

1- ملاحظات تحليلية

نحو رؤية عربية للحادثة

أولاً: المدخل المعرفي:

أفضل مدخل إلى تعريف الحادثة - فى تقديرى - هو المدخلُ المعرفى ، فالحادثة هى اللحظة التى تتمرد فيها الذات العارفة ، فرداً أو جماعة ، على طرائقها المعتادة فى الإدراك ، شاعرة أنها لا بد أن تبدأ فى فعل مساءلة جذرية لكل ما حولها ، على كل المستويات ، غير غافلة عن وضع نفسها فى موضع المساءلة . ولذلك فالحادثة تبدأ من اللحظة التى تنقسم فيها الذاتُ العارفة على نفسها لتغدو فاعلاً للمساءلة ومفعولاً لها ، وذلك فى الوقت الذى تجعل من العالم الذى تدركه موضوعاً للمساءلة نفسها . ولا حادثة بهذا المعنى إلا من منظور هذه الدلالة المتكاملة التى تجمع بين الذات وموضوعها ، بين الأنا والعالم . ويعنى ذلك أن فعل المساءلة الذى تندفع إليه الذات ، أو تُضطر إليه هو فعلٌ جذرى من ناحية ، وفعلٌ شامل من ناحية ثانية : جذرى لأنه لا يقبل أنصاف الحلول ، وينطلق من رغبة التمرد الحدية على كل شئ : الذات التى تدرك والعالم المدرك على السواء . وشامل لأن هذا الفعل فى جذريته لا يترك شيئاً أو موضوعاً أو بعداً من أبعاد عالمه إلا وقرعه بالأسئلة

التي لا تكف عن توليد الأسئلة . ويعنى ذلك أن العقل المحدث ، أو الوعي المحدث بلا فارق ، يتحرك ، آنيا ، وفى الوقت نفسه فى كل اتجاه ، سياسيا ، واجتماعيا ، ودينيا ، وفكريا ، وعمرانيا ، وفنيا ، وعلميا بالمعنى الذى يشمل العلوم الإنسانية الاجتماعية ، والعلوم الطبيعية والتطبيقية . ولذلك لا يمكن التحدث عن الحدثة من حيث هى فعل معرفى جذرى وشامل إلا من منظور تمردها ورفضها الجذرى الشامل لكل شىء ، لا بالمعنى العبثى ، أو التمرد من أجل التمرد ، وإنما بالمعنى القصدى الذى يهدف إلى الانتقال بكل شىء من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية ، من واقع التخلف إلى إمكانات التقدم ، من الإظلام إلى الاستنارة ، من الحجر على حرية الفكر إلى إطلاق سراح الفكر بلا قيود ، وأخيرا من النظرة الضيقة التى لا تضع فى اعتبارها إلا شريحة بعينها فى المجتمع إلى كل شرائح المجتمع وطبقاته ، ومن ثم رفض الرضا بما هو قائم فى العلوم والفنون والسياسة والاقتصاد والصناعة والتجارة والأعراف والعادات الاجتماعية ، والبحث عن كل ما هو ممكن ، متخيل ، للارتقاء بالوضع الإنسانى وذلك على نحو متزامن ، يتحرك فيه الفعل المعرفى للحدثة - فى تمرده الخلاق - حركة أشبه بحركة الثعبان الذى تتحرك عضلاته فى كل اتجاه ، لكن الجسد كله يندفع إلى الأمام ، مهما كانت اتجاهات أجزاء الجسد فى تفاصيلها .

ثانيا: زمن الحدثة:

هو الزمن الذى يقع فى المنطقة الوسطى ما بين التخلف والتقدم . هو زمن التغير الذى تنقسم قواه وعلاقات إنتاجه على كل المستويات : بين الواقع القائم والممكن المحتمل ، بين تقاليد الماضى الجامد وإرهاصات الزمن القادم الذى يخالل بوعود التغير والتطور ، واعدة بالخروج من الجمود على كل

المستويات إلى الحركة الحرة صوب المستقبل الأكثر تقدماً في كل مجال من مجالات الحياة. هذه اللحظة التي تأتي في المابين، وفيما يصل ويفصل بين زمانين هي لحظة انقسام وصراع، انقسام ما بين عالم قديم قائم، وعالم جديد يلوح في الأفق، وصراع ما بين مؤسسات العالم القديم وأجهزته المعرفية والعلمية والتعليمية، وأنظمتها السياسية وعلاقاتها الاجتماعية والثقافية من ناحية، ومؤسسات جديدة يتم التبشير بها، والحديث عن إمكاناتها الإيجابية، على كل المستويات. والنتيجة هي الصراع الذي يحدث بين النقائص، وذلك بما يوحى بانتصار النقيض الجديد وإمكان قضائه على النقائص القديمة.

وقد تكون بداية هذا الصراع في قطاع بعينه، فكري أو سياسي، اجتماعي أو علمي، معرفي أو ثقافي، لكن دائرة الحركة في الصراع واتجاهاته، خصوصاً إذا كانت البداية جذرية سرعان ما تصيب بالعدوى كل ما حولها، وتنتقل إلى غيرها الذي ينتقل بدوره إلى غيره، وذلك في حركة بطيئة، أو متسارعة، أو متراوحة بطاقة التمرد والرفض والخيال. التمرد على القديم المتحجر، والرفض للاكتفاء بما هو واقع بمنطق أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان، أو قائم. والأداة التي ترهص بالتغيير، في هذا السياق، هي الخيال الخالق الذي يستبق الماضي والحاضر إلى المستقبل، وينتقل بوعى الجماعة الإنسانية، أو الأمة من التعلق بماضيها والقياس الدائم عليه، كأنها تمضي إلى الأمام وعيناها في قفاها، كما قال أحمد أمين ذات مرة في الحديث عن جناية القديم على الجديد، إلى الأمام وعيناها كخيالها متطلعة إلى وعود المستقبل الذي لا تكف عن صنع سيناريوهات الممكنة أو المحتملة. ولذلك تقترن لحظة الحداثة - في صراعات المابين - بالتفكير المستقبلي الذي يطارد عباء الماضي والمكرسين له والمتعلقين به كأنه الأوثان المقدسة. وكل فعل

موجب فى هذه اللحظة، لحظة المايين، هو الفعل الذى يستبدل بالأمس الغد، وبالمعروف والمألوف والمسلم به، ما يظل فى حاجة إلى الكشف من إمكانات الغد الذى هو جنين الحاضر، لكن فى حركته الخلاقة التى لا نهاية لها أو حد. والعلامة الأولى للحظة الحدث - من هذا المنظور - هى القياس على إمكانات الزمن القادم وليس القياس على واقع الحاضر الساكن أو ميراث الماضى الثابت. ونستطيع أن نرى تحقق هذه العلامة فى حركة الإنتاج العلمى أو المعرفى الذى ينتجه المجتمع، وذلك من حيث هو إنتاج موضوعه المستقبل، ولا شاغل له بالدرجة الأولى سواء، أو من حيث هو إنتاج مشدود، دائماً، إلى الماضى الذى هو الإطار المرجعى لكل تغير مقبول، وأصل القياس الذى لا اعتراف بأى جديد إلا بعد تطابقه مع أصول هذا القياس فى الماضى. والبديل الخلاق لهذه النظرة هو القياس على الاحتمالات الموجبة، الممكنة والواعدة فى المستقبل، إيماناً بمبدأ التطور الصاعد، وإيماناً بأن التاريخ لا يكرر نفسه، فأنت لا تنزل ماء النهر نفسه مرتين كما قال بعض الفلاسفة القدماء.

ثالثاً: شروط الزمن الحدثى؛

لا يكتمل الحديث عن زمن الحدث إلا بتحقيق ثلاثة شروط :

أولها: المدينة الكبيرة التى تدخل عصر التصنيع، وتتجاوز فيها النهضة الصناعية مع اطراد التقدم العلمى، وذلك فى علاقات ديموجرافية تنطوى على إمكانات التنوع العرقى والاختلاف الطائفى والدينى والفكرى، وتتسم هذه المدينة بما يجعلها فضاء مفتوحاً للحوار والاختلاف والتعددية التى تؤكد مبدأ التسامح وقبول الآخر بوصفهما لازمين ضروريين للحياة المشتركة بين طوائف وأجناس وثقافات وديانات متعددة. ولا ينطبق هذا الشرط على المدينة التى هى

قرية كبيرة، أو المدينة التى تنشأ نشأة تعتمد على المصادفة (ثروة النفط المفاجئة) وتتوقف عليها (غياب هذه الثروة) أو المدينة التى تظل تحتفظ بعلاقاتها القبلية، أو تمايزاتها الطائفية التى تنعكس على جغرافية أحيائها وتجمعات السكان فيها.

وثانيها: الدولة التى هى ابنة المدينة وامتدادها الواسع. أعنى الدولة المدنية التى تتأسس على الفصل بين السلطات، وتبنى على مبادئ المواطنة التى لا علاقة لها بالدين أو العرق أو الطائفة، ولا تفارق مبادئ المساواة فى الحقوق والمواطنة، والحرية فى التعبير أو حق الاختلاف. والدولة المدنية من هذا المنظور، هى النقيض الآمن القابل للتطور، والمناقض للدولة الدينية بكل مخاطرها النابعة من التعصب أو التمييز، أو احتكار فئة بعينها للمعرفة الدينية، ومن ثم إقامة تطابق تخيلى بينها والدين، تحت شعار الحاكمية لله، أو الإسلام هو الحل، أو تحت شعارات التفويض الإلهى التى قضى عليها الزمن. ولا حاجة بى إلى القول بأن الدولة المدنية هى التى تحترم الأديان، وتصون قداستها، ولا تمايز بين دين أو آخر، ولا تتدخل فى معتقدات المواطنين بما ينقض حقوق الإنسان.

وقدرة الدولة المدنية على تصحيح مسارها، أو على تشجيع النقد الذى يوجهه إليها مواطنوها بلا تمييز، هو ضمان استمرارها وتطورها الذى يغتنى بالديموقراطية السياسية، والحرية الفكرية، والتسامح الدينى، والاعتماد على التفكير العلمى.

ولذلك، فلا حدثة مع الخلط بين الدينى والدينى، أو قيام الدولة على أساس دينى خالص، فهو أساس ينبى على المفارقة فى الموقف من العلم أو مخترعات العصر، وذلك بما يؤدى إلى الاسترابة فى العلم أو تدينه، أو استهلاك مخترعات العلم فى نقيض ما وضعت له.

وثالثها: أن الحدثة لابد أن تكون حدثاً مؤسسات ، وليست حدثاً عقول أفراد فحسب . والمؤسسات - فى هذا السياق - سياسية ، تشريعية ، معرفية - تعليمية / وحدثاً المؤسسات هى ضمان استمرارها لكن بما لا يناقض الفرد ، أو يحجر عليه ، بل يفتح الأبواب المغلقة أمامه كى يبدع ما يشاء ، فى أى مجال يشاء .

رابعاً: غاية الفعل الحدائى:

إن غاية الفعل الحدائى هى - بهذا التحديد - فتح أبواب المستقبل الذى يحقق وعود الإنسان وأشواقه فى كل مجال . و "الإنسان فى هذا السياق هو الفرد ، حجر الزاوية فى فعل الحدثة وحركتها ، الفرد من حيث إنه كائن فعال لما يرغب فيه ، خلاق ، متحرر من كل القيود ، الفرد الذى يعنى عموم جنس الإنسان ، سواء من حيث هو مفهوم لا تمايز فيه بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات ، أو فى مدى الرفض الذى تلهب فيه إرادة التغيير ، أو رغبة المساواة الكاملة قولاً وفعلاً ، بلا ازدواج ، أو نفاق ، أو ادعاء ، وليس من المهم أن تكون كل الظروف مواتية لتقدم الفعل الحدائى ، فهذا لم يحدث فى التاريخ ، لأن الحدثة تبدأ عادة بأقلية ، طليعية ، مهمشة ، قد ينظر إليها الآخرون حولها ، نظرة الريبة أو العداء . لكن تماسك هذه المجموعة لا يقل أهمية عن تنوعها الخلاق ، وقدرتها على الحوار الذاتى ، وإصرارها على تحقيق قيم التقدم وممارستها بما يعدى غيرها ، وبما يجذب هذا الغير إليها ، وذلك بوسائل اتصال غير رسمية ، بعيداً عن سطوة المجموعات التقليدية ، المهيمنة ، مجموعة قادرة على اختراق نطاق الهيمنة ، بوسائل عديدة وحيل جديدة مبتكرة ، تستغرق من الوقت والجهد ما يمكن أن تستغرق ، المهم أن تحافظ على اتجاهها السليم ، وأن لا تتخلى عن البوصلة التى تقودها إلى ماتريد .

وبالطبع لابد أن يكون الظرف التاريخى مواتياً ، تتعادل فيه قوى الصراع ، أو على الأقل يحمل البذور القابلة للنماء ، بعد رعايتها والصبر عليها ، والإلحاح

المستمر على صياغة خرائط معرفية جديدة فى كل مجال، ومن منظور الطاقة الحيوية التى لا تكف فيها الذات، أو الذوات المتمردة، عن مساءلة نفسها ومحاولها، محتدمة برغبة التغيير المقرونة دائما برؤية عالم جديد يلوح فى الأفق.

خامسا: المعيار القيمي للعدالة:

هذا العالم الجديد الذى ترسمه خرائط المعرفة الجديدة يتضمن - بالضرورة - تحقيق مبادئ العدل والحرية والمساواة والتقدم، فيحول بين استغلال الإنسان للإنسان والتمييز بين الجماعات على أساس من دين أو عرق أو طائفة أو جنس. ولذلك توصف الحداثة من حيث هى حركة بأنها تبشير بإنسانية جديدة، أولا: على المستوى السياسى الذى يصل بالديمقراطية إلى ذرى ممارساتها، وثانيا: على المستوى الاجتماعى الذى يضمن الحراك الحر والحوار والتفاعل بين الطبقات والطوائف دون تمييز، وثالثا: على المستوى الاقتصادى الذى يحرر قوى الإنتاج وعلاقاته من كل قيد، ورابعا: على المستوى الفكرى الذى يضمن حرية التعبير وحقوق الاختلاف، وخامسا: على المستوى الدينى الذى يضمن العلاقة الحرة المتكافئة بين الأديان فى المجتمع، دون أى تمييز بين الأغلبية والأقليات، ودون حجب على أى اعتقاد مهما كان. وسادسا: على المستوى التعليمى الذى يجعل التعليم المتطور كالماء والهواء حق لكل مواطن، وذلك فى المدى الصاعد من التحديث الذى لا يتوقف عند حد، وسابعا: على المستوى العلمى فى كل مجالاته التى لا تعرف تفضيلا لمجال على مجال، بل تتأسس على رغبة التطوير المتكافئ بين كل قوى إنتاج المعرفة العلمية والإنسانية وعلاقات إنتاجها فى كل مجال. وأخيرا: على مستوى النوع، أو الـ Gender حيث تتحدد الهوية الجنسية للفرد ذكر أو أنثى - حسب إرادته الحرة، دون تمييز أو اضطهاد.

سادسا: عوائق الحداثة؛

هذا العالم الذى تسعى إليه الحداثة وتصوغ الخرائط المعرفية الموصلة إليه لا يمكن أن تتحقق وعوده إذا اختل التوازن بين النقائص، وضاعت لحظة المابين، نتيجة الانتصار الكامل للضد التقليدى الجامد، الساعى إما إلى إبقاء الأوضاع على ما هى عليه، أو إرجاع عقارب الزمن إلى الوراء. والأصولية الدينية هى الوجه الآخر للاستبداد السياسى فى هذا المجال، خصوصا حين تتجاوب أوجه المشابهة بينهما، حتى فى حالات العداء، فكلتا الأصوليتين - فى التعصب والاستبداد - تنبنى على الآليات نفسها، وعلى العناصر التكوينية ذاتها، وعلى الأهداف النهائية عينها. ولذلك ما أكثر ما يتم التحالف بين الأصولية الدينية والاستبداد السياسى، تحت شعار الملك بالدين يقوى والدين بالملك يبقى، وفى الوقت نفسه فإن الجمود الاجتماعى يمكن أن يكون الوجه الآخر لعدم الحوار المجتمعى، وانقلاب الحوار إلى احتقان أو صراع، إما بين أغلبية وأقليات، أو بين طوائف مستقوية وأخرى مستضعفة، أو بين طبقات متناحرة متعادية. وأخيرا، يمكن أن يكون التخلف العلمى المعرفى، بأوسع معانيه هو الزاوية التى تكمل زوايا المثلث الجامعة بين الأصولية الدينية والاستبداد السياسى فى جانب ثان، وبين غياب الحوار المجتمعى وتخلفه العلمى المعرفى فى الجانب الثالث المكمل لزوايا المثلث. والنتيجة الحتمية هى الفوضى وتصاعد الأزمات الاقتصادية الخانقة، وضياح الاستقلال الوطنى الذى تحل محله التبعية لقوى كبرى مستغلة، تتميز بالصلف والاحتقار أو النظرة الدونية إلى الدول التابعة التى لا بد أن تكون دائما طوع الأمر، أو تكون دائما فى حال التقليد، فالمغلوب مولع، أبدا، بتقليد الغالب فيما ذهب ابن خلدون.

وعندما تتحقق هذه الشروط تنقلص دعوة الحدثة والرغبة فيها، ويختفى الحضور الإستمولوجي (المعرفي) والوجودي (الأنطولوجي) للمابين، ويغلب الوخم والجمود والتخلف على المجتمع، وتقمع الأصوات المغيرة، ويستأصل حق الاختلاف أو المغيرة، أو حتى رغبة التمرد.

لكن لحسن الحظ، فالنقيض ينطوي - دائما - على نقيضه، وكل ظلمة مهما تكاثفت لا تخلو من ثغرة للضوء مهما صغرت. ولذلك فالأمل يظل قائما في استقدام لحظة المابين رغم كل المصاعب، ما ظلت جذوة التمرد كامنة تحت الرماد، وما بقيت العقول المهمشة، المضطهدة، محافظة على لهبها الداخلي، فتتشكل منها طليعة المقاومة، صغيرة، واهنة في البداية، لكنها قادرة على الاستمرار رغم كل الصعوبات والتحديات، ما ظلت منظوية على الحلم بالمستقبل الأجل الذي لا بداية له إلا بالخطوة المعرفية الأولى في رؤية عالم مغيرة. أعنى الرؤية التي تتمرد فيها الذات العارفة، كما سبق أن قلت، على طرائق إدراكها لنفسها وللعالم حولها، وذلك هو الفعل الخلاق الذي تبدأ منه اللحظة المعرفية التي هي المقدمة الأولى لغيرها الآتي بعدها.

سابعا: لوازم الحدثة الفاعلة:

أ - لا يفارق هذا التصور ما نسميه الحوار بين الحداثات، حيث تستفيد كل حدثة من تجارب غيرها، وتتفاعل مع أشباهها ونظائرها، خصوصا في العالم الثالث الذي تنتسب إليه، أو العالم الأول الذي لا بد أن نضع حداثاته موضع المساءلة النقدية، بما لا يجعلنا في موضع التابع السلبي أو المقلد العاجز، ويكتسب هذا البعد أهمية خاصة في هذا الزمن الذي تحول فيه العالم إلى قرية كونية لا يمكن الفصل بين أجزائها، ولا الانعزال فيها،

خصوصاً بعد الثورة المذهلة فى تكنولوجيا الاتصالات والتراكم المعرفى الرهيب الذى أصبح من سمات عصر المعلومات .

ب- ويكمل هذا التصور أنه بقدر ما لا تستطيع أية حادثة الانفصال عن غيرها من أحداث العالم ، إفادة أو حواراً أو نقداً ، فإنه لا حياة لأية حادثة بانقطاعها الكامل عن تراثها الذى يمكن أن يتحول إلى قوة دافعة ، فى لحظاته المضيئة ، أو قوة معرقة فى لحظاته المظلمة . ويعنى ذلك ضرورة المعرفة الكاملة بالتراث ووضع موضع المسألة ، وإدراك التباين بين تياراته الأساسية .

ومن هذا المنظور يمكن أن نتحدث فى تراثنا العربى ، مثلاً ، عن أربعة تيارات :

تيار العقلانية الذى يمثله المعتزلة والفلاسفة ، والتيار الإنسانى الروحى الذى يمثله المتصوفة ، والتيار العلمى التجريبي الذى يمثله أشباه : جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وغيرهما . وأخيراً ، التيار الذى يضم أهل السنة بمذاهبهم الأربعة من ناحية ، والتيار السلفى الذى تحول إلى تيار اتباعى جامد ، يحول دون التقدم من ناحية مقابلة . ومن يريد أن يفيد من التراث فى تأصيل أحداثه أو تجذيرها ، عليه باختيار التيار الذى يتقارب وتوجهاته الحداثية ، ويدعمها بما هو قادرٌ على دفعها . والعقلانية هى الوجه الآخر للنزعة الإنسانية من هذا المنظور الذى لا بد من إعادة قراءة التراث فى ضوءه . ولا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا الإفادة من تعامل غيرنا مع تراثه الدينى بوجه خاص ، وخلق صيغ توفيقية باهرة ، ما أجدرنا بتأملها (اليابان) . والاختيار أمرٌ حتمى لمن يريد أن يدعم التوجه إلى المستقبل بما يسنده من ميراث الماضى الابتداعى وليس الاتباعى .

ج - ولا تنفصل عن المعرفة بالتراث - فى هذا الجانب - المعرفة باللحظة التاريخية التى يتحرك فيها وبها فعل الحادثة، وذلك بكل شروطها السياسية والاجتماعية والثقافية التى لا بد من الانطلاق منها، والبحث عن صيغ جديدة فاعلة لمواجهة من ناحية، ومجاوزتها من ناحية مقابلة، ويعنى ذلك عدم القفز على المراحل التاريخية، أو حرقها، أو تجاهلها، فلا يمكن الانتقال من فكر مجتمع تقليدى، غارق فى التخلف، إلى فكر مجتمع مابعد حداثى، ونحن لم ندخل أبواب الحادثة أو نقرع أبوابها بعد، ولا نزال نعيش فى زمن ما قبل القبل من الحادثة. ولا شك أن الوعى باللحظة التاريخية هو الذى جعل جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده أكثر تأثيرا من شبلى شميل، كما جعل من على عبدالرازق، ومصطفى عبدالرازق أكثر فاعلية من إسماعيل أدهم. وفى النهاية أدى إلى أن يكون محمود الخضيرى أعمق تأثيرا من إسماعيل مظهر، أولا لأن إدراكهم للشروط التاريخية لمواقعهم ساعدتهم على صياغة خطاب يصل إلى قطاعات ودوائر واسعة فى هذا الواقع، دون تعال عليه، أو تجاهل لشروطه.

ولا شك أنه لا يمكن لأى فعل حداثى - أيا كان المسمى الذى نطلقه عليه - أن يسهم فى الانتقال بمجتمعه من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية إلا إذا كان الفاعلون لهذا الفعل على مستوى الخبرة العميقة بالواقع وجرعات الدواء اللازمة له ومواصفات الخطاب الذى يخرجه من حوارات الغرف المغلقة إلى التأثير الفعال فى ثقافة المجتمع وإشاعة الاستنارة فيه.

ولا ينفصل عن هذا الشرط الأخير ما يجب أن يوازيه فى عقل المثقف الذى لا بد أن يجاوز مرحلة الاتباع والتقليد إلى مرحلة الاجتهاد والابتداع. ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا، فى هذا المقام، أننا لا نزال نستهلك المعرفة الوافدة من العالم المتقدم ولا نسهم فى إنتاجها، وذلك بسبب تخلف قوى إنتاج المعرفة فى بلادنا.

وأتصور أن الوعي النقدي وروح المساءلة يمكن أن تكون مدخلا أوليا لمجاوزة هذا القصور المعيب، فنحن لسنا فى حاجة إلى صور مكرورة وإنما إلى عقول مبدعة.

ومن حسن الحظ أن بعض مثقفينا، رغم ندرتهم، وصل إلى درجة باهرة من التميز على مستوى العالم كله، ابتداء من إدوار سعيد الفلسطينى وليس انتهاء بعبد الفتاح كيليطو المغربى فى مجال النقد الأدبى، أو سمير أمين المصرى والعروى المغربى. وغيرهم من القلة القليلة جدا التى جاوزت عقلية النقل ووصلت إلى مدى الإضافة. ولا يرجع ذلك إلى تحسن شروط إنتاج المعرفة وعلاقاتها فى المجتمعات الغربية فحسب، وإنما فى الوقت نفسه إلى سلبية الوعي النقدي عندنا، بوصفنا مثقفين، وعجزنا - فى حالات كثيرة - عن المساءلة الجذرية لما نأخذه عن الغرب الأوروبى - الأمريكى، والنتيجة هى عجزنا عن صنع كليات جديدة، وابتكار حلول غير مسبوقة على المستوى الفردى قبل الجمعى.

وتحقيق هذه المهمة ليس مقصورا على المثقف المدنى وحده، بل يجاوزه إلى رجل الدين الذى لا يزال عاجزا عن الحوار مع العصر، ذلك لأننا تركنا زمن أمثال محمد عبده الذى لم يكف عن التفكير فى العلاقة بين الإسلام والعلم والمدنية، ودخلنا عالم أسامة بن لادن ومصعب الزرقاوى، وغيرهما من الأصوليين المسلمين والمسيحيين على السواء. إن رجل الكنيسة الذى اعترض على عرض فيلم «بحب السيمة» - مثلا - لا يختلف جذريا عن المفتى الذى أفتى بتحريم التماثيل الكاملة، حتى للعظماء.

واعتقد أن الخطوة الأولى للخروج من هذا المأزق الخائق هى أن نبدأ بأنفسنا، وأن يبدأ كل منا فى مساءلة طرائق إدراكه لنفسه وللعالم من حوله، مندفعاً مع روح المساءلة التى لا بد أن تبدأ من الفرد، وتمر بالمجموعة القليلة

الطليعية، فتتكون منها بذرة الزمن القادم الآتى بما يمكن أن يحقق الأحلام . ولا بديل عن ذلك إلا إدانة الذات ، وعدم الاكتفاء بإلقاء اللوم على غيرنا بدل أن نبدأ بأنفسنا وأن نغير لحمة العقل وسداه داخل كل واحد منا . ولنبدأ بأن نتعلم آداب الحوار من جديد، واحترام حق الاختلاف وليس استخدامه شعاراً دون مضمون فعلى، ونحترم الشك والتجريب والمغامرة عند غيرنا، والتمثل النقدي لأصول أى مجال معرفى قبل ادعاء المعرفة به، أو الشرثرة الجوفاء عنه . وعلينا - بالقدر نفسه - أن نؤمن بنسبية المعرفة، ونجعل الأولوية للعقل والتفكير العلمى دائماً، ونكون قدوة لغيرنا فى نبذ منطق الخرافة، وقس على ذلك غيره الكثير، فهل نفعل؟! ومن أين نبدأ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى أن يجيب عنه كل واحد منا فى صدق جراح مع النفس، من غير آليات دفاعية، أو تبريرات هرورية .

obeikandi.com

سؤال التغير - سؤال المستقبل(*)

- 1 -

من المفيد بين الحين والحين أن يتأمل الفكر العربى متغيرات ثقافته العربية، خصوصا فى لحظات التحول التى تتغير بها العلاقات والمفاهيم، وتتكاثر العوامل التى تنقل الثقافة من حال إلى حال، أو من واقع بعينه إلى واقع مغاير، فتدخل بها زمنا جديدا تستجيب فيه الثقافة إلى متغيرات واقعها الذاتى أو المحلى من ناحية أولى، ومتغيرات علاقاتها بالعالم المحيط بها والمؤثر فيها من ناحية مقابلة. ونحن نعيش فى لحظة زمنية تبعث على إعادة طرح سؤال التغير وسؤال المستقبل بقوة وإلحاح، فالواقع العربى أكثر هوانا من ذى قبل، والأرض العربية أكثر احتلالا، ابتداء من الاحتلال الأمريكى للعراق، وليس انتهاء بالاحتلال الإسرائيلى الذى أعلن أن قطاع غزة والضفة ليستا أراضى محتلة، والأنظمة العربية الحاكمة تزداد قبحا حتى فى محاولة تجميلها، ولا تتعلم من دروس التاريخ قط، ولا ترى مصيرها فى مرآة نظام صدام الذى هو تمثيل نموذجى لأشباهه. والمثقف العربى يبدو مرتبكا بين الأزمنة، محيراً إزاء المتغيرات التى

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 يوليو 2003 م.

تعصف به ، والتي تفقده التوازن فى حالات كثيرة ، فتتبدد توجهاته التى تبدو فاقدة المحور ، عاجزا إلا عن تبادل الاتهامات فى ميلودرامات المقتولين القتلة ، مهوَّسا بكوارث اللحظة التى تنوخ بثقلها حتى عندما يطرح على نفسه أسئلة الأفق الذى يمكن أن يخرج من المدار المغلق الذى يحياه .

وأول ما يلفت الانتباه فى هذا الصدد أن رغبة الفكر العربى فى تأمل متغيرات ثقافته العربية ، لا تنبثق على نحو تلقائى ، أو عشوائى ، أو عفوى ، أو حتى على نحو متكرر دائم هو بعض الطبع المتأصل ، وإنما تنبثق هذه الرغبة مقترنة بمثير خارجى ، مثير تغدو معه الرغبة نفسها نوعا من الاستجابة الشرطية لدوافعها الملازمة لها ملازمة العلة والمعلول . وتتجلى هذه الدوافع فى كثرة المتغيرات المتلاحقة ، والتأثيرات الجذرية الناتجة عنها ، والفاعلة فى أدوات إنتاج الثقافة وعلاقاتها . وهى متغيرات مشروطة بالتاريخ بالطبع ، غير خارجة على قوانينه المتباينة أو المتنوعة ، خصوصا فى اقترانها بلحظات التحول الكبرى التى تمايز بين العهود ، وتفصل بين التوجهات ، وتوقع الخلاف بين المؤتلفات ، أو توقع الائتلاف بين المختلفات .

وإذا كان الفكر العربى لا يطرح سؤال المستقبل ، عادة ، إلا إذا كان حاضره يعانى أزمة حادة متعددة الأبعاد ، ويواجه مخاطر تهدد هويته ، كما تهدد الأنساق التى ألفها ، والتى تثبت له التجربة أو التجارب المتلاحقة أنها أنساق تؤدى - فى جانب منها - إلى هزيمته فى مواجهة التحديات التى يصطدم بها ، فإن الفكر العربى نفسه لا يطرح سؤال التغير إلا فى علاقته بأزمة أو أزومات من النوع نفسه الذى يقود إلى سؤال المستقبل . ويعنى ذلك أن سؤالنا عن التغير هو الوجه الآخر من سؤالنا عن المستقبل ، كلاهما تجسيد لآلية دفاعية وتعبير عنها ، وكلاهما محاولة لاستباق ملامح اللحظة الحاضرة

فى قسوتها الحدية؁ وذلك قبل أن تفر هذه اللحظة فى زحمة الأزمنة المتداخلة؁ أو المتضادة؁ متجهة إلى المستقبل الذى قد يغدو صورة محملة بالوعد؁ أو مثقلة بالوعيد .

وتاريخنا الثقافى كله شاهد على ذلك؁ للأسف؁ ابتداء من اللحظة التى دقت فيها مدافع نابليون حصون الإسكندرية؁ وانتهاءً باللحظة التى لا نزال نعيش رعبها منذ أن هطلت صواريخ توماكروز على الدفاعات العراقية؁ مستهلة عهداً جديداً من الاحتلال المزود بأحدث تقنيات الدمار . وما بين هاتين اللحظتين؁ مع استثناءات نادرة؁ واحترازات لا تقلل من سلامة التعميم؁ يظل الفكر العربى السائد لا يطرح سؤال التغير على نفسه؁ أو سؤال المستقبل؁ نتيجة مكونات ذاتية تقترن بخصوصية وعى يقظ؁ لا يتوقف عن مساءلة نفسه؁ أو وعى تنبنى معرفته بأفعال مراجعة لا تنتهى عند حد؁ ولا تتوقف عند نهاية ثابتة؁ وإنما نتيجة مكونات ذاتية من نوع مغاير؁ مكونات لا تنتبه إلى التغير إلا إذا تشكل على هيئة كارثة؁ أو جائحة تبدو مفاجئة؁ غير متوقعة؁ مع أن لها مقدماتها وأسبابها؁ أو تتجسد فى شكل خطر مخيف . وعادة؁ ما يأتى هذا الخطر من الخارج؁ متمثلاً فى غزو عسكرى؁ أو هزيمة حربية؁ أو هيمنة اقتصادية؁ أو تحولات عالمية تقلب موازين القوى؁ وتعيد ترتيب العلاقات الدولية التى لا تزال تنطوى على ثنائيات التابع والمتبوع؁ دول الشمال ودول الجنوب؁ العالم الأول والعالم الثالث؁ الدول المتقدمة والدول المتخلفة التى أطلقوا عليها «الدول النامية» على طريقة العرب فى تسمية الأعمى بالبصير والعليل بالسليم .

ويبدو أنه لابد من التمييز بين أمرين لا ينفصل أولهما عن الثانى فى هذا السياق . أولهما : التمييز بين نوعين من وعى التغير؁ وثانيهما : علاقة التغير بالآخر . أما الأمر الأول فيحدد الاختلاف بين نوعين من الوعى . أولهما

وعى إذعانى خانع، غارق فى شروط الضرورة، محاصر بعلاقات الاتباع وأدوات التقليد، لا يرى إلا ما هو مبرمج على رؤيته، ولا يستجيب إلا إلى ما يجانس العناصر التكوينية لأنساقه، مطبوع بأعراف العادة وثوابت التقليد التى لا تلمح إلا أشباهها التى هى إياها بأكثر من معنى. وهو وعى مستغرق فيما هو واقع، أو قائم، أو ثابت، ينفر من المختلف الذى يغدو شذوذاً، ويقلقه التباين الذى يقرن متغيراته ببدع الضلالة المفضية إلى الدمار. وحتى عندما يفارق هذا الوعى صفاته الدينية، ويغدو وعياً مدنياً، فإنه يظل محافظاً على عناصره التكوينية الأساسية، ومن ثم المبادئ نفسها المقترنة بإيثار المعلوم على المجهول، والاكتفاء بالقائم، والتفوق فى الراهن، وعدم مجاوزة الحاضر، فمدى رؤية هذا الوعى محدود بالثابت الذى هو تكرار للثوابت السابقة التى هى، بدورها، تكرار لثوابت أسبق منها، إلى نقطة الابتداء الأولى التى هى لحظة تأويلية متخيلة تنقلب إلى إطار مرجعى يقاس عليه كل ما يأتى بعده إلى نهاية الزمان. وأياً كان موقع نقطة الابتداء الأولى، أو صفاتها المراوحة بين الدينى أو المدنى، السياسى أو الفكرى، فإنها تظل الإطار المرجعى الذى لا يعتمد إلا المشابهة التى يتكرر بها الأصل السابق أياً كانت صورته، وإيثار المعتاد على ما يمكن أن يأتى به التجريب أو التحديث بتحولاته الجذرية المقلقة.

ولا فاصل فى هذا الوعى بين يمين أو يسار بلغة السياسة، فالأصولية المهيمنة على آلياته تجعله أسير القياس على إطار مرجعى سابق فى الوجود والرتبة، ميالاً إلى تكرار طرائق القياس نفسها وألوان الحاجة التى لا ينتبه هذا الوعى إلى تهالكها، أو إلى أن الكثرة الكاثرة من طرائقه فى القياس والحاجة أسيرة الماضى الذى انتهى بشروطه النوعية، والذى لم يعد يصلح لأن يُقاس به أو عليه غيره من الأزمنة المغايرة فى شروطها النوعية والمختلفة

فى تحدياتها الجذرية . وتبدو لغة هذا الوعى الإذعانى ، فى أصوليتها المدنية ، بمثابة تكرار للقوالب والشعارات القديمة نفسها ، ومحاكاة لخرائط عقلية قديمة ، فتظهر لمن يتأملها - من منظور نقضى - صرخات بلا معنى ، واتهامات فى غير موضعها ، وإدانات هى آليات دفاعية فى آخر المطاف ، آليات من ذلك النوع الذى يعتصم به الوعى المأزوم ، العاجز عن مواجهة المتغيرات حوله ، فيلوذ برفض سلبى ، رافضا كل صوت يصدمه برؤية مغايرة حتى فى مجاله النوعى ، مندفعاً إلى الاتهام الذى لا يقع إلا عليه ، وحده ، فى عجزه ، حتى عندما يتوجه إلى غيره .

وكلما ازدادت حدة الأزمة المطبقة على هذا الوعى ، وتكاثرت وطأة المتغيرات التى لا يحتملها ، والتى تقع عليه كالكارثة المفاجئة نتيجة عدم قدرته على استشرافها أو التشوف إلى أسبابها ، ازداد هذا الوعى عنفا فى استجاباته إلى التغير ، وتكاثرت عباراته الانفعالية التى لاتفرغ المشحون من إحباطاته التى تنفجر على نحو مفاجئ ، فتتحول إلى استجابات سلبية ، استجابات يظهر أثرها فى تعميم منطق المؤامرة المستمرة على الضحية التى تقاد إلى الذبح مرات ، ومرات ، لا تملك من المقاومة غير صراخ اليأس ، أو صراخ الاتهام الذى يبدأ بجلد الذات وينتهى إلى تخوين الآخرين ، لكن دون قدرة حقيقية على مجاوزة جدران السجن الذى يبنيه ذلك الوعى حول نفسه ، أو الحدود الضيقة للمدار المغلق الذى يتوقع فيه على شعاراته التى يبح صوته من تكرارها ، لكنه لا يرى له خلاصا إلا فى تكرارها العقيم .

والوعى المقابل لهذا الوعى الإذعانى هو الوعى النقدى أو النقضى بلا فارق جذرى ، وهو الوعى الذى يضع كل شىء موضع المسألة ، بما فى ذلك حضوره الذاتى ، فهو وعى تتمرد فيه الأنا الفاعلة على طرائقها الموروثة فى المعرفة ، سواء معرفة نفسها من حيث هى حضور متعين فى الوجود ، أو

معرفة واقعها في علاقتها به من حيث هو حضور مستقل في الوجود. وبقدر ما يتمرّد هذا الوعي على أدوات إنتاج المعرفة السائدة في مجتمعه، ساعيا إلى تطويرها بما ينتج علاقات معرفية جديدة، فإنه لا يكفّ عن مساءلة مدرّكاته، ومساءلة نفسه في فعل إدراكه الدائم، منظويا على مبدأ فاعل مؤداه أن كل ما يمكن إنجازه يفسح السبيل إلى إنجاز غيره، وذلك في خط صاعد لا نهاية لدافعه الذي لا يكف عن فعل المساءلة الدائمة التي هي العلامة الأولى لهذا الوعي. وطبيعي أن ينقض هذا الوعي صفات الإطلاق: اليقين، التسليم، النقل، التقليد... وأن يرفض الإجابات الجاهزة والقوالب المتكررة، وأن يستبدل بمبدأ الواقع مبدأ الرغبة، وذلك في حيوية استبداله النسبي بالمطلق، والشك باليقين.

