

ديوان العرب
تقدم لكم

آلام من نسيج خاص
حازم خيرى

إلى
إدوارد سعيد
صديق العقل والقلب

ما إن ينأى الإنسان
عن البشر، حتى تأتي الرياح
لتقول له أشياء أخرى
وتفتح أذنيه
وعينه على أشياء أخرى

رفائيل البيرتي

قائمة المحتويات

مقدمة.

الفصل الأول: إشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية

الفصل الثاني: فلسفة الضرار واقع كارثي

الفصل الثالث: أوهام بعضها فوق بعض!

الفصل الرابع: عم صباحاً يا معلم! (رسالة إلى إدوارد سعيد)

الفصل الخامس: من تاريخ الاتجار بالذات الفلسطينية

الفصل السادس: ملاحظات حول مؤتمر "الفلسفة وحقوق الإنسان"

الفصل السابع: الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا

الفصل الثامن: أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية

الفصل التاسع: مشكلة الموت في الثقافة العربية

مقدمة

هذا الكتاب يضم مجموعة من المقالات في فكرنا الأنسني، كنت قد نشرتها - خلال الشهور الماضية - على الانترنت، في تواريخ ومواقع متفرقة. غير أنني رأيت أن أجمعها بين دفتي كتاب، على أمل

أن تجد في المستقبل - أظنه البعيد (!!) - من يلتفت إليها ويحرص على تثمينها.

خنوثة التخلف العربي تُحتم في رأيي التمكين للفلسفة في ثقافتنا!

من هنا، يأتي حرصي على المُضي قدماً في جهودي الرامية لتأسيس مدرسة أنسانية في الفكر العربي، كخطوة أولى واعدة على طريق بناء صرحنا الفلسفي. مقالاتي التي أنشرها من حين لآخر، ومنذ سنوات، على الانترنت، أهدف بها إلى تزخيم رؤيتي المُقترحة للفكر الأنساني.

هذا الكتاب، وعنوانه "آلام من نسيج خاص"، يضم مجموعة مقالاتي الأخيرة والتي أتشرف بنشرها مجتمعة - ولأول مرة -، في ذكرى رحيل أستاذي إدوارد سعيد. علماً بأنني انتهيت في السنتين الماضيتين من كتابين: "مقالات في الفكر الأنساني" & "تهافت الآخر".

حازم خيري
سراي القبة/سبتمبر

2010

الفصل الأول إشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية "الحرية هي حرية العقل والقلب" نهرو

علمنا التاريخ أنه ليس ثمة حرية حقيقية لأولئك الذين يقاسون باستمرار مرارة الحاجة! ونظراً لوجود الكثيرين في ربوعنا الطيبة ممن تنقصهم ضروريات الحياة يفكر معظم اصحاب الرأي عندنا في الحرية

باعتبارها رفعاً وتحسيناً لحظوظ هؤلاء الناس! بيد أننا معشر الأنسنين
نسمح لأنفسنا بمخالفة هذا الرأي!

إن رفع وتحسين حظوظ المحرومين في عالمنا العربي - إن هو حدث - لا
ينسخ، ولا ينبغي له أن ينسخ، حقنا الاصيل في التمتع بحرية العقل والقلب،
باعتبارها الضمانة الوحيدة لادامة اعتاقنا من الحيوانات الذليلة التي تحياها
شعوبنا منذ مئات السنين والتي لا تليق بصيغتنا البشرية ولا تقي بما أرادته
الخالق لنا.

لنتأمل مثلاً ما ترتب على استغلال الثروة النفطية على نطاق واسع في
بعض دول عالمنا العربي التي حبتها الطبيعة باحتياطات نفطية ضخمة،
سنجد أن العائدات المالية الكبيرة التي تدفقت - ولا تزال تتدفق - إلى خزائن
تلك الدول النفطية لم تُسفر - ويا للخجل - سوى عن استحداث صنف جديد
من الدول العربية، وهي دول عربية غنية ومتخلفة!! تتمتع شعوبها، ومن في
معيتهم من مواطنينا، بأنماط معيشية مُفرطة في الرفاهة المادية، جعلتهم
مضرب الأمثال في الاعتمادية والتكالب الاستهلاكي! وهو ما يعضد حاجتنا
المُشار إليها تَوّاً!

من هنا، قارئ الكريم، أراني قانعاً بأهمية تخصيص هذه المقالة
لمناقشة إشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية الاسلامية(1)، وتقييم مدى
كفاءة الخيارات المطروحة للتعاطي معها، وذلك - بالطبع - في ضوء رؤيتنا
المُقترحة للفكر الأنسني، على امل تزخيم مُحاجتنا وكذا الاسهام في تفكيك
الاشكالية..

الوافد والموروث..خياران أحلاهما مُر!

إن أسس البحث العلمي الحقيقي لا يمكن إرساؤها إلا على صخرة
الحقيقة، ومن حسن حظنا - معشر العرب - انه رغم أن الحقيقة قد تُطمس
من وقت لآخر، فانه لا يمكن ابدأً اطفاء نورها! ولسوف، قارئ الكريم، أبدأ
بحثي هذا بعرض وافٍ وموجز لإشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية
الاسلامية!

في مؤلفه القيم "القوى العظمى: التغيرات الاقتصادية والصراع
العسكري من 1500 إلى 2000"، وفي إطار تحليله لتطور النظام العالمي في
العصور الحديثة، أكد بول كنيدي أن انسحاب الولايات المتحدة السريع من
الالتزامات الخارجية بعد عام 1919، والتوجه الانعزالي الروسي تحت حكم
البلاشفة، أفرز نظاماً عالمياً لا يرتبط بالواقع الاقتصادي الجوهري، بصورة
غير مسبقة.

فرغم ضعف قوة بريطانيا وفرنسا إلا أنهما كانتا في بؤرة المسرح السياسي! ولكن تعرض وضعهما في ثلاثينيات القرن العشرين لتحديات دول ناهضة عسكرياً كإيطاليا واليابان وألمانيا، حيث كانت الأخيرة عازمة على السعي الأكيد نحو فرض هيمنتها على أوروبا بصورة أكبر من سعيها عام 1914.

وفي الخلف ظلت الولايات المتحدة أكبر الدول الصناعية في العالم، وكانت روسيا الستالينية - نسبة إلى الزعيم ستالين - تتحول بسرعة إلى قوة صناعية عظمى. وبالتالي تمثل مأزق الدول الناهضة عسكرياً في وجوب توسعها بأسرع وقت ممكن إذا شاءت ألا تخضع لمشيئة العملاقين القاريين (الولايات المتحدة الأمريكية & الاتحاد السوفيتي). في حين تمثلت ورطة القوى القائمة كفرنسا وبريطانيا في مواجهة تلك الدول الناهضة، وهو ما ينهك قواها بالضرورة.

وقد أكدت الحرب العالمية الثانية، بكل ما حملته من تغيرات، على هذه المفاهيم. فرغم الانتصارات المبكرة التي حققتها دول المحور إلا أنها في النهاية لم تنجح في مواجهة اضطراب الموارد الإنتاجية التي فاقت كثيراً مثيلاتها في الحرب العالمية الأولى، واستطاعت فقط تنحية فرنسا جانباً وإنهاك بريطانيا قبل أن تخبو هي نفسها أمام القوة الأكبر، لينفتح المجال أمام حلول الثنائية القطبية في العالم، حيث سار التوازن العسكري بحذى التوزيع العالمي للموارد الاقتصادية..

تواكب ميلاد النظام الدولي، المُشار تَوّاً إلى أبرز ملامحه، مع ميلاد الاستعمار الأوروبي الحديث، حيث خرجت القوى الأوروبية تضرب في المجهول، وعادت محملة بثروات العوالم الأخرى، القديم منها والجديد. بيد أن السلوك الأوروبي لم يكن آنذاك خروجاً على المألوف، فقد انخرطت معظم القوى الدولية في سلوكيات مماثلة، تراوحت ما بين ممارسة الاستعمار أو مساندته أو على الأقل قبوله، لخدمته مصالحها أو لعدم تعارضه مع تلك المصالح..!

ولأن عالمنا العربي كان أحد العوالم التي وفد إليها الاستعمار الأوروبي، لم يلبث التفاعل بين الثقافة الأوروبية/الوافدة والثقافة العربية/الموروثة أن أفرز ثلاثة تيارات فكرية بارزة ومتباينة في فضاءنا الثقافي، تفاوت حظ كل منها من حيث الغلبة والأتباع، من فترة إلى أخرى، ومن دولة عربية لأخرى، طوال حقبة الاستعمار الأوروبي لعالمنا العربي. والأتى رصد موجز لهذه التيارات(2):

• التيار الأول:

رفض أنصار هذا التيار الثقافة الغربية الغازية رفضاً قاطعاً وكاملاً، باعتبار أن الوسيلة المثلى لمقاومة الاستعمار الأوروبي ورد الاعتبار العربي

الجماعي، تتمثل في التمسك بالثقافة العربية الإسلامية/الموروثة. وأرجعوا حالة الضعف والتردي، التي مكنت الأوروبيين من اختراق العالم العربي، إلى التراخي في التمسك بأهداب تلك الثقافة. فإهمالها - طبقاً لهم - نتج عنه خسارة الدنيا!

وجاءت مرحلة المقاومة المبكرة للاختراق الغربي تجسيدا لرؤية أنصار هذا التيار، حيث برزت شخصيات قيادية من أمثال الأمير عبد القادر الجزائري، والأمير عبد الكريم الخطابي (في الريف المغربي)، ومحمد أحمد المهدي (في السودان)، وعمر المختار (في ليبيا). كما برزت شخصيات مماثلة في فترة أبكر (أوائل القرن التاسع عشر) في مصر، ممثلة في مشايخ الأزهر الذين قادوا ثورتهم القاهرة ضد الحملة الفرنسية، وممثلة كذلك في الثورة العربية التي قاومت الغزو البريطاني في أواخر القرن نفسه. ومهد اندحار هذه المقاومة، رغم البسالة الأسطورية لبعض قياداتها، الساحة العربية لقبول التيارين الآخرين.

• التيار الثاني:

برغم رفضهم للاستعمار الغربي، تبني أنصار هذا التيار رأياً مفاده ضرورة محاكاة الغرب، قلباً وقالباً، سواء لمقاومته أم للتصالح أو التحالف معه. انبهر أصحاب هذا التيار بتقدم الغرب وقوته وحيويته، مقارنة بتخلف الشرق وضعفه وجموده. ورأوا أن هذه الحالة الأخيرة للشرق مردها التمسك بثقافة موروثة عفا عليها الزمن، ولم تعد صالحة لمواكبة العصر. وأنه إذا كان للعرب أن تقوم لهم قائمة في الحاضر والمستقبل، فإن ذلك لن يتأتى إلا بالتخلص من سطوة الثقافة الموروثة، وكسر حالة الجمود التي تشيعها في كل مؤسسات المجتمع العربي، والأخذ بدلاً منها بمحاكاة الغرب، في علمه وتكنولوجياه، وفي قيمه ومعاييره، وفي أساليب تنظيمه لشؤون الاجتماع والاقتصاد والسياسة. ومن خلال هذه المحاكاة فقط يصبح العالم العربي نداً للغرب يتعامل معه من موقع القوة!

لم تجد دعوة أنصار محاكاة الغرب في أي وقت شعبية واسعة في أي من الدول العربية، وإن وجدت لها دائماً متحدثين باسمها ومروجين لمقولاتها. ومن هؤلاء من أخذ في دعوته وسلوكه بتقليد سطحي مظهري للغرب. ولعل الخديوي إسماعيل في مصر المثال الدرامي لذلك. ولكن منهم أيضاً من كان أكثر فهماً وعمقاً لما تنطوي عليه الحضارة الغربية، سواء في جانبها العلمي (مثل سلامة موسى)، أم في جانبها السياسي (مثل أحمد لطفي السيد)، أم في جانبها التعليمي (مثل طه حسين). واصطدم هذا التيار عادة في أذهان الناس بشبهة مما لآلة الاستعمار الأوروبي سياسياً، حتى وإن كان الواقع الموضوعي غير ذلك.

• التيار الثالث:

تراوح أنصار هذا التيار التوفيقي بين رفض الغرب ومحاكاته، حيث انتهجوا مذهباً انتقائياً في تعاملهم مع الثقافة العربية الإسلامية/الموروثة، كما في تعاملهم مع الغرب وحضارته. فليس كل التراث الثقافي العربي الإسلامي خيراً وبركة، وليس كل الغرب انحلالاً ومفسدة. فمن التراث ما هو صالح لكل زمان ومكان، ومنه ما تجاوزه الزمان وتخطاه المكان، ومنه كذلك ما يتسق مع ضرورات العصر وما يدعم الهوية الذاتية، وما يضمن الاستمرارية الجماعية للأمة، ومن ثم لابد من استبقائه وعدم المساس به. ومن الحضارة الغربية ما هو علم وتقنية وتنظيم ثبت بالدليل القاطع والمُعاش تفوقه على كل ما خلفه لنا التراث، وهذا ينبغي تعلمه والأخذ به لتتوافر لشعوبنا أسباب القوة والرخاء.

يُعد هذا التيار التوفيقي أكثر التيارات الثلاث حظاً في شعبيته وقيادته خلال فترة الاستعمار الأوروبي، في أعقاب اندحار المقاومة المبكرة للأوروبيين. وكأي تيار توفيقي، تفاوتت درجة جرعة الأصالة وجرعة المعاصرة فيما يطرحه من أفكار وممارسات. ومن أبرز رواد التوفيقية الأوائل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول في مصر، والشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر، وعلي باش حانبه والشيخ عبد العزيز الثعالبي في تونس، والشيخ عبد الحميد الزهراوي وشكيب أرسلان في الشام. وظلت عناصر الصيغة التوفيقية على حالها طوال سنوات الحكم الاستعماري الأوروبي، سواء من حيث قدرتها على الموائمة بين الأصالة والمعاصرة، أو من حيث فعاليتها التعبوية لأبناء العالم العربي.

وعلى غرار الوضع إبان فترة الاستعمار الأوروبي، عجزت تيارات ما بعد الاستعمار الفكرية، عن التعاطي مع إشكالية الوافد والموروث، وعليه ظلت الإشكالية قائمة خلال فترة الاستقلال السلبي (الفترة منذ رحيل الاستعمار الأوروبي وحتى هذه اللحظة). فالفضاء الثقافي في ربوعنا لم يشهد، رغم الجهود الحثيثة لبعض المفكرين الموضوعيين، أي ابتكار لخيارات جديدة أمام الإنسان العربي!

وهنا في اعتقادي يكمن جوهر إشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية الإسلامية، فعجز الأجيال المتعاقبة ولسنوات طويلة عن الخروج من مأزق الخيارات المحدودة وغير الموائمة، إنما يأتي - من وجهة نظري - نتيجة منطقية لعدم التمكين لحرية العقل والقلب في ربوعنا الطيبة، لأنه لو كان العقل حراً، وكذا القلب، لكان يسيراً على الإنسان العربي أن يدرك خلاصه، عبر ابتكار خيارات جديدة أرحب وأكثر موائمة! ولسوف أعمد في الجزئية التالية من هذه المقالة إلى توضيح دواعي القول الأنسني بمحدودية وعدم موائمة الخيارات التقليدية المطروحة للتعاطي مع إشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية الإسلامية.

تفسير أنسنى لفشل التعاطي مع الاشكالية:

قلت تَوّاً إنه لو كان العقل حراً، وكذا القلب، لكان يسيراً على الانسان العربي أن يدرك خلاصه! فقدّر الإنسان - على ما يبدو - أن ينفق عمره المحدود في الذود عن حرية عقله وقلبه في مواجهة صنف من البشر لا، ولن يطيب، له المقام في هذه الدنيا إلا إذا سلب إخوته ما أفاء الله به عليهم من حرية!

التاريخ الإنساني، منذ بداية الخلق وحتى لحظة كتابة هذه السطور، يعج بأحداث أراها تجسيداً عبقرياً لجدية الحياة، وهو ما دفع المنصفين من أصحاب الرأي للقول بأن الحياة يجب أن تُمارس بشجاعة! وإلا أصبح الإنسان - ذلك الكائن الذي كرمه الله - مطية لرفاق له في رحلة الحياة، يسومونه ما تتعفف الضواري عن اقترافه في الغابات! نعم.. سمعنا عن حيوانات تفترس ضحاياها لتسد جوعها، بيد أننا أبدأً لم نسمع عن حيوان يُمثل بفريسته أو يستعذب عذابتها!!

الغريب حقاً هو أن عبقرية ضواري البشر - عبر التاريخ - لم يُصبها يوماً العطب! وحتى إن هي أصابها العطب في لحظات تاريخية بعينها فإنها لم تلبث أن استردت دهائها وأصبحت أكثر قوة وسطوة، الأمر الذي ساعد على ترسيخ قناعة خاطئة لدى الكثيرين - خصوصاً في المجتمعات التي طال عهدها بغياب الحريات - مفادها أن تخلي الانسان عن حرية عقله وقلبه أمر إلهي!

على أية حال، رؤيتنا المقترحة للفكر الأنسنى تتعاطى بموضوعية وواقعية مع التحدي المفروض على الإنسان خلال رحلة الحياة، غير أنها - وإن كان صاحبها مدفوعاً في بنائها برغبة في إيجاد مخرج لأبناء ثقافته العربية الإسلامية من أوضاعهم المأساوية والمُخجلة - تظل صالحة للأخذ بها أينما وجد الانسان!

قدر الإنسان في كل زمان ومكان - وكما أسلفنا -، أن يزود بشرف عن حرية عقله وقلبه في مواجهة صنف بئس من البشر لا، ولن يطيب، له المقام في هذه الدنيا إلا إذا سلب رفاقه في طريق الحياة ما أفاء الله به عليهم من آلاء!

وفكرنا الأنسنى، في تثمينه لهذا القدر، يذهب إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يُعد نتاجاً لصراع طويل وممرير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة(3)!

فـ (الآخر)، في كل زمان ومكان، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الدليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار!

الذات المحرومة من حقه في الاحتفاظ بحرية العقل والقلب، تعتبرها رؤيتنا المقترحة للفكر الأنسني ذاتاً مغتربة ثقافياً، لأنها بتخليها عن حقه في الاحتفاظ بحرية العقل والقلب تكون قد تخلت عن حقه في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إذ كيف لعقل الذات وقلبها أن ينقدا ويُطورا الثقافة، وهما أسرى في سجون الآخر؟!

نحن إذن أمام اغتراب ثقافي يُجرد ضحاياها (الذات) بوحشية من حريتهم، وكذا نحن أمام أخرى بغيضة تعمل على تكريس هذا الاغتراب المذل للذات وتوظفه لخدمة مصالح الآخر! أهمية رؤيتنا المقترحة - إن جاز لنا وصفها بالمهمة - تنبع من مناهضتها للاغتراب الثقافي والأخرى البغيضة، وكذا حرصها على تبصير الذات المغتربة بخطورتها، حقناً لأعمار يراد لها أن تُهدر!

فهي - أقصد رؤيتنا المقترحة - تتبنى معياراً علمياً وأخلاقياً في تمييزها بين الذات والآخر، يختلف بدوره عن المعيار العقيم المأخوذ به في مجتمعاتنا المتخلفة والقائل بأن الآخر هو حتماً وأبداً من لا ينتمي لثقافتنا العربية الإسلامية!

وقبل التطرق للمعيار الأنسني في التمييز بين الذات والآخر، أراني مُطالباً بتوضيح ما أعنيه بالفكر الأنسني (أو الأنسنية)! الأنسنية - في رأيي - لا تعني سوى أن يحقق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تئمين لقول الأنسنية بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها الماثل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسنية(4).

المعيار الأنسني المقترح للتمييز بين الذات والآخر، يقول بأن الإنسان، أي إنسان، يعد أنسنيًا (ذاتاً أنسنية) طالما أدرك الأنسنية وسعى لتبصير الغير بها، ولم يستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه. وكذا يعد الإنسان ذاتاً حتى لو جهل الأنسنية، ولم يدرك كنهها، أو أعرض عنها، لكنه في تلك الحالة يكون ذاتاً مغتربة ثقافياً..

أما الآخر، وطبقاً للمعيار نفسه، فهو كل من يدرك الأنسنية ويستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه، ويعمل جاهداً في الوقت نفسه للحيلولة دون أخذ الذات المغتربة ثقافياً بها كنهج حياة، وتعميتها عنها بشتى الوسائل والسبل، بهدف حرمان تلك الذات من جني ثمار الأخذ بالأنسنية. ويتفق أن يكون الآخر محلياً (أي ينتمي لنفس ثقافة الذات) أو إقليمياً أو عالمياً، بل يحدث أيضاً أن يمتلك آخراً بعينه أكثر من صفة، وهو ما تُنبئنا القراءة المتأنية للتاريخ بحدوثه في فترات بعينها!

قارئ الكريم، أظنك الآن، لا أقول تؤيد، وإنما على الأقل يمكنك التعاطف مع زعم فكرنا الأنسني بمسؤولية الآخر عن نشوء (راجع الجزئية الأخيرة من هذه المقالة) واستدامة اشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية، لأنه لم يكن لاشكالية كهذه أن تنشأ وأن تستمر لولا نجاح الآخر (خاصة العربي/المحلي) في تكريس تخلي الذات العربية عن حقها الأصل في تعهد ثقافتها بالنقد والتطوير.

إن تعهد الانسان لثقافته بالنقد والتطوير هو بحق الضمانة الحقيقية لعدم فقدان هذه الثقافة لثرائها، وكذا عدم فقدانها للقدرة على التعاطي مع تطور الحياة الذي هو سنة كونية. فأخطر ما يمكن أن يصيب ثقافة، هو اعتقاد أبنائها أنهم قد استطاعوا بناء ثقافة أو أنه قد بنيت لهم ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون حاجة للنقد والتطوير! ومن الضروري للإنسان - أيا كانت ثقافته أو حضارته التي ينتمي إليها - أن يثمن عقله، وذلك بالتزام التواضع عند النظر إلى ثقافته تلك أو حضارته، سواء كانت من صنع يديه أو من صنع غيره، فهي بالضرورة ليست أبدية أو محصنة ضد النقد والتطوير. فطبقاً للفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر، تظل ثقافتنا أو حضارتنا مجرد قشرة خارجية تحيط طبقات عتيقة ذات أغوار بعيدة، وعلينا أن نُعد أنفسنا على الدوام لمواجهة أية اهتزازات عنيفة قد تهز عالمنا الثقافي أو الحضاري، وقد تعرضه للانهييار!! أغلب الظن أن هذا هو حالنا اليوم!

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما أسباب إخفاق الخيارات التقليدية المطروحة في التعاطي الكفء مع اشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية!

إنها خيارات تُكرس، أو على الأقل تُهادن، اغتراب الذات العربية، ومن ثم فإنها تزيد من تعقد اشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية الإسلامية بدلاً من أن تساعد على تفكيكها والانتهاة منها! لننظر معاً إلى الخيارين الأول والثاني المُشار إليهما سلفاً، أقصد تيار التمسك بالموروث الجامد وعدم المساس به وتيار التمسك بمحاكاة الوافد الحداثي وعدم المساس به! سنجد أن الانسان العربي لو أخذ بالخيار الأول فإنه يظل حتماً على اغترابه، لأنه سيتبنى طريقة حياة لم يشارك في صنعها ولا يملك الجرأة على نقدها وتطويرها، فهي صناعة سلف صالح!

وكذا يظل الانسان العربي على اغترابه إن هو أخذ بالخيار الثاني،
أعنى محاكاة الوافد الحداثي! صحيح أن الثقافة الوافدة حداثية، بل غالباً
تكون ما بعد حداثية، ولكن ما الفائدة والمستهلك العربي لم يشارك في
صنعها ولا قبل له بنقدها وتطويرها، إذ أن أقصى ما يملكه العربي إزائها
هو فهمها والتشدد بمفرداتها!

وحتى الخيار الثالث التوفيقي والذي عادة ما يُنظر لانصاره باجلال
واحترام، ويذكر اسمه دوماً مقروناً بصفات الاعتدال والموضوعية، تظل الذات
العربية إن هي أخذت به على اغترابها! وكيف لا؟ وكل ما يطمح إليه أنصار
هذا التيار هو اجادة الانتقاء من الموروث الجامد والوافد الحداثي، ناسين أن
الخلق والابتكار أكثر روعة وقيمة من الانتقاء والانتخاب، مهما أجاد المُنتقي
وأبدع!

الحق أقول اننا بحاجة لخيارات جديدة..رثاء تتنفس من خلالها
ثقافتنا العربية الاسلامية، بعد أن صارت - ويا للأسى - قاب قوسين أو أدنى
من الاختناق والتعفن! الكل مثلاً في ربوعنا يلاحظ ظاهرة خطيرة ومؤرقة
وهي جمع الكثير من ابناء ثقافتنا العربية الاسلامية بين نقيضين، يفترض ألا
يجتمعا في إنسان طبيعي، أو حتى إن حدث واجتمعا ألا يكونا بمثل هذا
الوضوح الصارخ. أقصد جمع الكثيرين بين الالتزام الصارم بالشعائر
والطقوس المقدسة - والذي يصل أحياناً إلى حد الهوس -، وبين الانفلات
الأخلاقي والتجرؤ على الفضيلة!

هل يقدر أحد التيارات المطروحة للتعاطي مع اشكالية الوافد والموروث
في ثقافتنا العربية على توفير فضاء ثقافي، تُدرس فيه مثل هذه الظاهرة
الخطيرة والمؤرقة بأسلوب علمي حقيقي، دون أن يفزع البسطاء ويكون
القداسة المنتهكة!

إن أياً من الخيارات المطروحة للتعاطي مع اشكالية الوافد والموروث،
وفي مقدمتها الخيار التوفيقي أو التلفيقي، لا يَناهض الآخريّة العربية/المحلية
أو الاغتراب الثقافي للذات العربية! وذلك برأبي لأخذ هذه التيارات جميعها،
على تباينها، بالمعيار التقليدي في التمييز بين الذات والآخر، أو على الأقل
مُهادنتها لهذا المعيار العقيم! لننظر مثلاً إلى كتابات أنصار أكثر هذه
التيارات ولعاً بالحداثة، وهو التيار الداعي لمحاكاة الغرب، سنجد أنها تعتبر
آخرأ كل من لا ينتمي لثقافتنا العربية الاسلامية، وهو برأبي ما سيعزل
يُفشل دائماً جهود هذا التيار وغيره في التعاطي الكفاء مع اشكالية الوافد
والموروث، رغم جدية بعض هذه الجهود!

الحلول التقليدية لم تنجح إذن في التعاطي مع اشكالية الوافد
والموروث، وأظنها تزداد اخفاقاً بمرور الزمن، فالاغتراب الثقافي يزداد تغلغلاً

في الذات العربية ويزيدها عجزاً على عجز، والآخر، خاصة العربي، يزداد شراسة!

وإذا نحن دققنا النظر في التعاطي العربي مع إشكالية الوافد والموروث إبان حقبة الاستعمار الأوروبي والاستقلال السلبي، سنجد أن الاشكالية تزداد تفاقمًا من حقبة لأخرى! ولذلك أسباب منطقية بطبيعة الحال، سأحاول عرضها في إيجاز.

بخروج الآخر الغربي/العالمي من عالمنا العربي، بعد استعمار دام لعقود طويلة، توقع الكثيرون أن تأخذ ربوعنا طريقها الطبيعي نحو التطور! لكن، يبدو أن ثأراً قديماً ظلت نيرانه تتأجج في قلب الآخر الغربي/العالمي، ويبدو كذلك أن مخاوفاً قديمة ظلت تؤرق الآخر نفسه! أما الثأر فدافعه الغزو العربي للغرب، ذلك الذي أجج الآخر العربي يوماً نيرانه وسماه فتحاً مبيناً! في حين أنه لم يكن سوى توسع مألوف من دولة فتية ناهضة! خطيئة الآخر العربي أن غلفه برقائق دينية!

أما المخاوف المستعرة في صدر الآخر الغربي/العالمي فمصدرها الخشية من نهوض دولة فتية في ربوعنا العربية، تُعيد إخراج بلاده من التاريخ(5)!

مزاعم غربية لا تخلو من وجهة! يجيد الآخر الغربي/العالمي توظيفها لتبرير سياسته اللإنسانية تجاه عالمنا العربي، ويحظى بفضله بدعم واضح من الذات الغربية، رغم صيحات الادانة التي تُطلقها تلك الذات بين الحين والآخر على استحياء، احتجاجاً على نهج الآخر الغربي/العالمي تجاه ربوعنا الطيبة..

الآخر الغربي/العالمي أعد الشرك، وهو إبقاء الجماهير العربية في إغتراب ثقافي، تُحرم بموجبه من الحق في نقد ثقافتها وتطورها! الآخر الغربي/العالمي إذن في مأزق، لأن إضطراره المباشر بدفع الذات العربية نحو الشرك، غير مأمون العواقب، فالذات العربية، على سذاجتها، لابد وأن تتنبه إلى ما يُراد بها!

لم تلبث العبقرية الغربية الآثمة أن وجدت الحل السحري(6)! آخر عربي/محلي، ينتمي لنفس ثقافة الذات العربية، يتولى مهمة دفعها نحو الشرك، دون أن تتنبه له الذات، وكيف تفعل؟! وهو يشاركها الملامح الجسدية، ويشاركها عاداتها وتقاليدها، وأفراحها وأتراحها، والأهم من ذلك يشاركها عقيدتها الدينية!

بالفعل نجحت الخدعة، على سذاجتها، وساعد على نجاحها أمور عديدة، منها أن الآخر العربي كان موجوداً إبان قوة الدولة العربية، إذ كانت

الدولة قوية بينما كان الانسان العربي مغترباً، وهو ما ساعد بالتأكيد على التعجيل بإنهيارها!

المهم، لم تجد الذات العربية غضاضة فى احتكار الآخر العربي/المحلى لحق نقد الثقافة العربية الإسلامية وتطويرها! وفى اعتقادي أن الخدعة كان لها ألا تنكشف لو أن الآخر العربي/المحلى مارس قدراً من النقد والتطوير الأنسنيين لثقافتنا! لكن الذي حصل، ولا يزال يحصل، هو أن هذا الآخر وظف إمكانياته الفكرية، وبعضها عبقرى، فى تكريس تواطؤه المشين مع الآخر الغربي/العالمي!

ذلك - على الأرجح - هو التفسير العلمي لتفاقم اشكالية الوافد والموروث فى ثقافتنا العربية ابان حقبة الاستقلال السلبي عنها فى ظل الاستعمار الأوروبي. وليس لثقافتنا العربية الإسلامية أن تطمح إلى تجنب التدهور فى قدرتها على التعاطي مع الواقع، وفريق من أبنائها يستأثر بامتياز نقدها وتطويرها، بل ويعمل جاهداً على تكريس تخلف بقية أبناء ثقافته، لتظل مصالحة وامتيازاته فى مأمن!

ما العمل والإشكالية تزداد تفاقمًا؟

على خلاف الحال مع الحضارة الغربية، يظل التساؤل قائماً حول مكانة الفكر الأنسني فى الحضارة الإسلامية عموماً، وفى الثقافة العربية الإسلامية على وجه الخصوص! فالدراسات البارزة فى هذا الصدد ضئيلة! وعلة ذلك - فى رأيي - نجاح الآخر، خاصة العربي/المحلى، فى تكريس اغتراب الذات العربية ثقافياً واستعدادها على محبي الحقيقة، وأعني بهم الفلاسفة، ليُبقوها كهفاً مظلماً!

فقد اعتاد الآخر، خاصة العربي/المحلى، أن يُلقى فى روع الذات العربية أن الفلسفة درب من الغواية والضلال، وأن الاشتغال بها خطيئة وإثم عظيم! اعتاد الآخر أن يفعل هذا، بدأب، رغم إدراكه لقيمة الفلسفة كأحد أبرز وأهم السبل المتاحة أمام الانسان لنشردان الحقيقة، تلك التى يستحيل إدراكها على وجه اليقين!

ولللأسف، وجد الآخر العربي/المحلى - ولا يزال يجد - فى مساعيه المحمومة لتحريم الفلسفة وتأثيم الاشتغال بها دعماً آثماً من محترفي التبرير الديني، الذين لم ولن يتورعوا عن التضحية بالذات ومصلحتها على مذبح الآخر!

قارئى الكريم، المحاولات الجادة للإجابة على التساؤل الحائر حول مكانة الفكر الأنسني فى الحضارة الإسلامية عموماً، وفى الثقافة العربية الإسلامية على وجه الخصوص، تتراوح فى مجملها بين نفي قاطع لوجود الأنسنية فى الشرق عموماً - كما عند كارل هينرش بكر الذى قال بأن

الأنسانية هي التجربة الحية الحاسمة الكبرى بالنسبة إلى الغرب(7)، ومن ثم استبعد وجودها في الشرق - وبين إثبات جورج مقدسي القاطع لهذا الوجود في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، وكذلك قوله بأن المسيحية وجدت في الإسلام الكلاسيكي حضارة أكثر تقدماً في القوة العسكرية والاقتصادية والفكرية، واكتشفت بعد دراسة مستفيضة عناصر الميراث التاريخي لتلك الحضارة الإسلامية، وهو ما أيقظ داخل المسيحية إدراكها لميراثها الكلاسيكي، أو بكلمات أخرى أيقظ داخلها النشورية أو الأنسانية(8). وعلى خلاف بكر ومقدسي، سعى عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون، لتحديد دقيق نسبياً لما اتفقا على كونه أنسانية شهدتها الحضارة العربية الإسلامية.

ذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول بأن الأنسانية في الفكر العربي الإسلامي لم تكن من شأن نفر من المتوحددين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية، بل كانت تتمثل في أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسة. وذهب بدوي أيضاً إلى القول بإمكانية تحديد تاريخ علو الأنسانية في الثقافة العربية الإسلامية بالمدة من بداية القرن الرابع الهجري حتى نهاية القرن السابع تقريباً(9). وهو الرأي الذي اختلف معه محمد أركون، فرغم اتفاق أركون مع بدوي في القول بوجود الأنسانية في الحضارة الإسلامية في فترة زمنية بعينها، اختلفت بعدها بسبب عوامل داخلية وخارجية، مادية ومعنوية، نرى أركون وقد اختلف مع بدوي فيما يتعلق بتحديد هذه الفترة، إذ قال أركون بأن الأنسانية كانت موجودة بين القرنين الثاني الهجري وحتى القرن الخامس في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، ثم اضمحلت بعد ذلك واختلفت بعد دخول تلك الحضارة في عصور التكرار والاجترار، أو ما يدعى بعصر الانحطاط. إضافة إلى قول أركون بتزامن اختفاء الأنسانية مع موت الفلسفة في المشرق أولاً، ثم في المغرب والأندلس ثانياً(10)!

وهكذا، أيها القاريء الكريم، واستناداً للدراسات القائلة بمعرفة الحضارة العربية الإسلامية للفكر الأنساني، واستناداً أيضاً للرأي القائل بأن الأنسانية لم تتبلور في أوروبا إلا في عصر النهضة، يذهب البعض إلى القول بشهود الحضارة الإسلامية للأنسانية قبل أوروبا، وهو ما أنكره تماماً، لقناعتني بأنه لم يعد مقبولاً اليوم أن تُنسب الأنسانية لأبناء حضارة بعينها دون بقية الحضارات، كما يحلو للكثيرين أن يفعلوا! فهذا - وبحسب بحوثي العديدة في الفكر الأنساني - من قصر النظر التاريخي أو خداع المنظور أو من عدم الفهم للمدلول الحقيقي للأنسانية، أو أخيراً لعدم التنبه إلى الدور الحيوي المنوط بالفكر الأنساني أن ينهض به في رحلة الحياة. فالأنسانية هي الاقرار بحق كل إنسان في حب الحقيقة ونشدانها، وهو ما يعني عدم منطقية، بل سخف، الزعم بأن حضارة بعينها يمكن أن تخلو منها!

قارئ الكريم، أراني قانعاً أنه لو كان قُدر للفكر الأنسني أن يتبوأ
المكانة اللائقة به في تاريخنا الثقافي، ولو أن انصار هذ الفكر لم يضطهدوا
ولم نُحرق كتبهم، لكانت ثقافتنا العربية أخذت مسارها الطبيعي في النمو
والتطور، ولكننا اليوم نسير جنباً إلى جنب مع بقية أمم الأرض، بدلاً من أن
نرفل - كما نحن اليوم -، وإلى أجل غير مسمى، في غلائل وضع مُهين وشاذ!
نقتني بمقتضاه تراثاً جامداً، لا نجرؤ ولا نملك القدرة على نقده وتطويره،
ومن ثم نستعين على الحاضر بوافد حداثي، لا يقل الأخذ به ضرراً عن
الأخذ بتراثنا المتحجر! في الحالتين، نزداد اغتراباً وتتقلص قدرتنا على
التعاطي مع اشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا!

ما العمل إذن؟..الحل في رأيي هو أن نعمل لتحقيق الحلم الذي لطالما
راود أنصار الحرية عبر تاريخنا المظلم، وأعني بأنصار الحرية أولئك الشهداء
الذين أحبوا الحقيقة وأصرروا على المضي قدماً في نشدانها، فدفعوا
أرواحهم الطاهرة ثمناً لزودهم الأسطوري عن حرية عقولهم وقلوبهم! رحم الله
شهداء الحرية!

صحيح أن الآخر العربي/المحلي نجح في تشويه هؤلاء الشهداء الأبرار
في عيون إخوانهم، وصيرهم نموذج ردع لكل من تسول له نفسه مناهضة
الاعتراب الثقافي للذات أو المساس بالآخرية! بيد أن تأسيس مدرسة أنسنية
في الفكر العربي، إن هو حصل، أظنه قادراً على إعادة الاعتبار والسكينة
لأرواح هؤلاء الأحرار! وكيف لا، وهم سيصبحون منارات نهدي بنورها في
رحلتنا الشاقة لإعادة بناء الذات العربية، بعد أن أنفق الآخر الأثم قروناً في
هدمها، حتى أنه صيرها مسخاً!

الآخر العربي لن يتوانى حتماً عن السعي لاجهاض حلمنا! غير أن
الطريف هو أنه سيفعل ذلك في وقت تبذل فيه نسخه المختلفة في ربوعنا
الساذجة جهوداً محمومة لتعبئة وحشد الجماهير خلف ما يُطلق عليه "حلم
الوصول لكأس العالم!"

نسخ الآخر العربي إن هي ناهضت حلمنا، وهي لابد فاعلة، في وقت
تساند فيه، على نحو أسطوري، حلم تافه كحلم الترقّي في لعبة كرة القدم،
ستكشف عن تعمدتها القبيح والأثم مناهضة حلم عظيم كحلمنا بتأسيس
مدرسة أنسنية في الفكر العربي، تأخذ على عاتقها تهيئة الأجواء الموائمة
لإعادة بناء الانسان العربي!

قارئ الكريم، في ختام هذه المقالة، والتي أظنها طالت بعض الشيء،
أستأذك في استباق ما أتصوره تشويهاً ستعتمد نسخ الآخر العربي
المعاصرة، إلى إلحاقه بالفكر الأنسني، لتبرير مناهضتها المُغرضة لفكرة
تأسيس مدرسة أنسنية في الفكر العربي! وذلك عبر توضيح مسألتين أراهما
من الأهمية بمكان:

• المسألة الأولى هي التثمين الأنسني لجوهر الأديان:

في مقالة لي بعنوان "التثمين الأنسني لجوهر الأديان"، قمت - كالعادة - بنشرها على شبكة الانترنت، تصديت لمناقشة هذه المسألة بشيء من التفصيل، لاقتناعي بأن الآخر العربي/المحلي لا ولن يمل المزايمة على الأديان كعادته دائماً وأبداً! وكيف يفعل، والمزايمة على الأديان لم تخذله يوماً، طيلة تاريخنا المظلم!

المهم، انتهيت في مقالتي المشار إليها توأً والتي أوصي قارئتي بالرجوع إليها، إلى أنه ليس ثمة تعارض بين الدين والفلسفة، كطريقين أمام الإنسان لنشدان الحقيقة، إذ أن أقصى ما يطمح إليه الإنسان إزاء الحقيقة - كما ذكرت في كتابات سابقة وكما سأذكر دائماً - هو الوثوق بما يفضي إليه به عقله وقلبه في نشدانها، إذ أن للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً، والعكس صحيح أيضاً!

أجل، ليس ثمة تعارض بين الدين والفلسفة، وذلك لسببين: أولاً: يحدث في أحيان كثيرة أن يصل سالكو الطريقين، الدين والفلسفة، إلى النتيجة نفسها! خذ مثلاً الفيلسوف الشهير هيجل، وقوله إن الله هو الحقيقة، وهو الماهية ذات القوة المطلقة. وكذا قوله إن الله يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه. ألا يلتقي الفيلسوف هيجل بأقواله تلك مع ما نتفق جميعاً على كونه جوهر الأديان - على تعددها وتباينها - وهو معرفة الإله؟! ثم ألا يقوم هذا الالتقاء دليلاً على إمكانية التلاقح البناء بين الطريقين وأنصارهما؟!!

ثانياً: الإنسان - وكما تُعلمنا الحياة - حيل بينه وبين المعرفة اليقينية للحقيقة بحجاب كثيف وصلد ليس يمزقه - على الأرجح - سوى الموت! وأقصى ما يطمح إليه الإنسان، ذلك الكائن المطالب دوماً وأبداً بنشدان الحقيقة، لا إدراكها، هو الوثوق بما يُفضي إليه به عقله وقلبه، ومن ثم فلا مجال في رأيي للصدام بين الدين والفلسفة، بدعوى معرفة أنصار أحدهما للحقيقة على وجه اليقين!!

