسياسة الثقافة والإعمار الثقافي بدلاً من ثقافة السياسة والصراع على السلطة⁽¹⁾.

يستتبع تغيير مجال اللقاء بين الإسلام والغرب إعادة صياغة بنود العلاقة بينهما في اتجاهين، ولعل ذلك هو الغرض الأساسي من تغيير مجال اللقاء عند منى أبو الفضل.

والاتجاهان هما:

أولاً: تجاوز الثنائية التقليدية (الإسلام والغرب) التي تحمل مضامين المواجهة والصراع والعداء التاريخي في اتجاه بناء شراكة تاريخية بين هذين الطرفين، إذ ستكون الأولوية هنا لأن يرى المسلمون أنفسهم ليسوا بالضرورة في حالة مواجهة مع الغرب، ولكنهم حتماً في حالة تفاعل مع الغرب.

ثانياً: نقل موضع التركيز في العلاقة من أطرافها إلى قضاياها، بحيث يكون مناط التمييز هو العنصر الأخلاقي وليس العامل التاريخي.

هذا التوجه الذي يجعل العلاقة تستشرف آفاق المستقبل، بدلاً من النكوص للماضي، يجعل من غير الممكن معاملة الغرب باعتباره كتلة صماء، وإنما يُسهل التمييز بين عناصر وثنية يتعين تحديدها واستبعادها، وعناصر ذات اتجاه إنساني متمحور حول الإله يتعين تهذيبها وتدعيمها⁽²⁾.

ويتضح أخيراً الغرض الاستراتيجي من تغيير أرضية اللقاء لدى أبي الفضل في أن اللجوء إلى توازن العقل والقيم يمنح فرصة كبيرة لاستبعاد عملية الهيمنة والخضوع، وبالتالي تصحيح الاختلالات في توازن القوى، وما يحدثه من خلط بين السلطة والغاية، أو بين القوة والحق⁽³⁾. ويفسر هذا الغرض الاستراتيجي التناقض لدى أبي الفضل بين استبعاد السياسة والقوة من العلاقة والتعبير عن اللقاء مع الغرب باعتباره الثغر الذي يقف عليه كل مسلم بغرض حماية وحراسة الجماعة⁽⁴⁾.

قبل الشروع في تجميع مكونات البديل الثالث كما يتضح في عمل منى أبي الفضل، لابد من التعرض للمعوقات التي تقف في وجه ذلك البديل، كما حددتها هي بعناية

(1) Ibid, p. 28.

(2) Ibid, pp. 46-7.

(3) Ibid, p. 86.

(4) Ibid, p. 466.

ودقة شديدتين: تؤكد أبو الفضل أن التحديات أو المعوقات الحالية لإسلامية المعرفة (البديل الثالث عند "توينبي") لا تنبع من الغرب ذاته، إذ بمجرد ما تتم إزالة الحواجز النفسية والتاريخية لدى الغرب، ستجد إسلامية المعرفة في الغرب بيئة خصبة تستطيع أن تضرب فيها بجذورها.

وإنما تنبع تلك المعوقات من السياق الإسلامي ذاته، إذ يسود التوتر الوسط الثقافي في المجتمعات الإسلامية بسبب الانقسام بين أنصار النموذج الغربي الغازي من جهة وشرائع واسعة من الجماهير وبعض قطاعات النخبة المثقفة التي بدأ اهتمامها يزداد بالثقافة الأصلية للمجتمعات الإسلامية. هذا الانقسام بين التغريبيين والتراثيين، رغم أنه لا يمثل قطعة كاملة بل تختلط فيه الحواجز والحدود وتشابك فيه المصادر والأصول، مثلما هو واضح من المؤسسة التعليمية، جعل الوسط الثقافي في حالة من الجمود إن لم يكن الشلل. ولعل العائق الأهم في هذا الخضم الثقافي، من وجهة نظر أبي الفضل، يأتي من تلك المفارقة الدرامية بين الدوائر الإسلامية التي تتسم بالجمود ورفض التجديد بسبب الحذر والحيلة وكذلك بسبب المشاعر الدينية الأصيلة، رغم حيازتها لقابليات التجديد الفكري والثقافي، التي يعوق تحويلها إلى إمكانات على أرض الواقع، ما تتسم به هذه الدوائر من نقص في الكفاءة، يجعلها على غير وعي بقابلياتها! وبين الدوائر التحديثية التي تملك القدرات والأدوات اللازمة للقيام بعملية تجديد ثقافي يقدم بديلاً حقيقياً، لكنها في حالة قطعة مع جذورها الثقافية، يفاقم من أثرها إحساسها الزائف بالثقة، التي تقارب الغرور، لمجاراتها للعصر الحديث⁽¹⁾.