والإطار المرجعي لهذا الوعي هو نقطة الإمكان التي تظل واقعة دائما في الزمن الآتي، الإمكان الذي يغدو أفقا صاعدا مفتوحا على الوعود التي لانهاية لاحتمالاتها الموجبة، فهو وعي يستبدل بلحظة الابتداء الأولى السابقة في الزمن لحظة الإنشاء المتكررة في معنى الجدة، والموزعة على تتابع نقاط الزمن القادم، في مدى التطور والتقدم، كما يستبدل بعادة التقليد أيا كان نوع الموضوع المقلّد أو زمنه ومكانه رغبة التجديد والخلق أو الإبداع الذاتى المستمر. ولذلك فسؤال المستقبل هو بعض مكونات هذا الوعي الذي ينظر إلى الأمام، ويفكر في الواعد من أيامه القادمة بالجديد، مؤثرا التباين على التماثل، والمتعدد على الواحد، والتجريب على التقليد، والابتداع على الاتّباع، والحرية على الضرورة، والتمرد على الإذعان، والسؤال المفتوح على الإجابة المغلقة.

والحاضر الذى يبدأ منه الوعي النقدي - أو النقضى - هو الحاضر الذى تتقاطع فيه الأزمنة، وتتجاوز، وتتصارع، حتى فى تعين شروط لحظته

الراهنة التي تولّد تحدياتها في العالم الذي هو عالمنا وعالم غيرنا، العالم الذي لا يزال نعانى فيه أحوال التبعية السياسية والاقتصادية، ولكن بتقنيات مغايرة وعلاقات معقدة، الأمر الذي ينفي الثنائيات المتضادة البسيطة التي عاشت عليها الثقافة الوطنية في مراحل التحرر القومي من الاستعمار التقليدي. وقد مضى الاستعمار التقليدي، واستقر في ذكريات مريرة لزمان مضى بشروطه، وتبعه الاستعمار الجديد بشروط مغايرة، ويظهر الآن استعمار أجد في علاقات أكثر تعقيدا، مصحوبا بتقنيات غير مسبوقة، يتدعم بها أخطبوطه الإلكتروني الهائل الذي يبسط أذرعه وأرجله التي لانهاية لها على الكرة الأرضية بأسرها، يضع من التحديات وينصب من الشباك والشراك ما لا تنفع معه الثنائيات البسيطة للماركسيين التقليديين، والناصريين الأصوليين، والبعثيين الجامدين، وجماعات التأسلم التي لا تحسن سوى لغة التكفير. وينطبق التحليل نفسه على التحديات الثقافية لعولمة هذا الاستعمار الأجدّ، وهي تحديات لا تفلح في مواجهتها مواجهة جذرية الشعارات التقليدية لخطاب الثقافة الوطنية في الخمسينيات والستينيات العربية، حيث كنا نغنى لجيش عربي واحد وشعب عربي واحد وزعيم عربي واحد، أقصد إلى تلك الشعارات الزاعقة التي دفعت أمثال عبد الله القصيمي إلى وصف العرب بأنهم ظاهرة صوتية.

وللأسف، فإن الوعي السائد في الفكر العربي هو الوعي الإذعاني الذي لا يرى من التغير سوى البدع المفضية إلى الضلالة بالمعنى الديني أو المعنى المدني، ولا يعي التغير الجذري إلا كالجائحة التي تبدو مجهولة الأسباب، فهو وعي لا يستشرف التغير الجذري أو يتوقعه، وإنما يستجيب إليه بآليات دفاعية لا تخلو من «العقلنة» و«التبرير» بمعناهما الفرويدي الذي يقترن بالكيفية التي تحمي بها الذات المهزومة نفسها بتبرير انطوائها السلحفائي.

أعنى أنها آليات لا تهدف إلا إلى حماية هذا الوعي من الانهيار فى مواجهة المتغيرات الصادمة، ودفعه إلى نوع من التأويل التخيلى الذى يحفظ عليه بقاءه بذرائع يتصورها أدوات للمقاومة، بينما هى أدوات للرفض العاجز .

2- التغير والآخر

تأتى صدمة التغير الجذرى مقرونة بحضور «الآخر» الذى تتعدد صورته فى فكرنا السائد، لكن الذى يغدو حضوره الأجنبى المخيف قرين غزو عسكرى يهزم الإرادة، أو هيمنة اقتصادية مفاجئة لها آثارها الوخيمة فى مدارج التبعية، أو تسلط معرفى لا سبيل إلى مقاومته بالأدوات المعروفة فى علاقات الاتباع الذى هو الوجه الآخر من علاقات التبعية . وهنا، يغدو سؤال المستقبل الوجه الآخر من سؤال التغير، أو لازمته الحتمية - إذا شئنا الدقة - فى أفق الشعور بالصدمة المتكررة التى تتأكد مع كل غزو للآخر . والنتيجة هى انطواء سؤال التغير على سؤال المستقبل فى مواجهة الحضور العدائى للآخر الذى لا تتوقف كوارثه، أو فى مواجهة مخاطره التى تهدد - على نحو مفاجئ - الهوية الذاتية أو الوطنية أو القومية .

هكذا، لا ينبثق سؤال التغير الجذرى فى الفكر العربى السائد، فى اقترانه بسؤال المستقبل، إلا نتيجة الآخر، وفى لحظات الصدام معه، أو لحظات الهزائم فى مواجهاته، وعلى نحو تتكرر اندفاعاته السابقة التى لا تفارق فيها صياغة السؤال وطرائق الإجابة عنه، المدار المغلق لمعنى المفاجأة أو الصدمة .

صحيح أن الأنا لا تكتمل لها معرفتها بنفسها إلا فى علاقتها بآخر، وأن كل وعى بالذاتية هو وعى بالغيرية بأكثر من وجه . لكن علاقة الذات بالآخر تختلف من وضع إلى وضع غيره، سواء فى أحوال الذوات الفردية أو الثقافات الجماعية . والأمر، فى النهاية، يتوقف على صورة «الآخر» فى

وعى هذه الأنا (الذات) سواء فى تعددها أو أحاديثها، واعتمادا على نوع العلاقة بهذا الآخر، وتقلبها ما بين علاقات التفاعل أو الحوار من ناحية، أو علاقات العداء والصراع من ناحية ثانية، أو علاقات الخوف المقترن بالانهزام أو الاستسلام من ناحية أخيرة. وسواء كانت علاقة الوعى الإذعانى بالآخر علاقة رفض أو استسلام، من منظور مبدأ الرغبة التخيلى أو مبدأ الواقع الفعلى، فإنها تظل علاقة غير متكافئة، تنعكس على توجهات سؤال التغير وسؤال المستقبل المترتب عليه، وتظل قرينة النتيجة المتكررة التى تجعل من إدراك التغير صدمة مفاجئة مربكة، يهرب منها الوعى الإذعانى فى الفكر السائد بالسؤال المتوتر الملهوف عن مستقبله.

حدث هذا فى مطالع النهضة عندما واجه جيل رفاة الطهطاوى، فى مطلع القرن التاسع عشر، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوربية المتقدمة. وكانت الإجابة على تحدى التبعية الجديدة هى مواجهتها بما هو النقيض من توجهها. ولذلك انبثقت عملية استعادة الماضى الزاهر غالبية طاغية، وذلك فى أفق من البعث الذى جعل من المستقبل المتخيل - ومن ثم الإجابة عن سؤاله - صورة من صور الماضى المزدهر أو إحياء له. وكان الزمن المستعاد هو العصر الذهبى المتخيل أو المؤول للحظات الانتصار التى اقترن فيها الحضور العربى الإسلامى بصفات القوة والغلبة على العالم القديم الذى دان له، وصفات التقدم التى أسهمت فى نقل البشرية كلها من العصور الوسيطة إلى العصور الحديثة. وكان فى ذلك بداية السلفية العقلانية التى استبدلت بنقل الحنابلة ونفورهم من العقل اجتهاد المعتزلة وإعلانهم من شأن العقل، ولكن من غير وضع العقل نفسه موضع المسألة، أو النظر إلى إنجازات المعتزلة والفلاسفة بوصفها نقطة للابتداء الذى يمضى بعيدا عن مبدأ المماثلة أو منطق الاستعادة. ولذلك استخدمت فى وصف هذا المنزع

الإحيائي صفة «السلفية العقلانية» لأنها ظلت نزعة تقيس على السلف من أهل العقل، وتستند إليهم في مواجهة أهل النقل المحدثين الذين كانوا يستندون، بدورهم، إلى أهل النقل من القدماء. وقد كانت السلفية العقلانية الوجه الإيجابي لبداية النهضة في صعودها بالقياس إلى السلفية النقلية، فهي على الأقل حررت الأذهان من تقديس النقل والتقليد، وأشاعت معاني الابتداع التي اقترنت بإعادة فتح أبواب الاجتهاد، واستبدلت زمنا مزدهرا في الماضي بزمن مزدهر في الحاضر، حتى لو كانت قد بقيت في أفق الاستعادة الذي لم يقطع ما بينه والماضي، مستبقيا سلفيته التي لم تنقطع تجلياتها المتعددة الجديدة عن أصولها القديمة، خصوصا في عملية قياس المستقبل الواعد على الماضي الزاهر.

وإذا كان فعل الاستعادة، إحياء أو بعثا، يبنى على اختيار قصدي من معطيات الماضي، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند حد معين لا يجاوزه، ولا يجروء على نقضه أو مساءلته، وإنما يحاكيه بما يجعل من المختار نموذجاً للقياس عليه والبناء على مثاله. وكان محتماً - والأمر كذلك - أن يعيد الفكر العربي إنتاج أفكار المعتزلة والفلاسفة، في تأسيس نهضته الصاعدة، وأن يستعيد المبادئ الكلامية في الدفاع عن العقيدة بالعقل، مستعيدا لوازم فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، وذلك للدفاع عن العقيدة الإسلامية في مواجهتها الأفكار الواردة عن الغرب المتقدم، خصوصا تلك الأفكار التي لحقت بممثليها صفات «الدهريين» أو «النيتشرين» - إذا استخدمت اصطلاح جمال الدين الأفغاني.

وفي موازاة هذا الاتجاه الفكري كان الإبداع الأدبي يستعيد الأصوات القديمة، وبخاصة في الشعر، ويدخل زمن البعث الذي أصبح شعارا للحركة الأدبية، وعلامة على توجهاتها الغالبة إلى بداية الحرب العالمية

الأولى . وكانت الإيجابيات التى تحققت دالة من هذا المنظور ، ولكنها لم تمنع من وجود جوانب سلبية ملازمة . وهى جوانب انطوت عليها عملية استعادة الماضى الزاهر التى انحصرت فى دائرة الاسترجاع ، فأصبحت مرادفة لمعنى البعث أو معنى الإحياء ، وكلا المعنيين عود باللاحق على السابق ، أو عود بالسابق على اللاحق ، فى علاقة التبادل الإسقاطى التى يغدو بها الجديد نوعاً من تكرار القديم .

وأحسبني فى حاجة إلى توضيح أن الاستعادة بمعناها الخالق تعنى استعادة القوة الدافعة دون فقد القدرة النقدية على المساءلة أو التحويل ، أقصد دلالة الانطلاق التى يبدأ بها اللاحق من حيث انتهى السابقون وليس من حيث ابتدأوا ، فالانطلاق من حيث البداية لا يخلو من التكرار ، ويفضى إلى سلب النهايات ذاتها ، فينقلب على دافعه الإيجابى متخلياً عن صفته النهضوية . أما البدء من حيث انتهى السابقون ، مستعيداً ما فعلوا ، فمغزاه الدال وضع جهد السابقين موضع المساءلة لاكتشاف المدى الذى وصلوا إليه ، والمدى الذى كانوا يمكن أن يصلوا إليه ، والمدى الذى يمكن أن يمضى فيه اللاحقون ، محققين كل ما لم يخطر على بال السابقين ، حسب سنة الزمان وشروط المكان . ولذلك لم تفارق الدلالة الفعلية للإحياء أو البعث - على مستوى الممارسة الغالبة - دلالة الحركة المحكومة والمحدودة سلفاً ، الحركة المحكوم عليها حتى من قبل أن تبدأ بالمرأوحة فى مكانها المحتوم فى دوائر منغلقة على مدارها الذى لا يمكن مجاوزته ، فتبدو الحركة أسيرة إطار مرجعى سابق ، كل ابتعاد عنه هو تكرار له ، وعود عليه بوصفه الأصل الحاضر فى كل تمثلاته اللاحقة التى تتراتب قيمتها بتراتب أوجه شبهها بالأصل الأقيم أو الأقوم .

ولا أحسبني مغالياً لو قلت إن الفكر العربى السائد عاود طرح سؤال المستقبل - ومن ثم سؤال التغير - بالآلية نفسها ، فى اتجاه آخر ، يفضى إلى نتائج مغايرة فى الظاهر ، من حيث الشكل أو المغزى ، وربما الدافعية ،

ولكنها ليست مغايرة من حيث الجوهر، خصوصاً في آلية الفعل الذي يتعلق بأصله، أو يحاكيه، في مدى الاستجابة التي تغدو استعادة، وفي مدار الاستعادة التي تغدو نوعاً من الأتباع.

حدث ذلك عندما فرضت الحرب العالمية الأولى متغيراتها الجذرية الصادمة التي فرضت نفسها على الفكر العربي السائد، متغلغلة في أوضاعه الاقتصادية وعلاقاته السياسية وتوجهاته الثقافية. وكانت النتيجة الانتقال من دائرة استعادة ماضى الحضارة العربية أو ماضى «الأنا» القديمة في عصور ازدهارها وانتصارها على «الآخر» السابق عليها والمعاصر لها، إلى حاضِر التبعية لذلك «الآخر» المنتصر المتقدم الذى تزايد إغواؤه، خصوصاً بعد أن شاعت آليات تعليمه التى وصف بعضها أمثال تيموثى ميتشل فى كتابه المهم «استعمار مصر». وكانت النتيجة صياغة الأنساق التى بدت واعدة للمشروع الليبرالى، ووضع هذه الأنساق فى حالة تضاد مع المشروع الإحيائى، لكن بما لم يخلُ من دلالة الاستعادة التى ظلت متكررة الرجوع، فما حدث كان استبدال نموذج قُبلى بنموذج قُبلى سابق. وكان «الآخر» فى القلب من عملية الاستبدال التى واجهت «الآخر» الحاضر باستعادة نقيضه القديم فى حالة البعث، واستبدلته هو بنقيضه القديم أملاً فى نهضة أقوى فى مرحلة ما بين الحربين. ولذلك انبنى المشروع الجديد للنهضة على ثقافة «الآخر» وليس عدوانه، وعلى تقدمه وليس استغلاله.

وكانت النتيجة أن صيغت تمثيلات المشروع الجديد وتجلياته المتباينة على أساس من أتباع النموذج الليبرالى الأوروبى، والدخول معه فى علاقة التلميذ النجيب بالأستاذ النابغة الوحيد. ولم يمنع هذا المشروع الجديد من صياغة حلم للاستقلال عن الأصل المتقدم، لكن فى موازاته، وبأدوات إنتاجه المعرفية وعلاقاته الثقافية التى تتأسس على مبدأ المركزية، وهى العلاقات التى سرعان ما أنتجت الثنائية المتعارضة بين قلب «الشرق الفنان» وعقل

«الغرب العالم»، وذلك على مستوى الآلية الدفاعية فى العلاقة التى سعى بها التابع إلى التميز عن المتبوع، لكن فى داخل الدائرة نفسها. أقصد الدائرة التى دفع التسليم الضمنى بها طه حسين إلى أن يستهل أطروحته للدكتوراه فى باريس سنة 1917، بقوله:

«إنى أعتقد بمتهى اليقين أن تأثير أوربا، وفى مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه».

وهو استهلال لا يختلف فى مغزاه عن القول الجازم الذى خطّه العقاد فى تقديم الديوان الأول لرفيقه إبراهيم المازنى، سنة 1913، مؤكداً أنه:

«تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضى، نقلتهم التربية والمطالعة أجيالاً بعد جيلهم، فهم يشعرون شعور الشرقى، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربى».

وأتصور أن الحرص على إيجاد أنواع من المصالحة بين ثنائية «الشعور الشرقى» و«التمثل الغربى» هو الوجه الآخر من الثنائية المتجاوزة لقلب «الشرق الفنان» وعقل «الغرب العالم» التى تعمقت وجدان أغلب مفكرى فترة ما بين الحربين، وذلك على امتداد أفق البحث عن الاستقلال الموازى الذى لم يكف طه حسين مثلاً عن الحلم به فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» سنة ١٩٣٨. وقد صدر الكتاب قبل انطلاق مدافع الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد، مؤكداً انتساب الثقافة المصرية إلى حوض البحر الأبيض المتوسط الذى يشدها إلى مستقبلها المقرون بالعقل الإنسانى الذى صاغ حضارة اليونان، وحضارة النهضة الأوروبية الحديثة، ويجمع بين الشرق والغرب، مهما اختلفت العصور والأزمنة، ولا أمل إلا فيه وحده، قائداً، وهادياً، ودافعاً، ومعبراً، وقوة محرّكة تضع مصر فى

المسار الثقافى الصحيح، والواعد. . المسار الذى يكمل رحلة الطريق الاجتماعى الذى سبق إليها قاسم أمين فى تمثـل صورة «المرأة الجديدة» على الطراز الغربى، والطريق السياسى الذى سبق إليه أحمد لطفى السيد فى تبشيره بمذهب «الحريين» من أنصار الحرية الليبرالية.

وكان العقل الإنسانى - فيما رآه طه حسين - عقلا سـرمديا، يتميز بدرجة عالية من التجريد، والتباعد عن القوميات والخصوصيات المجتمعية، حتى وإن ظهرت تجلياته من خلالها، فهو عقل أشبه بمفهوم «اللغة» عند دى سوسير، كامن بثباته وراء تجلياته المتغيرة، ولكنه خالد خلود الروح الذى لا يفنى بفناء الأجساد، ولا يأبه بتغيرها. ولكن الجوهر السـرمدى لهذا العقل الإنسانى جوهر متحيز فى تعيينه الجغرافى السياسى فى نهاية المطاف، ذلك لأنه عقل لا يسيطر حضوره الزاهر إلا على مناطق جغرافية سياسية محددة، ولا يتجلى أكمل وأجمل ما يكون إلا خلال حقب بعينها لأـم متميزة، فهو عقل غربى بالدرجة الأولى، يبدأ اكتماله فى اليونان، ويتحرك مع الرومان، ويوحّد بين الشرق والغرب على يدى الإسكندر وقيصر باسم اليونان مرة وباسم الرومان ثانية. ويتجلى عبر المسيحية والإسلام ليولد من جديد مع النهضة الأوروبية، حيث تتركز بؤرته فى فرنسا، وإن غمر إشعاعه إنجلترا وألمانيا.

ولن يختلف عباس العقاد كثيرا حول خلاصة ما انتهى إليه طه حسين، وإن خالفه فى تركـز البؤرة فى فرنسا، فالبؤرة عند العقاد مركزها إنجلترا التى تشيّع لثقافتها أقرانه من أتباع ثقافة السكسون التى هدتهم إليها اللغة الإنجليزية، وذلك مقابل ثقافة اللاتين التى قادت إليها اللغة الفرنسية. وكان الصراع الجديد بين هاتين اللغتين (أو الناطقين بهما والمتعلّمين فى معاهد كل منهما) صراعا حلّ محلّ الصراع بين الدائرتين المتباعدتين لكل من السلفيين والتغريبين، واكتسب طابعا عصريا دالا فى وعوده الثقافية، وفى مناظراته

الملازمة ، وأهمها المناظرة الدالة التي اتخذت لنفسها صفة السجل بين «اللاتين والسكسون» فى المعركة الأدبية التى صال فيها العقاد (نصير السكسون) وجال فى مواجهة طه حسين (نصير اللاتين) .

3- إيديولوجيا المشروع القومى

طرح الفكر العربى السؤال الخاص بالمستقبل - فى علاقته بالتغير - للمرة الثالثة مع البدايات العاصفة للحرب العالمية الثانية ، وفى موازاة التحولات التى اقترنت بها ، والنتائج التى ترتبت عليها ، والتى أسهمت فى الانتقال بالعالم العربى من واقع التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذى جسّدته الولايات المتحدة الأمريكية ، خصوصا بعد أن خرجت من الحرب العالمية منتصرة على أعدائها ، مهيمنة على حلفائها ، مستهلة زمنا جديدا من علاقات التابع بالمتبوع . وكان ذلك فى موازاة صعود مواز للاتحاد السوفيتى الذى خرج منتصرا بدوره ، متحوّلا إلى نموذج مقابل للنموذج الأمريكى ، على مستوى العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية .

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على التقابلات التى انطوى عليها الفكر العربى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، الأمر الذى ظهر واضحا فى تقابلات اليمين واليسار بالمعنى السياسى والاقتصادى والفكرى ، وذلك على نحو أسهم فى تعميق التضاد الحدى بين أنصار الديموقراطيات الرأسمالية ودعاة الأنظمة الاشتراكية من ناحية ، وبين أنصار الاقتصاد الاشتراكى المحكوم بالدولة القابضة والاقتصاد الرأسمالى المتحرر من أى قيد من ناحية ثانية . وأخيرا ، بين الثقافة الرجعية والتقدمية فى الأفق المعرفى الفكرى . و«الرجعية» صفة أطلقها دعاة الاشتراكية «التقدميين» على غيرهم

من المعادين للاشتراكية، أو المدافعين عن الديموقراطيات الليبرالية، وذلك فى الدائرة السلبية التى احتوت الطبقات الأرستقراطية الحاكمة - قبل ثورة تموز (يوليو) فى مصر، كما احتوت ممثلى الاتجاهات الدينية، خصوصا جماعة الإخوان المسلمين التى سرعان ما اصطدمت بدول المشروع القومى، أو اصطدمت بها دول المشروع القومى، عندما تحدت التوجهات، وبدأ الحسم فى صراع القوى الذى انتهى بانتصار الدولة العسكرية التى تجسّد فيها المشروع القومى، ووجد فيها ما ينقله من مرحلة الحلم إلى مرحلة الواقع.

وكانت بداية هذا الصدام مصر الخمسينيات، مع أزمة مارس 1954 التى أطلق عليها اسم أزمة الديموقراطية. وهى الأزمة التى اقترنت بالاستهلال الدال لصعود النوازع الاستبدادية فى دولة المشروع القومى، النوازع التى كانت موجودة منذ البداية بسبب التكوين العسكرى للقائمين بالأمر فى هذه الدولة التى تحققت نماذجها المتعددة بانقلابات عسكرية، انتشرت فى الوطن العربى مع مطلع الخمسينيات، أو قبلها بقليل - إن شئنا الدقة.

وأبرز ما ظل يُمثّل نموذج دولة المشروع القومى، نتيجة تكوينها العسكرى المؤثر، هو تسلطيتها التى تبنى على خصائص ملازمة. تبدأ وتنتهى بالاحتكار الحاسم لمصادر القوة فى المجتمع لصالح النخبة العسكرية الحاكمة، وذلك من حيث هى - أى هذه النخبة - تمثيل طبقى أو سلطة إنابة مفروضة بالعنف الانقلابى. والمظهر الأول لهذا الاحتكار هو اختراق المجتمع المدنى وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتدادا لأجهزة الدولة. والمظهر الثانى هو اختراق النظام الاقتصادى وإحاقه بالدولة، سواء عن طريق التأمين أو إنشاء القطاع العام وتوسيعه، جنبا إلى جنب الهيمنة البيروقراطية على العمليات الاقتصادية. وكان من نتيجة ذلك توحش رأسمالية الدولة التى رفعت أعلام الاشتراكية، والتى قامت

بالاستيلاء على الفائض الاجتماعى وفائض القيمة بدل الرأسماليين الأفراد، الأمر الذى ترتب عليه خضوع الدولة التسلطية إلى تقلبات السوق الرأسمالى العالمى فى أسباب معاشها. ويتصل المظهر الثالث باستعمال العنف والإرهاب، والاعتماد على البطش أكثر من الاعتماد على الشرعية التقليدية. وكان ذلك - ولا يزال - قرين إنتخابات بلا معنى، وغياب الدساتير الفاعلة، أو إلغاء الدساتير القائمة أو تأجيل العمل بها، وتجميد الحقوق المدنية، والاعتماد على قوانين الطوارئ، وتحويل نسبة كبيرة من الدخل القومى للإنفاق على الأجهزة القمعية التى تردع أو تستأصل كل من يغامر بالخروج على الدولة.

ولم تنفصل إيديولوجية الدولة القومية - فى تسلطية نموذجها السائد - عن المظاهر السابقة، خصوصا ما ظلت تقوم به أجهزتها من تأكيد لمبدأ «الإجماع» الذى يتجسد به ما تراه النخبة الحاكمة، وإقرار مبدأ «اليقين» الملازم لآراء هذه النخبة، والإلحاح على مركزية القيادة التى لا تفارق شخص الزعيم الملهم الذى يحتل المرتبة الأعلى، كى تهبط منه التعاليم الملزمة إلى الشرائع والطبقات الأدنى التى لا بد أن تستجيب بالطاعة والإذعان والتصديق. وترتب على ذلك أمران. أولهما: التضحية بلوازم الحرية فى سبيل لوازم الوحدة، واستبدال التصديق بالمساءلة، والطاعة بالمخالفة، وتأسيس التراتب الهرمى بين القيادات بوصفه الوجه الآخر من التراتب العسكرى الذى يفرض على المرءوس الطاعة المطلقة للرئيس. وثانيهما: الحدية الفكرية التى تفصل فصلا باترا بين الشعب وأعداء الشعب فى ثنائيات ضدية قاطعة، ثنائيات تببنى على صيغ «إما هذا» وإما «ذاك»، فلا تعرف سوى الألوان المتضادة التى لا توسط بينها ولا تدرجات.

وبقدر ما اكتسبت هذه الحدية الفكرية ملامحها من الطابع العسكرى، فى رفضه التدرجات والتوسطات الفكرية، فإن هذه الحدية تجاوبت مع الوعى السائد الذى أشاعته الأجهزة الإيديولوجية، خصوصا فى ثنائياته الضدية التى قابلت ما بين الأنا والآخر، الشرق والغرب، الوطنى والعالمى، الاشتراكى والرأسمالى، أهل الثقة وأهل الخبرة، الرأى والرأى الآخر، المركز والأطراف. وهى تقابلات استعادت على نحو ما، ومع الاحتراس، وعلى المستوى الثقافى بوجه خاص، تقابلات المشروع الليبرالى ما بين «اللاتين» و«السكسون» أو أنصار الثقافة الفرنسية وأنصار الثقافة الإنجليزية، وذلك على نحو ما تناظر العقاد وطه حسين فى الثلاثينيات حول الأفضلية الثقافية لهذا البلد الأوروبى أو ذاك فى الاتباع. لكن التقابلات الجديدة المصاحبة لصعود دولة المشروع القومى خرجت من دائرة الموازنة أو المجاورة السلمية إلى دائرة التضاد والتقابل العدائى، نتيجة انقسام التوجهات الثقافية فى حدودها القصوى ما بين اليمين واليسار بالمعنى السياسى والفكرى. أقصد المعنى الذى لم يخلُ من علاقة اتّباع للغرب الرأسمالى فى جانب، أو الشرق الاشتراكى فى جانب مقابل. وهى علاقة جاوبت بين دلالة الاتّباع والتبعية فى المستويات المتفاعلة للسياسة والاقتصاد والثقافة والنظام الاجتماعى، وذلك على النحو الذى جعل الاتّباع الفكرى موازيا للتبعية السياسية، ومن الاتّباع السياسى والثقافى الخارجى الموازى الطبيعى لحضور الاتّباع نفسه فى الداخل، حيث هيمنة الدولة بأجهزتها الإيديولوجية.

هكذا، عرفت الثقافة العربية الثنائية الضدية لفترة الحرب الباردة، والصراع بين أقطاب متعادية، فظهرت تجليات عديدة للاتّباع الاشتراكى، أو الماركسى إذا شئنا التحديد، مؤدجا بالمعنى الذى يخيّل إلى معتقيه سلامته المطلقة وصحته الدائمة، فى الفكر السياسى والنقد الأدبى أو الإنتاج الثقافى

بوجه عام، مقابل تجليات الاتباع اليميني الذى وجد فى تجليات الرأسمالية الجديدة ما يشبع توقه إلى تقدم واعد، انبنى بعملية أدلجة موازية، ظلت تخايل بسلامته المطلقة.

وقد ترك هذا التقابل آثاره الدالة على الأنساق الثقافية التى أنتجها المشروع القومى فى صعود نموذج دولته العسكرية الذى بدا وإعدا بعد الحرب العالمية الثانية، وفى سياق نتائجها المقترنة بالحضور العدائى لدولة إسرائيل. وقد اقترنت هذه الآثار بمحاولات للتوفيق بين التقابلات العدائية، والسعى إلى إقامة توفيقات تؤدى المعنى السياسى للاستقلال من ناحية، والمعنى الثقافى الذى يرتبط بتأكيد الحضور الفاعل للهوية القومية من ناحية مقابلة. وتجلي ذلك فى البحث عن وسط ذهبي يقود إلى الخروج من التقابل الحدى بين النقيضين: اليميني / اليسارى، الشرقى / الغربى، فكان معنى «الحياد الإيجابى» فى العلاقات الدولية الوجه الآخر لثنائية الأصالة والمعاصرة، سواء فى تبرير دلالة الحياد إيديولوجيا، أو تأكيد ضرورة التوفيق ثقافيا، أو حتى سياسيا بما يبرر السعى إلى الجمع بين محاسن الكتلتين، أو الحفاظ على علاقات مفيدة معهما.

ولذلك كانت الإجابة عن سؤال المستقبل، فى اقترانها بسؤال التغير، موصولة بحلم للمستقبل الواعد الذى يطير بجناحي الأصالة والمعاصرة، تعبيرا عن صعود مجتمع يدعو إلى اقتران الحرية السياسية بالعدل الاجتماعى. وكان البحث عن خصوصية عربية - كالبحث عن اشتراكية عربية - حلما اتسعت دوائره، خصوصا فى محاولة التوفيق بين الحرية الفردية والعدل الجماعى، وبين التراث والعصر، الموروث والوافد. وكانت توجهات الاختيار من الماضى القومى موازية للتوجهات نفسها فى الاختيار من الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى، وذلك بما يدعم الغايات الإيديولوجية لدولة المشروع القومى ومثقفيه على السواء. والنتيجة نزعة

توفيقية استعادت معنى «الشورى» التى تجاوزت مع الشعار الزائف عن حكم الشعب بواسطة الشعب . وتحدث أنصار الاشتراكية ودعاتها القوميون عن أصلها الإسلامى ، كما تحدثوا عن قيادة الزعيم الواحد الأحد باستعادة صور صلاح الدين . وغدت الدعوة إلى «الحياد الإيجابى» الوجه الآخر من «عدم الانحياز» فى صيغ التوفيق التى أكدت بها الهوية القومية حضورها فى مواجهة «الآخر» العدو و«الآخر» الصديق على السواء ، كما أكدت سلامتها عند الجماهير التى استجابت لها ، خصوصا عندما تحققت دولة الوحدة الكبرى التى ظهرت أولى صورها بين مصر وسوريا سنة 1958 .

وفى هذا السياق ، قام مثقفو المشروع القومى بإعادة إنتاج التراث ليوكب صعود الدولة القومية طوال الخمسينيات ، فى مرحلة التحرر الوطنى التى امتدت من المحيط إلى الخليج . وارتبط ذلك ، أولا ، بإبراز عناصر الاتفاق فى التراث على حساب عناصر الاختلاف ، تأكيداً للمعانى الإجماع والوحدة القسرية التى أشاعتها الأجهزة الإيديولوجية ، كما ارتبط ، ثانيا ، بإعادة إنتاج عناصر الاتفاق بما يعلى من المشابهة فى مواجهة المخالفة ، ويصوغ صورة القائد الملهم فى مواجهة مبادئ الشورى ، ويستبدل بالمغول والتتار والصليبيين أشباههم المحدثين من المستعمرين . ولم ينفصل عن هذا السياق ما ترتب عليه من سطوع رموز «عمورية» و«حطين» و«عين جالوت» فى أفق الوعى القومى العام ، أو تجميل صور زعيم الدولة السلطية باستعارات صور من عدالة «عمر» وبأس «صقر قريش» وحكمة «صلاح الدين» وشجاعة «طارق بن زياد» . وبرز المعنى الاجتماعى لمفهوم «العدل» عند المعتزلة الذين أعيد تفسيره لصالح شعارات : الاشتراكية والوحدة والحرية . وأعيد الاعتبار للعناصر «الشعبية» من التراث لتواكب اندفاع الشعب الذى يحطم أغلاله القديمة ، ويلهم قاداته الجدد فى الحكم ، خصوصا بعد أن «دقت ساعة العمل الثورى» .

وكانت الأصالة مجلية للهوية القومية من المنظور الذى يبرز المعاصرة، فالأصالة هى العودة بالشئ إلى أصله، وتأصيل الجديد أو الوافد يعنى معرفة الأصل الذى جاء منه والأصول التى يمكن أن تقبله وتنميه، وذلك لكى يصبح الجديد المعاصر كالشجرة التى تمتد جذورها فتمتد فروعها. وعملية التأصيل هى التجسيد الحى لمعنى الأصالة فى هذا السياق، فالتأصيل هو المجلى العملى للعودة إلى أصل تجعل منه منبعاً للهوية التى صارت غاية للمسعى السياسى الثقافى وهدفه فى الوقت نفسه. ولذلك كان السعى إلى تأصيل الاشتراكية العربية على المستوى السياسى الوجه الآخر من تأصيل ما وصف بالتوجه «نحو إبداع عربى» يواجه إبداع «الآخر»، ويتميز عنه بالأصالة التى غدت علامة على خصوصية الهوية القومية الحاضرة دوماً.

ومضى الإبداع الطليعى للشعر فى هذا الاتجاه، وذلك على نحو جمع بين التيارات الشعرية المتعارضة، تعارض التيار القومى مع التيار التموزى، أو تعارض التوجه الماركسى مع التوجه الحداثى، فعادت أسطورة «البعث» إلى الظهور فى تجليات متعددة، مستجيبة لمعنى النهضة القومية التى تبنتها دولة المشروع القومى. وكانت النتيجة أن انطوت القصيدة الجديدة المكتوبة ما بين العام الثانى والخمسين وما بعد العام السابع والستين على رموز الولادة الجديدة: أدونيس وتموز وأوزيريس، وتوازى حلم الولادة الجديدة فى أفقه الفينيقى مع حلم الولادة الجديدة فى أفقه القومى، عبر الرمزيات الشعرية التى دارت حول أسطورة المخلص، الإمام المنتظر، الإله أو شبه الإله الذى يأتى ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، فيبعث الحياة فى الجذب، ويعيد للأرض العطشى بهجة الربيع مع أنشودة المطر، فيتجدد العالم بفعل القدرات الخارقة لحضور

الكائن الذى لا نظير له ، والذى أصبحت مركزيته فى قصائد البعث الجديد موازاة إبداعية لمركزية الزعيم الذى انبنت حوله الدولة السلطوية للمشروع القومى .

وما حدث فى الشعر حدث ما يشبهه فى المسرح الذى دار أغلبه حول شخصية مركزية مهيمنة ، موكل إليها مهمة تغيير العالم والتمرد على عناصره القديمة ، وذلك على نحو جعل من مركزية البطل المسرحى الذى لا بطل غيره ، والذى يهيمن على مصائر كل الأبطال الفرعيين المشدودين إليه فى النهاية ، موازيا إبداعيا لبطولة البطل الذى صاغت منه الأجهزة الإيديولوجية للدولة نموذجاً خارقاً جديداً لصفات المنقذ ، خازن الحقيقة وحاميها ، راعى الشعب وهاديه ، طارد الظلمة والجذب والخراب الذى يمكن أن يتسبب فيه أعداء الشعب ، رسول الحرية الذى انتظرت العواصم العربية كلها ، كأنه التجسد الأخير للصوت الذى دامت هجرته أكثر من ألف وثلاثمائة عام :

وأطلّ أخيراً يحدونا :

بالحرية ..

بالشعب الواحد من بغداد إلى الدار البيضاء ..

بالأرض لأبناء الفقراء .

4- ما بعد العام السابع والستين

بقدر ما كانت كارثة العام السابع والستين هى البرهان العملى على تفاقم جرثومة الخلل الذى انطوت عليه دولة المشروع القومى ، فى أبنيتها السلطوية ،

كانت الكارثة نفسها مفاجأة صاعقة، أعادت الفكر العربى إلى طرح سؤال التغير من جديد فى علاقته بسؤال المستقبل الذى بدا مخيفاً قائماً، دفع الكثيرين إلى الإحباط واليأس والتراجع المذهل، ومن ثم الانقلاب من النقيض إلى النقيض. وكان من نتيجة ذلك رفض المشروع القومى بدل نقده، والسعى إلى إحلال نقائضه محله بدل التمييز بين عناصر المشروع فى ذاتها ودولته التسلطية التى انحرقت به عن أهدافه المقترنة بأحلام الحرية والاشتراكية والوحدة. وهى الأحلام التى لا تزال مشروعة، وعادلة، وواعدة، شريطة أن تجد الصيغ العصرية المتطورة لتجسيدها على أرض الواقع الذى ازداد تعقيداً.

وأتصور أن انهيار دولة المشروع القومى فى العام السابع والستين، وما ألقاه هذا الانهيار من ظلال قائمة على المشروع القومى نفسه، كان واحداً من العوامل الأساسية التى أدت إلى صعود مشروع الدولة الدينية التى كانت ممثلة فى المنطقة العربية بمعنى من المعانى، لكنها كانت واقعة موقع الهامش بالقياس إلى المركز الطاغى لدولة المشروع القومى التى تشظت مركزيتها مع هزيمة العام المشؤوم، والتى تنحّت بعد هزيمتها عن موقع المركز الذى تسابق إليه غيرها المضاد لها. وفى هذا السياق، ارتفع شعار «الدولة الدينية» التى تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً فى نوع صاعد من الاستجابة إلى هزيمة الدولة التسلطية للمشروع القومى. وبقدر ما كانت رغبة تحقيق «الدولة الدينية» خلاصاً من التغير الجذرى الذى اتخذ شكل الكارثة الشاملة، فى العام السابع والستين، كان الحلم بهذه الدولة بحثاً عن نوع مباين من المستقبل الذى يستعيد عصرًا ذهبيًا موجباً كله، فى تخيلاته التأويلية أو تمثيلات الخطابية.