في تفسيرها لدواعي تأجج العداء بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة، في مجتمعاتنا العربية، ذهبت المقالة إلى أن الآخر العربي/المحلي هو من يحرص على هذا التأجيج المستمر لنيران العداء، بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة، لأنه بدون هذا العداء، يتهدد رسوخ الثقافة الدينية - التي يُنتجها هذا الآخر العربي ويُلقنها للذات المغترية عبر أذنا به من محترفي التبشير الديني -، ومن ثم تتهدد مصالح الآخر وتتكشف ممارساته غير المشروعة! والأخطر من ذلك هو أن توقف الذات العربية عن معاداة الفلسفة ينال بالضرورة من قدرة الآخر العربي على تكريس اغترابها الثقافي، إذ كيف

سيتسنى له المضى قدما فى الترويج لثقافة دينيه، يُنتجها لتخدم مصالحه وممارساته على حساب مصلحة الذات، فى ظل استبدال الذات العقل الفلسفي بعقلها اللاهوتى/الفقهي، وقهرها لاغترابها الثقافى، علاوة على استعادتها لحقها المشروع والأصيل فى امتلاك ثقافة حرة ومتطورة..

فى النهاية، خلصت المقالة إلى أن استخدام مصابيح الأنسية فى إنارة المناطق المظلمة فى الثقافات الدينية - والمقصود بها هنا جوهر الأديان - يزيد من قدرة الذات المستضعفة، فى شتى أنحاء العالم، وبصفة خاصة فى عالمنا العربى، على التحرر من نير الاغتراب الثقافى الذى يُثقل الآخر الآثم كاهلها به، فنراها يوماً وقد رفضت احتكار هذا الآخر الآثم انتاج ثقافتها الدينية، عبر تعهدها هذه الثقافة بالنقد والتطوير، مستفيدة فى ذلك بالثروة العقلية التى وهبت إياها..

وكاتب هذه السطور واثق - كل الثقة - انه فى ظل مناخ كهذا يصبح ممكناً تفكيك، بل محو، إشكالية الوافد والموروث فى ثقافتنا العربية الاسلامية.

- المسألة الثانية هي التصاق الفكر الأنسى بالإنسان:
دأب الآخر الآثم، فى كل زمان ومكان، ألا يدع سلاحاً، مهما كان مُهترئاً، إلا ويستخدمه فى مناهضة ما يتصوره تهديداً لمكاسبه وامتيازاته! والفكر الأنسى بطبيعة الحال لن يحافظ للآخر على امتيازاته الهائلة، وإن اعترف له بما يستره!

ولعل أكثر الأسلحة المهترئة التى يمكن أن يلجأ الآخر العربى/المحلى إلى اشهارها فى وجه الفكر الأنسى وأنصاره هو نعتة إياهم بـ "الوافدين الغزاة"، غير أن الآخر الآثم إن هو فعل هذا، وهو لامحالة فاعل، سيكون مُصراً على الاستهانة والاستهزاء بعقول طال - للأسف الشديد - رقادها فى محبسها!

على أية حال، سأدفع عنا معشر الأنسين وعن فكرنا الأنسى هذا الاتهام الظالم والجائر، عبر اتيانى ما أتصوره حججاً داحضة، لا ينكرها إلا مغرض!

صحيح أن ثقافتنا العربية الاسلامية، تدين بقوة فى نشأتها إلى الدين الاسلامي، فهو الذى أكسب أبناء هذه الثقافة هويتهم وساهم بقوة فى صياغة طريقة حياتهم! وصحيح أيضاً أن ثقافتنا العربية الاسلامية، وعلى خلاف ثقافات أخرى كالثقافات الأوروبية، ليس لها ظهير فلسفى، بمعنى أن أبناء هذه الثقافة لم يمروا بتجربة "النقاء الفلسفى"، فالشعوب العربية قبل الاسلام لم تعرف التفلسف!

كل هذه الأمور صحيحة، ولا مجال لانكارها، بيد أنها لا تنال، ولا ينبغي لها أن تنال، من حق الإنسان العربي في الاشتغال بالفلسفة بوصفها، إلى جانب الدين، أحد أهم وأبرز طرق نُشْدان الحقيقة! وذلك لدواع عديدة، الآتي أهمها:

أولاً: الفكر الأنسني، وعلى خلاف العديد من الفلسفات الأخرى، يرتبط بالإنسان ويراه أعلى قيمة في الوجود، ومن ثم فهو يوجد أينما وجد الإنسان، حتى وإن حالت ظروف بعينها بين الإنسان وبين إدراك هذا الفكر! وأراني قانعاً أن المقولات الأنسنية في أبسط صورها لا بد وأنها جالت في صدر الإنسان البدائي!

ثانياً: في غيبة التفلسف وفي ظل احجام أبناء ثقافتنا عن الاشتغال بنشْدان الحقيقة، قُضي على الإنسان العربي التيه في ظلمات الجهل والتخلف! إذ لم يجد الآخر العربي/المحلي صعوبة تُذكر في السطو على الدين، فوجدناه يحتكر لنفسه، ولئآت السنين، حق انتاج الثقافة الدينية، بل وراح في جرأة يتمترس وراءها لحماية مكاسبه الضخمة وامتيازاته الهائلة، على نحو مؤلم ومستفز! غير عابئ بضحايا الذين نجح في تكريس اغترابهم، وألقى في روعهم أنهم بتنازلهم عن حرية عقولهم وقلوبهم ووضعها عند قدميه، يتقربون إلى الله ويشترون الجنة!

ثالثاً: التراث الفلسفي العالمي ليس ملكاً لأبناء حضارة بعينها، فهو ملك لنا جميعاً معشر البشر، في كل زمان ومكان! بديهية غائبة، لعل أروع من نبه إليها هو الفيلسوف كارل ياسبرز(11)، حين قال إن واجب الإنسان، وأياً كانت الثقافة أو الحضارة التي ينتمي إليها، هو أن يتعلم من "الموقفين الكبار أو الفلاسفة العظام" في كل العصور والحضارات، لأنه - وبحسب رأي ياسبرز - لما كانت الصياغة الواعية لحقيقة التفلسف وهدفه لا تكتمل أبداً في صورة نهائية، يمكن الاجماع عليها (كما هو الشأن مع الحقائق العلمية التي تظل مُلزمة للعقل وعامة الصدق مالم تظهر أخرى تُعدلها أو تنسخها) فلا بد لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى، وأن يعدها مهمة ومسئولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقي إنساناً!

رابعاً: إننا معشر العرب في أمس الحاجة لاقتناع طائر الفلسفة المهاجر أن يحط رحاله في ربوعنا الطيبة، بعد غيبة طويلة، لنستقوي به على اغترابنا الثقافي والآخريّة البغيضة، ولنشهد زوال الإشكاليات الثقافية المعقدة والمتفاقمة، كتلك الخاصة بالوافد والموروث! قيمة الفلسفة وعظمتها، أيها القاريء الكريم، تكمن في انطواء الفلسفات جميعاً على فلسفة واحدة خالدة لا يملكها أي إنسان وإنما تتجه إليها الجهود الجادة في كل زمان، وفي الشرق والغرب، على السواء! كما أن عظمة الفلاسفة، تكمن في ادراكهم

لكون الأقوال الفلسفية بطبيعتها ناقصة إلى أبعد حد، لأنهم يطالبون من يسمعونهم بأن يعمل على إكمال أقوالهم من وجوده الخاص!

صفوة القول، انه لا غنى لنا نحن أبناء الثقافة العربية الاسلامية عن بناء صرحنا الفلسفي، لنثمن به وجودنا الانساني، ونؤكد لاختوتنا في شتى أنحاء العالم، جدارة عقولنا وقلوبنا بالحرية، وقدرتنا على التفلسف والاشتغال بطلب الحقيقة!

الهوامش:

(1) يعود الفضل في تنبيهي إلى أهمية الكتابة عن اشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا العربية الاسلامية، إلى **الدكتور ودان بوغفالة** الأستاذ بجامعة معسكر الجزائر، وذلك حين تفضل سيادته مشكوراً بإطلاعي على ملخص مداخلته القيمة التي ينوي المشاركة بها في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية القادم "الوافد والموروث في الثقافة العربية"، فألى سيادته أتوجه بخالص الشكر والامتنان..

(2) للمزيد من المعلومات راجع: سعد الدين إبراهيم، **مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي**، (عمان: منتدى الفكر العربي، 1988)، ص 160 - 163.

(3) راجع: **بناء الذات الأنسنية**، مقالة للكاتب منشورة على الانترنت. وراجع أيضاً الفصل الأول من كتابي: **دون كيخوته المصري - دراسة علمية وثائقية لحياة وفكر نجيب سرور**، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009).

(4) في رؤيتنا المقترحة للفكر الأنسني، تتمثل الخصائص العامة للأنسنية في الآتي: 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 5- تأكيد النزعة الحسية الجمالية.

(5) راجع: صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، **صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي**، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 338 - 339.

(6) راجع للكاتب: **محنة شعوبنا إدراكها الساذج للآخر**، مقالة منشورة على الانترنت. **تهافت الآخر**، كتاب مهم منشور أيضاً على الانترنت.

(7) كارل هينرش بكر [1876-1933]: عالم ألماني متخصص في الدراسات الإسلامية. ولد في أمستردام، وسافر إلى أسبانيا، والسودان، واليونان، وتركيا، قبل حصوله على درجة الدكتوراه عام 1899. حصل بكر على لقب بروفيسور عام 1906، وتقلد منصب وزير الثقافة والتعليم في دولة بروسيا.

لمزيد من المعلومات عن رؤية بكر لمكانة الأنسنية في الفكر العربي الإسلامي راجع: كارل هينرش بكر، "تراث الأوائل في الشرق والغرب"، في عبد الرحمن بدوي (مترجم ومحرر)، **التراث اليوناني في الحضارة**

- الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين**، (القاهرة : دار النهضة المصرية، 1965)، ص 3- 33. عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، (القاهرة: بدون ناشر، 1945)، ص 4- 9.
- (8) جورج مقدسي [1920- 2002]: بروفيسور شرف للغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة بنسلفانيا. ولد مقدسي في دترويت، وتلقى دروسه في الولايات المتحدة ولبنان، وتابع دراساته العليا في فرنسا، حيث نال شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة لسوربون عام 1964. يعد الرجل مرجعا كبيرا في الدراسات العربية والإسلامية. اهتم بنوع خاص بالنقاشات الفقهية، وحقق ونشر كتاب ابن عقيل " الواضح في أصول الفقه ". ومن أبرز أعماله الدالة على اهتماماته " نشوء الكليات "، و "نشأة الأئسية". لمزيد من المعلومات عن رؤية مقدسي لمكانة الأئسية في الفكر العربي الإسلامي راجع: **George Makdisi , The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West** , (Edinburgh : University Press , 1990) , PP.348-354 .
- (9) لمزيد من المعلومات عن رؤية بدوي لمكانة الأئسية في الفكر العربي الإسلامي راجع: عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، (الكويت؛ بيروت: وكالة المطبوعات، دار القلم، 1982)، ص ص 13 - 69.
- (10) محمد أركون: باحث ومؤرخ ومفكر جزائري، ولد عام 1928 ، بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر. اكمل أركون دراسته الثانوية في وهران، وابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ، ثم أتم دراسته في جامعة السوربون، حيث عين بها أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة عام 1968. استند الكاتب في تناوله رؤية أركون لمكانة الأئسية في الفكر العربي الإسلامي، والواردة في كتابه التالي: **Humanisme et Islam.. Combats et Propositions** (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin) على عرض لتلك الدراسة أوردته جريدة الشرق الأوسط ، في عددها رقم 9641، الصادر بتاريخ 21/4/2005. عرض قام به هاشم صالح، وهو معروف بترجمته للكثير من أعمال محمد أركون إلى العربية. وللتأصيل لرؤية أركون لمكانة الأئسية في الفكر العربي الإسلامي راجع أطروحته للدكتوراه: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، **نزعة الأئسية في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيد**، (بيروت: دار الساقى، 2006).
- (11) لمعرفة المزيد عن آراء كارل ياسبرز راجع: كارل ياسبرز، ترجمة عبد الغفار مكاوي، **تأريخ الفلسفة بنظرة علمية**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سلسلة النصوص الفلسفية، العدد رقم 16، 1994).

الفصل الثاني فلسفة الضرار واقع كارثي

"والذين اتخذوا مسجداً ضراراً"
قرآن كريم

كان قوم من المنافقين أتوا النبي محمد(ص)، وهو يتأهب لغزوة تبوك، فقالوا له: إنا قد بنينا مسجداً لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشتائية. وطلبوا من النبي أن يُصلي فيه. فقال لهم: إني على جناح سفر، وحال شغل، ولو قدمنا لأتيناكم فصلينا لكم فيه. ثم أخبر الله عز وجل النبي بأن هؤلاء منافقون بنوا مسجدهم على غير تقوى الله، ليجعلوه وكرّاً لبني ملتهم يتآمرون فيه على الإسلام والمسلمين، فأمر النبي بمسجد الضرار فهدم، وظل زمناً والناس يتطوعون بهدم ما تبقى من أثره، وقد محي اليوم ولم يبق له أثر! وفيه نزلت الآية الكريمة(1):

"والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكُفراً وتفرقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون".

يالروعة التنبيه القرآني لحتمية توخي الحيطة والحذر إزاء السُّم الزعاف حين يُدس للأبرياء في العسل الشهوي! وبالشقائنا - نحن أبناء الثقافة العربية الإسلامية - بعدم التفاتنا لأهمية هذه الدعوة القرآنية (المُلْهَمة) لالتزام الحذر..!

في مقالة سابقة لي بعنوان: "إشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية"، أدرجت ضمن أعمال الندوة الفلسفية الواحدة والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية، أبدت قناعتني بأنه لو كان قُدر للفكر الأنسني أن يتبوأ المكانة اللائقة به في تاريخنا الثقافي(2)، ولو أن أنصار هذا الفكر لم يُضطهدوا ولم تُحرق كتبهم، لكانت ثقافتنا العربية الإسلامية أخذت مسارها الطبيعي في النمو والتطور، ولكننا اليوم نسير جنباً إلى جنب مع بقية أمم الأرض، بدلاً من أن نرفل - كما نحن اليوم -، وإلى أجل غير مسمى، في غلائل وضع مهين وشاذ! نفتني بمقتضاه تراثاً جامداً، لا نجرؤ ولا نملك القدرة على نقده وتطويره، ومن ثم نستعين على الحاضر بوافد حداثي، لا يقل الأخذ به ضرراً عن الأخذ بتراثنا المتحجر! في الحالتين، نزداد اغتراباً وتتقلص قدرتنا على التعاطي مع إشكالية الوافد والموروث في ثقافتنا! أو بعبارة أخرى، نزداد نائياً عن نيل حقنا المشروع في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة!

المهم، دعوت في ختام المقالة نفسها إلى تحقيق الحلم الذي لطالما راود أولئك الشهداء الأحرار الذين أحبوا الحقيقة وأصروا على المضي قدماً في نُشدانها، فدفعوا أرواحهم الطاهرة ثمناً لزودهم الأسطوري عن حرية عقولهم وقلوبهم!..

دعوت إلى تأسيس مدرسة أنسنية في الفكر العربي، تأخذ على عاتقها تهيئة الأجواء الموائمة لإعادة بناء الإنسان العربي! ودافعت عن حق الإنسان العربي في الاشتغال بالفلسفة بوصفها، إلى جانب الدين، أحد أهم وأبرز طرق نشدان الحقيقة!

واستندت في دعوتي (اليأسنة) لتأسيس مدرسة أنسنية في الفكر العربي، وكذا في دفاعي عن حق الإنسان العربي في التفلسف - أقصد حقه في النضال من أجل الحقيقة - إلى دواعٍ عديدة، لعل أهمها، على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: الفكر الأنسني، وعلى خلاف العديد من الفلسفات الأخرى، يرتبط بالإنسان ويراه أعلى قيمة في الوجود، ومن ثم فهو يوجد أينما وجد الإنسان، حتى وإن حالت ظروف بعينها بين الإنسان وبين إدراك هذا الفكر! فالمقولات الأنسنية في أبسط صورها لابد وأنها جالت - بحسب حدسي - في صدر الإنسان البدائي!

ثانياً: في غيبة التفلسف وفي ظل إحجام أبناء ثقافتنا عن الاشتغال بنشدان الحقيقة، قُضي على الإنسان العربي التيه في ظلمات الجهل والتخلف! إذ لم يجد الآخر العربي/المحلي صعوبة تذكر في السطو على الدين(3)، فوجدناه يحتكر لنفسه، ولمئات السنين، حق إنتاج الثقافة الدينية، بل وراح في جرأة يتمترس وراءها لحماية مكاسبه الضخمة وامتيازاته الهائلة،

على نحو مؤلم ومُستفز! غير عابئ بضحاياهم الذين نجح في تكريس اغترابهم، وألقى في روعهم أنهم بتنازلهم عن حرية عقولهم وقلوبهم ووضعها عند قدميه، يتقربون إلى الله ويشترون الجنة!

ثالثاً: التراث الفلسفي العالمي ليس ملكاً لأبناء حضارة بعينها، فهو ملك لنا جميعاً معشر البشر، في كل زمان ومكان! بديهية غائبة، لعل أروع من نبه إليها هو الفيلسوف كارل ياسبرز، حين قال إن واجب الإنسان، وأياً كانت الثقافة أو الحضارة التي ينتمي إليها، هو أن يتعلم من "الموقفين الكبار أو الفلاسفة العظام" في كل العصور والحضارات، لأنه - وبحسب رأي ياسبرز - لما كانت الصياغة الواعية لحقيقة التفلسف وهدفه لا تكتمل أبداً في صورة نهائية، يمكن الإجماع عليها (كما هو الشأن مع الحقائق العلمية التي تظل مُلزَمة للعقل وعامة الصدق ما لم تظهر أخرى تُعدلها أو تنسخها) فلا بد لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى، وأن يعدها مهمة ومسئولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقي إنساناً!

رابعاً: إننا معشر العرب في أمس الحاجة لإقناع طائر الفلسفة المهاجر أن يحط رحاله في ربوعنا الطيبة، بعد غيبة طويلة، لنستقوي به على اغترابنا الثقافي والآخرية البغيضة، ولنشهد زوال الإشكاليات الثقافية المعقدة والمتفاقمة، كتلك الخاصة بالوافد والموروث! قيمة الفلسفة وعظمتها، على ما يبدو، تكمن في انطواء الفلسفات جميعاً على فلسفة واحدة خالدة لا يملكها أي إنسان وإنما تتجه إليها الجهود الجادة في كل زمان، وفي الشرق والغرب، على السواء! كما أن عظمة الفلاسفة، تكمن في إدراكهم لكون الأقوال الفلسفية بطبيعتها ناقصة إلى أبعد حد، لأنهم يطالبون من يسمعهم بأن يعمل على إكمال أقوالهم من وجوده الخاص!

وما إن فرغت من نشر المقالة المذكورة، حتى جاءتني تعليقات المشتغلين بمهنة الفكر - على نُدرتهم -، واتفق الجميع تقريباً على طرح السؤال الآتي: "إنك بدعوتك إلى تأسيس مدرسة أنسانية في الفكر العربي، كخطوة أولى على طريق بناء صرحنا الفلسفي، تُقرر ضمناً عدم وجود فلسفة، أو فلاسفة، في ربوعنا الطيبة، وهو ما قد يطعن في قدرة مفكرينا - وبعضهم فذ - على التفلسف؟!".

ولسوف أسعى جاهداً في هذه المقالة لتوضيح وجهة نظري في هذا الصدد، على أمل إبراز أهمية دعوتي وإلقاء الضوء قدر المستطاع على ما قد يكون مُبهماً فيها، تحدوني رغبة صادقة في إقالة عالمنا العربي من عثرته وإعادته إلى التاريخ بعد خروجه المُهين منه، على نحو ما نرى الآن ونحن في مطلع الألفية الثالثة!

ولتكن البداية توضيح ما أعنيه بـ"فلسفة الضرار"، تلك المُشار إليها في عنوان هذه المقالة على أنها واقع كارثي، ترزخ أمتنا تحت نيره، وتكتوي بنيرانه!

ما هي فلسفة الضرار؟

"وبضدها تتميز الأشياء!"، مثلٌ عربي، أثرت أن أعمل به في هذه الجزئية، عبر اتخاذي تعريف "الفلسفة" وتوضيح مدى جدواها، مدخلاً لتعريفك، أيها القاريء الكريم، بـ"فلسفة الضرار"! ذلك المصطلح الذي أراه - بحسب مُعاششتي لما يحدث في ربوعنا - الأكثر تعبيراً عما يشي به واقعنا الثقافي الكارثي!..

أن تتفلسف هو أن تُناضل من أجل الحقيقة(4)! والفيلسوف عاشق للحقيقة، ينشدها أينما وجدت، رغم اقتناعه باستحالة امتلاكه لها على وجه اليقين! المُربي العظيم لسنج يظل أروع من عبر عن عظمة نُشْدان الحقيقة، وذلك بقوله(5):

"ليست الحقيقة التي يملكها إنسان أو يتصور أنه يملكها هي التي تجعل له قيمة، بل الجهد الصادق الذي بذله في التماسها والسعي وراءها. فليس تملك الحقيقة هو الذي يُنمي طاقاته وقواه، بل إن البحث عنها هو الذي يعمل على تفتحها، وفيه وحده تكمن قدرته على الاستزادة من الكمال. إن التملك لجعل الإنسان كسولاً، ساكناً، مغروراً.. ولو أن الله وضع الحقيقة كلها في يمينه، وجعل الدافع الوحيد الذي يحرك الإنسان إلى طلبها في يسراه - ولو كان في نيته أن يُضلني ضلالاً أبدياً -، ومد نحوي يديه المضمومتين، وهو يقول: اختر بينهما! لركعت أمامه في خشوع وهتفت به وأنا أشير إلى يسراه: رب! أعطني هذه! فالحقيقة الخالصة ملك أنت وحدك!.."

الفيلسوف في المجتمع دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، فهو يشير إلى كل ما هو خالد في الإنسان، ويثير تعطشنا إلى المعرفة المحض، المعرفة التي لا تهدف إلى مصلحة، أي معرفة هذه الأمور الأساسية - عن طبيعة الأشياء وطبيعة العقل والإنسان والله - التي هي أعظم وأكثر استقلالاً عن أي شيء نستطيع أن ننتجه أو نبتكره، وكل ما نفعله تابع لها مُلحق بها، لأننا نفكر قبل أن نعمل، ولا شيء يمكن أن يحد من تفكيرنا. فقراراتنا العملية تعتمد على الموقف الذي نتخذه في المسائل التي يستطيع الفكر الإنساني أن يسألها! وعليه، تتمتع النظم الفلسفية التي ليست موجهة نحو فائدة عملية أو تطبيقية بتأثير عظيم على التاريخ(6)!

الفلسفة إن هي تنكبت لمهمتها، تُصبح فلسفة الضرار، وينتهي بها الأمر إلى التهافت في دوجماتيقية، في معرفة موضوعة في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم! في حين أن الاشتغال بالفلسفة -

وكما أسلفنا - يقتضي المضي قدماً في نُشْدان الحقيقة! والأسئلة في الفلسفة أشد أهمية من الاجابات عليها، فكل إجابة تصبح بدورها سؤالاً جديداً! ذلكم هو معنى التفلسف!

إضعاف قيمة وأهمية نُشْدان الحقيقة هو الخطر الكبير الذي يهدد أي مُجتمع. فمن جهة يعتاد أبناء المجتمع التفكير ضمن مدلولات البواعث وردود الفعل، والتكيف مع البيئة، ويسهل إخضاعهم وتسييرهم بأساليب الدعاية والتلقين، وتُراودهم في النهاية فكرة التخلي عن كل إهتمام بنُشْدان الحقيقة، ويقتصر إهتمامهم على النتائج العملية والتحقيق المادي للحقائق والأرقام! ومن جهة أخرى يتسيد فلاسفة الضرار الدوائر الفكرية والأكاديمية في المجتمع، ويشيع العُقم الفلسفي، فأقصى ما يستطيعه هؤلاء هو فهم الفلسفات القائمة والتشديق بمقولاتها!

ولا غرابة في ذلك، قارئ الكريم، ففلاسفة الضرار يلتفتون إلى ما يهتم به أبناء المجتمع أو فئة بعينها من المجتمع أو ما تهتم به الدولة، ومن ثم لا يُذكرون المجتمع بالصفة المطلقة الصلبة للحقيقة! وكذا لا يُذكرونه بأن الحرية هي الشرط الأساسي لأعمال الفكر. وأنها من متطلبات المصلحة العامة للمجتمع. وأنها لا تلبث أن تتداعى إذا ما سيطر الخوف على قناعة الإنسان وإذا ما أخذ الخوف يفرض رأياً أو شعاراً معيناً على العقل والقلب البشريين! يفعل فلاسفة الضرار ذلك، وهم أدري من غيرهم، بأن واجب الفيلسوف الحق ألا يهاب انتقاد ما يجتذب الناس من حوله، لأنه إن فعل يتحول إلى كهف مُظلم، تأوي إليه فلسفة الضرار!

مكانة فلسفة الضرار في الثقافة العربية:

قلت تَوّاً إن إضعاف قيمة وأهمية نُشْدان الحقيقة في مجتمع بعينه يُسفر عن هيمنة فلاسفة الضرار على الدوائر الفكرية والأكاديمية في هذا المجتمع، ويشيع العُقم الفلسفي في أُنحائه! وهذا - للأسف الشديد - عين ما يحدث في مجتمعاتنا!

ولتسمح لي، قارئ الكريم، أن أعرض وجهة نظري، بشهادة يُعند بها للراحل عبد الرحمن بدوي(7)، عبر فيها بنزاهة وحزم عن واقعنا الثقافي الكارثي!

كتب بدوي في سيرته الذاتية، تحت عنوان الانهيار الخلقي والعلمي في الجامعة - والتي يُفترض أن تكون معقل الفلسفة وحصنها المنيع! -، ما نصه(8): "الفرع والهلع، والجبن والخور، والتملق والنفاق.. تلك كانت الأحوال النفسية والخلقية السائدة لدى الطبقات المشتغلة بمهنة الفكر في المجتمع المصري في عهد عبد الناصر - يقصد جمال عبد الناصر الرمز النخبوي الشهير -..

وإذا كانت هذه حال المشتغلين بمهنة الفكر، فكيف يُرجى لهذا المجتمع أى نهوض؟! إن المشتغلين بالفكر هم ضمير الأمة، فإن فسد الضمير فعلى هذه الأمة العفاء. ويحار المرء في فهم هذه الحال التي سيطرت على نفوس هؤلاء المشتغلين بمهنة الفكر، وخصوصاً أساتذة الجامعات. فإن لديهم في البحث العلمي والتفوق فيه ما يُغنيهم عن التطلع إلى أى منصب إداري. ولو استقرى المرء منهم من تولوا الوزارة - آنذاك -، لكان عليه أن يرضى عن نفسه لأنه لم يتول أية وزارة.

لقد صار منصب الوزير لأي مدني مصدراً للذل والهوان، وهدفاً للتنكيل والتخلص من المسؤولية وإخفاق سياسة الدولة. إن حدثت كارثة أو أزمة، سارع عبد الناصر إلى إلقاء مسؤولية حدوثها على الوزير الذي تقع الكارثة أو الأزمة في دائرة اختصاصه، رغم أن المسؤول الوحيد هو عبد الناصر نفسه بسياسته الخرقاء الطائشة. وما أسرع ما تنهال وسائل الإعلام لتصب الذنوب كلها على رأس هذا الوزير المسكين. وفي غمرة هذه الحملة الظالمة ينسى عامة الناس المشكلة الأصلية، ولا يعود أحد يتحدث عنها، وكأن السلعة المفقودة قد عادت فغمرت الأسواق؛ أو المرفق الفاسد قد صلحت أموره وعاد يؤدي مهمته، أو أن الأرض التي احتلها العدو قد جلا عنها وتحررت حتى صار الشعب المصري يعيش في الأوهام، ويتغذى بالأوهام، ويعالج كل أموره الفاسدة بخلق المزيد من الأوهام!"

وفي موضع آخر من سيرته الذاتية (الشائقة)، وفي السياق نفسه، كتب العملاق عبد الرحمن بدوي(9): "...أذكر واقعة تدل على أحط درجات النفاق لدى بعض الأساتذة الجامعيين الذين يتولون الترشيح للجائزة التقديرية. كان ذلك في اجتماع للجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في خريف سنة 1962، وكان جمال عبد الناصر قبل ذلك ببضعة أشهر قد أصدر ما دعاه الميثاق الوطني. وإذا بذلك (الأستاذ) الجامعي يقول ونحن بصدد الترشيح لنيل الجائزة التقديرية في العلوم الاجتماعية: الأمر لا يحتاج إلى أي تفكير؛ إنه أوضح من نور الشمس؛ إن علينا أن نرشح صاحب الميثاق الوطني.

وأُخرج مقرر اللجنة د. أبو العلا عفيفي، فتوجه إلى الأعضاء يسألهم الرأي في هذا الاقتراح. وفي تأفف وحرص ظاهر قال: إن الاقتراح جدير بالنظر. وتلاه زكي نجيب محمود، فأيد الاقتراح، ولكن بفتور. كذلك فعل آخرون غيره. وبقيت أنا صامتاً. فقال مقرر اللجنة: لماذا تسكت، نحن في انتظار رأيك.

فقلت في حدة: أنا مندهش من هذا الاقتراح! فكيف يتجرأ صاحب الاقتراح (د. محمد ثابت الفندي) على أن يتناول على رئيس الجمهورية فيزج به في التنافس على هذه الجائزة؟! إن هذا تناول على مركز رئيس الجمهورية! فأسرع صاحب الاقتراح بسحب اقتراحه، وارتاح سائر الأعضاء الجبناء لأن ردي هذا خلصهم من الورطة التي انزلقوا إليها. وبهذه الحيلة

الماكرة أفسدت على صاحب الاقتراح - ما كان يتطلع إليه من ورائه وهو أن يُكافأ عنه بتعيينه مديراً لجامعة الاسكندرية، بعد أن استنفذ كل وسائل النفاق في سبيل ذلك دون جدوى. ولم يكن قصدي طبعاً الدفاع عن مقام رئيس الجمهورية، بل ضرب النفاق بأنجع سلاح!"

رحم الله الصرح الشامخ والإنسان النبيل عبد الرحمن بدوي..

هل يُشكل التفلسف تهديداً للدين؟

لطالما سألت نفسي، وأنا أرى واقعنا الثقافي الكارثي وقد أحكم فلاسفة الضرار، جنباً إلى جنب مع محترفي التبرير الديني، قبضتهم عليه: كيف يمكن للمرء أن يُفسر شيوع الأخذ بفلسفة الضرار، وكذا تأجج العداء بين سالكي طريق الدين وسالكي طريق الفلسفة، في مجتمعاتنا العربية المتخلفة، رغم أن الثابت حتى يومنا هذا، هو أن الإنسان قد حيل بينه وبين امتلاك الحقيقة على وجه اليقين بحجاب صلد ليس يمزقه - على الأرجح - سوى الموت، وأن أقصى ما يطمح إليه الإنسان في نُشدانه لهذه حقيقة هو الوثوق بما يفضي إليه به عقله وقلبه؟!

بيد أن رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني لم تلبث أن هدتني إلى أن الآخر (خاصة العربي/المحلي) هو من يحرص بدأب مُستقز على إدامة التأجج المُلفت لنيران العداء، بين سالكي الطريقين، لأنه بدون هذا العداء يتهدد رسوخ الثقافة الدينية التي يُلقنها أذنان الآخر من محترفي التبرير الديني للذات المغترية، ومن ثم تتهدد مصالح الآخر وتتكشف ممارساته غير المشروعة! والأخطر من ذلك، هو أن توقف الذات عن معاداة الفلسفة ينال بالضرورة من قدرة الآخر على تكريس اغترابها الثقافي، إذ كيف سيتسنى له المضى قدماً في الترويج لثقافة دينيه، يُنتجها لتخدم مصالحه على حساب مصلحة الذات، في ظل استبدال الذات البائسة العقل الفلسفي بعقلها الفقهي، واستعادتها لحقها في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة..

الآخر إذن في كل بقعة مُغتربة هو من يُبدى حرصاً محموماً على تلقين الذات ثقافة دينية، ليس للذات نقدها أو تطويرها. وعادة ما يتم التلقين بطبيعة الحال عبر تجار الآلام المتشحين بعباءة الدين. فلا يكاد يوجد آخر محلي، إلا وقد أحكم قبضته على حظ طيب ممن يعتبرهم مواطنوه رموزاً دينية. ونظراً لما يحيط به الآخر هؤلاء التجار - أقصد محترفي التبرير الديني - من أسباب الإجلال والتكريم، بزعم صلاحهم وتقواهم، يبيت عسيرا، إن لم يكن مستحيلاً، النيل من مصداقيتهم في عيون مواطنيهم، لدرجة تجعل أية محاولة للتشكيك في تلك المصداقية من جانب الأنسنيين جريمة مخزية، يدفعون ثمنها غالياً. فغالبا ما يُغري الآخر المغترين - وهذا هو المدهش - بهؤلاء النبلاء فيُذيقونهم الهوان أصنافاً، أو يتكفل هو بهم، وساعتها يجنى الآخر الثناء الجزيل من مواطنيه المغترين!

وغالباً لا يكتفي الآخر المحلي بتجار الآلام، فيعتمد لإحكام سيطرته على المؤسسات الدينية، في محاولة لإخضاعها أو على الأقل تحييدها. وقد تكون مؤسسة الأزهر الشريف نموذجاً للمؤسسة الدينية، التي لطالما سعى الآخر إلى إحكام قبضته عليها، رغم مكانتها الرفيعة في عيون الشعوب الإسلامية. ولا يعنيني في هذا الصدد ما إذا كانت مساعي الآخر قد نجحت أم لا، فهذا أمر يخرج عن نطاق اهتمام هذه المقالة! كل ما يعنيني هو الإشارة إلى القانون رقم 103 لسنة 1961، وهو قانون تشي مواده، المحكمة الصياغة، لقارئها بمحاولات الآخر المصري في ستينيات القرن المنصرم إحكام قبضته على الأزهر الشريف(10).

على أية حال، في غيبة الفلسفة وفي ظل إحجام أبناء ثقافتنا العربية الإسلامية عن الاشتغال بنشدان الحقيقة، قُضي على الإنسان العربي التيه في ظلمات الجهل والتخلف! إذ لم يجد الآخر البغيض (خاصة العربي/المحلي) صعوبة تذكر في السطو على الدين، فوجدناه يحتكر لنفسه حق إنتاج الثقافة الدينية، بل وراح يتمترس وراءها في جراءة ووقاحة، لحماية مكاسبه الضخمة وامتيازاته الهائلة، على نحو مؤلم ومستفز! غير عابئ بضحايا الأبرياء الذين نجح في تكريس اغترابهم، وألقى في روعهم - ويا للغرابة - أنهم بتنازلهم عن حرية عقولهم وقلوبهم ووضعها عند قدميه، يتقربون إلى الله ويشترون الجنة!!

التفلسف عموماً، أيها القاريء الكريم، لا يُشكل تهديداً للدين! وفكرنا الأنسني، بوصفه أحد أهم الفلسفات الواعدة في ربوعنا الطيبة، يسعى لتثمين جوهر الأديان، ومن ثم تخليصها من براثن الآخر البغيض، وجعلها ملاذاً آمناً للإنسان!

فلاسفة الضرار ومحترفو التبشير الديني، غالباً ما يُشيعون بين البسطاء أن عليهم أن يختاروا بين طريق الدين وبين طريقة في الحياة لا تحرص إلا على إشباع الغرائز، والرفاهة المادية! وهنا - للأسف الشديد - يبدو سالكو طريق الدين على أنهم الوحيدون المهتمون بالروح، وأنهم المتحدثون الوحيدون عن الله وعن المثل العليا: الحب والحق والعدل! وهو ما يُسيء للفلاسفة بطبيعة الحال، بوصف الفلسفة - إلى جانب الدين - أهم وأبرز الطرق المتاحة لنشدان الحقيقة!

الفلسفة تُشبه الدين في إمكان وصولها إلى كل إنسان، حتى الطفل، في صورة بعض الخواطر البسيطة الفعالة! غير أن إنضاج الفلسفة مهمة لا نهاية لها؛ تتجدد دون ما انقطاع؛ وتتحقق دائماً في صورة حية حاضرة. هكذا تبدو الفلسفة - بحسب ياسبرز - في أعمال كبار الفلاسفة؛ ويكون لها صداها في أعمال صغارهم. وطالما كان هنالك بشر، فلن تخمد أبداً جذوة الوعي بمهمة التفلسف!

إن فلسفة ذات أسلوب عظيم - بحسب ياسبرز أيضاً - تمثل اتساقاً متناغماً، توجد منذ مئات السنين، في الشرق وفي الغرب! إنها تراث عظيم يرثه الإنسان بوفوده إلى الحياة، وإن تعدد المجهودات الفلسفية وما فيها من تناقضات وادعاءات، وهي أمور ملازمة للفلسفة، لا يمنع من أن يكون هنالك في الصميم شيء واحد لا يملكه أحد وتدور حوله في كل زمان ومكان الأبحاث الجادة..

لنسمح بالنضال من أجل الحقيقة!

ليس في وسع الفلسفة أن تُقاتل؛ وليس في وسعها أن تُبرهن على وجودها؛ ولكن في وسعها أن تنتشر فتنتقل من ذهن إلى آخر. الفلسفة لا تُقاوم إذا نُبتت - وتاريخ الثقافة العربية الإسلامية خير شاهد -، ولا تنتصر إذا ما أصغى الإنسان إليها! فهي تعيش في تلك المنطقة التي يشترك فيها الجميع. في أعماق النفس الإنسانية، لكي تربط في روعة مدهشة بين كل فرد وسائر أفراد البشر!

في وسع الفلسفة أيضاً أن تلوذ بالقوى التي تدفع كل إنسان إلى التفلسف! إنها دائماً هناك! تُدافع عن قضية مُنزهة عن الغرض؛ قضية زاهدة في كل حساب لكسب أو خسران في هذا العالم! إنها لا تُعنى - وبالله والانسان!

صفوة القول، انه لا غنى للإنسان عن التفلسف - إلى جانب الدين - . فالفلسفة ماثلة دائماً وفي كل مكان، في صورة شعبية في الأقوال المأثورة وفي صيغ الحكمة الجارية وفي الآراء المتواترة. في التصورات السياسية، وخاصة - منذ بداية التاريخ - في الأساطير. شعوبنا لن تهرب بحال من الفلسفة؛ وكل ما عليها هو أن تعرف ما إذا كانت على وعي بالفلسفة أم لا؟! ما إذا كانت فلسفتها حقيقية أم ضراراً؟! ما إذا كانت فلسفتها جلية واضحة أم مبهمه غامضة؟! إن كل من يناهض الفلسفة يُثبت بموقفه هذا ذاته - على غير وعي منه - وجودها!

لتكن خطوتنا الأولى على طريق بناء صرحنا الفلسفي، هي هدم "فلسفة الضرار"! إنها لا تختلف كثيراً في أذاها عن مسجد الضرار الذي أمر بهدمه!

الهوامش:

- (1) قرآن كريم، سورة التوبة، الآية 107.
- (2) المقصود بالفكر الأنسني هنا رؤيتي المقترحة له، وفيها لا تعني الأنسنية سوى أن يُحقق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تامين لقول الأنسنية بالإنسان

كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسنية والتي تتمثل فيما يلي: 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 5- تأكيد النزعة الحسية الجمالية.

(3) في تثمينها لقدرة الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يعد نتاجاً لصراع طويل ومرير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! فـ (الآخر)، في رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الذليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار!

(4) كارل ياسبرز، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، **مدخل إلى الفلسفة**، (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1967)، ص 208.

(5) وُلد الفيلسوف جوتفريد إفرايم لسنج عام 1729 في كامنز - لوزاس بمقاطعة ساكسونيا موطن مارتن لوتر. وأشهر كتاباته: **تربية الجنس البشري**.

(6) جاك ماريتان، ترجمة رياض نجيب الريس، **جدوى الفلسفة**، (بيروت: المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، 1963)، ص 11-23.

(7) عبد الرحمن بدوي [1917-2002]: أحد أهم وأبرز المفكرين العرب في القرن العشرين، وأغزرهم إنتاجاً. أصدر بدوي في حياته 150 كتاباً تقريباً!

(8) عبد الرحمن بدوي، **سيرة حياتي [1]**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 360-362.

(9) **المرجع نفسه**، ص 228-229.

(10) راجع نص القانون ومذكرته الإيضاحية: الإدارة العامة للشؤون القانونية بالهيئة، القانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم 250 لسنة 1975 وفقاً لآخر التعديلات، (القاهرة: وزارة الصناعة والثروة المعدنية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1999)، ص 1 - 48.

الفصل الثالث

أوهام بعضها فوق بعض!

"عندما خرقة تستر الخريطة

لا يكاد العار يكفي

لكل هذه الدول العارية!"