ويمثل طرح مني أبي الفضل في (Where East Meets West) البديل الثالث لدى "توينبي" خير تمثيل، بحيث يمكن استخلاص عناصر البديل الثالث في غاية السهولة من خلال استخلاص طرح أبي الفضل.

(1) الأخوة الإنسانية: تؤكد د. مني أبو الفضل أنه لا يوجد غرب واحد أو أن الغرب يجب ألا ينظر إليه ككيان موحد؛ لأن هناك الغرب المسيحي والغرب الوثني والغرب العلماني، فضلاً عن أن كل فئة من هذه الفئات تحتوي على تنويعات

(1) Ibid, pp. 29- 31.

واختلافات داخلية. ومن ثم يعد من الجوهرى إدراك هذا الكيان ذي الأوجه المتعددة وتسكين تنوعاته واختلافاته في سياقاتها الفكرية والتاريخية⁽¹⁾. وتهدف إسلامية المعرفة إلى تجاوز تلك الاختلافات الداخلية فضلاً عن الثنائيات الجامعة لها مثل الأنا والآخر، والبحث عن الوحدة بين ثنایا التعددية. ويتأتى ذلك على خلفية مفهوم التوحيد الذي يزيل جميع الأيديولوجيات التي تعترض العلاقة المباشرة بين الإنسان، وخالفه ومن ثم تقسم بني البشر إلى جماعات مختلفة، هي في الأصل واحدة في فطرتها الإنسانية، التي يمثلها بامتياز الإنسان الملتزم بدينه بوجه عام، والمسلم على وجه الخصوص⁽²⁾. ويرتب على تحطيم الثنائيات التاريخية وتستلزمه من حدود وحواجز أن ينظر إلى الأنا والآخر بوصفهما مشاركين في عملية تاريخية تؤثر على الجميع ككائنات أخلاقية وأعضاء في جماعات تتأسس على أهداف وقيم أخلاقية⁽³⁾. على هذه الخلفية، يمكن فهم مصطلح الأمة الوسط (Middle-most Community) ذات القابلية العالية لاستيعاب الإنسانية جمعاء، فهي رابطة مفتوحة لكل من يرغب في الدخول فيها، وفي الانتساب إلى مبادئها العالمية، بغض النظر عن الأصل العرقي أو التاريخي أو الاجتماعي⁽⁴⁾.

(2) **الألوهية الحقّة:** ترتبط الأخوة الإنسانية في طرح أبي الفضل بمبدأ الألوهية بشكل واضح، فهي نتاج إزالة الأيديولوجيات العائقة للعلاقة المباشرة بين الإنسان وخالفه، فضلاً عن الاجتماع بين بني البشر، بعد خلع الاختلافات المصطنعة، على "كلمة سواء" التي تعني حرفياً الكلمة المستوية. وتشير إلى الكلمة المتوازنة التي يتفق عليها الجميع ويشاركون فيها. وتأولها أبو الفضل لتعني قانوناً عقلياً وأخلاقياً مشتركاً أو عامّاً يشير إلى الإيمان بأصل واحد ومصير واحد للنوع الإنساني، الذي خلق من نفس واحدة. وبذلك تربط أبو الفضل بين الآيتين الكريمتين: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] و﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رُبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92]⁽⁵⁾.

(1) Ibid, p. 64.

(2) Ibid, p. 76.

(3) Ibid, p. 77.

(4) Ibid, p. 110.

(5) Ibid, p. 75 & p. 77.