ولكن لأن كل فعل له رد فعل مساوٍ له فى القوة، ومخالف له فى الاتجاه، ولأن التمرد الاتباعى على النقيض يستبقى بعض ملامحه على نحو

معكوس، فقد كان رد الفعل المضاد للدولة التسلطية المنتسبة إلى المشروع القومى منظويا على نوع مواز من التسلطية المساوية فى القوة، والمخالفة فى الاتجاه، لكن المتشابهة فى الآليات. أقصد الأصولية التى تجلّت فى الصيغة المتشددة من دعاوى «الدولة الدينية» بكل لوازمها الفكرية. أقصد النسق الذى له علاماته السميوطيقية التى تتمثل فى الحجاب واللمحة والجلباب القصير، وله مظاهره السلوكية التى ترتبط بإيقاف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة فى مجالات التعليم والعمل، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز، والاستراية بالآخر، وكراهة المختلف، والنفور من الحديد الذى لا يزال يوصف بأنه بدعة مفضية إلى الضلالة. وتتجاوب العلاقات الدلالية والمظاهر السلوكية مع قواعد اعتقادية تستبدل النقل بالعقل، والاتباع بالإبداع، وذلك بكل ما يلازم هذه القواعد الاعتقادية من قواعد معرفية تقيس الحاضر المتغير على المتخيل من الماضى الثابت، فلا تقبل سوى التشابه الذى ينسخ الأصل الثابت فى الوجود والرتبة. وذلك كله فى خطاب قمعى لا يخلو من ثوابت التقليد الذى ينفى الاختيار، ويسجن الإنسان فى المدار المغلق للجبر، والثقافة فى المدار المشابه لتكرار غط بعينه من الأصول الحنبلية المتأخرة. ويستمد هذا الخطاب صفته القمعية من طابعه الحصرى، خصوصا حين يخص نفسه بصفة الإسلام التى تعنى ضمنا نفى الصفة عن المخالفين له، حتى فى صفوف المسلمين أنفسهم. ويستكمل الطابع الحصرى عدته بالعنف الخطابى الذى يسعى إلى استئصال المخالفين معنويا وماديا. والبداية هى وصم المخالفين بتهمة الكفر، والاتساع بدائرة المخالفين لتشمل «أهل التشكيك والنفاق من العلمانية والشيوعيين والبعثيين والوجوديين» وغيرهم من الذين أصابتهم ضلالات القومية والحرية والاشتراكية والوحدة التى اقترنت بالمشروع القومى.

ولقد تزايد صعود هذا الخطاب بعد كارثة العام السابع والستين، والسقوط المدوى للدولة التسلطية للمشروع القومى، وما نتج عن هذا السقوط من تغيرات تركت الفضاء العربى خالياً أمام «إسلام النفط»، فتعالت أصوات دعاواه، مقترنة بمشروع بديل، يعد بتقديم ما عجزت المشاريع السابقة عن صيغته، فأصبحنا نسمع من يقول:

«حديث الحل الإسلامى هو حديث الساعة داخل العالم الإسلامى وخارجه، هو القضية التى تشغل بال الذين يرجون والذين يخشون، بعدما فشلت كل الحلول البديلة... وبعد ما بدا أن كل القوى قد تأكلت أو استكانت... سكتت كل الأصوات، وبقي أنصار الحل الإسلامى وحدهم فى الساحة».

وقد اقترن الصعود العنيف لتجليات هذا الخطاب بالطفرة التى حدثت فى أسعار البترول فى حرب 1973، ومن ثم بروز ظاهرة البترودولار ما بين أعوام 73-1979، وذلك فى السياق المتصاعد الذى تجاوزت فيه الظاهرة مع إعلان قيام الجمهورية الإسلامية فى إيران سنة 1979 على أساس المذهب الشيعى، والدعوة لاتباع ولاية الفقيه الذى يجمع السلطتين الدينية والزمنية فى دولة دينية جديدة، غدت نموذجاً عند من أطلقوا على أنفسهم تيار «اليسار الإسلامى».

وقد كان مفهوم «الاستغراب» الذى صاغه حسن حنفى، فى كتابه المعروف بالاسم نفسه، هو الموازى الفكرى لتصورات «اليسار الإسلامى» عن العلاقة بالآخر الأجنبى. وهى علاقة انطوت على معنى الرفض الذى كان نوعاً من الشار للهزيمة المتكررة فى مواجهة الآخر الأجنبى، وآلية دفاعية فى مواجهة حضارته الغازية أو المغوية. وقد تجلّى ذلك فى كتابات حسن حنفى التى هى نموذج لغيرها من الكتابات التى

انطوت على آلية رد الفعل الثأري إزاء الآخر الغربى من ناحية، وإزاء المختلف المحلى الذى أصبح موصوما بالاتباع والتبعية فى آن .

ومهما يكن من أمر، فقد اتسع بشعار «الدولة الدينية» تحالف السادات مع الإخوان المسلمين الذين حافظوا على علاقاتهم الخليجية، والذين جمعهم والسادات العداء للاتجاهات المدنية: القومية والليبرالية واليسارية، والذين سرعان ما انقلبوا على السادات نفسه عندما خرج على قواعد التحالف معلنا خروجه فى شعاره: «لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة». وتحول التحالف إلى صراع على السلطة، وصل إلى ذروته باغتيال السادات نفسه سنة 1981 بأيدى الجماعات التى لم تتوان فى نشر الأفكار الأصولية نفسها فى حدودها القصوى التى كانت وصولا بمدى لوازم أفكار الإخوان المسلمين إلى ذروتها القمعية. وكان ذلك جنبا إلى جنب مع تصاعد خطاب عنف لمجموعات التطرف الدينى التى أصبحت موازية للدولة المدنية ومعادية لها، فى العديد من الأفكار التى أشعلتها نيران التطرف والتعصب باسم الدين، والتى شهدت أحداث عنف قمعى سقط ضحاياه من المدنيين الذين كان على رأسهم المثقفون المدنيون من أمثال: فرج فودة فى مصر، وعبد القادر علولة فى الجزائر. وأخيرا، جار الله عمر فى اليمن.

وكان ذلك فى متوالية العنف التى بدأت منذ السبعينيات، فى مصر على سبيل التمثيل، متجسدة فى جماعة الفنية العسكرية (شباب محمد) سنة 1947، والتكفير والهجرة سنة 1977، والجهاد التى أعيد بناؤها التنظيمى سنة 1979 لتقوم بتنفيذ عملية اغتيال السادات التى كانت أخطر عملية عنف سياسى شهدتها تاريخ مبصر الحديث. ولم تنقطع متوالية العنف بوفاة السادات، وظلت مستمرة تنشر آثارها المدمرة التى لم تنته، وتتسع بدوائر نفوذها عبر عمليات التغلغل المتصل فى مؤسسات المجتمع المدنى وتحويلها

إلى مؤسسات تضامنية تعمل فى خدمة هذه الجماعات ، أو - على الأقل - تتجاوب معها بما يحقق أهدافها المرتبطة بالقضاء على الدولة المدنية .

وكما وجدت هذه الجماعات ما يدعمها فى أموال النفط ، وأشكال العون المختلفة من الأصولية المقترنة به ، وجدت ما يدعمها بالقدر نفسه فى التحالف مع الولايات المتحدة التى استخدمت هذه الجماعات للقضاء على التدخل العسكرى السوفيتى فى أفغانستان ، فى ديسمبر سنة 1979 ، بعد أشهر معدودة من قيام الثورة الإيرانية فى شهر يناير من العام نفسه ، وبعد أن صاغت الولايات المتحدة استراتيجيتها الجديدة لاقتلاع الوجود السوفيتى ولوازمه الاعتقادية من شرق آسيا على أساس من استخدام الجماعات الأصولية ، وتشجيعها بالتعاون مع الحلفاء العرب على الحرب فى أفغانستان لإنهاء الوجود السوفيتى الذى كان لابد من إبعاد نفوذه عسكريا وفكريا .

وكانت النتيجة تتابع الانتصارات المتصاعدة للخطاب الأصولى على امتداد السبعينيات والثمانينيات ، الامتداد الذى لم تقطعه كارثة غزو العراق للكويت سنة 1990 ، مجسدة ذروة التسلط القمعى لدولة عربية فى أفقها القومى ، ولا التحالف الدولى المضاد بقيادة الولايات المتحدة الذى انتهى بانكسار العراق فى فبراير سنة 1991 ، فقد تصاعد الخطاب الأصولى وتزايد نفوذه ، واتسعت دوائره ، وأخذت المجموعات الممثلة له فى الاصطدام بحلفائها المرحليين ، واحدا بعد الآخر ، فى المتصل المتدافع الذى بدأ باغتيال السادات فى أكتوبر 1981 ، وانتهى بكارثة تفجير مبنى برجى التجارة العالمية فى نيويورك ، فى سبتمبر سنة 2001 . وكان ذلك فى عشر سنوات أفضت نتائجها المتتابة - فى مدى الممارسة العملية للأصولية الدينية المتطرفة - إلى تراكم الضحايا الذين وصلوا إلى ما يزيد على خمسة آلاف فى كارثة برج التجارة العالمية وحدها .

ولا يزال شعار «الدولة الدينية» قرين خطاب يتبنى رؤية بعينها للعالم، رؤية هي إجابة عن سؤال المستقبل الذى انبثق من كارثة العام السابع والستين، مقترنا بمتغيراتها التى دفعت إلى صياغة إجابة السؤال بالعودة إلى الماضى مرة أخرى، فى عصره الذهبى دينيا، لكن من خلال تأويل حنبلى متأخر، اكتسب تشدده من وطأة الحروب الصليبية والخطر المغولى. وقد وجد هذا التأويل تجسيده الحاسم فى تجلياته المعاصرة، ابتداء من إسلام النفط الذى كانت تمثله تعاليم دعائه المعروفين، مروراً بمجموعات التطرف الدينى التى وصلت إلى الحد الأقصى القمعى من الفكر السلفى، وانتهاء بخطاب «القاعدة» التى لا يزال يرأسها أسامة بن لادن. وهو خطاب يبنى على العداء للآخر، وتكفير المختلف الخارجى فى الملة نفسها، وتسليط سيف الردة على رقاب من تسقط عليهم تهمة إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، فكانت النتيجة شيوع الأصولية الدينية التى أشاعت بذورها كارثة العام السابع والستين، ولوازمها وتوابعها وموازياتها فى آن، الأصولية التى ترفض الاختلاف، ولا تقبل أى خروج على الأصل السابق، فى مداها الاتباعى الخالص، وفى ممارساتها القمعية التى تعمدت بالنار والدم.

وقد تحولت أحداث الحادى عشر من سبتمبر إلى نقطة حاسمة من التغيير الذى بدأ مع رد الفعل المباشر الذى تزايد إيقاعه منذ غزو العراق وإزاحة صدام حسين. وقد اقترن هذا التغيير بتحويلات بالغة التأثير على العالم كله بوجه عام، وعلى المنطقة العربية بوجه خاص. ولا تزال هذه التحويلات تمضى فى طريقها الذى يتجه إلى فرض خرائط مغايرة، وتحالفات جديدة، ورعود مقبلة بالكوابيس المنذرة. ومرة أخرى، يحدث التغيير الكارثى الذى يبدو مفاجئاً للفكر السائد، صادماً لآلياته الإذعانية، متحدياً لإجاباته الدفاعية، فارضاً بقوة دفعه سؤال المستقبل الملبّد بالغيوم المهلكة.

عن مستقبل الثقافة القومية(*)

دائما يأتي الحديث عن المستقبل - فى تاريخنا الثقافى - مقرونا بالمتغيرات الجذرية التى تفرض على الوعى إعادة التأمل فى حاضره الذى يختلط فيه الوعد بالوعيد، والحلم بالكابوس، وذلك على نحو يبدو معه التفكير فى المستقبل خلاصا من مأزق خائق، أو فرارا من هزيمة ساحقة، أو بحثا عن أفق يستبدل الوعد بالوعيد، والحلم بالكابوس. وواضح أن ثقافتنا العربية تعاني من لحظة تاريخية مأزومة تدفعها هزائمها المتكررة إلى التفكير فى مستقبل يكون خلاصا لها من حاضرها، وثقافة مغايرة تكون عوناً لها على مجاوزة واقع التخلف الذى تعانيه إلى إمكان التقدم الذى تتطلع إليه. ولذلك تتعدد المشروعات المتصلة بالمستقبل، وتتصارع بتصارع القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة فى الحاضر القومى للأمة العربية، والساعية إلى تغييره لصالحها بأكثر من معنى. وهناك اتفاق بين هذه المشروعات على أن الفساد السياسى هو أصل الداء الذى انتقلت عدواه إلى كل المجالات، ومنها المجال الثقافى، وأن الديكتاتورية على نحو خاص بكل ما يصاحبها من طبائع الاستبداد تترك أسوأ الأثر فى الثقافة، الأمر

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 14 أبريل 2004م.

الذى يفرض نفسه على التفكير فى أى مستقبل واعد للثقافة القومية، ويحتّم ضرورة البدء بمواجهة طبائع الاستبداد التى تنتقل من السياسة إلى الثقافة، أو من الثقافة إلى السياسة.

وقد تحدث عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902) فى كتابه العلامة «طبائع الاستبداد» (1901) عن الأثر المدمر للديكتاتوريات السياسية فى الثقافة، وكيف أن العلم والثقافة لا يمكن ازدهارهما مع تزايد طبائع الاستبداد السياسى فى المجتمع، فالعلم لا يعطى ثماره المتجددة إلا فى مناخ من الحرية الكاملة، والثقافة لا تتقدم إلى آفاق الإبداع اللامحدود إلا بهذه الحرية، وتجمد الثقافة والعلم عندما يغدو العقل سجين القيود التى تفرضها حكومات الاستبداد. ولذلك فبين العلم والاستبداد حرب دائمة، إذ يسعى العلماء فى نشر العلم، ويجهتد المستبد فى إطفاء نوره لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان. ويضيف الكواكبي إلى ذلك أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم فى الغالب، وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أن أكثر العلماء الأعلام والأدباء النبلاء تقلّبوا فى البلاد وماتوا غرباء. ولا شك أن «طبائع الاستبداد» التى تحدث عنها الكواكبي لا تتوقف على الممارسة السياسية فى المجتمع، وإنما تمتد بعوائدها للحرية إلى الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، وذلك على النحو الذى يفضى إلى تخلف الأمم وانحدارها فى سلم الحضارات.

ولكن طبائع الاستبداد يمكن أن تبدأ من الفكر الذى يتجسّد فى قوة تفرض نفسها بوسائل كثيرة، ومثال ذلك الأصوليات الدينية أو المذهبية التى تبنى على التعصب وتدور حول عصمة الإمام أو القائد أو الزعيم، وتعاذى الاختلاف الذى تستأصل حقه من العقول والنفوس، وتسعى إلى الإجماع الذى يعاذى المغايرة ولا يسمح لها بالوجود. وقد وعى الكواكبي الدور

الذى يقوم به التعصب فى تشكيل هذه الأصوليات ، وتجسيد أسلحتها الإرهابية . ولذلك دعا إلى التسامح ، ونبذ التعصب ، وجعل من التسامح الأصل الأول فى الثقافة المتحررة من طبائع الاستبداد . وكان الكواكبي عارفاً بكوارث التعصب الدينى ، وذلك على النحو الذى دفعه إلى أن يقول صراحة : «ما أحوج الشرقيين جميعاً من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء ، والرؤساء القساة الجهلاء ، يجدّدون النظر فى الدين ، ويعيدون النواقص المعطّلة ، ويهذبّونه من الزوائد الباطلة عما يطرأ عادة على كل دين يتقدم عهده ، فيحتاج إلى مجدّدين يرجعون به إلى أصله المبين» .

وأتصور أن القضاء على طبائع الاستبداد هو الخطوة الأولى فى أى مستقبل قومى واعد للثقافة ، سواء بالمعنى الأول لطبائع الاستبداد الذى ينتقل بها من المجال السياسى إلى مجالات الثقافة والدين والمجتمع ، أو بالمعنى الثانى الذى ينتقل بها من الثقافة إلى السياسة ، ومن أشكال القمع المعنوى إلى أشكال القمع المادى . والمطالبة بإطلاق سراح الحريات السياسية ، وترسيخ الممارسات الديمقراطية التى تعنى تداول السلطة ، وحق كل القوى الاجتماعية والسياسية فى التعبير عن رأيها ، هى الوجه الأول من العملية نفسها التى تمنح العقل حريته غير منقوصة فى التفكير والإبداع والمغايرة ، وتحرر كل أساليب التعبير دون قيود ، وتطلق سراح القدرات الإبداعية والفكرية والعلمية لتحقيق حضورها الخلّاق الذى لا يعرف القيود .

ولن تكتمل وعود معنى الحرية فى هذا المجال القومى إلا بتأزر الأقطار العربية فى معاداة طبائع الاستبداد والثورة عليها ، وتغيير القوانين المقيدة للحريات ، وتأكيد الحضور المدنى للدولة القومية التى تؤمن بالحرية السياسية إيمانها بالحرية الفكرية والإبداعية سبيلاً وحيداً إلى التقدم . وما أجمل أن

تتعاون الدول العربية فى هذا الاتجاه بدل أن تتنافر وتتعدى كما نرى حالياً .
 و ضرورى أن يكون هذا التعاون مقروناً بما يدعمه على المستوى الاقتصادى ،
 خصوصاً فى المجال الذى يؤكد مبدأ الاعتماد المتبادل فى اقتصاديات
 الثقافة ، تخطيطاً ، وتنفيذاً ، واستشرافاً للمستقبل ، خصوصاً بعد أن تأكدت
 فوائد هذا المبدأ ، وأصبح علاجاً فاعلاً فى مواجهة المخاطر التى تهدد قيم
 التنوير فى الثقافة القومية ، وتهدد كل الأقطار دون تمييز قطر عن قطر . ولا بد
 أن تعترف بعض الأطراف العربية - فى هذا المستوى - أن ما قامت به من
 دعم مادى ومعنوى لشقافة التطرف ورموزه ، انطلاقاً من الحرب
 الأيديولوجية التى شنتها هذه الأقطار على خصومها السياسيين ، قد أدى إلى
 نتائج وخيمة لم تتج منها حتى هذه الدول التى دعمت ثقافة التطرف الذى
 انقلب عليها ، وسعى إلى تدميرها . وأتصور أن كوارث التعصب والتطرف
 التى لم ينج منها أحد ، والتى أساءت إلى صورة الإسلام والمسلمين فى أعين
 العالم كله ، ينبغى أن تتحول إلى درس يعيه الجميع ، عاقلين العزم على
 الامتناع عن الإسهام فيه على نحو مباشر أو غير مباشر . وبدلاً من توجيه
 الأموال لدعم التطرف الدينى أو الإنفاق على مطبوعاته ، ومن ثم الوقوع
 فريسة لخطر نفسه ، فمن الممكن صرف هذه الأموال فى مشروعات ثقافية
 مشتركة تعود بالنفع على الجميع ، وتسهم فى إشاعة ثقافة الاستنارة والتقدم
 القادرة على مواجهة ثقافة الإلزام والتخلف .

ويعنى ذلك - بالطبع - أهمية البحث عن صياغات جديدة للتعاون
 الاقتصادى الذى يستثمر فائض الثروة العربية فى العمل الثقافى ، سعياً إلى
 إشباع الثقافات الإنسانية التى تحقق المستقبل الأمثل للجميع ، وبحثاً عن
 تكامل يقوم بتوظيف الثروة والقدرة ، فيحقق التناغم بين ثراء العقول و ثراء
 الأرضة . وما أكثر المشروعات الثقافية القومية المعطلة بسبب غياب الدعم

المالى، فى الترجمة وتحقيق التراث والمعاجم والموسوعات... إلخ، وكلها مشروعات يمكن أن تسهم فى تطوير الثقافة العربية، ولا ينقصها سوى الدعم المالى الذى لا غنى عنه، والذى لا يؤثر فى الثروات القائمة بالفعل.

ولا أحسبني أنطوى على تفاؤل كبير فى تحقق ما أطره على المدى القريب، فما يحدث حولنا لا يشجع على التفاؤل القومى، ابتداءً من تزييف الحكومات للهدف الجذرى من الإصلاح وتحويله إلى عمليات تجميل عاجزة عن إخفاء المرض المستشري فى الجسد المتهالك لهذه الحكومات، فضلاً عن عجزها عن العمل المشترك على نحو ما ظهر بجلاء فى قمة تونس الأخيرة. وأضيف إلى ذلك النزاع الصبباني والتزعات القطرية والنعرات الإقليمية التى تهدد نجاح العرب فى معرض فرانكفورت القادم الذى خصص دورته الآتية للثقافة العربية. وإذا كانت الحكومات العربية بحاجة إلى هزة جذرية تدفعها إلى الخروج من أحوال عجزها وعنادها ومقاومتها لكل تيارات وقوى الإصلاح والتجديد، مع فوارق ملحوظة بين هذه الأقطار، فإن الثقافة العربية القائمة بحاجة إلى مراجعة جذرية لمجموعة من الظواهر التى تعوقها عن التقدم على المستوى القومى العام.

ومن هذه الظواهر مبدأ المركز الوحيد والأطراف التابعة الذى تهاوى فعليا، ولكنه لا يزال يعيش فى بعض الأذهان العاجزة عن التغير أو إدراك التحولات الموجبة فى العلاقات الثقافية التى ينبغى أن تكون علاقة بين أكفاء وليس بين كبار وصغار، أو مركز وحيد وهوامش تابعة. ومن هذه الظواهر السلبية كذلك تلك الحساسية الثقافية المسكوت عن النطق بها بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وهى حساسية أن الألوان لوضعها موضع المساءلة، وإنطاق مبرراتها بما يقضى على احتمالات الفرق، ويؤكد معانى الوحدة الثقافية التى تغتنى بالتنوع والاختلاف والحوار بين الأطراف الفاعلة التى

تملك الحق نفسه من المغايرة والإبداع . وأضيف إلى هذه الظواهر ما سبق أن كتبت عنه باسم «ثقافة النفط» التى لا تزال تلعب دورا سلبيا ينخر فى البناء الثقافى العربى .

ولا يمكن مواجهة هذه الظواهر السلبية (التى لم يعد من المقبول السكوت عنها) إلا بالحوار المتكافئ الأطراف ، من المنظور الذى يؤمن بتعدد المراكز الثقافية ، وضرورة تنوعها واختلافها ، ما ظل الهدف النهائى هو الانتقال بالإنسان العربى من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، ومن التخلف إلى التقدم . ومن المنطقى - فى هذا السياق - أن تحترم الأقطار العربية خصوصيات بعضها وأوضاعها الخاصة ، فلا تفرض شيئا إلا على أساس من الرغبة الداخلية أو الحاجة الحقيقية ، وذلك عن طريق الحوار والتفاعل الثقافى الذى يعمل على إزالة الفوارق الثقافية السلبية ، ويؤكد التضافر الذى لا يتناقض والهويات الفرعية ، بل يجعل منها مصدر ثراء وغنى . وما ينطبق على الكل ينطبق على البعض ، فمن غير المعقول أن ندعو إلى حوار ثقافى على المستوى القومى ، ونغفل أهمية هذا الحوار على المستوى القطرى . وهو أمر حتمى للأقطار العربية التى تتباين أقلياتها العرقية وتختلف عناصرها السكانية من حيث الأصول العرقية أو الاعتقادية ، فقد مضى وقت طويل على تجاهل مشاكل الأقليات فى الوطن العربى من المنظور السياسى والثقافى ، الأمر الذى أخذ يؤدى إلى نتائج قابلة للانفجار فى أية لحظة ، ولانجاة منها إلا بالحوار الثقافى المفتوح الذى يفضى إلى تحقيق المطالب الإنسانية العادلة التى يغتنى بها التنوع البشرى الخلاق .

ويعنى ذلك كله حتمية التسامح السياسى والفكرى والاعتقادى الذى يبنى على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد ما ظل هذا الحق ، وما ظلت هذه الحرية ، بعيدين عن المدار المغلق للتعصب والتطرف . ولن يتحقق ذلك إلا باقتلاع ثقافة التعصب وشروطه ، واستبدال غيرها بها فى مناهج التعليم

وبرامج الإعلام ومؤسسات الثقافة والتثقيف، خصوصاً أننا لا نزال نعيش في ظل ثقافة قومية لا تزال مشحونة بألوان التعصب والتمييز المختلفة، كما نعيش في أوضاع إقليمية تهددنا فيها المخاطر نفسها، خصوصاً مع وجود إسرائيل بسياساتها العنصرية الوحشية، والاحتلال الأمريكي - البريطاني للعراق الذي ينتهك حقوق الإنسان العراقي يومياً، تحت شعارات زائفة عن الحرية والتقدم، فضلاً عن الهيمنة الأمريكية التي تستعيد زمناً إمبراطورياً لا مستقبل له.

وأعتقد أن اقتران الحضور الخلاق لثقافة التسامح المقرونة بالحرية في كل مجالاتها وأشكالها سوف ينقلنا من ثقافة الاتباع إلى ثقافة الإبداع، ومن ثقافة التخلف إلى ثقافة التقدم، ومن ثم ينقل الفعل الثقافي من عقلية الاستهلاك إلى عقلية الإنتاج التي تتحول بها العقول والقرائح العربية إلى عقول وقرائح خالقة، مسهمة في تقدم الإنسانية كلها، وفاعلة في الإبداع الثقافي للإنسانية كلها، فالعرب في النهاية هم أبناء عائلة كبيرة متكاملة، تنتسب إلى عائلة كبرى متكافئة الأطراف، لا تميز فيها بين شرق وغرب، أو شمال وجنوب، أو عوالم أولى وثانية وثالثة، فقيرة أو غنية، بل مجموعة إنسانية متجاوبة، متعاونة، يفيد بعضها من بعض، بما يؤكد قدرة الجميع على التصدي المشترك للمشكلات الكبرى التي لم يعد بوسع أية دولة بمفردها مواجهتها أو التغلب عليها. وذلك هو معنى الانتساب القومي لثقافة التنوع الخلاق.

obeikandi.com

نحو مستقبل ثقافى واعد(*)

سبق أن قلت - فى كتابى «أوراق ثقافية» - إن خصوصية الثقافة العربية المعاصرة تتكشف أول ما تتكشف فى المازق النوعى الذى تعانيه هذه الثقافة، خصوصا من منظور علاقتها بمتغيراتها الداخلية وعلاقتها بشروط العالم المتقدم الذى تتأثر به ويؤثر فيها. فهى ثقافة يسعى حاضرها إلى أن يتحرر من قيود ماضيه الجامد بواسطة العناصر الموجبة فى ماضيه الحى. وهى ثقافة تريد أن تعيش آفاق العصر مع الحفاظ على هويتها الخاصة، وهى ثقافة لاتزال تعاني علاقات الاتباع والتبعية فى تياراتها الغالبة أو المهيمنة. ولذلك فهى ثقافة تتمزق ما بين أحلام التقدم وكوابيس التخلف، وتبدو منقسمة على نفسها، لكن بما يجعل أغلبها منكفئا على ماضيها، مدعورا من تحولات الحاضر، متجاهلا الإمكانيات الواعدة للمستقبل الذى لا يتم التفكير فيه إلا على أنه استعادة للماضى الذى سبق.

وذلك وضع يفرض على المثقف العربى المحدث ما ليس مفروضا على نظيره فى العالم المتقدم، فهو مثقف مقدور عليه أن ينظر بعشرات الأعين ويسمع بمئات الأذان، ومحكوم عليه أن يعاني التفكير على مستويات متعددة وفى مجالات

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 7 أبريل 2004 م.

متباعدة فى وقت واحد ، ومكتوب عليه بحكم تاريخه الخاص التوتر بين أقصى شروط التقدم التى يراها ويسمع عنها وأقصى شروط التخلف التى يعيشها ، ويحاول الخلاص منها ، باحثا عن أفق جديد للإبداع الذاتى الذى يحقق له اكتمال هويته فى عالم متغير ، عالم يذوب فيه كل ما هو صلب ويتبخر فى الهواء .

ولكى يواجه المثقف المحدث هذا الوضع الذى يعيش فيه ، والذى هو خاص به بالقياس إلى غيره من أنماط المثقفين ونماذجهم فى العالم المتقدم ، فإن على هذا المثقف أن يبدأ من خصوصية واقعه ، ومن الوعى بشروطه الخاصة ، ويتبدع خرائط عقلية جديدة لتغيير هذا الواقع ، والانطلاق به إلى الأمام . وأهم شروط الخرائط العقلية الجديدة التى أعنيها أنها لا تهبط على الواقع من أعلى ، وإنما تبدأ منه لكى تعود إليه ، فى عملية تفاعل لا تنتهى ، ومن خلال وعى مفتوح لا يتردد فى الاستفادة من معطيات العالم كله بلا استثناء ، وخارج الدائرة التقليدية للمركزية الأوروبية الأمريكية ، وبعيدا عن محاولاتها المشبوهة لإصلاح العالم الذى أفسدته . ولكى تتجسد هذه الخرائط العقلية الجديدة ، وتحقق مواجهة حاسمة لمشكلاتنا الثقافية ، أضع المقترحات التالية بوصفها نوعا من الحلول المتضافرة والمتفاعلة فى كل مستوياتها التى لا يفصل واحد منها عن غيره :

1- لابد من تآزر الأجهزة والمؤسسات والهيئات ، العامة والخاصة ، الحكومية وغير الحكومية ، لإشاعة ثقافة الاستنارة التى تواجه التعصب والتطرف والنزعات الأصولية ، وتستبدل بها نقائضها التى تفتح أبواب المستقبل الواعد . وإذا كانت ثقافة الاستنارة هى الثقافة التى تؤازر حضور المجتمع المدنى ، وتبرر حضور الدولة المدنية فى ملامحها الحديثة القائمة على الفصل بين السلطات واحترام حقوق المواطنة وحقوق الاختلاف ، وإطلاق سراح الحريات فى كل مجالاتها ، وتداول السلطة بين الأحزاب المدنية ،

والإيمان بالتقدم بوصفه اللازمة المنطقية للاعتماد على التفكير العلمى والعقلانية التى تفتح أفق التجريب الخلاق فى كل مجال ، فإن هذه الثقافة هى الأصل الأول الذى يبنى عليه كل تغيير إيجابى ، حتى فى المجالات السياسية والاقتصادية التى لا تزدهر إلا مع وعى ثقافى متحرر ومتطور . ويعنى ذلك أن ثقافة الاستنارة تدعم الحريات السياسية بقدر ماتدعم بها ، وتؤسس للتطور الاقتصادى بقدر ما تزدهر به ، وتعمل على تسريع إيقاع التصنيع بالقدر الذى تتأثر بخطاه ، وترادف التفكير العلمى فى الوقت الذى تتحد فيه بالاتجاهات العقلانية المفتوحة لمجتمع المعرفة . ويلزم عن ذلك - فى تقديرى - ضرورة التفكير فى استراتيجية شاملة لا ينفصل فيها العمل فى الثقافة عن العمل فى التعليم أو الإعلام أو غيرهما من الميادين المتصلة بالشأن الثقافى ، فتطوير ثقافة المجتمع ، وإشاعة ثقافة الاستنارة ، عملية لا يمكن أن تحقق أى قدر ملموس من النجاح إلا بتكاتف عمل كل الوزارات والهيئات المعنية بالثقافة والمساهمة فيها . وأهم من ذلك كله تضافر المثقفين وتكاتفهم فيما يتصل بالدفاع عن حرياتهم وحريات غيرهم سياسيا واجتماعيا وفكريا وإبداعيا .

2- ولا ينفصل عن ذلك الإيمان بدور ثقافة المستقبل فى التنمية الشاملة للمجتمع ، والقضاء على مشكلاته ، الأمر الذى يترتب عليه أن نستبدل بتقليد الماضى الجامد ابتداع المستقبل المتحرك ، وتحرير القدرات الابتكارية للمواطن على النحو الذى يفرض إعادة النظر فى الاستراتيجيات التثقيفية والإعلامية والتعليمية القائمة . ولن يتحقق ذلك إلا بالتحرر من الماضى الجامد . أقصد التحرر الذى يبدأ بنقد التراث ، ووضع موضع المساءلة ، وذلك لكى نتبين الصالح الذى يمكن أن يفيد فى طريق المستقبل الواعد ، والطالح الذى يدعم التخلف ولا يكف عن خلق العوائق فى مواجهة

التقدم . ولا يعنى ذلك تجاهل التراث كما يتوهم البعض ، وإنما تحويله بفعل المسألة الخلاقة إلى قوة فاعلة فى صناعة المستقبل . ولن يحدث ذلك إلا إذا كفنا عن القياس على الماضى فى إطلاقه بوصفه الإطار المرجعى الأوحد للقيمة الموجبة ، واستبدلنا بذلك القياس على إمكانات المستقبل الواعدة ، والتفكير فى هذا المستقبل بوصفه عنصرا تكوينيا حاسما فى ثقافة التقدم . والمستقبل الذى أفكر فيه - من هذا المنظور - هو الزمن الآتى الواقع على سلم التطور الذى لا نهاية له ولا حد ، والذى تخايلنا وعوده بمجازة مانحن فيه من واقع محصور بالضرورة إلى إمكان لا تحده إلا آفاق الحرية .

3- ولا يتعد عن ذلك الإيمان بالعلم بوصفه مُكوّنًا جذريا من مكونات الثقافة ، والإيمان بالتقدم العلمى بوصفه الوجه الآخر من ثقافة المستقبل التى تستلزم حرية الإبداع ، وحق التجريب ، وتشجيع المغامرة الخلاقة للأفراد فى البحث والاكتشاف ، بعيدا عن أى شكل من أشكال الرقابة السياسية أو التقييد الاجتماعى أو الكهنوت الدينى القائم على التعصب المقيت . وثقافة العلم هى الثقافة التى تستلزم الإفادة القصوى من تكنولوجيا الاتصالات الحديثة ، وتسارع إيقاع المخترعات الأحدث ، وذلك بما يؤدى إلى تطوير البنية العلمية للمجتمع من ناحية ، وتحقيق عدالة توزيع المنتج المعرفى والثقافى من ناحية مقابلة . والبداية فى ذلك هى الشروع الفورى فى استكمال الشروط اللازمة لتأسيس مجتمع المعرفة الذى يتطلب أول ما يتطلب تطوير أبنية التعليم جذريا ، والقضاء على الخرافات بما يؤصل للتفكير العلمى بوصفه أصل الحركة ، وتثوير علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها فى أوسع مدى ممكن ، وبما يعود بالنفع على كل أبناء المجتمع . وحرية تبادل المعلومات وإتاحتها لطالبيها مسألة لا تنفصل - فى هذا السياق - عن إشاعة الحرية وممارستها فى كل المجالات المعرفية السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

4- إتاحة الحرية للمواطن فى الاختيار، فى ظل تنشئة ثقافية عقلانية، وتنشئة اجتماعية سمحة، تساعد على الاختيار الموجب الذى يدفع بذلك المواطن إلى الإسهام الإبداعى فى الحياة المتطلعة إلى الأمام، مؤمنا بإنسانيته التى لا يتناقض فيها المحلى مع العالمى، أو يتنافر فيها الإقليمى مع القومى، ممارسا حريته الإبداعية التى هى الوجه الآخر من حريته السياسية والاجتماعية، وذلك فى سياق ثقافى يشجع المبادرة الفردية ويدفع إليها، بالقدر الذى يصونها ويرعاها. والحرية التى أتحدث عنها - فى هذا السياق - هى الحرية التى ليست منحة أو تنازلا من حاكم، وإنما هى الحق الطبيعى للأفراد والجماعات، والشرط الأول لإنشاء مجتمع سليم ودولة متقدمة. ولذلك فهى الحرية التى يتنفسها الجميع بلا تفرقة أو تمييز على أساس من الجنس أو اللون أو الثروة أو الطائفة الدينية أو الاجتماعية. وهى - أخيرا - الحرية التى يتدعم بها المجتمع المدنى، وتقوى بممارستها الدولة المدنية القادرة على تحقيق أحلام شعبها.

5- وتعنى الإشارة المتكررة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدنى - فى هذا السياق الثقافى - أن المستقبل الواعد مرهون بالدولة المدنية التى لا بد من العمل على تطويرها، والقضاء على جوانبها السالبة المتعلقة بظلم الحكام أو احتكار السلطة لفئة على حساب غيرها، فضلا عن أشكال الفساد المتعددة. ومهما كانت مثالب الدولة المدنية، وما يمكن أن تقع فيه من سقطات، فهى مثالب وسقطات يمكن معالجتها والقضاء عليها بتطوير الدساتير وتعديل القوانين، وذلك بكل أنواع الضغط السياسى والاجتماعى الممكنة، فالدولة المدنية - فى نهاية الأمر - هى الدولة التى تحترم معتقدات أبنائها، ولا تتنكر للأديان بل توليها جميعا الرعاية والتقدير والإجلال، دون تفرقة بين دين وغيره، أو تمييز بين طائفة وغيرها. وعلى العكس من ذلك الدولة الدينية

القائمة - بالضرورة - على التعصب للفئة الناجية التى تنتسب إليها صفوة الحكم، الأمر الذى يجعل مذهب هذه الفئة هو الأعلى بالقياس إلى غيرها من الفئات الأدنى داخل الدين نفسه، وذلك بالقدر الذى يجعل دينها الأعلى بالقياس إلى بقية الديانات التى لا بد من تهميشها والاضطهاد المعلن أو غير المعلن لأبنائها. ولا خلاص لمخاطر التعصب الذى تنبنى عليه الدولة الدينية إلا بوجود الدولة المدنية التى تحترم عقائد مواطنيها وأديانهم بلا فارق، ولا تميز، فالكل سواء، يتمتعون بالحقوق نفسها وعليهم الواجبات ذاتها، فى ظل دستور مدنى يؤكد المساواة بين الجميع ويصونها بالقانون البشرى الذى ينسجم والعقد الاجتماعى الواصل بين طوائف المجتمع المدنى. وثقافة الاستنارة هى ثقافة الدولة المدنية، خصوصاً من حيث هى حافظة قيمها، وحارسة مثلها، ودليلها الهادى إلى مستقبل أفضل، تتحقق فيه كل أحلام التقدم والحرية والعدل.

6- ويفرض ذلك تأكيد الرؤية الحضارية الشاملة بالمعنى الذى لا يعزل مشكلات الثقافة عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من منظور يضع مشكلات الثقافة فى القلب من شبكة المشكلات الحضارية المتفاعلة، فى عالم متحول يحاول أن يتوجه إلى تجسيد قيم التنوع الخلاق. ويرتبط معنى التنوع الخلاق - فى هذا السياق - بالنزعة الإنسانية الجديدة التى تبناها أقطار العالم المتضررة من العولمة الوحشية، والمواجهة لعمليات التمييز القمعية التى تفرضها على العالم. وهى نزعة ترفع شعار «التنوع البشرى الخلاق» علامة على كل ما يؤكد الخصوصية بدالاتها الموجبة المناقضة للانغلاق، وكل ما يحترم خصوصيات الشعوب وسماتها الحضارية المتباينة. وتؤكد هذه النزعة أن مستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادل للثقافات الإنسانية القائمة على التنوع، ومشروط بعبور الانقسام الخطر

الذى تفرضه بعض الدول لمصالح اقتصادية وسياسية معروفة . وقد مضى إلى الأبد - من منظور هذه النزعة - زمن الهيمنة المطلقة للمركزية الأوروبية الأمريكية التى لم يعد ممكنا استبدال أية مركزية مغايرة بها ، فقد تجاوزت الثقافات الإنسانية عصر المركزيات ، ودخلت إلى زمن الحوار والتفاعل والتنوع الخلاق الذى يقضى - بداهة - على دعاوى صراع الحضارات أو تميز ثقافة على أخرى .

obeikandi.com

متغيرات الثقافة القومية(*)

1- تحديد منهجى

الأقرب إلى السلامة المنطقية أن أبدأ تصوراتى عن المتغيرات السلبية للثقافة العربية بثلاث ملاحظات تنطوى على بعض الاحتراس الاستهلالى :

الملاحظة الأولى : أن حديثى عن هذه المتغيرات ينطلق من المنظور القومى ابتداءً ، وليس من المنظور الإقليمى ، فهو حديث يحاول تلمس العناصر المشتركة للثقافة العربية فى متغيراتها السلبية ، التى تشمل الأقطار العربية ، وذلك على نحو لا يضع فى اعتباره هذا القطر أو ذاك أو حتى ينحاز إلى هذا القطر أو غيره ، وإنما يحاول استخلاص المشترك من علاقات المشهد الثقافى التى تبرز بعض عناصره أكثر من غيرها فى هذا القطر أو ذاك ، لأسباب تاريخية وظروف موضوعية ، ولكن بما لا يعنى عدم توافق هذا البعض المتميز مع العناصر المغايرة التى تحتل مركز الصدارة فى أقطار عربية أخرى . أقصد بذلك تجاوب العناصر كلها ، فى التحليل النهائى ، مؤكدة تفاعل

(*) محاضرة ألقيت فى ذكرى أ. د. عبدالعزيز الأهوانى فى الفترة من 28 مارس 2000م بأداب القاهرة ، بعنوان : «متغيرات الثقافة العربية» .