قاسم حداد

شهدت أحداث الهوس الكروي الأخيرة، في مصر والجزائر، مطالبة إعلامي مصري مخضرم، على شاشة تليفزيون الدولة، باعتبار فريق كرة القدم في جمهورية مصر العربية، وبصورة رسمية، رمزاً للوحدة الوطنية والكبرياء الوطني! تذرع الاعلامي الكبير في دعوته (المنافية للمنطق) بذرائع شتى، منها انتصارات الفريق، ونجاحه في تأجيج المشاعر الوطنية على نحو غير مسبوق، والتفاف الجماهير حوله! ومنها أيضاً تكريم أعضاء الفريق، وبعضهم أسطوري!

الناس في مصر يشبهون الهزيمة الكروية بهزيمة 1967، والناس في الجزائر يشبهون الفوز الكروي باستقلال 1962! أوهام أورثت شعوبنا الهوس!

من هنا تأتي أهمية هذه المقالة، وفيها أحاول لفت الانتباه إلى خطورة الاخفاق المُستدام في التعاطي مع "القومية"، لأنه - برأيي - يظل مسئولاً عن رواج مثل هذه الأوهام! ولسوف أفسر هذا الاخفاق في ضوء فكرنا الأنسني(1)!

القوميات، وكما يُنبئنا الواقع، تختلف فيما بينها وفقاً للأفكار السياسية والتقاليد التي تتضمنها، وللذكريات والآمال التي تستحضرها، ولموقفها إزاء جيرانها وإزاء المجتمع الدولي، ولدرجة تركيزها على نفسها ودعاواها في التفرد! بيد أن الخطورة - وبحسب هانز كوهن - تكمن في أن القومية، شأنها شأن كل المشاعر الجماعية التاريخية، عرضة لأن يستولى عليها وأن يساء استخدامها من جانب باعة الأوهام(2)! وهذا على الأرجح عين ما يحدث في ربوعنا الحائرة!

لنتذكر مثلاً الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر، وهو يُصرح بعد شهور من هزيمة 1967 بقوله(3): "إننا نسعى إلى صرف اهتمام الشباب - يقصد الشباب المصري - إلى الحماسة والتعصب للكرة، وسماع أغاني أم كلثوم!"

ولننظر أيضاً إلى المصريين الذين ذهبوا مؤخراً إلى السودان لمؤازرة فريق كرة القدم، في تصفيات كأس العالم، سنجد بينهم أبرز رموز النخبة المصرية الحاكمة! إلى هنا ولا مشكلة..ما يوجع القلب حقاً هو كم الطائرات الخاصة التي خُصصت لبعض أثريائهم، في وقت تُجاهد مستشفيات

السرطان والفشل الكلوي في بلادي أوضاعاً مُهينة! ذهبوا لايهام مواطنيهم
أن حُلماً وطنياً يُوشك أن يتحقق!

على أية حال، لنبدأ تحليلنا لتعاطي الثقافة العربية مع فكرة القومية..

ما المقصود بـ "القومية"؟

القومية من أهم المشاعر الجماعية التاريخية التي تربط الإنسان
بالجماعات وتجعله يحبها ويفتخر بها ويعمل من أجلها ويضحى في سبيلها.
وما أعنيه بالقومية هنا هو حب الأمة - جماعة من البشر -، والشعور بارتباط
باطني نحوها..

المشكلة أن للأمة تعريفات كثيرة، يحاول كل منها استخلاص فكرة
الأمة إما من أحاسيس الناس أو من ظواهر بيولوجية أو سياسية أو من
التاريخ الاجتماعي(4). بيد أن تعريفاً بعينه لا يتسيد الحياة، وهي المُختبر
العلمي الحقيقي!

في محاضرة بنادي المعلمين ببغداد عام 1928، أورد ساطع الحصري
ما اعتبره عوامل بعينها، تربط الأفراد بعضهم ببعض، وتؤلف منهم أمة
واحدة(5):

1. الاعتقاد بوحدة الأصل والشعور بالقرابة، والنشوء عليهما، سواء أكان
ذلك موافقاً للحقيقة أم مخالفاً لها! فالأُمم من وجهة نظر الحصري
أشبه بالأنهر العظيمة! وكل نهر من الأنهر تجري فيه مياه من منابع
ومصادر وروافد مختلفة. والأنهر الكبيرة تكون كثيرة المنابع وعديدة
الروافد بوجه عام، وإذا بحثنا عن منبع نهر من الأنهر، فإنما نفعل ذلك
بالنسبة إلى ما هو الغالب والأساسي، ولا نعني بذلك أن جميع مياه
النهر تأتي من منبع واحد فعلاً!

2. اللغة والتاريخ، هما - بحسب الحصري - العاملان الأصليان اللذان
يؤثران أشد التأثير في تكوين الأمة! فاللغة هي أهم الروابط المعنوية
التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس. لأنها أولاً، واسطة التفاهم
بين الأفراد، ثم هي فضلاً عن ذلك، وعاء التفكير. وأخيراً، هي واسطة
لنقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى
الأحفاد! صفوة القول إن وحدة اللغة تُوجد نوعاً من الوحدة في التفكير
وفي الشعور، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية
والعاطفية.

3. أما التاريخ، فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها. فكل أمة من الأمم إنما
تشعر بذاتها وتُكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص. وليس
المقصود التاريخ المدون في الكتب، بل التاريخ الحي في النفوس،

الشائع في الأذهان، المُستولي على التقاليد! إن وحدة التاريخ تُولد تقارباً في العواطف والنزعات، إنها تؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية، وإلى تشابه في أُماني النهوض وآمال المستقبل..

4. من العوامل الأخرى التي ذكرها الحصري على أنها تؤثر في تكوين الأمم وتميز بعضها عن بعض، عامل الدين! فهو تارة ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ فيقويهما، وتارة يُضعفهما! الدين يُولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيراً شديداً! وطبقاً للحصري، تظل الرابطة الدينية وحدها غير كافية لتكوين الأمة، وهو رأي قاسٍ بعض الشيء!

5. طبقاً للحصري، لا يتغلب عامل آخر على تأثير عاملي اللغة والتاريخ، في تكوين الأمة، سوى عامل الاتصال الجغرافي، لأن فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلاً بعضها عن بعض، رغم اتحادها في اللغة والتاريخ. زد على ذلك، أنه قد يؤدي - بمرور الزمن - إلى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضاً. وهذه النتيجة التي تظهر من التجارب الحياتية، دفعت بعض المفكرين للحديث عن نظرية "مشيئة التعاشر ورغبة الاتحاد"، فقالوا إن أهم العوامل التي تلعب دوراً حاسماً في تكوين الأمة، هو مشيئة الجماعات في البقاء متحدتين، وفي تكوين أمة متحدة، تتمتع بشخصية واستقلال! وهو ما لا يُقره الحصري!

قارئ الكريم، ثمة علاقة وطيدة بين مفهوم القومية - المُشار إليه تَوّاً - ومفهوم الوطني والدولة! الوطنية هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تُعرف باسم الوطن، وبالتالي فمفهومها لا يختلف كثيراً عن مفهوم القومية! لأنه كما أن حب الوطن يتضمن، بطبيعته، حب المواطنين الذين ينتمون إلى ذلك الوطن، كذلك حب الأمة يتضمن، بطبيعته أيضاً، حب الأرض التي تعيش عليها تلك الأمة!

لهذا السبب يتقارب مفهوم الوطنية من مفهوم القومية تقارباً كبيراً، غير أننا إذا أردنا أن نُحيط علماً بماهية هذين المفهومين - الوطنية والقومية - إحاطة تامة، يجب علينا أن نلاحظ علاقة كل منهما بمفهوم ثالث مهم، هو مفهوم الدولة.

الدولة في أكثر تعريفاتها شيوعاً هي(6): "جماعة من البشر، يقيمون بصفة دائمة في أرض معينة، وتُسيطر عليهم هيئة منظمة، استقر الناس على تسميتها الحكومة". مفهوم الدولة، وكما نرى، يرتبط بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى، فيكون بذلك خط واصل بين هذين المفهومين.

بيد أن هذا الارتباط لا يكون على نمط واحد في كل الدول والأمم وفي جميع أدوار التاريخ، بل إنه يلبس أشكالاً متنوعة! والحصري يُلخص لنا، على نحو وافي، أهم هذه الأشكال:

1. إن الأمة قد تؤلف دولة واحدة مستقلة، وهنا تنطبق الوطنية على القومية تمام الانطباق، ولا تختلف مطالبها عن مطالب القومية اختلافاً فعلياً.
 2. غير أن الأمة قد تؤلف دولاً عديدة، كل واحدة مُستقلة بنفسها. وهنا تُوجد كل دولة من هذه الدول وطنية خاصة بها، تسعى إلى تقويتها بكل قواها، بينما تكتفي القومية - في مثل هذه الحالات - ببناء فكرة وطن معنوي مثالي أوسع وأعظم وأعلى من الأوطان القائمة، تصبو نفوس القوميين في هذه الأوطان إلى تحقيقه وإخراجه من عالم الفكر والتمني إلى عالم الواقع.
 3. قد تكون الأمة محرومة من دولة خاصة بها، وتابعة لدولة أجنبية عنها. وهنا يحدث نزاع وخصام بين الوطنية التي تفرضها الدولة الحاكمة وبين القومية التي يشعر بها أفراد الأمة المحكومة! القومية في هذه الحالة ترمي إلى تكوين وطنية جديدة خاصة أضيق نطاقاً من الوطنية القائمة العامة.
 4. ولكن الأمة قد تكون محرومة من الاستقلال، وفي الوقت نفسه مُجزأة وموزعة بين عدة دول أجنبية عنها. القومية في تلك الأمة المُجزأة ستعارض ذلك معارضة شديدة، وتحمل جميع أفراد الأمة في جميع الدول الأجنبية عنها على مقاومة الوضع القائم. وتدعو من جهة للاستقلال عن جميع الدول الحاكمة، ومن جهة أخرى لتكوين دولة قومية جديدة، تجمع شتات الأمة المُجزأة تحت لواء واحد، على أرض وطن قومي واحد.
- القومية إذن، قارئ الكريم، تنطبق على الوطنية تارة، وتختلف عنها تارة أخرى، وتأثيرها ينضم إلى تأثير الوطنية أحياناً، ويخالف ذلك التأثير أحياناً أخرى. بيد أن القومية أصبحت - وعلى نحو ما سنرى في بقية هذه المقالة - من أهم العوامل التي تؤثر في تطور الدول، منذ أوائل القرن الـ 19 وحتى الآن!

الميراث المزدوج للثورة الفرنسية:

تُحدد الثورة الفرنسية التي وقعت في سنة 1789 نقطة تحول في التاريخ الغربي. في أول الأمر، بدا أن النهضة الجديدة والأكثر عمقاً التي كانت أمنية أوروبا كلها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، قد أخذت طريقها إلى التحقق في فرنسا. وايقظ الاتصال بأفكار الثورة الفرنسية

الحياة السياسية والفكر السياسي من غفلاته في القارة الأوروبية، وعلى الخصوص في ألمانيا وإيطاليا. فحب الحرية، واستهداف تكوين أمة واحدة غير منقسمة، والشوق إلى تضامن قومي جديد وروح قومية جديدة، وفكرة دولة تضرب جذورها في الرضاء الشعبي وحماسه وتسندها المشاركة الايجابية للناس - مفاهيم برزت كلها مع الثورة(7).

غير أن التطورات اللاحقة أماطت اللثام عن وجهين من تأثير الثورة الفرنسية على العالم الغربي! فقد قوت الديمقراطية في البلاد التي كانت توجد بها أفكار مستقرة من قديم عن الحرية، وحكومة ذاتية محدودة القوة. كانت الحال كذلك في الولايات المتحدة، وبريطانيا، وسويسرا، وعلى العموم في كل تلك البلاد الأوروبية الصغيرة التي تبعت النموذج الانجليزي للقومية، سكانديناوة وهولندة.

في الدول الأخرى، أثارت الثورة الفرنسية قومية عسكرية! وقد ضرب الجيش الفرنسي المثل على ذلك. إذ وضع الجنرال "بونابرت" قائداً للأمة في سنة 1799. وتتابع الدساتير على الورق وقدمت النظم النيابية المحدودة السلطة واجهة ديمقراطية. وهكذا لم ينم لدى الفرنسيين احترام الدساتير والأجهزة البرلمانية الذي يميز البريطانيين والأمريكان. وورثت القومية في فرنسا وفي القارة على العموم روح الحكم المطلق بما فيها من خوف من الحكومة الذاتية واتجاه نحو المركزية. الفرنسيون، ورغم اطاحتهم بالملكية في 1789، جعلهم ماضيهم أقل أهلية لاستبدالهم بها حكومة مستقرة وحرية تحت سلطان القانون! لم يصل الفرنسيون إلى هدف الحرية المستقرة واحترام القانون إلا بعد 120 عاماً!

جاوز نابليون الأول الملكية كثيراً في المركزية وفي مطامحه! لقد فرض ميراث فكرة الامبراطورية الرومانية على القومية الفرنسية! وحاول مؤتمر فينا عام 1815، في نهاية الحروب النابليونية، أن يعيد أوروبا إلى ما قبل القومية!

وبالفعل، مرت أوروبا بفترة سلم دولي أكثر من أربعين عاماً حتى استعمل نابليون الثالث وأوتوفون بيسمارك وسيلة القومية العسكرية في خدمة آمالهما في القوة. فلم يكن ثمة أثر لسباقات التسليح أو المركزية أو التقدم في الوسائل الفنية الحربية. وكان هذا السلم، على أية حال، منبعثاً من الرضا والاكتفاء الذاتي المبني على استيفاء الحالة القائمة. ومع ذلك فإن شعور الرهبة الغامض بعض الشيء نحو الملكيات صاحبة الحق المقدس، بدأ يفقد بريقه خلال الحروب النابليونية. رغم أنه ظل باقياً بعد ذلك بين الطبقات الألمانية العليا والمتوسطة، وربما بين الفلاحين الروس حتى بداية القرن العشرين. وساعد بيسمارك في ألمانيا والكونت كافور في إيطاليا على إضعاف مبدأ شرعية الملكية بهدمهما الملكيات القديمة بشكل مهين!

وراء الواجهة الأرستقراطية للحياة، بدأت الثورة الديمقراطية والاجتماعية التي عبرت عنها أفكار الثورة الفرنسية سنة 1789 تنتشر في سنة 1815 في بطن، ولكن في عمق، بدرجات مختلفة في أوساط المفكرين أولاً، ثم الجماهير..

وفي نهاية فبراير 1848 اندلعت الثورة مرة أخرى في فرنسا، وأقيمت الجمهورية الثانية. وفي هذه المرة أثرت الحوادث في وسط أوروبا كله بسرعة لم تكن متوقعة. وحملت الثورة المُجددة إلى كل مكان الميراث المزدوج لسنة 1789 - التحررية والقومية. وأثبتت القومية مرة أخرى، كما فعلت من قبل نصف قرن، أنها أقوى من التحررية، فوضعت الأخيرة - طول مدة بقائها في أوروبا - نفسها في خدمة القومية العسكرية. وفي فرنسا ذاتها بهرت أفكار نابليون الأغلبية الساحقة من الشعب. وانتهت الجمهورية الثانية إلى ديكتاتورية عسكرية!

كان المفكرون في أنحاء أوروبا الوسطى أقل شجاعة في سبيل التحررية. ومن ثم هزمت المطامح المتنازعة للقوميات المختلفة فيما بين 1848-1849 الأمل في التحررية وفي السلم الدولي، ومكنت للملكيات المحافظة شبه المطلقة أن تتابع الحياة. على أن هذه القومية المتأججة استمرت في الانتشار في أوروبا الوسطى بعد 1918 عام سقوط الملكيات. وبعد أقل من عشرين عاماً من نهاية الحرب العالمية الأولى، عمت الديكتاتوريات المستبدة أوروبا الجنوبية والوسطى. وانتصرت الفاشية في كل مكان تقريباً بوصفها نوعاً من القومية المركزة على نفسها بشكل مبالغ فيه! على أنه، حتى حيث لم تحل الفاشية محل النظم الديمقراطية، فقد حطم الديمقراطية تصرف الحكومات على أنها ممثلة لجماعة الجنس المُفضل أو لجماعة دينية أو لطبقة من أجل الاضرار بالغير وتحقيره.

صفوة القول إن الثورة الفرنسية، بتأججها وتجدها، عضدت بقوة شيوع فكرة القومية بين أبناء الحضارة الغربية! ففرنسا هي قلب أوروبا، وثورتها المُلهمة لم تلبث أن تجاوزتها إلى بقية أوروبا، ومنها إلى العالم أجمع، على نحو مُدهش!

التعاطي مع فكرة القومية في الثقافة العربية:

كان من الطبيعي، في ظل شيوع فكرة القومية، في شتى أنحاء العالم، أن تتزعزع وتتخلل أركان الكثير من الدول القائمة، وأن تتغير وتتطور أوضاع معظم الدول، وفق مقتضيات فكرة القومية، ومطالب مبدأ القوميات..

كان من الطبيعي أن تتفكك أوصال الدول المؤلفة من أمم متعددة، وكان من الطبيعي أيضاً - بعكس ذلك - أن تتحد أوصال الدول التي تنتسب إلى

أمة واحدة! وعليه، ظهرت على المسرح العالمي بعض الدول الجديدة، وزالت من المسرح بعض الدول القديمة! السلطنة العثمانية مثلاً أخذت تتفكك شيئاً فشيئاً.

والسلطنة العثمانية ارتباط كبير بحديثنا عن وفود فكرة القومية إلى ثقافتنا العربية! ففي أوئل القرن التاسع عشر، عندما بدأت فكرة القومية تلعب دوراً مهماً في السياسة الأوروبية، كانت البلاد العربية داخلة في حوزة السلطنة العثمانية منذ قرون عديدة، وذلك باستثناء المغرب الأقصى من جهة، وحضرموت مع قلب الجزيرة العربية من جهة أخرى! وكانت البلاد العربية هادئة وخاضعة هدوء الولايات التركية وخضوعها! غير أنه حدث فيها، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، حادثان خطيران، زعزعا الأوضاع القائمة في السلطنة العثمانية زعزعة شديدة، هما: ثورة الوهابيين في نجد وثورة محمد علي باشا في مصر.

كانت الثورة الوهابية حركة دينية في الدرجة الأولى، ولهذا لم تؤثر في نشوء فكرة القومية العربية تأثيراً يذكر. وأما ثورة محمد علي، فهي أيضاً لم تستمد قوتها من نزعة قومية، ولهذا السبب لم تؤثر في نشوء فكرة القومية العربية تأثيراً مباشراً، ولكنها خدمت القومية العربية خدمة كبيرة، ولو بصورة غير مباشرة. لأنها أوجدت دولة عصرية - نسبياً - قائمة في بلاد عربية، وأفسحت بذلك ميداناً واسعاً لقيام حراك فكري وأدبي عربي. أما نشوء فكرة القومية العربية، بمعناها التام، فقد بدأ في البلاد العربية التي كانت باقية تحت الحكم العثماني المباشر، كسوريا والعراق، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كانت الدولة العثمانية تُعامل المسلمين من العرب معاملة تختلف كثيراً عن معاملتها للمسيحيين منهم. ولهذا السبب كان ارتباط العرب بالدولة العثمانية يختلف باختلاف أديانهم اختلافاً بارزاً! وللسبب نفسه نجد أن التفكير في القومية العربية بدأ عند العرب المسيحيين قبل أن يبدأ عند المسلمين منهم. كما أن الكتاب والشعراء الذين سبقوا غيرهم في الدعوة إليها كانوا من العرب المسيحيين(8).

وساعد على ذلك أنهم - أعني العرب المسيحيين - كانوا أكثر تفاعلاً مع الحضارة الغربية. لأن اعتقاداتهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية ما كانت تُقيم بينهم وبين الغربيين حواجز معنوية، تُعرقل التواصل الثقافي. ولذلك كان تأثير فكرة القومية في هؤلاء أشد وأسرع من تأثيرها في إخوانهم من العرب المسلمين..

بيد أن فكرة القومية العربية لم تلبث أن شملت جميع العرب - من مسلمين ومسيحيين -، وصارت تُوجههم وجهة واحدة! والتالي عرض لأهم

التيارات الرئيسية التي تنازعت، ولا تزال تتنازع، ثقافتنا العربية، إزاء فكرة القومية:

التيار اللاقومي - الإسلامي:

يرفض أنصار هذا التيار فكرة القومية، الوافدة من الغرب، باعتبارها افتئاتاً على الأخوة الإسلامية وتهديداً لوحدة المجتمع الإسلامي. ويعد المفكر الراحل "سيد قطب" أبرز أنصاره وأكثرهم تأثيراً، فمؤلفه الشهير "معالم في الطريق" يُكرس رفض القومية المعاصرة ويستبدل العقيدة بها. وتتبع رؤية قطب من إدراكه للمعطيات التاريخية والمعاصرة، على نحو خاص، التالي أبرز ملامحه:

1. عقيدة الحضارة :

يعتبر قطب انصهار الأجناس المختلفة في بوتقة العقيدة الإسلامية مُحدداً مهماً لازدهار الحضارة الإسلامية في الماضي، حيث ضم المجتمع الإسلامي أجناساً شتى كالعرب والفرس والأتراك، مما أتاح للحضارة الإسلامية الاستفادة من مميزات كل جنس، خاصة وأن الإسلام ألف بين هذه الأجناس المختلفة ونظر إليها على قدم المساواة، وهو ما لم يتوافر لحضارة أخرى. وبذلك ينفي قطب عروبة تلك الحضارة، ويؤكد عقيدتها وهويتها الإسلامية، ويعبر عن ذلك بقوله(9):

"اجتمع في المجتمع الإسلامي المتفوق: العربي والفارسي والشامي والمصري والمغربي والتركي والصيني والهندي والروماني والإغريقي والإندونيسي والأفريقي..إلى آخر الأقوام والأجناس. وتجمعت خصائصهم كلها لتعمل متمازجة متعاونة متناسقة في بناء المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية. ولم تكن يوماً قومية إنما كانت دائماً عقيدية..لقد اجتمعوا كلهم على قدم المساواة وبأصرة الحب، وبشعور التطلع إلي وجهه واحدة. فبذلوا جميعهم أقصى غاياتهم، وأبرزوا أعظم خصائص أجناسهم، وصبوا خلاصة تجاربهم الشخصية والقومية والتاريخية في بناء هذا المجتمع الواحد الذي ينتسبون إليه جميعاً على قدم المساواة، وتجمع فيه بينهم أصرة تتعلق بربهم الواحد، وتبرز فيها إنسانيتهم وحدها بلا عائق، وهذا ما لم يجتمع قط لأي تجمع آخر على مدار التاريخ".

2. جاهلية العالم :

على خلاف رؤيته للماضي الإسلامي الزاهر، يرى قطب العالم المعاصر رافلاً في جاهليته، تلك الجاهلية التي تُمثل القومية بمفهومها المعاصر أحد ملامحها. ولا تحول التيسيرات المادية المعاصرة دون قناعة قطب بجاهلية عالم اليوم لاعتدائه على أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. فنراه يساوي بين جاهلية ما قبل الإسلام وجاهلية اليوم ممثلة في ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بعيداً عن منهج الله وافتئاتاً على سلطانه. ويذهب قطب إلى أبعد من ذلك

بتأكيده على إفلاس فكرة القومية وعدم قدرتها على الاستمرار في أداء الدور المنوط بها باعتبارها أحد مظاهر الحضارة الغربية المشرفة على الزوال، لنفاذ رصيدها من القيم، ويعبر عن ذلك بقوله(10):

"إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي.. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعضاً أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفت الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والمشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده".
وقوله(11):

"لقد أدت النهضة العلمية دورها، هذا الدور الذي بدأت مطالعه مع عصر النهضة في القرن السادس عشر، ولم تعد تملك رصيذاً جديداً.. كذلك أدت الوطنية والقومية التي برزت في تلك الفترة، والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال هذه القرون، ولم تعد تملك هي الأخرى رصيذاً جديداً".

3. عقيدة القومية:

بينما ينكر قطب القومية بمفهومها الغربي المعاصر، فإنه يتبنى مفهوماً مغايراً، فجنسية المسلم عقيدته ووطنه دار الإسلام وحاكمه الله ودستوره القرآن. وينبع هذا المفهوم المغاير من قناعات قطب الخاصة بعقيدة الحضارة الإسلامية وجاهلية العالم المعاصر، وإيمانه بأن عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة، عصبية جاهلية عرفت البشرية في فترات انحطاطها الروحي. فضلاً عن تمييزه بين دارين، إحداهما دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون بعضهم بعضاً. والأخرى دار الحرب، تلك التي تحكم علاقة المسلم بها المهادنة على عهد أمان أو القتال. ويعبر قطب عن ذلك بقوله(12):

"إن عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض عصبية صغيرة متخلفة.. عصبية جاهلية عرفت البشرية في فترات انحطاطها الروحي، وسماها الرسول(ص) منتنة بهذا الوصف الذي يفوح منه التقزز والاشمئزاز.. وكل أرض تحارب المسلم في عقيدته، وتصدده عن دينه، وتعطل عمل شريعته، فهي دار حرب ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وماله وتجارته.. وكل أرض تقوم فيها عقيدته وتعمل فيها شريعته، فهي دار إسلام ولو لم يكن له فيها أهل ولا عشيرة، ولا قوم ولا تجارة.. والأمة التي يكون من الرعيّل الأول فيها أبو بكر العربي، وبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وإخوانهم الكرام. والتي تتوالى أجيالها على هذا النسق

الرائع..الجنسية فيها هي العقيدة، والوطن فيها هو دار الإسلام، والحاكم فيها هو الله، والدستور فيها القرآن".

وهكذا يرفض سيد قطب القومية العربية صراحة، ويقرر بوضوح أنه كان في استطاعة الرسول(ص)، وهو في الذؤابة من بني هاشم أعلى قریش نسباً، أن يثيرها قومية عربية تستهدف جميع قبائل العرب التي أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات، وتوجيهها وجهة قومية لا ستخلاص أرضها المغتصبة من الإمبراطوريات المستعمرة (الرومان في الشمال، والفرس في الجنوب)، وإعلاء راية العروبة، وإنشاء وحدة قومية في كل الأرجاء العربية. لأنه لو فعل ذلك لاستجابت له العرب قاطبة، بدلاً من أن يعاني وصحبه أعواماً في اتجاه معارض لأهواء أصحاب السلطان. ولكنه لم يفعل، وهو ما يفسره قطب بتوجيه الله له أن يصدع بلا إله إلا الله، وأن يحتمل هو والقلّة التي تستجيب له كل هذا العناء، حتى لاتخلص الأرض من يد طاغوت روماني أو طاغوت فارسي إلى يد طاغوت عربي، فالطاغوت كله طاغوت، والبشر لا يكونون عبيداً إلا لله وحده، فلا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله، ولأن الجنسية التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة، التي يتساوى فيها العربي والروماني والفارسي وسائر الأجناس والألوان تحت راية الله(13).

التيار اللاقومي - الوطني:

يُعد التيار اللاقومي - الوطني أحد التيارات الرئيسية التي تتنازع الثقافة العربية إزاء فكرة القومية العربية. ويؤمن أنصار هذا التيار الوطنية على حساب القومية العربية، ويرونها أكثر مواءمة للعالم العربي، لتحبيذها نزوع الدول العربية لتعزيز خصوصيتها وإعلاء مصالحها الخاصة، انطلاقاً من دوافع أهمها(14):

1. ضعف الدول العربية :

فقد روى عبد الرحمن عزام، أول أمين عام لجامعة الدول العربية، في إحدى المجالات حديثاً جرى بينه وبين السياسي المصري سعد زغلول، في أوائل عهد الوفد المصري. فعندما أراد عزام أن يتكلم عن الوحدة العربية، قاطعه سعد زغلول بسؤاله: "إذا جمعت صفراً إلى صفر، فصفر، ماذا تكون النتيجة؟". ولا زال سؤال سعد زغلول يجول في صدور أنصار الوطنية في ربوعنا. فطبقاً لهم، يقوض ضعف الدول العربية دعاوى القومية العربية، ويفرغها من مضمونها.

2. إقليمية الأدب العربي :

أنشأ بعض الأدباء المصريين من أساتذة الجامعة المصرية في عصرها الأول نظرية في الأدب العربي وتاريخه، تقول باختلافه من إقليم إلى إقليم،

فضلاً عن مناداتها بضرورة بقاءه إقليمياً (وطنياً)، يساير خصائص كل إقليم من الأقاليم العربية. وترجع بدايات نظرية إقليمية الأدب العربي إلى المحاضرات التي ألقاها أحمد ضيف في الجامعة المصرية، ونشرها بعنوان "مقدمة في بلاغة العرب"، وقال فيها إن الأدب العربية ليست لها صفة واحدة، بل هي آداب مختلفة. ويستند أنصار الوطنية إلى مقولات نظرية إقليمية الأدب لتعزid رؤيتهم القائلة بتعدد الأوطان في العالم العربي، وانتفاء دعاوى القومية العربية..

3. مصالح النخب الحاكمة:

تعد حماية المصالح الشخصية للنخب الحاكمة في عالمنا العربي، أحد أهم دوافع الوطنية. ففي كل دولة عربية، طائفة من الحكام والساسة وغيرهم، ترتبط منافعهم بالأوضاع السياسية القائمة، فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة، ولا يرضون بزوال ذلك الكيان بدعوى المصلحة الوطنية. ويساعدهم على ذلك امتلاك كل دولة لمعالم، مشهودة وملموسة، وسلطات فعلية تظهر وتثبت وجودها في شتى المناسبات، يراها كل فرد من أفرادها منذ نعومة أظفاره، ويألفها، ويرتبط بها نفسياً، ويشعر من جرائها بأنه يختلف عن غيره من منتسبي الدول الأخرى.

التيار القومي - اللاديني:

يُجسد هذا التيار رغبة واضحة من جانب أنصاره في إعلاء قيم القومية العربية، باعتبارها تفوق ما عداها في أهميتها. ويعد الراحل جمال عبد الناصر أحد أبرز رموزه، ولا تزال أصداء خطبه وتصريحاته الشهيرة تتردد حتى اليوم في ربوعنا، رغم اخفاقه المُلفت في وضع أقواله موضع التطبيق! ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل لتطور الوعي القومي العربي عند عبد الناصر:

1. مرحلة إرهابات الوعي القومي العربي:

اقترن الميلاد الشهير لقضية فلسطين بتسلسل طلائع الوعي القومي العربي إلى تفكير جمال عبد الناصر، حيث احتلت فلسطين مكاناً خاصاً وبارزاً في هذا الفكر! وتتطور القضية الفلسطينية، توالى إرهابات هذا الوعي لدى عبد الناصر، سواء أثناء دراسته في كلية أركان الحرب أو إبان انخراطه في القتال على أرض فلسطين! عبد الناصر نفسه هو الذي أخبرنا بهذه الأمور، وذلك بقوله(15):

"إن طلائع الوعي العربي بدأت تتسلل إلى تفكيري وأنا طالب في المدرسة الثانوية أخرج مع زملائي في إضراب عام في الثاني من شهر ديسمبر من كل سنة احتجاجاً على وعد بلفور الذي منحتة بريطانيا لليهود ومنحتهم به وطناً قومياً في فلسطين اغتصبته ظلماً من أصحابه الشرعيين.. ثم بدأ نوع من الفهم يخالج تفكيري حول هذا الموضوع لما بدأت

ادرس وأنا طالب في كلية أركان الحرب حملة فلسطين ومشاكل البحر المتوسط بالتفصيل..ولما بدأت أزمة فلسطين، كنت مقتنعا في أعماقي بأن القتال في فلسطين ليس قتالا في أرض غريبة، وهو ليس انسياقا وراء عاطفة، وإنما واجب يحتمه الدفاع عن النفس".

b.

مرحلة ميلاد الوعي القومي العربي:
شهدت هذه المرحلة تبلور الوعي القومي العربي في فكر عبد الناصر، حيث أدرك بوضوح المحيط الخارجي لمصر، وتجلّى ذلك في حديثه عن الدوائر الثلاث (العربية، والأفريقية، والإسلامية)، وتأكيدَه على الدائرة العربية ووصفه لها بأنها أهم الدوائر وأكثرها ارتباطاً بمصر. ولطالما أرجع الرجل تغلغل الفكر القومي في شخصيته إلى إدراكه للتاريخ العربي المشترك والديانة الإسلامية التي تدين بها الأغلبية في العالم العربي، مختزلاً بذلك دور الإسلام في كونه أحد روافد القومية العربية، وهو ما يخالف مقولات أنصار التيار اللاقومي - الإسلامي الذين ينادون بعقيدة القومية. ويؤرخ ناصر للحظات ميلاد وعيه العربي بقوله(16):

"..أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها..حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام؟..أيمكن أن نتجاهل أن هناك قارة أفريقية، شاء لنا القدر أن نكون فيها، وشاء أيضا أن يكون فيها اليوم، صراع مُروع حول مستقبلها، وهو صراع سوف تكون آثاره لنا أو علينا، سواء أردنا أو لم نرد؟..أيمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك؟".

وقوله(17):

"..ما من شك في أن الدائرة العربية هي أهم هذه الدوائر وأوثقها ارتباطا بنا، فلقد امتزجت معنا بالتاريخ وعانينا معها نفس المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنانك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنانك. وامتزجت هذه الدائرة معنا أيضا بالدين، فنقلت مراكز الإشعاع الديني، في حدود عواصمها، من مكة إلى الكوفة، ثم إلى القاهرة".

3. مرحلة نضج الوعي القومي العربي:

في حين اتسمت المراحل السابقة على هذه المرحلة بالحماسة المُفرطة، اتسمت هذه المرحلة بقدر نسبي من العقلانية، حيث بدأ الحديث عن أهداف النضال العربي (الحرية، والاشتراكية، والوحدة)، وبذلت بعض الجهود لبلورة مضمون واضح لتلك الأهداف. وهو ما أكدّه عبد الناصر في الميثاق، الذي قدمه إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم 21مايو 1962، حين قال(18):

"إن عهودا طويلة من العذاب والأمل بلورت في نهاية المطاف أهداف النضال العربي ظاهرة واضحة، صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطني للأمة (العربية). ولقد أصبحت الحرية الآن، تعنى حرية الوطن، وحرية المواطن

وأصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية، هي الكفاية، والعدل. وأصبح طريق الوحدة هو الدعوة الجماهيرية لعودة الأمر الطبيعي لأمة واحدة مزقتها أعداؤها ضد إرادتها وضد مصالحها، والعمل السلمي من أجل تقريب يوم هذه الوحدة، ثم الإجماع على قبولها، تنويجاً للدعوة والعمل معا".

التيار القومي - الإسلامي:

نجح أنصار هذا التيار نسبياً في توظيف الرابطتين القومية والدينية، حتى لا تجور إحداها على الأخرى. على خلاف أنصار التيارين السابقين، إذ أثر أنصار كل تيار إحدى الرابطتين دون الأخرى. ويعد عبد الرحمن الكواكبي أحد أبرز أنصار التيار القومي - الإسلامي، فقد أخذ على عاتقه مهمة التبشير بالقومية كإحدى سمات الأمم المتحضرة، بالإضافة إلى تأكيده على العروبة كضرورة لحماية الحياة الدينية للمسلمين في أنحاء العالم. وهو ما يعكس إيمانه بقناعتين:

1. اقتران الولاء القومي بالتحضر:

تعد هذه القناعة مدخلاً للفكر القومي عند الكواكبي، فهو يرى في القومية رابطة مميزة لتلك الأمم المتحضرة، تعمل على ترسيخها في نفوس أبنائها بشتى الوسائل والطرق، وبخاصة من خلال تعميم الوعي التاريخي لديهم، ليتسنى لهم إدراكها على نحو جلي. وتجاوز الكواكبي ذلك إلى تأكيده على انحلال رابطة القومية العربية كأحد الأسباب المباشرة لمحنة الأمة الإسلامية، بقوله(19):

"أظن أن السبب الأعظم لمحتنا هو انحلال الرابطة الدينية..وقد زاد على ذلك فقداننا الرابطة الجنسية أيضاً، فإن المسلمين في غير جزيرة العرب لفيف أخلاط دخلاء، وبقايا أقوام شتى لا تجمعهم جامعة غير التوجه إلى هذه الكعبة المعظمة".
وقوله(20):

"إذا دققنا النظر في حالة الأمم الحية المعاصرة، وهى ليس عندها ما عندنا من الوسائل الشريفة للاجتماعات ولا سترعاء السمع والا ستلفات بوسائل شتى..نجد اعتناؤها غاية الاعتناء بتعميم معرفة تواريخها المالية، المفصلة المدمجة بالعلل والأسباب، تمكيناً لحب الجنسية".

2. ارتباط الولائين العربي والإسلامي:

تعكس هذه القناعة اعتقاداً راسخاً لدى الكواكبي بعدم وجود تعارض بين الولائين العربي والإسلامي، فهما صنوان لا يفترقان. فلا استقامة للرابطة الإسلامية من دون الرابطة العربية، نظراً لامتلاك العرب لخصائص وخصال متفردة تؤهلهم دون غيرهم لحفظ الحياة الدينية الإسلامية، رغم امتلاك غيرهم لخصائص ومزايا تجعل لكل منهم مقاماً مهماً في حياة المسلمين. وهو ما يعبر عنه الكواكبي - على لسان جمعية أم القرى -، بقوله(21):

"إن الجمعية بعد البحث الدقيق والنظر العميق في أحوال وخصال جميع الأقوام المسلمين الموجودين، وخصائص مواقعهم والظروف المحيطة بهم، واستعداداتهم، وجدت أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم. بناءً عليه رأت الجمعية أن حفظ الحياة متعينة عليهم لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقاً، وأن انتظار ذلك من غيرهم عبث محض.. على أن لبقية الأقوام أيضاً خصائص ومزايا تجعل لكل منهم مقاما مهما في بعض وظائف الجامعة الإسلامية، مثل أن معاناة حفظ الحياة السياسية ولا سيما الخارجية متعينة على الترك العثمانيين. ومراقبة حفظ الحياة المدنية التنظيمية يليق بها أن تُنَاط بالمصريين. والقيام بمهام الحياة الجندية يناسب أن يتكفل بها الأفغان وتركستان.. يميناً ومراكش وإمارات أفريقيا شمالاً. وتدبير حفظ الحياة العلمية والاقتصادية خير من يتولاها أهل إيران وأواسط آسيا والهند وما يليها".

والآن، أما وقد انتهيت من عرض ، أراه كافياً، لأهم التيارات الرئيسية (بما فيها التيار السائد على أرض الواقع، وهو التيار اللاقومي- الوطني)، تلك التي تنازعت، ولا تزال تتنازع، ثقافتنا العربية، إزاء فكرة القومية، أراني مُطالباً على نحو ما وعدت في صدر هذه المقالة، بتفسير الاخفاق المُستدام لهذه التيارات في التعاطي مع "القومية"، وكذا بيان تداعياته الخطيرة، في ضوء فكرنا الأنسني!..

تفسير أنسني لـ اخفاق التعاطي مع فكرة القومية:

القومية فكرة غريبة وافدة، لا جدال في ذلك، تُشاركنا شعوب العالم المُختلفة في الأخذ بها، بيد أننا كعرب نظل الأمة الأكثر طنطنة بها، وعجزاً عن التعايش معها، ناهيك عن تثمينها! فلا يكاد - وبالإستقزاز - إجتماع عربي يتم، إلا وتصحبه طنطنة آلية بـ "العروبة"، وترديد للكليشيهات المُتعارف عليها في الأوساط الفكرية! وليس لقارئ الكريم أن يسيء بي الظن، فيستشف من كلماتي اني أحد دراويش "العروبة"! وليصبر حتى نهاية المقالة، ليعلم ما أريد قوله!..

المُدقق في التيارات الرئيسية، المذكورة سلفاً، والتي تنازعت، ولا تزال تتنازع، ثقافتنا العربية، إزاء فكرة القومية، والساعي للتعرف على دواعي القول باخفاقها في التعاطي مع فكرة القومية العربية، يجد أن دواعي القول بالاخفاق تختلف باختلاف موقف أنصار كل تيار إزاء فكرة القومية العربية! فأنصار التيار اللاقومي - الاسلامي، برفضهم القاطع للقومية العربية وقولهم بعقيدية القومية، يناؤن بأنفسهم عن الواقع المُعاش، ويثيرون مخاوف الأقليات الدينية، علاوة على اتخاذهم من تاريخنا المُظلم مرجعية، يسعون لمُحاكاتها! حقاً كانت الدولة الاسلامية قوية وفاتحة ومنتصرة، لكن الإنسان المُسلم كان دوماً فاقداً لحرية العقل والقلب، كان - ولا يزال - خائفاً وعاجزاً عن تعهد

ثقافته، لا ديانتته، بالنقد والتطوير! فما جدوى قوة وكبرياء الدولة، حين يتنازل
أبناءؤها عن حرية عقولهم وقلوبهم(22)!

ولا يكاد أنصار التيار القومي - الإسلامي، يرقون إلى نظرائهم من
أنصار التيار اللاقومي - الإسلامي، رغم مأخذنا عليهم، فإخفاقهم أمر وأصل
سبيلاً! إنهم يزعمون امتلاك العرب لخصائص وخصال متفردة، تؤهلهم دون
غيرهم لحفظ الحياة الدينية الإسلامية، ويرون الخلاص معقوداً بألويتهم! وهو
قول لا تعليق لنا عليه!

أما أنصار التيار القومي - اللاديني، فهم الأكثر صخباً في ربوعنا
الطيبة، إنهم ينادون ليل نهار بوحدة الأمة العربية، وإقامة الدولة العربية
الواحدة، من المحيط إلى الخليج! وقد يكون هؤلاء هم فعلاً الأكثر فهماً وتأثراً
بفكرة القومية التي عضدت الثورة الفرنسية بقوة شيوعها، غير أن المشكلة
هي أنهم يؤيدون، أو على الأقل لا يمانعون، في التضحية بالحررية، لصالح
القومية العربية!..