(3) **اللغة المستعارة:** ليس هناك شك لدى د. منى أبى الفضل في انتفاء الطرح الخاص بها إلى المجال الديني، الذي أسمته بالمجال الثقافي-الفكري، ومن هنا الحديث عن الدعوة الجديدة (New D'awah). ولم يكن هناك شك لديها كذلك في الغرض الاستراتيجي لذلك البديل، ألا وهو مواجهة الخلل في توازن القوى بين المركز والأطراف، من خلال كسر احتكار الغرب لوضع المعايير الحضارية والقيم الثقافية، عبر إقناعه بأن كسر الاحتكار ليس فيه خسارة له وإنما مكسب خالص للجميع، بتحول اللعبة إلى مباراة غير صفيرية. ولهذا كان يتعين عليها استخدام لغة الغرب أو بكلماتها، التمكن من اللغة المهيمنة (Command of the Dominant Idiom)، ويكون ذلك الاستخدام على مراحل: في المرحلة الأولى، يهدف اللجوء إلى لغة الغرب المهيمنة إلى اتحاذها وسيطاً للاتصال والإعلام، حتى يصبح صوت المسلمين مسموعاً ومفهوماً أيضاً. أما في المرحلة الوسطى، سيتم دفع اللغة المهيمنة إلى استخدامات جديدة، بما يقود إلى كسر احتكار الغرب لاستخدامها وإحداث تنوعات واختلافات حقيقية فيها. ويعد التحدي الرئيس في هذه المرحلة هو كيفية استخدام اللغة السائدة دون الوقوع بأشراك قواعدها التي ترسخ هيمنة الغرب. وفي المرحلة الأخيرة، ستصبح اللغة أداة طيعة في يد المسلمين من أجل القيام بإسهامات حقيقية تفضي إلى فتح آفاق اللغة لفاعلين جدد ووضع معايير جديدة لحوار نقدي وبناء بين كل هذه الأطراف⁽¹⁾. وهكذا تصبح اللغة خير أداة لتحقيق الغرض الاستراتيجي للدعوة الجديدة أو البديل الثالث، ألا وهو إحداث تغييرات مؤثرة في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، بما يحطم هيمنة الغرب ويكسر احتكاره عملية التخصيص السلطوي للقيم. ورغم أن ذلك يتم في ميدان غير مرتبط بالسياسة بشكل مباشر، إلا أن هذا الاستخدام للغة، الذي يعد قلب البديل الثالث، عمل سياسي، ربما بأكثر من اللازم.

الخلاصة:

لم يكن الهدف من هذه الورقة تقديم تصور لتطور الفكر المصري أو العربي المعاصر إزاء قضية العلاقة مع الغرب، ولم يكن الهدف كذلك إجراء مقارنة بين البدائل أو أشباه

(1) Ibid, p. 87.

البدائل التي قدمها المفكرون الثلاثة، وإن كان من الصعب القول بأن الشكل النهائي للورقة لم يتضمن هذا التصور التطوري للفكر أو أنه جاء خلواً من المقارنات. لقد كان الهدف الأساسي هو محاولة تحديد الموقع الفكري لمنى أبي الفضل، فيما يتصل بقضية العلاقة مع الغرب، مثلما تجسد في كتابها: "Where East Meets West". ومن ثم، تم استخدام تعديل "تويني" للتصور الخلدوني عن علاقة الهيمنة بين الغالب والمغلوب كسياق نظري، تستقر منه المدركات والمفاهيم الأساسية لهذه المحاولة وفي هذا السياق النظري، تم القيام بما يسمى في علم الملاحة بعملية التثليث (Triangulation)، أي تحديد موقع نقطة عن طريق مد خطين يمران بنقطتين آخرين. وكانت هاتان النقطتان بمثابة الموقعين الفكريين لطفه حسين ومحمد حسين هيكل، وجاء تعيين هاتين النقطتين إيماناً من الباحث بتأثر منى أبو الفضل بالسياق الفكري للثلاثينيات، مثلما تشهد بذلك أطروحتها للدكتوراه. دون أن ينفي ذلك إمكانية تعيين نقطتين أخريين، مما سيؤدي إلى توصيف جديد ومختلف للموقع الفكري لمنى أبي الفضل إزاء قضية العلاقة مع الغرب، وهو مما لا شك فيه يتسع له المجال في دراسات مقبلة.