العناصر، رغم تباينها، فى تأسيس الملامح العامة للمشهد الثقافى العربى . وهو مشهد يتجسد فيه معنى الوحدة التى تنطوى على التنوع، ومعنى التنوع الذى يؤكد مغايرة العناصر التكوينية التى لا تتعارض مع معنى الوحدة . ويعنى ذلك أن الحديث عن الثقافة العربية، فى وحدة متغيراتها، سلبا أو إيجابا، إنما هو حديث عن كيان متجاوب العناصر، متوثب بالتفاعل، مؤسس بعلاقات المشابهة الأساسية التى لاتنقضها علاقات المخالفة الفرعية .

أما الملاحظة الثانية : فتتلخص فى أننى أحاول استنباط العناصر الأبرز من المتغيرات السلبية للثقافة العربية المعاصرة فى وحدتها القائمة على التنوع، وذلك من منطلق منهجى يكتفى بعناصر التغير الأكثر تأثيرا والأبرز دلالة والأكثر إلحاحا على الذهن، خصوصا حين نفكر فى أفق للمستقبل الواعد . ولست فى حاجة إلى القول إن عنصر التغير الثقافى الأكثر تأثيرا هو العنصر الأكثر دلالة على حركة الواقع العربى وتوجهاته، وفى الوقت نفسه، العنصر الذى يمكن أن يستوعب مجموعة من العناصر الفرعية التى تشير إليه إشارة النتائج إلى سببها، أو - على الأقل - تتعلق به تعلق اللوازم بملزومها . وأحسبنى فى حاجة إلى القول إننى عندما أركز على المتغيرات السلبية بوجه خاص، فإنما أفعل ذلك من منطلق البحث عن المستقبل الواعد دون غيره، ومن منظور التنبيه إلى عناصر التغير التى يمكن أن تتحول، أو التى تحولت بالفعل، إلى عناصر إعاقة للتطور الثقافى العام . وفى المقابل، أحاول أن ألفت الانتباه، ضمنا أو صراحة، إلى النقائص التى يمكن أن تكون مدخلا إلى آفاق العصر الواعدة، قوميا وعالميا .

أما الملاحظة الثالثة : فترتبط بالملاحظة الثانية وترتب على الملاحظة الأولى، ذلك لأن مستقبل الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوع الخلاق للأفق القومى العربى فى علاقته بالتنوع الخلاق للأفاق الإنسانية التى

لم تعد تعرف، أو حتى تتيح، الانغلاق القومى أو العرقى، خصوصاً فى عالمنا المعاصر الذى تحوّل بالفعل إلى قرية كونية، تسعى إلى تحرير حضورها من صراع الحضارات الذى يمكن أن نستبدل به تفاعل الثقافات، أو ما أصبح يطلق عليه اسم «التنوع الخلاق». وهو الاصطلاح الذى أخذ يشير، على نحو متزايد، إلى مجموعة من الأعراف العالمية الواعدة. هى الأعراف التى تدعو إلى احترام الخصائص الثقافية النوعية لكل أمة، وإلى الحوار الثقافى المتكافئ بين الأمم، وإلى الاعتماد المتبادل والتعاون الفعال الذى يجسّد إمكانات التفاعل الخلاق فى القرية الكونية الواعدة بالأحلام والكوايسر على السواء.

وحين ننظر إلى الدلالة الواعدة للتنوع الإنسانى من منظور التنوع الخلاق للثقافة العربية المعاصرة، أو العكس، فإننا يمكن أن نلمح متغيراً، يبدو فى ظاهره أنه من المتغيرات الإيجابية فى الثقافة العربية. ويتصل هذا المتغير باتساع هوامش الإبداع التى كانت مقموعة من قبل، والانتقال من دائرة مركزية محدودة للإبداع إلى دوائر أكثر اتساعاً فى تجاوبها. وذلك أمر يمكن النظر إليه فى شموله العربى على أنه بمثابة صعود نسبى لافى لثقافة التغير والتحول التى أخذت تحل محل ثقافة الثبات والجمود، الأمر الذى ترتب عليه، أولاً، اتساع درجة المقاومة التقليدية للإبداع وتزايد حدتها، كما ترتب عليه، ثانياً، الإسهام اللافت لكل العواصم العربية، على درجات متباينة، فى تيارات الإبداع الجديد المتصارعة مع تيارات الاتباع القديم.

وإذا كان من الممكن أن نربط هذا الوجه من التغير باتساع الهامش الديمقراطى النسبى المسموح به فى بعض الأقطار العربية، على درجات متفاوتة بالطبع، فإن اتساع هذا الهامش يؤدى، بدوره، إلى نوع جديد من التطلع صوب تعددية ثقافية عربية، تتجاوز النزعات المركزية القديمة على مستويات متعددة.

والمؤكد أن بنية المركز والهوامش في الثقافة العربية إن لم تكن تحولت، فقد بدأت في التحول الفعلي، استجابة لهذا الهامش النسبي، وفي موازاته بأكثر من معنى، ولذلك أخذنا في الانتقال من صيغة القلب والأطراف، أو صيغة المنتج الواحد والمستهلكين المتعددين إلى صيغة العناصر المتفاعلة، المتكافئة وغير المتكافئة، المتصارعة أحيانا، المتحاوره أحيانا أخرى. وانتقلنا من مركزية العاصمة الثقافية الواحدة والوحيدة إلى تعدد العواصم الثقافية، ومن ثم تعدد المراكز التي تدل على تعدد قوى الإنتاج الثقافي في توزيعها الجغرافي الذي لم يعد محصورا في قطر واحد بعينه. هذا التعدد ارتبط في بعد من أبعاده بأنواع من الاستقطاب السياسي أو الاقتصادي الذي وجد، ولا يزال بعضه موجودا - بهذا المجال أو ذاك - في الوطن العربي الممتد من المحيط إلى الخليج، والذي ترتبت عليه مجموعة من ثنائيات المواجهة التي اتخذت أشكالا متباينة من التعارض في شبكة من العلاقات المتوترة. أقصد أشكال التعارض التي ترتب عليها تقابل بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وتضاد ثقافة النهر وثقافة الصحراء، وثقافة النفط وثقافة المحرومين من النفط. وأخيرا، ثقافة التنوير التي تواجه ثقافة الإلظام.

وتعارض هذه الثنائيات (التي لا يزال بعضها مؤثرا، بل مدمرا) يدل على أن تعدد المراكز الثقافية، في تقابلاتها المختلفة، انطوى على أنواع مختلفة من الصراع الذي يعكس، بدوره، ثلاثة أنواع من التوتر. أولها: توتر العلاقات التكوينية للثقافة العربية المعاصرة ما بين نقائضها الذاتية. وثانيها: توتر الحكومات العربية ما بين دعاواها السياسية وممارساتها العملية. وثالثها: توتر المثقفين أنفسهم ما بين انتماءاتهم السياسية والتزاماتهم الفكرية، أو حتى تناقضهم بين الشعارات التي يرفعونها والسلوك الفعلي الذي يسلكونه. وتلك توترات تؤكد - في جانب من ترابطاتها - أن الملمح

التقليدى للمشهد الثقافى العربى الذى كان يقوم على وحدة المركز المهيمن وتعدد الأطراف التابعة قد تفتت ، أو تشظى ، وحل محله مشهد جديد ، يقوم على تعدد المراكز وتنوعها ، سواء فى جوانب صراعها الغالب ، أو جوانب حوارها الذى لم يصل إلى أفقه المرجو بعد .

أما على المستوى الإيجابى ، خصوصا إذا أردنا تأكيد بعض مبررات التفاؤل ، فيمكن القول إن تعدد المراكز والعواصم الثقافية له دلالة التى تكشف عن تفكك مركزية البناء الثقافى العربى ، وتدخل سلطنة النزعة الأبوية التى كانت تنطوى عليها بعض العواصم الثقافية العربية فى علاقتها بغيرها من العواصم . وذلك أمر ساعد على ظهور إمكانات جديدة للتفاعل والحوار ، خصوصا بعد أن تغيرت علاقات التراتب الاقتصادى والتراكم الرأسمالى ، فى موازاة ما أسهم به التقدم العالمى - على مستوى تكنولوجيا الاتصالات - من فتح للمزيد من قنوات الاتصال الإعلامى . وكان ذلك - ولا يزال - بواسطة الفضائيات العربية التى قاربت بين المثقفين العرب فى كل مكان ، وساعدت على استهلال نوع جديد من الحوار الفورى بين أنماط متباينة من هؤلاء المثقفين على اختلاف أقطارهم من ناحية ، وبينهم ورموز السلطة السياسية فيما تسمح به تركيبة الحكم فى هذا القطر أو ذاك من ناحية ثانية ، وبينهم وجمهور المشاهدين على امتداد الوطن العربى من ناحية أخيرة .

وحين تصل هذه الظاهرة إلى مداها الإيجابى ، وتزايد فاعليتها فى توسيع مدى الحوار وتعميق آفاقه حقا ، فإنها يمكن أن تكون سبيلا فعّالا إلى نوع من التحول الإيجابى فى اتجاه وحدة التنوع الخلاق بين عواصم عربية متكافئة ، وثقافات قطرية أو إقليمية لا ينفى احترام خصوصيتها تأكيد علاقاتها الجذرية بالثقافة القومية على أكثر من مستوى للحوار . وعندئذ

يمكن الحديث عن أفق واعد لتجديد الفكر القوى الذى يبنى على الحوار، ويغتنى بالتنوع، ويؤسس تأسيساً فعالاً للعلاقة بين الإقليمى والوطنى، أو بين الوطنى والقومى، تجسيدا لكل معانى التنوع الخلاق فى الثقافة العربية الآتية.

2- تعدد الأوجه السلبية

لا تكتمل ملامح الصورة المتفائلة للثقافة العربية إلا فى دائرة مبدأ الرغبة وليس فى دوائر مبدأ الواقع، وذلك لأسباب متعددة، على رأسها، فى تقديرى، عدم وجود أسس ديموقراطية تسمح بالتعددية الحقيقية التى هى الشرط الحوارى للتنوع الثقافى الخلاق، فأغلب الأنظمة السياسية العربية ترفع رايات الحوار ولكنها ترفض شروطه، وتعلن عن احترامها لحق الاختلاف الذى لا تسمح بوجوده، وتلبس مطامع بعض القائمين عليها أقنعة قطرية أو إقليمية تستبدل بالتعددية الحوارية المتفاعلة تعدد المراكز المتصارعة على نحو ظاهر أو مستتر. والنتيجة تحول كثير من الحواريات التى تبثها الفضائيات العربية إلى مناجيات سابقة التجهيز، هى عبوات إيديولوجية، لا تؤدى إلى الانطلاق بالحوار القومى للثقافة إلى المدى الذى ينقض تسلط المركز الأوحد وبطيركية العاصمة الواحدة.

ويبدو الأمر، من هذا المنظور الأقل تفاؤلاً، كما لو كانت المركزية القديمة التى تجسدت فى عاصمة ثقافية واحدة، أو وحيدة، قد انقسمت على عواصم متعددة، لكن مع الحفاظ على منطقها البنائى. وعلى طبيعتها السلطوية التى تكاثرت دون تفكيك للآلية المركزية نفسها، ودون التحول أو الانتقال من بطيركية العاصمة الأم، فى صوتها المهيمن، وحيد الرجوع،

إلى حوارية العواصم ذات الأصوات المتعددة، سواء فى العلاقات الثقافية الداخلية لكل عاصمة، أو العلاقات الخارجية بين العواصم كلها.

ويعنى ذلك أن المكونات البنائية التقليدية لمركزية الثقافة العربية التى تبدو أنها تغيرت من حيث الظاهر لم تتبدد أو تختف، وإنما انقسم الكل فيها على أجزائه، حاملا المنطق البنائى للتسلط البطريكى نفسه، وهو المنطق الذى لا يزال يعوق الحوار المفتوح والتفاعل المتكافئ، ويؤدى إلى اتساع رقعة المسكوت عنه فى الخطاب الثقافى العربى، ويحول بين تعدد المراكز الثقافية العربية والوصول إلى التعددية الحقة، بالقدر الذى يعوق عناصر التباين من أن تتفاعل التفاعل الذى يتحول إلى تنوع خلاق لثقافة عربية تسعى إلى المستقبل الواعد دون عوائق.

صحيح أننا أصبحنا نتحدث عن مستقبل الثقافة العربية فى أقطارها التى تتبادل الفاعلية والتأثير فى هذا البعد أو ذاك، وصحيح أن المشكلات الثقافية أصبحت قومية بمعنى من المعانى بقدر ما هى قطرية، وأن العلاقات الثقافية العربية اتسعت وشملت كل الأقطار العربية التى أصبحت فاعلة، حسب قدرة كل قطر وتاريخه الخاص، وحسب إمكانات الجامعة العربية المحدودة، ولكننا لم نصل بعد إلى الصيغة الحوارية التى تخلخل النزعة البطريكية المهيمنة على كل مجال من مجالات المركز الذى يتعدد بتعدد العواصم العربية، ولم نصل بعد إلى ما يضع ثوابت هذا المركز أو ذاك موضع المساءلة النقدية أو النقضية.

ولا فارق جذريا، من هذا المنظور، بين واقع التجمعات العربية الكبيرة وواقع التجمعات العربية الصغيرة، فالمبدأ المهيمن واحد فى الواقعين. وسواء كنا نتحدث عن الجامعة العربية أو مجلس التعاون الخليجى أو

المجالس المغاربية فالمحصلة واحدة، وما ينطبق على الكل ينطبق على الأجزاء، سواء من حيث طبيعة العلاقات أو لوازم أوضاعها المهيمنة، فالبنية البطريركية هي هي، وغياب الحوار الخلاق لا يقل في تأثيره عن غياب الفاعلية التي ترتقى بهذه التجمعات إلى مستوى الحضور الفاعل. وإذا كان صعود التجمعات الصغيرة إيدانا بنزوع إقليمي صاعد، يبحث عن المصالح الخاصة بأقطاره، فإنه دليل على تصاعد مبدأ تشظى الكل إلى أجزاء. وفي الوقت نفسه، تجسيد لما يلزم كل واحد من الأجزاء المتشظية من مبدأ المركزية المهيمنة.

وأحسب أن التطلع إلى مساءلة المركزية المهيمنة في كل مجال من مجالات الثقافة العربية يدفعنا إلى تأمل ما يتحدث به البعض، منذ سنوات معدودة، عن سقوط المشروعات الكبرى بقيمها المطلقة وتصوراتها الشاملة. وهو حديث يستعيد بمعنى أو غيره ما يرد في بعض سياقات خطاب ما بعد الحداثة الغربية. ولكن لو صح هذا الكلام، مع شيء من الاحتراس، في خطاب ما بعد الحداثة الغربية التي تؤسس لتشظى السرديات الكبرى، فإنه ينبغي أن يؤخذ بحذر في نطاق الثقافة العربية، ذلك لأن هذه الثقافة وإن شهدت أزمة المشروع القومي، مثلاً، وانحساره النسبي في مستويات متعددة، فإنها لا تزال ثقافة تتعلق بالمشروعات الكبرى، وتتطلع إليها بوصفها سبلاً للخلاص ومنازل للهداية.

ودليل ذلك ما يحاوله بعض المفكرين العرب في مجال تجديد الفكر القومي، أو ما يحاوله بعض الماركسيين الجدد الذين يعيدون صياغة الحلم الاشتراكي للعالم في ضوء المتغيرات الجديدة، وذلك كله في موازاة مشروع الإسلام السياسي، في تجلياته المعتدلة أو المتطرفة، حيث يحاول المشروع، في أصوليته الغالبة، أن يستولى على فراغ المشروع القومي، ويحل محله في صراعه الجديد الذي يسعى إلى أن يستبدل بالدولة المدنية

الدولة الدينية، معتمداً في بنائه الإيديولوجي على نوع خاص من السرديات المغلقة التي تنبئ على عناصر التعصب والاتباع.

وغير بعيد عن مشروع الإسلام السياسي ما نراه في أوطاننا العربية من عمليات الإرهاب التي تتمسح بالدين، واستمرار ارتفاع درجات العنف العارى الذى يصاحب الدعوة إلى الدولة الدينية، أو يصاحب الاتجاهات التقليدية الجامدة التي تصل التحديث بيدعة الضلالة المفضية إلى النار. هكذا، رأينا في مصر من طعن الكاتب العالمى نجيب محفوظ، ومن اغتيال فى الجزائر المؤلف المسرحى عبدالقادر علولة الذى كان اغتياله حلقة فى السلسلة التي بدأت باغتيال الكاتب فرج فودة فى القاهرة، وذلك كله فى موازاة الاعتداء على المواطنين الأبرياء، ورموز السلطة المدنية، وتهديد المثقفين المستنيرين بكل وسيلة ممكنة، بل استخدام تسامح الدولة المدنية للانقلاب عليها، ومحاولة استغلال بعض ثغرات القانون المدنى لتدمير القيم المدنية للدولة الحديثة والقضاء عليها نهائياً لصالح نزعات التعصب والتطرف التي تبشر بمجئ الدولة الدينية. ومن هذه المحاولات سجن الأستاذ الجامعى أحمد الخطيب لعبارة استخدمها فى إحدى مقالاته، والحكم بالسجن مع إيقاف التنفيذ على الكاتبتين ليلى العثمان وعالية شعيب، وأضيف إلى ذلك وقائع مصادرة الكتب التى قرنت - أخيراً - بين ديوان شعر لأحمد الشهاوى وكتاب علم لنصر حامد أبو زيد. وهى وقائع تدل - فى إلحاحها - على شيوع أفكار التعصب، وعلى أننا لا نزال بعيدين عن تجديد الخطاب الدينى السائد بمراحل كبيرة.

ولا فارق، من هذا المنظور، بين المجازر التي حدثت فى الجزائر، حيث اغتيل الأبرياء من الأطفال والنساء، نتيجة تزايد عمليات الإرهاب التي تتمسح بالدين، وتكرار عمليات العنف التي شهدتها المملكة العربية

السعودية، وذلك فى التتابع الذى شهد اغتيال السائحى الألمان فى ميدان التحرير بالقاهرة منذ سنوات، ومذبحة الأقصر التى أدمت القلوب والعقول، وأسهمت فى كساد اقتصاديات السياحة المصرية لعامين على الأقل. وكلها علامات دالة فى الإشارة إلى الدور التدميرى الذى يفضى إليه التعصب والتطرف، والذى ينعكس على علاقات الثقافة، فيضع المثقف العقلانى، أو المدنى، أو العلمانى (وكلها مترادفات لمدلول واحد لا يتناقض مع الدين) مابين مطرقة التعصب وسندان التطرف، ليقع ضحية للقمع الذى تسرب إلى مجالات كثيرة.

وللأسف تجد مجموعات التطرف ما يدعمها فى الرواسب الاتباعية التى لاتزال راسخة فى سياقات الثقافة العربية المعاصرة، وعلى رأسها السياق الذى جسّدته وتجسّدت به مفارقات، كان، ولا يزال، لها تأثيرها السلبى فى متغيرات الثقافة العربية. والمفارقة الأولى هى مفارقة الأصولية الشائعة بين طوائف ترغم البعد عن الأصولية، وتدعو فى الظاهر إلى الديمقراطية أو الحوار المتكافئ بين الأطراف. وما أعنيه بالأصولية، فى هذا السياق، هو التمسك الحرفى بتأويل جامد، أو وحيد، للأصول التى يحيلها التعصب إلى دوجما، أو مقولات متصلة لا تقبل المساءلة أو النقد أو المراجعة. والأصولية بهذا المعنى هى الوجه الآخر للتعصب والبعد عن التسامح، كما أنها الوجه الآخر لوهم امتلاك اليقين، والوصول إلى المعرفة النهائية التى ليس بعدها غاية لمستزيد. وادعاء الأصوليين امتلاك الحقيقة الكاملة النهائية هو سبيلهم إلى إقصاء غيرهم من المعارضين أو المخالفين أو المختلفين فى هوة الفرق الضالة؛ ومن ثم توهمهم أنهم وحدهم أتباع الفرقة الناجية التى يحق لها وحدها تحديد الصواب أو الخطأ، طريق السلامة وطريق الندامة.

ولا تنحصر هذه الأصولية فى التيارات الدينية المتعصبة وحدها، وإنما هى موجودة حيث توجد البنية البطيركية، وحيث توجد ألوان التعصب ملازمة لأنواع الاستبداد والتسلط، وحيث يتزايد النزوع إلى الانغلاق والخوف من الآخر، وتسود لوازم الاسترابة فى الاختلاف والنفور من المغايرة، بل حيث يتكاثف الجهل الذى يتحول فى الآلية الدفاعية إلى مهاجمة كل جديد، والتنديد بكل تجريب، وتكفير كل اجتهاد مخالف لمبادئ الثبات.

ولذلك تشيع الأصولية الشائعة بين طوائف تزعم البعد عنها، وتدعو فى الظاهر إلى الحوار بين الأطراف المتكافئة مع أنها - فى واقع الأمر - تقوم بكل ماينقض ذلك على مستوى الممارسة الفعلية، فتبدو المسافة بين الظاهر المعلن والواقع الممارس بعيدة بعد المسافة بين الأنظمة السياسية التى تتحدث أجهزتها الإعلامية عن الديموقراطية والتعددية صباح مساء، والواقع الفعلى للممارسة التى لا تعرف الديموقراطية والتعددية والحرية الفكرية أو السياسية إلا بوصفها كلمات تقال وشعارات تستخدم على سبيل الاستهلاك الإعلامى. ولا فارق فى هذه المسافة بين الظاهر المعلن والواقع الممارس فى مفارقة الأصولية التى أتحدث عنها، فهى موجودة بين الجماعات الثقافية والطوائف الاجتماعية والفرق الدينية والقوى والأنظمة السياسية التى لاتعرف سوى الصوت الواحد، والرأى الواحد، والفكر الواحد، ولاتعترف بالاختلاف، ولا تقبل المغايرة، بل تنظر إلى مظاهر الاختلاف والمغايرة بوصفها بدع ضلالة تستحق الاستئصال المعنوى أو المادى.

وقد سبق لى تعريف الأصولية بأنها نزعة عقلية جامدة، وموقف فكرى متصلب فى كل مجال يتصل به، وآلية نفسية دفاعية تبرر انغلاق الذات على نفسها وانطوائها على سوء ظن ثابت بالعالم المتغير حولها، ولذلك فهى نزوع عدوانى يخفى دوافعه الأصلية بالهجوم على كل ما يرى فيه تهديدا لقيم الثبات

التي ينطوى عليها المدار المغلق للذات التي ترفض التغيير وتخاف منه . وأصولية الفكر هي التمسك الحرفى بتأويل جامد ، أو وحيد ، للأصول التي يحيلها التعصب إلى «دوجما» لا تعرف المرونة ، وينتهى بها التطرف إلى آراء متصلبة لا تقبل النقد أو المراجعة أو المساءلة .

وقد بدأت هذه الأصولية الفكرية - تاريخيا - من الجمود المقترون بالتأويلات الدينية المتعصبة فى الأديان المختلفة . لكن الدلالة المقتربة بحرفية الفهم وفرضه على الآخرين جاوزت الدائرة المتصلة بالتأويل الدينى إلى الدوائر المدنية ، وأصبحت قرينة كل فكر يحيل النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية إلى أصول ثابتة ، جامدة ، متصلبة ، لا تعرف المرونة ولا تراعى المتغيرات فى الواقع المتحول الذى يحيط بها . ولذلك لم تنفصل الأصولية المدنية فى تياراتها الفكرية المختلفة عن خاصيتها التكوينية الأولى فى نشأتها المرتبطة بالتأويلات الدينية المتعصبة ، وهى الخاصية التى انقلبت فى الأصوليات المدنية إلى محاولة مستمرة لإضفاء طابع القداسة على النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية التى يحيلها التعصب إلى ما يشبه الأقوال الدينية التى لا تقبل التأويل المغاير أو الاجتهاد المخالف .

ويقترن ذلك بأمرين : أولهما وهم احتكار المعرفة التى تبين فى إلحاح الأصولى على أن ما ينطقه هو الحق الذى لا يعرفه سواه ، والحقيقة التى لا يمتلكها إلا هو . وثانيهما ما يتعدى به اعتقاد وهم الامتلاك إلى الفعل الملازم له ، وهو فرض ما يراه الأصولى على سواه بوصفه الحق والحقيقة ، ولجؤه فى ذلك إلى أساليب من القمع المباشر وغير المباشر . وهى أساليب تبدأ من منطق التراتب الهابط الذى يفرضه الأصولى على من حوله ، متوهما أنه الأعلى بحكم امتلاكه الحقيقة واحتكاره المعرفة اليقينية ، وغيره الأدنى بحكم ابتعاده عن هذه الحقيقة وتلك المعرفة ، فيختزل فى حضوره

الأعلى الفرقة الناجية، مقابل الحضور الأدنى الذى يختزل الفرق الضالة، ونهايتها جميعا النار، ما عدا الفرقة الناجية التى ينفرد من ينتسب إليها باليقين الذى يضيف على المتوهم نوعا من التعالى الذى لا يخلو من الثقة المفرطة التى لا تقوم على سند حقيقى من العلم، أو أساس موضوعى من الخبرة. وكلاهما وهم ينتهى بصاحبه إلى صلف الفكرة المقترنة برعب الانحراف عن الأصل الجامد الذى يتحول إلى إطار مرجعى أوحده، كأنه الصراط المستقيم الوحيد الذى لا صراط غيره، كما ينتهى إلى عنف الممارسة التى هى آلية دفاعية تحمى الأنا المنغلقة بالقضاء المادى أو المعنوى على كل ما يهددها، أو كل ما يبدو لصلف الفكرة أنه تهديد للحضور المنغلق المذعور من الانفتاح على الآخرين.

والجهامة كالصرامة صفتان ملازمتان للأصولية فى اقترانها بنظرة الاسترابة التى لا تخلو من عدااء لكل ما يخالف المجال الفكرى المحدود للأصولية، أو يخرج على رأى الأصولى أو يغير أطره الثابتة. وتكتمل صفات الجهامة والصرامة ونظرة الاسترابة العدائية بالحدية التى لا تعرف المرونة أو المطاوعة، وتتراوح مراوحة باترة بين نقيضين: أولهما الفرقة الناجية التى يجسدها الأصولى فى شخصه، وثانيهما الفرقة أو الفرق الضالة المضلة التى تنحشر فيها زمر المخالفين والمغايرين الذين يستحقون عذاب الدنيا ونار الآخر. ولا تعرف الحدية التوسط فى الأمور، أو المصالحة بين الأضداد، أو المجاورة الجدلية بين النقااض، فهى محصورة فى صيغة ((إما . . وإما)) التى تعنى إما معنا وإما ضدنا، إما يميل السامع أو المخاطب إلى رأينا ويلتزم به حرفيا فيغدو منا، وإلا فهو غيرنا الذى هو عدونا الذى لا بد من معاقبته بالحرمان من الحضور المعنوى أو المادى فى المدار المنغلق للأصولية.

والحدية كالجهامة والصرامة فى النظرة العدائية للمغايرة، صفات تكتمل بالوثوقية التى تلازم مفردات الخطاب القمعى الذى ينذر المخالفين والمغايرين بالويل والثبور وعظائم الأمور بكل تجلياتها الدنيوية والأخروية. وكلها صفات تدل على غيرها الذى لا يخلو من التعصب بوصفه صفة عقلية، والتطرف بوصفه صفة سلوكية، وذلك من المنظور الذى يجعل من التعصب للفكرة أو المبدأ أو الاعتقاد أو الرأى، الدافع إلى التطرف فى الدفاع عن المعتقد به، ودفع الآخرين - بطرائق مباشرة وغير مباشرة - إلى التصديق بهذا المعتقد والعمل بمقتضاه، ومن ثم قطع كل سبيل للشك أو المراجعة أو المساءلة بالعنف اللفظى الذى ينتهى بالعنف المادى الذى يغدو استئصالا للمعارض أو المخالف بما يجعل منه أمثلة لغيره. ولذلك فالعلاقة بين التعصب والتطرف هى علاقة السبب بالنتيجة، أو المزوم باللازم، ولكن فى تبادل الأثر والتأثير الذى يحيل الدافع إلى فعل، وينقلب بالفعل إلى دافع جديد لفعل أجد، وذلك فى دورة العنف التى لا نهاية لها إلا بالكشف عن مخاطر التعصب والتطرف الكامنة الملازمة لصفات الأصولية المنبثقة عنها فى الوقت نفسه. وإذا كان التطرف قرين الحدية التى تذهب إلى أقصى مدى فى تنفيذ الفعل المنبثق عن دوافعه، والتعصب - بحكم معناه اللغوى - لا يفارق دلالة الإجماع الذى لا يقبل الاختلاف، فإن الأصولية هى إجبار على أصل يعتصب به صاحبه، ويتعصب له، ويمضى فى توابع التسليم به إلى الحد الأقصى الذى يقتترن بالعنف فى رفض المغايرة، والقمع فى استئصال الاختلاف.

. ولا تخلو كل أصولية من تقديس مطلق للماضى بأكثر من معنى، فهى فى جوهرها الفكرى قياس على ما سبق واستعادة لما سلف، وعودة على زمن لا بد من اتباعه، هو زمن تشكل المبدأ الأصولى فى علاقات زمنه

النوعى أو بشروط زمنه الخاص . ولذلك فالأصولية نقيض للنظرة المستقبلية بحكم تولدها، ولا مستقبل فى نظرها إلا من حيث هو عود على الماضى الذى تحدده وتتمسك به، وترفض مغادرته أو التخلّى عنه . ولذلك فالتاريخ الأصولى عود على بدء، وكل تباعد عن نقطة الأصل فى الزمن هو تشويه لهذه النقطة وهجران لجوهرها الأنقى . والتغير هو جرثومة الفساد المنذرة بالتباعد عن الأصل المتعصب له أو المتعصب به بلا فارق . ولذلك تستبدل الأصولية ماضيها المغلق على نفسه بالمستقبل الواعد بكل إمكانات التقدم أو التطور أو التحرر، كما تستبدل بالقياس النسبى على إمكانات المستقبل القياس المطلق على وقائع الماضى بوصفها الإطار المرجعى الأوحد . ولاتقبل أى متغير أو جديد إلا بعد قياسه على نظير مماثل فى الماضى الذى تغدو استعادته على نحو تخيلى هى المستقبل الواعد . والأصلح للعقل الأصولى هو إبقاء الأوضاع على ما هى عليه، أو النكوص إلى أوضاع متخيلة فى ماض متخيل، حفاظا على الثبات، ومقاومة للتغير، واتباعاً للمبدأ الذى يقول أصحابه: قف حيث وقف القوم وقل بما قالوا، وكف عما كفوا . ولذلك تقف الأصولية موقف العداء من محاولات التغير أو التجديد، وتتشدّد إلى أبعد حد مع محاولات الاجتهاد أو الابتداع أو التجريب عبر تاريخها الطويل، سواء فى تراثنا العربى الإسلامى أو تراث غيرنا من الأمم .

وحرية التفكير كحرية الإبداع هدفان ثابتان لهجوم الأصولية الفكرية، تماما كما أن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية هدفان دائمان لهجوم الأصولية السياسية والاجتماعية . ومهما تعددت التجليات الأصولية، أو تباينت فى المجتمع والثقافة والسياسة والخطاب الدينى، فإن جوهرها الاتباعى المعادى للابتداع بكل أشكاله ومجالاته واحد لا يتجزأ أو يتبدل .

ويظل هذا الجوهر باقيا في المجتمع ما بقيت البنية الذكورية الأبوية التسلطية القائمة على التمييز على أساس من الجنس أو النوع أو الطائفة. ويتجلى الجوهر نفسه واضحا بكل أضراره ما ظلت الأنظمة السياسية على حالها من رفض التغير ومقاومة الإصلاح، محافظة على طبائع الاستبداد التي أفضت إلى كوارث سياسية لم يتعظ بها الكثيرون بعد. ولن يتحول الجوهر الاتباعي للأصولية في مجالات الفكر - بما فيها الخطاب الديني والثقافي - ما بقي الخطاب الديني السائد على تعصبه الذي تؤدي نتائجه إلى كوارث التطرف والإرهاب. والأمر نفسه في الخطاب الثقافي السائد الذي ينفر من التسامح والتعدد وتقبل الاختلاف. وأتصور أن هذا الجوهر الذي أحدث عنه يكون في أقوى حالاته وأعنفها عندما تتضافر مظاهره المختلفة في علاقات المجتمع ونظامه السياسي وفكره الديني وخطابه الثقافي بوجه عام، فيغدو كل مجال عونا لنظيره في تبادل السبب والنتيجة، أو تفاعل الأثر والتأثير. وعندئذ، تكون الكارثة عامة، وتنحدر الأمة بأسرها إلى ما هو أسوأ من الهزيمة والانقياد.

3- إمكانات المستقبل

المنظور القومي للثقافة العربية يبنى على عناصر المشابهة والمماثلة التي تؤكد معنى الوحدة، وتبرز جوانب الخصوصية التي تتميز بها الثقافة العربية في علاقتها بغيرها من الثقافات العالمية، فإن هذه الوحدة ينبغي أن تفهم في دلالاتها الرحبة، وعلى نحو يؤكد حضور التنوع الذي تتباين به الثقافات القطرية داخل الإطار العام للوحدة القومية، فوحدة الثقافة العربية في مستواها القومي لا تنفي الفوارق القائمة على المستويات القومية، وهي فوارق لا يمكن تجاهلها، في أي تصورات مستقبلية عن الثقافة العربية التي تتبادل أطرافها علاقات التأثير والتأثير من منظور السلب، ومن منظور

الإيجاب في الوقت نفسه . ولا شك أن حساب العناصر السلبية ، والبحث عن وسائل فاعلة لمواجهةها ، أمر لا يقل أهمية عن حساب عناصر الإيجاب التي لا بد من دعمها ، وتأكيد حضورها ، وتحويلها إلى قوة دفع حيوية لتنمية إمكانات التنوع الخلاق في وحدة الثقافة القومية .

وكلية ثقة أن مستقبل الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوع الخلاق للأفق القومي العربي في علاقته بالتنوع الخلاق للآفاق الإنسانية التي لم تعد تعرف ، أو حتى تتيح ، الانغلاق القومي أو العرقي ، خصوصاً في عالمنا المعاصر الذي تحوّل بالفعل إلى قرية كونية ، تسعى إلى تحرير حضورها من صراع الحضارات الذي يمكن أن نستبدل به تفاعل الثقافات ، أو ما أصبح يطلق عليه اسم «التنوع الخلاق» . وهو العنوان الذي اختارته اليونسكو للتقرير العالمي الذي أعدته اللجنة الدولية للثقافة والتنمية سنة 1995 ، حيث نقرأ عن مجموعة من الأعراف العالمية الواعدة التي تسعى إلى مواجهة المخاطر المنظورة وغير المنظورة للعولمة ، وذلك بتأصيل حركة ثقافية إنسانية تشمل الكوكب الأرضي كله ، حركة تدعو إلى احترام الخصائص الثقافية النوعية لكل أمة ، وإلى الحوار الثقافي المتكافئ بين الأمم ، وإلى الاعتماد المتبادل والتعاون الفعال الذي يجسّد معنى التنوع الخلاق في القرية الكونية الواعدة بالأحلام والمنذرة بالكوابيس في الوقت نفسه .

وحين ننظر إلى دلالة التنوع الإنساني من منظور التنوع الخلاق للثقافة العربية المعاصرة ، أو العكس ، يمكن أن نلمح متغيراً من المتغيرات الإيجابية في الثقافة العربية ، يتصل باتساع هوامش الإبداع التي كانت مقموعة من قبل ، والانتقال من دائرة مركزية محدودة للإبداع إلى دوائر أكثر اتساعاً في تجاوبها . وذلك أمر يمكن النظر إليه في شموله العربي على أنه بمثابة صعود نسبي لافت لثقافة التغير والتحول التي أخذت تحل محل ثقافة الثبات

والجمود، الأمر الذى ترتب عليه، أولا، اتساع درجة المقاومة التقليدية للإبداع وتزايد حدتها، كما ترتب عليه، ثانيا، الإسهام اللافت لكل العواصم العربية، على درجات متباينة، فى تيارات الإبداع الجديد المتصارعة مع تيارات الاتباع القديم.

وإذا كان من الممكن أن نربط هذا الوجه من التغير باتساع الهامش الديموقراطى النسبى المسموح به فى بعض الأقطار العربية، على درجات متفاوتة بالطبع، فإن اتساع هذا الهامش يؤدي، بدوره، إلى نوع جديد من التطلع صوب تعددية ثقافية عربية، تتجاوز النزعات المركزية القديمة على مستويات متعددة.

والمؤكد أن بنية المركز والهوامش فى الثقافة العربية إن لم تكن تحولت، فقد بدأت فى التحول الفعلى، استجابة لهذا الهامش النسبى، وفى موازاته بأكثر من معنى. ولذلك أخذنا فى الانتقال من صيغة القلب والأطراف إلى صيغة العناصر المتفاعلة، المتكافئة وغير المتكافئة، المتصارعة أحيانا، المتحاورة أحيانا أخرى. وانتقلنا من مركزية العاصمة الثقافية الواحدة والوحيدة إلى تعدد العواصم الثقافية، ومن ثم تعدد المراكز التى تدل على تعدد قوى الإنتاج الثقافى فى توزيعها الجغرافى الذى لم يعد محصورا فى قطر واحد بعينه. هذا التعدد قد ترتب عليه مجموعة من ثنائيات المواجهة التى اتخذت أشكالا متباينة من التعارض فى شبكة من العلاقات المتوترة. أقصد إلى أشكال التعارض التى ترتب عليها تقابل بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وتضاد بين ثقافة النهر وثقافة الصحراء، وثقافة النفط وثقافة المحرومين من النفط. وأخيرا، ثقافة التنوير التى تواجه ثقافة الإلظام.

وتعارض هذه الثنائيات يدل على أن تعدد المراكز الثقافية، في تقابلاتها المختلفة، انطوى على أنواع مختلفة من الصراع الذى يعكس، بدوره، توتر العلاقات التكوينية للثقافة العربية المعاصرة ما بين نقائضها الذاتية، وتوتر الحكومات العربية ما بين دعاواها السياسية وممارساتها العملية، وتوتر المثقفين أنفسهم ما بين انتماءاتهم السياسية والتزاماتهم الفكرية، أو حتى تناقضهم بين الشعارات التى يرفعونها والسلوك الفعلى الذى يسلكونه، الأمر الذى يؤكد أن الملمح المعتاد للمشهد الثقافى العربى الذى كان يقوم على وحدة المركز المهيمن وتعدد الأطراف التابعة قد تفتت، وحل محله مشهد جديد، يقوم على تعدد المراكز، سواء فى جوانب صراعها الغالب، أو جوانب حوارها الذى لم يصل إلى أفقه المرجو بعد.