يبدو ذلك واضحاً في تمجيدهم لأحد أبرز رموزهم، وهو عبد الناصر،
رغم سطوه المؤلم على القومية، وإساءة توظيفه لها داخلياً وخارجياً! على نحو
كانت بلادي المغبونة الأكثر تضرراً منه! أوهمنّا أن القومية والحررية لا
يجتمعان!

لم يبق إذن سوى التيار اللاقومي - الوطني، وهو يستمد أهميته
وخطورته من كونه التيار السائد عملياً والمهيمن على أرض الواقع! أنصار
هذا التيار يتمتعون ببعض الخصوصية، إذ ينقسمون على الأرجح إلى فئتين:
الأولى تناصر الوطنية، عن قناعة فكرية وعاطفية، ومن هؤلاء على سبيل المثال
السياسي المصري سعد زغلول، وأحمد ضيف، صاحب "نظرية إقليمية الأدب
العربي"!

وأراني أتفهم كثيراً، دوافع زغلول وضيف في انتصارهما للوطنية على
حساب القومية العربية! فالدولة في مصر، تضرب بجذورها في أعماق
التاريخ!

الفئة الثانية من أنصار التيار اللاقومي - الوطني، والتي تتمثل في
النخب العربية الحاكمة، يظل إخفاقها في التعاطي مع فكرة القومية العربية
هو الأجدر بالدراسة والتحليل، لكون هذه النخب هي الأخطر والأكثر تأثيراً
في مجريات الأحداث، منذ رحيل الآخر الغربي/العالمي(23)، عن عالمنا
العربي! كذلك، يظل تفهم السر وراء التعاطي المستفز لهذه النخب مع القومية
والوطنية، مرهوناً بالتعرف على ملابس بروتوكولها - أعني النخب -، وتسيدها
لربوعنا الحائرة!

برحيل الآخر الغربي/العالمي عن عالمنا العربي، بعد استعمار دام لعقود طويلة، توقع الكثيرون أن تأخذ ربوعنا طريقها الطبيعي نحو التطور! لكن، يبدو أن ثأراً قديماً ظلت نيرانه تتأجج في قلب الآخر الغربي/العالمي، ويبدو كذلك أن مخاوفاً قديمة ظلت تؤرق الآخر نفسه! أما الثأر فدافعه الغزو العربي للغرب، ذلك الذي أجج الآخر العربي يوماً نيرانه وسماه فتحاً مُبيناً! في حين أنه لم يكن سوى توسع مألوف من دولة فتية ناهضة! خطيئة الآخر العربي أن غلفه برقائق دينية!

أما المخاوف المستعرة في صدر الآخر الغربي/العالمي فمصدرها الخشية من نهوض دولة فتية في ربوعنا العربية، تُعيد إخراج بلاده من التاريخ(24)!

مزامع غربية لا تخلو من وجاهة! يُجيد الآخر الغربي/العالمي توظيفها لتبرير سياسته اللإنسانية تجاه عالمنا العربي، ويحظى بفضلها بدعم واضح من الذات الغربية، رغم صيحات الادانة التي تطلقها تلك الذات بين الحين والآخر على استحياء، احتجاجاً على نهج الآخر الغربي/العالمي تجاه ربوعنا الطيبة..

الآخر الغربي/العالمي أعد الشرك، وهو إبقاء الجماهير العربية في إغتراب ثقافي، تُحرم بموجبه من الحق في نقد ثقافتها وتطويرها! الآخر الغربي/العالمي إذن في مأزق، لأن إضطلاعه المباشر بدفع الذات العربية نحو الشرك، غير مأمون العواقب، فالذات العربية، على سذاجتها، لابد وأن تتنبه إلى ما يُراد بها!

لم تلبث العبقرية الغربية الآثمة أن وجدت الحل السحري(25)! آخر عربي/محلي، ينتمى لنفس ثقافة الذات العربية، يتولى مهمة دفعها نحو الشرك، دون أن تتنبه له الذات، وكيف تفعل؟! وهو يشاركها الملامح الجسدية، ويشاركها عاداتها وتقاليدها، وأفراحها وأتراحها، والأهم من ذلك يشاركها عقيدتها الدينية!

بالفعل نجحت الخدعة، على سذاجتها، وساعد على نجاحها أمور عديدة، منها أن الآخر العربي كان موجوداً إبان قوة الدولة العربية، إذ كانت الدولة قوية بينما كان الانسان العربي مُغترباً، وهو ما ساعد بالتأكيد على تعميق إنهيائها!

وهكذا، ارتبط بروز نسخ الآخر العربي وتسيدها لربوعنا الحائرة، برغبة الآخر الغربي/العالمي في خلق آخر عربي/محلي، يشارك الذات العربية البائسة الملامح الجسدية، ويشاركها كذلك عاداتها وتقاليدها، وأفراحها وأتراحها، والأهم من ذلك يشاركها عقيدتها الدينية! آخر

عربي/محلي يُدِيم تخلف الذات، عبر تكريس إغترابها ثقافياً، أي تكريس تخليها عن حقها فى نقد ثقافتها وتطويرها!

ولتعلم قارئى الكريم، أن التواطؤ الذى تقول رؤيتنا بتوافره بين نسخ الآخريّة العربيّة/المحليّة، وبين الآخريّتين العالميّة والاقليميّة، لا يكون بالاحتمية صريحاً، فغالباً ما يكون ضمناً، يقتضيه التوافق الآخري، لا الصفة الصريحة!

فترة خمسينيات وستينيات القرن الماضي، تظل برأىي الأكثر تعبيراً عن مُساندة الآخريّة العالميّة، الغربيّة وغير الغربيّة، لمبدأ الاستقلال السلبي لدولنا العربيّة، وللآخريّة العربيّة/ المحليّة، فخلالها أُرسيّت دعائم تلك المُساندة، وإليها ترجع أهم الأحداث التي لاتزال أثارها تتفاعل في عالمنا، حتى يومنا هذا(26)!

من هنا، يصير منطقياً إختيارنا لأحد أهم النماذج الرائدة للنخب العربيّة الحاكمّة، وهو نموذج النخبة المصريّة الحاكمّة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، والتي شكّلت حجر الزاوية في هيكل الآخر المصري آنذاك، لايضاح دواعي قول فكرنا الأنسني، باخفاقها في التعاطي مع القوميّة العربيّة والوطنية!

وهو اختيار يُعضده اتخاذ هذه النخبة ذائعة الصيت، من الرئيس الراحل جمال عبد الناصر رمزاً أسطورياً لها، إضافة إلى ريادة النخبة نفسها في تعميق آخريّة بقية النخب العربيّة الحاكمّة - قليلة الخبرة آنذاك -، وكذا تعليمها كيفية التغلغل في الذات، ليختلط عليها الأمر، فتتشد خلاصها في جلادها وتموت دونه!

على أية حال، أشرت عند تعريف مفهوم القوميّة لارتباطه الوثيق بمفهومى الوطنية والدولة، وذكرت أيضاً أن الأمة الواحدة، تتوزع أحياناً على عدد من الدول (أعني عدداً من الوطنيات)، وهذا عين ما يحدث لأمتنا العربيّة الحائرة!

فقد قامت في عالمنا العربي، بعد انتهاء التواجد العسكري المباشر للآخر الغربي، دول عربيّة عديدة مُستقلة، تتسيدها نخب عربيّة حاكمّة، يعيننا منها الآن النخبة المصريّة الحاكمّة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي! إذ عمدت هذه النخبة، على نحو حماسي مُبهر، إلى جمع الأمة العربيّة، في دولة قومية واحدة!

كان واضحاً جداً، على نحو ما يُحدثنا التاريخ، أن طموح أبناء النخبة المصريّة الحاكمّة، يذهب إلى أن تكون الدولة العربيّة المنشودة، تحت سيطرتهم، المُباشرة أو غير المُباشرة، على نحو ما تؤكّد تجربة الوحدة مع سوريا(27)! وهو أمر يمكن تفهمه في ظل حداثة عهد معظم الدول العربيّة

آنذاك بالاستقلال، ومن ثم افتقادها لخبرات، تصورت النخبة المصرية - على ما يبدو - إمتلاكها لها!..

المهم، كان مُتوقعاً أن تُقدم النخبة المصرية تجربتها مع الانسان المصري، كنموذج لما ينبغي أن تكون عليه علاقة حكومة الدولة العربية المنشودة بأبنائها! وكان مُتوقعاً أيضاً أن تجتهد النخبة نفسها في بناء الإنسان المصري، ليصبح نموذجاً لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، خاصة العربي، في الدولة المُبشر بها!

المُحير أن هذا لم يحدث للأسف الشديد، والأكثر إثارة للحريرة هو تمادي النخبة المصرية الحاكمة في استهانتها وإضعافها للإنسان المصري، في وقت لم تتوقف أبواقها الدعائية عن التبشير بالخلاص العربي الموعود، على يد النخبة الحاكمة ورمزها الأسطوري! ولسوف أقدم تفسيراً لهذا التناقض المُستفز..

أغلب الظن أن النخبة المصرية الحاكمة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، والتي ألت إليها مقاليد الأمور في مصر، عقب الانقلاب العسكري في 23 يولية 1952، والذي يحلو للنخب المصرية المُتعاقة أن تُطلق عليه ثورة 23 يوليو - أقول أغلب الظن أن النخبة المصرية الحاكمة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وعت على نحو مُلهم الميراث المُزدوج للثورة الفرنسية، وأعني به القومية والتحررية! غير أنها، وإن كانت قبلت بالقومية المنشودة والوطنية القائمة، لم تقبل بالتحررية، وآثرت مناهضتها! أغراها بذلك السلوك أمور، منها:

أولاً: وجود سوابق أوروبية في السطو على القومية، وتحويلها لأوهام، تعيش عليها الشعوب، وتُضحى في سبيلها بالتحررية! ولنتذكر في هذا السياق أنه، وبعد أقل من عشرين عاماً من نهاية الحرب العالمية الأولى، عمت الديكتاتوريات المُستبدة أوروبا الجنوبية والوسطى، وانتصرت الفاشية في كل مكان تقريباً!..

ثانياً: وجود مناخ عالمي مواتي لمناهضة التحررية في الدول العربية المُستقلة، فقد أرادت الأخيرة العالمية، خاصة الغربية، لهذه الدول أن يكون إستقلالها سلبياً، بمعنى أن تُحاكي النخب العربية الحاكمة - بوصفها حجر الزاوية في هيكل الأخيرة المحلية - المُستعمر الغربي، في تكريسها لتخلف أبناء هذه الدول، عبر حرمانهم من حقهم في نقد وتطوير طريقة حياتهم الشاملة(28)!

ثالثاً: وجود مناخ مُعاد لدولة إسرائيل الوليدة - آنذاك -، يُغري بتوظيفه في الترويج للقومية العربية، وفي تبرير مناهضة التحررية! وكلنا يذكر الشعار الذي رفعته النخبة المصرية في حروبها: "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة!"

رابعاً: وجود ميراث عربي، يُجيز ويُبرر مناهضة التحررية، على نحو يصعب توافره في غير الثقافة العربية، فتاريخنا ظلمات بعضها فوق بعض) (29!

خامساً: وجود إنسان عربي مُغترب ثقافياً، ومُوهل - على نحو مُغر - لأن يجد في التحسن النسبي لأوضاعه المعيشية - إن هو حدث - عوضاً عن حرية عقله وقلبه! إنسان عربي مُوهل لأن يقتات الأوهام - الانتصارات الكروية/ الخطب والتصريحات العنترية/ المديح المُضلل من الآخريّة العالمية/ التخويف من الأقليات غير العربية/ المزايدة على الدين والخصوصية الثقافية.. إلخ..

قارئ الكريم، أظن أن التناقضات المُحيرة في تعاطي النخبة المصرية الحاكمة مع فكرة القومية العربية المنشودة ومع الوطنية القائمة، باتت مُبررة ومفهومة إلى حد يُعتد به! ولك أن تطبق النهج التحليلي نفسه على كافة النخب العربية المختلفة والمتعاقبة، منذ رحيل الأوروبيين، لتختبر بنفسك كفاءة نهجنا!

بوقوع أحداث الحادى عشر من سبتمبر، لم تنج النخب العربية الحاكمة، باعتبارها حجر الزاوية فى هيكل الآخر العربي من ثورة الغضب الأمريكى، وشهد النهج الأمريكى تجاه النخب العربية تحولات راديكالية، على الأقل نظرياً!

غير أن ممارسات سجن أبو غريب الوحشية، وخطاب أوباما الأخير فى القاهرة، أثبتا أن الولايات المتحدة، بوصفها زعيمة العالم الغربى، لم تكن جادة حين أعلنت على لسان رئيسها السابق جورج بوش، فى أعقاب هجمات 11 سبتمبر، أن اطاحتها بالنخبة الصدامية، إنما ترمى لمساعدة دول العالم العربى على التخلص من نسخ الآخر العربى، وكذا مساعدتها على استبدال استقلالها الحقيقى باستقلالها السلبي، عبر جعل العراق نموذجاً لما ينبغى أن تكون عليه الدولة العربية فى المستقبل! إذ بات واضحاً أن الاطاحة بالنخبة الصدامية لم تأت إلا لاستعادة الهيبة الأمريكية، والبحث عن بديل عراقى أكثر انصياعاً وأقل تمرداً!

قارئ الكريم، على غير عادتي، أختتم هذه المقالة، وأظنها طالت كثيراً، بسؤال مُهم، أترك لك الإجابة عليه: كيف يمكن ألا تشقى أمة العرب بالقومية؟

الهوامش:

(1) المقصود بالفكر الأُسْنِي هنا رؤيتي المقترحة له، وفيها لا تعني الأُسْنِيّة سوى أن يُحقق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو

العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمين لقول الأنسنية بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمهيد النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسنية والتي تتمثل فيما يلي: 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 5- تأكيد النزعة الحسية الجمالية.

(2) هانز كوهن، ترجمة عبد الرحمن صدقي، عصر القومية، (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، سلسلة الألف كتاب، 1964)، ص 26-32.

(3) نقلاً عن: مالكوم كير، ترجمة عبد الرؤوف أحمد عمرو، عبد الناصر والحرب العربية الباردة 1958-1970، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، رقم 96، سنة 1997)، ص 16. وللمزيد راجع شهادة المعلق الكروي المصري الشهير محمد لطيف: محمد لطيف، الكورة حياتي، (الاسكندرية: دار المروة للتجارة والتغليف، بدون تاريخ)، ص 111-120.

(4) للاطلاع على تعريفات مختلفة لمفهوم الأمة، راجع: ييلينا مودرجينسكايا، ترجمة رفعت السعيد، مسألة الأمة، (القاهرة: مكتب يوليو للترجمة والنشر والتوزيع، 1966).

(5) أبو خلدون ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية - الجزء الأول، (بيروت: دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 1974)، ص 37-56.

(6) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، (القاهرة: دار وهدان للطباعة والنشر، 1979)، ص 153.

(7) استقى الكاتب معلوماته عن الميراث المزدوج للثورة الفرنسية من المرجع التالي: هانز كوهن، م. س. ذ، ص 14-45.

(8) للمزيد راجع: جورج أنطونيوس، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، يقظة العرب - تاريخ حركة العرب القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987). أبو خلدون ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1956)، ص 173-259.

(9) سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة: بدون ناشر، 1968)، ص 52-53.

(10) المرجع السابق، ص 8.

(11) المرجع السابق، ص 4.

(12) المرجع السابق، ص 145-146.

- (13) المرجع السابق، ص ص 23-24.
- (14) أبو خلدون ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية - الجزء الثاني، (بيروت: دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 1974)، ص 223-256.
- (15) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، (القاهرة: مطابع وزارة الإرشاد القومي، 1956)، ص 96-97.
- (16) المرجع السابق، ص 91-92.
- (17) المرجع السابق، ص 94-95.
- (18) جمال عبد الناصر، الميثاق، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1962)، ص 12-13.
- (19) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، (حلب: المطبعة العصرية، 1959)، ص 38-39.
- (20) المرجع السابق، ص 62-63.
- (21) المرجع السابق، ص 217-218.
- (22) حول ظاهرة الإغتراب الثقافي للذات العربية راجع: حازم خيرى، الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).
- (23) في تثمينها لقدرة الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يعد نتاجاً لصراع طويل ومزيج بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! فـ (الآخر)، في رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الدليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار!
- (24) راجع: صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 338 - 339.
- (25) راجع للكاتب: محنة شعوبنا إدراكها الساذج للآخر، مقالة منشورة على شبكة الانترنت. تهافت الآخر، كتاب مهم منشور أيضاً على شبكة الانترنت.
- (26) لمزيد من المعلومات عن تلك الفترة راجع: فواز جرجس، النظام الإقليمي العربي والقوى الكبرى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).
- (27) حول إخفاق تجربة الوحدة بين مصر وسوريا والعراق راجع: محاضر محادثات الوحدة بين مصر - سورية - العراق 1963، (بيروت: دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، الجزأين الأول والثاني، 1978). بشير العظمة،

حيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال - مذكرات، (لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، 1991).

(28) راجع كتاب لعبة الأمم لمايلز كوبلاند، وهو أمريكي قضى القسم الأعظم من حياته العملية في منطقة الشرق الأوسط. شغل منصب نائب القنصل في سوريا، إلا أنه عاد إلى واشنطن في عام 1949 ليساعد في تنظيم وكالة المخابرات المركزية المريكية التي انشئت يومها. عمل مستشاراً أعلى لمؤسسة ضخمة مختصة في العلاقات الحكومية: مايلز كوبلاند، ترجمة مروان خير، لعبة الأمم - الأخلاقية في سياسة القوة الأمريكية، (بيروت: الانتروناشال سنتر، بدون تاريخ).

(29) راجع: حسين مؤنس، ظلمات بعضها فوق بعض، (القاهرة: الإسكندرية: دار ومطابع المستقبل، 1986).

الفصل الرابع عم صباحاً يا معلم! (رسالة إلى إدوارد سعيد)

"أنا واحد من بين آلاف الصغار.."
نجيب سرور

أنا واحد من بين آلاف الصغار.. أبناء فكرك الأتسني! قد كان حلمي أن أراك! بل كنت في قاعة إيوارت بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، تلقى محاضرة مبهرة عن فلسطين، وكنت أنا هناك! وقفت يامعلم تُصافح الجميع، وأحجمت أنا - ويا لندمي -، حتى لا تظن بي الرياء! فالسوق ملأى بتجار الآلام وأشباه الرجال!

بدوت ساعته - كما تخيلتك دائماً - عملاقاً، رغم وطأة المرض ودنو النهاية! أذكر أن الحاضرين استقبلوك بحفاوة بالغة، تليق بمكانتك الرفيعة، حتى أنهم ظلوا يصفقون لك زمناً طويلاً، وكانوا من مشارب شتى! وأذكر أنني عاهدت الله يومها أن أكمل ما بدأت أنت يامعلم! ولسوف أمضي في طريقي إلى النهاية!

أمنية حبات البذار دوماً أن يُدركها الربيع وأن تُدركة! بيد أن ربوعنا الكسيرة حبلت بالإغتراب والآخرة! لا تريد السوق إلا من يجيد تجارة الآلام!!

أراني حائراً يامعلم: كيف يهرب الإنسان في أوطاننا من حرّيته ويراهها بهتاناً وزوراً؟! من علمه أن يتشبث بأغلال العقل والقلب ويموت دونها؟! من أغراه أن يتيه بإغترابه وتخلفه، على هذا النحو المهين والمُخجل؟!

من نزع عنه عباءة الكرامة الإنسانية، وألبسه خرقة مُهرج؟! من إرتكب هذه الخطايا يا معلم؟!

أوهموا الإنسان في أوطاننا أن الحرية تعني العري والشذوذ والزنا والتجديف في المقدسات والانفلات الأخلاقي وشيوع الموبقات! وصدقهم الإنسان!

هل ثمة أمل في الخلاص؟! ليتك تُجيبني يا معلم..

الفصل الخامس

من تاريخ الاتجار بالذات الفلسطينية

(هذه المقالة مُهداة لإدوارد سعيد ودانيال بارنوييم)

"لا يمكن أن تكون الحياة تحت سيطرة تحريم ومنع الفكر النقدي والتجربة التحررية. الأولوية يجب أن تكون لهذين المفهومين. لا يمكن للجهل والتجنب - للذات اليهودية - أن يكونا دليلاً كافياً للحاضر" إدوارد سعيد

لاشك أن أبناء الحضارات المختلفة لم يستفيدوا بنفس المقدار من الزمن الماضي الذي كان لبعضهم - ومنهم أبناء ثقافتنا العربية الإسلامية(1) -، زمناً ضائعاً، وكان لبعضهم الآخر زمناً حافلاً بالتطور المعرفي. وهكذا نصل إلى التمييز بين نوعين من التاريخ: تاريخ تقدمي اكتسابي، يجمع الفكر النقدي والتجربة التحررية ليبنى صروحاً معرفية، وتاريخ آخر، ربما كان نشيطاً بنفس المقدار، وإنما يعوزه النقد، وتعوزه التجربة التحررية التي هي من حظ الأول!

فكل ابداع بدلاً من أن يُضاف الى الابداعات السابقة ويُغنيها، يذوب في ميعان لا يقوى قط على الاحادة عن الاتجاه المناهض للفكر النقدي والتحررية!

الصالح والحكمة، بحسب فكرنا الأنسني(2)، قد ولدتا حرتين، ولكنهما مقيدتان بالسلاسل في كل مكان! بيد أن الفرصة تظل سانحة - عند كل لحظة في التاريخ -، أمام الأحرار وعشاق الحقيقة، للزود عن حرية العقول والقلوب(*)!

صحيح انه ليس أمام هؤلاء من شيء مادي يكسبونه لأنفسهم، غير أن الفرصة سانحة أمامهم لكسر أغلال الاغتراب الثقافي(3)! وتأكيد حق البشر جميعاً في نُشْدان الحقيقة، على طريقتهم، احتراماً لطبيعتهم وكرامتهم الانسانية، واحتراماً لما فيهم من ينابيع عقلية ووجدانية حية، تجعلهم، قادرين على الاشتغال بنشْدان الحقيقة! فهناك، بمعنى ما، حكمة في لجوء الإنسان

إلى الجهل، إذا ما عنيما به جهل محبي الحقيقة، لا جهل من يرسفون في أغلال الاغتراب الثقافي المُهين!

ولشد ما تزداد قناعتني، يوماً بعد يوم، بأن الكبار والمؤثرين من واضعي النظريات - من أمثال أبي العلاء المعري وماركس وانجلز وفرويد وفولتير وغاندي ورينان وطه حسين وفرانز فانون واقبال أحمد وإدوارد سعيد -، لا يحققون أثرهم القوي بفضل التكامل المنطقي لنظرياتهم، وإنما لأنهم يملئون فراغاً يحس به الظالمون للحرية لاشعورياً، يملئونه بقوة عاطفتهم الأخلاقية والحاحها!

العرفان بالجميل هو أجمل ضروب اللياقة! والشعوب - خاصة المتخلفة - لا تعرف الجميل، بل نراها تُصعب الحياة على رجالاتها العظام! تتمتع بمشاهدتهم يجاهدون ضراوة الوحدة والعوز! تتركهم فريسة لأعداء الحرية وباعة الأوهام!

على أية حال، لنفترض أن الجنس البشري قُدر له أن يظل في ضيافة الأرض لأجيال أخرى قادمة، وأنه لن يفنى قريباً كما يروج محترفو التبشير الديني وفلاسفة الضرار، ولنتصور أن أحفادنا - نحن معشر العرب - بعد ثلاثة أو أربعة أجيال من الآن، قد أقاموا معرضاً باسم: "أجيال عصر الاستقلال السلبي"!

نعم..مما لاشك فيه أنهم سيسموننا: "أجيال عصر الاستقلال السلبي"!!

إن هذا المعرض الذي أتصوره الآن سيسخر منا، وسيعبر به أحفادنا عن حنقهم نحونا، نحن الأجيال التي تنازلت عن حقها في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، وأحجمت عن تعرية أخرية عربية/محلية (ربما تكون الأكثر تضليلاً وتغلغلاً في الذات المغترية على مر التاريخ)، لا تدخر جهداً في تكريس اغترابنا الثقافي وتخلفنا، وتعمد في جرأة (مُستفزة) للتواطؤ مع الأخريتين العالمية والاقليمية(4)!

من هنا، تهدف هذه المقالة إلى لفت الانتباه لما أتصوره عاراً، ستُعيرنا به الأجيال القادمة للأسف الشديد، أقصد الاستقلال السلبي لعالمنا العربي، والاغتراب الثقافي للذات العربية، والأخرية العربية/المحلية المُربكة. غير أنني سأسعى جاهداً لبلوغ هدفي عبر تشريح مأساة الاتجار بالذات الفلسطينية، باعتبارها دليل إدانة لنا، نحن أجيال عصر الاستقلال السلبي، والذي تزامن ميلاده مع رحيل الأوروبيين!

بواكير التاريخ:

قامت في أرض فلسطين واحدة من أقدم المدن. وقبل قرون من الهجرة الأولى للقبائل العبرية إلى المنطقة، ولدت في فلسطين حضارة متميزة. وفي هذه الفترة، على حد ما هو معروف، بُنيت في فلسطين أقدم قرى ثابتة في العالم، وكانت فلسطين أيضاً مهد الحياة الحضرية، فهي المكان الوحيد في العالم الذي تقوم فيه مدينة يرجع تاريخها إلى تسعة آلاف سنة! إنها أريحا أقدم مدينة في العالم(5)!

وفي نهاية القرن السابع الميلادي غلبت على فلسطين الصبغة العربية الإسلامية، وسرعان ما أصبحت معروفة في العالم الإسلامي كله، حدود فلسطين وخصائصها، ومن ذلك اسمها العربي - فلسطين -، كما اشتهرت بخصوبتها وأهميتها الدينية. وفي أواخر القرن العاشر، كانت فلسطين هي أقصى مناطق سورية غرباً، واستغرق قطعها، من أقصى طول لها من رفح إلى حدود اللجون، يومي سفر للراكب، ووقتاً مماثلاً لقطع المنطقة عرضاً من يافا إلى أريحا والزور وبلد قوم لوط وجبال الروم والشراف وحتى ايلاط. الجبال والشراف كانتا ولايتان منفصلتان ولكنهما متجاورتان، داخلة جميعها في فلسطين وخاضعة لحكومتها.

وفي سنة 1516، أصبحت فلسطين ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية، واحتفظت على مدى الأعوام بخصوبتها، وكذلك بطابعها العربي الإسلامي..

وعلى الرغم من انتظام وصول المستوطنين اليهود إلى فلسطين بعد سنة 1882، لم تكن في فلسطين - وحتى الأسابيع القليلة التي سبقت مباشرة قيام دولة إسرائيل في ربيع 1948 - حقيقة أشد وضوحاً من كون العرب هم الأغلبية الكبرى. فمثلاً في سنة 1946، بلغ عدد اليهود 608225 نسمة، بينما بلغ مجموع سكان فلسطين 1912112 نسمة، تكلم معظمهم العربية، وعدوا أنفسهم عرباً!..

المُفزع - حقاً - هو أنه جرى تفكيك المجتمع الفلسطيني وتشتيته. وحتى الحقيقة التاريخية للوجود الفلسطيني السابق بوصفه كياناً، وللفلسطينيين بوصفهم شعباً، تعرضت للتساؤل، وصُورت على أنها ظاهرة تشوب الشكوك أصالتها! الأستاذة جانيت أبو لغد وصفت تفرد المسألة الفلسطينية، وحادثة عهدها، بقولها:

"فيما عدا إفناء التسمانيين، لا يعرف التاريخ حالات تم فيها الاقتلاع العملي الكامل للسكان الأصليين للبلد من قبل جماعة أجنبية خلال مدة لا تتجاوز جيلين اثنين. ومع ذلك فإن هذا بالضبط ما كان يُنفذ في فلسطين منذ أول القرن الـ 20!"

العوامل المؤهلة للاتجار بالذات الفلسطينية:

ثمة محددات عديدة، تُهيئ الأجواء المواتية، وتُغري بالاتجار بالآلام الفلسطينية، على نحو فريد! وفي هذه الجزئية، أعمد إلى تعهد هذه المحددات بالرصد والتحليل، على أمل تبصير الذات الفلسطينية الكسيرة بطريق الخلاص!

على الصعيد الغربي/العالمي:

[1] التعاطف الغربي مع معاناة اليهود: يظل التعاطف الغربي

مع معاناة اليهود أحد أبرز العوامل المؤهلة للاتجار بالذات الفلسطينية، منذ بدء توطين اليهود في فلسطين، ومروراً بإقامة دولة إسرائيل، وإنهاء بالدعم الغربي المُزمن والتحريضي للآخرية اليهودية (والتي تُشكل النخبة الحاكمة في إسرائيل حجر الزاوية في هيكلها)! ولسوف أعرض قناعتني هذه باقتباس من خطاب لآرثر بلفور، في مجلس اللوردات البريطاني عام 1922، عمد فيه إلى تبرير وعد حكومة بلاده، في نوفمبر 1917، للشعب اليهودي بتأسيس وطن قومي له في فلسطين(6):

"..أقول انهم - يقصد اليهود - يتفردون في أوضاعهم وتاريخهم وعلاقتهم بالديانات والسياسات العالمية فليس لهم نظير في ذلك، بل ليس ثمة ما يشابههم في ذلك في أي فرع آخر من فروع التاريخ الانساني. فهناك جنس بشري صغير العدد كان يعيش في البداية في بلاد صغيرة لا تزيد في مساحتها على مساحة ويلز أو بلجيكا، بل انها تضاهيهما في المساحة، ولم تكن لهذا الشعب في أي وقت من تاريخه قوة مادية وإنما كان يُسحق دائماً بين ممالك شرقية عظيمة، وكان أبنائه يبعدون ويُشردون ثم يُطردون من البلاد ليتبددوا في سائر أرجاء العالم، محتفظين رغم ذلك بدينهم وتقاليدهم العنصرية التي لا مثيل لها في أي مكان آخر.

"ولاريب في أن هذا وحده في غاية الأهمية، وعلينا أن نفكر، ولعل هذا التفكير لايطيب لنا، وإن كنا لانستطيع النسيان، بما عومل به هذا الشعب طيلة قرون طويلة في أرجاء مختلفة من العالم، بل أن هذه المعاملة التي أُحدث عنها مازالت ماثلة حتى هذه اللحظة التي أُحدث إليكم فيها.

"أجل..فكروا، كيف تعرض هذا الشعب للطغيان والاضطهاد، وكيف أن حضارة أوروبا كلها، بل نظامها الديني كله، كانا مسؤولين عن الجرائم الفظيعة التي لحقت بهذا الشعب. وأنا لا أنكر أن بعض أفراد هذا الشعب قد سببوا بتصرفاتهم السيئة مثل هذه المعاملة. إذ لا أدري سبباً آخر لذلك. ولكن لو أكدنا هذه الناحية فإن علينا أن لا ننسى في الوقت نفسه ما قدمه هذا الشعب من إسهام فكري وفني وفلسفي وعلمي في تطوير العالم..!"

[2] الحاجة لحماية المصالح الغربية في المنطقة: الآخريّة

الغربية/العالمية في حاجة لحليف إستراتيجي موثوق به في المنطقة، يكون

صديقاً دائماً للمصالح الغربية، ومنها النفط والممرات والأسواق والاستثمارات والقواعد العسكرية.. إلخ.

النخب الحاكمة في إسرائيل، وبحسب القنافة الغربية، تظل الأنسب والأقدر على لعب هذا الدور! وهو ما أكدت عليه صراحة التواصي العاجلة التي قدمها مؤتمر لندن الاستعماري عام 1907 لرئيس الوزراء البريطاني كامبل بنرمان، إذ أكد المؤتمر (7): "إن إقامة حاجز بشري قوي وغريب على الجسر البري الذي يربط أوروبا بالعالم القديم ويربطهما معاً بالبحر الأبيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة وعلى مقربة من قناة السويس قوة عدوة لشعب المنطقة، وصديقة للدول الأوروبية ومصالحها. هو التنفيذ العملي العاجل للوسائل والسبل المقترحة".

[3] الحاجة لتخويف الآخريّة العربيّة غير الموثوق بها: وجود

الآخريّة العربيّة/المحليّة أمر حتمي - من وجهة نظر الآخريّة الغربيّة بطبيعة الحال - لتكريس إغتراب الذات العربيّة ثقافياً، ومن ثم تكريس تخلفها وضعفها، لئلا تنشأ دولة إسلامية فتية في المنطقة، تُعيد تهديد الحضارة الغربيّة (8)! فلطالما أجاج الآخر الإسلامي نيران غزو الغرب، وسماه فتحاً مُبيناً! فحين أنه لم يكن سوى توسع مألوف من دولة فتية ناهضة! خطيئة الآخر الإسلامي أن غلفه برقائق دينية!

وجود الآخريّة العربيّة/المحليّة إذن أمر حتمي، غير أنها بالتأكيد لا يوثق بها، وكيف تثق الآخريّة الغربيّة/العالمية بها وهي تتأمر على أبناء ثقافتها العربيّة الإسلامية، وتعتمد إلى تكريس إغترابهم وتخلفهم، على نحو جبان وغير إنساني (9)! ثمة حاجة غربيّة إذن للآخريّة اليهودية، لتخويف وتأديب الآخريّة العربيّة/المحليّة (والتي تُشكل النخب العربيّة الحاكمة حجر الزاوية في هيكلها)، حين يُداعبها الغرور، وتتمرد على الدور المُعد لها سلفاً والمطلوب منها لعبه وعدم تجاوزه (10)!

على الصعيد اليهودي:

[1] إدراك الآخريّة اليهودية لإمكانية ابتزاز الضمير الغربي، واستثمار تعاطفه مع معاناة الشعب اليهودي، وحرصه على تأكيد عدم معاداة السامية (11)، حتى لو جاء ذلك على حساب تشريد وتشتيت وتجويع الذات الفلسطينية الكسيرة!

[2] إدراك الآخريّة اليهودية لإمكانية الزعم بمحاكاة البروميثية الغربيّة، فالغرب يحلو له دوماً أن يرى نفسه بروميثياً (12)، نسبة إلى الإله اليوناني بروميثيوس الذي سرق نار المعرفة من الآلهة ليعطيها إلى البشر! وهو ما يغري الآخريّة اليهودية الوافدة من الغرب بالزعم بأنها مساهمة في

نفس المهام السامية، ألا وهي تقديم التنوير للمتخلفين في المنطقة عموماً، وفي فلسطين بصفة خاصة!

ولنتذكر هذه العبارة المنسوبة إلى الروائي الانجليزي اليهودي اسرائيل زانجويل، والتي تشكك فيها لاحقاً كتب زانجويل في مقالة منشورة في سنة 1901، يقول(13): "إن فلسطين بلد بلا ناس، واليهود ناس بلا بلد. إن إعادة إحياء الأرض ستؤدي إلى إعادة إحياء الناس!" قول مُرعب في تعالیه، يُراد به الباطل!

[3] إدراك الآخريّة اليهودية لحاجة الآخريّة الغربيّة/العالمية الدائمة
لحليف إستراتيجي موثوق به في المنطقة(14)، يكون صديقاً للمصالح الغربيّة، ومؤدباً للآخريّة العربيّة/المحليّة، حين يُداعبها الغرور، وتتمرد على الدور المُعد لها سلفاً والمطلوب منها لعبه وعدم تجاوزه! وهو ما أغرى الآخريّة اليهودية بتقديم نفسها كحليف موثوق به، في مواجهة آخريّة عربيّة/محليّة، تخدع وتُتاجر بأبناء ثقافتها!

[4] إدراك الآخريّة اليهودية لامكانية توظيف واستثمار الوجود الدائم
للآخريّة العربيّة/المحليّة، في: 1- تكريس إغتراب الذات العربيّة (خاصة الفلسطينيّة) ثقافياً، ومن ثم إدامة تخلفها وضعفها في مواجهة الآخريّة اليهودية. 2- الدخول في شراكة (تجارة ألام) مُربحة وغير معلنة مع نسخ الآخريّة العربيّة/المحليّة، خاصة في الدول المجاورة لدولة إسرائيل. 3- تبرير مُناهضة الآخريّة اليهودية لحق الذات الاسرائيلية في التعايش الآمن مع الذات العربيّة (خاصة الفلسطينيّة)، عبر خلط الأوراق، وإيهام الذات الاسرائيلية بوقوف الذات العربيّة مع الآخر العربي في نفس الخندق، وتلاحمها معه وإدراكها لآخريته(15)!

وفي هذا الصدد أود لفت الانتباه لأمرين: الأول، هو التطابق في علاقة الآخريتين اليهودية والغربية بالذات اليهودية والغربية! فالآخريّة (يهودية كانت أم غربية) تُفرط في إحترام أبناء ثقافتها (الذات) على نحو مدهش ومُستفز! فلا تجرؤ على تكريس تخلفهم، على نحو ما تفعل معنا، نحن أبناء الثقافة العربيّة الإسلاميّة، حين تتآمر مع الآخريّة العربيّة/المحليّة، لتكريس اغترابنا ثقافياً، ومن ثم تخلفنا!

الأمر الثاني الذي أود التنبيه إليه، هو إمكانية تفسير الاحترام الغربي للشعب اليهودي - آخريته وذاته -، في وقت تفتقد أمتنا العربيّة - آخريتها وذاتها - مثل هذا الاحترام! أغلب الظن أن الاحترام الغربي للشعب اليهودي مرجعه محاكاة الآخريّة اليهودية للآخريّة الغربيّة، في عدم متاجرتها بأبناء ثقافتها! في وقت تستعر فيه نيران متاجرة الآخريتين، اليهودية والغربية، بأبناء ثقافات أخرى!

أما عدم الاحترام الغربي للأمة العربية، فمرجعه في رأيي، هو تواطؤ الآخريّة العربيّة/ المحليّة مع الآخريّتين الغربيّة واليهوديّة في تكريس تخلف أبناء الثقافة العربيّة الإسلاميّة والمتّاجرة بالأمهم! وكذا تعويل الذات العربيّة على الآخريّة العربيّة/ المحليّة في خلاصها! ولنتذكّر حديث سارتر - وهو أحد أبرز المفكرين الغربيين - عن احتقاره الشديد لصحية تدافع عن جلادها وتموت دونه!

على الصعيد العربي:

[1] إدراك الآخريّة العربيّة/ المحليّة لامكانية تعزيز فرص المناورة مع الآخريّة الغربيّة، فهي تدري دورها جيداً، ومن ثم تستشعر الاحتقار الغربي لها! فنراها تبادّل الآخريّة الغربيّة حذراً بحذر، وتعتمد لتعزيز فرصها في المزايدة والمناورة(16)! آلام الذات الفلسطينيّة أحد أهم المُغريات التي تمتلكها الآخريّة العربيّة، في علاقتها مع الآخريّة الغربيّة، فهي بضاعة تجد دائماً من يشتريها..

[2] إدراك الآخريّة العربيّة/ المحليّة لامكانية توظيف واستثمار الوجود الدائم للآخريّة اليهوديّة، في: 1- تبرير حرمان الذات العربيّة (خاصة الفلسطينيّة) من الفكر النقدي والتحريريّة، وبالتالي تكريس عجزها عن تعرية الآخريّة العربيّة/ المحليّة وتجريدها من مكاسبها(17). 2- الدخول في شراكة (تجارة آلام) مُربحة وغير معلنة مع الآخريّة اليهوديّة، ومن ذلك تورط نسخ الآخريّة العربيّة في تعميق آلام الذات العربيّة(18)! 3- تبرير مُناهضة الآخريّة العربيّة لحق شعوبنا في التعايش الآمن مع الذات اليهوديّة، فنُسخ الآخريّة العربيّة لا تمل إيهام الذات العربيّة المُعذبة أن الذات اليهوديّة والآخر اليهودي وجهان لعملة واحدة(19)!

قارئ الكريم، تلك كانت أهم وأبرز العوامل المؤهلة للاتجار بالذات الفلسطينيّة، أردت بطرحها التمهيد لحديثي التالي عن مظاهر هذا الاتجار الآثم..

مظاهر الاتجار بالذات الفلسطينيّة:

بداية، وقبل البدء في رصد بعض مظاهر اتجار الآخر بالذات الفلسطينيّة، أقرر صراحة وبلا مواربة، قناعتي كأُسنّي، بعدم وجود فرق جوهري بين الآخريّة الغربيّة واليهوديّة والعربيّة، وإن ظلت الأخيرة هي الأحقر والأكثر إثارة للقرف، لا لشيء، وإنما لانتهاكها تقليداً حياتياً راسخاً، يتمثل في العُرف القاضِي بوجوب احترام القرابة الحضاريّة والثقافيّة! فقد اصطلح حياتياً - وهو ما نناهضه بطبيعة الحال كأُسنّيين - على شيوع تفهم تأمر آخريّة بعينها على أبناء حضارة بعينها، بيد أن الرفض والاحتقار كانا دائماً

من نصيب الآخريّة المحليّة التي تعتمد للتأمر على أبناء حضارتها وثقافتها! وهو ما قد يُفسر لنا تفهم الذات الغربيّة لسلوك الآخريّة الغربيّة تجاهنا، واستمراء تلك الذات لدور الحسناء النائمة في الغابة(**)!

من هنا، أستخدم في هذه الجزئية، كلمة "الآخر" للإشارة لكافة نسخ الآخر، عربيّة كانت أم يهوديّة أم عربيّة أم... إلخ! فلا فرق في رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني بين آخر وآخر! الآخر اليهودي قد يفضل نظيره العربي، لسهولة تعريته، وإمكانية تنبيه الذات العربيّة المتخلفة لخطورته، دون أن تفرع ويُصيبها الدوار!

أولاً: أسرى الذات الفلسطينيّة في سجون الآخر: المراقب لمأساة الاتجار بالذات الفلسطينيّة المُغتربة، يلاحظ تناثر أسراها في المعتقلات الاسرائيليّة والفتحاويّة والحمساويّة ومعتقلات عربيّة أخرى، لا أملك عنها سوى أقوال مُرسلة!

لن أتطرق هنا للحديث عن أسرى الذات الفلسطينيّة الكسيرة في المعتقلات الاسرائيليّة! فالآخريّة العربيّة (خاصة الفلسطينيّة) تنهض بهذه المهمة - وربما تكون هذه حسنتها الوحيدة في حق الذات الفلسطينيّة -، لكون ذلك يصب في مصلحتها، ويساهم في خلط الأوراق وتضليل وارباك الذات العربيّة والفلسطينيّة!

ما يتجاهله الكثيرون، وأود أن ألفت الانتباه لدلالته المهمة وتداعياته الكارثيّة، هو أسرى الذات الفلسطينيّة في سجون الآخر الفلسطيني (الفتحاوي والحمساوي)! أذكر أنني تعجبت كثيراً، وكنت ساعتها أجاهد اغترابي، عندما قرأت حديثاً لإدوارد سعيد(20)، يؤكّد فيه أنه ما إن دخل ياسر عرفات إلى غزة، حتى جاءت التقارير تؤكد أن خمسة أو ستة - إن لم يكن سبعة - أجهزة مخابراتيّة، لأبد وأن بعضها على صلة بجهازي الشين بيت والموساد الإسرائيليّين، يقدمون تقاريرهم إليه، وأن بعض المواطنين الفلسطينيّين قد لقوا حتفهم أثناء التعذيب، وأنه تم إغلاق بعض الصحف، وأن معارضي عرفات يُضيق عليهم!

طبقاً لإدوارد سعيد، أضاف اختيار عرفات للرجال الذين تم تعيينهم في مواقع السلطة الوطنيّة آنذاك، مزيداً من الملح إلى الجرح الفلسطيني. فالمستول الأول عن الأمن والمخابرات، هو نفسه سفير المنظمة في تونس، والذي أصبح معلوماً لاحقاً أن مكاتبه ومقاراته هناك كانت مخترقة بواسطة جهاز المخابرات الإسرائيليّة. والقائد العسكري لأريحا هو نفسه ذلك الرجل الذي قضت المحكمة العسكريّة بإدانته بتهم الهروب من الميدان والجبن، وذلك عندما فر من جنوب لبنان إبان الغزو الإسرائيلي عام 1982. هذا في الوقت الذي توالى فيه الأنباء عن الفساد، وتكاثر النصابون القادمون من أنحاء العالم للاستفادة من هذا الأمر!

ثانياً: تورط الآخر في هدر دم الذات الفلسطينية: لن أتطرق هنا للحديث عن التطهير الدموي المنهجي الذي يمارسه الآخر اليهودي الآثم، بدم بارد، في حق الذات الفلسطينية، فالأخرية العربية (خاصة الفلسطينية) تنهض بهذه المهمة - وربما تكون هذه حسنتها الوحيدة في حق الذات الفلسطينية كما ذكرت آنفاً ..

سأكتفي بتوضيح مدى خطورة ممارسات الآخر العربي (الفلسطيني وغير الفلسطيني) في حق الذات الفلسطينية، وهو ما دأب الراحل ياسر عرفات - على الحديث عنه فقط عند تبرم نخبته الفلسطينية الفتاوية، وتلاسنها العلني مع بقية النخب العربية الحاكمة -، ففي حديث له مع صحيفة الرأي العام الكويتية، إبان زيارته للكويت خلال الفترة من 23 - 25 / 4 / 1985، أنحى عرفات باللوم والتقريع على ممارسات النخب العربية الحاكمة تجاه نخبته وشعبه، بقوله(21):

"..بصراحة مشكلتنا مع بعض العرب - يقصد النخب العربية الحاكمة - أسوأ مما هي مع إسرائيل..ولقد خسرنا من خلال ضربات الأشقاء أضعاف مما خسرناه في مواجهتنا مع العدو الصهيوني..كم أتمنى أن يكون شعار تحرير فلسطين حقيقياً وليس سلعة للمناورة والتجارة. ألا يكفي أنهم يمنعوننا من الموت فوق أرضنا..وصرنا نعانى أسوأ مشكلة عرفها البشر في تاريخهم..الفلسطيني صار يفتش حتى عن قبر ليدفن فيه، وكم من جثمان ينتقل من بلد إلى آخر!!..نعيش بلا أرض..وبلا قبر..أليست هي المأساة!!..أليست هي الكارثة، أن بعض الجنود العرب يحمي حدود العدو ويستमित بالدفاع عنها، أكثر من الجندي الإسرائيلي نفسه؟؟..حين تصبح الكرامة أهم من النظام، حين يصبح الحق المسلوب أهم من الكرسي، نكون قد بدأنا فعلاً في مسيرة تحرير فلسطين".

حديث عرفات كلمة حق أراد بها الرجل باطلاً! الحديث كلمة حق لأن هناك ما يعضد القول بمسؤولية الأخرية العربية عن الاراقة المباشرة للدم الفلسطيني، ولندكر معاً خطيئة الأخرية الأردنية في أيلول الأسود(22)! بيد أن كلمة عرفات لم تأت دفاعاً عن دم الذات الفلسطينية، لعدم اتساقها مع ما عُرف به صاحبها من مُزايدة واستهانة بالدم الفلسطيني المناهض لهيمنة نخبته الفتاوية!

الطريف، هو أن النخبة الحمساوية، وقد نجحت يوماً في استمالة مواطنيها عبر تعريتها لاستهانة النخبة الفتاوية بالدم الفلسطيني المناهض لهيمنتها، لا تتورع اليوم عن اقتراف الخطيئة نفسها، في حق الدم الفلسطيني المناهض لها!

ثالثاً: إحكام الآخر للحصار على الذات الفلسطينية: أبواق الآخريّة العربيّة، خاصّة في الدول العربيّة الملاصقة لفلسطين، دأبت على الصراخ والتباكي على الحصار والتجويع اليهودي الوحشي لآخوة لنا في أرض فلسطين!

حتى أن أجيالاً يُعتد بها من الساسة والاعلاميين والمفكرين والفنانين وغيرهم، بنوا ريادتهم وصيتهم على هذا التباكي! المدهش هو أن أبناء ثقافتنا العربيّة لم يساورهم الشك يوماً، في مصداقية هؤلاء الرواد وصرخاتهم! والأكثر إثارة للدهشة هو عدم تعرض مصداقية هؤلاء الرواد لاختبارات حقيقية، ربما بفضل الوجود اليهودي المباشر في فلسطين، ومحدودية الانفتاح المعلوماتي!

بيد أنه، ولسوء حظ النخب العربيّة القائمة (والتي تُشكل كما أسلفنا حجر الزاوية في هيكل الآخر العربي)، يختلف الأمر كثيراً في أياّمنا هذه، فالتعظيم الاعلامي التقليدي الذي لطالما اکتوى أبناء ثقافتنا بناره، لم يعد خياراً مطروحاً!

تأكّدت لي هذه القناعة بقوة، وأنا أشاهد على شاشة التليفزيون الوطني في بلادي، مقدمي البرامج وضيوفهم المُتعارف عليهم في مثل هذه المناسبات، يتلعثمون ويرتجلون، في سعيهم المضحك والمبك في الآن ذاته، لا قناعاً بسلامة موقف النخبة المصريّة الحاكمة، في تعاطيها مع الحصار الخانق على غزة..

ما يهمني هنا هو التأكيد على زيف دعاوي الخطاب المُعلن للآخريّة المصريّة! وليس لجاهل أن يظن أنني أَسْتثني النخبة الحاكمة في بلاده من حديثي، فالنخب الأردنيّة والسوريّة تقتل الفلسطيني أو تعتقله إن تسلل لحدودها!

حديثي عن تعاطي نخبة عربيّة بعينها مع الحصار الخانق على قطاع غزة، إنما يأتي فقط استجابة لشرع النخبة المصريّة في بناء جدار فولاذي قاس وظالم، وكذا حرصها على استرضاء نخبة إسرائيليّة، يُناط بها تأديب نسخ الآخر العربي إن هي تمردت! ولتعلم، قارئ الكَريم، أن انخراط نسخ الآخر العربي في التمكين للحصار على غزة، يعضد زعمنا باتجارها في الآلام الفلسطينيّة!

جفف المستنقع فلا يبقى هناك بعوض!

والآن، أما وقد انتهيت من تشريح مأساة الاتجار بالذات الفلسطينيّة، باعتبارها دليل إدانة لنا، نحن أجيال عصر الاستقلال السلبي، والذي تزامن ميلاده مع انتهاء الوجود الأوروبي المباشر في عالمنا العربي! أتمنى أن أكون قد أحرزت تقدماً، ولو ضئيلاً، على طريق لفت الانتباه لما أتصوره عاراً،

سنُعيّرنا به الأجيال القادمة، أقصد استقلالنا السلبي، والآخرة العربية،
واغتراب الذات العربية ثقافياً!

"نحن شعوب متخلفة، وهنا يكمن خلاصنا!"، مقولة رائعة للراحل لينين،
أراني أفدت منها كثيراً أنا كاتب هذه السطور! فلولا اغراق أمتي الكسيرة
في التخلف، ما هُتِك أمامي ستر الآخرة العربية/المحلية، ولظلمت كغيري
أضرب في تيه الاغتراب الثقافي على غير هدى! ولظلمت جاهلاً بأبي العلاء
وفرانز فانون وإقبال أحمد وإدوارد سعيد وغيرهم من رواد فكرنا الأنسني،
في شتى الأنحاء..

أبهمني كثيراً وصف شابة كردية يانعة للحياة بأنها "وقفة عز!"،
وأدركت مدى جناية الآخرة العربية/المحلية الآثمة على بناتنا، شكلاً
ومضموناً! فالحفيدة في بلادي تتفوق كثيراً على جدتها في مناهضة الفكر
النقدي والتجربة التحررية! وهو ما يشي، للأسف الشديد، بتواضع حظوظ
الفكر الأنسني في ربوعنا الحائرة!

قارئ الكريم، إن الأعمال العظيمة في حياتنا، نحن معشر البشر، لا
يمكن أن تُنجز إلا في أجواء تخضع لأحكام القيم الانسانية! لأنها إنما تتم
بمعرفة أولئك الذين تتعرض حكمتهم دائماً لتحدي النقد! والوحدة التلقائية
بين الأحرار، بشراً وأممًا، إنما تكون في النهاية أرسخ بنياناً من تشكيلات
الضغط والارهاب ذات النسق الواحد. وعلى مر الأيام لا يمكن أن يكون ثمة
حكمة دون أن تنتهياً فرصة الخلاف في الرأي، أو تقدم دون تنوع، واختلاف
أو عظمة دون اضطلاع بمسئولية الحياة. ولسوف يظل الأمل في الخلاص
قائماً، مهما توحشت الآخرة..

بعوض الآخرة العربية/المحلية يسكن مستنقع الاغتراب الثقافي،
فلنجففه!

الهوامش:

(1) لا يختلف مفهوم الحضارة عن نظيره الخاص بالثقافة كثيراً، فكلاهما
يشير إلى طريقة حياة شعب معين، غير أن الحضارة هي الكيان الثقافي
الأوسع، أو بمعنى آخر هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى
من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهي تعرف
بكل من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات،
والمؤسسات، والتحقق الذاتي للبشر. وهناك مستويات للهوية لدى البشر،
فساكن القاهرة قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: مصري،
عربي، مسلم. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف
يمكن أن يعرف به نفسه، أي أنها "نحن" الكبرى التي نشعر ثقافياً بداخلها
أننا في بيتنا، في مقابل "هم" عند الآخرين خارجنا. وقد تضم الحضارات

عددا كبيرا من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عددا قليلا مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مائزة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات الجهيضة. وطبقا لهنتنجتون تتمثل الحضارات الرئيسية المعاصرة في الصينية، واليابانية، والهندية، والإسلامية، والغربية، والروسية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، فضلا عن الأفريقية. إلا أن الباحثين وإن اتفقوا بشكل عام في تحديدهم للحضارات الرئيسية في التاريخ وتلك الموجودة في العالم الحديث، فإنهم غالبا ما يختلفون على إجمالي الحضارات التي وجدت في التاريخ. لمزيد من المعلومات راجع: صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 67 - 80.

(2) المقصود بالفكر الأنسني هنا رؤيتي المقترحة له، وفيها لا تعني الأنسنية سوى أن يُحقق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تامين لقول الأنسنية بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمهيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسنية والتي تتمثل فيما يلي: 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تامين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 5- تأكيد النزعة الحسية الجمالية. للمزيد راجع للكاتب: مقالات في الفكر الأنسني، كتاب منشور على الانترنت.

(*) العبارة مأخوذة - بتصرف - من كتاب شيق لجاك ماريتان، بعنوان: "خاطر عن أمريكا".

(3) أعنى بالاغتراب الثقافي تنازل الإنسان عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه! للتعرف على هذه الظاهرة راجع للكاتب: الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).

(4) في تامينها لقدر الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يعد نتاجاً لصراع طويل ومزير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! ف (الآخر)، في رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته

الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الأخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الذليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار!

(5) معلومات هذه الجزئية مُستقاة من المرجع التالي: ادوارد سعيد وابراهيم أبو لغد وجانيت أبو لغد ومحمد حلاج وإيليا زريق، الواقع الفلسطيني - الماضي والحاضر والمستقبل، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).

(6) راجع نص خطاب بلفور: دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، وثائق فلسطين - مائتان وثمانون وثيقة مختارة 1839-1987، (بدون بلد نشر: دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، 1987)، ص 92-93.

(7) راجع نص التوصية: نفس المرجع، ص 81-82.

(8) صامويل هنتجتون، م.س.ذ.، ص 338 - 339.

(9) راجع كتاب الاستعمار الجديد لسارتر: جان بول سارتر، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، الاستعمار الجديد، (بيروت: منشورات دار الآداب، 1964). وراجع أيضاً كتاب لعبة الأمم لمايلز كوبلاند، وهو أمريكي قضى القسم الأعظم من حياته العملية في منطقة الشرق الأوسط. شغل منصب نائب القنصل في سوريا، إلا أنه عاد إلى واشنطن في عام 1949 ليساعد في تنظيم وكالة المخابرات المركزية المريكية التي انشئت يومها. عمل مستشاراً أعلى لمؤسسة ضخمة مختصة في العلاقات الحكومية: مايلز كوبلاند، ترجمة مروان خير، لعبة الأمم - الأخلاقية في سياسة القوة الأمريكية، (بيروت: الانترناشنال سنتر، بدون تاريخ).

(10) راجع حديث هيكل عن تسليح الأخيرة الغربية للنخب الحاكمة في إسرائيل، واستخدامها هذه النخب في تخويف النخب العربية الحاكمة: محمد حسنين هيكل، نحن وأمريكا، (القاهرة: دار العصر الحديث، بدون تاريخ)، ص 39.

(11) راجع: برنارد لويس، ترجمة محمد محمود عمر، الساميون والمعادون للسامية - بحث في الصراع والكراهية، (بدون ناشر أو تاريخ ومكان النشر!).

(12) راجع مقالتي "الحضارة الغربية والبروميثية الغائبة"، وهي ضمن مجموعة المقالات الموجودة في كتاب: تهافت الآخر، المنشور على الانترنت.

(13) نقلاً عن المرجع التالي: برنارد لويس، م.س.ذ.، 233 - 234.

(14) جيف هالبر، "إسرائيل: امتداد للامبراطورية الأمريكية"، في إسرائيل شاحاك وبيير تريستام وجيف هالبر، ترجمة مازن الحسيني، التنوير والأصولية، (رام الله - فلسطين: دار التنوير للنشر والترجمة والتوزيع، 2006)، ص 67-95.

(15) راجع على سبيل المثال: مئير كهانا، ترجمة غازي السعدي، شوكة في عيونكم، (عمان: دار الجليل للنشر، 1985).

(16) راجع هذا الكتاب المهم الذي يضم حصيلة بعض الحوادث والأحداث والمناقشات المهمة التي وقعت في أقل من شهرين بين نخبتين شهيرتين من النخب العربية حول قضايا فلسطينية، ابتدأت خلال الأسبوع الذي انعقد فيه مؤتمر رؤساء الحكومات العربية يوم 26 أيار 1965 في القاهرة: دار الأبحاث والنشر، مواقف الثوريين من قضايا فلسطين، (بيروت: دار الأبحاث والنشر، 1965).

(17) لنتذكر مثلاً الشعار المُغرض والمُضلل الذي رفَعته النخبة المصرية الحاكمة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وهو: "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة!" شعارات مُشابهة لا بد وأنها تُستخدم حتى الآن من قبل النخبة السورية!

(18) راجع على سبيل المثال: محمد مورو وأيمن نور، من قتل سليمان خاطر، (القاهرة: مطبعة اخوان مورافتلي، 1986).

(19) لا حظ احتفاء الأخيرة العربية بكتب من نوعية، بروتوكولات حكماء صهيون، والأساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية لجارودي، مع تجاهلها لكتابات إدوارد سعيد وفرانز فانون وإقبال أحمد وغيرهم من مناهضي الأخيرة المحلية!

(**) العبارة مأخوذة من رائعة فرانز فانون: "معذبو الأرض".

(20) للمزيد راجع: إدوارد سعيد، "غزة - أريحا" سلام أمريكي، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).

(21) ياسر عرفات، أوراق سياسية - لقاءات ومقابلات صحفية مع الأخ أبو عمار، (الكويت: منظمة التحرير الفلسطينية، 1985)، ص 30 - 33.

(22) حول أيلول الأسود ، (Beirut: Black September ، Palestine

Liberation Organization ، Research Center ، (1971) .

الفصل السادس

ملاحظات حول برنامج "مؤتمر الفلسفة وحقوق الانسان"

بكلية الآداب - جامعة القاهرة (22-23/3/2010)

تحية الحياة،،

1. بداية، أتوجه بالشكر الجزيل للجمعية الفلسفية المصرية، التي أتاحت لي، ولغيري، الاطلاع على برنامج المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة بجامعة القاهرة، فلجمعية الشكر كل الشكر، على نشاطها الدائم والمثير للاعجاب.
2. اطلعت بشغف على برنامج المؤتمر المزمع عقده، ووجدتني أسطر هذه الملاحظات السريعة، فموضوع المؤتمر "الفلسفة وحقوق الانسان" له ارتباط وثيق بفكرنا الأنسني، الذي أتمنى أن يجد له ملاذاً آمناً في ربوعنا الحائرة!
3. "إن معرفتنا بالحرية معناها أننا نشعر بازدواج وضعنا في الكون. فنحن مخلوقون وخالقون. وحياتنا ما هي إلا التدريب على فن الابتكار!"، مقولة رائعة ومُلهمة، قرأتها مؤخراً للفيلسوف هوكنج، لشد ما ترتبط بحديثنا..
4. إن أول ما يلفت انتباه المتصفح لبرنامج المؤتمر هو خلوه من الابتكار، وانزلاقه إلى عبودية التكرار التقليدي، في تعاطيه مع قضية مصيرية كـ"الفلسفة وحقوق الانسان"! يعلم الله أنني لا أقول هذا لتسفيه الجهد المبذول، فأنا أقر به، ودليل ذلك سعبي الراهن لتثمينه، عبر نقده وتطويره.
5. ولسوف أبدأ بتثمين الفكرة المحورية للمؤتمر، والتي على أساسها بُنيت محاوره المختلفة، ووُزعت جلساته، أعني علاقة الفلسفة بحقوق الانسان!
6. واضعو البرنامج ومقدمو الأوراق، كما تشي عناوين جلسات المؤتمر والأوراق البحثية (والتي يُفترض أنها تُعبر عن المضمون بدقة)، يتعاطون مع "حقوق الانسان" على أنها فلسفة، وهنا يكمن الخطر، لأسباب أهمها:
 - أن التعاطي مع "حقوق الانسان" على أنها فلسفة يُعرض "حقوق الانسان" - على الصعيد النظري، كما على الصعيد العملي - لخطر المناهضة والتحريم، أسوة بما يحدث مع

الفلسفة في مجتمعاتنا العربية المتخلفة! ولننظر حولنا لنتبين واقعنا الكارثي..

- فالفلسفة بوصفها أحد أهم وأبرز الطرق المتاحة أمام الانسان لنُشدان الحقيقة، إلى جانب الدين بالطبع، تتعرض لخطر المناهضة والتحریم! ومن ثم، فالقول بـ"حقوق الانسان" كفلسفة، يُضعف مكانة "حقوق الانسان" في مجملها، ويجعلها محفوفة بالتحریم، كما أسلفت!

- أما القول بالتفلسف - أعنى النضال من أجل الحقيقة - كأحد أهم وأبرز "حقوق الانسان"، فهو على ما يبدو أقرب للحكمة، وأحصن لـ"حقوق الانسان"، إذ يمكن للفلسفة ويقويها، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى يحمي "حقوق الانسان"، من خطر المناهضة والتحریم!

- والأهم من ذلك كله أنه يحفظ للفلسفة كيانها ووجودها، فالفيلسوف في المجتمع دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، فهو يشير إلى كل ما هو خالد في الإنسان، ويثير تعطشنا إلى المعرفة المحض، المعرفة التي لا تهدف إلى مصلحة، ولا تغازل أو تهدان الواقع..

7. أمر آخر أود التنبيه إليه، وهو الخلط المُربك (راجع عناوين أوراق جلسة حقوق الانسان في الفكر الاسلامي)، بين الاصل الديني للاسلام وبين الاسلام كحضارة! جامعة القاهرة العتيقة على ما يبدو أضحت بلا أسوار! فما يردده الـ(..) خارجها، لا يلبث صداه أن يرجع في قاعاتها المهيبة!

8. من الخطورة بمكان أن يُعامل الاسلام (كحضارة كاملة) مُعاملة الأصل الديني! لأنه إن اعترف للأصل الديني، وأنا أفعل بالطبع، بالحرمة والقداسة، فلا يجوز ولا ينبغي للإسلام (كحضارة كاملة)، أن يحظى بالامتياز نفسه! حقوق الانسان بلا شك جزء أصيل من الاسلام كحضارة!

9. ولك قارئ أن تتأكد من قلبي هذا، عبر مقارنة عناوين الجلسة المذكورة تواء، بالجلسة التالية لها وعنوانها حقوق الانسان في الفكر الغربي! شيء مؤرق أن يتشج التعاطي الفلسفي (!!) العربي مع "حقوق الانسان" بالفقهية.

10. صحيح أن الاسلام كحضارة كاملة نشأ وتطور في كنف الأصل الديني للاسلام، بيد أنه لا يصح أن تنسحب القداسة التي نعترف بها للأصل الديني على أمور هي من صميم الإسلام كحضارة كاملة،

أعني حقوق الإنسان والتاريخ والسياسة والقانون والأخلاق والفن.. إلخ! أمور حياتية كهذه لا يصح أن تُشفر ضد النقد والتطوير! فحياة الإنسان في حراك دائم، ومن يحلم بتأبيد اللحظة يُراود المستحيل، ويورث نفسه وأبناء حضارته الهوان!

11. الجلسة الأخيرة في المؤتمر، وعنوانها "تطبيقات حقوق الإنسان"، تشهد تطبيق حقوق الإنسان في مجالات متعددة كالفن، والاعدام، والجسد، بل والطاقة النووية! المجال الوحيد الذي لم يشملته أى تطبيق هو حق الإنسان في التفلسف، أي حقه في النضال من أجل الحقيقة! لماذا المؤتمر إذن؟!

12. إلاما مُصادرة حق الإنسان العربي في التفلسف؟ إلاما تعمية هذا الإنسان الكسير عن حقه في نُشدان الحقيقة؟ نحن الآن في مطلع الألفية الثالثة؟!

13. في الختام، أعتذر للاطالة، وأكرر شكري وامتناني للجمعية الفلسفية المصرية ورئيسها العالم الجليل أ.د. حسن حنفي، على إتاحة هذه الفرصة الطيبة لي لتثمين الجهد المبذول في الاعداد لهذا المؤتمر، الذي أتمنى له كل التوفيق، فنحن في حاجة ماسة لمثل هذه المؤتمرات، على أمل تحطيم أغلال الاغتراب الثقافي لأبناء أمتنا الكسيرة، والتمكين للحرية في العقول والقلوب! كما أتمنى لضيوف المؤتمر الكرام إقامة طيبة في بلادنا الحبيبة.

الفصل السابع الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا!

"يا إلهي، اجعلني دائماً إنساناً يسأل!"

ج.خ (1)

أول ما يسعى فكرنا الأنسني (2) إلى تثمينه، هو حق الإنسان، في كل زمان ومكان، في النضال من أجل الحقيقة، وعدم مشروعية - أو أخلاقية - مصادرة هذا الحق، مهما كانت الذرائع والحجج! فالحرية هدية الله للبشر، وحرمانهم منها خطيئة! يُولد البشر أحراراً متساوين في الحقوق، وفي هدية الله لهم تكمن كرامتهم!

المفكرون الأنسنيون، في نضالهم الدؤوب والمستدام، لا يُماثلون غيرهم من المفكرين الرائجة بضاعتهم، في انحيازاتهم الضيقة والمبتذلة، فنراهم

يهاجرون بفكرهم إلى أخوة إنسانية رحبة، تسمح لهم بتعرية السطو على الأديان، وكذا مناهضة الاتجار بالأم البشر! محبو الحقيقة منارات يهتدى الأحرار دوماً بنورها!

من منا مثلاً ينسى المارتينيكي فرانز فانون، ذلك الثائر الأنساني، الذي وهب حياته لتحرير الجزائر الطيبة، وهو ليس منها! وأوصى أن يُدفن في ثراها!

ومن منا أيضاً ينسى المفكر العملاق إدوارد سعيد، الذي انحاز لقضايا الضعفاء والمهمشين، في وقت يُباهي الأخ "زويل" بكونه مُستشاراً لمن يُتاجر بأهله ووطنه(3)! لا شيء إلا لنيله "جائزة"، وجدت بين الغربيين أنفسهم من يتعففها(4)!

ومن منا ينسى إقبال أحمد، المفكر الأنساني والأكاديمي الباكستاني المرموق! من ينسى هؤلاء وغيرهم من عشاق الحرية! وإذا نسيناهم، فمن نذكر؟!

على أية حال، لنبدأ رحلتنا مع موضوع بحثنا وهو: الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا الكسيرة، وكنت قد أُلحِت في بحث سابق لي(5)، عنوانه "إشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية"، إلى أهمية تعهد هذه الظاهرة المؤرقة بالدراسة..

لا يخفى على أي مراقب لثقافتنا العربية في الآونة الأخيرة، أن الاهتمام بالطقوس الدينية، قد وصل إلى حد الهوس، ولاسيما في العقدين الأخيرين، ولم يزل هذا الهوس المُخيف في ازدياد! نظرة سريعة على الشارع المصري، على سبيل المثال(6)، لا تترك لصاحبها فرصة للتردد في القول بأن الهوس بالطقوس الدينية في مجتمعاتنا، قد صار هو شغل الناس الشاغل! وأصبح يسيطر على كل مجالات حياتهم، ابتداءً من تحيتهم وحتى التضحية بحياتهم، على نحو ما نرى..

فبمجرد أن تطأ قدماك الشارع، في بلادي، تسمع أذنك وترى عينك تأثير الهوس الطقوسي في ملبس الناس ولغتهم، في مظهرهم وأفكارهم، في أنشطتهم وأوجه إنفاقهم. وإذا ركبت "سيارة أجرة" تجد السائق يستمع لعظة ومظهره وردوده تشي بالهوس الطقوسي! وعندما تسمع رغماً عنك أحاديث الركاب معك في القطار أو حتى "رنات" تليفوناتهم المحمولة، تجد بصمة الهوس الطقوسي عميقة!

هوس مُضحك ومُبك! يزيد من كارثيته كونه مجرد قشرة، يلمس من يخدشها، انحطاطاً أخلاقياً مُخيفاً! هذه المقالة، أناقش فيها هذا الواقع الكارثي، في ضوء رؤيتي للفكر الأنساني، على أمل الاسهام في تمزيق ستائر الصمت المُسدلة..

مصادر دراسة الحضارة الإسلامية:

قارئ الكريم، ثمة مسألة ملحة أود الإشارة إليها قبل المضي قدماً في تشريح الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا! أقصد حاجتنا المُرْمَنة لمعرفة المزيد عن الحضارة الإسلامية - بما فيها ثقافتنا العربية الإسلامية -، والتي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ(7)! فالحاصل هو أن أغلب الجهود الجادة التي تُعنى بالدراسة النقدية لحضارتنا الأم، لا ينتمي أصحابها لهذه الحضارة(8)، وهو ما يُجبر أمثالي على اللجوء للدراسات الاستشراقية، لا لشيء إلا لكونها الأهم والأكثر استحقاقاً للثمين! أقول إن هذه الدراسات هي الأهم والأكثر استحقاقاً للثمين، رغم قناعتني المتنامية بالتآمر الجبان لكثير من المستشرقين الغربيين وسعيهم الآثم للتمكين لحضارتهم، على نحو ما يحذرنا إدوارد سعيد في رائعته "الاستشراق"(9)!

وليس لك قارئ الكريم أن تتسرع، فتعزو استيائي من هؤلاء المستشرقين إلى هتكهم، في أحيان كثيرة(10)، لستر بعض الأمور المسكوت عنها في حضارتنا! على العكس، قد تكون هذه - وتلك هي المفارقة - حسنتهم الوحيدة!

استيائي إنما ينبع من تعمدهم الآثم اثارة انزجار أبناء حضارتنا، فينفروا من النور إلى الظلمة، ومن الحرية إلى العبودية! شعوبنا - وبالشقاءها - تُدفع بدم بارد إلى المكان الذي لا ينبغي لها، ولا يليق بها، التواجد فيه! تلك هي المؤامرة!

والسؤال: لماذا لا نتمتع نحن أبناء الحضارة الإسلامية في دراستنا لحضارتنا بحرية النقد، لا النقض(الهدم)، التي يتمتع بها غيرنا من أبناء الحضارات الأخرى، خاصة الغربية، عند دراستهم لحضارتنا؟! لماذا يراد لنا أن نظل في احتياج مُذل لمن يكشف لنا أسرار حضارتنا؟! لماذا تُترك مفاتيح تاريخنا في يد غيرنا ليتلاعب به وبنا كيفما شاء، في وقت نُحرم نحن أبناء الحضارة الإسلامية من إمتلاك هذه المفاتيح، بزعم الحفاظ على القداسة والخصوصية؟!!

أي خصوصية هذه، والمستشرق الغربي يعرف عن حضارتنا الإسلامية أكثر مما نعرفه نحن أبناء الحضارة نفسها؟! أي خصوصية هذه، وأبناء حضارتنا الإسلامية يعبرون البحار والمحيطات ليطلبوا عند غيرهم أصول حضارتهم؟! أي خصوصية هذه، وأبناء حضارتنا يُحال بينهم وبين نقد، ولا أقول نقض، حضارتهم؟! وكيف لأبناء حضارتنا الإسلامية أن يُطوروا ويُثمنوا ما يجهلونه؟!!

على أية حال، لنمض قدماً في تشريح الانحطاط الأخلاقي لمجتمعاتنا العربية المتخلفة، وليتسم تعاطينا(الاضطراري) مع الدراسات الاستشراقية بالحدز!

خلفية عن الثقافة العربية الإسلامية:

أعني بالثقافة العربية هنا طريقة الحياة الشاملة التي يأخذ بها أبناء عالمنا العربي، على اختلاف مشاربهم الدينية أو اللغوية أو السلالية! مع احترامي وتثميني للتفاوت القائم (والمنطقي)، في ارتباط أبناء أوطاننا، بهذه الثقافة السائدة..

كانت صحراء العرب في الماضي مجالاً تنتقل بين أنحائه قبائل بدوية مستقلة، وكان هؤلاء البدو يرسلون عقولهم الحرة في تأمل عالمهم الرتيب، حيث كان شن الغارات أكثر ما يستلقت النظر، وكانت الذخيرة الفكرية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً بعد جيل! بيد أن الرقي المعرفي لم يرتفع له شأن بينهم إلا بأطراف تلك الصحراء، حيث قامت دول منظمة كثيراً ما كانت تعاني غارات أولئك البدو!

وهكذا كانت الحال في الجنوب حيث امتد الأجل بمملكة سبأ القديمة إلى ما بعد المسيح تحت سيادة الأحباش أو الفرس. وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) على طريق تجاري قديم. وكانت مكة، بوجه خاص، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام، مركزاً لحركة تجارية قوية. أما في الشمال، فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما شطر السيادة: إمارة الغساسنة في الشام على تخوم الروم، وإمارة اللخمين في الحيرة على تخوم الفرس! هكذا كانت الخريطة!

على أن مظهراً من مظاهر الوحدة في الأمة العربية كان يتجلى في لغتها وشعرها! واختلفت الآراء حول ما إذا كان الحكام وقتها هم أهل الفكر أم الشعراء! فقصاصد الشعراء الساحرة - بحسب دي بور - كانت تنزل منزلة وحي الكهانة، ولا سيما عند قبائلهم، بل إن تأثير الشعراء كثيراً ما كان يتعدى حدود القبائل (11)!

ظهر الإسلام بين العرب لم يكن سبباً في قطع الصلة تماماً بينهم وبين ميراثهم الثقافي، فالنبي محمد (ص) لم يلبث أن اضطلع بنقد وتطوير هذا الميراث، على نحو راديكالي، في أحيان كثيرة، كما في العبادات وفي كثير من السلوكيات!

جاء الإسلام بعقيدة جديدة جوهرها التوحيد، أي عبادة الله الذي لا اله غيره. وانطوت العقيدة الجديدة على إقامة الإنسان المسلم شعائر بعينها، تقرباً منه لله وتضرعاً منه إليه. وفي مقابل هذا الرفض الإسلامي القاطع للعبادات العربية السائدة آنذاك، تراوح التعاطي الإسلامي مع السلوكيات العربية بين الرفض القاطع والقبول الصريح. الرفض القاطع لأموال بعينها كالزنا والخمر والميسر، والقبول الصريح لأموال بعينها كمبدأ تعدد الزوجات،

رغم جعله مشروطاً. وبين الرفض القاطع والقبول الصريح، اتسم التعاطي الاسلامي بما يعتبره البعض غموضاً نسبياً في أمور بعينها، كطبيعة النظام السياسي للدولة واسترقاق الإنسان لأخيه الإنسان!

قارئ الكريم، أراني قانعاً بوجوب تجاوز الحديث (التقليدي) عن ظهور الاسلام وانتشاره خارج حدود الصحراء! فالمناهج التعليمية في أوطاننا، لا تدخر جهداً في هذا الصدد! الملاحظات التالية استبدلها بالحديث (التقليدي) المشار إليه:

1. الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات، إنه أرحب من ذلك كثيراً، هو حضارة كاملة! ولو بحثنا عن لفظ مقابل له لقلنا العالم المسيحي ولم نقل المسيحية، وقلنا الصين بدل أن نقول ديانة كونفوشيوس! يشمل الاسلام مزيجاً كاملاً من الثقافات التي نمت حول الأصل الديني أو ارتبطت به في معظم الأحوال مع تعديل قليل أو كثير. فهو مزيج ذو خصائص يتميز بها في تكوينه السياسي والاجتماعي والاقتصادي وفي تصوره للقانون وفي نظريته الخلقية ونزعاته العقلية وأساليبه في الفكر والعمل، وهو بعد يضم عدداً عظيماً من الشعوب المختلفة في الجنس واللغة والخلق والتراث الموروث، غير أنها على اختلافها مرتبطة لا بوشيجة الأصل الديني فحسب، ولكنها ترتبط ارتباطاً أشد قوة بتشاركها في حضارة واحدة(12)!

2. الحاصل هو أن الاسلام (كحضارة كاملة) يُعامل مُعاملة الأصل الديني، وهنا تكمن الكارثة!! لأنه إن اعترف للأصل الديني، وأنا أفعل بالطبع، بالحُرمة والقداسة، فلا يجوز ولا ينبغي للإسلام (كحضارة كاملة)، أن يحظى بالامتياز نفسه، بل يجب أن يُثمن من جانب أبنائه، ليعود إلى التاريخ..

3. وأراني لا أقصد بالأصل الديني للإسلام سوى الأمور الواردة في تعريف المعجم الفلسفي للأديان، فطبقاً للمعجم نفسه، يتصف أي دين بما يأتي(13):

أولاً: ممارسة شعائر وطقوس معينة.

ثانياً: الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أية قيمة أخرى.

ثالثاً: ارتباط الفرد بقوة روحية عليا، قد تكون متكررة أو أحادية.

4. وعليه، لا يصح أن تنسحب القداسة التي نعترف بها للأصل الديني على أمور هي من صميم الإسلام كحضارة كاملة، أعني التاريخ والسياسة والقانون والأخلاق والفن.. إلخ! أمور حياتية كهذه لا يصح أن تُشفّر ضد النقد والتطوير! فحياة الإنسان في حراك دائم، ومن يحلم بتأبيد اللحظة يُراود المستحيل، ويورث نفسه وأبناء حضارته الهوان! ولنتعظ بمأساتنا!

5. ترتب على الخلط الشائع والمُزمن بين الأصل الديني للإسلام (منظومة العقائد والعبادات)، وبين الإسلام كحضارة كاملة نشأت وتطورت في كنف هذا الأصل الديني المُشار إليه تَوّاً، تشوّه صورة الأصل الديني للإسلام في عيون الكثيرين، داخل الحضارة الإسلامية وخارجها، على نحو ما نرى!

6. من ناحية المبدأ لا يوجد في الإسلام كهنوت أو كنيسة (كما في المسيحية)، فالأئمة مجرد قادة يئمون الصلاة، والعلماء، عارفون بالتعاليم الدينية والشرعية، لكن دون مركز كهنوتي لهم، والجامع نظرياً هو مكان بكل بساطة! كان الأمر هكذا في المراحل المبكرة من تاريخ الإسلام، لكن مع مرور الزمن، اكتسب الأئمة والعلماء تدريجاً مهنية وشهادة، واصبحوا، بالمعنى الاجتماعي إذا لم يكن بالمعنى الديني، طبقة رجال دين، بدون أسرار كهنوتية! بقي الجامع عبارة عن بناء، لكن العلماء جمعوا أنفسهم في تراتبيات، فيها صفوف عليا و صفوف دنيا (14). واضطلعوا بتأويل الشرع (القانون المقدس) والوصاية عليه. المكانة والتأثير وأحياناً الثروة، كلها مغانم، يرفل هؤلاء الكهنة في غلائلها! إنهم دكاترة القانون المقدس!

7. الإسلام (كحضارة كاملة) نشأ وتطور في كنف الأصل الديني للإسلام، كما ذكرت، ومن ثم تدين ثقافتنا العربية الإسلامية، بوصفها رأس الزاوية في الحضارة الإسلامية، في نشأتها إلى هذا الأصل الديني للإسلام، فهو الذي أكسب أبناء هذه الثقافة هويتهم، وساهم بقوة في صياغة طريقة حياتهم! الدين (أعني الأصل الديني للإسلام وأديان أخرى كالمسيحية)، يعد - بحق - الطريق الأكثر شيوعاً وألفة أمام أبناء ثقافتنا العربية، لنشدان الحقيقة!

8. ساعد على هذا، افتقاد ثقافتنا العربية، وعلى خلاف ثقافات أخرى، كالثقافات الأوروبية، لظهير فلسفي يُعتد به! بمعنى أن أبناء ثقافتنا العربية لم يَمروا بتجربة "النقاء الفلسفي"، فالشعوب العربية قبل الإسلام لم تعرف الفلسفة! أضف إلى ذلك الافتقاد الشديد للأجواء المواتية للنضال من أجل الحقيقة في ربوعنا! يُروى أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه، فسأله: لأي عمل تصلح؟ فأجاب: أصلح لأن أكون حراً!

9. لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن حضارتنا الإسلامية، وثقافتنا العربية الإسلامية بصفة خاصة، لم تعرف التفلسف! فالتاريخ الإسلامي يخبرنا أن في الحضارة الإسلامية رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، خاصة مع انتشار الإسلام وتعرض أبناء حضارتنا لمفكرين ينتمون لثقافات متميزة في تناولها للتساؤلات الأساسية عن الحياة والوجود! وفلاسفتنا، وإن اتشح أغلبهم برداء

اليونان، فإن رداء اليونان لا يُخفي ملامحهم الخاصة! ولا يُخفي كونهم مدرسة فلسفية تتحسس طريقها(15)!

10. كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الحضارة الإسلامية قضاءً مُبرماً(16)، لم تقم لها بعده قائمة، وهو قول أراني أقره! غير أنني أزيد عليه أن الغزالي بمواقفه الكارهة والمناهضة لحق أبنا حضارتنا الإسلامية في التفلسف(النضال من أجل الحقيقة)، يُورخ على الأرجح لميلاد "فلسفة الضرار"! وأعني بها الفلسفة حين تنتكس لمهمتها، وينتهي بها الأمر إلى التهافت في دوجماتيقية، في معرفة موضوعية في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم! فلسفة الضرار تُصيب هدفين(17): أولاً، إضعاف قيمة وأهمية نُشْدان الحقيقة. وثانياً، إشاعة العُقم الفلسفي، فأقصى ما يستطيعه فلاسفة الضرار هو فهم الفلسفات القائمة والتشدد بمقولاتها!