على المستوى الإيجابى، خصوصا إذا أردنا تأكيد بعض مبررات التفاؤل، يمكن القول إن تعدد المراكز والعواصم الثقافية له دلالة التى تكشف عن تفكك مركزية البناء الثقافى العربى، وتخلخل سلطة النزعة الأبوية التى كانت تنطوى عليها بعض العواصم الثقافية العربية فى علاقتها بغيرها من العواصم. وذلك أمر ساعد على ظهور إمكانات جديدة للتفاعل والحوار، خصوصا بعد أن تغيرت علاقات التراتب الاقتصادى والتراكم الرأسمالى، فى موازاة ما أسهم به التقدم العالمى - على مستوى تكنولوجيا الاتصالات - من فتح المزيد من قنوات الاتصال الإعلامى. وكان ذلك - ولا يزال - بواسطة الفضائيات العربية التى قاربت بين المتلقين العرب فى كل مكان، وساعدت على استهلال نوع جديد من الحوار الفورى بين أنماط متباينة من المثقفين العرب على اختلاف أقطارهم من ناحية، وبين أنماط المثقفين ورموز السلطة السياسية فيما تسمح به تركيبة الحكم فى هذا القطر أو ذاك من ناحية ثانية، وبين أنماط المثقفين وجمهور المشاهدين على امتداد الوطن العربى من ناحية أخيرة.

وحين تصل هذه الظاهرة إلى مداها الإيجابي ، وتتزايد فاعليتها في توسيع مدى الحوار وتعميق آفاقه حقا ، فإنها يمكن أن تكون سبيلا فعّالا إلى نوع من التحول الإيجابي في اتجاه وحدة التنوع الخلّاق بين عواصم عربية متكافئة ، وثقافات قطرية أو إقليمية لا ينفي احترام خصوصيتها تأكيد علاقاتها الجذرية بالثقافة القومية على أكثر من مستوى للحوار . وعندئذ يمكن الحديث عن أفق واعد لتجديد الفكر القومي الذي يبنى على الحوار ، ويغتنى بالتنوع ، ويؤسس تأسيسا فعّالا للعلاقة بين الإقليمي والوطني أو بين الوطني والقومي ، تجسيدا لكل معانى التنوع الخلّاق في الثقافة العربية الآتية .

حق الاختلاف(*)

كان من حسن حظى أننى درست فى جامعة القاهرة على جيل من الأساتذة الكبار الذين يدفعون تلاميذهم إلى الأمام، ويحثّونهم على الاختلاف عنهم، مؤكّدين لهم أن الاختلاف أساس التقدم، والتنوع فى الاجتهادات أول الإضافة، والتمايز بالجديد الواعد علامة الإبداع الذى تتقدم به المعرفة والإبداع على السواء. ولن ينقطع دينى لكل هؤلاء الأساتذة الذين دفعونا إلى الاختلاف عنهم بالاجتهاد، وتقبّلوا اختلافنا معهم فى رأى برحابة أفق وتسامح عقلى، غافرين لنا زلات اللسان وفجاجة التعبير والزهو الفارغ لثورة الشباب الذى يحسب أنه أتى بما لم يأت به أساتذته. وقد ورثت عن هؤلاء الأساتذة أن الأستاذ الناجح هو الذى يشجّع تلامذته على الاجتهاد المستقل، ويدعم فيهم الحضور الخلاق للوعى النقدى الذى يضع كل شىء موضع المسألة، ولا يبدأ إبداعه إلا من منطلق : بدأوا من هناك فابتدئ من هنا.

وكان ذلك جانباً من الميراث الحى الذى تركه هؤلاء الأساتذة، مؤصّلين فى وعينا - نحن تلامذتهم الذين استوعبنا درسهم - الإيمان بأن حرية

(*) نشرت بجريدة الحياة 12 مارس 2003 م.

التفكير هي الأساس الأول لتقدم الأوطان، وأن النهضة لا تندفع إلى الأمام إلا بفتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها، واستبدال ثقافة الابتداع بثقافة الاتباع، وممارسة التجريب الذي لا يتوقف في كل مجال. ولذلك زرعوا في أعماقنا ضرورة الانفتاح على كل العوالم التي يمكن أن تؤدي إلى ازدهار المعرفة، والتفاعل معها بما يؤدي إلى الإفادة منها، بالإضافة إليها بما يغدو علامة دالة على الفعل الخلاق للحضور. وقد قرنوا ذلك - في وعينا - بتقبل الآخر المختلف أو المغاير في كل مجال، وعلى كل مستوى، بوصفه الوضع الطبيعي للوجود، والشرط الضروري للشراء الناتج عن التنوع. وكان ذلك يعني تحرير العقل من كل قيوده، ليمضي في أفقه الواعد متحررا إلا من التزامه بمبدأ المسألة الذي يُخضع له كل شيء، بما في ذلك العقل الذي لا يكف عن مساءلة نفسه قبل مساءلة غيره، أو حتى في فعل مساءلة غيره.

والأصل في ذلك أنه لا معنى لتحرير أي عقل من غير الاعتراف الأولى والبدهي بحتمية الاختلاف الناتج عن حرية بقية العقول المكافئة، ما ظلت العقول كلها مبنية بما لا يمايز بينها في معنى الاجتهاد، وما يسوّي بينها في القيمة المرتبطة بجسارة فعل الاجتهاد وأصالته، بعيدا عن النظرات العرقية والمفاهيم الاستعلائية التي سعت إلى التمييز بين العقول لتأكيد تميز عرق أو جماعة أو وطن على غيرها من الأعراق أو الجماعات أو الأوطان، فالعقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس فيما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ويظل كذلك ما ظل الناس جميعا ينهلون من المعرفة الإنسانية دون حدود، ولا يعوق حريتهم في التفكير والاجتهاد عائق.

ولكن عدالة توزع العقول لا تعني الوصول إلى النتائج نفسها بالضرورة، ولا تعني التطابق في الغايات، فالعقول تتباين بما تحتزنه من معلومات وخبرات، وما تنبني عليه من مبادئ ومناهج، فاختلافها حتمي، حتى في

حالات التكافؤ على المستوى المعرفى أو المستوى المنهجى ، ولذلك تبقى نسبية المعرفة الإنسانية قرينة اختلافها ، خصوصا من حيث التباين الملازم لتعدد العقول الحرة فى المدى المفتوح نفسه من الممارسات العقلية التى لا يمكن أن تتطابق فى أساليب الاجتهاد ، أو تتحد فى نتائجه ، فنسبية المعرفة الإنسانية هى الوجه الآخر لحق الاختلاف ، وذلك بالتقدير نفسه الذى يقرن فعل المساءلة الذاتية بأحوال الاختلاف أو التداخل أو التعارض أو التضارب أو الهوى ، والتى يمكن أن تعانىها الذات العارفة ، أنيا أو تعاقبيا ، فى علاقتها بنفسها قبل علاقتها بغيرها ، وذلك فى الأفق المفتوح لحركة الوعى الإنسانى الذى يسعى إلى مجاوزة قصوره بقبول اختلافه على مستوى الأنا ومستوى الآخر على السواء .

وقد زادنا اقتناعا بما تعلّمناه من أساتذتنا عن حق الاختلاف ما رأيناه فى ممارساتهم اليومية ، حيث لم تقتصر هذه الممارسة على تشجيعهم اختلاف طلابهم عنهم ، بل جاوزت ذلك إلى العلاقات الفكرية التى وصلت بينهم ، حيث ظل الحوار الدائم هو أساس هذه العلاقة التى لم تخلُ من التسامح فى تقبُّل المواقف الحدية للاختلاف . ولذلك لم نرَ بينهم صراع الإخوة الأعداء فى صورة القبيحة ، بل حوار الأصدقاء المتحابين الذين يُيقنون على روابط الودّ فيما بينهم ، مهما كان التباعد فى الموقف السياسى أو المنهج العلمى . ولذلك كان التنوع الذى يجمع بين أساتذتنا هو الوجه الآخر لاختلافاتهم الفكرية والمنهجية التى أثرت عقولنا ، واتسعت بأفاق تفكيرنا ، ودفعتنا إلى أن ندرك منذ وقت باكر أن التنوع علامة الثراء الفكرى ، وتعدد الاجتهادات أصل الاختلاف الذى تشرى به الجامعة . ولذلك كان الحوار بين هؤلاء الأساتذة - فى الندوات أو المقالات أو الكتب - تفاعلا بين الاتجاهات وتعميقا للرؤى وتطويرا للمفاهيم . وقد ظل هذا الحوار - فى أغلب أحواله

- حوارا بين أكفاء، وسعيا وراء الحقيقة التى لا يحتكرها أحد، أو ينفرد بها فريق دون سواه. ولا غرابة فى ذلك، فالأصل المعرفى والغاية النهائية للحوار هى تطوير مواقف كل الأطراف المتحاوره وتعميقها من ناحية، وفتح أبواب الوصول إلى توسطات جديدة، أو مفاهيم واعدة تستوعب التناقضات وتجاوزها بما يؤكد وحدة التنوع الخلاق للفكر والإبداع من ناحية موازية.

وقد ازدهرت الجامعات المصرية بفضل هذه التقاليد الخلاقة للاختلاف والتنوع، جنبا إلى جنب حرية الاجتهاد والتفكير المستقل، داخل سياق ليبرالى تجاوزت فيه شعارات الحرية السياسية مع مبادئ الحرية الفكرية والإبداعية، وذلك بما جعل من ممارسة حق الاختلاف تجسيدا لتجاوب الشعارات والمبادئ التى اقترنت بحلم أمة صاعدة. وكانت النتيجة تأسس التقاليد التى رعت حق الاختلاف، والتى دفعت الجيل الأول من مؤسسى الجامعة المصرية إلى رعاية الحق نفسه فى علاقتهم بالجيل اللاحق الذى اتصل بهم، وأخذ عنهم سياسيا وفكريا ممارسة الحق نفسه الذى اقترن بقداسة معانى الحرية فى كل مجالاتها. أقصد إلى جيل عبد الخالق ثروت وسعد زغلول وعدلى يكن وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد الذى اختلف فيما بينه سياسيا وفكريا. ولكن بما لم يجعل من الاختلاف نقمة بل نعمة أفادت منها الأمة كلها، وأفاد منها الجيل الذى تولى فعليا تأسيس الممارسة الأكاديمية للجامعة المصرية، وتأسيس تقاليدها التى عملت على رعاية حق الاختلاف، خصوصا فى مواجهة الأعاصير الاستبدادية والإظلامية المعادية للحرية فى كل مجالاتها، والتى لم تتوقف إلى اليوم عن التربص أو الانقضاض على لوازم الحرية، وعلى رأسها حق الاختلاف واحترام ممارسته. أقصد جيل محمد حسين هيكل وعلى عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق وطه حسين

الذى أقام الدنيا ولم يقعدھا بكتابه «فى الشعر الجاهلى» سنة 1962، فوجد بين أقرانه وأساتذته الكثيرين الذين دافعوا عن حريته فى التفكير المستقل، وعن حقه فى الاختلاف الذى صارت ممارسته علامة الوعود الجديدة للإنجازات العلمية والفكرية والثقافية التى جعلت من القاهرة عاصمة الثقافة العربية ومركزها الرائد والجسور.

ولم يكن من المصادفة - والأمر كذلك - أن يتولى جيل طه حسين نقل الشرارة المقدسة لحرية التفكير وحق الاختلاف إلى تلامذتهم الذين كانوا أساتذة لنا، والذين حمل بعضنا عنهم أمانة المبادئ الخلاقة نفسها للحياة الجامعية الحقيقية والإبداع الإنسانى الأصيل فى كل مجال، فواصلنا رسالتهم التى جعلتنا نؤمن - مثلهم - بأن الحياة الجامعية - كالحياة الثقافية - تتربى بالاختلاف، وتزدهر بالتنوع، وتتقدم بالحرية التى تصون حق الاختلاف وجسارة التجريب.

ولم تنقلب أحوال الجامعات المصرية إلا مع غياب هذه المبادئ وانحسارها عن عقول عدد غير قليل من الأجيال المتلاحقة من الجامعيين الذين أضاعوا دروس الأساتذة العظام للجامعات المصرية، فنفروا من الاختلاف، واضطهدوا أصحاب الاجتهادات المغايرة، وحالوا بين تلامذتهم وحرية الممارسة الخلاقة التى لا يمكن أن ينهض علم أو يتقدم دونها. وشجعتهم على ذلك عوامل خارجية أسهمت فى تقليص المدى المسموح به من حرية التفكير، وحق الاجتهاد المختلف. وقد جمعت هذه العوامل بين الآثار السلبية للاستبداد السياسى الذى استأصل تعددية الأحزاب السياسية، والآثار الضارة لتصاعد نزعات المحافظة الاجتماعية التى اقترنت بنواتج شيوع ثقافة النفط فى بعض صورها المتخلفة، مقترنة بالردة المعادية لأفكار التحرر الاجتماعى فى كل مجالاته، وبخاصة المرأة. وأضيف إلى ذلك الآثار

المدمرة لتزايد نزعات التطرف الدينى التى غزت الثقافة العربية، ولم تبدأ فى التراجع إلا بعد النتائج المروعة لأحداث الحادى عشر من سبتمبر التى تهدد بأوخم العواقب التى نتوقعها فى هذه الأيام. وكانت النتيجة الحتمية لتضافر هذه العوامل شيوع ثقافة التقليد لا الاجتهاد، وصعود لغة العنف لا الحوار، والنظر شذرا إلى الخروج على الجماعة، فضلا عن العداء السافر للتجريب الذى يعصف بالقيود. ولولا قلة قليلة من ورثة التقاليد الجامعية الأصيلة ما واصلت الجامعات العربية تقدمها، ومضت فى مسيرتها التى لا تزال تواجه الكثير من العقبات. ولولا طوائف مقاومة من المفكرين الأحرار لفقدت الثقافة العربية فى أقطار عديدة مكانتها الرائدة، وانتهى حلمها النبيل بالتقدم اللانهائى.

ولا غرابة فى ذلك، فما حدث فى الجامعة يشبه ما حدث فى الحياة الثقافية، فقد انتهى الزمن الذى كان يقبل فيه طه حسين، بسماحة الأستاذ الكبير، اختلاف الشبان الجدد فى ذلك الوقت، أمثال: محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وعبد الرحمن الشرفاوى، ويجادلهم بالتى هى أحسن، مؤكدا تقديره لاختلافهم، ولا يفعل شيئا إذا أغضبوه سوى أن يصفهم - فى مقال شهير فى منتصف الخمسينيات - بأن كتاباتهم غامضة، ينطبق عليها المثل الأوروبى القديم «يونانى فلا يفهم». وعلى الرغم من ذلك كان طه حسين سعيدا بما يكتبه هؤلاء، حريصا على تشجيع الأجيال الجديدة، ومقالاته عن المجموعة القصصية الأولى ليوסף إدريس («أرخص ليالى» - ١٩٥٤) على سبيل المثال، وتشجيعه حركة الشعر الحر التى لم يتخذ منها موقفا عدائيا، دليل على ذلك. وظننى أن التقاليد الجامعية الخلاقة، والمبادئ الليبرالية الأصيلة، هى التى جعلت طه حسين يتميز بهذه الرحابة العقلية التى لم تدفعه، قط، إلى اتخاذ مواقف متصلبة كتلك التى اتخذها العقاد

الذى كان عنيفا فى خصامه ، رافضا قبول الاختلاف عنه أو معه ، خصوصا فى مجال التجديد الشعرى ، فعادى الشعر الحر ، وأحال قصائده ودواوينه إلى لجنة النشر للاختصاص ، عندما كان رئيسا للجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب .

وأتصور أن غياب ممارسة حق الاختلاف فى كل مجالاته ، على امتداد المدارات المغلقة المنتشرة من المحيط إلى الخليج ، هو الوجه الآخر من غياب الديموقراطية السياسية وتقلص ألوان الحوار المجتمعى فى أغلب الأقطار العربية ، فكانت النتيجة غلبة المونولوجية على الحوارية فى الثقافة العربية المعاصرة ، وانتشار ثقافة الصوت الواحد التى لا تقبل الاختلاف ، وتلقى بالمغاير فى حظيرة الاتهام أو العداء . هكذا ، غابت الحوارات الخلاقة حول القضايا الكبيرة فى الثقافة بوجه عام ، وفى قضايا الآداب والفنون بوجه خاص ، ولم نعد نعرف حوارات فكرية كتلك التى دارت بين الإمام محمد عبده وفرح أنطون فى مطلع القرن حول الدولة المدنية والدولة الدينية ، ولامناظرات أدبية كتلك التى دارت - فى الثلاثينيات - بين طه حسين والعقاد فى المفاضلة بين ثقافة اللاتين وثقافة السكسون ، بل المعارك النقدية التى شهدتها الخمسينيات ومطالع الستينيات حول قضايا الشعر الحر ، أو الأدب الواقعى ، أو الالتزام ، وغير ذلك من القضايا التى أثارت من الحوارات والمناظرات والمعارك ما أثرى الثقافة العربية الحديثة فى عواصمها العديدة .

وما أحوجنا ، اليوم ، إلى استعادة الحيوية التى ترتبت على التسليم بحق الاختلاف ، ورسوخ أدبيات الحوار لدى الأجيال الليبرالية ، سواء فى الجامعات أو فى الحياة الثقافية . والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هى تأكيد حق الاختلاف على مستوى الممارسة الفعلية لا الكلمات أو الشعارات ،

وتشجيع الكبار للشباب على التميز والمغايرة، وتقبل الاختلاف بين الأجيال المتعاقبة بوصفه سُنَّة الحياة، بل تقبل الاختلاف بين المتناظرين من أبناء الجيل الواحد بوصفه الأمر الطبيعي والشرط الأولى لاغتناء المعرفة والإبداع. ولن يكتمل معنى هذه الخطوة إلا بإشاعة الممارسة الديمقراطية في كل مستوياتها ومجالاتها، والقضاء على كل أشكال التعصب، وإشاعة قيم التسامح والمرونة والانفتاح على الجديد، خصوصاً لدى الأجيال الشابة التي ينفر بعض أفرادها من الحوار لأنهم نشأوا في غيابه، ولم يجدوا أمامهم سوى ثقافة العنف التي هي ثقافة التطرف والتعصب. ولا سبيل إلى مواجهة هذه الثقافة التي اقترنت بالإرهاب إلا عن طريق نقيضها الذي يفيض بالتسامح، ويعمر بالانفتاح على الآخر، ويؤمن بالتقدم الدائم إيمانه بالمعرفة التي تزدهر بحرية التفكير والتجريب، جنباً إلى جنب تأسيس أخلاق الحوار، وممارسة حق الاختلاف بوصفه مبدأ أصيلاً من مبادئ الديمقراطية، وعلامة دالة على حيوية الثقافة الصاعدة إلى الأمام لا المنحدرة إلى الوراء.

تنشيط الذاكرة الثقافية(*)

لا ينظر التاريخ الثقافى النظرة نفسها إلى الفاعلين فيه الذين تتباين حظوظهم من الاعتراف والمكانة اللذين يحظى بهما البعض دون البعض ، ويكون الناتج أنواعا من التراتب والتمييز ، ليست واضحة بالدرجة نفسها فى كل الأحوال ، بل تتباين بما يرد هذا التفاوت إلى الحظوظ والأقدار أكثر من الأسباب الموضوعية والعوامل المنطقية فى حالات عدد غير قليل من الأسماء التى لا ينكر أحد إسهامها أو إنجازها فى إحداث التراكم الثقافى الذى أسهم فى تطوير البنية الثقافية العامة والإضافة إلى مجالاتها المختلفة .

ومصادق ذلك أن هناك كثيرا من الرواد تنحسر عنهم أضواء الشهرة ، بسرعة لافتة ، فيطويهم النسيان ، وتسقطهم الذاكرة الجمعية التى لا تخلو من انتقائية وتحيز ، كأنهم لم يكونوا ، ولم يشغلوا الدنيا والناس ، ولم يسهموا

(*) نشرت بجريدة الأهرام ١٣ نوفمبر ٢٠٠٦م .

قدر طاقتهم فى أن ينقلوا ما عرفوه وما توصلوا إليه من إنجازات إلى بنى وطنهم، أو ما حرصوا عليه مثل أقرانهم الأكثر شهرة الذين أسهموا فى كل مجال ممكن، أو متاح، استجابة إلى تحديات التخلف وشروط الضرورة التى دفعت بهم جميعا إلى الإسهام فى أكثر من مجال من مجالات الثقافة وإبداعاتها. ولا فارق جذريا، أو كميا، بين الرواد الأكثر شهرة والأقل شهرة، سواء فى آفاق الإبداع أو النقد الأدبى، أو فى بقية مجالات العمل الثقافى التى رأوا أن وطنهم فى حاجة إلى جهودهم فيها إلى جانب أقرانهم، فاتفقوا فى وحدة الهدف والغايات، واختلفوا فى الأساليب والوسائل، لكنهم ظلوا جميعا مخلصين لحلم استبدال شروط الضرورة بأفاق الحرية، فأنصفهم الزمن الذى أخلصوا لعملهم فيه، لكن الأزمنة اللاحقة أخذت تنسأهم تدريجيا، وتبهت مكانهم تدريجيا فى الذاكرة العامة، إلى أن يسقطوا منها، أو يغيبوا عنها، كأنهم ما كانوا ولا أسهموا أو أنجزوا، أو شغلوا معاصريهم بالمعارك والمناظرات، فتمرّ ذكراهم دون أن يلتفت إليهم أحد، ويؤدى لهم من الحق ما هم جديرون به، وما ينبغى أن يدفع مؤسسات الثقافة (المسؤولة عن تشيط الذاكرة الثقافية) إلى تسليط الضوء من جديد عليهم، ورد الاعتبار إليهم، وإنقاذهم من عوادي النسيان التى هى نوع من العقوق الجمعى وعدم الوفاء لما أنجزوه.

وما أكثر ضحايا الزمن والذاكرة الثقافية الجمعية، سواء فى انتقائياتها، أو تقلّبها ما بين أقصى درجات الإهمال والنسيان وأقصى درجات التذكر والعناية. وما بين الأولى والثانية، تضع النظر الموضوعية إلى الماضى فى ذاكرة الأجيال اللاحقة، وتتزايد ثغرات ذاكرة الأمة، وذلك بكل ما يؤدى إلى آثار سلبية، يمكن أن تكون وخيمة فى ضررها. ويحدث ذلك فى لحظات التاريخ التى تستدعى استدعاء شخصيات لا بد أن يكون لها

حضورها المتجدد اللازم لهذا الزمن اللاحق أو ذاك، خصوصا حين يغدو هذا الحضور المستعاد علاجا لالتباس أو مقاومة لأزمة مدمرة، أو ترياقا يحمى من خطر لا يخلو من تهديد ووعيد بكوارث محتملة، وتخيل ماذا يمكن أن يترتب على الذكر المتجدد لمشايخ الاستنارة وإنجازاتهم الفكرية وآرائهم الجسورة واجتهاداتهم الطليعية (من أمثال : رفاعه رافع الطهطاوى، أو محمد عبده، أو محمد فريد وجدى، أو الشيخ شلتوت)، وذلك فى مواجهة عواصف التمييز الوافد ضد المرأة، وانتقال النظرة المتخلفة إليها من هذا القطر إلى ذاك، بسبب عوامل يمكن حصرها سياسيا واقتصاديا وثقافيا. وأتخيل فى هذا المدى الفتاوى القديمة لرموز الاستنارة الدينية ورموزها المضئنة عن تحليل الفنون، وتأكيد أهمية النحت والتصوير الذى هو شعر بارز، كما أن الشعر تصوير ساكن فيما أكد الإمام محمد عبده. ودع عنك العهد الذى كتبه رفاعه الطهطاوى على نفسه عند زواجه للزوجة التى أقر لها كتابة بما لم يعد متفتحو هذا الزمان يقرون به.

ونضيف إلى ذلك، أخيرا، ما ظل الإمام محمد عبده - مفتى الديار المصرية - يردده نقلا عن السلف الصالح، وتذكيرا به من أنه «إذا ذكر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر»، وبالتأكيد كان يمكن أن نصل إلى نتائج إيجابية لو قامت أجهزة الإعلام والتعليم إلى بعث هؤلاء فى الذاكرة الثقافية الجمعية - خصوصا للشباب - وتذكيرهم بها، ومن ثم استبدال الذى هو خير بالذى هو أدنى فى وعيهم، ابتداء من الاستنارة السياسية المقاومة لطبائع الاستبداد فى ميراث عبدالرحمن الكواكى، مروراً بالأفكار التحررية عن الفنون لدى جيل ثورة 1919 (طه حسين، وهيكى، والعقاد، ومختار، وأمثالهم) والأفكار المحررة للمرأة من قيودها عند

أمثال : قاسم أمين ومنصور فهمي ، وهدي شعرواي وسيزا نبراي ودرية شفيق وغيرهن كثيرات فيما أصبحنا في أشد الحاجة إلى إحياء مواقفهن ، وبعثها من عدم النسيان إلى نعيم التذكر ووعوده .

وللأسف ، فنحن نتحدث كثيرا عن ماضينا القريب والبعيد والوسيط ، ولكننا لا نؤكد الحضور الخلاق لهذا الماضي على نحو آني ، يبعد عنه آفات النسيان ، ويعيد إلى وعينا الثقافي عناصر الحلم بمشرق النور والعجائب - إذا استخدمنا عبارات نجيب محفوظ في «أولاد حارتنا» . وتخيلوا ماذا يمكن أن يحدث إذا قاومنا الأفكار الجديدة الزائفة عن الإعجاز العلمي للقرآن بما أكده مشايخ عظماء ومفكرون لامعون من الأسلاف الذين نسيناهم ، فأصبحنا عرضة لأن نتقبل ما هو ضارّ بنا وما يعيدنا إلى الوراء بدل أن يدفع بنا إلى الأمام . وما كتبه في هذا السياق مجرد أمثلة على بعض المجالات التي تدل على غيرها ، مؤكدة أهمية تنشيط الذاكرة الجمعية وبعثها على استعادة كل ما يضيء حاضرا ، لكن بما لا يجعلنا نكتفى به ، بل ما يدفعنا إلى الإضافة المستمرة إليه ، والمضي بإصرار إلى ما بعده من وعود المستقبل الذي لا نهاية لتقدمه .

- 2 -

أتصور أن عملية تنشيط الذاكرة الثقافية لن تؤتي آثارها الإيجابية بتغيير نظامنا التعليمي ، والسياسات العقيمة للمؤسسات الثقافية والإعلامية والتعليمية الميالة إلى التخلف والجمود في الأغلب الأعم . وقد سعت الطليعة المستنيرة من رجال الدين (أمثال : أحمد كمال أبو المجد ومحمود زقزوق وأحمد الطيب وعبد المعطي بيومي) إلى إحداث تغيير جذري في الخطاب الديني ، كي يرتقى إلى روح العصر ، ويبقى على حيوية الدين

بوصفه دين العلم والمدنية، لا دين الجهل والخرافة والتأخر. وبداية ذلك الإعلاء من ميراث العقل والاجتهاد بالقياس إلى ميراث العداء للعقل وإيثار التقليد، وذلك بما يستأصل نهائيا لغة التكفير ومنطقه، ويؤكد مبدأ المجادلة بالتى هى أحسن لا التى هى أقمع. ولا معنى لذلك دون إصلاح جذرى للتعليم الدينى ومناهجه الجامدة، جنبا إلى جنب أجهزة إعلام مستنيرة، تعيد التذكير بأروع لحظات الماضى وأكثرها تقدما، وتضيف إليها ما يؤكد ما فى الحاضر، وما يضيف إليها فى مسيرة التقدم التى لا يمكن أن تبدأ إلا بتنشيط الذاكرة الثقافية الجمعية العامة، ومعالجة ما لا تزال تنطوى عليه من كنوز فكرية رائعة، واستدعاء ما يؤكد واقع التخلف، وكيفية الخروج من نفقه المظلم والمسدود، وذلك بفتح الأبواب لإمكانات التقدم التى بدأت وانقطعت، وتحتاج إلى وصل يجاوز الإحياء والبعث إلى الإضافة.

وإذا كان التقدم يبدأ من قتل القديم فهما، والتعمق النقدى فى كل جوانبه، فيما كان يؤكد الشيخ أمين الخولى، فإن الفهم يعنى امتلاك المفهوم، والاختيار من بين ممكنات التأويل والتفسير، الأمر الذى يعنى الإضافة الخلاقة التى تتقدم بالذاكرة من موقف الاستعادة إلى موقف الاختيار الذى يعنى الإضافة، والقياس على كل ما يدفع إلى الأمام. والنتيجة هى القياس على الحاضر فى إمكان تقدمه، والمستقبل الواعد فى احتمالات تجسيده، فذلك هو البديل الأنصر للقياس على الماضى بالمعنى السلبى المقترن بعدم قبول أى جديد إلا بوجود شبيه له فى الماضى، الأمر الذى يجعل عيني الأمة فى قفاها، ومستقبلها استعادة لماضيها. والحق أن الماضى لا يتكرر، فماء النهر المتدفق للزمن يتغير فى كل لحظة، ولحظات التاريخ لا تثبت على حال، والقياس الدائم لإمكانات المستقبل على نظائر من الماضى قياس ضيق الأفق، يؤدى إلى تعميق هوة التخلف، ويجعل

المستقبل كالحاضر صورة متخيلة من ماض لا يمكن أن يعود، فالتاريخ لا يرجع إلى الوراء، بل يتقدم دائما إلى الأمام، تاركا المتردد والخائف من الحركة والمهوس بماضيه بعيدا عن الدرب الصاعد، دوما، صوب التقدم الذى نحلم به جميعا، خصوصا حين نفكر فى ضعف أحوالنا وهوان أوضاعنا، وانحدارنا من سىء إلى أسوأ فى علاقات التبعية التى زادت بها العولمة توحشا وهيمنة وعنفا.

وأختم هذا المقال بتقديم نموذج له أبلغ الدلالة فى مدى تنشيط الذاكرة، واستعادة الموجب منها بالسالب. والمثال الذى أفكر فيه هو موقف الشيخ رفاة رافع الطهطاوى من المرأة، فقد ذهب هذا الشيخ الجليل إلى فرنسا إماما للبعثة التى أرسلها محمد على، ولكنه سرعان ما تفوق علميا على أعضاء البعثة، وذلك بتفتح عقله إلى اكتساب المعارف الجديدة والمفيدة من كل اتجاه، معتمدا فى ذلك على المبدأ الاعتزالي المعروف: «التحسين والتقبيح العقلين» فلم يقبل إلا ما استحسنته العقل العارف بالشرع ولم يرفض إلا ما استقبحه العقل. ولذلك عندما رأى رفاة المرأة الباريسية سافرة الوجه، عارية الشعر، لم يشغل نفسه بمظهرها وإنما شغل نفسه بجوهرها الذى يتجلى فى ثقافتها ومنافستها للرجل فى كل أنواع المعارف، فأدرك أن أهم ما فى المرأة هو عقلها وعفتها لا ملبسها وزيتها. وأتيح له من مقابلة النساء المثقفات الفرنسيات ما دفعه إلى إعادة النظر فى قضية الحجاب وزى المرأة، فانتهى فيهما إلى رأى جسور يعتمد على مبدأ التحسين والتقبيح العقلين اللذين لا يتناقضان مع الشرع جوهريا، فقال فى نهاية كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» تلك الكلمات التى أنقلها بنصها دون تغيير - وعلى كل من يريد التأكد منها أن يرجع إلى كتاب رفاة الذى يقول: «إن وقوع اللخبطة (كذا فى الأصل) بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن

أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين».

ولم يشغل رفاعة نفسه بالخلال وإخراج بالمعنى الضيق الذى نسمعه هذه الأيام، ولم يتمسك بحرفية بعض الأقوال المنسوبة إلى النبی ﷺ، وإنما أدرك الجوهر الكامن وراء الظاهر والأصل الذى يحكم كل فرع، وهو «التربية الجيدة» التى تعنى الإخلاص فى الحب أو الزواج. والتربية الجيدة تعنى عفة المرأة التى هى الأصل الأهم من تغطية الوجه أو عدم تغطيته، أو الستر أو الكشف بوجه عام، فالتربية الجيدة هى جوهر المحرك للسلوك السليم وللخلق القويم والالتزام المتصل، وليس الزى الخارجى فى حالات الكشف أو الستر، ولذلك اهتم رفاعة بتعليم البنات بعد عودته من البعثة، وبعد طبع كتابه سنة 1834، فكسب كتابه المهيم «المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين». وهو كتاب يحتوى من الآراء والأفكار ما يغضب مشايخ التعصب والتطرف فى هذه الأيام.

وأنا شخصيا عندما أتوقف عند عبارات رفاعة أجدها دلالة طيبة على العقلانية الإسلامية السمحة التى ترى الجوهر وراء المظهر، وتجعل من الإسلام «دين العلم والمدنية» بحق كما وصفه الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية، حين كان منصب الإفتاء منارة من منارات الاستنارة لا الإظلام، ولا أتردد فى طرح السؤال : لماذا نخفى أفكارا مثل أفكار رفاعة فى هذه الأيام، ولماذا لا نبعثها من جديد فى الذاكرة الثقافية، ونعمل على تشبيط هذه الذاكرة بتذكر مثل هذه الأقوال والأفكار التى تركها مشايخ نعتز بعقلهم وحسن اجتهادهم وسلامة منطقهم الذى يستبدل الذى هو خير بالذى هو أدنى ويجادل، دائما، بالتي هى أحسن؟!

obeikandi.com

مستقبل الإعلام المصرى(*)

- 1 -

كنت ضمن مجموعة من مجموعات المثقفين التى دعاها الدكتور ممدوح البلتاجى وزير الإعلام الجديد للحوار حول مستقبل الإعلام المصرى وأفق التوقعات الذى نرجوه له . وقد تحمست لحضور اللقاء الحوارى الضيق لعدة أسباب : أولها أننى أعرف الدكتور البلتاجى منذ سنوات عديدة، ترجع إلى أول عهده بتولى مصلحة الاستعلامات، وكان حريصا على معرفة المثقفين الذين لا يعرفهم إلى جانب من يعرفهم، والاستماع إليهم والعمل بمشورتهم، عملا بالمبدأ الحكيم لا خاب من استشار . وثانيهما أننى مثل كثيرين غيرى من مثقفى هذا الوطن كنا نشعر بالحزن لما وصل إليه حال الإعلام المصرى . وكان بعضنا يردد فى أسمى أن قناة فضائية واحدة، ناجحة، قادرة على أن تنقل البلد الذى يرعاها من حال إلى حال، فقناة " الجزيرة " استطاعت بنجاحها التقنى وجسارتها الفكرية وتبنيها حق

(*) نشرت بجريدة الأهرام 23 أغسطس 2004م .

الاختلاف والمواجهات الحوارية - سواء اختلفنا أو اتفقنا مع ما تبثه من آراء أو أفكار - أن تنقل " قطر " من دويلة صغيرة إلى دولة لها حضورها الفاعل على أكثر من مستوى، بينما مصر التى سبقت الجميع انحدرت بمكانتها بسبب أجهزتها الإعلامية، وذلك على النحو الذى جعل التلفزيون المصرى فى ذيل القائمة العربية الناجحة التى تتصدرها قنوات الجزيرة وأبى ظبى والعربية ودبى وغيرها من القنوات التى جذبت الجماهير العربية الباحثة عن الحقائق والحوارات الحرة والرسائل الآنية، بل القنوات التى سرقت من التلفزيون المصرى بعض نجومه الذين أبت قيود السياسة الضيقة أن تتسع لاختلافاتهم عن السائد وفى مواجهته .

ويمكن أن أضيف إلى ما سبق الأمل - مهما ضؤل - فى أن يستعيد الإعلام المصرى عافيته، وأن يجدد شبابه، ويضيف إلى إنجازاته الإيجابية ما يحتسب له فى الزمن القادم لا عليه . وقد تحقق الكثير من الإنجازات التى لا ينكرها أحد، ودخل الإعلام المصرى زمن الفضائيات المفتوحة بأقصى ما يستطيع من طاقة، وتضىء الشاشة الصغيرة للتلفزيون المصرى أسماء مثقفين منحوها من إبداعهم ما جعلها قبلة الأقطار العربية، لكن هذه الأسماء لا تزال تعاني من وطأة البيروقراطية وضيق أفقها وجمود الرقابة وتصلب الجهالة التى اقترنت بصور الفساد والمحسوبية والعصبية العائلية فى الوقت نفسه . ولولا هذه الأسماء التى هرب بعضها لانحدر حال جهاز التلفزيون المصرى إلى هوة الصفر التى أوصلنا إليها فساد الأحوال فى وزارة الشباب السابقة . ولا نزال نتابع بحسرة هجرة بعض الأسماء التى أضاءت الشاشة الصغيرة المصرية إلى غيرها من القنوات العربية التى أغوت باتساع هوامش الحرية وغيره من الوعود التى لا يستطيع التلفزيون المصرى إلى اليوم الوفاء بها . وكيف يفى بها، وهو غارق فى مشاكل عمالة زائدة، تزيد

عن الحاجة بعشرات الآلاف من العاملين الذين تحولوا إلى عبء على جهاز ينخره الفساد والمحسوبية، والخوف من الحديد الأصيل والجسور، ويتسم بالعداء لكل الذين يكتوون بنار الإبداع الحقيقى والرغبة الخلاقة فى الإضافة.

ولذلك ذهبت إلى لقاء الدكتور ممدوح البلتاجى تملؤنى الحماسة لأحدثه مع زميلات وزملاء عن أوجاعنا الفكرية المزمنة التى سببها التلفزيون على وجه الخصوص وأجهزة الإعلام على وجه العموم. ولحسن الحظ، وجدت عددا محدودا من الصديقات والأصدقاء الذين يعانون الهموم نفسها، وتحدث إلينا ممدوح البلتاجى، وتحدثنا إليه، بقلب مفتوح، ومصارحة كاملة، واختلفنا واتفقنا فيما بيننا، لكننا أجمعنا على أن بقاء الحال من المحال، وأنه ليس من مصلحة مخلص أن يستمر الأوضاع على ما هى عليه، وأن الإصلاح الجذرى ضرورى إلى أبعد حد، ولن يتحقق إلا بجسارة كاملة، وإرادة عنيدة لا تضعف أمام حيل البيروقراطية أو مراوغات الفساد، وأكدنا جميعا - بما فينا الدكتور ممدوح البلتاجى - أن الإصلاح الجذرى الذى ننشده لا يعنى الترفيع، أو التزويق، أو الاقتصار على جانب دون غيره، فشمول الإصلاح قرين جذريته، وكلاهما يعنى أن الذين أفسدوا لا يمكن أن يصلحوا، وأن الذين اعتادوا الجمود طويلا يصعب عليهم الحركة العفوية الحرة، والذين اعتادوا النفاق وآثروا الضحالة لا يمكن أن ينقلبوا على الضحالة التى أصبحت طبعاً، والنفاق الذى أصبح عاهة مستديمة.