11. صفوة القول، إن الحضارة الإسلامية، ومنها ثقافتنا العربية، لا تقف غالباً حجر عثرة في سبيل تطوير العلوم(كالطب والفلك والذرة..الخ)، بدافع المنفعة العملية وحدها في أغلب الأحيان، ولكونها معنية بالمادة، وليس بنقد وتطوير ثقافة الإنسان(18)، أما الانسانيات(كالفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والفن، والأخلاق..الخ)، فهي محفوفة بالتحريم، كونها معنية بالإنسان!!

خطوة هائلة، لكنها ليست الأخيرة:

الأخلاق القائمة في عالمنا العربي، نشأت وتطورت في كنف الأصل الديني للإسلام(وأديان أخرى كالمسيحية)، وذلك لسببين: أولهما، كون الدين(أعني الأصل الديني للإسلام وأديان أخرى كالمسيحية)، الطريق الأكثر شيوعاً وألفة أمام أبناء ثقافتنا لنُشْدان الحقيقة! ثانياً، الأخلاق جزء أصيل من الإسلام(كحضارة كاملة)!

إلى هنا ولا مشكلة! الكارثة هي أن ميدان الأخلاق في عالمنا العربي يتمتع بامتياز الحُرمة والقداسة الذي يعترف به كحق أصيل لـ(الأصل الديني للإسلام والأديان الأخرى)، وعليه لا يُستفاد من الجهد الفلسفي، في هذا الميدان الحيوي!

يحدث هذا، رغم الاختلاف الواضح بين ميدان الأخلاق، من حيث انفتاحه للنقد والتطوير، وبين الطبيعة المكتملة والمقدسة لـ(الأصل الديني للإسلام والأديان الأخرى)! والسؤال: إلما الاعتماد على الوازع الديني وحده في التمكين لمكارم الأخلاق؟! ولماذا لا يُستعان بالفلسفة أيضاً لـ: 1- ضمان احتفاظ التربية الأخلاقية بزخمها وراهنيتها. 2- مناهضة الهوس بالطقوس

الدينية. 3- مناهضة استخدام الطقوس كبديل لمكارم الأخلاق. 4- مناهضة استخدام الطقوس كغطاء.

قارئ الكريم، أراني لا أنكر كون الوازع الديني، الذي هو بحق ثمرة حلوة للأديان، في كل زمان ومكان، خطوة هائلة على طريق التمكين لمكارم الأخلاق في حياة الانسان على الأرض، لكنه ليس - وبالحكمة الله -، ولا ينبغي له، أن يكون الخطوة الوحيدة أو الأخيرة، على طريق نشدان الانسان - ولا أقول ادراكه - للكمال الأخلاقي! صحيح أن الوازع الديني هو الأكثر تأثيراً في قلوب وعقول البسطاء، في مجتمعاتنا الكسيرة! إذ يكفي لتحريكه أن تذكر أهوال ما بعد الحياة!

غير أننا في العالم العربي، نكون من السذاجة بمكان، إن نحن أسرفنا في الاعتماد على الوازع الديني وحده في تزخيم التربية الأخلاقية! لا لشيء، إلا لبعد المسيرة الزمنية بيننا وبين موقظين عظام، كالنبي محمد والمسيح! والأهم سطو أخوة لنا على الأديان، وسعيهم للحيلولة دون تثمين أبناء أوطاننا الكسيرة لثورية هؤلاء العظام، عبر محاكاتهم، في نقدهم وتطويرهم، لثقافات نشأوا في كنفها..

دافع آخر للقول بسذاجتنا إن نحن تمسكنا بالاعتماد على الوازع الديني وحده في تزخيم التربية الأخلاقية، يتمثل في التعقد المتنامي لشخصية الانسان ولظروفه الحياتية، على كافة الأصعدة! شعوبنا في حاجة لأكثر من تحديد المسالك الشرعية! إنها في حاجة لبناء وجدان أخلاقي، أعني بنية تحتية أخلاقية صلبة، قادرة على تمكينها من التعاطي الأخلاقي الكفء مع المستجدات الحياتية المتداخلة، وقادرة أيضاً على تمكينها من لجم الهوس بالطقوس الدينية، لا المزايدة عليها!

عار أن يُقتات بالفتوى! وأثم من يُسرق، وتُصادر كرامته، باسم الله!

إننا إذا اكتفينا بتلقيق الإنسان في عالمنا العربي مجموعة من الأفكار الأخلاقية الشائعة التي تعيش عليها مجتمعاتنا منذ قرون، فقد نستطيع إلى حد ما أن نضمن حياة أخلاقية متوسطة لهذا الانسان. ولكن هذا لا يعدو أن يكون الحد الأدنى للحياة الأخلاقية، ولا تستطيع أمة أن تكتفي بذلك! ولكي تستطيع أمة كأمتنا الكسيرة أن تحيا حياة أخلاقية صحيحة فلا يكفي أن يبتعد السواد الأعظم من أبنائها عن اقتراف الآثام الوضيعة كالقتل والسرقة والاختلاس وما إلى ذلك. فالمجتمع الذي تسود العلاقات السليمة بين أفرادهِ وينتفي فيه النزاع والمشاحنة، اذا اقتصر على ذلك وحده فانه لا يكون إلا في مستوى تافه من مستويات الحياة الأخلاقية!

اذ يجب أن يكون له فوق ذلك مثلاً أعلى يتوق إليه، يجب أن يضع أمامه خيراً يعمل على تحقيقه ويشارك بنصيب وافر فعال في زيادة تراث

الانسانية الأخلاقي. فالتعطل يوسوس بالشر، وينطبق ذلك على الجماعات كما ينطبق على الأفراد سواء بسواء! فإذا لم يجد النشاط الفردي ما يشغله فانه ينقلب ضد نفسه!

وكذلك اذا ظلت القوى الأخلاقية في مجتمع ما خامدة بدون أن تُوجه نحو نشاط ما فانها تنحرف عن اتجاهها الأخلاقي وتُستخدم في صورة منحرفة ضارة. وكما أن الانسان تزيد حاجته للعمل كلما ارتقى في سلم المعرفة، ف كذلك المجتمعات كلما ارتقى نظامها الأخلاقي والفكري وتعمد، ازداد شعورها بالحاجة لتزويد نشاطها المتزايد بغذاء جديد. مجتمعاتنا العربية لا تستطيع أن تقنع بما انتقل اليها من تراث أخلاقي! يجب أن تنقد وتطور، وتفتح آفاقاً جديدة في هذا الميدان(19).

هل يمكن مناهضة الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا؟

قد تكون الميزة الوحيدة للانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا العربية، أن الباحث لا يجد صعوبة أو حتى حاجة لاثباته، فهو يتحدث عن نفسه، في جرأة!

لذا، أستاذك قارئ الكريم في القفز مباشرة إلى مناقشة مدى إمكانية مناهضة الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا، خاصة وأنه يلتحف الهوس الطقوسي!

الحقيقة أن هناك إمكانية نظرية لمناهضة الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا، عبر تمكين محبي الحقيقة، أعني الفلاسفة، لا فلاسفة الضرار المُشار إليهم سلفاً، من الاسهام في نقد وتطوير ميدان الأخلاق، ومن ثم الاسهام في التمكين للراقي الأخلاقي في مجتمعاتنا العربية، دون التخلي عن الوازع الديني، ودوره الأصيل!

لكن الأمر يختلف كثيراً على الصعيد العملي، إذ يعتمد تجار الآلام من محترفي التبرير الديني، وفلاسفة الضرار، للتشكيك في إمكانية التثمين المتبادل أو مجرد التعايش السلمي، بين الجهد الفلسفي والوازع الديني، في ميدان الأخلاق! وليس لنا أن نتصور أن هذا التشكيك محض حماقة، وأن تجار الآلام، من محترفي التبرير الديني، وفلاسفة الضرار، وهم كثر، مجرد مجموعات عشوائية، يمكن أن ينال منها بسهولة، وأن يقوض نفوذها وسلطانها! لا، الأمر أعقد وأخطر بكثير!

تُجار الآلام من محترفي التبرير الديني، وفلاسفة الضرار، ليسوا إلا حلقة في سلسلة الآخريّة العربية(20)! ومن الحماسة والغفلة رميهم بالعشوائية والتخلف!

أعني بالآخريّة العربية هنا، النخب الحاكمة(بوصفها رأس الزاوية في الآخريّة العربية)، ونخب الظل (أو النخب البديلة، ومعظمها يجاهر بالسطو

على الأديان)، والأخيرة هي الأكثر تكريساً لانهطاطنا الأخلاقي(21)، لأسباب منها:

1. استخداماها المُستدام واللاأخلاقي للاسلام(سواء كأصل ديني أو كحضارة كاملة)، في لعبة المُزايدة والمُناورة، وعدم وجود سقف لهذا الاستخدام! على خلاف النخب العربية الحاكمة، التي لا تُفرط في المُزايدة على ورقة الدين، فجرباها ملآن بأوراق، كالقومية العربية، والمصلحة الوطنية.. الخ
 2. مُجاهرتها بحتمية الخلط بين الأصل الديني للاسلام وبين الاسلام كحضارة كاملة، ومن ذلك ترويجها للربط بين الولاء للاسلام كديانة، والولاء للحاكم المسلم، في حين تكتفي النخب العربية الحاكمة بالتطبيق العملي لذلك!
 3. طنطنتها بالوصاية على الاسلام كحضارة كاملة، ومناهضتها لمحاولات نقد وتطوير هذه الحضارة، بزعم صيانة وحماية الأصل الديني للاسلام! وهو نفس ما تفعله النخب الحاكمة في هدوء، عبر فلاسفة الضرار، ومحترفي التبرير الديني! فلهذه النخب أيضاً من يدافع عن وصايتها على الاسلام..
 4. تغلغلها وانتشارها في الشارع العربي، واستحواذها على تعاطف السذج! ومن ذلك نجاحها المُبهر في إشاعة الهوس بالطقوس الدينية، واعتبارها إياه تظاهرة إسلامية، تُبرز قوتنا معشر المسلمين، ويباهي بها الله ملائكته..
 5. لا أخلاقية الغالبية العظمى من كوادرها، فغالباً ما يتم تصفية الشرفاء منهم على يد النخب الحاكمة، لرفضهم الدخول في لعبة المُزايدة والمساومة! تتشابه نخب المظل في لا أخلاقية الغالبية العظمى من كوادرها، مع النخب الحاكمة، بيد أن الاختلاف، ربما الوحيد، هو أن القاعدة العريضة الساذجة في نخب المظل(22)، تتأثر بكلمة "الدين"، بنفس القوة والحماسة، التي تتأثر بها القاعدة العريضة في النخب العربية الحاكمة بكلمتي "السلطة" و"المال!"
- قارئ الكريم، ذكرت سلفاً قناعتني بوجود إمكانية نظرية لمناهضة الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا، عبر تمكين محبي الحقيقة، أعني الفلاسفة، من الاسهام في تزخيم التربية الأخلاقية، ومن ثم الاسهام في التمكين للراقي الأخلاقي في مجتمعاتنا العربية، دون التخلي عن الوازع الديني، ودوره الأصيل! وهو أمر لا تمل الآخريّة العربيّة/المحليّة مناهضته والحيولة دون حدوثه، ولسوف أجتهد في السطور التالية، لقراءة أفكار هذه الآخريّة الأثمة في مناهضتها الدؤوبة والمُستدامة لاستعانة مجتمعاتنا بجهد محبي الحقيقة، في التمكين لمكارم الأخلاق.

لابد أن الآخر العربي/المحلي(المدعوم من الآخر العالمي والآخر الاقليمي)، يعي جيداً خطورة دعوتنا للاستعانة بالجهد الفلسفي في مكافحة جائحة الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا العربية! يعي انطوائها على تهديد، لمكاسبه، بل لوجوده!

الاستعانة بالجهد الفلسفي، في تزخيم التربية الأخلاقية، تراه الأخيرة العربية/المحلية، سابقة خطيرة، وغير مأمونة العواقب، كونه: 1- يفتح الطريق أمام شعوبنا للمطالبة بمساواتها ببقية شعوب الأرض، والسماح لها بالنضال من أجل الحقيقة، أي بالفلسف! 2- يمهّد لزوال الحاجز النفسي أمام الاشتغال بالانسانيات(كالفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والفن،..الخ)! 3- والأهم هو أنه يفتح أبواب الحرية أمام أبناء ثقافتنا العربية، لاستعادة حقهم المشروع في نقد وتطوير ثقافتهم! ربما لأول مرة، منذ بعثة النبي محمد(ص)، وميلاد حضارتنا الاسلامية!

وتلك أمور إن حدثت، ستُسفر بدورها عن تداعيات لا تقل عنها ثورية، كحرمان الأخيرة العربية/المحلية، بنخبها الحاكمة والبديلة، من مواصلة السطو على الأديان، وعلى المشاعر الجماعية الأخرى، كالقومية العربية، وحب الوطن..

الأخيرة العربية/المحلية، مُطالبة إذن بالدفاع عن مكاسبها، بل الدفاع عن وجودها! تخويف البسطاء على خصوصيتنا الثقافية، وميراثنا الأخلاقي، الضارب في أعماق التاريخ، سلاح رئيسي في حوزة الآخر العربي/المحلي، أظنه لن يُفلته!

إننا نولد وننشأ في بيئة ثقافية بعينها، لم نخترها، نضل أسرى لها، لسنوات طويلة، فطفولة الانسان واعتماده على أبويه، تظل هي الأطول والأكثر إرهاقا للأبوين، مقارنة بطفولة الحيوان، ولذلك حكمة بالطبع، وهي أنه مؤهل للاضطلاع بما لا يضطلع به الحيوان، وهو نقد وتطوير ثقافته، التي نشأ وعاش في كنفها!

يعني ذلك أن الانسان ينبغي له أن يُعد خلال سنوات اعتماده على أبويه، لهذه الفتوحات المُطالب بإحرازها في نقد وتطوير ثقافته، خاصة في شقها الأخلاقي! فضول الانسان الحاد ونزوعه الغريزي للاستكشاف، لا ينبغي وأده أو تسفيهه، وإنما نحن مُطالبون بتنميته وتزخيمه، لنلا ينشأ الانسان عاجزاً عن نقد وتطوير ثقافته، فيعتمد إما إلى الوقوع في عبودية التكرار التقليدي، أو انه يستبدل بثقافته التي نشأ في كنفها ثقافة أخرى، على نحو ما نرى في مجتمعاتنا المتخلفة!

أقول هذا لتعلم قارئ الكريم أن دعوتنا للاستعانة بالجهد الفلسفي،
في تزخيم التربية الأخلاقية لشعوبنا، كفيل بلجم، بل محو، انحطاطنا
الأخلاقي! وهو ما يعني تئمين خصوصيتنا الأخلاقية، لا التخلي عنها
والذوبان في ميعان أخلاقي، يُناقض تراثنا الأخلاقي، لمجرد شيوعه في
مجتمعات تسبقنا في الرقي المعرفي!

الحرية تعني العري، والشذوذ، والزنا، والتجديف في المقدسات،
والانفلات الأخلاقي، وشيوع الموبقات! مغالطات لم ينفك الآخر العربي الآثم
يروج لها..

سلاح آخر أتوقع أن الآخر العربي/المحلي، لن يتردد في استخدامه،
كعاداته دائماً، لتسفيه دعوتنا للاستعانة بالجهد الفلسفي في مكافحة جائحة
الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا العربية! سيزعم الآخر العربي/المحلي، أن
الحل الوحيد هو تجديد الخطاب الديني، والتمكين لمكارم الأخلاق، عبر تقوية
الوازع الديني!

مُزايدة رخيصة، لأسباب عديدة، أذكر منها: 1- أن تجديد الخطاب
الديني، ينهض به، في الغالب، بحكم الضرورة العملية والواقع القائم، تُجار
الآلام من محترفي التبرير الديني، وهم مجرد حلقة في سلسلة الآخرة
الآثمة! 2- أن تجديد الخطاب الديني، لن يتجاوز بحال تقوية الوازع الديني
لدى الأفراد، عبر استبدال الترغيب في إتباع المسالك الشرعية، بالترهيب
والتخويف من عذابات يُدقنا الله إياها. وهو ما يعني أن تظل البنية التحتية
الأخلاقية، على خوائها الراهن. 3- أن تجديد الخطاب الديني، إن هو حدث،
لا ينبغي له أن يجُب إلا ستعانة بالجهد الفلسفي في مكافحة جائحة
الانحطاط الأخلاقي في مجتمعاتنا! لعدم وجود تعارض يُذكر، علاوة على
إمكانية التئمين المتبادل بين الجهد الفلسفي والوازع الديني!

وأخيراً، قد يعتمد الآخر العربي/المحلي، كعاداته دوماً، إلى خلط
الأوراق، فيبيدي عدم ممانعة لدعوتنا، ويعمل في الوقت نفسه على تفرغها من
مضمونها، بأن يستعين بفلاسفة الضرار، رغم تهافتهم وعقمهم الفلسفي،
على نحو ما يحدث في كثير من الأحيان، بهدف تضليل السذج، وإيهامهم
عدم محاربته للفلسفة..

فلاسفة الضرار كُثُر في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، غير أنني لم أقع
على جهد فلسفي لأحدهم، يرقى أو على الأقل يقترب في ثقله وزخمه
المعرفي من جهود محبي الحقيقة، في المجتمعات التي تسمح بالنضال من
أجل الحقيقة(23)!

الضمير، والقيم الأخلاقية، والواجب، والفضيلة، والمسئولية والحرية، ومبادئ الحياة الأخلاقية، كلها صروح رائعة مهيبة! فلنبداً بتشييدها في ربوعنا!

الهوامش:

(1) اختتم الثائر الأنسني فرانز فانون كتابه القيم والممتع "بشرة سوداء.. أقنعة بيضاء"، بمقولة رائعة ومُلهمة، هذا نصها: يا جسدي، اجعلني دائماً إنساناً يسأل! راجع: فرانز فانون، ترجمة خليل أحمد خليل، بشرة سوداء.. أقنعة بيضاء، (الجزائر: بيروت: منشورات أنيب & دار الفارابي، 2004)، ص 246.

(2) المقصود بالفكر الأنسني هنا رؤيتي المقترحة له، وفيها لا تعني الأنسنية سوى أن يُحقّق الإنسان، أي إنسان، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الجنسية.. إلخ، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمين لقول الأنسنية بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمهيد النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوعها في إطار الخصائص العامة للأنسنية والتي تتمثل فيما يلي: 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 5- تأكيد النزعة الحسية الجمالية. للمزيد راجع للكاتب: مقالات في الفكر الأنسني، كتاب منشور على الانترنت.

(3) "أنا هنا كمستشار للرئيس الأمريكي - للعلوم والتكنولوجيا لمنطقة الشرق الأوسط -، ولن أجيب على أي أسئلة سياسية"، بهذه الكلمات رفض أحمد زويل، وهو أمريكي من أصول مصرية، مُنح جائزة نوبل في الفيزياء، الإجابة عن سؤال حول ما إذا كان سيرشح نفسه لانتخابات الرئاسة المصرية عام 2011! راجع: جريدة المصري اليوم، 12/1/2010.

(4) مُنح الفيلسوف الفرنسي الشهير سارتر جائزة نوبل في الأدب عام 1964، ورفضها! راجع: جان بول سارتر، ترجمة أحمد عمر شاهين، صورة شخصية في السبعين، (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1995)، ص 131.

(5) البحث منشور على الانترنت.

(6) يُركز الكاتب على الشارع المصري، لا لشيء إلا لكونه يعيش في مصر، ومعلوماته عنها أوفر بطبيعة الحال من معلوماته عن بقية المجتمعات العربية! (7) لا يختلف مفهوم الحضارة عن نظيره الخاص بالثقافة كثيراً، فكلاهما يشير إلى طريقة حياة شعب معين، غير أن الحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع، أو بمعنى آخر هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى

من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهى تعرف بكل من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات، والتحقق الذاتي للبشر. وهناك مستويات للهوية لدى البشر، فساكن القاهرة قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: مصري، عربي، مسلم. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف يمكن أن يعرف به نفسه، أي أنها "نحن" الكبرى التي نشعر ثقافيا بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل "هم" عند الآخرين خارجنا. وقد تضم الحضارات عددا كبيرا من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عددا قليلا مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مائزة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات الجهيضة. وطبقا لهنتجتون تتمثل الحضارات الرئيسية المعاصرة في الصينية، واليابانية، والهندية، والإسلامية، والغربية، والروسية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، فضلا عن الأفريقية. إلا أن الباحثين وإن اتفقوا بشكل عام في تحديدهم للحضارات الرئيسية في التاريخ وتلك الموجودة في العالم الحديث، فإنهم غالبا ما يختلفون على إجمالي الحضارات التي وجدت في التاريخ. لمزيد من المعلومات راجع: صامويل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 67 - 80.

(8) راجع في هذا الصدد: جان سوفاجيه وكلود كاين، ترجمة عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب، مصادر دراسة التاريخ الإسلامي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم 31، 1998). (9) إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، الاستشراق، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003). —، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، تعقبات على الاستشراق، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996). —، ترجمة كمال أبو ديب، الثقافة والامبريالية، (بيروت: دار الآداب، 1997).

(10) على سبيل المثال، راجع هذه الدراسة: تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر (آخرين)، تاريخ القرآن، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، 2004). (11) راجع: ت. ج. دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ)، ص 3-4. وراجع أيضا: أدونيس، الشعرية العربية، (بيروت: دار الآداب، 1985).

(12) هـ. ا. ر. جب، "مقدمة للمشرف على التحرير"، في هـ. ا. ر. جب (محرر)، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، وجهة الإسلام - نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 9.

(13) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979)، ص 199.

(14) برنارد لويس، ترجمة حسن كامل بحري، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، (دمشق: دار الينابيع، 2006)، ص 49.

(15) ت. ج. دي بور، م. س. ذ.، ص 34-35.

(16) راجع: الامام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

(17) حازم خيرى، "فلسفة الضرار واقع كارثي"، مقالة منشورة على الانترنت.

(18) هانز هينرش شيدر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1949)، ص 101. وللمزيد راجع: هوارد ر. تيرنر، ترجمة فتح الله الشيخ، العلوم عند المسلمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم 644، 2004). إدوارد ج. براون، ترجمة أحمد شوقي حسن، الطب العربي، (القاهرة: سلسلة الألف كتاب باشراف الادارة العامة للثقافة، إدارة التعليم العالي، مؤسسة سجل العرب، رقم 630، 1966).

(19) للمزيد راجع: إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، التربية الأخلاقية، (القاهرة: وزارة التربية والتعليم، الادارة العامة للثقافة، إدارة الترجمة، بدون تاريخ).

(20) في تثمينها لقدرة الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يعد نتاجاً لصراع طويل ومزيج بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! ف (الآخر)، في رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الدليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار! للمزيد عن الأخيرة العربية، راجع للكاتب: تهافت الآخر، كتاب منشور على الانترنت.

(21) التركيز هنا على محاولات السطو على الأصل الديني للإسلام، لكونه الديانة الأكثر انتشاراً في عالمنا العربي.

(22) راجع على سبيل المثال، مذكرات علي ع شماوي آخر قادة التنظيم الخاص لجماعة الاخوان المسلمين: علي ع شماوي، التاريخ السري لجماعة الاخوان المسلمين، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، 2006).

(23) للتحقق من ذلك، راجع: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1957).

الفصل الثامن أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية!

"بدل أن نكون مُصممي ديكور بلا ذاكرة،
ينبغي أن نصبح علماء آثار،
نُنقب في ذواتنا، ونُخرج حياتنا الداخلية إلى الضوء!"
إدوارد سعيد

قلائل هم الذين يستطيعون التعبير باتزان وثبات عن آراء تختلف عما يُروج له في مجتمعاتهم. أبناء أمتنا يعجزون حتى عن مجرد تكوين مثل هذه الآراء الثائرة.

دور العلم عندنا كثيرة، غير أن العلماء ذوى النبالة والحكمة قلة نادرة. قاعات الدراسة عديدة، لكن الشباب المتعطش للحقيقة، المتشبع بروح العدالة، أقلية عزيزة المنال. الطبيعة، على ما يبدو، سخية بالمألوف من الأشياء، شحيحة بالثمين النادر.

إن كلاً منا، نحن البشر، على الأرض في زيارة عابرة، نجهل سببها، ولكننا نعتقد في قرارة أنفسنا أننا نحس ونُدرك هذا السبب! بالنسبة لي، أراني قانعاً أننا هنا من أجل أولئك الذين نستمد كل سعادتنا من ابتسامتهم وبهجة حياتهم، فلذات أكبادنا وأحبائنا، وكذلك أيضاً من أجل الجمع الغفير من الناس الذين وإن كنا لا نعرفهم، تربطنا وإياهم روابط الرفقة الإنسانية. إننا هنا للدفاع عن الحرية، هدية الله للبشر.

الخصائص التي تتكون منها طبيعتنا البشرية، والتي تُميزنا عن بقية الكائنات المحيطة بنا، إنما مُنحت لنا وأُعطيت كبادرة، يجب أن نستثمرها. الحياة رسالة(1).

حياتنا الداخلية والخارجية تعتمد على جهود معاصرنا وأسلافنا، ولذلك حتماً علينا أن نسعى ما وسعنا بأن نرد جميلهم بقدر ما نلنا ومازلنا ننال من ثمرات جهودهم. مظاهر النجاح الظاهري، كالرفاهة المادية والشهرة، كلها بضاعة تعسة.

هذه المقالة أعمد فيها إلى تشريح الفهم العربي لمفهوم البطولة، فلهذا الفهم - على ما يبدو - علاقة وطيدة بالتيه العربي الراهن والمُخيف في صحراء التخلف.

البطولة في الوجدان العربي:

حينما تمتليء روح إنسان إلى حافتها، فلا مفر من أن تسكب أحزانها وأفراحها على العالم وفي أذان الناس! مقولة مُلهمة للأديب الروسي الشهير مكسيم جوركي.

الوجدان الحر، لا يعترف بالبطولة إلا لمن يجعل سبيله في الحياة تحرير الإنسان، لا استرقاقه، بغض النظر عن عرقه أو لونه أو عقيدته أو جنسيته..الخ.

البطل هو القمة المتوهجة في هرم ضخم من الولع بالحرية، وكلما اتسعت قاعدة هذا الهرم استطاع أن يستوعب المزيد من الحرية، وازداد اشراق الهرم وجماله، وأصبح توهجه غير قابل للانطفاء. البطل هو من درب نفسه وملاؤها وحررها من أجل العطاء. إنه كأس لا قرارة لها، في امتلاء مستمر وطفح مستمر.

قدر الإنسان هو أن يكون حُرّاً، ولو أننا احترقنا بنار مضيئة، خلفنا وراءنا ذكريات رائعة، تُرجع الأجيال القادمة صداها. من تسكنه شهوة استرقاق العقول والقلوب، لا يصير بطلاً، وإن أحسن إلى الناس. البطل لا يسترق من يُحسن إليهم.

قد ينجح بطل مزعوم في إطعام أبناء أُمته، فلا يبقى جائع واحد..قد ينجح البطل نفسه في بناء المصانع، والمزارع، والمستشفيات، ودور العبادة..قد ينجح كذلك في إحراز الانتصارات العسكرية المُدوية، وفي بناء القنبلة النووية..قد ينجح هذا المُخلص الزائف أيضاً في محو أُمية أبناء أُمته، فلا يبقى أُمي واحد..ويبيت المدارس في ثنايا بلاده، فلا يبقى مواطن لم يتخرج في مدرسة أو معهد أو جامعة..وينشر المكتبات، والمسارح، حتى لا

تبقى قرية لا تعمرها هذه الوسائل وغيرها! يفعل البطل الزائف هذا كله،
ليصادر هدية الله لأبناء أُمته، وليمكن للرق في العقول والقلوب..

وجود دور العلم، والمسرح، والمطبعة، والكتاب.. الخ لا يكفي! المهم هو ما
في دور العلم والمسرح والكتاب! لا يكفي أن توجد الجامعة، وهل ساعدت
الجامعة عندنا على التمكين للحرية في العقول والقلوب؟! على العكس، إنها
تُنتج مسوخاً مشوهة!

الإنسان في أمتنا، التائهة في صحراء التخلف، يتغذى وجدانه الكسير
بمفهوم متحجر ومبتذل للبطولة. إنه في حاجة مزمنة ومُهينة إلى يد حازمة،
تتولى قيادته وتُمسك بزمامه. إنه يُسرف في تصور شخصية صاحب هذه
اليد الحازمة وتحديد الصفات المطلوبة منه، وتشتط به أحلام اليقظة التي
يتمثل فيها هذا القائد بطلاً، ومُنقذاً ومُخلصاً للأمة، يضرب التتين بسيفه،
دون أن ينزل عن ظهر جواده! المُخلص القومي لا تنحصر زعامته في الحدود
السياسية، إنه الأمل في إزالة هذه الحدود..

البطل العربي هو من يصنع الناس(2)، لا من يعلمهم كيف يصنعون
أنفسهم!

من جملة من زار عالمنا العربي، في الربع الأخير من القرن التاسع
عشر، رجل مفكر من الشرق - إيراني أو أفغاني، الخلاف في أصله خارج
موضوعنا -، وملك من الغرب، ساهما بقوة في ترسيخ هذا الفهم العربي -
المُشوّه - للبطولة.

كُتاب العرب ومؤرخوهم ينسبون إلى السيد جمال الدين الأفغاني انه
قال، في معرض الحديث عن مصير أهل الشرق الذي رآه الرجل مؤسفاً، إن
حاجة الشرق إنما هي إلى "مستبد عادل!". ولكن محمد المخزومي، الوجيه
البيروتي الذي رافقه وتلمذ عليه طويلاً وسجل أقواله وحكمه في كتاب قيم،
يضع النص بشكل آخر: "لا تحيي مصر ولا يحيى الشرق بدوله وإماراته إلا
إذا أتاح الله لكل منهم رجالاً قوياً عادلاً". و"خير صفات الحاكم القوة
والعدل". ويضيف المخزومي انه سأل الأفغاني عن صحة ما ينسب إليه عن
المستبد العادل، فأجابه بأن المطلوب هو القوي، لا المستبد العادل، لأن
الاستبداد يتنافى والعدالة. ولعل الالتباس بين القولين يعود إلى مقال كتبه
رفيقه محمد عبده في مجلة الجامعة في الإسكندرية في العام 1901، جعل
عنوانه "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، وحدد فيه الأمانى المعقودة على
هذا المستبد العادل(3): يُكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى
إلزام، ويصهر الجيران على التناصف. وحدد عبده خمس عشرة سنة كفترة
لابد منها لإنجاح حكم من هذا النوع.

محمد عبده، تولى منصب الافتاء في مصر، وجمعتة صداقة بالمحتل)

(4)!

على أية حال، ومهما يكن من أمر، فإن قول الأفغاني، الذي رده رفيقه محمد عبده من بعده، ذاع وشاع، بهذا الشكل أو ذاك، وأصبح أبرز وأدق تحديد في الأدبيات العربية المعاصرة لمفهوم البطولة في الوجدان العربي. وأصبح لبنة أساسية في بنیان الفكر السياسي المعاصر الذي كان الأفغاني وعبده من واضعي أساساته. ولعل العصبية القومية - بحسب أنيس الصايغ - هي التي حملت بعض المؤرخين والرواة على نسب القول إلى ثانيهما، العربي، بدل أولهما بعد أن رأوا شيوع القول واشتهاره على ألسنة الناس. ولكن الأفغاني، وإن لم يكن عربياً، كان مسلماً وكان شرقياً وكان شريكاً للعرب في التألم من الأوضاع المزرية وفي البحث عن سبيل للخلاص. وكان، فوق هذا، رائداً لهم في البحث وصاحب تأثير ملموس في صياغة فهمهم للبطولة.

أما الضيف الثاني على عالمنا العربي، فكان الإمبراطور الألماني وليم الثاني، المعروف عند العرب بغليوم! زار الإمبراطور الألماني خلال تجوله في البلاد السورية، كجزء من رحلته في السلطنة العثمانية خريف 1898، قبر صلاح الدين الأيوبي في جوار الجامع الأموي بدمشق، وكان القبر من قبل مُهملاً وشبه منسي! انحنى الإمبراطور أمام قبر صلاح الدين، ووضع عليه إكليلاً، ثم ألقى خطبة. الإكليل هنا أدى دور تاج، على رأس صاحب القبر! بينما الخطبة الشهيرة التي أُلقيت أمام جمع من وجهاء البلاد ومسؤوليها، بويع فيها صلاح الدين رمزاً للبطولة العربية.

هذان هما الإسهامان الشهيران، في تأكيد الفهم العربي للبطولة، اللذان خلفهما القرن الـ 19 لأجيالنا: شخصية صلاح الدين/المستبد العادل! اللافت هو أنه بمرور الزمن يقوى التخيل العربي لشخصية البطل المخلص، حتى أصبح تعبيراً صلاح الدين والمستبد العادل عنصراً رئيسياً في آلاف الخطب والمقالات ومادة حديث يتلهى بها الجميع، يلوكونها ويحللون، بأصالة وافتعال، وبوعي أو بسطحية، حسب الظروف، وحسب نوايا أصحابها، وما يرمون إليه. فهم مشوه للبطولة تكمن فيه مأساة أمتنا!

لماذا التشوه الحاصل في الفهم العربي؟

"الشرقي يحني رأسه في مذلة ومهانة أمام الغالب وأمام السيد، لكنه متوحش قاسٍ إزاء المغلوب ومن هو أدنى منه!"، قناعة هيجلية، لشد ما ترتبط بموضوعنا.

لنتخيل - والكلام لهيجل (5) - رجلاً أعمى، يجد نفسه فجأة، وقد أصبح مُبْصِراً، فيشاهد البريق الذي يشعه ضوء الفجر، والتألق المتوهج لطلوع الشمس!

إن أول شعور له هو نسيان، بغير حد، لشخصيته الفردية في هذا السناء الرائع المطلق - أي الدهشة التامة -.. عندما ترتفع الشمس تقل هذه الدهشة، إذ يدرك الأشياء المحيطة به. ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي. وعند نهاية النهار يكون الإنسان قد شيد بناء أسسه من أعماق شمسه الداخلية. وهو حين يتأمل في المساء شمس الوعي الذاتي يقدرها أعلى بكثير من الشمس الخارجية الأصلية، لأنه يجد نفسه في علاقة واعية مع روحه، وهي لهذا السبب علاقة حرة. ونحن إذا ما وعينا هذه الصورة، لوجدنا أنها ترمز إلى مجرى التاريخ، إلى عمل النهار العظيم للروح. ضوء الروح إذن هو وعي الإنسان بالحرية الذاتية، أي الاستقلال، أو التعين الذاتي، أو تحديد الإنسان لنفسه دون تدخل شيء من الخارج! الروح تصل إلى مرحلة النمو الناضج، حين تكون مستقلة، وحين يصبح الفرد قانوناً لنفسه، فتتحقق حريته.

في آسيا أشرق ضوء الروح، وفيها أيضاً بدأ تاريخ العالم - الذي هو تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة، بحيث تُطيع مبدأ كلي، وتكتسب حرية ذاتية -.. ما أنجزه التاريخ لا يُشكل دائرة حول الأرض، لكن له شرق محدد هو آسيا! تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، فأوروبا - بحسب هيجل - هي نهايته، على نحو مطلق!

إننا - والكلام لهيجل بطبيعة الحال - نجد في الشرق طفولة التاريخ، حرية موضوعية لم تصل بعد إلى مرتبة الحرية الذاتية! فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية، ولكن بطريقة يظل الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو: الحاكم، الذي يتربع على رأس الدولة بوصفه أباً للجماعة، لا بوصفه مستبداً! جبروت التصور الشرقي يكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهرية الذي ينتمي إليه كل شيء، بحيث لا يكون لأي فرد آخر وجود منفصل، الحرية الذاتية تبحث عن سموها لا في ذاتها، وإنما في ذلك الموضوع المطلق..

ينظر الشرقي إلى الأوامر والقوانين على أنها شيء ثابت مُحدد ومُجرد، يخضع له في عبودية مطلقة، ولا يتعين أن تلبى هذه القوانين أمانيه، وبالتالي فإن المواطنين يكونون أشبه بالأطفال الذين يطيعون آباءهم بغير إرادتهم أو بصيرتهم الخاصة! الحرية هنا موضوعية لا ذاتية! الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة ثقة ويعتادونها ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها.

الإنسان الشرقي يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية. إنه يفتقر إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق إلا في الفرد، ولا تتجسد إلا في وعيه بحرية عقله وقلبه. إنه حر بقدر ما يسمح له، ولا يجروء على الدخول المنفرد لملكوت الحرية.

قارئ الكريم، ثمة تناغم مُدهش بين الوصف الهيجلي للمجتمعات الشرقية - ومنها مجتمعاتنا العربية -، بأنها لا تعرف من الحرية إلا حرية الحاكم، أي حرية القوى الحاكمة، وبين قناعة مجتمعاتنا الكسيرة، أنه إنما ينهض بالأمة مستبد عادل، يتمتع وحده بالحرية الذاتية، بينما يسمح لبقية أفراد المجتمع بالحرية الموضوعية..
الحالمون بالمُستبد العادل، في ثقافتنا، يفتقرون إلى البصيرة والإرادة والشخصية، وينفرون أيضاً ممن يسعى لاضاءة عقولهم وقلوبهم بمصابيح الحرية.

بعبارة أخرى، الوجدان العربي مُتشبع - كما أسلفت - بفهم مُتحجر ومبتذل للبطولة، الحرية فيه هبة، لكن ليس من الله، وإنما من المستبد العادل! الحالمون بالمستبد العادل/البطل المُخلص في أوطاننا لا يدخلون، بل لا يجروءون حتى على مجرد التفكير في دخول ملكوت الحرية، دون اذن! البطل العربي بائع لصكوك الحرية!

هيجل - وكما هو واضح - يُرجع خفوت، أو انطفاء شمس الوعي بالحرية، داخل عقول وقلوب أبناء الشرق، ومنهم أبناء مجتمعاتنا العربية، إلى عدم وصول الروح إلى مرحلة النمو الناضج، ومن ثم عدم استقلالها، نظراً لإشراق سناءها الرائع المُطلق في آسيا، حيث بدأ تاريخ العالم، وغروبها في أوروبا، حيث ينتهي التاريخ.

أراني قانعاً بأهمية تثمين التفسير الهيجلي، للتشوه الحاصل في فهم مجتمعاتنا العربية للبطولة. ولسوف أبدأ رحلتي بعرض موجز لبعض ملامح فكرنا الأنسني.

نحو تفسير أنسني لتشوه الفهم العربي:

ما أعنيه بـ "الأنسنية" هو أن يُحقق الإنسان، أي إنسان، أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمين لقول الأنسنية بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوع تلك الأقوال والأفعال في إطار الخصائص التالية(6): 1- معيار التقويم هو الإنسان. 2- الإشادة بالعقل ورد

التطور إلى ثورته الدائمة. 3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها. 4- القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه. 4- تأكيد النزعة الحسية الجمالية. وطبقاً للمعيار المأخوذ به في الفكر الأنسني، للتمييز بين الذات والآخر، يُعد الإنسان، أى إنسان، أنسنيًا (ذاتاً أنسنية) طالما أدرك الأنسنية وسعى لتبصير الغير بها، ولم يستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه، وكذا يُعد الإنسان ذاتاً حتى لو جهل الأنسنية، ولم يدرك كنهها، أو أعرض عنها، لكنه في تلك الحالة يكون ذاتاً مغتربة ثقافياً(7). فالشائع في المجتمعات المتخلفة، ومنها مجتمعاتنا العربية، هو تنازل الإنسان عن حقه الطبيعي في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، إراحة لذاته وإرضاء لمجتمعه.

المقصود بـ"الثقافة" هنا، وعلى خلاف الشائع، التعريف الأنثروبولوجي لها بأنها طريقة شاملة للحياة(8)، فلكل البشر، على تفاوت مراتبهم، ثقافتهم الخاصة.

وباستخدام المعيار الأنسني نفسه، المُشار إليه تواءماً، يُعد آخراً كل من يدرك الأنسنية ويستأثر بها لنفسه أو لفريق بعينه، ويعمل جاهداً في الوقت نفسه للحيلولة دون أخذ الذات المغتربة ثقافياً بها كفلسفة حياة، وتعميتها عنها بشتى الوسائل والسبل، بهدف حرمان تلك الذات البائسة من جني ثمار الأخذ بالأنسنية! ذلك هو الآخر(9)!

تطور التاريخ الإنساني - وبحسب ما يرويه لنا المؤرخون - لا يعدو كونه نتاجاً لصراع ثقافي معقد، أطرافه الذات الأنسنية والذات المغتربة والآخر. أقول صراعاً ثقافياً، استناداً للتعريف الأنثروبولوجي للثقافة بأنها طريقة شاملة للحياة، وهو ما يعني كون الصراع أعم وأشمل منه عند الماركسيين، فالآخر في فكرنا لا يرمي فقط لاحكام السيطرة الاقتصادية على الذات المغتربة، وإنما يتخطى ذلك - بلاإنسانية - إلى الحيلولة دون تمتع هذه الذات بحقها الطبيعي في نقد وتطوير طريقة حياتها.