والحق أن الدكتور البلتاجى كان موافقا على أغلب ما قلناه له، وأنه مثلنا ينطوى على الكثير من همومنا، ويبحث فعلا عن سبيل جذرى للإصلاح. وقد أعطى لكل واحد وواحدة من الحاضرين والحاضرات نسخة من محاضر لقاءاته بقيادات التلفزيون على وجه الخصوص، وهى محاضر تحسب له فى

وضوح نواياه وصدق رغبته فى تحقيق إصلاح جذرى، وتحسب على هذه القيادات التى لم يخل بعضها من عطب، بينما يستحق بعضها التقدير والاحترام. وكان أكثر ما طالب به الدكتور البلتاجى فى هذه الاجتماعات لا يختلف كثيرا عن بعض ما طالبناه نحن به فى اجتماعنا الذى وعد بتكراره. وكان واضحا كل الوضوح فى اتفاهه معنا على أن سياسة الكم على حساب الكيف سياسة لا تؤدى إلا إلى المزيد من التراجع والتخلف، فما فائدة أن يكون لدينا عشرات من القنوات والمحصلة الإيجابية ضئيلة؟ ولماذا يكون لدينا أكثر من قناة فضائية وليس هناك واحدة قادرة على منافسة غيرها من الفضائيات العربية المؤثرة؟ ولماذا لا نستبدل بالفخر الأجوف بأعداد القنوات الفخر الحقيقى بعدد قليل جدا من القنوات الفعالة الناجحة؟ ولماذا لا تكون هناك فضائية مصرية واحدة قادرة على اجتذاب الكثيرين إليها، وتكون مبعثا لفخر المصريين فى الخارج، وليس سببا للتندر عليهم من الآخرين؟ ولماذا لا تختفى كل هذه الوجوه التى شاخت، والأجساد التى ترهلت، والعقول التى تكلست؟

وكان اتفاق ممدوح البلتاجى معنا على ضرورة استبدال سياسة الكيف بسياسة الكم مدخلا منطقيا إلى الحديث عن ضرورة التمييز بين البرامج والعاملين على أساس من القيمة الحقيقية، والإنجاز الإبداعى الفعلى، وليس على أساس من القرابة أو المحسوبية أو غير ذلك من مفاسد الزمان الذى نعيشه. والتمييز على أساس من القيمة يعنى عدم وضع المؤلفين من طراز أسامة أنور عكاشة ووحيد حامد ومحفوظ عبد الرحمن ومحمد صفاء عامر وأشباههم الموضع نفسه الذى يوضع فيه فرسان العلاقات العامة ممن لا علاقة لهم بالإبداع أو الفن الأصيل. وتعنى ضرورة التمييز تشجيع الواعدين حقا، والبحث عنهم بواسطة الخبراء الذين لا يلتبس عندهم الحق بالباطل، ورعاية

المبدعين والمبدعات الذين أثروا الوجدان بما يدفعهم إلى المزيد من الإبداع .
 واتفقنا على أن ضرورة التمييز الإبداعي لا تنفصل عن ضرورة التمييز
 الفكرى ، الأمر الذى يعنى قبول حق الاختلاف وتوسيع دوائره فى أطر
 الحوار الديموقراطى الحقيقى ، والغائب على مستويات كثيرة . وقلنا إن قبول
 حق الاختلاف وتجسيده فى إطار من التنوع الخلاق هو الذى يمنح الشاشة
 الصغيرة صدقها ، ويتنقل بجهاز التلفزيون من صفة ظالمة علفت به بوصفه
 صندوقاً للأكاذيب إلى صفة عادلة أخرى تجعل منه مرآة حقيقية للمجتمع ،
 مرآة تنقل الحقائق التى تظل نسبية فى النهاية ، كما تنقل الاختلافات حول
 هذه الحقيقة ، والاجتهادات المتباينة فى مواجهة المشكلات ، فالاعتراف
 بالآخر والمختلف هو اعتراف بالوجود الحقيقى للأنا ، وكلما اتسعت دوائر
 الحوار ، وتجلت صور الاختلاف ، ازداد الإعلام مصداقية واحتراماً عند
 الجميع . وأذكر أن زميلى وصديقى الدكتور قدرى حفى كان أسبقنا إلى
 إبراز هذا الجانب ، ووصله بمبررات عميقة من علم النفس الاجتماعى ،
 كانت مقدمة للمبررات السياسية والاجتماعية والثقافية التى أسهمنا فى
 تقديمها وتأكيدھا .

- 2 -

لا أتصور أن أى جهاز إعلامى يمكن أن يحقق نجاحاً فى العالم الثالث إلا
 بمقدار استقلاله عن الدولة ، حتى لو كانت الدولة هى الممول الرئيسى له .
 وإذا كانت الدولة تنظر إلى أجهزة الإعلام المملوكة لها - من صحافة وإذاعة
 وتلفزيون . . . إلخ - نظرتها إلى أجهزة دعاية خالصة ، تعمل بوصفها
 أدوات مقروءة أو مسموعة لتبرير كل ما تقوم به ، والدفاع عنه ، والهجوم
 على أى نقد له ، أو اختلاف حوله ، فإن هذه الأجهزة تفقد استقلالها تماماً ،

وتتحول إلى أجهزة أيديولوجية خالصة، تتولى تكبير وتعظيم وتحسين كل ما تفعله الدولة أو ما يصدر عنها، حقا أو باطلا، مقابل تصغير وتحقير وتقبيح كل ما يصدر عن التيارات المعارضة لهذه الدولة، أو - على الأقل - السكوت عنه أو تجاهله بالصمت.

وللأسف فإن هذا هو واقع أجهزة الإعلام الملازمة لنموذج الدولة السلطوية السائد في العالم الثالث بوجه عام، والعالم العربى بوجه خاص، فمن طبائع الدولة السلطوية احتكار مصادر السلطة والقوة والثروة والمعرفة فى المجتمع لصالح النخبة الحاكمة، واختراق مؤسسات المجتمع المدنى بما يحيلها إلى امتداد لأجهزة الدولة. وكما تبنى هذه الدولة شرعيتها على القوة، حماية لوجودها المفروض بالعنف، فإنها تهيمن هيمنة مطلقة على أجهزة الإعلام التى تحيلها إلى أجهزة دعاية، تبرر وجود هذه الدولة، وتدعم نفوذها، وتستبدل بمساوئها وكوارثها محاسن وإنجازات وهمية، تزيد من مكانتها فى النفوس التى تتولى هذه الأجهزة خداعها. ولا معنى للحديث عن حق الاختلاف أو احترام المعارضة فى هذه الأجهزة، فهى مبنية أساسا لاستئصال ذلك كله، وهدفها تحويل الأصوات المتعددة والمتباينة والمختلفة والمتصارعة إلى صوت واحد، هو الصوت التمجيدى للزعيم، المستبد أو الطاغية الذى كان صدام حسين - ولا يزال - أسوأ تمثيل له. ولا قيمة لمثل هذه الأجهزة فى الدول الديمقراطية التى تحترم حق الاختلاف وتصون التنوع والتعددية، فالإعلام - فى هذه الدول - إخبار بالحقائق وتوصيل لها، وتحيزه المضرر - فى النهاية - تحيز ذكى، واسع الأفق، لا يعنى إلغاء الأصوات المخالفة، بل احترامها وتقديمها ومناقشتها علنا، وعلى أساس من المصارحة والشفافية المقترنة بحرية التعبير التى تعنى حرية التفكير والإبداع والنقد، وحرية الحصول على المعلومات اللازمة، فى أى مجال ومن أى مصدر كان.

صحيح أن استقلال الإعلام نسبى فى النهاية . ولكن النسبية لا تتناقض مع الحرية التى لا يكتسب أى إعلام مصداقيته إلا بها . ودليل ذلك ما تتقارب به نسبية الإعلام - فى الدول الديمقراطية - فى مجالين ، يتمثل أولهما فى أجهزة الإعلام المملوكة للدولة ، ولكن بما يسمح بحرية الحركة والاختلاف ، داخل إطار عام ، بالغ المرونة ، يعتنى بالتعددية . وهو استقلال يعنى - فى العلاقة بالدولة - الموازنة وليس التطابق ، كما يعنى الاتفاق على غايات كبرى ، عادلة ، تحقق المصالح العليا لمجموع الأمة الساعية إلى التقدم الذى لانهاية له ، وليس على وسائل تطبيق ، أو خطوات تنفيذ ، أو مصالح أسرية أو منافع طائفية ، أو تمييزات حزبية .

ويوازى هذا الاستقلال النسبى - فى العلاقة بالدولة - ما يحدث فى أجهزة الإعلام الخاصة ، المملوكة للأفراد ، أو الأحزاب ، أو تجمعات المصالح المؤيدة للدولة أو المعارضة لها . وهى أجهزة قد توازى ، أو تخالف ، أو تواجه ، أو تناقض - فى توجهاتها وأهدافها المحركة - توجهات الدولة وأهدافها ، فتكشف عن السلبيات ، وتنطق المسكوت عنه من خطاب الدولة أو المعارضة ، وتتولى تعرية ما تراه من سياسات خاطئة ، وتركيز الأنظار على مخاطر هذه السياسات وما تؤدى إليه فى كل مجال ، فاتحة الأبواب على مصراعيها لمعرفة ما يدور فى الكوكب الأرضى ، متيحة لكتابها وكتاباتها ، أو للعاملين فيها ، أو المتحدثين عبرها ، أقصى درجة من الحرية فى الحدود المرنة لتوجهاتها وأهدافها ، وأوسع مدى من الاختلاف عنها بما يؤكد مصداقيتها فى مساءلة المبادئ التى تنطلق منها .

وإذا كان المؤكد أنه لا استقلال مطلقاً فى أجهزة الإعلام المملوكة للدولة أو المملوكة لغيرها ، فرأس المال الذى تتيحه الدولة أو غيرها يفرض المصالح المتعلقة به فى التحليل النهائى . ولكن نسبية الاستقلال - فى هذا السياق -

لا تمتنع من التوسيع المستمر لمساحات الحرية فى مجالاته المقترنة بحق إصدار الصحف والمجلات للأفراد والجمعيات والهيئات والأحزاب، وإباحة النشر بلا رقيب، والصيانة القانونية والدستورية لحرية التعبير وحق الاختلاف، والاحترام المطلق لواجب أجهزة الإعلام فى الكشف عن الحقائق، الأمر الذى يعنى حقها الكامل فى الحصول على المعلومات، وفى المساءلة والنقد، وتوجيه الاتهام بالأدلة التى قد تطيح برئيس الدولة كما حدث مع الرئيس الأمريكى نيكسون الذى اضطر إلى الاستقالة بسبب فضيحة «ووترجيت» التى كشفتها صحافة لا تنقصها الشجاعة. وفى هذا يكمن الفارق بين التقدم والتخلف، بين الدولة الديموقراطية والدولة التسلطية. وهو فارق فى مساحات الحرية المتاحة، ودرجات المرونة الممكنة، وإمكان أو عدم إمكان الانفتاح على العالم، وتقبل أو عدم تقبل احترام الاختلاف من حيث هو حق طبيعى، بل من حيث هو وسيلة لاكتشاف الثغرات المحتملة فى السياسات المتبعة لتحقيق الأهداف التى يمكن الوصول إليها بعشرات الوسائل. وهو - فى النهاية - الفارق بين الشفافية والتعتيم، بين الفساد الذى لا رادع له والرقابة الدائمة، بين التحرر والقمع، بين العدل والظلم، بين الاتباع والإبداع، بين الخوف والجرأة فى قول الحق، باختصار: الفارق بين الحرية والاستبداد بكل ما بينهما من تدرجات.

تداعت هذه الأفكار على ذهنى، وأنا أستمع إلى الدكتور ممدوح البلتاغى، وهو يحدثنا ونحدثه عن أحلامه وأحلامنا بتطوير جهاز الإعلام المصرى والتقدم به نحو مستقبل أكثر وعدا. ولكنى قلت لنفسى، قبل أن أقول لغيرى، لا يمكن أن تتحقق أحلام الإصلاح أو أمنيات التطوير أو رغبة التحديث ما لم يصل الوزير والقائمون على أجهزة الإعلام إلى صيغة تحقق لهم الاستقلال عن الدولة، حتى، وهم يعملون من أجل أهدافها التى

لاتفارق - حسب ما هو معلن - شعارات الحرية بكل معانيها، والديموقراطية بكل شروطها، والعدل الاجتماعى فى كل مجالاته، والتقدم العلمى بكل لوازمه.

ويعنى ذلك ضرورة أن لا يكون جهاز الإعلام المصرى جهاز دعاية للحكومة بالمعنى الساذج، فالإعلام - لغة على الأقل - يعنى الإخبار وتقديم المعلومات والحقائق المصحوبة بوجهات نظر متعددة ومتباينة، كما يعنى حرية المساءلة والنقد والجرأة فى الكشف عن أوجه القصور أو احتمالات الفساد أو الإفساد. وذلك هو الفرق بين الإعلام الحر المتقدم وبين أجهزة الدعاية وأساليبها فى الأنظمة الدكتاتورية التى لا صوت يعلو فيها على صوت الحاكم، ولا صورة فيها إلا صورة الزعيم القائد، الملهم، ولا رأى فيها إلا ما يراه الحاكم، والنخبة المحيطة به، أو المستفيدة منه، أو المهيمنة على كل شىء باسمه. وليس ذلك هو الإعلام الذى تدعمه الحكومات الديموقراطية التى تسمح بالاختلاف معها وتشجع عليه، لأن فى الاختلاف قوة لها، وعونا على معرفة عيوبها وأخطائها وثغراتها، ما ظلت حكومات تؤمن بأن ما أنجزته - مهما كان - لا يكفى، وأن عليها أن تضيف - دائما - إلى ما تفعل، لا بمنطق أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، وإنما على سبيل حتمية التطوير المستمر الذى لا يتحقق إلا بحرية النقد وحق الاختلاف الذى يتسع بأفق الرؤية أمام الحاكم المستنير، فيعيّنه على تحقيق المزيد من العدل والتقدم.

كنت أقرأ فى تاريخ الإذاعة البريطانية B.B.C على موقع الإنترنت الخاص بها، حيث كل شىء متاح عن هذه الهيئة الضخمة التى تمتد تأثيرها إلى كل

ركن فى كوكبنا الأرضى ، فانتهيت - بعد طواف ممتع - إلى أن نجاح هذه الهيئة التى تعددت مؤسساتها - عبر مراحل تطورها - ارتبط - ولا يزال - بثلاثة شروط لا ينفصل أى واحد منها عن غيره . أولا : وضوح الرسالة الإعلامية التى تعنى وضوح الأهداف المرجوة ، وذلك بما لا يخلو من مرونة الاستجابة إلى المتغيرات والتفاعل معها ، تطويرا لهذه الأهداف أو توسيعا لأفقها والإضافة إليها بما يناسب الإيقاع المتسارع لزمان التقدم فى كل مجالاته . وثانيا : القيادات المتجددة التى تتميز بالكفاءة والقدرة على التطوير الدائم والتجديد المستمر ، سواء على مستوى الإدارة ، أو فى مجالات الخطاب الإعلامى بتعدد أشكاله ومضامينه . وثالثا : الحرية المقترنة باستقلال هذه الهيئة عن الحكومة البريطانية فى كل ما يتصل بشؤونها المالية والإدارية ، وأوضاعها الفنية ، وسياساتها التنفيذية المقترنة بالأهداف المحددة والواضحة .

وقد نشأت شركة الإذاعة البريطانية B.B.C سنة 1922 بواسطة مجموعة من رواد الصناعات اللاسلكية ، تتضمن رائد صناعة الراديو جوجليلمو ماركونى . وبدأت الشركة البث من استوديو ماركونى بمدينة لندن فى الرابع عشر من نوفمبر . وظلت تسعى إلى توسيع دائرة البث إلى أن نجحت فى تغطية أغلب المملكة المتحدة سنة 1925 . ويرجع أكبر تأثير حدث فى فترة النشأة إلى جهد المهندس الاسكتلندى جون ريث الذى عمل على تكوين هيئة إذاعة مستقلة ، قادرة على التعليم والإعلام والترفيه ، متحررة من التأثير السياسى والضغط التجارى . وتوالى نمو الهيئة عبر العقود اللاحقة ، ابتداء من الثلاثينيات التى شهدت إسهام كبار الكتاب والممثلين والموسيقيين ، وبداية البث عبر مستعمرات الإمبراطورية البريطانية على امتداد الكرة الأرضية . وكان استهلال ذلك الكلمة التى ألقاها الملك جورج الخامس فى

كريسماس 1932، والتي أعدها رديارد كبلنج أديب الإمبراطورية المتعصب لأفكاره الإمبريالية، وكان قد حصل على جائزة نوبل سنة 1907. واستمرت الهيئة فى التطور الذى لم ينقطع بعمليات تحديثه، فضمت إليها التليفزيون الاختراع الجديد الذى أكد حضوره المؤثر فى الثانى من يونيو سنة ١٩٥٣ بين وقائع تتويج الملكة إليزابيث الثانية. ولم تتوقف عمليات التطوير والتحديث والإضافة والتوسع إلى أن اقتحمت الهيئة بمؤسساتها التى تعددت الزمن الواعد لتكنولوجيا الديجتال والإنترنت، ولا تزال تعمل على تطوير ما لديها، فى ظل منافسة عالمية غير مسبوقة فى إيقاع تقدمها المتسارع.

ومنذ أن أرسى جون ريث مبدأ استقلال «شركة الإذاعة البريطانية» فى العشرينيات، متباعدا عن التأثير الضار للسياسة أو للتجارة، فإن مبدأ الاستقلال ظل قائما، وخرج قويا من أزمة حرب السويس التى هددت هذا الاستقلال فى الخمسينيات. ولم تكن برامج الهيئة البريطانية متوافقة مع اتجاه الحكومة البريطانية فى ذلك الوقت إلى الحرب، الأمر الذى دفع بعض الأصوات إلى مهاجمة هيئة الإذاعة البريطانية بسبب «موقفها غير الوطنى». ولكن حافظت الهيئة على شجاعته، وخرجت من الأزمة من غير أن يتأثر استقلالها الذى عرفت به، والذى لا تزال تعرف به، خصوصا بعد أن أصبحت تقاليده راسخة عبر الأجيال المختلفة التى لم تفرط فى هذا الاستقلال قط، بل أضافت إليه ما ظل يؤسس لمبدأ حيوى لا يمكن لأى إعلام أن ينجح دونه. ولا يتصور أحد أن موقف الإذاعة البريطانية كان موقفا غير وطنى خلال حرب السويس، بل كان الموقف الوطنى الحقيقى الذى انطلق من وعى المستقبل ولم ينطلق من النظرة الاستعمارية الآفلة لحكومة إيدن فى الخمسينيات. وقد ذهب حكومة إيدن، وذهب معها الاستعمار القديم، وبقيت هيئة الإذاعة البريطانية مقترنة بمبدأ الاستقلال الحقيقى الذى زادتته الأزمات اللاحقة رسوخا.

ولا يعنى هذا المبدأ - كما قلت فى مقال سابق - التطابق بين الجهاز الإعلامى والحكومة، بل الموازنة التى تحتل المعارضة والنقد، وتتطلب المكاشفة والمصارحة، وذلك من منطلق المصالح العليا للدولة، أو الأزمة، وليس المصالح المتغيرة للحكومات التى لا ترى إلا ما هو تحت أقدامها فى حالات كثيرة. ولا يعنى هذا الاستقلال - بالقطع - الانفصال المطلق عن الدولة، أو معاداتها، وإنما المدى الرحب الذى يتيح للعاملين فى الإعلام حرية الفعل، ومرونة الحركة، وشجاعة المبادرة، وقدرة المساءلة، جنبا إلى جنب إمكان اتخاذ القرار السريع فى التوقيت المناسب، بعيدا عن أى قيود مفروضة من أعلى، أو قوائم الممنوعات التى تزداد اتساعا بتزايد طبائع الاستبداد الفكرى أو الاجتماعى أو السياسى. والاستقلال عن الدولة بهذا المعنى هو الوجه الآخر من الاستقلال عن غير الدولة، خصوصا فى العالم الثالث، حيث تتكاثر مجموعات الضغط الموازية للدولة المدنية والمعادية لها. ومثال ذلك مجموعات التطرف الدينى التى تمارس إرهابها المباشر وغير المباشر على الرموز الثقافية ووسائل الإعلام فى الوقت نفسه. ولا ننسى أن هذه المجموعات - نتيجة عوامل معروفة - قد أصبح لها ما يمكن أن نطلق عليه الإعلام الموازى المتمثل فى منشورات ومطبوعات، وندوات وأحاديث، وملتقيات فى نواد أو منازل، وأشرطة وقنوات فضائية، تعمل على نشر أفكار التطرف وإشاعة مناخه المعادى للدولة المدنية.

وأحسبني فى حاجة إلى القول إن هيئة الإذاعة البريطانية تأسست ببراءة ملكية، تشبه المبادئ الموجهة، مصحوبة باتفاق يؤكد استقلالها، وتتجدد هذه البراءة مع متغيرات الزمن. وقد صدرت البراءة الأخيرة واتفاقها سنة

1996 وستظل فاعلة إلى سنة 2006، حيث يعاد النظر فيها حسب المتغيرات. والبراءة (أو «الشرطة» بلغة رفاة الطهطاوى) موجودة على موقع الـ B.B.C

فى الإنترنت ، ومعها مجلس الأمناء أو الحكام الذى يتكون من اثنى عشر عضوا تعينهم الملكة بناء على نصيحة وزراء الحكومة ، ومهمتهم الأولى هى مراعاة مصالح المشاهدين والمستمعين ، ومن ثم التصديق على الاستراتيجية المقترحة ، والمراقبة والمتابعة بما يؤدى إلى التطوير المستمر للخدمات . ويتولى هذا المجلس تعيين المدير العام ، ومعها (أو معها) الإدارة العليا . وينشر تقريراً سنوياً يتوجه به إلى دافعى رخصة التليفزيون (حيث يدفع كل مالك تليفزيون مبلغاً سنوياً مقداره 121 جنيه إسترلينياً ، وهذا أول أركان دخل الهيئة مع المعونة المقدمة من وزارة الخارجية ودخل الإعلانات والخدمات) وإلى البرلمان الذى يقيّم أداء B.B.C فيما يتصل بتحقيق أهدافها . ويتاح هذا التقرير السنوى ، ومعها كل التقارير والوثائق التى تتناول كل شىء ، للمشاهدين على شاشة الإنترنت ، مصحوبة بتقارير الخبراء واللجان الاستشارية ، فضلاً عن نتائج عمل وحدات قياس الرأى ، التى لا تكفّ عن العمل ، وذلك بوصفها بوصلة يستهدى بها واضعو الاستراتيجية وممثلو الإدارة وصانعو البرامج فى البحث عن أكثر الطرق والأساليب فاعلية ونجاحاً .

ويعنى ذلك كله أن الإدارة بالأهداف ، وأنها لا تخضع لاعتبارات سياسية ضيقة ، ولا تتدخل فيها المحسوبة أو الشللية أو العصبية العائلية . والترقى على كل مستوى وفى كل مجال على أساس من الكفاءة المقترنة بعمليات التدريب المستمر ، وليس على أساس من الأقدمية التى نراها فى جهاز التليفزيون المصرى على سبيل المثال ، فلا يوجد ما يسمى «الدور فى الترقية» على فلان أو فلانة ، وإنما على أساس الكفاءة والقدرة التى يمكن قياسها ، ووضعها فى الاعتبار الأول ، بعيداً عن السن أو الرضا السياسى أو الاجتماعى . باختصار ، يوضع الإنسان المناسب - رجلاً أو امرأة - فى

المكان المناسب . ويبقى المسؤول بمقدار النتائج والأهداف التى ينجح فى تحقيقها ، أو يترك مكانه لمن هو أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق هذه الأهداف . وأعضاء مجلس الأمناء أعضاء فاعلون بكل معنى الكلمة . مهمتهم وضع كل شىء موضع المساءلة ، والتأكد من سلامة الاستراتيجية وفاعلية تطبيقها ، ومن ثم الإسهام فى تطوير القدرة التنافسية العالية فى عالم التقدم المتصاعد الذى لا يرحم ، والذى لا مكان فيه للجامد أو المتخاذل أو الخائف أو الغارق فى أوهام ماضٍ انتهى .

ضعف اللغة(*)

سبق أن كتبت عن العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التى تؤدى إلى انحدار استخدام اللغة العربية فى السياق الثقافى العام، خصوصا بعد أن لاحظت تدنى طرائق الأداء اللغوى حتى فى المستويات والجماعات التى ينبغى أن تتميز بسلامة أدائها اللغوى، وتبرأ من العجمة والمعاظلة والركاكة، أو غير ذلك من علامات الضعف اللغوى الذى شاع إلى درجة مخيفة. ولا يخلو من هذه العلامات خطاب بعض الذين يتحدثون ليل نهار عن احترام التراث، وضرورة العودة إلى الماضى، ومن ثم مهاجمة ما يرونه تغريبا وابتعادا عن جذور الهوية وأصولها، الأمر الذى يدفعهم إلى التلويح بتهم التكفير التى يطلقونها كالرصاصات على خصومهم فى الرأى أو الاتجاه أو الاجتهاد. وذلك حال يكشف عن تناقض موقف هؤلاء المتعصبين الذين يدعون حماية تراثهم وهم لا يتقنون لغة ذلك التراث التى تتهشم فى مخاطباتهم اللغوية التى تخلو من السلامة فى مواقف كثيرة.

(*) نشرت بجريدة البيان 23 ديسمبر 1999م.

ولا يختلف عن هؤلاء المتعصبين للقديم المتعصبون للوجه الآخر من العملة، أعنى أولئك الذين يعانون من عقدة «الخوaja». وهى عقدة نقص يعانىها الكثيرون من المثقفين شعوريا، أو لا شعوريا، إزاء الثقافات الأجنبية. ويترتب على هذه العقدة الميل إلى استخدام التراكيب الأجنبية بدل العربية، وإقحام الكلمات أو العبارات أو الاصطلاحات الأجنبية بمناسبة أو غير مناسبة. والبعض يفعل ذلك بوهم عدم وجود مقابلات دقيقة فى اللغة العربية لما ينقله عن اللغات الأجنبية، مع أنه لو أجهد نفسه وعرف لغته جيدا سهل عليه اكتشاف هذه المقابلات. والبعض الآخر يفعل ذلك قاصدا إلى زخرفة الكلام، أو تأكيد سطوة معرفته بثقافة الآخر المتقدم ولغته، أو إعلانا للوجاهة الثقافية وسعيا وراء التأثير فى المستمعين أو إبهارهم.

ويتصل بهذه العوامل فقر الأداء اللغوى عند بعض شباب المبدعين الذين لم يقوموا بواجبهم فى إتقان أدواتهم اللغوية ومعرفة أسرارها التى تعينهم على التميز فى الأداء. وبدل معالجة هذا الفقر، ومحاولة تحسين المعرفة باللغة التى هى الشرط الأول للإبداع، يلجأ بعض هؤلاء الشباب - على سبيل الآلية الدفاعية - إلى التعلل بأهمية التمرد الإبداعى، وتكرار شعارات كسر رقبة البلاغة، ومن ثم تبرير الأخطاء المعيبة بأنها تجليات الفعل التدميرى للذات التى تنقض كل قاعدة. وقد يصل الحال ببعض هؤلاء إلى السخرية من حرص غيرهم على سلامة الأداء اللغوى. وينسى هؤلاء، للأسف، الفارق الجوهرى بين السلامة اللغوية التى هى الشرط الأول لسلامة التوصيل والبلاغة التى يمكن التمرد على قواعدها، بل كسر رقبته إذا أصابها الجمود، كما ينسى هؤلاء أن اللغة فى حالة الإبداع الأدبى على وجه الخصوص هى المادة الخام التى لا يمكن لأحد أن يبتدع بها وفيها - أو منها - إلا بعد أن يعرف أسرار دقائقها الإيقاعية والتركيبية والدلالية، ويصل فى

هذه المعرفة إلى الدرجة التي يتمكن معها من إعادة إنشاء علاقات هذه اللغة في علاقات جديدة، لا تخرج على قاعدة السلامة اللغوية وإنما على قاعدة العرف والعادة.

وأتصور أن خلل الأداء اللغوي الشائع بين الكتاب الشبان، بل بين بعض الكبار للأسف، إنما هو نتيجة مباشرة من نتائج خلل العملية التعليمية وعجزها عن تطوير نفسها بما يرتفع إلى مستوى المشكلة العامة لضعف الأداء اللغوي في المجتمع، فأنظمة تعليمنا لا تزال على ما كانت عليه من تقاليد بالية في مجالات كثيرة، على رأسها مجالات التعليم اللغوي التي لم تتطور إلى اليوم بما يتناسب واحتياجات العصر، بل بما يتجاوب والدوافع المتكررة الملحة لإصلاح التعليم اللغوي. ولا فارق في ذلك بين تعليم اللغة القومية واللغات الأجنبية في مدارسنا الحكومية وجامعاتنا، فالخلل في تعليم اللغات عام وشائع، يلقي بثقله على تعليم اللغة القومية التي توضع مشكلات تعليمها في ذيل قوائم الأولويات لعدم أخذها مأخذاً جاداً في التعليم. وإلى اليوم لا تزال في انتظار مخططات أكثر ثورية في تحديث طرق تدريس النحو، وبرامج أكثر عصرية في التدريب على النطق، وعناية مفقودة بتعليم الإملاء وتحسين الخط، وخللاً في التخطيط لبرامج تطوير التدريس. ولذلك فنحن لا نزال في انتظار عمليات تحديث ثورية، جديدة ومبتكرة، تنقلنا إلى أفق جديد من التعليم، وأفق جديد من البحوث التربوية والتقنية في آليات التعليم اللغوي وأساليبه.

وأتصور أن هذا البعد الأخير للمشكلة هو بعدها الأول، ذلك لأن التعليم - خصوصاً في مراحلها الأولية - هو حجر الزاوية في التثقيف اللغوي للناشئة الذين لا بد أن ينشأوا نشأة لغوية سليمة في المدرسة على الأقل. ولن ينصلح حال تعليم اللغة القومية في المدرسة إلا إذا تشرّب

التلامذة حب اللغة من أساتذتهم الذين يجب أن يعدوا إعدادا تربويا وعلميا مغايرا، وأن يواصلوا البحث والتدريب دون انقطاع، أو على الأقل يلتحقوا بدورات تدريبية دورية لتطوير أدائهم، وأن يكونوا قدوة لطلابهم فى تجنب الخطأ والتقعر فى الوقت نفسه، وإيثار السلاسة الفصيحة فى التعبير.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أهمية تشجيع الطلاب على التميز فى معرفة لغتهم وامتلاك ناصيتها التعبيرية بمسابقات جادة لها احترامها. وفى الوقت نفسه تشجيع الباحثين على مواجهة مشكلات تعليم اللغة وتدرسيها فى المراحل المختلفة، وتكليف جماعات منهم بالتفرغ لابتكار أساليب فاعلة فى تبسيط القواعد النحوية وتقريبها إلى أفواه الناطقين باللغة العربية. وفى الوقت نفسه تطوير اللغة القومية ضمن منظومة أشمل لتطوير تعليم اللغات كلها، لأن ضعف عملية التعليم وسلبية نواتجها أمر عام فى المدرسة العربية التى لا يزال نظامها التعليمى فى خطر إلى اليوم. ومن المحزن أننا نرى فى هذا المجال الاستخدام المذهل للحاسوب (الكومبيوتر) فى عمليات تعليم اللغات الأجنبية وإتقان ممارستها ولا نلمح ذلك فى لغتنا. وعلى الرغم من أن لدينا بعض المحاولات فى هذا الاتجاه، ومبادرات فردية لها وزنها، فإننا لانزال فى مرحلة البداية التى لم تصل إلى المستوى المأمول. وسبب ذلك أنها محاولات لا تجد الدعم الكافى والاحتضان الواجب من مؤسسات البحث العلمى فى الدول العربية.

لكن يبقى بعد ذلك كله تأكيد أن معالجة أى جانب من جوانب المشكلة العامة لضعف الأداء اللغوى لن يحل المشكلة مهما كان الإصلاح جذريا فى هذا الجانب أو ذاك، فلا معنى لإصلاح التعليم فى المراحل قبل الجامعية، مثلا، إلا بإصلاح مراحل التعليم العالى وتحديثها جذريا، وذلك فى منظومة

متكاملة لا تفصل بين الأستاذ والطالب، أو بين السبب والنتيجة. وأهم من ذلك منظومة لا تفصل بين المدارس الخاصة والمدارس الحكومية العامة، فلا تترك المدارس الحكومية تتخبط في عجزها الناتج عن اكتظاظها بالأعداد الضخمة التي لا تحملها قدرة هذه المدارس في بعض الأقطار العربية. أضف إلى ذلك فقر هذه المدارس المدقع في الأجهزة العامة التي تبدأ بالمكتبة ولا تنتهى بالمعامل الصوتية الحديثة، ناهيك عن جهل القائمين عليها بالطرائق المتطورة للتعليم. وبالقدر نفسه، لا ينبغي ترك المدارس الخاصة دون مراجعة مستمرة لأوضاع تدريس اللغة القومية فيها، والعناية بها على نحو يكافئ العناية بتدريس اللغة الأجنبية التي تنتسب إليها هذه المدرسة أو تلك.

ولن تكتمل حادثة المنظومة التعليمية التي أحدث عنها، في علاقتها بتطوير تعليم اللغة القومية، ما ظل نظام التعليم منقسماً إلى قسمين، تعليم مدنى وتعليم دينى. وهو انقسام يوازيه تعدد لا يخلو من تضارب في إعداد من يتولون تدريس اللغة العربية في مصر على سبيل المثال، فبعض هؤلاء يتخرجون من أقسام اللغة العربية بكليات الآداب في الجامعات المصرية، وبعضهم الثانى يتخرج من كلية اللغة العربية بالأزهر، وبعضهم الثالث من كلية دار العلوم، وبعضهم الأخير من كليات التربية. وكل هؤلاء يتعلم بطريقة مغايرة، ويفهم اللغة فهما مختلفا بأكثر من معنى، سواء في علاقتها بالتغير أو علاقتها بالجديد من الإبداع، الأمر الذى يؤدى إلى تنافر الرؤى لاختلاف التكوين الثقافى، وتضاد الأساليب لتعارض برامج التدريب الجامعى. ولا علاج لهذا الداء المزمن إلا بتوحيد النظام التعليمى. والإحاح على الصفة المدنية للتعليم، وعلى تماثل المناهج المتصلة بتكوين المؤهلين لتدريس اللغة القومية.

ولا معنى لتحديث منظومة التعليم فى وجود أجهزة إعلام تعمل فى اتجاه مناقض تماماً، وتشيع نوعاً من الاستهانة باللغة القومية فى صحافتها أو

تليفزيوناتها، أو تسخر من الحرص على الأداء اللغوى السليم، ولا تكف عن التهكم المتواصل على من يقوم بتدريس هذه اللغة. وفى الوقت نفسه، يزداد احترام اللغة القومية بتغير النظرة الاجتماعية إليها، خصوصا فى علاقتها بلغات الدول المتقدمة، أو علاقة مستويات أدائها بالفوارق الاجتماعية بين الوظائف والطبقات، فاللغة - كالعقل فى فلسفة ديكارت - أعدل الأشياء توزعا بين الناس، وكل متكلم - مهما كانت قلة بضاعته منها - يمتلك القدرة على أن يصل بها - بعون من التعليم والثقيف - إلى ذرى الأداء المتميز، تماما كما وصلت بطلة مسرحية «بيجماليون» للكاتب الإنجليزى برنارد شو إلى ما أنسى الجميع مبتدى أمرها الاجتماعى والثقافى. وبقدر ما يسهم تحديث المنظومة التعليمية فى تطوير أساليب الأداء اللغوى، جنبا إلى جنب التكوين الفاعل منذ الصبا، فإن تضافر المنظومة التعليمية مع المنظومة الإعلامية وأجهزة الثقيف العام يمكن أن يكون قوة مؤثرة فى تصحيح النظرة الاجتماعية للغة، وتعميق الوعى بأهميتها فى تأسيس الهوية الثقافية التى تعمل على تنمية إمكاناتها لمختلف الأجهزة الثقافية.

أزمة الكتاب العربى(*)

إنتاج الكتاب صناعة ثقافية ، ومن ثم فهو عملية تنطوى على أدوات إنتاج وعلاقات إنتاج واستهلاك فى الوقت نفسه . وإذا كان الكتاب منتجا صناعيا ، من هذا المنظور ، فإنه ليس منتجا بالمعنى الاقتصادى الضيق الذى ينصرف إلى حساب الربح والخسارة دون غيره ، أو الذى يجعل من عملية إنتاج الكتاب عملية تهدف إلى تحقيق الربح المادى بالدرجة الأولى . إن الكتاب منتج ثقافى فى نهاية الأمر ، وله أثره فى تشكيل الوعى العام للأمة والإسهام فى تقدمها ، ومن ثم فلا بد من النظر إليه بوصفه أداة أساسية من أدوات التثقيف العام التى لا بد من دعمها على أكثر من مستوى ، وعدم الاقتصار فى فهمها أو ممارستها على حسابات الربح والخسارة بالمعنى النفعى الضيق . وإذا كان الجانب الاقتصادى لا ينفصل عن الجانب الثقافى فى صناعة الكتابة ، ولا يمكن تجاهله بحال من الأحوال ، فينبغى النظر إلى اقتصاديات الكتاب من خلال استراتيجية ثقافية ، تهدف إلى الانتقال بالأمة

(*) نشرت بجريدة الحياة 10 أبريل 1994م .

من مستوى الأمية المتعددة الأبعاد إلى مستوى الاستنارة الثرية الأبعاد . ويعنى ذلك صياغة رؤية لصناعة الكتاب أكثر تقدماً مما لدينا ، رؤية لا تهدف إلى تحقيق التوازن بين الجوانب الاقتصادية والثقافية فى صناعة الكتاب بل تتجاوز ذلك إلى توظيف الجوانب الاقتصادية لخدمة الأهداف الثقافية ، وذلك بطرائق تسعى إلى تراكم العائد الثقافى الذى لا يتناقض مع العائد الاقتصادى فى نهاية الأمر .

ومن الواضح أن عملية إنتاج الكتاب العربى من حيث هى صناعة ثقافية ، تعاني من أزمة متعددة الأبعاد ، تسهم فيها عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية وحضارية على السواء ، وهى أزمة مسؤولة عن تخلف المستوى الكيفى والكمى للمنتج من ناحية ، وتخلف عمليات توصيله وتوزيعه ومن ثم استهلاكه من ناحية ثانية . وإذا توقفنا عند البعد الاقتصادى لاحظنا تخلف الفكر الاقتصادى الكامن وراء صناعة الكتاب ، وعدم تحديث أدوات إنتاجه ، بما يواكب التقدم العالمى ، ويصل إلى الآفاق الباهرة التى أفضت إليها الثورة التكنولوجية المعاصرة فى مختلف المجالات ، فأحدثت انقلابات جذرية فى صناعة الكتاب ، من حيث مادته وحجمه ، وأشكاله الجمالية وأنواعه المسموعة أو المرئية . وإذ يفضى الفكر الاقتصادى المتخلف لصناعة الكتاب إلى تثبيت تقليدية الصناعة التى لا تتقدم بالمعدلات المطلوبة ، أو الموازية للتقدم العالمى فى صناعة الكتاب ، فإن هذا الفكر يعمل ، بدوره ، على ترسيخ الأزمة الاقتصادية القائمة والسير بها فى طريق مسدود . ويزيد من حدة هذه الأزمة الوعى التجارى الضيق لناشر القطاع الخاص ، والوعى البيروقراطى الأضيق لناشر القطاع العام ، ففى حين يغلب الأول الربح على القيمة الثقافية ، فيؤثر كتب التسلية أو التلهية على الكتب الجادة ، ويتبع «الموضة» التى تحقق عائداً توزيعياً أعلى ، فإن الثانى ينظر بعين الريبة إلى

الكتاب الذى يجسد ثقافة التجاوز ويعكس مضمونه أفقا حداثيا للكتابة . ولا تختلف البيروقراطية عن النزعة التجارية، فى هذا المجال، فالأولى تخنق الإبداع والثانية تسلبه الحق فى الوجود، وتستبدل به نقيضه من أجل حفنة من الدراهم . وما بين النزعتين البيروقراطية والتجارية يتولد الناشر اللص الذى يقتات على ثمار الآخرين، ويسرق إنتاجهم، فيسهم فى خفض نسبة توزيع الكتاب الجيد وعائده على السواء .

ويقف القارئ المستهلك فى الطرف الثانى من عملية صناعة الكتاب عاريا من الحماية فى الأغلب الأعم . يضاف إلى ذلك ضعف قدراته الشرائية التى ترجع إلى تدنى الأوضاع الاقتصادية فى أغلب البلدان العربية . وبدل أن يجد هذا القارئ المستهلك ما يشبع نهمه إلى امتلاك الكتاب، بواسطة تحديث صناعة الكتاب وتطوير اقتصادياته، فإنه يظل عاجزا إزاء ارتفاع الأسعار الذى يتزايد يوما بعد يوم، والذى لا يجد ما يوقفه من جهة الدعم الحكومى، أو من جهة اقتصاديات إنتاج الكم الضخم الحديثة . ولا يجد هذا القارئ المستهلك ما يستعيز به عن رغبة الامتلاك، فى المكتبة التى يمكن أن يتجه إليها ليستزيد فيها من المعرفة، فالدولة التى يعيش فيها هذا المستهلك فى الأغلب الأعم، وفى مجمل البلدان العربية دون تفاوت كفى، لا تعرف معنى المكتبة العامة فى الحى والمصنع والمعهد وساحات التجمع والمساجد والسجون على السواء . إن اهتمام هذه الدول بالاحتفالات الباهرة أكثر من اهتمامها بدعم الكتاب أو توفيره لمواطنيها . والنتيجة أن بلدا عظيمًا مثل مصر، يصل تعداداه إلى نحو ستة وسبعين مليونًا، لا يتمتع مواطنوه بأكثر من ستة عشر فرعًا لدار الكتب، أى بمعدل حوالى أربعة مليون مواطن لكل فرع من فروع دار الكتب .

ويقودنا هذا الحديث عن القارئ المستهلك إلى الأبعاد السياسية لأزمة الكتاب العربى، فهناك هذا الخلط الذى لم نتخلص منه بين السياسى

والثقافى، وإسقاط السياسى، العابر، المتغير، على الثقافى الثابت والدائم . ونتيجة ذلك هى أن يصبح القارئ السودانى محروما من الكتاب المصرى ما ظل النظام السودانى فى أزمة مع النظام المصرى . وفى الوقت نفسه، لا ينتقل الكتاب العراقى إلى غيره من الأقطار العربية التى انعكس إحباطها من النظام العراقى على المنتج الثقافى له، وعلى رأسه الكتاب، فتم الحجر على الكتاب العراقى الذى لم يعد يعرف طريقه إلى معارض الكتب العربية . وقل الأمر نفسه، فى الكتاب الأجنبى، غير العربى، ذلك الذى نراه أو لا نراه فى معارض الكتب العربية، أو فى واجهات المكتبات حسب الذى يأتى ولا يأتى من مصالحات الأنظمة المختلفة . ولا ينفصل عن هذا البعد السياسى الدور الذى تمارسه أجهزة الرقابة على الكتاب . وما أكثر هذه الأجهزة . هناك رقابة البريد التابعة للمواصلات، ورقابة الاستعلامات التابعة لوزارة الإعلام، ورقابة الأمن التابعة لوزارة الداخلية، والرقابة الدينية التابعة للأزهر وأمثاله، ورقابة المصنفات الفنية التابعة لوزارة الثقافة . إلخ، وإلى جانب الرقابة الرسمية للدولة، بكل أجهزتها وضيق أفق العاملين فيها، هناك الرقابة غير الرسمية، تلك التى تقوم بها المجموعات الموازية لسلطة الدولة، والتى لا تكتفى بالصراخ وتنبيه الأجهزة الحكومية، وإنما تتجاوز ذلك إلى المنع المباشر للكتاب، أو المعاقبة على جريمة كتابته، وذلك إلى الدرجة التى توصلنا إلى العنف العارى والقتل المادى لا المعنوى . وأمثال : حسين مروة وفرج فودة وعبدالقادر علولة كأمثال ناجى العلى لا يمكن إغفال دلالة استشهادهم .

هذا البعد السياسى الذى يرتبط بالقمع لا ينفصل عن البعد الآخر الذى يرتبط بالبيروقراطية أو الجهالة الإدارية . وكلنا يحلم بإلغاء الجمارك على تصدير الكتاب واستيراده حتى ينخفض ثمنه . وكلنا يتطلع إلى اليوم الذى

تنخفض فيه أسعار الشحن والنقل للكتاب، من حيث هو منتج ثقافى يستحق الدعم. وكلنا يرغب فى أن يأتى يوم تنزاح فيه الجمارك عن مستلزمات صناعة الكتاب حتى يمكن الارتقاء بها وتحديثها والوصول بها إلى أفق من التقدم الذى يحقق عدالة توزيع المعرفة.

وتقودنا هذه الجهالة الإدارية إلى جهالة أخرى، تنسرب فى أنظمة التعليم والتثقيف العربيين، وهى أنظمة ترضعنا العداء للكتاب منذ الصغر، وتعلمنا أن هذا «الكتاب» الذى وصفه الجاحظ، ذات مرة، بأنه «وعاء ملى علما، وظرف حشى ظرفا، وإناء شُحن مزاحا وجدا» إنما هو نافلة من النوافل العابرة التى لا يليق الحفاظ عليها أو حتى التهادى بها. وبالقدر الذى تسقط به هذه الأنظمة أهمية الكتاب العلمى من حياتنا، فى سياق عدائها اللافت للفكر العلمى، فإنها تسقط أدبية الكتاب الفنى بوجه عام، فى سياق عدائها اللافت للفنون. ولا عجب، والأمر كذلك، أن لا تحتل مسابقات القراءة مكانتها فى أنظمة التعليم الأولى، أو يكون للكتاب نواديه وبرامجه فى أجهزة الإعلام والتثقيف العام والخاص. والنتيجة تقلص عادات القراءة وعدم التعود على الكتاب بوصفه وسيلة ممتعة للإفادة من فراغ الجلوس فى القطار أو الحافلة أو الباخرة أو الطائرة. وبواسطة هذه الأنظمة التعليمية التثقيفية وبفضلها يتحول الكتاب إلى موجود كالغائب، أو غائب كالموجود. وآية ذلك أنك تطلب من المهندس المعمارى، أو مصمم الديكور، أن يقيم لك منزلا، أو شقة، أو مبنى عاما، أو مدرسة، أو مصنعا. إلخ، فيعتنى بكل شىء إلا المكتبة والحديقة، لأن الزهرة أو الشجرة كالكتاب والمجلد أشياء غير حاضرة فى الوعى أو فى الوجود المعاش.

هذا الوجود الغائب للكتاب سمة تجد ما يكملها فى غياب المجلة الخاصة بالكتاب. لن نجد فى ثقافتنا العربية المعاصرة شيئا من مثل London Book Re-

view، ولن نجد ملاحق في جرائدنا عن الكتب الذائعة الرائجة best seller، ولن نقرأ أخبار مؤلف نال ثروة من تأليف كتاب. لم نسمع عن كتاب فاق توزيعه خمسة آلاف نسخة إلا إذا كان مدعوماً بثمانية أعشار تكلفته (مثل كتاب «عالم المعرفة» الذى يطبع حوالى عشرين ألف نسخة) أو كان مؤلفه مثل محمد حسين هيكل الذى طبعت مؤسسة «الأهرام» ما يقرب من عشرين ألف نسخة من كل كتاب من كتبه الأخيرة. وذلك رقم شديد التواضع لو عقدنا مقارنة بينه وبين عدد المطبوع من كتاب واحد فى سلسلة من السلاسل العالمية كالبنجوين (pen-guin) على سبيل المثال. والطريف أننا نسمع عن اتحادات ناشرين، وعن ناشرين يحلمون بأداء دور، أو يلتمعون فى مواجهة الكاميرات المتعددة، ومع ذلك لا نسمع عن سعى اتحاد إلى التفكير فى حلول جذرية، أو اجتهد ناشر فى إصدار مجلة أو كتاب من نوع جديد.

قد نقول إن الأزمة حضارية بسبب ما تنطوى عليه من عوامل اقتصادية وثقافية وسياسية، وهذه الأزمة أحد الأسباب التى تضعنا فى قائمة العالم الرابع لا الثالث ولا الأول، وفى قائمة التخلف لا التقدم، وهذا صحيح للأسف، فمقارنة بسيطة بين ما نطبعه من كتب وما يطبعه العالم من حولنا مخجلة إلى حد بعيد، ومقارنة أبسط بين ما نترجمه ويطبعه غيرنا من كتب مخجلة إلى حد أبعد. والطريف أن فلاسفة الحضارة الغربية ومنظريها يحدثوننا عن أزمة الكتاب فيها (وحسبى الإشارة إلى ما كتبه جورج ديهامل منذ سنوات بعيدة) ويشير المعاصرون منهم إلى أن تدافع إيقاع الحياة العصرية يسلب الكتاب ما كان متاحاً له من فراغ، والتقدم المذهل فى وسائل الاتصال - بعد السينما والتلفزيون - والأقمار الصناعية قد أخذ يخاليل عيني الإنسان المعاصر فى الساعات الأربع والعشرين من اليوم بما يغريه عن الجلسة الهادئة المستغرقة فى كتاب. وذلك

صحيح إلى حد كبير . ولكن مع ذلك كله كم نسخة من الكتاب الواحد يطبعها هذا الوطن العربى الممتد من المحيط إلى الخليج (وبكل أموال نفطه التى يحسدنا عليها العالم كله) فى مقابل عدد نسخ الكتاب الذى تطبعه أى دولة من الدول المقابلة لنا على الضفة الأخرى من البحر المتوسط؟! الإجابة محزنة . وهى إجابة المتخلف الذى يلهيه عن الوعى بتخلفه من هم أكثر تخلفا من التخلف نفسه .

obeikandi.com

الثقافة والتنمية(*)

يتكرر الحديث عن علاقة الثقافة بالتنمية فى هذه السنوات ، خصوصا بعد أن أثبتت النظريات التقليدية للتنمية فشلها فى إقامة تنمية شاملة فى أقطار العالم الثالث ، وذلك لأن هذه النظريات تجاهلت الدور الأساسى والجذرى الذى تقوم به الثقافة فى هذه الأقطار سواء على مستويات السلب أو الإيجاب . وقد أثبتت التجارب لأصحاب هذه النظريات أن أى مدخل إلى التنمية الشاملة فى مجتمع من المجتمعات لا يكتسب فاعليته إلا من أمرين لا ينفصل أحدهما عن الآخر . أولهما الأدوار التى تقوم بها الثقافة فى المجتمع ، خصوصا من حيث إمكانات عرقلتها لكل خطى التنمية فى مجالاتها الحيوية . ويحدث ذلك فى المجتمعات المحافظة التى تسيطر عليها ثقافة تقليدية جامدة ، تحول بين أبنائها والإسهام فى تنفيذ مخططات التنمية . ويمكن أن يحدث العكس تماما إذا اقترنت عجلة التنمية بقوة دفع ثقافى خلاق ، قوة دفع تستمد طاقتها من ثقافة متحررة ، منفتحة ، متوجهة إلى المستقبل بكل إمكاناته الواعدة . ولم يكن من المصادفة - والأمر كذلك - أن

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 10 مارس 2004 م .

أدرك الذين خططوا للنهضة الحديثة فى ماليزيا أن هذه النهضة لا يمكن أن تقوم إلا على تثوير برامج التعليم وتحديثها تحديثا جذريا، يتوافق مع رؤى ثقافية متقدمة، رؤى يتم توصيلها إلى الجماهير وإشاعتها بينهم عن طريق وسائط ثقافية وإعلامية تسهم إسهاما فاعلا فى تحرير الوعى العام للمجتمع ودفعه إلى الأمام.

وما حدث فى ماليزيا هو مثال على غيرها من عمليات التنمية الناجحة التى حققت معدلات غير مسبوقة فى سلم التقدم الإنسانى . وليس من الضرورى أن نضيف إلى مثال ماليزيا التى بدأت صعودها الفاعل مع مطلع الثمانينيات، وسبقت غيرها من الأقطار التى لا تزال تراوح فى موقفها، وتراجع عن المعدلات التى سبق لها تحقيقها لعوامل كثيرة، منها بالقطع سيطرة النظريات العاجزة للتنمية، وأعنى بها تلك النظريات التى تغفل الأهمية القصوى التى لا يمكن تجاهلها للبعد الثقافى، كما تغفل - فى الوقت نفسه - بعد الشمول الذى لا تتركز معه جهود التنمية فى اتجاه يغفل غيره من الاتجاهات المؤثرة، أو فى مجال ينفصل قسرا عن غيره من المجالات الفاعلة . وقد أصبح واضحا لكل ذى عينين أنه لا فاعلية لأى تنمية ما لم تكن شاملة، وما لم تتضافر جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية، وذلك على نحو يؤدى فيه التقدم فى كل جانب إلى التأثير فى غيره من الجوانب التى تتبادل عمليات التأثير والتأثير .

وأتصور أن بعض جوانب المأساة المروعة لتخلفنا فى الكثير من المجتمعات العربية (النائمة) الذين يشرفون على برامج التنمية : إما لأنهم يغفلون تماما أو يستهينون بتأثير الجوانب الثقافية الموروثة والمعاشة التى تعرقل عمليات التنمية فى مجالاتها المختلفة، وإما لأنهم لا يتعاملون مع التنمية بوصفها عملية شاملة، متبادلة الأثر والتأثير فى كل جوانبها . وأخيرا، لأنهم قد

لا يفكرون فعليا فى تنمية حقيقية ولا تعنيهم هذه التنمية ، ما دامت العمليات التى يقومون بها لنهب الناتج القومى المحمى بالفساد تواصل أنشطتها المدمرة التى تقود المجتمعات العربية إلى كوارثها المتتابة التى ليس آخرها كارثة العراق .

ويبدو أن إدراكى العميق بارتباط معنى الشمول فى عمليات التنمية بالوعى بالأدوار الفاعلة التى تقوم بها الثقافة فى كل مجالات التنمية هو الذى دفعنى - دائما - إلى الإلحاح على أنه لا معنى لأى خطة ناجحة فى التنمية ما لم يتضمن شمولها البعد الثقافى المؤثر فى غيره من الأبعاد والمجالات ، وأن تنمية المجتمع ثقافيا هى تنميته سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، والعكس صحيح بالقدر نفسه .

ولذلك فكلما قرأت أو سمعت ما يتردد هذه الأيام عن التنمية الاقتصادية أو السياسية ، أو غيرها من المجالات المهيمنة وحدها على الفكر التقليدى ، تبادر إلى ذهنى على الفور الأهمية القصوى للثقافة فى المجتمعات البشرية بوجه عام ، والمجتمعات النامية بوجه خاص . وذلك من منطلق إدراكى للأدوار التى تقوم بها الثقافة فى صياغة القيم الأساسية التى تصون سلامة المجتمع وتماسكه من ناحية ، وتشجيع فيه وعى الإبداع الذى يدفعه إلى التقدم فى كل مجال من ناحية ثانية ، مؤكدا فيه الاعتزاز بخصوصيته المحلية التى لا تتناقض مع إنسانيته التى تجعل منه وريثا للحضارات البشرية وثقافتها ومساهما فيها بالقدر نفسه .

وأفعل ذلك - عادة - فى نوع من رد الفعل على ما أراه حولى من إلحاح على قضايا التنمية الاقتصادية وحدها ، هذه الأيام ، سواء فى مصر أو فى غيرها من الأقطار العربية المماثلة ، وذلك على نحو تترتب معه أولويات التنمية فى سلم هابط ، درجته العليا الاقتصاد المقرون بالسياسة ، يليهما فى الاهتمام

القضايا الاجتماعية . وتأتى الثقافة فى الذيل عادة ، أو تهمل على نحو فادح فى التنظير لقضايا التنمية التى يتحدث عنها الكثيرون من المسؤولين العرب مكرّرين - أحيانا - صيغة «التنمية الشاملة» . وهى صيغة تنبنى فى ذاتها على مفارقة استحالة وجود تنمية شاملة ، مفهومة بطريقة هيراركية ، تجعل بعضها أكثر أهمية وإلحاحا ، وبعضها الآخر أقل أهمية واهتماما . ومن غير المعقول ولا المقبول - فى هذا الزمان - أن تتحرك التنمية بمعدلات أكثر تسارعا فى مجال ، وأقل تسارعا فى مجال مواز ، أو التركيز على هدف بعينه على حساب بقية الأهداف ، أو حتى على أساس من تصور أن تحقيق هذا الهدف يؤدى بالضرورة - وعلى نحو آلى - إلى تحقيق غيره من الأهداف . وللأسف لم يتعلم الكثيرون من خبراء الاقتصاد فى بلادنا أن هذا الاتجاه خاطئ ، وأن التنمية الاقتصادية - حتى لو نجحت - يمكن أن تؤدى وحدها ، وعلى نحو آلى ، إلى غيرها من أوجه التنمية ومجالاتها . وحجة هؤلاء أنه ما دامت قاطرة الاقتصاد قوية ، وتندفع فى الطريق إلى الأمام ، فإنها تجذب إليها فى اندفاعها إلى الأمام ، مجالات التنمية الصناعية والعلمية والتعليمية والاجتماعية والصحية وغيرها من المجالات بالضرورة فتندفع معها هذه الأوجه إلى اتجاه التقدم نفسه . ولا يريد هؤلاء الاقتصاديون أن يغيروا تفكيرهم إلى الآن ، برغم أن تجارب العالم تؤكد خطأ هذا التفكير ، وينطبق الأمر نفسه على أولئك الذين يرون أن المفتاح الأول والوحيد لحل مشكلات التخلف فى العالم الثالث هو الإصلاح السياسى الذى هو حجر الزاوية لكل إصلاح ، والقاطرة القادرة على دفع عجلات باقى العربات فى اتجاهها إلى الأمام .

وقد ترتب على مثل هذه التوجّهات وحيدة الاتجاه غياب معنى الشمول من أى محاولة للتنمية ، والانقلاب بمفهوم التنمية إلى عمليات وآليات جزئية ، لا تنجح عادة فى تحقيق أهدافها . وكيف يمكن عقلا أن نصلح

الاقتصاد مثلاً، أو الصناعة، فى غيبة الوعى العام بالأبعاد الإنسانية والقيمة للمتغيرات الاقتصادية، ودون إشاعة وعى ثقافى عام يعمل على إفهام المواطنين أهمية التنمية الاقتصادية والصناعية وجدواها فى حياتهم التى تحتاج إليها، وأثرها فى صنع مستقبلهم الذى يحلمون به على نحو أفضل وأكمل! وكيف يمكن تطوير الصناعة فى مجتمع من المجتمعات - خصوصاً فى عصرنا - دون تطوير البنية التحتية للعلم والتعليم وبناء مجتمع المعرفة. وفى الوقت نفسه، القضاء على أخرافات المترسّبة والتقاليد البالية والمعتقدات المنعكسة التى تحول دون أبناء المجتمع وتقبّل التفكير العلمى، والوعى بدور العلم فى تطوير الصناعات، وترسيخ الثقافة التى تدفع بالقيم العقلانية والعلمية إلى مرتبة الصدارة، واصلة بين إبداعات العلوم والفنون والآداب فى تنمية الوعى العام الذى لا يقتصر على الذوق العام للجماهير، وإنما يمتد ليشمل العمارة التى تحتوى المصانع والمعامل والجامعات والوعى الذى ينطوى عليه العمال والحرفيون والتقنيون بمختلف ألوانهم.

ولو أخذنا التنمية السياسية المقترنة بالإصلاح السياسى على سبيل المثال، وجدنا أن الكثير من عوائقها ترجع إلى عوامل ثقافية متجذّرة فى الثقافة التقليدية السائدة فى المجتمع، وهى الثقافة التى وصفها هشام شرابى بحق أنها «ثقافة بطيركية» ورأى فيها العائق الأول للحدّثة والتحديث فى كل مجال. ويلزم عن ذلك أنه لا معنى لتداول السلطة السياسية بين الأحزاب المختلفة مع بقاء الرواسب المتعددة لمفهوم «الفرقة الناجية» التى تلقى بكل من اختلف عنها من الفرق أو الأحزاب فى جحيم النار، أو هامش الإهمال المعتم أو المظلم، أو هامش النفى والتشريد، ناهيك عن السجون والمعتقلات. ولا معنى للتديث عن الشرعية بكل أبعادها وأنواعها مع احتكار مصادر القوة والسلطة فى غيبة الفصل بين السلطات، وتعطيل

الدستور والقانون، وتحويل مؤسسات المجتمع المدني إلى تنظيمات تابعة مرددة لصوت الحاكم الأوحده وأهوائه . وفى الوقت نفسه، لا وجود للديموقراطية مع شيوع نقائضها فى الوعي الإيديولوجى لجماهير لا تزال تؤمن بعصمة الحاكم، والنظر إلى طاعته على أنها من طاعة الله، وتتوارث الاعتقاد الحنبلى بأنه لا يجوز الخروج على الحاكم وإن جار . وبالطبع لامعنى لممارسة ديموقراطية حقيقية فى مجتمعات لا تزال ثقافاتنا تؤمن بأن الرجال قوامون على النساء فى كل الأحوال، وتحرم المشاركة السياسية على المرأة بحجة أنها ناقصة عقل ودين، وتجذر معانى التمييز بواسطة الأجهزة الإيديولوجية التى تشيع أشكال التمييز ضد المرأة، مقرونة بأشكال التمييز بين الطوائف، وغيرها من أشكال التمييز على أساس من اللون أو الدين أو حتى العمر .

وإذا كان ذلك كله يدل على أنه لا يمكن إقامة تنمية إلا إذا كانت شاملة، لأن كل مجال وكل هدف من أهداف التنمية ومجالاتها يتأثر بغيره ويؤثر فيه سلبا وإيجابا فى الوقت نفسه، فإنه يدل على أنه لا تنمية دون ثقافة . وأرجو أن يؤكد التكرار الذى قصده قصدا فى هذا المقال أن تجاهل الثقافة فى عملية التنمية هو إفراغ لهذه العملية من قوة دفعها الأساسية التى لا يمكن لآليات التنمية - فى كل مجالاتها وأهدافها - أن تحقق فاعليتها بدون قوة الدفع الثقافية التى تصل بقيمتها مجالات التنمية وأهدافها من ناحية، وتبث الفاعلية والحيوية والحماسة فى كل نشاط من أنشطتها، مفردة ومجتمعة، من ناحية ثانية، وتزيل العوائق التى تعوق حركتها أو تؤخر تحققها فى الوعي الاجتماعى الغالب أو السائد .

ماذا بعد وثيقة الإسكندرية؟(*)

كنت واحدا من المجموعة التي أسهمت في مؤتمر «قضايا الإصلاح العربى : الرؤية والتنفيذ» الذى أقامته مكتبة الإسكندرية بالاشتراك مع الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا ومجلس الأعمال العربى ومنتدى البحوث الاقتصادية والمنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة المرأة العربية . وكان نجاح المؤتمر مقترنا فى تقديرى بشروط أربعة تحققت له . أولها أن المؤتمر سعى جاهدا إلى تمثيل التيارات الفكرية الأساسية فى الحياة العربية ، غير غافل عن تنوع الأجيال المشاركة بما يضمن التعددية الفكرية بوجه عام ، وعدم التمييز بين ممثلى وممثلات الطوائف المختلفة على أساس من الجنس أو العرق أو الدين ، أو الانتماء السياسى . وكانت التعددية فى هذا الإطار هى الوجه الآخر للصفة القومية التى حرص عليها المؤتمر ، والتى دفعت اللجنة المنظمة له إلى دعوة الشخصيات العربية على امتداد العالم العربى ، خصوصا الشخصيات التى عُرِفَتْ بمواقفها الشجاعة وأفكارها الجسورة وتحليلاتها المستقلة فضلا عن انتماءاتها القومية . وثانيها ما حرص المؤتمر على توفيره

(*) نشرت بجريدة الأهرام 14 يونيو 2004 م .

للمشاركين من حرية فكرية لم يكن لها سقف يحدّها، أو تعليمات تعوق انطلاق الاجتهادات الخلاقة إلى ما لا نهاية. وقد أسعدنى ما رأيته فى مناقشات المؤتمر ومدخلاته من تحرر كامل فى الاجتهاد، وتنوع لافت فى المقترحات، وذلك على نحو تأكد معه مبدأ قبول الاختلاف واحترام كل رأى، فالهدف فى النهاية كان توسيع الأفق الذى ينتقل بالمشاركين من وهاد الضرورة إلى الإمكانيات الواعدة للحرية. وثالثها ما أكدّه المؤتمر باستمرار من أنه يمضى فى أفق المجتمع المدنى، ويجسّد دوره الضرورى فى الإسهام بعملية الإصلاح الشامل التى أصبحت ضرورة حتمية، خصوصاً بعد أن وصلت الأوضاع العربية إلى أفق مسدود فى كل اتجاه، ولم يعد هناك من أمل لمقاومة المزيد من الكوارث إلا بإصلاح جذرى فى كل اتجاه. ولا يخفى على أحد أن تقدم الأمم مرهون بقوة مؤسسات مجتمعها المدنى، ومشروط بقدرة هذه المؤسسات على إشاعة مناخ حيوى من الممارسة الديموقراطية الحقيقية، والكشف عن أوجه الفساد والخلل فى أجهزة الدولة التى يتزايد عجزها بزيادة فسادها وغياب أشكال المتابعة والرقابة التى تنهض بها مؤسسات المجتمع المدنى التى تظل قوتها وفعاليتها بمثابة صمام الأمان الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والفكرى.

وكان الشرط الأخير لنجاح المؤتمر هو ابتعاده عن صنفين من المثقفين. أولهما المسؤولون الحكوميون والوزراء الذين يعملون فى خدمة الحكومة، أو يمثلون أجهزتها المتعددة، وذلك ضماناً لاستقلال المؤتمر الكامل، وإطلاق العنان لحرية الاجتهادات المخالفة والمغايرة. وفى الوقت نفسه، تجنّباً للقيود المعلنة أو غير المعلنة التى ينطوى عليها الوزراء والمسؤولون الذين يمكن أن تفرض عليهم مناصبهم ما يتناقض مع حرية اجتهاداتهم، أو حرية الآخرين فى الاختلاف معهم وعندهم. ولا بد أن نشكر للسيد رئيس الجمهورية - فى هذا السياق -

حرصه على الصفة غير الحكومية للمؤتمر، وتشجيعه لجهود المجتمع المدني التي تآزرت مع مكتبة الإسكندرية. وكان للكلمة التي ألقاها الرئيس أثر جيد، رغم أن الكثيرين توقَّعوا إلغاء قانون الطوارئ في خطاب سيادته، لكن ما جاء في الخطاب من دعم للتفكير المستقل وحق الاختلاف كان دلالة مضافة إلى دلالة أن كلمة الرئيس لم تكن افتتاحاً رسمياً لجلسات المؤتمر، وأنها سبقت جلسة الافتتاح بساعات، وأشارت ضمناً إلى حرية المؤتمرين الذين لم يضغط عليهم حضور رجال الحكومة. والصنف الثاني هو هؤلاء الذين يركبون موجة مع كل تغير جديد، ويرتدون لكل زمن أزياءه. ولا ينفصل عن هؤلاء من عرف عنهم مقاومة التغيير، بل من عرف عنهم أنهم أسهموا - واعين أو غير واعين - في إيصال الأحوال إلى ما وصلت إليه من فساد وأزمات وانهيارات وفصائح. ولذلك كان واضحاً منذ البداية للعقول التي أسهمت في المؤتمر أن الإصلاح المنشود لا يمكن أن يقوم به الذين أفسدوا في كل مجال، وأن أولى خطوات الإصلاح الحقيقي هي التخلص من القيادات التي ترهلت أو جمدت أو انحرفت أو أساءت أو تسيَّت، فأفضت إلى مثل ما نتج عن فضيحة الصفر المعروفة التي كانت إشارة إلى غيرها مما لانعرف كل خباياه بعد.

وقد أدّى الحرص على هذه الشروط إلى خروج «وثيقة الإسكندرية» الصادرة عن المؤتمر بالصورة التي وافق عليها أغلب المشتركين الذين رأوا في الوثيقة القاسم المشترك لأرائهم. حتى القلة القليلة من الأصدقاء العرب التي اختلفت مع الأغلبية في تحديد الأولويات، ورأت ضرورة البدء بتحرير الأرض العربية في فلسطين ولبنان والعراق من الاحتلال، وإعلان العداء الصريح للولايات المتحدة التي دعمت استبداد الحكم في العالم العربي، والحملة على فساد الحكّام، وتحديد عدد معين من السنوات يلتزم بها الحاكم في الحكم الملكي والجمهورى، يتحقق معه معنى تداول السلطة، بينما رأت الأغلبية البدء من مشكلات الداخل مباشرة،

ومناقشة سبل الإصلاح الجذرى : سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، مؤمنة بأنه لا نصر فى أى معركة قائمة وقادمة إلا بتحقيق الإصلاح الجذرى فى الداخل أولا . وبقدر ماسمحت الأغلبية للأقلية بالتعبير عن رأيها المختلف واحترامه ، لم تعترض الأقلية على ما جاء فى وثيقة الإسكندرية ، بل أعلنت تأييدها له ، وأضافت إليه على مسؤوليتها بعض أفكارها التى أعلنتها فى بيان نشرته جريدة «السفير» اللبنانية ، وهو متاح لمن يريد الاطلاع عليه .

وفيما عدا هذا الخلاف الطفيف ، كانت وثيقة الإسكندرية حدثا تاريخيا ، خصوصا بما جسّدته من أمانى ومطالب المثقفين والمثقفات الذين ضاقت صدورهم بالأوضاع العربية القائمة ، وقرروا أن يأخذوا على عاتقهم تقديم «روشتة» العلاج ، متخلّين عن الحذر أو المجاملة ، حريصين كل الحرص على تحديد العلاج لكل داء فى كل مجال من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وكان هناك اقتناع تام أن تنفيذ البرنامج العلاجى الذى حدّدته وثيقة الإسكندرية هو مهمة الحكومات العربية ومؤسسات المجتمع المدنى على السواء ، كما كان هناك اقتناع كامل بأن الإصلاح الفوقى يظل على مستوى السطح ، وأن الإصلاح الحقيقى هو الذى يبدأ من الأسفل إلى الأعلى ، تجسيدا للجهود المشتركة لقطاعات عريضة فى المجتمع . وبالطبع ، كان ولا يزال هناك المتشائمون الذين فقدوا الثقة تماما فى قدرة الحكومات العربية القائمة على تحقيق إصلاح حقيقى . ولكن كان هناك - ولا يزال - المتفائلون الذين يثقون فى قدرات مؤسسات وتجمّعات المجتمع المدنى على أن تكون - أولا - قوى ضاغطة تدفع الحكومات دائما على طريق الإصلاح ، وتتولى متابعة قضاياها ، وتشجيع وعيا عاما بأهميته وحميته ، فضلا عن ما يمكن أن تسهم به هذه المؤسسات والتجمّعات من أدوار لا يمكن نكرانها فى عمليات الإصلاح المختلفة .

وأتصور أن الحديث عن الأدوار المطلوبة من مؤسسات المجتمع المدني وتجمعاته المختلفة تفتح الباب للحديث عن الضمان الحقيقي لتحريك رغبة الإصلاح وتحويلها إلى واقع، ودفعها إلى الأمام بما يجسد أحلام المحرومين من العدل والساعين إلى استقلال أوطانهم والباحثين عن حرية التفكير والإبداع، في موازاة تحرر المجتمع من عاداته البالية وتقاليد الجامة، وتحرير الاقتصاد من القيود التي تكبل حركته. ولا شك أن قيام مؤسسات المجتمع المدني وتجمعاته بأدوارها في هذا الاتجاه هو الذي يجيب بحسم عن السؤال: ماذا بعد وثيقة الإسكندرية؟. فما بعد الوثيقة هو الجهد الذي ينتقل من التنظير إلى التطبيق، ومن التبشير إلى التنفيذ، ومن موقف المتفرج السلبي إلى موقف الشريك اليقظ والمتابع المنتبه لكل شيء والمراقب لكل انحراف ممكن. وعندما طرح إسماعيل سراج الدين - مدير مكتبة الإسكندرية - وراعى دورها الواعد - السؤال نفسه في مقاله المنشور بجريدة «الأهرام» (5/6/2004) فإن إجابته عن السؤال استدعت الأسس التي قامت عليها «وثيقة الإسكندرية» والاستراتيجيات التي ترتبت عليها، والتي تشمل معالجة تفاصيل الإصلاح في كل بلد عربى بخصوصياته ومشكلاته النوعية، ودراسة المشاكل الفنية التي تعوق العمل العربى المشترك، وتعميق مفاهيم حرية التعبير والمنهج العلمى والعقلانية فى الثقافة بما يؤكد حق الاختلاف والتجريب، وحرية الاجتهاد المغاير والإبداع المخالف. وأضاف إلى ذلك دراسة كل ما يمكن أن يسهم فى تقوية المجتمع المدنى. وقد قرن إسماعيل سراج الدين هذه الاستراتيجيات ببرنامج عمل مبسوط على امتداد عام، تنهض به مكتبة الإسكندرية بالاشتراك مع كل من يتعاون معها من مؤسسات المجتمع المدنى وتجمعاته. وهو برنامج يشمل حلقات دراسية ومجموعات بحثية وندوات ومؤتمرات، تشمل مجالات: الإصلاح الاقتصادى،

وإصلاح التعليم، والتشريع، وقوانين الرقابة المقيدة للحريات، فضلا عن إقامة مؤتمر قومى مهم عن حرية التعبير فى العالم العربى سبقته ورشة عمل.

وبالقطع، فإن مكتبة الإسكندرية لا تحتكر الجهد الوطنى اللازم لدعم مسار الإصلاح فى مصر والعالم العربى، وإنما تؤدى الدور الذى تراه لنفسها، والذى يراه محبوها والمؤمنون برسالتها جديرا بها. وهو دور أخذ يتجسد فى إنجازات عملية ملموسة، ويسهم فى خلق مناخ قومى عام، ويؤكد للعالم كله قدرة المثقفين العرب على صياغة استراتيجيات المستقبل الواعد، بعيدا عن الحلول الخارجية التى ظهرت نتائجها الفاجعة فى العراق. والأمل فى أن يتحول كل جهد تقوم به مكتبة الإسكندرية، سعيا إلى تجسيد حلم الإصلاح الجذرى، إلى مؤلّد يؤدى إلى تزايد الجهود الموازية، على مستوى المجتمع المدنى الذى لا بد من أن تتضافر قواه لتحررنا من الاستبداد السياسى للحكومات، والتسلّط الفكرى والاجتماعى والتعصب الدينى للمجموعات التى تمتد من أجهزة الدولة إلى المجموعات الموازية لها والمبنية على الآليات نفسها.

ولن يقوى الأمل الذى أتحدث عنه إلا بانطلاق مكتبة الإسكندرية فى طريق الإصلاح الذى اقترن به منتداها ومرصدها الاجتماعى، وأن يستمد المنتدى والمرصد من حيوية إسماعيل سراج الدين وشجاعته ما يجعل منهما قوة ضغط فاعلة فى منظومة شاملة، على كل المستويات وفى كل المجالات.

مشايخ الإصلاح والدولة المدنية(*)

1- رفاة الطهطاوى

عندما ذهب الشيخ الشاب رفاة الطهطاوى (1801-1873) ليؤدى دوره إماما للبعثة التى أرسلها محمد على باشا، سرعان ما اتسع بهذا الدور ليغدو طالب علم نادر المثال، يتفوق على أقرانه، ويُقبل فى حماسة نادرة على أن يعرف أسرار هذه الدنيا المتقدمة التى ذهب إليها، ويتعرف فيها على كل شىء لم يعرفه، عملا بالمبدأ القائل : «الحكمة ضالة المؤمن» و«اطلبوا العلم ولو فى الصين». ولم يترك عقل الإمام الشاب مظهرا من مظاهر الدولة الحديثة أو وجهها من أوجه التقدم فيما رآه «دولة مدنية» إلا وتوقف عنده، مستخدما ميراثه العقلانى، معتمدا على مبدأ التقبيح والتحسين العقلين اللذين ورثهما عن المعتزلة، فأخذ ما قبله عقله المسلم المفتوح، ابتداء من «الدولة المدنية» الحديثة التى تقوم على أسس جديدة، أدرك بؤس غيابها عن وطنه، خصوصا حين رأى وفهم معنى أن تكون الأمة مصدر السلطات، والفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، والتمييز

(*) نشرت بجريدة الأهرام 2 أبريل 2007م.

الحاسم بين الدينى والدينوى ، ليس إلغاءً للدينى أو تقليلاً من شأنه ، وإنما تأكيد للدينوى الذى أصبح «عقدا اجتماعيا» قائما على التراضى الذى يؤسس للدستور والقوانين التى تتجسد بها مبادئ الحرية والمساواة والعدالة ، ومن ثم معانى المواطنة الحديثة التى تحل محل مفهوم الرعية ، كما يحل العقد الاجتماعى محل العقد الدينى ، ومن ثم ردّ مصدر السلطات إلى المواطنين الأحرار المتساوين فى الحقوق والواجبات بلا تمييز من دين أو جنس أو لون ، وليس إلى الوصاية الإلهية التى تفرض عليهم ، كالقدر ، ملوكا وحكومات ثيوقراطية قائمة على التمييز واللامساواة .

وكانت المقارنة بين واقع التخلف الشرقى ، مقابل إمكانات التقدم الغربى ، دافعا لأن يطرح رفاعة على نفسه - مثل غيره الذى لحق به من رواد النهضة العربية الحديثة - السؤال الحاسم عن فوائد الدولة المدنية الحديثة التى رأى معجزات تقدمها فى أقطارها الأوروبية ، علما صاعدا ، وإبداعا راقيا ، وسلوكا متحضرا ، وعمارة لا مثيل لها ، وخلقا فاضلا لا عهد له به فى سلوك الرجال والنساء ، فحلم أن يصل مجتمعه (الذى رأى مدى تخلفه فى مرآة الآخر) إلى مثل ما وصلت إليه فرنسا من تقدم ، بدا صاعدا واعدة مغويا فى الوقت نفسه . وكانت بداية الحكم ونهايته على ما رآه ، ولفت انتباهه ، عقلاً يقظاً مستنيراً لشيخ أزهرى شاب ، ظل نبعاً لا ينضب من الأسئلة المؤرقة التى أنتجت إقامته للدراسة فى باريس . وكانت إجاباته عن الأسئلة التى طرحها على نفسه مهتدية بالمبدأ العقلانى الإسلامى الذى أدى به إلى أخذ النافع لإنهاض وطنه وتجنب ما لم يره نافعا ، وكان ذلك سبيل رفاعة إلى الإيمان بحتمية الدولة المدنية لصنع مستقبل التقدم فى وطنه الذى آلمه تخلفه الذى أصبح أكثر وعيا به . وهو الأمر الذى لم ينفصل عن صعود الإيمان الذاتى بأهمية الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية ، ما ظل

هذا الفصل مبقيا على الدين ، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية . وكانت النتيجة انفتاح عقل رفاة على أفكار المجتمع المدني الذى هو مجتمع مؤسسات ، يمكن أن يقوم على مبادئ داخل التقاليد العقلانية الإسلامية ، ويظل غير مناقض لها ، خصوصا فى نفيه حكم «الإكليروس» . ولم ينفصل عن هذه النتيجة تقبل رفاة لأهمية «الدستور» بوصفه تعاقد مدنيا ، يحقق الاستقرار والنظام فى كل أمة ، خصوصا من حيث هو «الشريعة» البشرية التى تنظم أمور الدولة المدنية ، وتفصل بين سلطاتها ، وتصون كل أطرافها ومواطنيها ، مقترنة بنظام نيابى حر ، يكفل الضمانات لكل الأفراد ، ولا معنى للدستور من غير وعوده .