وأقول صراعاً معقداً، لتعدد جبهاته وتداخلها! فهناك الصراع بين الذات الأنسنية الساعية لتبصير الذات المغتربة بالأنسنية وتعزية دور الآخر في تكريس اغترابها، وبين الآخر المدرك للأنسنية والحريص على الحيلولة دون نجاح الذات الأنسنية في إقناع الذات المغتربة بالتخلي عن اغترابها، وكذا الحريص على الحيلولة دون أخذ الذات المغتربة نفسها بالأنسنية كفلسفة حياة، وهو صراع مؤلم، لا يتورع الآخر فيه عن استخدام أو إغراء الذات المغتربة باستخدام كافة الوسائل المستترة وغير المستترة لحسمه لصالحه. وهناك أيضاً الصراع بين الذات الأنسنية والذات المغتربة، وهو صراع عدائي من جانب واحد، هو جانب الذات المغتربة، يُغذيه الآخر ويؤججه، فهو يُلقى في روع الذات المغتربة أن قهر اغترابها يعني محو هويتها، وأن جهود الذات

الأنسنية لحثها على قهر اغترابها والأخذ بالأنسنية، ليست سوى ممارسات عدائية في حقها، ترمي للنيل من خصوصيتها الثقافية وتسعى لهدمها.

قارئ الكريم، ثمة إمكانية واضحة للحديث عن تناغم يُعتد به بين القول الأنسني بوجود صراع ثقافي مُعقد - أطرافه الذات الأنسنية، والذات المغتربة، والآخر -، وبين تشويه الفهم العربي للبطولة! وذلك على غرار الامكانية المُشار إليها في الجزئية السابقة، أعني إمكانية الحديث عن تناغم بين الوصف الهيجلي للمجتمعات الشرقية (ومنها مجتمعاتنا العربية)، بأنها لا تعرف من الحرية إلا حرية الحاكم، أي حرية القوى الحاكمة، وبين قناعة مجتمعاتنا، انه انما ينهض بالأمة مستبد عادل، يتمتع وحده بالحرية الذاتية، بينما يُسمح لبقية أفراد المجتمع بالحرية الموضوعية.

اتهامي للاغتراب الثقافي للذات العربية، والآخرية (خاصة العربية/المحلية)، بمسؤوليتهما عن تشويه الفهم العربي للبطولة، لا يحتاج لاثبات، غير أنني سأثبته!

الطرح الهيجلي، ورغم اقرار السالف بريادته وأهميته، مُخيف في تعاليه، ولا يخلو من عنصرية غربية - مُزمنة ولا أنسنية -! أليس يُرجع خفوت، أو انطفاء شمس الوعي بالحرية، داخل عقول وقلوب أبناء المجتمعات الشرقية، ومنهم أبناء مجتمعاتنا العربية الكسيرة، إلى عدم وصول الروح إلى مرحلة النمو الناضج، ومن ثم عدم استقلالها، نظراً لإشراق سناءها الرائع المطلق في آسيا، حيث بدأ تاريخ العالم، وغروبها في أوروبا، حيث ينتهي التاريخ!!

الطرح الهيجلي لا يخلو من غرض! خفوت، أو انطفاء شمس الوعي بالحرية، داخل عقول وقلوب أبناء مجتمعاتنا العربية المتخلفة - والذي تعتبره رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني اغتراباً ثقافياً -، ليس قدراً محتوماً، كما يُلْمَح هيجل في طرحه الرائد والمهم، وإنما هو صناعة الآخر الآثم (أعني الآخر العربي/المحلي، ومن ورائه الآخر الإقليمي والآخر العالمي).

منذ رحيل الاستعمار الأوروبي عن أرضنا الطيبة، يعمل الآخر المحلي جاهداً، وبشتى الوسائل والسبل، للحيلولة دون أخذ الذات العربية المغتربة ثقافياً بالأنسنية، كفلسفة حياة. الآخر المحلي واقع كارثي، رغم جهل شعوبنا بوجوده..

الثائر المارتينيكي فرانز فانون يُنبهنا إلى ضرورة إدراك أن الاستقلال الوطني يبرز وقائع أخرى كثيرة، هي في بعض الأحيان متباعدة، بل ومتعارضة!

فهناك دوماً أجزاء من المجتمع - الآخر المحلي - لها مصالح خاصة لا تتفق اتفاقاً كاملاً دائماً مع المصلحة الوطنية. والشعب، وإن تبنى في بداية الكفاح تلك الثنائية التي أوجدها الاستعمار الغربي: العربي والغربي، يبيت لزماً عليه أن يدرك أنه يتفق لعرب أن يكونوا أكثر أخرية من الآخر الغربي، وأن هناك فئات من السكان لا يحملها إمكان ارتفاع راية وطنية وإمكان قيام أمة فتية على التنازل عن امتيازاتها وعن مصالحها. كما يبيت لزماً على الشعب أيضاً أن يدرك أن هناك أناساً من بني وطنه لا يتمسكون بمصالحهم فحسب، بل ينتهزون كذلك فرصة النضال لتعزيز وضعهم المالي وقوتهم. فهم يتاجرون، ويحققون أرباحاً طائلة، على حساب شعوبهم.

المناضل الذي يجابه بوسائله البدائية آلة الاستعمار الجهنمية/آلة الآخر الغربي، لا يلبث أن يكتشف أنه بقضائه على الاضطهاد الاستعماري يساهم في خلق جهاز استغلالي آخر، وهو اكتشاف مؤلم وشاق ومثير. فقد كان الأمر بسيطاً للغاية في البداية، كان هناك في نظره أشرار من جهة، وطيبون من جهة أخرى. أما بعد الاستقلال الوطني، يحل محل الوضوح الأول ظلام يفصم الوعي. إذ يكتشف الشعب أن ظاهرة الاستغلال البغيضة يمكن أن تأخذ مظهراً غربياً أو عربياً. لذا، على الشعب أن يتعلم كيف يُندد بالآخرية المحلية، وأن يترك تلك النظرة التبسيطية الساذجة، التي كان يتميز بها إدراكه للآخر. تلك هي وصية فانون للمُعذبين في أرضنا الطيبة(10).

الآخر العربي/المحلي واقع كارثي حقاً! أليس هو - وبالحسرة - من يتمتع وحده، ودون بقية أبناء مجتمعه، بأشراق شمس الوعي بالحرية، داخل قلبه وعقله! أليس هو من يُنتج الثقافة السائدة! أليس هو من يحول دون نقد وتطوير الفهم المُشوّه للبطولة! الآخر العربي/المحلي يعلم جيداً أن تأييد الفهم العربي المُشوّه للبطولة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتعمية الذات العربية الحائرة عن الأنسنية، وإدامة اغترابها الثقافي!

يساعد الآخر، على بلوغ غايته، عوامل عديدة، أذكر منها العوامل التالية:

العامل الأول: افتقار ثقافتنا العربية الإسلامية لظهير فلسفي يُعتمد به. فأبناء مجتمعاتنا العربية، وعلى خلاف أبناء مجتمعات أخرى - كالمجتمعات الأوروبية -، لم يمروا بتجربة "النقاء الفلسفي". الشعوب العربية قبل الإسلام لم تعرف التفلسف.

العامل الثاني: تسيد فلاسفة الضرار للدوائر الفكرية والأكاديمية في مجتمعاتنا الممتخلفة(11)! إنهم يقللون من أهمية نُشْدان الحقيقة، ويُشيعون العُقم الفلسفي، فأقصى ما يستطيعه فلاسفة الضرار هو فهم الفلسفات القائمة والتشدد بمقولاتها! إنهم، جنباً إلى جنب مع محترفي التبرير الديني، يُلْقون في روع الذات العربية المغتربة أن عليها أن تختار بين

طريق الدين وبين طريقة في الحياة لا تحرص إلا على إشباع الغرائز والرفاهة المادية! بهذه الحيلة الشيطانية، يبدو سالكو طريق الدين، في مجتمعاتنا المتخلفة، على أنهم الوحيدون المهتمون بالروح، وأنهم المتحدثون الوحيدون عن الله وعن المثل العليا: الحب والحق والعدل! وهو ما يسيء للفلسفة والفلاسفة، بوصف الفلسفة - إلى جانب الدين - أهم وأبرز الطرق المتاحة أمام البشر لنشدان الحقيقة!

العامل الثالث: إحجام أبناء ثقافتنا عن الاشتغال بنشدان الحقيقة. وهو ما يسر للآخريّة العربيّة/المحليّة سطوها على الدين، بل والتمترس وراءه، في خسة ونذالة، لحماية مكاسبها الضخمة وامتيازاتها الهائلة، على نحو مؤلم ومُستفز! دون الالتفات لضحاياها الذين نجحت في تكريس اغترابهم، وألقت في روعهم، أنهم بتنازلهم عن حرية عقولهم وقلوبهم، ووضعها تحت أقدامها، يتقربون إلى الله، ويشترون الجنة!

العامل الرابع: حرص الآخر العربي/المحلي الشديد والكارثي على أن يُعامل الإسلام (كحضارة كاملة) مُعاملة الأصل الديني للإسلام! أولاً: لأن الآخر العربي هو من يُنتج الثقافة الدينية! ثانياً: لأنه لا يجوز ولا ينبغي للإسلام (كحضارة كاملة)، أن يحظى بامتياز بالحرمة والقداسة، الذي نعترف بها جميعاً للأصل الديني للإسلام!

صحيح أن الإسلام كحضارة كاملة نشأ وتطور في كنف الأصل الديني للإسلام، بيد أنه لا يصح أن ينسحب امتياز الحرمة والقداسة الذي يُعترف به للأصل الديني للإسلام على أمور هي من صميم الإسلام كحضارة كاملة، أعني التاريخ والسياسة والقانون والأخلاق والفن.. الخ! أمور حياتية كهذه لا يصح أن تُشفّر ضد النقد والتطوير! فحياة الإنسان في حراك دائم، ومن يحلم بتأبيد اللحظة يُراود المستحيل(12)، ويورث نفسه وأبناء حضارته الهوان! على نحو ما يحدث لأمتنا!

العامل الخامس: التواطؤ أو على الأقل التوافق المصلحي المخز، بين الآخر العربي/المحلي وبين نظيره الاقليمي والعالمي! والذي لولاه ما تحقق ولا استمر النجاح المذهل للأول، في تكريس اغتراب الذات العربية، أي تكريس تنازلها عن حقها في امتلاك ثقافة حرة ومتطورة، وذلك عبر آليات منها البوليسي، والتعليمي، والإعلامي، إلى جانب ما اصطلح على تسميته بالديني، نسبة إلى الدين، والدين منه براء! تبعية أوطاننا للآخر العالمي/العربي - وما يصاحبها من هدر للثروة والكرامة - تصير حتماً جحيماً لا يُطاق، إن غابت جهود الآخر العربي/المحلي، فهو الذي يُقنع الذات بحتمية التماذي فيها، مستخدماً القوة الناعمة تارة، وتارة أخرى القوة الخشنة! مظاهر التواطؤ أو التوافق المصلحي عديدة، لعل أبرزها: 1- تكريس الاغتراب الثقافي. 2- النهب المنهجي للثروة النفطية. 3- إضعاف الذات

الفلسطينية، وهدر دمها. 4- تلاسن نسخ الآخر العربي حول مما لأتها
إسرائيل والغرب(13).

العامل السادس: وثوق شعوبنا العربية المغتربة في الآخر
العربي/المحلى، وقبولها باحتكاره لحق نقد الثقافة العربية الإسلامية
وتطويرها. وهو ما نجد له تفسيراً في تصور جوستاف لوبون لسيكولوجية
الجماهير(14). فنسخ الآخر العربي/المحلى لم يكن لها أن تستمر في
احتكارها لحق نقد الثقافة العربية الإسلامية وتطويرها، لولا أنها تحسن
توظيف مقولات لوبون! إنها تعي جيداً - على ما يبدو - قول جوستاف لوبون:
إن الجمهور قطيع طيع، لا يستطيع حياة بلا سيد! وظمؤه إلى الطاعة شديد،
حتى إنه ليخضع غريزياً لمن يُنصب نفسه زعيماً عليه! إنها أيضاً تعي قوله:
إن الجمهور ليس مجرمًا وليس فاضلاً سلفاً، وإن انصهار أفراد في روح
واحدة وعاطفة مشتركة، إنما يقضي على التمايزات الشخصية ويخفض من
مستوى الملكات العقلية..

العامل السابع: الدور المهم الذي تلعبه الزعامات المحلية (سياسية
كانت، أم دينية، أم فنية، أم كروية، أم إعلامية..الخ)، والتي يسميها لوبون
محركي الجماهير، في إحكام السيطرة على الذات العربية المغتربة، ودفعها
في سلاسة وهدوء نحو الشرك الذي أعده لها الآخر الغربي/العالمي! إذ لا
يكاد يخلو قطر عربي من زعامة محلية أو أكثر، تحاط بسياسات مخيف من
الهيبة والجلال، وتتمترس خلفها كل قوى القهر والآخرية! ولهذه الزعامات أن
تناوش الآخر العالمي والآخر الإقليمي من حين لآخر، بهدف مغازلة مشاعر
الذات العربية المغتربة، وكذا تعزيز شعبيتها الجارفة!

هل ثمة أمل في الخلاص؟

صحيح أن مجتمعاتنا غارقة إلى أذنيها في التخلف، وصحيح أن
فهمها للبطولة يتسم بالتحجر والابتذال، وصحيح أنها تُعول في خلاصها على
مشعل حرائق التخلف وباعة صكوك الحرية، كل هذا وأكثر صحيح، ولا
سبيل لانكاره! إنه عارنا الثقيل، وميراثنا المُر! غير أن في مقدور الأبطال
العظماء، لا باعة صكوك الحرية، أن يُضيئوا مصابيح الوعي بالحرية، فتتبدى
لشعوبنا الكسيرة سوء اغترابها الثقافي، وقُبْح الآخريّة - خاصة
العربية/المحلية - معرفتنا بالحرية تُشعرنا بازدواج وضعنا في الكون. فنحن
مخلوقون وخالقون. وحياتنا ما هي إلا تدريب على فن الابتكار(15).

ولنتذكر دائماً: أن الحرية المغروسة في العقل والقلب السليمين، كالحبة
المُلقاة في الأرض الطيبة، تُثمر وتُعطى أكلها! وأن الأبطال أبدأ لا يُميتون
غرس الحرية!

الهوامش:

- (1) العبارة للمفكر الإيطالي الشهير متسيني راجع: جوزيبي متسيني، ترجمة طه فوزي وسامي محفوظ، واجبات الإنسان، (القاهرة: دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، سلسلة الألف كتاب، رقم 325، 1962).
- (2) استاء المفكر المصري الراحل عباس محمود العقاد بشدة، من عبارة قالها جمال عبد الناصر - الرئيس المصري الراحل، وأحد أبرز وأشهر الأبطال في الوجدان العربي المعاصر -، يوم إطلاق الرصاص عليه في ميدان المنشية بالاسكندرية.. "أنا الذي علمتكم الكرامة.. وأنا الذي علمتكم العزة"! للاطلاع على نص تعليق العقاد على مقولة ناصر، راجع: عادل حمودة، النكتة السياسية - كيف يسخر المصريون من حكامهم، (القاهرة: دار سقنكس للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 107.
- (3) استند الكاتب في تأصيله لمعنى البطولة في الوجدان العربي المعاصر إلى هذا المرجع: أنيس الصايغ، في مفهوم الزعامة السياسية - من فيصل الأول إلى جمال عبد الناصر، (بيروت: منشورات جريدة المحرر والمكتبة العصرية، 1965).
- (4) راجع مذكرات العملاق عبد الرحمن بدوي: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي - الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 46-52.
- (5) استند الكاتب في عرضه لرأي هيجل في المجتمعات الشرقية، على هذا المرجع: هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في فلسفة التاريخ - العالم الشرقي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984).
- (6) راجع: حازم خيرى، "بناء الذات الأنسية"، مقالات في الفكر الأنسي، كتاب منشور على الانترنت.
- (7) للمزيد عن الاغتراب الثقافي للذات العربية، راجع: حازم خيرى، الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).
- (8) ت.س. إليوت، ترجمة شكري عياد، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003)، ص 170 - 171.
- (9) للمزيد عن مفهوم الآخر في الفكر الأنسي، راجع للكاتب: تهافت الآخر، كتاب منشور على الانترنت.
- (10) حول آراء فانون، راجع: فرانس فانون، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، معذبو الأرض، (الجزائر: بيروت: منشورات أنيب & دار الفارابي، 2004).
- (11) حول فلسفة الضرار، راجع مقالتي: "فلسفة الضرار واقع كارثي"، منشورة على الانترنت.
- (12) راجع مقالتي: "إشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية"، منشورة على الانترنت.

- (13) للمزيد راجع: حازم خيرى، "محنة شعوبنا ادراكها الساذج للآخر"، تهافت الآخر، م.س.ذ.
- (14) للمزيد عن آراء لويون: جوستاف لويون، ترجمة هاشم صالح، سيكولوجية الجماهير، (بيروت: دار الساقى، 1997).
- (15) العبارة لهوكنج، راجع: وليام أرنست هوكنج، ترجمة متري أمين، معنى الخلود في الخبرات الانسانية، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1982).

الفصل التاسع

مشكلة الموت في الثقافة العربية

"فكرة أن الحياة ليست شيئاً دائماً
ساعدتني على تنوير ذهني،
إننا لسنا سجناء إلى الأبد
خلف سياج الحقائق المتحجرة!"
طاغور

عندما أنظر إلى حياتي الداخلية والخارجية ينتابني في أغلب الأحيان شعور بغموض! شعور بأغوار غير معروفة! واني لأحس بظماً إلى فهم الحياة وإلى دفعها للأمام، وأحس أيضاً بحاجة إلى مناهضة العبودية، إلزامية كانت أم مختارة!

ثم يبدو لي أن السبيل لبلوغ هذا كله يتم أساساً عن طريق الذود عن حق أبناء أمتنا في الحرية وفي نُشْدان الحقيقة، بحسب ما تهديهم قلوبهم وعقولهم الحرة. مع العلم أنني أدرك أنه ليس ثمة إمكانية لمعرفة الحقيقة، الله وحده يملكها!

الصلة - على ما يبدو - وثيقة بين الانحطاط المُخيف والشامل لمجتمعاتنا، وبين إحجام فلاسفة الضرار(1) عن تعهد مشكلاتنا الفكرية بالبحث الفلسفي الحر.

أوليس يُساعد على تكريس الانحطاط في مجتمعاتنا الغارقة في التخلف أن الدارس لمشكلة مُلحة ومؤثرة، كـ "مشكلة الموت في الثقافة العربية"، لا يكاد يقع على جهد فلسفي عربي، يُغري بتثمينه، اللهم إلا دراسة للعملاق عبد الرحمن بدوي، ناقش فيها: كيف يمكن أن تكون مشكلة الموت مركزاً لمذهب في الوجود؟

فلاسفة الضرار ومُحترفو التبرير الديني دائماً التأكيد على أن انحطاطنا المُخيف محض كِبوة، وارتداد عن كمال إنساني، بلغه أسلافنا! وأن محاكاة - تجديدية وتحديثية (!!) - لهؤلاء الأسلاف، تُبلغنا حتماً كمالهم الإنساني، وتُعيد لنا إمرة الأرض اغتصاباً، على نحو ما تُغنينا "أم كلثوم"، في قصيدة "سلوا قلبي"!

حاجتنا ماسة لتأسيس مدرسة أنسية في الفكر العربي، كخطوة واعدة على طريق بناء صرحنا الفلسفي! لم يعد مقبولاً أن نلوث بتخلفنا نقاء الحياة وطهرها!

لم يُعد مقبولاً أن تذهب ملكات مفكرينا سدى! "فلسفة الضرار" مسئولة برأيي عن هدر ملكات المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد. فلو أنه خُلي بينه وبين طريق الفلسفة لربح وربحنا معه فيلسوفاً عظيماً. ولو أنه سلك طريق الفقه لربح وربحنا معه فقيهاً شهيراً! مازج الفقه بالفلسفة، كمازج الزيت بالماء!

لتكن صيحة الحرية: "أعطوا ما للفقهاء للفقهاء، وما للفلاسفة للفلاسفة"

صحيح أن الفهم العربي للحرية مُشوّه، حتى أن فقدان الحرية عند شعوبنا الكسيرة ليس يفهم على أنه عبودية، بل يفهم على أنه وصاية تُمارس خيرنا وخير الوجود بأسره! وصحيح أن الفهم العربي للاستقلال الوطني

أضحى مضرب الأمثال في الرداءة! فالاستقلال حتمي، طالما خلت البلاد من الأجانب المسلحين!

وصحيح أن الصروح الفلسفية لا تُشيد إلا بقلوب وعقول عاشقة للحرية، عارفة بأهمية النضال من أجل الحقيقة! كل هذا وأكثر صحيح، غير أن الأمل يظل قائماً في قيام مدرسة أنسانية في الفكر العربي، تُعبد الطريق نحو تفكيك البنية التحتية لفلسفة الضرار! خنوثة التخلف العربي تُحتم التمكين للفلسفة في ثقافتنا!

العالم المعاش شديد الخضوع للأفكار الصحيحة والزائفة على السواء - للأسف الشديد -، لدرجة دفعت بعض الظرفاء للقول بوجود تناسب طردي بين الأثر الذي تُحدثه أية فكرة في حياة البشر وبين درجة الخطأ الكامنة فيها! أصحاب البصائر النفاذة هم وحدهم القادرون على إدراك الفاصل بين الصحيح والزائف!

في مقدمة أصحاب البصائر النفاذة يأتي الفلاسفة، فالفلسفة مغايرة لغيرها من طرق نُشْدان الحقيقة! إنها بحث مُستدام عن الحقيقة غير النفعية، كونها تتطلب من المشتغلين بها، في أوقات كثيرة، وقوفاً أليماً في وجه رغباتهم الشخصية!!

على أية حال، أناقش في هذه المقالة "مشكلة الموت في الثقافة العربية"، رغم ضالة الميراث الفلسفي العربي في هذا الصدد! تحدوني في ذلك رغبة صادقة في تزخيم رؤيتي المقترحة للفكر الأنساني! ولسوف أبدأ بحثي بعرض مُطول نسبياً لما أورده الراحل عبد الرحمن بدوي في دراسته المهمة المُشار إليها سلفاً(2).

ولتسمح لي قارئ الكريم - قبل أن أُخلي بينك وبين عرضنا المُطول لدراسة العملاق عبد الرحمن بدوي لمشكلة الموت - أن أضيف كلمة عن رأيي في الطريقة التي أنصحك بها في قراءة هذا العرض، وهي أن تتصفح كلاً أولاً كما تتصفح "جورنال"، دون أن تُحمل انتباهك من أمره عسراً ودون أن تقف عند الصعوبات التي قد تعترض سبيلك فيه حتى تُلم الماماً عاماً بالنقاط التي تناولتها دراسة بدوي التشريحية. فإذا رغبت بعد ذلك في المزيد من الفهم استطعت أن تقرأ العرض مرة أخرى لكي تلتفت إلى إرتباط أفكار بدوي واتصالها. واعتقادي أنه إذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات، فلتمض قارئاً قُدماً في قراءة بقية المقالة..

هل للموت مشكلة حقيقية؟

هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة ضرورية كلية لأبد لكل فرد أن يعانيتها يوماً ما؟ أو لسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة، لأننا نشاهدها لدى الآخرين؟

لكي يكون في مقدور الباحث الجاد أن يتحدث عن "مشكلة الموت"، وأن يتبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة حقيقية، عليه أن يبدأ بتحديد معنى "مشكلة" من ناحية، وأن ينظر نظرة - إجمالية من غير شك - إلى معنى "الموت" من ناحية أخرى. حتى إذا ما استطاع أن يتبينه، تيسر له أن يحدد عناصر هذه المشكلة ومداها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية.

لكي نفهم معنى "مشكلة" يجب أن نُميز أولاً بين: إشكال Problematique وبين مشكلة Probleme. الإشكال صفة تُطلق على كل شيء يحتوى في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. أما المشكلة فهي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يُحاول القضاء عليه. هي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته. هي تتبع هذه الإشكالية كما هي ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكال ومحاولة تفسيره.

الحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات. ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة - بالتالي - للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالينبوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً. وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. فضلاً عما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فإذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت، وجدنا أنه يتصف أولاً: بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ: أولاً، أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل. وثانياً، أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك. فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يُقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها. وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانيات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد. وقد تكون بمعان أخرى، نُفصلها في أجزاء أخرى من هذا العرض.

وثالثاً، إنه إمكانية معلقة، إن صح التعبير، بمعنى أنه لابد أن يقع يوماً. هذا يقيني لا سبيل إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه. يقول باسكال: "إنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لابد أن أموت يوماً ما، ولكنني أجهل كل الجهل هذا الموت!"

ورابعاً، أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى. فالكل فانون، ولكن كلا منا يموت وحده، ولابد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يكون واحد آخر بديلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتى أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة - حالة موتى أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها الموت.

ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يخبرني عن حالة المحتضر فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. لا سبيل لإدراك حقيقة الموت!

وهكذا نرى أن الموت كله إشكال من الناحية الوجودية ومن ناحية المعرفة!

الشرط الأول إذاً قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمتى يكون الموت مشكلة إذاً؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. ويحاول أن ينفذ إلى معناه من حيث ذاته المستقلة. يقتضي هذا كله أشياء من الناحية الذاتية، وكذا من الناحية الموضوعية.

• من الناحية الذاتية: يقتضي لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة:

أولاً: الشعور بالشخصية والذاتية: 1- لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتى أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن

يحل غيري محلى في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية عند الإنسان أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على ادراك الموت، وعلى أن يكون الموت عنده مشكلة. ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة لمن يكون ضعيف الشعور بالشخصية..

والنتيجة لهذا هي أن البدائي والسادج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة. واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترب به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل فيها اشبنجلر وأوضحها تمام التوضيح. ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين:

حالة إفناء الشخصية في روح كلية، وحالة إفناء الشخصية في
"الناس"!

فكل مذهب في الوجود يفنى الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية وعند هيجل بنوع أخص.

فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أيّاً ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميناه "الأنا المطلق"، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فشته. أو سميناه "الروح الكلية"، وهي تلك "الصورة" التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل - فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعتها لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عنى بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى أجنبية عن المثالية خضع لها هيجل.

ثانياً: فكرة الشخصية تقتضي دورها فكرة الحرية، فلا شخصية

حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: 1- أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية. 2- أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز.

فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذ أن الحرية هي الإمكانية، كما أن الموت هو الإمكانية، بل هو الإمكانية المطلقة. وعلى هذا، فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجات الحرية.

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد - لم يكن حظها أن تضع مشكلة الموت وضعا حقيقيا. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير -، فإنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد، وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية، وليست حرية بالمعنى الحقيقي!

كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي ونعني به فردريك شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لابد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرنا على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذ حرية. ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة..

ثالثاً: عن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت. والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصور أصرح تصوير في عبارة القديس بولس: "بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت". فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة.

وهي قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر

هذا ارتباط الحرية بالخطيئة: فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لابد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية، والحرية، والخطيئة.

أى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهين للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت إلى جانب الناحية الذاتية الناحية الموضوعية.

• من الناحية الموضوعية:

يُقصد بالناحية الموضوعية أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكون في الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذاً مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود، وانما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله. وهذا هو السبب في أن الذين نظروا إلى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فبرغم عنايته بالموت، وقوله عن الفلسفة انها تأمل للموت، لم يستطع أفلاطون وضع المشكلة الحقيقية للموت، على خلاف ما يعتقد البعض.

فالذي يقصده أفلاطون بقوله هذا هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجيئة في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن - أى لابد من الموت -، حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوهه. فكأن الموت في نظر أفلاطون إذاً جسر ومعبّر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور. هو ابتداء أولي من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية. حياة النفس حياة تأمل للصور. هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن لمن ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية، فقال القديس بولس في نفس الآية السابقة: "وهكذا نفذ الموت في جميع الناس"، أى أن الموت عنصر مكون للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب. ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضعت في النظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية.

حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير. أى أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الوساطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفداء. ولذا كان الشعور الذى يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، ونعني به القلق! وعلى كل حال، فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة، الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة. وأنه ليس مضاداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة. خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان. فقد قال فردريك نيتشة: "حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة". ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يُفسر أيضاً بالحياة وأن تُفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول جورج زمل: "إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذى بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذى بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته". إن الحياة تقتضي الموت أيضاً إذاً، وما هو حي هو وحده الذى يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التى تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعين مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومُحايت لها إذاً، وليس عالياً عليها. الموت ليس حادثاً خارجياً عرضياً.

الخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتاب العصور الوسطى في قصة الفلاح البوهيمي حين قال: "منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت". فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لانقول عن النضج إنه جاء

دفعة واحدة وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به، وإنما النضج فعل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يُقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا ينفصل عنها أنى وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة أخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الامكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لاقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفذت كل امكانياتها وزيادة. وطوراً آخر - لعله الأكثر حدوثاً - يقصر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن تكون قد حققت غير جزء ضئيل من امكانياتها، بينما ظلت بقية الامكانيات مؤجلة لاسبيل مطلقاً إلى وفائها. ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تُفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يُفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته. وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاول أن يفعله هيدجر ثم ياسبز.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقبلت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى - مشكلة نظرية المعرفة - وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات والموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات، أو عال على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظريته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء الألماني ادموند هوسرل في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات على أساس فكرة الاحالة المتبادلة. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أنه محيل إلى ذات.

وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعليين، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لابد أن يكون أداة لشيء آخر، أي "من أجل" شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة "إهتمام"، بمعنى أن الانسان وقد قُذِف به في هذا العالم سيجعل نفسه في هذا العالم، ولن يجهل هذه الأشياء التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه

وأماله. وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً "لاهتمامه" بها، أى معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخاص على النفس كما ينعكس أى شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة "الاهتمام" استحالت هذه الصلة إلى صلة "هم".

نحن قد استعملنا حتى الآن كلمة "وجود" استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم "الآنية"، وهي ترجمة لكلمة الألمانية Dasein من العسير أن نجد لها مُقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل. أما النوع الثاني فهو ما يمكن أن يُسمى باسم "الوجود الماهوي" Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة، وأعني بها التفرقة بين الواقعية والامكانية: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي، والثاني هو الوجود الامكاني أو الماهوي.

ثمة خصائص رئيسية ثلاث "للآنية": - فمن حيث أن الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة اضماراً وتصميماً. - ومن حيث أن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار "الآنية"، وإن كان جزء ضئيل من الامكانيات هو فقط الذى تحقق تسمى الصلة واقعية. - ومن حيث أن "الآنية" هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطاً.

نحن قد قلنا إن "الهم" هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا "الآنية"، فلا بد إذن أن نجد في "الهم" هذه الخصائص الرئيسية الثلاث "للآنية".

ولهذا نجد هيدجر يعرف "الهم" بأنه: "الوجود الذاتي/مع الامكان/ بالفعل/في العالم". وواضح أن تعريف هيدجر لـ "الهم" يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية: فقوله "مع الامكان" يعبر عن الاضمار والتصميم، وقوله "بالفعل" يعبر عن الواقعية، وقوله "في العالم" يعبر عن السقوط. أما قوله "الذاتي" فراجع إلى "الآنية"، فقد قلنا إن الاحالة المتبادلة هي طابع الوجود، أعني أن كل شيء لابد أن يُحيل إلى شيء آخر. إلا أن هذه الاحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لابد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو "الآنية". فهو يحيل إذاً إلى ذاته، ومن هنا قلنا: "ذاتي" في تعريفنا للفظ "هم". وخلاصة هذا كله أن "الآنية" في "هم" من أجل ذاتها، أو بعبارة أخرى "الآنية" مهمومة بامكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود. فأننا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الاضمار والتصميم لوجدنا أنها

تدل على أن "هذا الوجود" يضم ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار، أو بعبارة أخرى أن "الآنية" في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمة الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية، وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانيات قد كان، أعني أنها تتسم بسمة الماضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكأن "الآنية" إذاً تتسم بسمة الاستقبال والماضي والحضور أى بأنات الزمان الثلاثة، أى أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي آخر للوجود..

وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى أنات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واسبينجر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية. ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد. فلننظر في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية:

هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمان من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. فالزمانية الأصلية الحقيقية تصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى أنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمان الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل. ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية "الآنية" هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تتحقق بعد، أى أنها في حالة الاستقبال. فالمستقبل إذن جوهر الوجود. ونظراً لأهمية المستقبل، علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون "الآنية" في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانيات أخرى لم تزل غير متحققة. ومعنى هذا أن "الآنية" - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكون كلاً تاماً، بل لابد أن يوجد فيها باستمرار "نقص" بسبب عدم تحقق جميع الإمكانيات. أى أن "الآنية"، على حد تعبير هيدجر، في حالة "تأجيل" باستمرار. وفكرة التأجيل هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بتعمق معناها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية

بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله مارتن هيدجر في هذا التحليل أن معناها "ليس بعد"، وهذه يمكن أن نفهم بمعنىين..

فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يُقال عن باقي دين لم يدفع بعد، أى أننا في هذه الحالة نجزيء الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي فتضاف - مجرد اضافة - إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يُقال عن "الآنية" إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن "الآنية" لا يمكن أن تقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلى، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو الذى "ليس بعد" عنصر جوهري في "الآنية"، فهذا الوجود هو عينه مؤجله. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذ هذا "الليس بعد" أو المؤجل، وهو موجود بوجوده. وهذا "الليس بعد"، الذى هو عنصر جوهري في الوجود، معناه النقص، أى أن "هذا الوجود" ينقصه شيء باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. أجل، إن هذا "الليس بعد" إمكانية، ولكنها إمكانية ممتعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الامكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق.

خلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الامكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان "هذا الوجود" أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الامكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الامكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الامكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الامكانية المطلقة للامكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الامكانية المطلقة للامكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت.

وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ "نهاية" يُطلق بمعان عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه "انتهى"، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء. ويقال عن طريق في حالة بناء إنه "انتهى" هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد. ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أى ليس بعد هذا شيء منه باقياً. ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى أنها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت أنه انتهاء يأتى معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهى أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت - كما أثبتنا - موجود في الوجود منذ هو وجود أى منذ كينونته. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته

هو "وجود لفناء". وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهرياً.

ولكن توجد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيد في دراسة هذا المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية. وأول هذه المشاكل الثانوية للموت، تأتي المشكلة النفسانية للموت، وتدور حول البحث في الشعور الانساني نحو الموت، أولاً بازاء موت الذات الخاصة، وثانياً بازاء موت الآخرين. مع ملاحظة أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى في الأحوال النفسية عند المحتضر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أم شر. ولكن بحث كهذا لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية. كما نستطيع أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الالهيات، خاصة فيما يتعلق بوجود الله والخلق من العدم.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان "ظاهريات الموت"، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان "تقويمية الموت"، وثالثاً الناحية الالهية بعنوان "الهيئات الموت"، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان "وجوديات الموت". وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

إن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتجاهها يكشف عن سر الوجود. فكأن منطق الحضارة إذاً - سواء بالنسبة إلى الحضارة الغربية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم. بهذه الكلمات اختتم بدوي دراسته التشريحية لـ "مشكلة الموت" ..

ملاحظات لأبد منها:

عبد الرحمن بدوي هو العملاق الذي يموت في وطنه، ويحيا خارجه!

الناس في بلادي - خاصة الشباب منهم - لا يعرفون الكثير عن هذا الفيلسوف المصري، وقد يكون لهم عذرهم في ذلك! لأنه فضلاً عن التحريم الذي يحيط بالفلسفة والفلاسفة عندنا، قضى بدوي جُل سنوات عمره الخصب بعيداً عن مصرنا الحبيبة، لاستيائه الشديد من تخلف مُخنث،

أسهبت سيرته الذاتية المهمة في تعريته(3)، لدرجة دفعت جورنالجي مصري - وبالحماقة - للتندر على فيلسوفنا بدوي، ومذهبه الوجودي، بقوله(4): "أنا أسب وأشتم إذن أنا موجود!"

في حوار له مع الجورنالجي نفسه، تحدث بدوي عن نفسه قائلاً(5):

"يبدو أن الكثيرين قد غاب عن بالهم أنني أزحف على جبهتين منذ إنتاجي العلمي الأول، الجبهة الأولى هي الجبهة الفلسفية الإنسانية (العامة والكلية) والجبهة الثانية هي الجبهة الإسلامية، ولا أعتقد أنني عندما أصدرت كتابي الأول عن نيتشه سنة 1939، ثم أصدرت كتابي الثاني عن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، قد أتيت بذلك شيئاً نكراً."

"لقد اعتدت منذ بواكير حياتي الفكرية أن أسير على هذه الخطة حتى اليوم. فهذه المؤلفات الثلاثة التي ظهرت حول القرآن الكريم وحياء محمد والإسلام تلت كتابي ذي الأربعة أجزاء عن عمانويل كانت. وكتابي عن هيجل ثم موسوعي الفلسفة وهكذا فعندما أضع مؤلفاً في الفلسفة العالمية لابد أن يعقبه كتاب آخر في الفكر الإسلامي."

"كم أود أن يفهم الناس على هذه الخطة حتى لا تنزلقوا في تفسيرات لا أساس لها من الصحة، كما قال أحمد بهاء الدين في مقالة له - ذات يوم - يفسر فيه اتجاه طه حسين وبعض معاصريه للكتابات الإسلامية في أخريات أيامهم بأنها نوع من الرجوع أو العودة إلى المنبع التي تتماشى مع تقدم السن!"

قارئ الكريم، إدراكاً مني لسمو مكانة عبد الرحمن بدوي في الفكر العربي المعاصر، أعمد في الملاحظات التالية لتثمين سيرة الرجل، وإسهاماته الفكرية:

1. مشوار بدوي الفكري وحديثه مع الجورنالجي المصري يُعطيان العديد من الانطباعات المؤرقة! **الانطباع الأول:** تباعد وانفصال الثقافة العربية عن الحضارة الإنسانية، وكأن أبناء أمتنا العربية استثناءً من ناموس الحياة! في حين أن أبناء أي أمة لم ولن يفضلوا غيرهم إلا بقدر ما يضيفوا للتراث الإنساني. فلإنسان في كل زمان ومكان الحق - كل الحق - بأن يوجد وأن يتميز بقدر ما يضيف للحياة، وبقدر ما يسهم في دفعها إلى الأمام.

2. **الانطباع الثاني:** إمكانية اكتفاء محبي الحقيقة، في سعيهم لتزخيم ثقافتنا، بالزحف على جبهتي الحضارة الإسلامية والإنسانية، دون السعي لحرث التراث والاشتباك مع الحضارة الإنسانية! ففي سعيه الدؤوب لتزخيم حضارتنا، اكتفى بدوي بالإبحار في روائع الحضارتين الإسلامية والغربية، فضلاً عن اهتمامه برصد تاريخ ومظاهر التأثير

المُتبادل بينهما! وهو ما قد يُغري غيره من محبي الحقيقة بإتباع النهج نفسه، ويثير التساؤل حول طبيعة تصور الرجل لكيفية التعاطي العربي مع إشكالية الوافد والموروث!

3. **الانطباع الثالث:** إمكانية اتخاذ محبي الحقيقة لمعايير ضبابية في الحكم على الأمور!! فأحكام بدوي في معاركه الفكرية العديدة لا تستند في معظمها لمعيار واضح! فعلى سبيل المثال، النقيصة الوحيدة عند الجورنالجي أنيس منصور - في رأي بدوي - هي حبه للمفكر المُجتهد عباس العقاد! الأكاديمي المرموق محمد أركون هو تلميذ الاستشراق ومشكوك في وطنيته! الأكاديمي فؤاد زكريا تقطر كتبه سُمّاً على الإسلام والمسلمين!

4. **الانطباع الرابع:** تواضع إسهام بدوي الفلسفي، مقارنة بإسهام نظرائه من الموقظين العظام في الحضارات الأخرى، أو حتى مقارنة بإمكانيات بدوي نفسه الفلسفية! صحيح أن طه حسين قال في مدح بدوي أثناء مناقشة رسالته لنيل الدكتوراه "الزمان الوجودي" (6): "الأول مرة نُشاهد فيلسوفاً مصرياً"، غير أنني أظل على قناعتني بأن المفكر عبد الرحمن بدوي لم يتفلسف قدر اعتناؤه بالفلاسفة، ومذاهبهم! ولشد ما يؤسفني هذا الأمر!

5. **الانطباع الخامس:** إمكانية تورط محبي الحقيقة في تلاسن ساذج مع أصحاب الفهم غير الفلسفي للأديان! فيلسوفنا بدوي أحجم على نحو غامض عن إيضاح التعريف الفلسفي للأديان؟ والأكثر إثارة للدهشة أنه لم يكتف بالسكوت عن فلسفة الضرار، بل اتهم بعض مخالفيه بازدراء الأديان!