ويترجم رفاة الدستور الفرنسى لسنة 1830 بوصفه مثالا لأمر «لاينكر ذوو العقول أنها من باب العدل» . وكان هدفه من الترجمة - فيما يقول - «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أم الإسلام من عرب وعجم» . ويقدم للترجمة بتأكيد أن غالب ما فى هذا الدستور ليس فى كتاب الله تعالى ، ولا فى سنة رسوله ﷺ ، ومع ذلك فهو دليل عقلى على إمكان بلوغ أى مجتمع إلى ما يحقق له التقدم ، خصوصا حين يرى عقلاء هذا المجتمع أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، فالعدل أساس العمران فيما تعلم رفاة من سلفه ابن خلدون ، والحرية والمساواة - كالإنصاف - أول التقدم كما تعلم من شعارات الثورة الفرنسية .

ولم يكتف رفاة ، بعد عودته إلى بلده ، بنشر كتابه «تخليص الإبريز» ، بل أتبعه بكتاب «مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية» ، كى يزيد معنى الدولة المدنية التى يحكم أفرادها عقد اجتماعى ، ويصون حقوق هؤلاء الأفراد الدستور والقوانين التى يتراضون عليها أساسا لحياتهم فى الدنيا ، كما يتراضون على المبادئ والمعارف الحديثة التى تؤكد المساواة بين

أبناء الوطن الواحد، بعيدا عن أى تمييز فى الحقوق والواجبات، سعيًا لتكوين مواطن من نوع جديد، ووطن متقدم ترعى حكومته المدنية كل الأديان والمعتقدات، وتصونها دون تمييز طائفى، وتحميها بما يغدو مقدمة لما أكدته ثورة 1919 - بعد ذلك بسنوات عديدة - من أن الدين لله والوطن للجميع، وأن الإسلام لا يتعارض مع الدولة المدنية، بل يدعمها بالتمييز الواضح بين ما لله وما للناس الذين هم أدرى بشؤون دنياهم.

2- جمال الدين الأفغانى

واصل جمال الدين الأفغانى (1838-1897) المضى فى الطريق الذى سبقه إليه رفاة الطهطاوى، وذلك بإعادة تأكيد الوصل بين الحكمة والشريعة، تطويرا لفهم الشريعة وتحريرا للعقل من قيد النقل والتقليد، على نحو ما فعل الفيلسوف ابن رشد. وكانت النتيجة فهم الأفغانى هذا الوصل فى ضوء صعود العلم الواعد فى زمنه، والتقدم المتزايد للدولة المدنية فى أوروبا، خصوصا بعد استقلالها الكامل عن السلطة الدينية، جاعلا من ذلك مدخلا للبحث عن مخرج لمازق التخلف المريع الذى رأى عليه أم الإسلام. وكان ابتداء ذلك إيمانه بقدرة العقل الإنسانى الحر على مجاوزة شروط الضرورة، ومن ثم قدرة الإنسان على أن يستجلى بعقله، ذاتيا، ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة، ويسيّطرها، فلا حد لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل، فالعقل لا يلبث طويلا، بعد أن يتحرر من قيوده، حتى يطير «أسرع من العقبان، ويغوص فى أعماق البحار يسابق الحيتان، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره، ويتحدث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى، ولا يبقى مستحيلا عليه إيجاد مطية توصله للقمر أو الأجرام الأخرى». وقد حرصت على نقل عبارات الأفغانى بنصها من «خاطراته»

التي يؤكد فيها رؤياه لإمكانات التقدم الإنسانى فى المستقبل ، وذلك من قبل أن يغزو الإنسان الفضاء ، أو يصل إلى القمر وغيره من الكواكب ، وقبل الفضائيات والأقمار الصناعية . ويمضى الأفغانى مؤكداً ، بعد ذلك ، أنه ما من أحد يدري ما يمكن أن يأتية الإنسان فى مستقبل الزمان ، إذا ثابر على السير لكشف أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد الإنسان إلا لها . وكانت النتيجة العودة إلى الوصل الرشدى (نسبة إلى ابن رشد) بين الحكمة والشريعة ، بوصفه وصلاً بين «العلم الجديد» و«الشريعة» . لكن بما يؤكد نوعاً من الثنائية التى تفصل بينهما وتصل فى علاقة تكاملية ، لا يقل الفصل فيها أهمية عن الوصل .

ولذلك أعلن الأفغانى مبدأ الفصل بين السلطتين : الزمنية المدنية والروحية الدينية ، مؤكداً تصاعد حضور «الدولة المدنية» فى وعيه . وهو مادفعه إلى تأكيد أن الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغنى عن سلطتين : روحية وزمنية ، وأن كلتا السلطتين تهدف إلى غاية واحدة . أما السلطة المدنية بملكها أو سلطانها أو حاكمها فإنما تستمد قوتها من الأمة ، «فالأمة مصدر السلطات» بهدف قمع الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفير الراحة للجميع بالسهر على الأمن وإعمال القانون ، وتوزيع العدالة المطلقة فى التعامل مع المواطنين . أما السلطة الدينية الروحية فهى ما لكل دين من النفوذ المعنوى على من يدينون به ، وهى أنفذ من قوة السلاطين فى بعض مواقفها وأقوى من يقظة الشرطة وعدل القاضى على منصة القضاء ، ذلك لأنه إذا تمكن الدين من نفس ، تباعدت عن مراقبة السلطان أو القانون ، هنا يفعل الروح الدينى فعله ، ويؤازر سلطة القانون ، ويراقب ما لا تراه السلطة الزمنية أو تلتفت إليه من دوافع الأفراد وسلوك بعضهم .

وإذا تكاملت علاقة التفاعل بين السلطتين ، ولم يحدث بينهما تعارض عدائى ، أو محاولة فرض وصاية قمعية من أحدهما ، تحقق التقدم ، ومضت

الأمة فى طريق صاعد من وعود المستقبل ، فيسير الدين فى غايته الشريفة التى تحمدها السلطة الزمنية المدنية ، وتسير السلطة الدينية فى طريقها الهادف إلى العدل المطلق والسعادة الإنسانية التى تحمدها السلطة المدنية وتدعمها بالقطع ، ولا تتنازع السلطان إلا إذا خرجت كل منهما عن المحور الملازم لها ، والموضوعة لأجله ، فتحدث الكوارث التى تقترب بالاستبداد والقمع ، قمع السلطة الزمنية لمواطنيها حين لا تجد رقيبا من مؤسسات أو حسييا من شرع ، واستبداد السلطة الدينية إذا سيطرت عليها فئة ضالة ، متعصبة ، تزعم احتكار الدين ، أو النيابة عنه بما يُقيم تطابقا وهميا بينها وبينه ، فتقمع المخالفين لها الذين تصممهم بوصمة الكفر ، وتخيفهم بعذاب الدنيا والآخرة .

ولقد انتقل الفهم التكاملى للعلاقة بين السلطتين من جمال الدين الأفغانى إلى تلاميذه الذين تحلقوا حوله من مشايخ الاستنارة وأفنديتها الذين نجحوا فى انتزاع بعض الحقوق الدستورية للأمة التى ظلت مصدر السلطات فى وعيهم . وكان إنشاء مجلس شورى النواب عام 1866 فى عهد إسماعيل خطوة على الطريق ، سابقة على مجىء الأفغانى إلى مصر عام 1871 ، وانخرطه فى حركة الاستنارة الثورية التى قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعون عن حقوقها ، داخل مجلس شورى النواب الذى نظر إليه الأفغانى وتلاميذه بوصفه أساس المدنية والنظام ، والسبب الموجب لنيل الحرية التى هى - كالمساواة - أصل التقدم والترقى ، والحافز الأول على بناء العدل الذى يسوّى بين الجميع .

واقترن ذلك بسياق شاعت فيه مبادئ الثورة الفرنسية (1789) وظهور ثوار متمردين من أمثال : عبدالله نديم (1854 - 1896) وأديب إسحق (1856 - 1885) الذى اشترك فى الحركة الوطنية ، وكان صوتها الناطق فى جريدته

"مصر" التي صادرتها السلطة الزمنية التي طغت، فأنشأ غيرها، وظل صوت الثورة بمسرحياته وقصائده وإيمانه اللاهب بمبادئ الثورة الفرنسية التي ترددت على ألسنة الثوار الذين وقفوا مع عرابي ضد استبداد الخديوى. ولم يترددوا في المواجهة التي جمعت عبد الله نديم ذا الأصل المصرى بأديب إسحق الشامى الأصل، كما جمعت بين الأفندية والمشايخ أمثال محمد عبده الذى أصدر مجلة «العروة الوثقى» مع أستاذه الأفغانى، فى باريس سنة 1884، بعد فشل الثورة العربية ومجىء الاحتلال البريطانى الذى لم ينجح - مع الخديوى توفيق الخائن - فى استئصال روح المقاومة، ولا استمرار أفكار الإصلاح والتبشير بدولة مدنية واعدة، لا تتناقض سلطتها المدنية مع سلطة الدين الروحية، أو تتنافر فى المسعى الذى تطلع المتمسكون به إلى استكمال بناء الدولة المدنية الحديثة بكل مؤسساتها.

3- عبد الرحمن الكواكبي

بدأ الكواكبي (1854 - 1902) من حيث انتهى جمال الدين الأفغانى فيما يتصل بضرورة التمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية والفصل بينهما. ولكن هذا الفصل أخذ أشكالا مختلفة عنده، وإن لم تتناقض مع الثنائية الأفغانية، رغم تميزها عنها فى بعض جوانب الاختلاف الكمى التى لا تقلل من أوجه الاتفاق الكيفى. وتبدأ هذه الأوجه من تأكيد الكواكبي العلاقة بين الاستبداد السياسى والاستبداد الدينى فى كتابه العلامة «طبائع الاستبداد». وهو الكتاب الذى يستهل بالإشارة إلى أن أكثر المحررين السياسيين من الإفرنج يرون أن الاستبداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى، بينما يذهب البعض القليل منهم إلى القول إنه لم تكن هناك علاقة تولد ترد الأول (السياسى) إلى الثانى (الدينى)، فهما أخوان متشابهان،

والمماثلة بينهما قوة فى أن أولهما يحكم ويتسلط على عالم القلوب، بينما ثانيهما يتحكم فى مملكة الأجسام. ولذلك فإنه ما من مستبد سياسى إلا ويتخذ لنفسه صفة قدسية، تخايل بأنه على علاقة خاصة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين الذين يعينونه على ظلم الناس باسم الله.

وسواء صح رأى التولد أو رأى المشابهة، فالعلاقة بين النوعين من الاستبداد قائمة رغم اختلاف مجال التحكم فيهما، وهى علاقة متبادلة، تؤكد أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وأنه لا حضور قويا لأحدهما دون الآخر، فالمملك بالدين يبقى، والدين بالمملك يقوى. وشواهد ذلك كثيرة جدا، لا يخلو منها زمان ولا مكان، وكلها تبرهن على أن الدين أقوى تأثيرا من السياسة، وأكثر منها تجذرا فى القلوب والعقول، خصوصا تلك التى تسيطر عليها ثقافة تقليدية غالبية، تراكمت إلى أن تجمدت، وتأصلت إلى أن استحكمت، وأصبحت طاردة لما سواها، قامعة له أو مستأصلة حضوره.

وإذ تؤكد هذه العلاقة الوثيقة التمايز بين سلطتين، سياسية ودينية، والتسليم بوجودهما منفصلين أو متوازيين بما لا ينقض العلاقة المتفاعلة بينهما، سواء فى أحوال التولد أو أحوال المشابهة، فإن هذه العلاقة تؤكد، فى جانبها الثانى، أنه لا يمكن إصلاح أحدهما دون إصلاح الآخر، وأنه لا معنى لأى إصلاح سياسى دون إصلاح ما يعتمد عليه الاستبداد السياسى من ركائز دينية راسخة. وفى الوقت نفسه، لا يمكن المضى فى أى إصلاح دينى، أو أى تجديد للخطاب الدينى، أو حتى الفكر الدينى - بلغة عصرنا - إلا فى مناخ من الإصلاح السياسى الذى يشيع قيم الحرية السياسية التى تعنى حرية التفكير الدينى بالضرورة، وتحرير العقول من أوهامها التى ترسخت فتحجرت، وتحجرت إلى أن استأسدت فى مجالات الفكر الدينى. ولذلك كان تحرير الخطاب الدينى، ولا يزال، هو الوجه الملازم لتحرير الخطاب

السياسى ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ، فاتحاد أسباب الاستبداد الواحدة فى المجالين ، تؤكد تماثل الآليات والأهداف والخصائص فى علاقة التماثل التى تدنى بطرفيها إلى حال من الاتحاد ، وتجعل ما يقع لأحدهما يقع على الآخر ، ويتبادل معه التأثير والتأثير . وما أكثر الشواهد التى تؤكد ذلك فى حلقات التاريخ ومجالات وأشكال أنظمة الحكم فى الأمم .

ولذلك شاهدان بارزان فى تاريخنا الحديث والمعاصر : أولهما دعوة الخلافة التى طمع فيها الملك فؤاد خلال فترة حكمه (1917 - 1936) فى مدى أطماع توسيع ملكه ، ومجال استبداده ، معتمدا فى ذلك على التقليديين الدينيين من مشايخ الأزهر ، وعلى حزب الاتحاد السياسى الذى أنشأه برئاسة صنيعته ورئيس ديوانه زيور باشا . وكانت القنبلة التى انفجرت فأحالت الدعوة إلى شظايا هى كتاب على عبدالرازق " الإسلام وأصول الحكم " (1925) الذى لم يكن ثورة على الخطاب الدينى السائد فى تسلطه فحسب ، بل كان ثورة على الفكر السياسى الاستبدادى فى الوقت نفسه . ولذلك تحالف فى الهجوم على الكتاب دعاة الاستبداد السياسى من أنصار الملك فؤاد ، ودعاة الاستبداد الدينى من مشايخ الأزهر الذين تحالفوا مع الملك فؤاد ، ودعموا أطماعه فى الخلافة . وقس على ذلك ، من منظور مواز ، بداية الاقتران بين بداية التسلطية السياسية للرئيس محمد أنور السادات (1918 - 1981) وسعيه إلى القضاء على خصومه المعروفين (اليساريين والقوميين والناصرين) ، مستعينا على ذلك بفصائل جماعة الإخوان المسلمين التى سبق لعبدناصر أن قمعها ، وألقى بها فى سجونها الشهيرة ، فكانت النتيجة الأولى ازدهار سلطتين متحالفتين ، وذلك فى السياق الذى أدى بالثانية (الدينية) إلى محاولة الإطاحة بالأولى (السياسية) لتحل محلها ، أو تكون بديلا لها ، وذلك فى المحاولات التى لم تتوقف إلى

اليوم . وقد أدرك السادات خطر اختلال التوازن بين الاثنين فى سنواته الأخيرة، فظل يكرر شعار : (لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين). ولكن كان الأوان قد فات، ولم يعد من الممكن إعادة المارد إلى قمقمه الذى ظل حبسًا فيه لزمان طويل . والخاتمة الدائمة معروفة .

ويلزم عن ذلك تمييز الكواكبي بين الاستبداد الدينى والاستبداد السياسى، رغم تأكيده تفاعلهما معا، وتمييزه بين الشريعة الإسلامية التى يختصرها بكلمة "الإسلامية" ونظام الحكم الاستبدادى، مؤكداً أن «الإسلامية» تخلو من الاستبداد بدليل آيات من مثل: «وشاورهم فى الأمر»⁽¹⁾، «وأمرهم شورى بينهم»⁽²⁾. ويصف ذلك بأن «الإسلامية» مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية. ويؤكد الكواكبي - فى منظوره ذلك - أمرين ما لبث أن توسع فيهما رجال الإصلاح بعده. أولهما: أنه لا يوجد فى «الإسلامية» نفوذ دينى مطلقاً، وهو الأمر الذى ألح عليه الإمام محمد عبده فى تأكيده تأييد الإسلام للحكم المدنى الذى مجاله الدنيا التى نحن أدرى بشؤونها. وثانيهما: أن «الإسلامية» الأصيلة - فى زمن الرسول وخلفائه - "كما أسست حكومة ديمقراطية... أسست أيضاً أصول هذه المعيشة التى يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدن الإفرنجى".

* * *

(2) الشورى : 38 .

آل عمران : 159 .

ويُكمل عبد الرحمن الكواكبي أفكاره التي جعل بها الإسلام دعماً للدولة المدنية، وليس بديلاً، أو نقيضاً لها، بتأكيد أن الدولة المدنية التي تستلهم القيم الروحية للإسلامية (وهو مصطلح يصوغه للدلالة على مكونات النزعة الدينية والروحية المتصلة بالفكر الإسلامى)، تطلق حرية التأليف وحق التعبير، وتعاذى الاستبداد فى مدى الشر الذى يدخله الاستبداد حين «يقلب الحقائق فى الأذهان»، ويتلاعب فيه المستبدون بالأديان، تأييداً لاستبدادهم. والنتيجة هى مبدأ الرعية التي تخدم الرعاة، وتحيل المواطنين إلى رعايا مظلومين أبداً. ولذلك «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمل مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد (التقييد)، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عذوتهم الطبيعية، أى الحرية. وقد حمى القرآن قاعدة إطلاق الحرية بوضعه قاعدة: «ولا يضار كاتب ولا شهيد»⁽¹⁾ أو مبدأ: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»⁽²⁾. وهو حافز يدفع نفوس الأبرار إلى تحمل مشقة القيام بهذه الوظيفة الشريفة فى ذاتها، الممقوتة طبعاً عند المستبد وأعوانه. وعندما تؤكد المبادئ الإسلامية السمحة مبدأ «المجادلة بالتي هى أحسن» فى هذا السياق، حيث يتأسس الحق فى التعبير، فإنها تؤكد رفضها لأمرين:

أولهما: الاستبداد السياسى الذى يحرم حق الاختلاف، ابتداء من الحجر على تكوين الأحزاب، مروراً بإلغاء الفصل بين السلطات، وانتهاء بتعطيل الدستور والقانون وعدم الاعتراف بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. وثانيهما: الاستبداد الفكرى الذى يصادر حرية الفنون وما فى حكمها من

(1) البقرة: 282. (2) آل عمران: 104.

أشكال الإبداع فى مجالات الفنون والآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الأمر الذى يترتب عليه إنشاء محاكم تفتيش جديدة، فى موازاة ما يشبهها من أشكال عصرية، تتعدد فيها إدارات الرقابة وأجهزتها القمعية فى الوزارات المختلفة. ومثال ذلك الدور الذى لا تزال تمارسه بعض الأجهزة الرقابية على المصنفات الفنية، والذى لا تزال تمارسه بعض المؤسسات الدينية لحماية ما يسميه المتشددون من أعضائها «الثابت المعلوم من أمر الدين بالضرورة». وهو ما لا يدخل فى «الثابت» ولا فى «المعلوم بالضرورة» فى حالات عديدة.

ويكمل الكواكبى هذا البعد بإلحاحه على أن الحكومات المدنية المتقدمة، أو المتطلعة إلى التقدم، هى التى تتولى تربية الأمة، وذلك بأن تسنّ القوانين التى تتيح التعليم المدنى لجميع المواطنين بلامتياز، وتسهّل الاجتماعات، وتمهد المراسح، وتحمى المنتديات، وتجمع المكتبات والآثار، وتقيم النصب المذكرات، أى التماثيل المخدلة لذكرى أعلام الأمة وأبطالها، على النقيض من الفتاوى التى نسمعها عن تحريم التماثيل، وتأكيدا لضرورة سهر الأمة على حفظ الميراث القومى، وتأكيدا لمثله العليا بما يدعم معنى الوطنية أو الأمة. وإذا كانت الوطنية هى الانتماء للوطن الذى تتعدد فيه الأديان المتصالحة لالدين الذى لا يقبل التنوع أو الاختلاف المذهبى، فإن معنى الأمة هو ما يشير إلى مجموع الأفراد التى يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين. لكن دون أن يكون لعنصر من هذه العناصر فضل على غيره، أو تمييز بين أبناء الأمة على أساسه، فالجسم الحى للأمة عند المتمدينين - هو مجموع الأمة المتلاحمة، والانتماء إليها أو إلى الوطن الذى يحتويها، ويغدو إياها، وذلك بما لا يقلل من شأن أى دين، بل يؤكد احترامه، وبما لا ينقض معنى الإنسانية الذى يجعل من صفتى الوطنية والقومية الزاويتين اللتين تكتملان بزاوية صفة الإنسانية.

ولا شك أن تقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة فى تاريخ البشر من هذا المنظور، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذى قل فى البشر من لا يجول فيه، إلى أن بدأت النهضة الغربية، وواصلت صعودها، فجالت فى هذا المجال، وقررت قواعد أساسية، تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين، فصارت من المقررات الاجتماعية عند الأمم المترتبة والساعية إلى الترقى. وهى الأمم التى تعرف الأحزاب السياسية، والفصل بين السلطات الثلاث. وأهم من ذلك أنها الأمم التى تؤكد ما يجمع بين الشعب من روابط وطنية، هى حقوق وواجبات مشتركة فى النهاية، وتحدد الحكومة بأنها وكالة الحرية والعدالة التى تؤسسها الأمة كلها لإدارة شؤونها المشتركة، وذلك على أساس التساوى فى الحقوق والواجبات بلا تمييز، وتأكيد الحقوق الفردية التى تدخل فيها حرية الفكر والإبداع وحق الاختلاف السياسى والاجتماعى. ويعنى ذلك تفضيل نوعية الحكومة المقيدة برغائب الأمة التى تراقب الحكومة عن طريق المجالس التشريعية التى تختارها للإنبابة عنها، مانحة إياها سلطة إبقاء الحكومة أو إسقاطها، بعد سلطة مراقبتها ومتابعة أعمالها. وتقابل السلطة التشريعية السلطة التنفيذية التى تحمى الأمة عند الأخطار الخارجية، وتسعى إلى ترقيتها والتقدم بها فى كل مجال، وهى مسؤولة عن التعليم والصحة والأمن والصناعة وغيرها من الأنشطة وأنواع الخدمات التى تكفلها حقوق المواطنة. ويقابل الشرع الذى يحكم النفوس، دون تمييز بين شريعة وغيرها، القضاء الذى تكتمل به السلطات الثلاث، وتتدعم بحضوره، خصوصا من حيث استقلاله عن السلطة التنفيذية، وذلك بما يؤهله لمحاكمة السلطان والصعلوك على السواء. وهو يشبه السلطة التشريعية فيما يتصل بمبدأى المراقبة والمحاسبة، ويضمن للأفراد صيانة حقوقهم كلها، خصوصا إذا اعتدت السلطة التنفيذية على أحد هذه الحقوق فى أحوال تسلطها.

ولا يبقى، بعد ذلك، فى كتاب «طبائع الاستبداد»، بكل أفكاره، سوى فكرة أرى لها أهمية خاصة، فى هذا السياق. وهى أن الاستبداد كالوباء مُعد، فهو يبدأ بسيطا فى دائرة من دوائره المتضافرة، وفى مدى محدود، ولكنه سرعان ما يفارق هذا المدى المحدود، ويشمل غيره، ويتنقل من هذا الغير إلى غيره، كأنه الموجات التى يشعها مركز بعينه، فتنتقل منه إلى ما يليه، وما يلي ما يليه إلى آخر مدى الامتداد الأفقى والرأسى، لهيمنة المركز. فتترجع موجات الاستبداد، وتنقل طبائعه من الحاكمين إلى المحكومين. ويغدو التخلّف هو الأصل الذى يحصر الأمة إما فى استبداد دينى خالص، أو استبداد سياسى مطلق، يضع بينهما حلم التقدم، خصوصا بالقياس إلى الذين سبقونا إلى تحقيقه. و«هذه أم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطنى دون الدينى . . . فما بالنا لا نفكر فى أن تتبع إحدى تلك الطرائق، فيقول محققونا . . . دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمة سواء، وهى : «فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن».

4- محمد عبده

لم يكن من قبيل المصادفة أن يذهب الإمام محمد عبده (1849 - 1905) إلى أن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهلها اسم ولا رسم، وأن الإسلام لم يدع لأحد، بعد الله ورسوله، سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وأن الرسول ﷺ كان مُبَلِّغا ومذكّرا لا مهيمنا ولا مسيطرا، ولم يجعل لأحد من أهلها سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء. وكان محمد عبده ينفى - بهذه الكلمات - ما قد تحتمله الثنائية التى أكدها أستاذه ما بين السلطة الزمنية

والسلطة الروحية ، نافيا عن الثانية معنى " السلطة " من المنظور الإسلامى ، مؤكداً بذلك - على نحو ضمنى - وجود الدولة المدنية التى يدعمها الدين الإسلامى بسماحته وقيمته التى لا تتعارض مع مبادئ هذه الدولة والقيم التى يبنى عليها دستورها المدنى أو قوانينها الزمنية .

وكان محمد عبده يرد بذلك على فريقين : فريق لا يرى نفعا من الدولة المدنية بالقياس إلى الدولة الدينية التى تحكم بأمر الله ، وتكون واسطة لتجسيد معنى " الحاكمية لله " فى ميراثه الإسلامى ، بعيدا عن تقليد الغرب الذى اقترن بالشر والفساد والآثام فى أذهان دعاة الحاكمية من الذين رأوا فى الإسلام دينا ودولة ، ولكن بما ينفى الثانية ، ويجعل من الدولة دينا ، والدين دولة ، تقودها فئة تتولى تفسير الدين بما ترى فيه هى الخير للناس جميعا ، مؤسّسة بذلك سلطة دينية لها على غيرها السمع والطاعة . أما الفريق الثانى الذى كان يرد عليه الإمام فهو الفريق الذى كان يريد أن يستبعد الدين نهائيا من أسس الدولة المدنية ومقوماتها ، مؤكدا ما يمكن أن يترتب على الحكومة الدينية من نتائج سلبية ، لا سبيل إلى تجنبها إلا بالفصل الحاسم بين الدولة والدين ، واستبدال المدنى بالدينى فى كل تشريعاتها . وكان يُمثّل هذا الفريق فرح أنطون (1861 - 1922) صاحب مجلة " الجامعة " التى كان يُصدرها فى مدينة الإسكندرية . وقد كتب فيها عن ابن رشد ، متعرضا للمحنة التى واجهها الفيلسوف العظيم بسبب رجال الدين . وهو الأمر الذى قاده إلى الحديث عن اضطهاد العلماء وأحرار الفكر فى العالمين المسيحى والإسلامى ، منتهيا من ذلك إلى ضرورة قيام الدولة المدنية القائمة على التنوع ، وحق الاختلاف ، والتسامح الذى يقترن باحترام كل الطوائف وعدم التمييز القمعى بينها ، على نحو ما يحدث فى الحالات التى تحكّمت فيها السلطة الدينية التى لا نجاة من شرورها إلا بدولة مدنية خالصة ، تقوم على

المواطنة ، والفصل بين السلطات ، وحرية الاختيار السياسى والفكر العقائدى والإبداع الفنى ، مؤكداً ذلك بقوله إنه " لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية " . وقد انتقل فرح أنطون من تأكيده حتمية وجود الدولة المدنية بوصفها شرطاً للتقدم إلى تفصيل أسسها الفكرية التى تستبدل التسامح بالتعصب ، والتعاون بالتنافر ، والإخاء بالعداء ، والمساواة بالتمييز ، والعدل بالظلم . والمساواة بين الأديان والطوائف المتنوعة هى الوجه الآخر للتسامح فى هذه الدولة التى لا حق لها فى محاسبة الناس على معتقداتهم الفكرية والدينية على أساس من مبدأ الحرية المطلقة الذى يسمح للمواطن بإعلان إيمانه - مثلاً - دون خوف من عقاب ، فالدين لا علاقة له بمعنى المواطنة أو مبادئ الدولة ، وعلى رأسها مبدأ المساواة الذى يضمن لكل مواطن الحق فى الترشيح للحياة النيابية ، أو رئاسة الدولة ، بغض النظر عن ديانته أو طائفته .

وكان على الإمام محمد عبده أن يرد على ما رآه إشكالياً فى أفكار فرح أنطون ، وما رآه إيقاعاً للتطابق بين سلطة الكنيسة المسيحية وسلطة رجال الدين فى الإسلام . وكانت البداية نفى معنى السلطة الدينية عن الإسلام ، وأن الإسلام - من حيث هو دين - لا يتناقض والدولة المدنية ، ما ظلت هذه الدولة حافظة للأديان ، مبقية على مكانتها فى النفوس ، مستلهمة دساتيرها وقوانينها من روح الشرائع الداعية إلى العدل والإخاء وسعادة البشر فى الدارين بلامتياز . وبرهان ذلك ، فى رأى الإمام ، أن المسلمين أدرى بشؤون دنياهم ، وأن لهم أن يفعلوا بحياتهم الدنيا ما شاءوا ، ما ظلوا محافظين على إسلامهم ، ويلزم عن ذلك أنه لا سلطة دينية لحكامهم ،

ولا حتى لعلمائهم، أو شيوخهم، أو أزهريهم، أو أى جماعة ترفع راية الإسلام لأسباب سياسية أو غير سياسية، فالمبدأ الأصيل فى الإسلام هو حرية المسلم فى اختياره ما يراه لصالح دنياءه، وأن الإيمان يعتقه من كل رقيب عليه فى مسائل الدين على وجه التخصيص، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده الذى هو أعلم بالسرائر والقلوب. أما من يلجأ إلى تكفير غيره فى حال اختلافه فيبوء بها، وتقع عليه التهمة التى يقذف بها غيره. وكان ذلك فى سياق نفى فيه الإمام محمد عبده عن الإسلام مفهوم الدولة الثيوقراطية، داعماً مفهوم الدولة المدنية، مؤكداً حضورها الواعد، ولذلك أكد أن العقل يدعم الدولة المدنية ما ظلت غير مناقضة للشرع، هادفة إلى تحقيق مصلحة الأمة التى ينبغى أن لا تتميز فيها الأغلبية على الأقلية، أو تستبد بها، أو تؤذيها فى مشاعرها. يقصد إلى الأمة التى تحكمها "حكومة مقيدة" على رأسها "مستبد عادل" لا بالمعنى الحرفى للاستبداد، وإنما بالمعنى المجازى الذى يعنى الانفراد الذى يقترب من معنى الحكم الرئاسى فى عصرنا. ويظل هذا المستبد العادل مطاعاً ما ظل على الحق، مراعيًا مصالح المواطنين جميعاً بلا استثناء أو تمييز، وإلا فمحاسبته واجبة كالخروج عليه، فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. والأمة التى تنصب الحاكم عن طريق وسطائها فى المجالس النيابية هى صاحبة الحق فى مراقبته، وتغييره بغيره فى عملية تداول السلطة، فحاكم الأمة هو "حاكم مدنى من جميع الوجوه" فيما يذهب الإمام محمد عبده، وفيما ينتهى إليه من تطوير أفكار أستاذه الأفغانى الذى خالفه، عندما أكد أن السبيل الأمثل إلى التغيير الإيجابى للأمة هو تعليم أبنائها، لأنه لا صلاح ولا عدالة ولا دولة مدنية متقدمة إلا مع التعليم الذى يغدو كالماء والهواء حقاً لكل مواطن ومواطنة بلا تمييز.

5- على عبد الرازق

لم ينقطع تواصل أفكار الإمام محمد عبده داخل الأزهر، ذلك على رغم المقاومة العنيفة التي واجهها الإمام من معارضيهِ الجامدين الذين دفعه تعصبهم المقيت إلى القول: "إن إصلاح الأزهر... أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم، وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا في زمن طويل". ولكن الإمام نجح في زرع البذرة التي سرعان ما أثمرت، وظهرت آثارها في تلاميذه الذين حملوا منه الشعلة، ومضوا في الطريق الذي راده، في سياق زمني أكثر مواءمة، وأكثر تقبلاً لأفكار الاستنارة، خصوصاً بعد تأسيس الجامعة الأهلية سنة 1908، مع نهاية العقد الأول من القرن العشرين، وما أسهمت في تأسيسه من استقلال مؤسسات المجتمع المدني ودورها التنويري، أضف إلى ذلك دستور 1923 الذي زاد الطابع المدني للدولة تأكيداً، وجسده في مبادئ تسند مفهوم "الملكية المقيدة"، وتدعم الحريات واستقلال القضاء والحياة النيابية، ولا تعطي للمؤسسة الدينية مكانة خاصة، ولا تمايز بين الأديان، مؤكدة حرية الاعتقاد وحق التعبير الذي لا ينفصل عن حق الاختلاف وحرية المعارضة السياسية.

ولم يستسلم الملك فؤاد (1868 - 1936) المعروف بنزعته التسلطية للمدّ الديمقراطي الصاعد، فحاول مقاومته بإنشاء حزب الاتحاد الذي ترعّمه رئيس ديوانه زيور باشا، واستغل سقوط الخلافة العثمانية لإعلان نفسه خليفة للمسلمين، واعياً بأن الملك بالدين يقوى، وأن توليه الخلافة يُضفي طابعاً دينياً على حكمه، ويمتد بسلطانه وأحلامه التسلطية. وأخذ المواليون له في تزكيته والدعوة إلى مبايعته، وعلى رأسهم فقهاء السلطان من مشايخ الأزهر الذين ناصبوا الإمام محمد عبده العدا، ولم يكفوا عن معارضته

والهجوم عليه . ولكن كانت البذرة التى زرعها الإمام قد أثمرت فى تلامذته الذين استشعر واحد منهم خطر الدعوة إلى الخلافة ، والسعى إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، وجاء التحدى للملك وأحلامه من على عبدالرازق قاضى محكمة المنصورة الذى أصدر كتابه " الإسلام وأصول الحكم " فى أول أبريل سنة 1925 ليكشف زيف دعوى الخلافة التى تطلع إليها الملك ، ودعا إليها مواليه ، ويظهر تحدى على عبدالرازق لكل سلطة بشرية تقوم على التسلّط منذ السطر الأول من كتابه الذى يعلن فيه أنه لا يخشى أحدا سوى الله ، فلله وحده القوة والعزة ، وما سواه من الملوك " ضعيف ذليل " .

ويعى الشيخ على منذ البداية أنه يخوض حربا ضد أنصار الحق المقدس من مشايخ التقليد الذين فهموا هذا الحق بما لا يختلف عن الفهم الذى حاربه چون لوك داعية الدولة المدنية فى الغرب ، ونقضه كما نقض أفكار القائلين بأن سلطان الملوك مقدس وحكمهم سماوى . ولذلك يُقرن على عبدالرازق معنى " الحكم المقدس " فى الغرب بما انتهى إليه مفهوم " الخلافة " فى الشرق ، خصوصا عند من جعلوها ركنا من أركان الإسلام ، وثوابت الدين المعلومة بالضرورة . ويؤكد الشيخ - مقابل ذلك - أن الخلافة ليست ركنا من أركان الإسلام ولا أصلا من أصوله ، وأن فهمها على هذا النحو كان ، ولا يزال ، دعما دينيا للحكم المطلق وتبريره فى وعى المسلمين ، بحاجة تخيلية مؤداها أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، وأنه ظل الله على الأرض . والهدف التدليس على المسلمين وإقناعهم بما ليس فى الإسلام . والمسكوت فى المحاجة المضادة التى يطرحها على عبدالرازق أنه كما انتصر دعاة الدولة المدنية الديموقراطية فى أوروبا على دعاة الدولة الدينية (الشيوقراطية) ، واستبدلوا بحضورها الفاسد حضور " الملكية المقيدة "

و "الحكم الجمهورى" على السواء ، فإن دعاة الديموقراطية والدولة المدنية فى مصر لابد أن ينتصروا على ديكتاتورية الملك فؤاد والداعين له إلى حق مقدس جديد .

ولذلك يؤكد على عبدالرازق أن الخلافة فى الإسلام لم تعتمد سوى على القوة ، أو الشوكة ، أو العصبية المقرونة بالقوة القاهرة . ولذلك كانت الغلبة عماد الخلافة التى استندت إلى قوة قمعية تحميها وأسلحة مشهورة تدافع عنها . ويمضى الشيخ المستنير معرّضاً بالملك فؤاد هذه المرة ، عندما يؤكد أن «ذلك الذى يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر ، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم ، وأن ذلك الذى يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم ، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم » ، وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف ، ولهيب الحروب . وقد حرصت على نقل كلمات على عبدالرازق بنصها لأظهر درجة الحماسة التى انطوى عليها فى إثبات دعواه ، ودرجة الكره التى كان يكتنّها للحكم الاستبدادى . وأخيراً ، لإيمانه أن الخلافة كانت فى مجملها ، وظلت كذلك إلى زمنه ، نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد .

ويراجع على عبدالرازق التاريخ الإسلامى ليثبت دعواه بما يبرهن عليها ، مؤكداً أن المظاهر التى جعلها الفقهاء من مبررات الخلافة غير واجبة ، فقد كانت ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب ، وولاية الحاكم (ال خليفة) مادية تقوم على إخضاع الجسم . ويخلص من استعراضه التاريخ الإسلامى إلى أن نظام الحكم غرض من الأغراض الدنيوية التى خلّى سبحانه وتعالى بينها وعقولنا ، وترك الناس أحراراً فى تحديدها على مآتهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم ومطالب زمانهم ، فالإسلام برىء من الخلافة التى نالت من تقديس باطل ما جعلها ركناً ثابتاً فى عقول

الناس، بينما هي نظام حكم مثل غيرها من أنظمة الحكم. كلها خطط سياسية صرفة، وتدابير مدنية متغيرة، لا شأن للدين بها، لا أمر بها ولا نهى عنها، على أساس أننا أدرى بشؤون دنيانا، نرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة، ونفيد فيها من الدول المدنية التي سبقتنا إلى التقدم الذي لا نهاية له أو حد. والنتيجة أن دعوى الملك فؤاد ومبايعته على الخلافة باطلة، وأن الحق الذي ينبغي اتباعه هو إقامة الدولة المدنية بكل شروطها ومؤسساتها التي تحقق التقدم. وبالطبع كان على الشيخ أن يدفع ثمن ما قال غالبا جدا على مستويات عديدة، تحدثت عنها تفصيلا كتب التاريخ الحديث. لكن دفاعه عن الدولة المدنية ظل مضيئا في تاريخنا الحديث.