6. **السؤال الملح:** هل يُعقل عدم إدراك الفيلسوف بدوي للبون الشاسع الفاصل بين الأصل الديني للإسلام وبين الإسلام كحضارة متكاملة؟! هل يُعقل أن يكون هذا قد حصل، رغم ما هو معروف عن الرجل من عبقرية فذة وشغف بالمعرفة، إلى جانب اعتزازه المُفرط بكرامته الشخصية واستقلاليتته الفكرية، إضافة لعدم تكالبه على المناصب أو الجوائز والأوسمة.. الخ!

7. **صحيح أن الإسلام كحضارة كاملة نشأ وتطور في كنف الأصل الديني للإسلام، بيد أنه لا يصح أن تنسحب القداسة التي نعترف بها للأصل الديني على أمور هي من صميم الإسلام كحضارة كاملة، أعني حقوق الإنسان والتاريخ والسياسة والقانون والأخلاق... إلخ!** أمور حياتية كهذه لا يصح أن تُشفر ضد النقد والتطوير! فحياة الإنسان في حراك دائم، ومن يحلم بتأييد اللحظة يُراود المستحيل، ويورث نفسه وأبناء حضارته العار والهوان!

8. أما بالنسبة لدراسة بدوي: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، والتي أوردنا في الجزئية السابقة عرضاً مُطوَّلاً لها، فعنوانها - وكما نرى - يشي بعناية صاحبها بالفلسفة الوجودية، كونها أحدث "الموضات" الفكرية الرائجة إبان سفره إلى ألمانيا عام 1937 للدراسة، واعتقاد بدوي بكون الوجودية خير مذهب فلسفي يُطابق روح العصر آنذاك، ويعبر عن حال الإنسان، ويهتم بكل ما يتعلق بالإنسانية. موقف كهذا لا يحسب لبدوي!

9. الفيلسوف بدوي انبهر على ما يبدو بالمذاهب الفكرية الغربية، ولم يجرؤ على بناء مذهب فلسفي مُبتكر، تلمس فيه تجربتنا الحضارية، ويرى معذبو أرضنا الطيبة في مرآته الألامهم، بل وخلصهم إن أمكن! فالشائع في مجتمعاتنا المتخلفة أن نجد من يميز نفسه على أنه وجودي أو ماركسي أو فيورباخي أو بنيوي أو تفكيكي أو سريالي.. الخ! غير أن المضحك حقاً هو أنك تجد بين هؤلاء الأتباع الأكفاء من هو أشد تشبهاً ورفضاً لنقد وتطوير المذهب الغربي من مُبتكر المذهب نفسه! ملكيون هم أكثر من الملك!

10. على أية حال، الوجودية، كبقية المذاهب الفلسفية (ومنها فكرنا الأنسني)، تُعنى - وعلى طريقتها الخاصة - بالإنسان، وحياة يعيشها ولم يطلبها!

11. لا يُقصد بالوجودية، وكما جاء في مُحاضرة لسارتر بعنوان "الوجودية مذهب إنساني"، سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة، لأنها تعنى أن يُقال إن الإنسان يوجد أساساً ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود!! الإنسان يكون شيئاً، يمتد بذاته نحو المستقبل، وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل! فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب(7).

12. هدف الوجودية إذن، وكما يتضح من كلمات الفيلسوف الوجودي سارتر، هو تعميق وعي الإنسان بذاته، وبالحياة التي أُعطيت له، ولم يطلبها! من هنا، يأتي حرصنا على تثمين دراسة بدوي لـ "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، والإفادة منها في تزخيم معالجتنا للمشكلة نفسها في ثقافتنا(8).

لنبدأ من حيث انتهى بدوي:

الفلسفة الوجودية، وعلى خلاف فكرنا الأنسني، تتسم بقدر يُعتد به من الغموض والتعقيد! ولا عجب، فروادها الأوائل استندوا في بنائها، وكما يتضح

من عرضنا لدراسة بدوي، إلى ميراث فلسفي ضخم، يصعب توافره في الحضارات غير الغربية. كما أن صيتها ذاع في مجتمعات، ملأى بالأحرار ومحبي الحقيقة.

بعبارة أخرى، يمكن تفهم الغياب المنطقي لتجربتنا الحضارية عن الفلسفة الوجودية، كون الوجودية لا تُعنى بخلق وعي الإنسان بذاته وبالحياء، بقدر ما تُعنى بتعميق هذا الوعي! بُناة الوجودية - على ما يبدو - افترضوا قدراً يُعتمد به من الوعي بالذات وبالحياء لدى المُتلقي الغربي وهم على حق فيما ذهبوا إليه!

الفلسفة الوجودية إذن مُحاولَة لتعميق وعي الإنسان بذاته وبالحياء! ولا أدري كيف لمجتمعات كمجتمعاتنا العربية المتخلفة، أن تتمكن من تثمينها، في ظل ولع أبنائها الكارثي بـ "العبودية المُختارة"، وتسيد "تُجار الآلام" و"فلاسفة الضرار" للدوائر الفكرية والأكاديمية، ناهيك عن افتقاد مجتمعاتنا المنكوبة لبنية تحتية فلسفية، تسمح ببحث التراث والاشتباك مع الحضارة الإنسانية، على نحو مؤثر.

في دراسته لـ "مشكلة الموت"، خلص العملاق بدوي إلى النتائج التالية:

- الموت إشكالية، من الناحية الوجودية، ومن ناحية المعرفة.
- يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان - أي إنسان - شعوراً قوياً واضحاً بإشكال الموت، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. ويحاول أن ينفذ إلى معناه من حيث ذاته المستقلة. يقتضي هذا كله أشياء من الناحية الذاتية (الحرية/الشخصية/الخطيئة)، وكذلك من الناحية الموضوعية.
- ثمة حاجة لإقامة مذهب فلسفي عام على أساس مشكلة الموت، ينقسم إلى الأقسام التقليدية للفلسفة، فيتناول: 1- الناحية الفلسفية بعنوان "ظاهريات الموت". 2- الناحية التقويمية بعنوان "تقويمية الموت". 3- الناحية الإلهية بعنوان "إلهيات الموت". 4- الناحية الوجودية بعنوان "وجوديات الموت".

نتائج عديدة ومهمة لدراسة بدوي، ملت إنتظار من يحرص على تثمينها!

بالنسبة لي، أكتفي هنا بتطبيق بعض مقولات دراسة بدوي على مجتمعاتنا، بغية التعرف على مدى قوة ووضوح شعورها بإشكال الموت، وهل يحيا هذا الإشكال في نفوس أبنائها بطريقة عميقة، وهل ينظرون إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. وهل يحاولون النفاذ إلى معنى الموت من حيث ذاته المستقلة.

من مقولات دراسة بدوي انه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الانسان أقدر على إدراك الموت! وكل إضعاف للشخصية يُشوّه حقيقة الموت!

تخلف شعوبنا وضعف شخصيتها، لابد إذن وأن يُشوّه ادراكها للموت!

فكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: 1- أنه لا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية. 2- أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. من هذا الارتباط بين الموت والحرية، نستطيع أن نستنتج أن كل المجتمعات، ومنها مجتمعاتنا المتخلفة، التي تكتفي شعوبها بالحرية الموضوعية، دون الذاتية، لم يكن حظها أن تُدرك مشكلة الموت على نحو حقيقي غير مشوه.

في مقالتي الأخيرة(9): "أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية"، أوضحت كيف أن الانسان الشرقي عمومًا، والانسان العربي على وجه الخصوص، ينظر إلى الأوامر والقوانين على أنها شيء ثابت محدد ومُجرد، يخضع له في عبودية مطلقة، وأنه لا يتعين أن تلبي هذه القوانين أمانيه، وبالتالي فإن المواطنين يكونون للأسف أشبه بالأطفال الذين يُطيعون أباءهم بغير إرادتهم أو بصيرتهم الخاصة!

الحرية عندنا موضوعية لا ذاتية! الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة ثقة ويعتادونها ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها. العربي يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية. إنه يفتقر إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق إلا في الفرد، ولا تتجسد إلا في وعيه بحرية عقله وقلبه. إنه حر بقدر ما يُسمح له، ولا يجروء على الدخول المنفرد لملكوت الحرية.

مجتمعاتنا المتخلفة لا تعرف من الحرية إلا حرية الحاكم، أي حرية القوى الحاكمة! أبناء أمتنا لديهم قناعة راسخة انه انما ينهض بالأمة مستبد عادل، يتمتع هو وحده بالحرية الذاتية، بينما يُسمح لبقية أفراد المجتمع بالحرية الموضوعية.

الحالمون بالمُستبد العادل يفتقرون دوماً إلى البصيرة والإرادة والشخصية وينفرون ممن يسعى لاضاءة عقولهم وقلوبهم بمصاييح الحرية. الحالمون بالمستبد العادل/البطل المُخلص في أوطاننا لا يدخلون، بل لا يجروءون حتى على مجرد التفكير في دخول ملكوت الحرية، دون إذن! البطل العربي بائع لصكوك الحرية!

فهم مُخنث كهذا للبطولة والحرية لابد وأن يقترن بادراك مشوه للموت!

الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. بمعنى آخر، لابد للحرية أن تكون قدرة على فعل الشر وإلا فإنها لن تكون حينئذ حرية.

من هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة. وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت. والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصور أصرح تصوير في عبارة القديس بولس: "بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت". فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالعلول، بين الموت وبين الخطيئة.

هي أيضاً قد ربطت بينهما عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية - وبحسب دراسة بدوي - تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة: فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لابد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهين للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت الناحية الموضوعية إلى جانب الناحية الذاتية، ونعني بها الشخصية، والحرية، والموت.

قارئ الكريم، لن أتطرق هنا للعلاقة بين الخطيئة والموت في ثقافتنا العربية، لأنه - ومقارنة بالمجتمعات الغربية مثلاً - ثمة غموض نسبي يكتنف هذه العلاقة، يزيد من حدته إحجام "فلاسفة الضرار" عن تعهده بالبحث الفلسفي!

قلنا سلفاً إن الإنسان في مجتمعاتنا المتخلفة يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية. قلنا أيضاً إنه يفتقر إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق إلا في الفرد، ولا تتجسد إلا في وعيه بحرية عقله وقلبه. إنه حر بقدر ما يُسمح له، ولا يجروء على الدخول المنفرد للكموت الحرية. إنه في انتظار أبدي لباعة صكوك الحرية!

وهكذا، وما دامت الحرية الذاتية، والتي هي مصدر الخطيئة أو هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد، مهيضة الجناح في ثقافتنا العربية إلى هذا الحد المتطرف، فلا بد إذن وأن يتشج إدراك مجتمعاتنا للموت بالتشوه! صفوة القول أن ضعف الناحية الذاتية في ثقافتنا،

وأعني بها الشخصية والحرية والخطيئة، ينال بشدة من قدرتنا على وضع مشكلة الموت وضعا حقيقيا!

من مقولات دراسة بدوي أيضاً ما يتعلق بالناحية الموضوعية: انه لكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة، يجب أولاً أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وإلا فلن يكون له مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله! ويجب ثانياً ألا تجعل الموت مُضاداً للحياة، على نحو ما تفعل المسيحية!

ثقافتنا العربية - وكما هو واضح - استطاعت أن تضع الموت وضعا حقيقياً من حيث أنه مشكلة فحسب. القرآن يقول(10): "كل نفس ذائقة الموت".

ثقافتنا العربية نفسها، حينما أرادت أن تُعرف هذا الموت من حيث ماهيته اتسمت بنظرتها للموت بتشوه مرعب، يجد المرء اثره في كل زاوية من حياتنا!

ولن لا يستسيغ كثيراً زعمنا بوجود ارتباط وثيق بين انحطاط مجتمعاتنا العربية وبين تشوه نظرتها للموت، أقول: ليست الفكرة مجرد معنى ذهني، ولكنها تحتوي في ذاتها على قوة دينامية قادرة على أن تحرك الأفراد، والشعوب، وتدفعهم إلى الاتجاه لتحقيق غايات بعينها، وخلق الأنظمة التي تساعد على ذلك.

أنظر إلى مجتمعاتنا العربية مثلاً، تجد هراً من الأفكار الحاكمة - وفي مقدمتها نظرتنا للموت -، يُتهم في شرفه وكرامته من يتصدى لنقده وتطويره، كونه مُحاطاً بسياج مخيف من الاجلال والتوقير، رغم تأثيره الشديد على حياة أمتنا وصياغة مستقبلها، وتحديد علائقها الاجتماعية. والسؤال الذي يفرض نفسه: هل من الحكمة أن تُترك هذه الأفكار الحاكمة لبيثها فينا من يشاء ويُلورها في ضمائرنا من يشاء؟ أم أن الحكمة أن يُخلى بين مُحبي الحقيقة عندنا، وبين هذه الأفكار (التي يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبي بما هو واقع..الخ).

مواطن التشوه في النظرة العربية للموت:

إنه لأمر طبيعي أن ترسخ في وجدان كل فرد نظرة الموت العامة السائدة في مجتمعه. فإذا ما طبق الفرد هذه النظرة السائدة على زواله شخصياً، لا عتق كإنسان وجهة النظر عينها. وهذا ما يفعله غالبية الناس بنجاح، إذ أن أول ما يقابلون هي النظرة العامة مصحوبة بأوسع ما يمكن من القوة والسلطان والهيبة.

ما يحدث هو أن الجميع - فيما عدا الشخص نفسه - يستطيعون التفكير في موته على أنه موت شخص آخر غيرهم. أما بالنسبة للميت، فإن

موته شخصياً إن هو إلا خبرة خاصة به وحده لا يستطيع المجتمع أن يتدخل أو يشترك فيها، وعلى هذا يعجز عند إصدار حكمه عليها. الجهد الفلسفي حتمي إذن لتوضيح أن الإنسان إنما يموت وحده، في خلوة وانفراد. وكذا تعرية مواطن التشوه في نظرة المجتمعات للموت. من هنا، أحرص في هذه الجزئية على تعرية أبرز مواطن التشوه في نظرة مجتمعاتنا العربية المتخلفة للموت، على أمل الاسهام في محوها.

• خلف باب الموت الموصد إله قاس كاره للحرية والأحرار:

الديانة الاسلامية - وهي الآن الأكثر انتشاراً بين العرب - تبدو بسيطة واضحة في الركن الأول من أركانها، وهو شهادة أن لا إله إلا الله. ومعنى هذا في الاسلام هو أن الله وحده هو الاله الحق دون سائر الآلهة التي كان يعبدها أهل مكة. شهادة لا إله إلا الله لم تتعرض لماهية الله، وإنما تعرضت فقط لبيان مقامه.

وعلى هذا فلفظ الجلالة "الله" كان ولا يزال اسم العلم الذي يُطلق على الخالق عند المسلمين. وهو يقابل - بحسب ماكدونالد - كلمة "يهوه" Yahwe عند اليهود، لا كلمة "إلوهيم" Elohim. وليس لكلمة "الله" جمع، وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجئون إلى جمع كلمة "إله"، وهي إسم جنس يُرجح ماكدونالد أن كلمة الله اشتقت منه. القرآن الكريم يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، التي كان أهل مكة يشركونها مع الله (سورة الأنعام، الآية 19). وقد حذا المسلمون حذو كتابهم المقدس في ذلك، ولو أنهم - فيما يبدو - آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزاً لها.

على أنه وإن كان اسم "الله" واحداً عند أهل مكة وعند النبي محمد - كما ذكرت توأ -، فإن تصورهم لحقيقة الله لأبد وأن يكون مختلفاً اختلافاً بيناً. فالواضح أن أهل مكة بوجه عام لم يكونوا يخافون الله، وإنما خوفه كان من أركان الديانة الاسلامية. كان أهل مكة يظنون الله بعيداً عنهم بعداً عظيماً، في حين يقول القرآن إن الله قريب جداً في كل لحظة، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد (سورة ق، الآية 16). أهل مكة لم يترددوا في عصيان الله وعبادة آلهة أقل شأنًا. في حين عرفت رسالة النبي محمد الله بأنه الملك، المنتقم الغيور، وأنه سيحاسب الناس من غير شك ويعاقبهم في اليوم الآخر، وبذا تحولت تلك الفكرة الغامضة عن الله إلى ذات لها خطر عظيم (11). شرارة الخوف من الله في مجتمعاتنا، وجدت على مر القرون، من ينفخ فيها ويؤججها، لتصير نيراناً تأكل الرحمة.

القرآن الكريم أتى بالحقيقتين الكبيرتين، وهما قدرة الله على كل شيء ومسئولية الإنسان، وأن الصالحات يُثاب عليها والطالحات تُجازى. وقد جاهد المقكرون المسلمون بلا كلل لايجاد حل لهذا التناقض الظاهر. غير أن

الصراع على ما يبدو حُسم بدرية وصرامة لصالح مُناهضي حرية البشر وبيعة الأوهام، رغم أنه لا يمكن للإنسان في هذه المرحلة من تطوره أن يحسم هذه القضية والتي ليست قصراً على الاسلام وإنما تعرضت لها كل الأديان، فهي قضية عامة(12)!

من هنا، يشيع في مُجتمعاتنا العربية المتخلفة أن خلف باب الموت إله قاس، يكره الحرية والأحرار، يُثيب الجبناء فحسب، أما النبلاء فيُصلبهم عذاب الجحيم! إله لا يبلغ مجده إلا على جماجم الثوار، وصراخ "مُحبي الحقيقة" في قاع الجحيم!

ما أشقانا نحن العرب بهذا الفهم المُشوه للخالق العظيم. لا يمكن أن يكون الله عز وجل بمثل هذه البشاعة والشراسة. إلهنا الرحيم يوجد حيث يسكن النور! كيف أصدق أن إلهاً عظيماً كإلهي، يمكن أن يعاملني بمثل هذه القسوة والوحشية! لا أصدق أن لاهي الرحيم مُعتقلات تُنافس في بشاعتها "سجن أبو غريب العراقي" و"سجن العقرب المصري" و"مُعتقل جوانتانامو الأمريكي" و"سجن المزة السوري"!

• الحياة "أمة"، تُشتهي وتُعاشر، لكن لا تُعامل كـ "حرة":

الوجدان العربي مُتشبع على نحو كارثي بقناعة بالية مفادها أن الانسان مخلوق آثم، شقي بالفطرة، يرفل في الشقاء، وأن العالم سيصل إلى نهايته يوماً ما، وأن ليست الحياة على الأرض غاية في ذاتها، ولكنها أشبه بتمهيد للجنة أو الجحيم. الوجدان العربي لا يستريح لفكرة وجود مستقبل زاهر للبشر الفانين!

الحياة عند شعوبنا تُسرّع الخُطى نحو الفناء، والزمن يسير حتماً نحو الأسوأ! السلف لا يُعوض! والاستثمار الرابع لا يكون إلا في "ما وراء الموت"!

غير أن المدهش هو عدم نجاح قنوات كالمذكورة تَوّاً في لجم تكالب أصحابها على مظاهر الرفاهة بمختلف أنواعها! بل والأكثر إثارة للدهشة هو عدم خُلوها من خطر عظيم، إذ غالباً ما تُتخذ كحجاب لستر دناءة أصحابها. فضلاً عن وقوفها حائلاً دون إحترام أصحابها للحياة، وإحجامهم عن اثرائها ودفعها للأمام.

الحياة عندنا إذن "أمة" أو "بغي"، يقضى المرء منها لبانته، ثم يُلقى بها في عرض الطريق متاعاً للآخرين! يالندالة وانتهازية تعامل أمتنا البائسة مع الحياة!

إن كلاً منا، معشر البشر، على الأرض في زيارة عابرة، نجهل سببها، ولكننا نعتقد في قرارة أنفسنا أننا نحس ونُدرك هذا السبب! بالنسبة لي،

أراني قانعاً اننا هنا من أجل أولئك الذين نستمد كل سعادتنا من ابتسامتهم وبهجة حياتهم، فلذات أكبادنا وأحباؤنا، وكذلك أيضاً من أجل الجمع الغفير من الناس الذين وإن كنا لا نعرفهم، تربطنا وإياهم روابط الرفقة الإنسانية. إننا هنا للدفاع عن الحرية، هدية الله للبشر. الخصائص التي تتكون منها طبيعتنا البشرية، والتي تُميزنا عن بقية الكائنات المحيطة بنا، إنما مُنحت لنا وأُعطيت كبذرة، يجب أن نستثمرها.

حياتنا الداخلية والخارجية تعتمد على جهود معاصرينا وأسلافنا، ولذلك حتماً علينا أن نسعى ما وسعنا بأن نرد جميلهم بقدر ما نلنا ومازلنا نزال من ثمرات جهودهم. مظاهر النجاح الظاهري، كالرفاهة المادية والشهرة، كلها بضاعة تعسة. الحياة أخطر من أن تكون مجرد تمهيد للجنة أو الجحيم. الحياة رسالة(13).

إنها لقصيرة وعاجزة حقاً، حياة الانسان، فقد قُضي عليه اليوم أن يفقد أحبائه، وقُضي عليه أن يلتقي نهر حياته - هو نفسه - غداً صحراء! يحدد الانسان معنى حياته إما يُضيفه إلى الإنسانية. غير أن الانجاز أو بلوغ المآرب ليس المصدر الوحيد لمعنى الحياة! لأنه لو كان الأمر كذلك، لوجد أولئك الذين يُحرمون من إنجاز عمل، أن حياتهم خلو من المعنى، لامناص. ولكن هناك أولئك الذين يؤديون عملاً تافهاً أو ضئيلاً، ويجدون ما يكفي من معنى للحياة في خبرة حبهم عندما يحبون ويحبون. في وسع الانسان أن يبقى كائنًا بالرغم من عدم انجاز أى شيء فوق الحفاظ على ذلك التواصل الرائع، مع "الله" ورفاق الطريق!

لدى كثير من الناس شعور أو لعله اعتقاد وهمي، بأنهم مكفون برسالة من نوع خاص عليهم إنجازها! الاقتناع بوجود مهمة يحول بينهم وبين الاحساس بالضياح والعدم. للحياة معنى ما دام الانسان مستمراً في الرقي وفي دفعها للأمام.

إن مجرد وجودنا على قيد الحياة قيمة. وعار ثقيل علينا، معشر العرب، أن نشتهي الحياة ونعاشرها كـ "أمة"، وهي "الحرية الأبوية"! ما الحياة إلا وقفة عز، وإذا كان لابد لنا أن نموت، فلنمت نبلاء، على حد تعبير الراحل النبيل إيميه سيزير!

• ديمقراطية الموت لا تُجيز ديمقراطية الثروة والنفوذ:

ثمة اصرار حديدي في ثقافتنا العربية المتخلفة على تحريم ووأد أية محاولة لمحاكاة ديمقراطية الموت وتطبيقها في ميادين أخرى كالثروة والنفوذ والسلطة! أتذكر نصاً قرأته للمفكر المصري فؤاد زكريا، لشد ما يعضد زعمنا. قال الرجل عما أسماه بالاسلام البترولي(14): "لا يجد الاسلام البترولي أي تناقض بين دعوته إلى شمول الشعائر (كالصلاة والحج.. الخ)،

ونشرها على كافة المستويات، وخصوصية الثروة والنفوذ وقردية القرار السياسي. انه باختصار، إسلام يوظف لحماية المصالح البترولية للقلة الحاكمة، وحلفائها من الدول الأجنبية المستغلة!!

فعلاً، لشد ما يُعُضد حديث فؤاد زكريا عن "الاسلام البترولي" زعمنا المذكور تَوّاً بأنه ثمة اصرار في ثقافتنا المُتخلّفة على تحريم وواد أية محاولة لمحاكاة ديمقراطية الموت، وتطبيقها في ميادين أخرى كالثروة والنفوذ والسلطة!

تفرقة صارمة كهذه بين ديمقراطية الموت والشعائر وبين ديمقراطية الثروة والنفوذ والقرار السياسي، تعكس تشوهاً مُخيفاً في النظرة العربية للموت، لسببين: أولاً، تحقير هذه النظرة للـ "حياة" في عيون أبناء ثقافتنا، وابرازها في صورة العاجز عن محاكاة "ديمقراطية الموت"! ثانياً، تفرغ النظرة نفسها لواقعة الموت من مغزي أبداع طاغور في وصفه (15): "فكرة أن الحياة ليست شيئاً دائماً ساعدتني على تنوير ذهني، إننا لسنا سجناء إلى الأبد خلف سياج الحقائق المُتحرّجة!.."

التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت (16):

قارئ هذه الجزئية، لابد وأن يكون قد طالع ولو مقالة واحدة من تلك التي أنشرها بين الحين والآخر على "الانترنت"، وأتعهد فيها مذهبي الأنسني بالنقد والتطوير! فأنا في هذه المقالة، وخروجاً على عادتي، لن أعرض لمذهبي إلا بقدر ما يخدم ما أريد قوله هنا! وللقارئ الكريم أن يعود لمقالاتي إن هو أراد المزيد!

ليس لكاتب هذه المقالة، ولا لغيره من محبي الحقيقة، الحق في ادعاء القدرة على صياغة نظرة للموت وما وراءه لا يأتيناها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. لا لشيء، وإنما لكون الموت وما وراءه مشكلة تجريبية، ليست لدينا معشر البشر بيئة تجريبية عنها. إنها مسألة تتعلق بالحقيقة والتي لا مكان لها سوى صدر الاله. كل ما نملكه إذن، ونرمي إليه، نحن محبو الحقيقة، هو حماية أنفسنا ورفاق الحياة، من مشعلي حرائق الخوف. التفلسف هو خير وسيلة لقهر الخوف من الموت!!

خلصنا فيما سبق إلى ان ضعف الناحية الذاتية في ثقافتنا، وأعني بها الشخصية والحرية والخطيئة، ينال بشدة من قدرتنا على وضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً! كما خالصنا أيضاً إلى أن ثقافتنا العربية استطاعت أن تضع الموت وضعاً حقيقياً من حيث أنه مشكلة فحسب. بيد أنها حينما أرادت أن تُعرف هذا الموت من حيث ماهيته اتسمت نظرتها للموت بتشوه مخيف، يجد المرء اثاره في زوايا حياتنا! وعضدنا ذلك بعرض موجز لأبرز مواطن التشوه في نظرتنا للموت.

والسؤال، الذي لابد وأنه يجول بصدرك قارئ الكريم بعد فراغك من قراءة ما سبق، هو: من المسئول عن اضعاف قدرتنا على ادراك الموت على نحو صحيح؟ ومن المسئول أيضاً عن انتاج وتكريس هذا الفهم العربي المشوه للموت؟

الاغتراب الثقافي للذات العربية، والآخرة العربية/المحلية الآثمة، مسئولان - برأي فكرنا الأنسني - عن انتاج وتكريس هذا الفهم العربي المشوه للموت..

في تثمينها لقدر الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يعد نتاجاً لصراع طويل ومرير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! فـ (الآخر)، في رؤيتي المقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعتمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الدليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار الأبدى!

من هنا، يتضح ضلوع الآخرة العربية/المحلية، ومن خلفها الآخريتين العالمية والاقليمية في أمرين: أولهما، انتاج وترويج نظرة عربية مشوهة للموت، تبرر الممارسات اللاإنسانية في حق الذات العربية، وتُضفي أيضاً شرعية عليها!

الأمر الثاني، هو اضعاف قدرة الذات العربية على محو التشوه الحاصل في نظرتها للموت، عبر ادامة اغترابها الثقافي، أي ادامة تنازلها عن حقها المشروع في نقد وتطوير ثقافتها. الاغتراب الثقافي للذات لابد وأن يُديم ضعف الناحية الذاتية (الشخصية والحرية والخطيئة) في ثقافتنا، على نحو ما هو حاصل.

ادراك أبناء ثقافتنا العربية للموت على نحو صحيح وصحي مرهون إذن بكسر نير اغترابنا الثقافي واستعادة حقنا المشروع في نقد وتطوير ثقافتنا، كبقية شعوب الأرض. ومرهون أيضاً بتعرية الآخرة العربية/المحلية والسعي لتفكيكها.

لم يعد مقبولاً أن يُشوه الله "الرحيم" في عيون أبناء أمتنا، فيتصورونه جلاداً قاسياً، يسومهم سوء العذاب إن عن لهم يوماً تحطيم نير اغترابهم أو تعرية مُشعل حرائق الخوف من الله. الله لم يكن جلاداً للأحرار! الحرية هدية الله للبشر!

اعتقادي بأن المحبة تطرد الخوف، يزيدني حباً في الله وثقة في رحمته! واعتقادي بأن "الضمير" هو صوت الله داخلنا، يجعلني حريصاً على الانصات له!

قارئ الكريم: الموت عندي نهاية الحياة، لحظتها الأخيرة، لكنه ليس هدفها! الموت عندي أن يفتح أمامي باب يُطل على الأبدية، وأن يضمني وآلامي حُسن "الألوهة" الرحب الرحيم! الموت عندي أن أغادر في هدوء ورضا عندما يُطلب مني الرحيل! أنا لم أطلب هذه الحياة، لكنني عشتها، وفعلت أفضل ما لدي!

الهوامش:

(1) كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الحضارة الإسلامية قضاءً مبرماً، لم تقم لها بعده قائمة، وهو قول أراني أقره! غير أنني أزيد عليه أن الغزالي بمواقفه الكارهة والمناهضة لحق أبنا حضارتنا الإسلامية في التفلسف (النضال من أجل الحقيقة)، يُؤرخ على الأرجح لميلاد "فلسفة الضرار"! وأعني بها الفلسفة حين تتنكب لمهمتها، وينتهي بها الأمر إلى التهافت في دوجماتيقية، في معرفة موضوعية في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم! فلسفة الضرار تُصيب هدفين: أولاً، إضعاف قيمة وأهمية نُشْدان الحقيقة. وثانياً، إشاعة العُقم الفلسفي، فأقصى ما يستطيعه فلاسفة الضرار هو فهم الفلسفات القائمة والتشدد بمقولاتها! للمزيد راجع مقالتي: "فلسفة الضرار واقع كارثي"، منشورة على الانترنت.

(2) عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، (الكويت & بيروت: وكالة المطبوعات & دار القلم، بدون تاريخ).

(3) راجع: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي 2011، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).

(4) انظر: سعيد اللاوندي، عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001)، ص 51-53.

(5) نفس المرجع، ص 154-155.

(6) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، (بيروت: دار الثقافة، 1973).

(7) للمزيد راجع: جان بول سارتر، ترجمة عبد المنعم الحفني، الوجودية مذهب إنساني، (القاهرة: مطبعة الدار المصرية، 1964).

(8) لا يختلف مفهوم الحضارة عن نظيره الخاص بالثقافة كثيراً، فكلاهما يشير إلى طريقة حياة شعب معين، غير أن الحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع، أو بمعنى آخر هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهي تعرف بكل من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات،

والمؤسسات، والتحقق الذاتي للبشر. وهناك مستويات للهوية لدى البشر، فساكن القاهرة قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: مصري، عربي، مسلم. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف يمكن أن يعرف به نفسه، أي أنها "نحن" الكبرى التي نشعر ثقافيا بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل "هم" عند الآخرين خارجنا. وقد تضم الحضارات عددا كبيرا من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عددا قليلا مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مائزة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات الجهيضة. وطبقا لهنتنجتون تتمثل الحضارات الرئيسية المعاصرة في الصينية، واليابانية، والهندية، والإسلامية، والغربية، والروسية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، فضلا عن الأفريقية. إلا أن الباحثين وإن اتفقوا بشكل عام في تحديدهم للحضارات الرئيسية في التاريخ وتلك الموجودة في العالم الحديث، فإنهم غالبا ما يختلفون على إجمالي الحضارات التي وجدت في التاريخ. لمزيد من المعلومات راجع: صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 67 - 80.

(9) راجع مقالتي: "أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية"، منشورة على الإنترنت.

(10) قرآن كريم، سورة العنكبوت، آية رقم 57.

(11) للمزيد راجع: ماكدونالد & كارديه، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، الله، (القاهرة: مطابع دار الشعب، 1979).

(12) راجع: و. مونتجمري وات، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، 1998).

(13) العبارة للمفكر الإيطالي الشهير متسيني راجع: جوزيبي متسيني، ترجمة طه فوزي وسامي محفوظ، واجبات الإنسان، (القاهرة: دار الكرناك للنشر والطبع والتوزيع، سلسلة الألف كتاب، رقم 325، 1962).

(14) راجع: فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، (القاهرة: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 27-34.

(15) رابندراناث طاغور، ترجمة صلاح صلاح، ذكرياتي، (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1995)، ص 218.

(16) جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، الموت في الفكر الغربي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، ص 107.

أهم مراجع الكتاب

- (1) أبو خلدون ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1956).
- (2) —، أبحاث مختارة في القومية العربية، (بيروت: دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 1974).
- (3) إدوارد ج. براون، ترجمة أحمد شوقي حسن، الطب العربي، (القاهرة: سلسلة الألف كتاب باشراف الادارة العامة للثقافة، إدارة التعليم العالي، مؤسسة سجل العرب، رقم 630، 1966).
- (4) إدوارد سعيد وابراهيم أبو لغد وجانيت أبو لغد ومحمد حلاج وإيليا زريق، الواقع الفلسطيني - الماضي والحاضر والمستقبل، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).
- (5) إدوارد سعيد، "غزة - أريحا" سلام أمريكي، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).
- (6) —، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، تعقيبات على الاستشراق، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996).
- (7) —، ترجمة كمال أبو ديب، الثقافة والامبريالية، (بيروت: دار الآداب، 1997).
- (8) —، ترجمة كمال أبو ديب، الاستشراق، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003).
- (9) أدونيس، الشعرية العربية، (بيروت: دار الآداب، 1985).
- (10) إسرائيل شاحاك وبيير تريستام وجيف هالبر، ترجمة مازن الحسيني، التنوير والأصولية، (رام الله - فلسطين: دار التنوير للنشر والترجمة والتوزيع، 2006).
- (11) الإدارة العامة للشؤون القانونية بالهيئة، القانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم 250 لسنة 1975 وفقا لآخر التعديلات، (القاهرة: وزارة الصناعة والثروة المعدنية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1999).
- (12) الامام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).
- (13) إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، التربية الأخلاقية، (القاهرة: وزارة التربية والتعليم، الادارة العامة للثقافة، إدارة الترجمة، بدون تاريخ).
- (14) أنيس الصايغ، في مفهوم الزعامة السياسية - من فيصل الأول إلى جمال عبد الناصر، (بيروت: منشورات جريدة المحرر والمكتبة العصرية، 1965).

- (15) برنارد لويس، ترجمة محمد محمود عمر، الساميون والمعادون للسامية - بحث في الصراع والكراهية، (بدون ناشر أو تاريخ ومكان النشر!).
- (16) —، ترجمة حسن كامل بحري، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، (دمشق: دار الينابيع، 2006).
- (17) بشير العظمة، جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال - مذكرات، (لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، 1991).
- (18) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، (القاهرة: دار وهدان للطباعة والنشر، 1979).
- (19) ت. ج. دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ).
- (20) ت.س. إليوت، ترجمة شكري عياد، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003).
- (21) تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر (آخرين)، تاريخ القرآن، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، 2004).
- (22) جان بول سارتر، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، الاستعمار الجديد، (بيروت: منشورات دار الآداب، 1964).
- (23) —، ترجمة عبد المنعم الحفني، الوجودية مذهب إنساني، (القاهرة: مطبعة الدار المصرية، 1964).
- (24) —، ترجمة أحمد عمر شاهين، صورة شخصية في السبعين، (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1995).
- (25) جان سوفاجيه وكلود كاين، ترجمة عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب، مصادر دراسة التاريخ الإسلامي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم 31، 1998).
- (26) جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، الموت في الفكر الغربي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984).
- (27) جاك مارييتان، ترجمة رياض نجيب الرئيس، جدوى الفلسفة، (بيروت: المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، 1963).
- (28) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، (القاهرة: مطابع وزارة الإرشاد القومي، 1956).
- (29) —، الميثاق، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1962).
- (30) جورج أنطونيوس، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، يقظة العرب - تاريخ حركة العرب القومية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987).
- (31) جوزيبي متسيني، ترجمة طه فوزي وسامي محفوظ، واجبات الإنسان، (القاهرة: دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، سلسلة الألف كتاب، رقم 325، 1962).

- (32) جوستاف لويون، ترجمة هاشم صالح، سيكولوجية الجماهير، (بيروت: دار الساقى، 1997).
- (33) حازم خيرى، الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).
- (34) —، دون كيخوته المصري - دراسة علمية وثائقية لحياة وفكر نجيب سرور، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009).
- (35) —، مقالات في الفكر الأنسني، كتاب منشور على الانترنت.
- (36) —، تهافت الآخر، كتاب منشور على الانترنت.
- (37) حسين مؤنس، ظلمات بعضها فوق بعض، (القاهرة: الإسكندرية: دار ومطابع المستقبل، 1986).
- (38) دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، وثائق فلسطين - مائتان وثمانون وثيقة مختارة 1839-1987، (بدون بلد نشر: دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، 1987).
- (39) دار الأبحاث والنشر، مواقف الثوريين من قضايا فلسطين، (بيروت: دار الأبحاث والنشر، 1965).
- (40) رابندراناث طاغور، ترجمة صلاح صلاح، ذكرياتي، (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1995).
- (41) سعد الدين إبراهيم، مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي، (عمان: منتدى الفكر العربي، 1988).
- (42) سعيد اللاوندي، عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001).
- (43) سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة: بدون ناشر، 1968).
- (44) صامويل هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998).
- (45) عادل حمودة، النكتة السياسية - كيف يسخر المصريون من حكامهم، (القاهرة: دار سقنكس للطباعة والنشر والتوزيع، 1990).
- (46) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، (حلب: المطبعة العصرية، 1959).
- (47) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، (القاهرة: بدون ناشر، 1945).
- (48) —، الموت والعبقريّة، (الكويت & بيروت: وكالة المطبوعات & دار القلم، بدون تاريخ).
- (49) —، الأخلاق النظرية، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1957).
- (50) — (مترجم ومحرر)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1965).
- (51) —، الزمان الوجودي، (بيروت: دار الثقافة، 1973).
- (52) —، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (الكويت: بيروت: وكالة المطبوعات، دار القلم، 1982).

- (53) —، سيرة حياتي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).
- (54) علي عثماوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية، 2006).
- (55) فرانز فانون، ترجمة خليل أحمد خليل، بشرة سوداء.. أقنعة بيضاء، (الجزائر؛ بيروت: منشورات أنيب & دار الفارابي، 2004).
- (56) —، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، معذبو الأرض، (الجزائر؛ بيروت: منشورات أنيب & دار الفارابي، 2004).
- (57) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، (القاهرة: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998).
- (58) فواز جرجس، النظام الإقليمي العربي والقوى الكبرى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997).
- (59) قرآن كريم.
- (60) كارل ياسبرز، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مدخل إلى الفلسفة، (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1967).
- (61) —، ترجمة عبد الغفار مكاوي، تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سلسلة النصوص الفلسفية، العدد رقم 16، 1994).
- (62) منير كهانا، ترجمة غازي السعدي، ثبوكة في عيونكم، (عمان: دار الجليل للنشر، 1985).
- (63) ماكدونالد & كارديه، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، الله، (القاهرة: مطابع دار الشعب، 1979).
- (64) مالكوم كير، ترجمة عبد الرؤوف أحمد عمرو، عبد الناصر والحرب العربية الباردة 1958-1970، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، رقم 96، سنة 1997).
- (65) مايلز كوبلاند، ترجمة مروان خير، لعبة الأمم - الأخلاقية في سياسة القوة الأمريكية، (بيروت: الانتروناشنال سنتر، بدون تاريخ).
- (66) محاضر محادثات الوحدة بين مصر - سورية - العراق 1963، (بيروت: دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، الجزأين الأول والثاني، 1978).
- (67) محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، (بيروت: دار الساقى، 2006).
- (68) محمد حسنين هيكل، نحن وأمريكا، (القاهرة: دار العصر الحديث، بدون تاريخ).
- (69) محمد لطيف: محمد لطيف، الكورة حياتي، (الاسكندرية: دار المروة للتجارة والتغليف، بدون تاريخ).

(70) محمد مورو وأيمن نور، من قتل سليمان خاطر، (القاهرة: مطبعة اخوان مورافتلي، 1986).

(71) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979).

(72) هـ. ا. ر. جب (محرر)، ترجمة محمد عبد المهادي أبو ريدة، وجهة الإسلام - نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

(73) هانز كوهن، ترجمة عبد الرحمن صدقي، عصر القومية، (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، سلسلة الألف كتاب، 1964).

(74) هانز هينرش شيدر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1949).

(75) هوارد ر. تيرنر، ترجمة فتح الله الشيخ، العلوم عند المسلمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم 644، 2004).

(76) هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح امام، محاضرات في فلسفة التاريخ - العالم الشرقي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984).

(77) وليام أرنست هوكنج، ترجمة متري أمين، معنى الخلود في الخبرات الانسانية، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1982).

(78) و. مونتجمري وات، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، 1998).

(79) ياسر عرفات، أوراق سياسية - لقاءات ومقابلات صحفية مع الأخ أبو عمار، (الكويت: منظمة التحرير الفلسطينية، 1985)، ص 30 - 33.

(80) بيلينا مودرجينسكايا، ترجمة رفعت السعيد، مسألة الأمة، (القاهرة: مكتب يوليو للترجمة والنشر والتوزيع، 1966).

(81) **Black September** , (Beirut: Palestine

(Liberation Organization , Research Center , 1971

_George Makdisi , **The Rise of Humanism in Classical**(82)

Islam and the Christian West , (Edinburgh : University Press , 1990).

_Mohammed Arkune, **Humanisme et Islam.. Combats et** (83)

.(**Propositions** (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin