

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْمُهْجَرَةُ إِلَى الْإِسْلَامِ

الهجرة إلى الإسلام : حول العالم الفكري لـ (جودت سعيد) : حوار -
دراسات - تعقيب / إبراهيم محمود . - دمشق : دار الفكر ؛ بيروت :
دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٥ . - ٣٥٢ ص ؛ ٢٤ سم .
١ - ٢١٨,٨ م ح م ه - ٢ - العنوان
٢ - محمود
مكتبة الأسد
ع - ١٢٧٢ / ٩ / ١٩٩٥

إِبْرَاهِيمُ مُحَمَّدٌ

الهِجْرَةُ إِلَى الْإِسْلَامِ

حَوْلَ الْعَالَمِ الْفِكْرِيِّ لِـ (جُودَتْ سَعِيدُ)

حِوَارٍ - دِرَاسَاتٍ - تَعْقِيبِ

دَارُ الْفِكْرِ
دمشق - سورية

دَارُ الْفِكْرِ الْمُعَاَصِرِ
بيروت - لبنان

الرقم الاصطلاحي : ١٠٢٦

الرقم الموضوعي : ٢٠١

ISBN 1-57547-203-1

الموضوع : مشكلات حضارة

العنوان : الهجرة إلى الإسلام

(حول العالم الفكري لجودت سعيد)

التأليف : إبراهيم محمود

الصف التصويري : دار الفكر دمشق

التنفيذ الطباعي : المطبعة العلمية دمشق

عدد الصفحات : ٢٥٢

قياس الصفحة : ٢٤ × ١٢ سم

عدد النسخ : ١٥٠٠



الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ = ١٩٩٥ م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه

بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة

والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي

وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق للوحد

سورية - دمشق - ص.ب (٩٦٢)

برقياً: فكر - س.ت ٢٧٥٤

هاتف ٢٢٣٩٧١٧ ، ٢٢١١١٦٦

فاكس ٢٢٣٩٧١٦

تلكس FKR 411745 Sy

المحتوى

الصفحة	الموضوع
٧	كلمة الناشر : حوار من أجل الأفضل والأسمى
١١	مقدمة : في معنى أن يكون الإنسان تكاملياً
١٥	أجوبة الأستاذ جودت سعيد على أسئلة المؤلف
١٥	تمهيد
١٩	تعريف شخصي
٢٦	المكونات الثقافية
٢٩	العلاقة بالماضي
٣٠	الموقف المعرفي الفكري
٣٣	نبذ العنف
٤١	الوحدة المفاهيمية للإسلام
٤٧	التوفيق بين التاريخي والديني
٥٤	رفض الآبائية
٥٧	مالك بن نبي
٥٩	الزّي الإسلامي
٦٢	الإرادة والنظرة التوحيدية
٦٨	الإسلام بين النص والواقع
٧٤	الاجتهاد بين التأويل والتفسير
٧٨	العلاقة بين الآفاق والأنفس

الصفحة	الموضوع
٨٥	أجوبة البدايات ، وأسئلة النهايات
١٠٣	حول العالم الفكري لـ (جودت سعيد)
١٠٥	بعيداً عن العنف ، قريباً منه
١١٧	كيف استنطق الكاتب أحداث التاريخ ؟
١٣٣	الفكرة الواحدة بأكثر من طريقة
١٤٣	الإنسان في نوسانه بين الكَلِّ والعدل
١٤٦	الكل والعدل تجليهما الاصطلاحي
١٥٤	أمكنة الكل والعدل
١٥٤	بيان الفعالية في مستوى الفرد
١٥٩	بيان الفعالية في مستوى الأسرة
١٦٢	بيان الفعالية في مستوى المجتمع
١٦٥	بيان الفعالية في مستوى العالم
١٦٦	كيف يمكن للفعاليّة أن تتم ؟
١٧١	التجلي الإنساني في تغيير ما بالنفس
٢٠٤	معنى أن يكون الزي (الإسلامي) رمزاً للتحدي والذات المسلمة
٢٢٥	شخصية الإنسان في العمل ك : قدرة وإرادة
٢٥٦	أبعاد القراءة في ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾
٢٧٩	خلاصات ونتائج حول العالم الفكري لـ (جودت سعيد)
٢٨٧	تعقيب الأستاذ جودت سعيد
٣٠٩	الملاحق
٣١١	المخاطبات بين جودت سعيد وإبراهيم محمود
٣٢٣	المتقف العربي والعنف

حوار من أجل الأفضل والأسمى

« متى تنطلق الكلمات خارج مخاوف المعنى » ؟ وكيف للمعنى أن يلتصق بالحياة ليتألف مع حركتها نحو (الأفضل والأسمى) ، محمداً اتجاه السبل نحو هذه الآفاق ، لا محمداً السبل أو الآفاق ؟

هواجس كثيرة يثيرها السؤال الأزلي عن الأفضل والأسمى ... لا من حيث كونه حاسماً عسيراً على التحقق ، بل من حيث إمكان تحقيقه كواقع إنساني راسخ وصلب ، وإن لم يكن هناك خلاف على هذا (الأفضل والأسمى) بشكل عام .. فهل تنكر الدور الغني للاختلاف حول السبل المؤدية إليه ؟

منذ بدء الخليقة (على اختلاف التصورات الدائرة حول هذا البدء) والهواجس الإنسانية العام يرنو نحو (الأفضل والأسمى) ، وعلى الرغم من الثمن الباهظ الذي دفع وما زال يدفع بقي هذا الهاجس في رأس الهواجس ، فإنه تميل الأنفس ، وعنه تفيض . ولأن (الأفضل والأسمى) غير محدد بتصورات زمانية / مكانية ، يبقى للتصور الذهني أن يسعى نحو مقاربة قصوى له .. بعيداً عن سيطرة المثاليات الطموحة المنفصلة عن الواقع وحركة التاريخ !

ولأن الفكر الإنساني دخل مرحلة متقدمة من تشكيل البنى الرئيسية ، وخرج من إطار المثاليات التي حددته ضمن وجود مثالي غير مكتمل الأبعاد ، بل تجاوز أبعاد الفراغ الثلاثة إلى البعد الحيوي (الزمن) ، فإن مصداقية التجربة أصبحت في موقع متميز وأرفع من مصداقية المرجع ، لذلك أصبح الاختلاف ضرورة (بعد أن حورب

طويلاً) ، بل وأصبح يمثل عنصر التميز في التجربة ، ولعل أكثر ما حرر الاختلاف من دوزة التقليدي في تأجيج النزاعات هو تحرره من (الخلاف) ، بل ظهوره كنقيض كامل للخلاف .

ومن الواقع الاصطلاحي المستجد للاختلاف .. كمنهجية نحو (الأفضل والأسمى) كان هذا الحوار .. وكانت هذه الدراسة .. وكان هذا التعقيب . فكما يدفع هاجس الاستمرار الإنسانية إلى بناء المجتمع أو المجتمعات وتنظيمها ، كذلك يدفع هاجس (الأفضل والأسمى) الإنسانية للنظر إلى الاختلاف على أنه الوسيلة الفضلى للتعرف إلى جوانب هذا الهاجس من مختلف الزوايا .

ولكن ما الاختلاف ؟ ... وهل ثمة اتفاق حول بنية هذا المصطلح ؟ وهل ننفي أن هذا المصطلح متغير ومتبدل ؟ وإن كان الاختلاف مشروعاً ، أليس لنا أن نوضح ما يعنيه ، وما يثيره بصدد الاختلاف حول بنية هذا المصطلح ؟!

ربما تشير هذه الأسئلة إلى متاهة (أيها كان السبب في وجود الآخر البيضة أم الدجاجة) ؟! فإذا تعسرت الإجابة فهل نغفل عن أهمية الاستمرار وفهم قوانينه ؟

الاختلاف يكمل الائتلاف .. أي أن المناهج المختلفة تتكامل لتقديم صورة أقرب إلى (الأفضل والأسمى) لأنها مختلفة أساساً ، ولو تمعنا في تواصل الإنسان مع بيئته ومحيطه نجده يتواصل معها عبر حواس متعددة تقدم كل منها (من هذه الحواس) بياناتها ومعارفها (والتي هي في الأصل ناقصة أو ربما مزيفة) ، وبتمازج هذه البيانات الواردة من مختلف الحواس يتعرف الإنسان إلى صورة أفضل لواقعه ومحيطه ! إن اختلاف الحواس واختلاف بياناتها ضرورة لتقديم هذه الصورة ... ولولا هذا الاختلاف لما وصلت الصورة إلى هذه الدرجة من الوضوح ! فقد تألفت هذه الحواس في سلوك معين على الرغم من اختلافها وظيفية وتركيباً ومعطيات ، بل إن تعطل إحدى هذه الحواس يؤثر في النتيجة الكلية مهما حاولت الحواس الأخرى تدارك النقص .

فالأمر لا يتعلق بشرعية الاختلاف فقط ، بل بشرعية وجود الآخر ، بل الحرص على وجوده وضمن كلّ طموحه ومثاله (الأفضل والأسمى) مهما اختلفت السبل والمناهج !

وفي هذا الكتاب المتميز بطرحه ، سواء من حيث الأفكار الواردة فيه ، أو من حيث منهج الحوار ، ثمة محاولة جادة ورصينة لتأسيس أرضية صلبة للحوار الفاعل ، الحوار الذي ينتقل من دور الصراع إلى دور التفاعل والتأزج ، فالرؤى الإنسانية الراسخة تستمد رسوخها من تمازج الرؤى وتفاعلها . والأستاذ الباحث إبراهيم محمود والأستاذ المفكر جودت سعيد ... كلاهما يدرك أهمية الاختلاف في سبيل الائتلاف .. وكلاهما يدرك شرعية الاختلاف ... وشرعية الآخر ... بل لانغالي إذ نقول : إن كلاً منهما يريد في بحثه وتفكيره أن يؤكد أن الآخر ليس بآخر إلا بالقدر الذي تتصور أنه آخر ، والاختلاف ليس باختلاف (أو بخلاف) إلا بالقدر الذي نتصوره خلافاً . ولأن الهدف النهائي يتمثل في (الأفضل والأسمى) فالطريق نحو هذا (الأفضل والأسمى) ليست طريقاً واحدة إنما هي طرق متعددة تفضي إليه .. تتقاطع أحياناً ... تتوازي أحياناً أخرى ... ولكنها لا تقطع بعضها بعضاً ولا تتصادم أو تنشغل بالصدام عن متابعة المسير إلى الهدف الذي يجمع هذه السبل في واحة المعرفة حيث السلام والطمأنينة ، أو بمعنى آخر حيث الحضارة .

وإن كانت نبرة الصدق تشي أحياناً بما يشبه الخلاف ، فإن صدق المقولة ومآلها يشير في وضوح وصراحة إلى ذلك التناغم الإنساني ... الذي يؤلف بين القلوب الكبيرة المستشعرة ألم الإنسان ومعاناته اليومية في سبيل حياة أكثر سلاماً .

ودار الفكر إذ دعت إلى هذه المائدة الغنية ، وسعت إلى إغنائها بكل السبل كانت تدرك - كعهدها - أن الحوار ضمان لوجود الإنسان وسعيه نحو (الأفضل والأسمى) وهما هي تقدم - بعد جهد ولأبي - الحوار ... عارياً من أي تصور مسبق ، ليقوم القارئ

بقراءته والتمحيص فيه والتعن في معانيه واستجلاء أفكاره واستخلاص الخطوط الدقيقة التي تجمع شتاته .

ونأمل أن يكون هذا الحوار فاتحة عهد من الحوار النافع والمفيد .. بل فاتحة إيمان شامل بالحوار سبيلاً نحو الهاجس الإنساني اللازب : (الأفضل والأسمى) .

وأخيراً نوجه الدعوة لكل باحث ومفكر ليشاركنا برأيه حول ما طرح من موضوعات وما لم يطرح منها . ذلك لأن في إغناء الحوار فائدة أكبر ووضوحاً أوفر .

عن أسرة التحرير
عبد الواحد علواني

مقدمة

في معنى أن يكون الإنسان تكاملياً

(وجدت التباعد بين الشيثيين كلما كان أشد ، كان إلى النفوس أعجب ، وذلك أن موضع الاستحسان ومكان الاستطراف أنك ترى الشيثيين مثلين متباينين ومؤلفين مختلفين)
عبد القاهر الجرجاني : (دلائل الإعجاز)

لا يُعدُّ الحوار حواراً ، أو النقد نقداً ، أو المناقشة مناقشة ، من قبل أيِّ كان ، إن لم يَقم ، ويتم كل ذلك ، على أساس الاعتراف المتبادل . فكل إنسان يخزن في ذاته صدىً لإنسانية معينة ، وكل إنسان ، يشكل حلقة من الحلقات اللامتناهية - حتى الآن - التي تكوّن الإنسانية .

هذا يعني أن الحوار ، هو في حقيقته ليس سوى اكتمال المرء بسواه ، وأن المناقشة (الحقّة) ، ليست سوى رؤية المرء لِمَا لم يمتلكه ، أو لم يجده ، أو يتضمنه في نفسه ، في (الآخر) الذي يتكامل معه وبه ، ويتكاملان معاً !

وقد اعتادت غالبية الأقلام التي تنتمي إلى (عالم) النقد ، أن تضع المنقود في خانات ، لكل خانة قيمة معينة ، ثم تعلي من قيمة خانة دون أخرى ، بدعوى التفاوت الأعظمي فيما بينها ، وأن الحقيقة في (كمالها) ، هي من جنس هذه الخانة أو تلك .. أمّا ذلك الذي يدعو إلى اعتبار (الخانات) - هذا إذا افترضنا أن الفكر هو فكر حقاً ، من خلال هذه التسمية (الخانات) - دخيلة على الفكر ، إذ ليس هناك فكر (خاني) ، إنما هناك حقيقة ما ، يطرحها فكرٌ ما ، ويدعو إليها ، كما يدعو إلى التفاعل معها ، في تحاطبه ، مع غيره من أشكال الفكر الأخرى ، فأقل ما يقال فيه ، هو أنه لا يستحق أن يُستمع له .

فهل الفكر (الفعلي) عُرِف خارج تسميته ، وهل الإنسان (الفعلي) عُرِف ويعرف خارج الأوصاف والتوصيفات الوضعية التي حدّد ويحدّد بها ؟

ولعل الأستاذ (جودت سعيد) ، قد أثقلت عليه الحياة بأعبائها ، والأفكار بأنوائها ، ولكنه لا يزال يتعلم ، و(يربّي) أفكاره ، ويراقب كيفية نموها ، وتجارب الآخرين معها ، لعله نموذج إنساني متميز ، يستحق أن يُقرأ في أفكاره وبأفكاره ، انطلاقاً من الخاصة المعرفية التي منحها لنفسه : أن يكون متوحداً مع ذاته ، متفاعلاً مع أفكاره ، في تجليها الإنساني الكوني ، فارضاً على نفسه حالة جهادية تميّز بها ، هي أن يكون الإنسان المعرّف بالانفتاح على الآخرين ، النابذ للعنف ، الداعية إلى الحق ، يرضي (الجميع) ، انطلاقاً من موقف إسلامي يندر وجوده عند الآخرين ؛ في بساطة أفكاره ، وسلاسة معانيها ، وجدية أطاريحه ... أن يعرف أحدهم على صعيد الاجتهاد الفكري إلى الاختلاف المتفرد ، والتشابه المتجدد والمتعدد في مكوناته المجتمعية ، وإنماء الذات ، وإضافة جديد عصري ، إلى ما قدمه لنا أجدادنا الأوائل ، والنظر إليهم ، بوصفهم كائنات ، كانوا مثلنا ، لكنهم لم يخضعوا لمقولة ثابتة ، ولم يرددوا عبارة دون تفكير في معناها ، بل كتبوا بما يعبر عن واقعهم ، وأن يرفض أحدهم ما يسمّى بـ (الآبائية) ، وكل الوصايات الشخصية الاجتماعية المختلفة ، فإن هذا يشكل مدخلاً لفكر أثير وأصيل .

وأن يعلن أحدهم أنه معرض للخطأ ولا بد من تصحيح خطئه ، ومعرض للقصور المعرفي في موضوع بدأه ، ولا بد من تكملة ما قام به ، ويؤكد على ذلك ، فإن هذا يثير الذهن حقاً !

إنها صفات تنطبق على الأستاذ (جودت سعيد) ! ولعلّي من هذا المنطلق ، أحاول التفاعل مع فكره ، الذي - قد - يبدو إشكالياً علي ، أو يقوم على ما هو اختلافي إبداعي ، وهذا يتطلب التعامل معه بالمثل : الاعتراف بأن ما يكتب فيه وعنه ، لا يشكل تمام الحقيقة !

وقبل أن أعلن عن الدخول في عالمه الفكري ، ثمة أسئلة توضيحية ، استفسارية ، وجهتها إلى الأستاذ (جودت سعيد) ، رأيت فيها الكثير من الإيضاحات ، لما حاولت القيام به من نقد ، وهذه الأسئلة ، في مجموعها (أربعة عشر سؤالاً) ، أجاب عنها الأستاذ جودت سعيد بما يلي :

أجوبة الأستاذ جودت سعيد

- تمهيد -

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى والأمين بالقسط من الناس .

الأخ المكرم إبراهيم محمود ...

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته وبعد ، أحاول أن أجيب على رسالتك التي

احتوت على أسئلتك للأربعة عشر .

في البدء ، إذا ظننتُ أو أوهمتُ أني سأجيب على هذه الأسئلة أو بعضها بأجوبة

مقنعة وكاملة ، أو حتى قريبة من الكمال أكون مغروراً .

وكذلك إذا ظننتُ أو أوهمتُ أنه لا يمكن أن تتقدم في الإجابة ، وبالإجابة على

هذه الأسئلة ، إلى تجلية تتقدم بنا إلى الأفضل ، أكون قد جهلت التاريخ وطبيعة

الكون ، أو سنة الوجود .

على هذا الأساس نرحب بالأسئلة ، وندلي بالأجوبة دون خوف من عدم الكمال

ودون زهد في المحاولات : « جهدك الحائب خير من قعود » .

وفي موضوع الحوار ، أتمنى أن نتقدم بالحوار لا على أساس أن أجذبك أو تجذبني ،

ولكن أن نأخذ بأيدي بعضنا بعضاً ، لنخرج من المصيبة التي تَعَمُّنا جميعاً ، نحن الذين

يمكن أن نسمي أنفسنا بالفرقاء ، بل ينبغي أن نتعاون في تلمس المخرج مما نحن فيه :

« إن المصائب يجمعن المصائبنا » .

وبأسلوب آخر ، ربما يمكن أن أقول ، إن المشكلات التي نعانيها ، ليست من الأشياء التي تختلف فيها ، بل من الأشياء التي تتفق عليها ، لتتقدم بمجموعنا إلى أفق أعلى .

والنقد - حسب ما أرى - ليس أن أبرز جوانب النقيض فقط بشكل سلبي ، وإنما بتقديم البديل الأفضل ، الذي يكمل الموضوع ويجعله إيجابياً أكثر .

والنسخ الحقيقي أو الأقرب إلى الحقيقة ، هو الذي يأتي بخير مما هو موجود أو بمثل الموجود ﴿ مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦/٢] .

وأرجو في حوارنا هذا ، أن يأخذ بعضنا بيد بعض لاقتحام العقبة في المسيرة الإنسانية ، لنكون في تعاون مع العالم أجمع فيما هو خير وأبقى ، ولا نكون عامل عرقلة أو إغواء على حد قول العوام (المال الداشر يعلم الناس الحرام) ، كأننا نراود العالم لنغريهم بنا .

أخي الكريم ! ما أشرت إليه من الأسلوب الشائع في تصنيف الفكر في خانات ، بعضها طاهر مقدس ، وبعضها دنس حقير ، المشكلة في هذا ، لأن ننظر إلى الكل (كل الخانات) على أنها كلها طاهرة مقدسة ، أو كلها دنسة حقيرة ، وإنما أن يكون للأدناس حق مثل حق الأطهار ، وأن لا نحاول إعدام الآخر ، وأن نفسح له في الأجل حتى يكون زواله طبيعياً ، وأن لا نحوله شهيداً .

وهذا الفكر مبني على تصور لقانون في الوجود : ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الرعد : ١٧/١٣] . وهذا القانون ما زال ساري المفعول منذ الكائنات الحية الأولى إلى يومنا هذا ، وهو ساري المفعول أيضاً في وجود الأفكار . وتدخلُ الجهد البشري يمكن أن يساعد على تسريع زوال الزبد وتعجيل قدوم النافع أكثر .

وأحياناً أقول : (أنت تقول ، وأنا أقول ، وللناس عقول) ، ولكن فوق عقول الناس التاريخ الذي يغربل الأحداث ؛ ويذهب بالزبد جفاءً ، لأقول أنا النافع ولأنت الغناء ، وإنما أقول قد أكون أحدهما ، ولكنني موقن أن التاريخ سيذهب بالزبد جفاءً ، فإذا كنتُ الزبد سأذهب غير مأسوف عليّ لأني أوقن أن ما ينفع هو الذي سيبقى ، مهما تأخر ، والتاريخ له أمثلة تفقأ العين ، حيث بُرئ جاليلو من الهرطقة بعد نحو أربع مئة عام ، وذهب الزبد جفاءً ... فلست آسف أن أذهب جفاءً ، لأن الذي سيبقى هو الأنفع للناس ، وهو هدف الوجود .

أخي الكريم ، فكرة قانون الزبد ساعدتني كثيراً على الخروج من المآزق القديمة والحديثة ؛ السوفسطائية والعدمية (العبثية) .

كانت المرجعية فيما مضى هي الله ، ولكن الناس لم يكونوا يعرفون في ذلك الوقت ، أن الله أيضاً كان ضمن التوصيفات التي يعيشونها ... فالله كان يطابق المعطى الفكري في حينه ﴿ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ ﴾ [فصلت : ٢٢/٤١] ، أو ﴿ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾ [آل عمران : ١٥٤/٣] ، الله الذهني متطابق مع التصور الذهني ، فهذا الله الذهني مات - كما يقال - على يد نيتشه أو على يد كشف البشر أن الحقيقة الحقيقية غير الحقيقة الذهنية . ولكن الحقيقة الذهنية ماتت أيضاً ، لأن هذا الذهن لا يوثق به ، فات الإنسان . فالعالم النسبي الذي وضعه قانون أينشتين ، زحزح الحقيقة الحقيقية ... الحقيقة الحقيقية في التصور الذي أعيش الآن ليس كمثل شيء ، ووجودنا كله نسبي ، ولكن إذا يؤسنا من أن نفهم الله وسرّ الوجود ، ويؤسنا من أن إمكاناتنا لا تُعطينا الحقيقة ، فهناك بديل .

إنني أتصور أن هنالك خارج الإنسان ، قانون يجري قبل أن يعي الإنسان ذلك ، وهو يجري بعد أن وعى الإنسان ذلك .. ولكن هذا الوعي ليس ضد هذا القانون ، بل هو في تفاعل معه وتعاون مستمر ، وأعتبر أن سبب انقطاع أسلوب تلقي الإنسان عن

الله بواسطة الوحي التقليدي هو أنه صار بإمكانه أن يعي قانون الوجود من الوجود نفسه ، وهذه فكرة كبيرة لست أنا صاحبها ، ولكني أنا أولى بها ، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها .

وهذه الأفكار ليست صعبة ولا مستحيلة ، بل إنها منسجمة مع الوحي كما أفهمه ، ومع وعي الإنسان كما ألاحظه .

وبعد هذه الكلمات التي هي إشارات وليست بيانات ، أقول لأخي إبراهيم محمود إنه وصفني بصفات كنت أتمناها في الخيال لاشعورياً ، ولم أكن أتصور أن أحداً يمكنه الدخول إلى أسرار نفسي العميقة بهذا الشكل . ويمكنني أن أذكر ما ذكره سكينر : من أن الإنسان لا يستطيع أن يقرأ الكتاب الذي دون مستواه ، كما لا يستطيع أن يقرأ الكتاب الذي فوق مستواه ، ولكن يقرأ الإنسان الكتاب الذي يتحدث بالأفكار التي ولدت أو بزغت عنده ولا يعرف كيف يتحدث عنها ، فإذا وجد كتاباً يتحدث بوضوح عن هذه الأفكار الجنينية عنده ، ويراها مواليد يافعة ، فسيلتهم هذا الكتاب ، وهو الذي سيترد النوم من عينيه .

وأنا اعتبرت وصف الأخ إبراهيم محمود لمعاناتي الفكرية - بهذه الأوصاف التي أنا دونها - عملاً ربما أعطى لأفكاري مدى أبعد ، وأوصلها إلى حيث كنت أريد أن تصل . من هنا أستطيع أن أقول إن للأفكار طبيعة عجيبة ، فهي حيناً تنتقل وقد فقدت حيويتها وخسرت تألقها ، وأحياناً تنتقل وقد زادت حيوية وتألقاً ، لعلها مثل كرة الثلج تزداد بالحركة أو تنقص حسب المناخ . والأخ إبراهيم محمود لا أشك بأنه قد دفع بأفكاري إلى الأمام ، وهو أولى بهذه الأفكار مني ، مثلما شعرت بفكرة ختم النبوة - حين قرأتها عند إقبال - أني أحق بها منه ، فإن تكن قد ولدت عنده ، إلا أنها ينبغي أن تترعرع عندنا ومعنا .

يذكر القرآن عن الأنبياء قائلًا : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴾ [يوسف : ١١٠/١٢] .

ويقول الرسول ﷺ : « يأتي النبي يوم القيامة وليس معه أحد ، ويأتي النبي معه الرجل ، ويأتي ومعه الرجلان ، وبعضهم يصطحبون ما يسد الأفق » .

وأنا وجدت في هذه الأوصاف والتوصيفات من الأخ إبراهيم دعماً كبيراً .

وربما لم يكن يصفني ، وإنما يصف نفسه بذلك ، ويصف الفكر الذي يسعى إليه ، ولا حرج :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيتها

لست أنا ذاك الذي يصفه الأخ إبراهيم محمود ، وإنما يصف المثقف الذي يحلم به ، أو يحلم أن يكونه ، وإلا فما ظننت يوماً أن أوصف هكذا ، ولكنني مع ذلك أضم صوتي إلى صوته وأضم خيالي إلى خياله لنحقق مثل هذه الأوصاف أو لنتقرب منها .. إني أعتبر أنه قد اختلط عنده الذات بالموضوع . وأنه لم يكتب كلاماً وإنما قال شعراً معبراً عن أمنية المثقف الذي يعيش مجال حضارتنا بالمعنى الذي يحدده توينبي لمجال الحضارة في دراسته للتاريخ .

- ١ -

أستاذ جودت !! كيف يمكنك أن تعرف الآخرين بشخصك ؟
أقول كم من المسلمات خلف هذا السؤال . لو استطعت أن أجيب على هذا السؤال سأشعر أنه يكفي ولا حاجة إلى الإجابة عن الأسئلة الأخرى كلها .

مامعنى أن يتكلم الإنسان ؛ أن ينطق الإنسان ؟ مامعنى أن يفتح الإنسان فاه وينطق ؟ مامعنى أن يوجه سؤالاً ؟ ماهي المسلمات التي خلف النطق وخلف السؤال ؟ ماذا يحدث حين ننطق ؟ ماذا يحدث حين نسأل ؟ قد يظن بعض الناس أن

- ١٩ -

هذا تهرب من السؤال ، أو فلسفة لالزوم لها . هذا سؤال بدهي وجوابه ينبغي أن يكون بديهياً ، هكذا يُظن ، ولكن ماهي المعاملات والمسلمات والعمليات التي تكمن خلف السؤال ؟ وما هو فضل القيمة الذي يمكن أن يُحصّل من هذا الجهد ؟ وكيف نقسم هذا الفضل ؟

هذا السؤال هو- كما يقال - الجزء البارز من جبل الثلج ، فكيف تتعرف على الجزء المخفي منه ، وهل من الضروري أن نعرف ذلك ؟

نعم لا بد من الدخول إلى الـ (ما وراء) ، إلى الخلف ، إلى القبل ، إلى البدء .. وإلا سنعيش في سطح الأشياء ، سنعيش قشرة الحياة .

هل أستطيع أن أعرف شخصي ؟ هل يصح أن أقول لك يكفي ما عرفتني به ؟ لكن هذه الأشياء التي ذكرتها في تعريفك بي هي النتائج البارزة ، هي القسم البارز من جبل الثلج ، وأنت تريد شيئاً آخر غير هذا . أنت تريد أن تعرف ما الذي جعلني هكذا ؟ هل يمكن أن أفيدك في هذا الموضوع ؟

أريد أن أذكر لك قصةً طريفة سمعتها من والدي عن إنسان كان يكتب الأحجية لدفع البلايا وجلب السعادات ، فجاء إليه آخر وطلب منه أن يكتب له حجاباً يزيل عنه خوفه من (الضواري) فكتب له ، ثم أردف ينصحه قائلاً : « يا أخي ! صحيح أي كتبت لك هذا ، ولكن أنصحك أن لا تقرب الضواري الشرسة اعتقاداً على هذا الحجاب » .

ما معنى أن نسأل ؟ لیتنا نتمكن من الرجوع إلى الوراء رجوعاً متسلسلاً لنرى البدء ، قد نرجع إلى الهيدروجين ، وقد نصل إلى ما قبل الانفجار العظيم حين كان الكون صفراً !

مهما كان الذي سنصل إليه حسناً أو سيئاً ، فإن في نفوسنا شوقاً إلى المزيد من المعرفة في هذا الموضوع ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٤/٢٠] .

وقبل هذا السؤال : الشوق إلى العلم ، حب المعرفة ... ماهي المعرفة ؟ كيف نفهم الفهم ؟ وهل الفهم نافع ؟ وهل هذا الكون عبث ؟ زارني رجل من الاتحاد السوفيتي سابقاً ، عن قصد ، وأثناء الحديث ، لما قلت قاعدتي الأثرية في الوجود : (الزيد يذهب جفاءً ، وما ينفع الناس يمكث في الأرض) ، قال ما يدل على أن الكون كله زبد ، فقلت له : لو كان كذلك لما تكلفت زيارتي ، ولم يكن معنى لمجيئك !

هل يمكن أن أقول : الشوق إلى المعرفة نار مقدسة ، متأججة في الإنسان ، مها خدمت ، فهي قابلة للاشتعال ، ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مَتِّمٌ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [الصف : ٨٦١] هذا النبض في أعماق الإنسان هو رأسال المتقربين إلى الجنة .

مامعنى أن نسأل ؟ ومامعنى أن ننطق ؟ إن مشكلة النطق مشكلة ينبغي أن نكشف عن جذورها ونعرف ماهيتها وقيمتها . إن شوقنا إلى المعرفة يسقيه النطق ، والعلم والفهم يحصلان مع النطق : مامعنى أن ننطق ؟ مامعنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلًا أَنْكُمْ تُنطِقُونَ ﴾ [الناريات : ٢٣/٥١] ، هل يمكن أن نعرف الحق دون نطق ؟ وهل النطق أوضح من الحق حتى نشبهه الحق بالنطق ؟ أليس من الواجب أن نعرف النطق لنعرف الحق ؟ لأن حقيقة الحق مثل حقيقة النطق . بالإيجاز أقول : هناك جدل بين المعنى والنطق ، أو بين الحق والنطق ، لأن المعنى يمكن أن يكون حقاً (نافعاً) أو زبداً ، إلا أن النطق جاهز ليحمل على ظهره مانضعه عليه .

النطق فيزيائياً : موجات متمايزة في الهواء ، والأذن والدماغ أعضاء تتجاوب مع هذه الموجات وتحمل لغزها . الموجات لامعنى لها ، ولكنها قابلة لأن تحمل المعنى بعد أن تحوله . فهناك الحدث ، وهناك النطق ، وهناك إنسانان يتراسلان الحدث بواسطة النطق ، وهما اللذان يتفقان على الرمز (الموجات) .

بدون الرمز لا يمكننا أن نتناقل المعنى ، وبدون معنى لا يمكن أن يكون الرمز

حاملاً ، وبما أن الرمز ناقل غير جيد للمعنى ، فلا بد من العودة إلى المعنى لنتأكد من المعنى الذي حمله الرمز ، فلا يستغنى بالرمز عن المعنى ، ولا يمكن للمعنى أن ينتقل بدون الرمز ، ويعوّض التبديد الذي يحصل للرمز بالعودة الدائمة إلى المعنى ، إلى الحدث ، إلى الواقع للتصحيح ، وبالتعامل مع الواقع باستمرار لزيادة المعنى . وبهذا الفهم يمكن أن نتخلص من مشكلة النص والمعنى ، وهي محلولة عندي بارتياح دينياً ودينوياً ، وإن كان اللغظ والجدال قائمين حولها ، وربما سيستمران طويلاً ، لأننا إنما نبني أسئلتنا وأجوبتنا على مسلمات لم نعرف عنها شيئاً ، مثلما كانت الجرائم تُحدث الأمراض دون أن نعرف عن قوانينها وسننها شيئاً ، إلا المآسي التي تنتج عنها .

إنني وأنا أتحدث عن هذا ، لأشعر أنني خرجت عن الموضوع بل إنني أتحدث ، في صميم الموضوع ، وهذه ليست فلسفة يشتغل بها عليّة القوم ، بل لا بد أن يفهما كل الناس ، وإلا كان الحوار مثل حوار الطرشان !.

هذا الذي زارني من الاتحاد السوفيتي قلت له : إن الإنسان قبل عشرة آلاف عام لم يكن يعرف الزراعة ، ولا استئناس الحيوان ، وقد أتى على الأرض وقت كانت الكائنات الحية كلها فيه تحت الماء . فقال لي : كيف يمكن أن تتأكد من هذا ؟ قلت له : أنا لا أقول ؛ إنني أعرف تفاصيل الأحداث بدقة ، ولكن هناك أحداث كبيرة لا يمكن التشكيك فيها ، وإلا فلا يمكن أن يجري بيننا حوار ، وقد حدث ذلك معي ، وذكرت له أنني ، في أواسط الخمسينات من هذا القرن ، كنت في بلد عربي ، وكان لي صديق يشغل منصباً في القضاء ، فقال لي ، وكنا في جلسة حمية : يا فلان كيف يقول هؤلاء الكفار : الأرض تدور ؟ أما يرون الشمس كيف تدور حولنا ؟ فقلت له : نعم إنهم لا يفهمون ، ولم يكن في وسعي أن أدخل معه في نقاش حول هذا الموضوع ، فتابعنا الحديث في مواضيع أخرى .

قلت لزائري هذا الحدث ، وأنا أعتبر قصة الفلك والشمس مثلاً غير قابل للاستنفاد فإني أقرأ في القرآن : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾ [الفرقان : ٤٥/٢٥] أي

دليلاً على الحركة ، ودليلاً على خداع الحس ، إنه لأمر رائع ، فيإمكان الناس جميعاً أن يخطئوا في تفسير هذه الظاهرة ، ثم يكونوا على استعداد لأن يموتوا دفاعاً عن هذا التفسير ، ولأن يقتلوا الآخرين ببرود أعصاب ، كأنهم يزيلون خطراً عظيماً عن البشرية .. هذا الحدث الذي يراه كل الناس يومياً ، كان البشر قد أخطؤوا في تفسيره هكذا ذات يوم ، فهل بعد هذا يمكن لأحد أن يثق بأفكاره وتفسيراته ليقول : إنها غير قابلة للخطأ . وما هذا الشيء الذي هو أوضح من الشمس حتى لا يقع الخطأ فيه ؟

فمن هنا أظن أن الشمس ليست شمساً مضيئة لنا فقط ، بل هي شمس تضيئ لنا كذلك إمكانية الوقوع في الخطأ في أوضح شيء . فمن هنا كان معنى ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] أي لا إكراه في الصور الذهنية والتفسيرات . وكانت آية ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ الأرضية التي تعتمد عليها - في إعلانها وتأكيدتها - الفكرة التي في الآية الأخرى ﴿ ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ﴾ ، فالشمس هي مصداق ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ ، وكما يمكن الخطأ في الشمس ، يمكن الخطأ في الدين . فلماذا ينبغي ألا يكون إكراه في الإحساس والتفسير ، فلهذا جاء بعد ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ تفسيره ﴿ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ ، أي أن الرشد هو ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وأن الإكراه في الدين ، هو الغي . وربما يفهم أيضاً : أن الحرية هي الاختيار أهم من صحة الاختيار . وأن من يتمسك بهذا : ﴿ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] .

والآن عندما أعود إلى السؤال (كيف تعرف الآخرين بشخصك ؟) فيكيف يتسنى لي الإجابة عليه إن لم أكشف عن المسلمات التي خلفه ؟ فإذا كان سيحكم علي بالإعدام إن قلت : إن الأرض تدور ، أو قلت : إن العلاقة بين النص والمعنى معطى حسي ورمزي وتحويلي ، فلامانع من أن أقول طلعت الشمس وغابت الشمس ، لا عيب في هذا . ولكن عندما نبحث في الموضوع والواقع الخارجي ينبغي أن لا نتمسك بظاهر اللفظ ، ومهما يكن من الاختلاف في النصوص ، فإن قطعنا للعلاقة بين النص والواقع

سيسلمنا إلى معارك لا تنتهي ، والذي قطع الجدل في ظاهرة الفلك ليست النصوص وإنما الواقع ، ولكن واقع علاقة النص بالمعنى لا يزال في غموض دامس يمكن أن تراق من أجله الدماء باسم الله ! لذا أرى لزاماً علينا أن نسلط الأضواء على ما يحدث حين ننطق ، ونعرف ماذا يحدث حين نسأل ، وعلينا ألا نأخذ السؤال بجديّة أكثر مما ينبغي ، وألا نعتبر الجواب وكأنه لم يترك شيئاً يجب الاستمرار في بحثه .

لما كنت أقرأ (دراسة في التاريخ) لتوينبي ذكر فكرة ، وأظن أنه قال خلف هذه الفكرة نحو ثلاثين مسلمة .

يا أخي إبراهيم محمود ماثلي ومثلك إلا كمسافرين التقيا عند هدف ما ، وإن كان منطقتها مختلفاً إلا أن الهدف الذي كنا يسعيان إليه واحد ، فلهذا إني لأشعر بإشكالية كيف التقيت بك ، وأرجو أن لا يطول شعورك بالإشكالية (كيف التقيت بي) وأنا منطلق من غير منطلقك .

وإذا كنت تريد الدخول في عالمي الفكري ، فإن هذا المسعى الذي تقوم دوافعه من العالم الفكري ، تملكه أنت ، وهذا الرصيد الذي عندك سيجعلك تستمر في الطريق ، وستلتقي بآخرين ، وسوف لن تشعر بعد ذلك بالغرابة وإن كنت وحيداً ، لأن الشعور بالغرابة ليس من الآخرين (الآخرون رفاق الطريق الطويل كانوا مع بعض من وقت طويل ، فلا ينبغي أن ننسى هذه الصحبة القديمة . بمجرد أي صحبت أناساً آخرين) .

أعجيني جداً مثال ضربه برهان غليون في المشكلة الاجتماعية ، في النزاع بين الحدائث والأصالة ، حين شبهها بمن يتكلم لغتين ، فإنه لو التقى بالفتتين سيتكلم مع كل واحدة منهما دون أن يشعر بأي تناقض ، وقد حاول غليون بحذق أن يكشف من الذي يستفيد من أن يحول الحديث بلغة أحدهما إلى حرب ، وللحرب منطقتها واستراتيجياتها ، ومغانمها للبعض ، ومغارمها للبعض الآخر ، وهناك من لا علم عنده بما يحدث إلا أنه يشعر أنه مضطر لأن يخوض المعركة ولا خيار له .

يذكر جلال الدين الرومي عن أربعة مكدين عيمان ؛ فارسي ، وعربي ، ورومي ، وتركي ، تصدق عليهم محسن بدينار ، فأرادوا أن يشتروا بالدينار شيئاً يقتسمونه بينهم ، فقال العربي سنشتري عنباً ، فأنكر الفارسي هذا وقال إنني لا أقبل بغير روستافيل ، فسخر منهم التركي وقال إنه لن يقبل إلا بالأوزوم ، ولكن الرومي لم يكن أقل منهم اعتداداً بذاته ، فأقسم أنه لن يقبل إلا بلانكور . واشتد الخلاف والنزاع بينهم ، فمر بهم شخص يعرف بلغاتهم جميعاً ، فقال : أنا سأحل المشكلة ، وسأتي لكل واحد منهم بما يريد . فذهب وأتى بالعنب وأعطى كل واحد منهم حصته ، فسر الجميع ، وشعروا أن هدفهم قد تحقق ، وللعنب مشاكل وكثيراً ما قال الناس : نحن نريد العنب فلماذا الخصام مع الناطور ؟

نحن الآن (حسب تصوري الهابط) لا يوجد بيننا من يعرف اللغتين ؛ لغة الحدائثة ، ولغة الأصالة ، هل لي الحق في أن أقول هذا ؟ هل سيقبلون مني مثل هذه التهمة ؟ ولكن المشكلة أن هذه التهمة موجهة إلى فئة من المجتمع لا أحد يمكنه أن يدينهم لأنهم فوق الإدانة ! إنهم المثقفون !

إنك حين تطلب مني أن أعرف الآخرين بشخصي ، وتجعل هذا الطلب سؤالك الأول ، هل أقول لك ، إني تعلمت إمكانية التفاهم بمبادئ لغتين ، لغة الحدائثة ولغة الأصالة ، مع أنني لا أقرأ ولا أكتب إلا بلغة واحدة ؟!

هل يفيد أن أقول لك هذا ؟ إنه لشد ما يؤلمني ألا أرى من تعمق في فهم الأصالة والحدائثة ، ليتأصل الحديث ، وليتحدث الأصيل ، نحن نعيش أصولاً لا فروع لها ، وفروعاً لا أصول لها ، ولهذا تقوم بحروب لانهاية لها ، وكل طرف يحقر الآخر ، ولا يتنازل لأن يتعرف إليه ، ولا يعرف كل منهما من الآخر إلا غباءاته وسؤاته ، بل كل منها يستبعد ويقصي أن يكون في الآخر شيئاً مقبولاً !

حدثني صاحب لي في الخمسينات ، أنه كان حاضراً في مجلس يضم أهل الحدائثة ،

فقال لقد رفضوا الإسلام رفضاً كلياً وباتاً بحيث بت لا أجد فيه شيئاً واحداً يمكن أن يكون مقبولاً عندهم ! قلت لقد أسميتهم أهل الحداثة ، ولكن الأجد حداثة منهم ابتكر لغة جديدة عنهم ، لأن الحداثة أيضاً درجات ، فهناك الأحداث حداثة ، وهناك الحداثوية والحداثويون ...

هذا عن أهل الحداثة ، أما أهل الأصالة فإنهم ملوك الزمان ، وإلى الآن لم يشعروا أنهم مهددون ، بل يظنون أنهم ستجي إليهم ثمرات كل شيء ، وسيسقط أهل الحداثة والحداثويون . ونظراً لعدم معرفتنا بجذور المشكلات فإن الأصالة قد رجعت إلى أصالة أشد عراقية ، إلى أصالة القائل :

وأحياناً على بكر أحنينا إذا لم نجد إلا أحنانا
وما مات منا سيد حتف أنفه ولا ظل يوماً حيث كان قتيل

وفي الأفغان عبرة ، فإذا ملوا من القتال ، عليهم أن يتقاسموا بلادهم كما تقاسم العرب قبلهم بلادهم . وكما انفرط عقد باكستان .

- ٢ -

ما الذي دفعك إلى أن تكون (جودت سعيد) ، كما يقرأ الآخرون في الكتب المعروفة باسمك ؟ هل هناك مكونات ثقافية خاصة بك ؟

وصلت أخيراً إلى فكرتين لهما اعتبار عندي ، الأولى : أن كل البشر متماثلون في الإمكانيات ، وفي القابلية للتحضر والتقدم ، والثانية : أن كل الثقافات أيضاً قابلة للتطور ، وليس ثمة ثقافة معاقة تغلق أمامها أبواب الحركة .

أرى على المدى البعيد في الماضي والمستقبل صدق هاتين الفكرتين ، ولكن ضمن زمن محدد يمكن التشكيك فيها .

يوم انعقد وجودي في الرحم كان لي ملايين من الأصحاب ، لم يكتب لهم حتى أن يصيروا بشراً ، هناك قانون الأعداد الكبيرة ، واحتمالات النجاح والفشل ، وربما لو

- ٢٦ -

تتبعث ، منذ بدء الخليقة إلى الآن ، عدد العقبات واحتمالات النجاح والفشل التي تجاوزتها حتى وُجدتْ لكان شيئاً عجيباً .

ولكن ليس معنى هذا أن قانون الأعداد الكبيرة حتمي ، وإن ما يجعله وارداً هو أن عهد البشر في التحكم بمصيرهم ما يزال حديثاً ، وأن الذي مازال يحكمهم إنما هو قانون المصادفة (الأعداد الكبيرة) ، وليس التخطيط .

قبل أن يتعلم الإنسان إيقاد النار كان هو وبقية الكائنات متقاربين في أن تدخلهم في مصيرهم كان في غاية الضالة ، ولكن الإنسان حين أوقد النار ، واستأنس الحيوان ، وزرع الأرض ، بدأ يتدخل في استمرار وجوده .

ربما هنا يمكن بحث موضوع القدر (المسير والمخير) أنا لي تصور خاص بالموضوع ، ربما قيل من قبل ، ولكن بتعبير آخر وفهم آخر :

ممتع أن نعرف كيف تعلم الإنسان إيقاد النار ، إنه شبيه بكشف الكهرباء ، إنها من نوع واحد من جهد الإنسان في التقدم ، ما حَكَمَ ذاكَ يَحْكُمُ هذا ، وَسَيَحْكُمُ ما سيصل إليه الإنسان مستقبلاً من كشوف ؛ ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ [يس : ٧٨٣٦] علينا أن لانسى الماضي ، فالتقدم تقدم ؛ قانونه واحد ، بعد أن صار الإنسان نوعاً جديداً ... هنا نقطة خفية ينبغي أن تصير جلية : الإنسان بدون مجتمع صفر ، والمجتمع بدون الإنسان المبدع معاق . وإن الذي كشف النار أو تعلم إيقادها لم يكن في إمكانه أن يوقد الكهرباء ، كان ينبغي أن يمر بمراحل كثيرة وإبداعات كثيرة حتى يأتي الإنسان الذي يتمكن من ملاحظة ظاهرة الكهرباء ... إلى الآن لم أستطع أن أوضح النقطة الخفية بين البنيوية والكارزمية .

هناك ما يشبه السنة الذهب .. البنيوية مكونة من كارزميات ، والكارزميات مكونة من ظروفٍ تَخْلُقُ حدثاً ، مثل إيقاد النار من احتكاك غصنين ، ووجود إنسان ملاحظ وكاشف للقانون ، فيصير كارزمية . ولكن هذا القانون يصير ملكاً للجميع ، فما

يحدث مرة يمكن أن يحدث مرة أخرى ، وما يحدث مصادفة يمكن إعادته قصداً ، حيث ضمنه قانون يحكمه مهما كان خفياً أو معقداً . إن اكتشاف القراءة والكتابة مثل اكتشاف النار والكهرباء ، كان أهم كشف في حياة الإنسان وفر له خزان المعرفة ، والذاكرة الخالدة ضد الموت : (الكتابة) .

البشر هكذا ينتجون الثقافة ، بتراكم الظروف النادرة ، وذكاء الإنسان أو ذاكرته التي تسجل الأحداث ، ثم يأتي بعد ذلك إنسان يكشف القوانين الخبئة في الأحداث المسجلة فيعيد إنتاجها .

أستطيع أن أقول وأنا بين المتأكد والمتشكك ، بين النائم واليقظان ، إن ما فعله الرسول محمد ﷺ مثل إيقاد النار ، لكن ليس في الحطب ، بل إنه أوقد النور في القلوب ، نحن نلاحظ هذا الحدث ولكن إلى الآن لم نعرف سنته ، وسنته باقية موجودة وقابلة للإعادة ، ولكن ظلت كأى قانون قابل للإعادة .

لاشك أنه كان يحتاج إلى ظروف محددة زماناً ومكاناً ، كما كان إيقاد النار وكشف الحروف الهجائية والحاسوب ، ولكنه كشف محتفظ بقابلية الإعادة وليس بخارق ولا معجز . نحن الذين حولناه إلى خارق ومعجز ، وهذا التحويل هو الذي منعنا من إعادة تحسين تطبيقه ، وإلا فلاقدة لنا به ، ولا فائدة من مجيئه .

والإنسان قبل عشرة آلاف عام كان عرياناً يأكل لحم أخيه الإنسان ... هذا الإنسان خلال هذا الزمن القصير في عمر الأحقأب صنع الحضارات ، وقام بكثير من القذارات التي لوث بها نفسه ، ولكن عشرة آلاف سنة ، وعشرين ألف سنة في عمر الكون والإنسانية ، شبيهة بالسنتين أو الثلاث التي لا يعرف الإنسان فيها كيف ينظف نفسه من قاذوراتهِ وهو طفل ، ولا يعيبه أنه كان كذلك ، ولكن العيب أن يظل كذلك بعد أن يبلغ الرشد ؛ العيب أن يترك هذا الإنسان أمياً بعد أن صار في الإمكان تعليمه .

إن كتاب (الخبز والسلاح) يذكر أن العرب أنفقوا على التسلح ألف مليار دولار خلال عشرين سنة ، إن هذه الأسلحة مثل الأحجبة التي يعلقها الناس على رقابهم وسياراتهم وأبواب دورهم لتحميهم من الأرواح الشريرة .

أخي الكريم ماذا أقول لك ؟ إنني صوت صارخ في البرية ، أقول وأصرخ ... لا ، لا يا أخي ... لم أبلغ درجة الصراخ بعد ، لا أزال خجولاً ، لا أزال أشعر بالحياء حين أقول دعوا البطولات الفارغة ، دعوا ديوان الحماسة وأيام العرب ، هناك أيام جديدة في العلم والفهم ، ومع ذلك ليتني أملك الصُّور لأنفخ فيه ، ليتيقظ العالم أو على الأقل الشرفاء منهم : « أوقفوا الحرب » هذا الصراخ الذي أريده لن يفيد كثيراً ، لأن هذا الدوي فعلاً قد حدث ، ونفخ بدوي القنبلة النووية في الصور ، ولكن العالم لم يستيقظ. على هذا الدوي بعد ، ترى هل تكون هذه الكلمات السوداء أكثر فاعلية في الإيقاظ مع هؤلاء الذين يسهرون في الليالي المظلمة على قراءة الحروف السوداء على الصفحات البيضاء ؟ هل نعلق على هذه الحروف هذا الأمل العظيم ؟ لعل القرآن لأجل هذا قد افتتح كثيراً من سوره بالحروف السوداء المقطعة ، لأنها قابلة لحمل الروح ، والعلم روح ، والوحي روح . ﴿ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى : ٥٢/٤٢] ، أي أخي ! ماذا أقول لك عني ؟ هل هناك من مكونات ثقافية خاصة بي ؟؟ لا لا ... نعم نعم ...

- ٣ -

يشكل ماضي الإنسان (بالنسبة للكاتب بعامة وللباحث أو المفكر بخاصة) مادة رئيسية لمعرفة الكثير من الجوانب لشخصية الكاتب . فما علاقتك بماضيك ، وكيف يمكنك أن تحددها معرفياً ؟

بحسب ما أتصور ، إمكان الإجابة على هذا السؤال في غاية الضآلة ، حيث إن الإنسان ابن بيئته . ومواهبه الذاتية في غاية الضآلة ، ماضي الإنسان المؤثر في شخصيته شيء عام مثل الانتماء إلى الثقافة العامة ، فلهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع لا يساعد على فهم الشخصية ، إلا أن علاقة كل شخص مع ثقافته وماضيه لا يمكن أن

- ٢٩ -

تكون نفس علاقة الشخص الآخر بنفس الماضي . إن الأشياء الطفيفة والفروق الصغيرة تشكل خلال التاريخ بالتراكم قيمة ثقافية عامة ، وما يمكن أن أقوله في تحديد صلتني بالماضي أن حبي للاستطلاع وتتبعني لجذور الأفكار ، توجهه في لحظة لا يمكن أن أحدها ، وظل ينمو على مر الزمن ، فهذا يجعل صلتني بالماضي الذي عشته متميزة ، مثلاً ما الذي جعلني أقرأ كاتباً أعجبتني مرات كثيرة ، وألخص أفكاره ، وأجمع ما قاله في أماكن متفرقة عن موضوعٍ ما ، لأكون رؤية أوضح عن الموضوع ، إني لا أستطيع أن أحدد معرفياً ما الذي جعلني هكذا ، ولكن لم تمت لدي فكرة حب الاستطلاع ، وممارستي الدائبة كانت تزيدني تشبثاً بالدأب ، وإن قراءتي لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ، ربما يمكن أن أقول إنها ساعدتني على دعم تصوري في إمكان الاهتداء لشيء أفضل ، ولشيء جديد ، وغو هذا الإيمان هو الذي يمكن أن أقول عنه : إن علاقتني بالماضي على هذا الشكل هي التي أثرت في شخصيتي ، ولا أزال أحن إلى التمكن من الوصول إلى أفكار أقوى بمساعدة الاطلاع على ما وصل إليه الناس في العالم ، لأساعد على حل مشكلات مجتمعي الذي أنتمي إليه ، وإنه ليؤسفني جداً أن قنوات اطلاعي على العلم المعاصر في غاية الضآلة ، بحسب ما ينبغي أن تكون عليه ، وأن الدأب في التعامل مع ما تيسر لي الاطلاع عليه هو الذي ربما يعطني عند الآخر سمة الجدة في مجوئي عند مستوى معين .

- ٤ -

ما الذي دفعك إلى أن تبلور أفكارك من خلال ما أسميته بـ (سنن تغيير النفس والمجتمع) ؟ أليس ما قمت وتقوم به هو عالم يصعب الادعاء بمعرفته ، لأنه يشمل تاريخ الإنسان (على الصعد كافة) ؟ ومن جوانب مختلفة ؟ كيف تحدد موقفك المعرفي - الفكري في هذا العالم ؟

ربما أول من نبه ذهني إلى هذا الموضوع هو محمد إقبال ، في الواقع لقد تشبثت بمحمد إقبال بالرغم من قلة الذين رأيتهم قد استفادوا من جهوده ... إن هذا الرجل قد اطلع على العالم والتاريخ من ثقب أوسع بكثير مما عهدناه في مراجعنا الفكرية ،

- ٣٠ -

ومعاودتي المرة تلو المرة إلى أفكاره نبهتني إلى أهمية آيات الآفاق والأنفس ، حيث يقول : إن الآفاق والأنفس مصدر معرفة بحسب القرآن ، أي إن القرآن يجعل الآفاق والأنفس مصدراً لمعرفة الحق ، فهذا الكلام تأمله يعطي وزناً ثقيلاً ، وقد استنبط هذا من قوله تعالى : ﴿ سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت : ٥٣/٤١] . إن هذا المنجم من العلم والمعرفة عالم يصعب الادعاء بمعرفته ، وأنا لأدعي أنني عرفته ، ولأنه ممكن أن يعرف خلال جيل واحد ، إنها مهمة شاقة وصعبة ، ولكن ماذا على الإنسان أن يعمل خلال مئة سنة قادمة وخلال ألف سنة قادمة ، وخلال مليون سنة قادمة ، أليس أمام الإنسان فرص كبيرة ليغمي ويتابع حبه للاستطلاع ، فمن هنا كان يقول محمد إقبال إن غوامض هذا الكون وضعت وصنعت لترى سهمك فيه يبرق ، ثم إن الأنبياء مهمتهم كانت في معالجة مشكلة النفس والمجتمع وإصلاح هذا الإنسان ، وأنا أرى أن صناعة الإنسان والمجتمع مهمة بشرية .

وحديث الرسول ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه ... إلخ »^(١) حديث متصل بسنن تغيير ما بالأنفس ، فرداً وجماعة ، الفرد يأتي أعزل لا يملك شيئاً إلا الاستعداد للتلقي ، والمجتمع يعطي لهذا الإنسان الأعزل كل أسلحته الحسنة والسيئة ، وخلال التاريخ يحذف السيء ويزيد في الحسن ، وتقدم العالم يكون بهذا الشكل .

أما كيف أحدد موقفني المعرفي - الفكري في هذا العالم ؟

فأنا عندي مصدران للمعرفة ، القرآن وتاريخ العالم ، وتاريخ العالم لم ينته بل يصنع ويزداد ، ويقلم نفسه من الخطأ مهما كان بطيئاً ، إنني لست يائساً ولا متشائماً ولا عديمياً ، إنني مليء بالأمل والتفاؤل ، وإذا كنت أشعر بالأسى في كثير من الأحيان فهذا بسبب تقصيرنا - نحن البشر - في تعميم المعرفة ، وهذا أجده في القرآن ، وأجده في

(١) أخرجه البخاري في الأنبياء (٣٣٨/٦ و ٣٣٩) ومسلم في الفضائل ، رقم (٢٣٦٦) .

تاريخ الكون ، فالكون ليس قد خلق وانتهى ، وإنما لا يزال يخلق ويتم هذا الخلق أما أعيننا ، وما تم في الماضي صار تحت أعيننا إلى حد كبير ، وفهم هذا الذي حدث قابل للزيادة والفهم الأوسع ، ثم إن اختزال واختصار هذه المعرفة المتراكمة وإمكانية نقلها ممكنة وهي مهمة بشرية ، والتأخير أو عرقلة تعميم المعرفة من أكبر ذنوب البشر وخطاياهم وأخطائهم ، فالقرآن يقول : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ [البقرة : ١٥٩/٢] ، وأول كلمة نزلت في القرآن كلمة ﴿ اقْرَأْ ﴾ فالعالم لا يزال يخلق وليس هذا فقط ، بل يتقدم إلى الأحسن ، فكما يقول الله : ﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ [فاطر : ١/٢٥] ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٨/١٦] يقول أيضاً : ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الرعد : ١٧/١٣] ، وإذا كان هناك تخلف في مجتمع ما أو تراجع ، فإن التقدم ينظر إليه في العالم ككل . فأى تقدم يحصل في مكان ما أو زمان ما يبقى هذا التقدم رصيذاً للبشر كلهم .

وأقول إن موقفى المعرفى الفكرى موقف تاريخى . إن الذى يجهل التاريخ لا يمكن أن تكون معرفته صحيحة ولا سليمة .

وعلى البشرية أن تعلم أبنائها التاريخ (ما حدث وكيف حدث) ، وفي كل عصر ينبغي أن يعلم هذا بإضافة الإضافات المعرفية التي تحدث ، والإنسان الذى يعلم هذا بحسب تصورى يكون أخلاقياً ، محترماً للإنسان ، ساعياً إلى التعاون ، وغافراً للزلات ، أخذاً بيد إخوانه إلى الأفضل ، يتقبل من الناس أحسن ما عملوا ، ويتجاوز عن قصورهم ، ويحاول أن يكملها بالتي هي أحسن ، إن موقفى المعرفى الفكرى بعيد عن العدمية التى هى الاسم الآخر للسوفسطائية ، وإن فلاسفة العالم حسب ما أطلع عليه هو فى مرحلة العدمية ، وقد لاحظت أخيراً أن المعرفة الفيزيائية أوقعت كثيراً من الناس فى زيادة ورطة العدمية ، كثيرون جداً العلماء الذين يقولون بعدم وجود هدف وغاية للكون ، إن مقام هؤلاء العلماء لا ينسخ ما عندي فى أعماقي من أن هذا الكون

ليس عبثاً ، والقرآن ساعدني على أن أتقذ نفسي من العدمية ، فالقرآن يقول : ﴿ أُمَّ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴾ [الطور : ٣٥/٥٢] ، ويقول ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ؟ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾ [المؤمنون : ١١٥/٢٣] .

هذا الكون ليس عبثاً ، والعبثية فكرة قتالة للجهد البشري ، وسبب لظهور الطغيان .

وأنا أعتز أني لم أستطيع أن أوضح أهمية هذه الأفكار بعد .

- ٥ -

يُعرف عنك أنك داعية اللاعنف .

فكيف بوسعك إقناع من يرى العنف أعظم تجلٍّ من التجليات الإنسانية حتى الآن ، في مختلف مراحلها ؟ ترى هل تقوم دعوتك على نبذ العنف من خلال اللاعنف ؟ كأن اللاعنف ، هو إدانة وإلغاء للعنف نفسه بشكل آخر !!

يسرني جدا ويطير بي الفرح في أن أعرفُ بأني داعيةُ اللاعنف . فأكثر ما يسوؤني أن لا يُعرَفَ عني أي داعية اللاعنف ، بل إن هدي الأول قبل نحو ثلث قرن أن يُعرَفَ عني وأُعرَفَ بأني لاعنفي . وقد وضعت عنواناً داخل كتابي (مذهب ابن آدم الأول) يقول : هذا الكتاب للإعلان وليس للإقناع ، أي أن هدي كان أن أعرفُ بأني لاعنفي ، وإلى الآن هذا الهدف لم يتحزح عن مكانه ، وأرجو أن تكون كل مواقفي وكتاباتي في تأكيد أني لاعنفي .

أخي الكريم ! أن يقتنع الناس أني لاعنفي وداعٍ مخلصٍ للاعنف ، هذه خطوة مهمة ومرحلة لا بد منها ، لأنها الأرضية التي سأبدأ منها في بناء القناعات عليها .

ولقد التقيت شباباً من الخليج العربي ، دعوني إليهم لأشرح لهم فكري هذه ، وقالوا لي : أما أن لك أن تحاول الآن أن تقنع الناس أيضاً ، وتتجاوز مرحلة الإعلان ؟ قلت لهم : إن هذه أعلى أمنية عندي ، وسأبذل كل ما بقي من عمري في

تجاولة أن يزيد إيماني أنا أيضاً باللاعنف ، وتتظاهر عندي الأدلة عليه ، ولعل من أعظم عيوب أحياناً أن الصدّ الذي ألقاه في الدعوة إلى اللاعنف يجعلني أسفاً حزيناً ، وربما يجعلني أشعر أن أسلوب خطابي يحتوي على إيحاءات بأنني ضعيف الحجّة أمام الطوفان العنفي الذي أواجهه .

فأرجو ألا أكون في موقفٍ يُطمع فيّ الذي يؤمن بالعنف ، ولأن ينقص من إيماني باللاعنف ، وألا يفهم عني ذلك . إن زيادة الإيمان تفعل الأعاجيب . يقول جلال الدين الرومي : « العاشق يتكلم بمئة لسان وإن كان أخرس » . أرجو أن أتكلم بمئة لسان ، وإن كنت قليل الأدلة ، حتى يُعلم أي مؤمن ، ولا يطمع أحد في أن يخف إيماني بهذا . إن رفض الناس لا يخفف من إيماني ، لأنني أعرف التاريخ ، وكيف رفض الناس خلال التاريخ الأفكار الصحيحة اعتماداً على الأوهام المسيطرة عليهم ، إلى درجة أنهم كانوا على استعداد لقتل الآخرين (الذين يؤمنون بالأفكار المخالفة) ، وكانوا على استعداد لأن يموتوا في سبيل أفكارهم الخاطئة ! وقصة جاليلو حدث تاريخي في غاية الأهمية .. حدث تاريخي لا يتطرق إليه الوهم لأنه موثق تاريخياً ..

وأنا ألاحظ من صيغة سؤالك كأنك حيادي إزاء هذه المشكلة ، فلا تريد أن تكون معي ، ولكن أيضاً لا تريد أن تكون ممثلاً للطرف الآخر ، وإنما تقول إنهم يقولون ويرون كذا وكذا ... نعم أخي إن لك الحق كله في أن تقف كذلك ، فكثير من إخواني الذين عاشوا معي طويلاً ، يخرجون وهم مؤمنون باللاعنف ، ثم يتغلب عليهم زخم العنيفين ، فيرجعون إلي يتلمسون المزيد من الحجّة ... على كل ، أظن أنهم مثل إبراهيم إذ كان عليه الصلاة والسلام يطلب من ربه زيادة في الأدلة ، فيسأله الله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِنُ ؟ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة : ٢٦٠/٢] .

وأخي إبراهيم هنا ، وإن كان يريد أن يقف موقف المحايد والمتسائل ، أرجو أن أكسبه لينضم إلى جبهة اللاعنف ، وأنا أراه قريباً ، بل أراه مؤمناً ، ولكن لما يعلن

إيمانه بعد ! وأنا أنتظر أن يعلن إيمانه ، ليس تقليداً ، لأنه تذوق طعم الاجتهاد ، ولكن جبهة العنف ، وجبهة البطولات الفارغة ، والعنتريات الهزيلة ، لها صخب وجلبة وضجيج توهم المتوهم أنها على شيء من الحق !

إن العالم بحسب تصوري صنفان : صنف يسعى إلى إخضاع وإقناع الناس على أساس العنف . وصنف يرفض العنف ويدينه طريقاً للإقناع .

ولن يبقى من التصنيفات ، في نهاية المطاف ، إلا هذان المذهبان ، مع كل الفروع التي يحتوي عليها كل مذهب .

مذهب ابن آدم الذي يحل المشكلات بالعنف ، ومذهب ابن آدم الذي رفض أن يدخل في مذهب أخيه ، ورفض أن يتبرغ في هذا الوحل الذي تمرغ فيه أخوه ، واعتبره شيئاً لم يعد لائقاً بالإنسان ، بعد أن أكرمه الله بالوعي والاعتبار ، وَفَضَّلَ الموت على أن يشارك في هذه اللعبة المميتة ، فَضَّلَ الموت ، لأن الموت نهاية كل حي .. فليت وهو يرفض أن يرتكب خطيئة العنف . وهذا ما عبر عنه سقراط عندما قال : « الموت ليس عيباً ، لأن الموت نهاية كل حي ، ولكن العيب أن نرتكب العيب خوفاً مما هو ليس بعيب » وفي كل عصر يعبر أصحاب مذهب ابن آدم بأسلوبهم الخاص ، وأنا أفضل الكلمة التي وردت في القرآن ، على لسان ابن آدم الذي رفض العنف ، وتقبل الموت البارد حين قال ﴿ لَئِن بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ﴾ [المائدة : ٢٨/٥] .

ثم إن الذي يجعلني أطمع في أن تكون من دعاة هذا المذهب ، أنك سميت ابنك (هايبيل) اسم ابن آدم الذي رفض العنف . والناس إلى عهدنا هذا ، لا يستون بهذا الاسم ، فإحيائك لهذا الاسم دليل على ميلك الفطري إلى مذهبه أو هكذا أفترضه ، وكذلك مقالك^(٥٦) الذي نشر في مجلة المستقبل العربي عن العنف الثقافي ، الذي كان سبب تعارفنا ، يدل على هذا ، ولذلك أقول لك : يا إبراهيم ! إنك حين تسألني عن

(٥٦) راجع المقال في ملاحق هذا الكتاب .

كيفية الردّ على العنيفين الذين يرون العنف أعظم تجلّ؟ إن هذا السؤال هو عين سؤال إبراهيم القديم ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ! قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ ؟ قَالَ بَلَى ، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة : ٢٦٠/٢] إنك آمنت باللاعنف ولكن تريد أن يطمئن قلبك .
و حين توجه إلى هذا السؤال ، يشرفني أن يوجه إليّ ، وإن كنت لا أدعي أنني أقول كلمة الفصل في هذه المشكلة الإنسانية الخطيرة ، وفي هذا التحدي الأعظم ، وفعلا كثيرون ممن يطالبونني أن أكتب ، حتى كبير علماء الجزائر (الشيخ أحمد سحنون) لما زرتهم طلب مني أن أكتب في موضوع ابن آدم أكثر مما كتبت ، وهذا يشرفني ، ولكن مثل هذا الموضوع الخطير لا يكفي فيه أن يكون الذين يتبنونه معدودين على الأصابع ، وموضع ريبة عند عامة الناس والعلماء والمثقفين ، والناس غالباً لا يقبلون الأفكار لأنها صحيحة بل لأنها مقبولة من الكثيرين ، ولأن الذين يثقون بهم يقبلونها . ثم إن هؤلاء الذين يريدون المزيد من الأدلة والدعم غير مخطئين ، ولهم الحق في ذلك . ولكن عليهم أن يبذلوا جهداً ذاتياً أيضاً لتجلية هذا الأمر . لهذا أدعوك وأدعو كل من يمارس التأثير على التيار الثقافي والاتجاه الفكري ، أن يضع ثقله في هذا الميزان ، ولهذا أرجو (وأنا فعلاً قد رجوت كل العلماء والمفكرين الذين تيسر لي الحديث معهم) أن يكتبوا في هذا الموضوع ، ولقد استجاب لي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فكتب كتابه في هذا الموضوع بعنوان (الجهاد في الإسلام ، كيف نفهمه وكيف نمارسه) (١٢) وأنا أرجو كل المثقفين في العالم ، ليس العالم العربي والإسلامي فحسب ، وإنما مثقفي العالم جميعاً أن يدركوا عصرهم ومقتضياته ، ولا يتبلدوا في السكوت عن هذا الموضوع الخطير ، وتجاربي مع العلماء والمفكرين ذات نتائج عجيبة في هذا الموضوع ، حيث كثير منهم يؤمنون بصحة الفكرة ، ولكن لا قدرة لهم على مواجهة الجمهور والتيار الجارف ، العنيف في تقديس هذا الطقس الفظيع ، طقس العنف .

(١٢) صدر عن دا الفكر ، دمشق ١٩٩٤ .

لهذا فإننا نفخر أن نكون من أوائل دعاة اللاعنف ، لا نخاف أو نخجل من أن نتبنى اللاعنف ، بل نقول كما قال أبو الأنبياء : إبراهيم عليه السلام ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ؟ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنعام : ٨١/٦] . ثم يا أخي إبراهيم ، إن الإنسان مهما كان مؤمناً فلا يمكن أن يذكر كل أدلة إيمانه الظاهرة والخفية ، والذي يتعمق في دراسة التاريخ البشري يدرك ما يرغمه أن يكون في صف اللاعنف ، إنني لأتمكن من ذكر كل هذه الأشياء التي جعلتني أتجه هذه الوجهة ، ولأتمكن أيضاً من طرح كل الشبهات التي ترد على هذا اللاعنف .

ولامانع من أن أشير إلى كتاب (حرب وحضارة) لتوينبي وخاصة فصل الفضائل العسكرية ، ونقل أفكار أشخاص آخرين ، وهذا الفصل دسم جداً حسب تصوري ، وهو في حاجة إلى تفصيل وتفضيل في ترتيب الأدلة ، إن المهالة التي تُضْفَى على العسكري الذي حمى أمته من الاجتياح ، وهذا الضابط الأنيق الجهم المتجهم ، لا بد من تشريحه ومعرفة كيف بدأ خلقه ، لاشك أنه كما قال وشبه : إنه لما كانت الحرب فتاة في ريعان الصبا ، كانت تتمتع برونق مُغْرِ ، ولكن بعد أن تحولت إلى عجوز شمطاء لم يعد فيها ما يدعو إلى الإعجاب ، بل هي قد أصبحت تدعو إلى الاشمئزاز . ولقد تنبه إلى هذا التشبيه المعاصر امرؤ القيس الشاعر الضليل حين قال :

الحرب أول ما تكون فتية	تسعى بزيتها لكل جهول
حتى إذا اشتدت وشب ضرامها	ولت عجوزاً غير ذات حليل
شمطاءً يَنكُر لونها وتغيرت	مكروهة للشم والتقبيل

بتّ لا أتذكر الأبيات جيداً ، ولكن المقصود صار واضحاً ، وتوينبي استعار هذا التشبيه القديم قبل الحداثة وقبل القنبلة الجهنمية . إن الحرب قديماً كانت تؤدي دوراً في حياة البشر ، ولكنها صارت فقط للقتل ، ولم تعد حلاً للمشكلات . كما إن توينبي قد

شبه الموضوع بالصيد الذي كان يوماً ما في حياة البشر يؤدي دوراً أساسياً في استمرار الحياة البشرية ، ولو أننا أردنا أن يستمر الصيد محتفظاً بهذا الدور الذي كان له ، لمات البشر إلا قليلاً جداً منهم من الجوع ، وهذا الموضوع جدير بالبحث من قبل أفضل العقول البشرية وأشدها لمعناً وإضاءة ، وأن يعلم للأطفال في المدارس ، وبأساليب ليست تلقينية ، وينبغي أن يفرض على جميع المدارس في العالم تعليم هذا الموضوع ، لأن الثقافة التقليدية تقدر البطولة ، والبطولة الآن تحولت إلى ابن آدم المنضبط في رفض التحدي بتقبل الموت ، لا في مواجهة التحدي الغبي بغباء أشد ، ويجب أن نعرض عن هذا اللغو الثقافي الذي لا يزال يفسد أطفالنا . والحق أن الضابط الذي ذكر تويني أناقته ، والتمثال الذي أبدعته ثقافة عصر البطولة قد فقد بهاءه ، وبات لا يحظى على الأقل عندي بالإعجاب ، بل لا أستطيع أن أخفي شعوري بالقرف منه .

إنني أقول كما قلت في خاتمة كتابي (اقرأ وربك الأكرم) : إني أعتذر إلى (مبدأ اللاعنف) ، وأعتذر إلى كل الذين يريدون مني المزيد من الإيضاح والتوضيح . والذين أقدر تطلّعهم إلى أسلحة ليست من الحديد والنار ، بل هي أدلة من التاريخ . تثبت أن المواجهة بين العقلاء بالحديد والنار إلغاء لأشرف ما وضع في الإنسان وهو (الوعي) . إن الجهاد في الإسلام إنما هو مثل العمليات الجراحية لا يلجأ إليها إلا لإنقاذ الحياة أكثر ، فإذا اشتبه مبضع الجراح بمنجر المجرم فسيكون الأمر كما قال المعري :

فيا موت زر إن الحياة ذميمة ويانفس جدي إن دهرك هازل

أنت تطلب مني في هذا السؤال أن أقدم لك كل ما كتبت وكل ما تحدثت به وكل ما هو لا يزال في الرحم يا إبراهيم ، ارحمني كيف أجيبك على سؤال تضعه بين (١٤) سؤالاً ، وهذا وحده يحتاج إلى جهود الأجيال الحالية والقادمة ، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك ما يمكن تقديمه منه ، أرجو فقط أن لا يقال في المستقبل : ما سمعنا بهذا ، وإنني هنا ، وأنا داعية اللاعنف ، أقول كما قال ابن آدم ، وكما قال القرآن على لسان جميع الأنبياء ﴿ وَلَنصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا ﴾ [إبراهيم : ١٢/١٤] .

أخي إبراهيم : سؤالك الرابع ، وأنت تلاحظ أنني جعلت كتيبي تحت عنوان (سنن تغيير النفس والمجتمع) ، قلت : « أليس ما قمت وتقوم به هو عالم يصعب الادعاء بمعرفته لأنه يشمل تاريخ الإنسان (على الصعد كافة) .. إلخ » ، أنا لا أدعي أنني عرفت العالم وتاريخ الإنسان كله وإنما أقول أن هذا الكون مسخر للإنسان ، وذاته مسخر لذاته ، فهو يستطيع أن يصنع البيئة التي تصنعه ، وتغيير واقع الإنسان ومستواه إنما يكون بتغيير ما بنفسه ، وتغيير ما بنفسه ، إنما يكون بأن يحدد جيداً فيما حدث كيف حدث ؟ فإذا كان الإنسان قبل عشرة آلاف عام لا يعرف الزراعة ، وكان لا يزال عرياناً يسكن الكهوف ، وأتى عليه قبل ذلك حين من الدهر (بضع ملايين من السنين) كان كائناً يتجول في الأرض هائماً على وجهه يبحث عن فريسة يلتهمها ، فإذا كان تاريخه هكذا ثم صار يبحث في الأخلاق وحقوق الإنسان ومكانته في الوجود ويخطط لمستقبله ، فإن معرفتي بهذا تجعلني شديد الثقة والأمل بمستقبل الإنسان ، فكما صار يشمئز من أكل لحم أخيه الإنسان الآن ، وقد كان يفعل ذلك من قبل ، فلماذا لا يترك قتله أيضاً ؟ ولماذا لا نشعر أن ذكر الإنسان أخاه الإنسان بسوء هو مثل أكل لحمه ميتاً ؟ وهذا هدف قد وضعه لنا القرآن ؟

فإذا كان بعض الناس يرون العنف أعظم تجليات الإنسان ، فإني أرى غير ذلك ، ففي القصة التي وردت في القرآن عن بدء خلق الإنسان ، تتهم الملائكة الإنسان بأنه سيفسد في الأرض ويسفك الدماء ، فيقول الله تعالى لهم : ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٢٠/٢] ، وأنا هدفي تحقيق ما علم الله في الإنسان ، وجهلته الملائكة ، وجهله الذين يرون العنف من أعظم تجليات الإنسان ، إن ثقل المهمة لا يجعلنا نقف بل يدعوننا إلى أن نبذل جهداً أكبر . وأنا لست يائساً والتاريخ يدعمني ، ولقد صاغ محمد إقبال هذا الأمل على لسان جلال الدين الرومي حين قال :

رأيت الشيخ بالمصباح يسعى له في كل ناحية مجال
يقول مللت أنعاماً وبها وإنساناً أريد فهل ينال

فقالوا: قد بجثنا، ذا محالً فقال وَمُنِّيَ هذا المحال

يقول الرومي هذا في هذا الموضوع : والله المسؤول بالعون والإسعاف ، لأقتلع بهذه الإبرة جبل قاف .

إذا كانوا يقولون عن الخلل الوفي أنه ثالث المستحيلات ، فلماذا لانعلم الناس كيف يصنعون هذا المحال ؟ فكم من أمور كانت في خانة المحال ، ثم صارت في عالم الإمكان ، وتجاوزها الناس ؟ والتاريخ هو الذي يعطينا هذا الفهم والله يأمرنا بأن ننظر في التاريخ ، ماذا حدث فيه ؟ وماذا يحدث ؟ لم لاتتحدى العنف كما فعل سقراط والمسيح وأتباع محمد ﷺ الذين تحدوا العنف . فإذا كان سقراط والمسيح قد قضاوا نحبهما ، فإن أتباع محمد - الذي لا يقلل من قيمة كل من بذل جهداً في التاريخ ، ولا يبخس من أعمالهم شيئاً - قد ضربوا لنا مثلاً مضيئاً يستحثنا على معاودة السعي ومواجهة التحدي .

إن الفلاسفة ، والعلماء ، والشعراء ، والحكماء ، وكل الذين ينبض في عروقهم نبض الحياة الإنسانية ، مستنفرون لدعم هذا الاتجاه ، وتخليص الناس من طقوس القرابين البشرية ، لنودع السلاح ، ونكسر السيوف والأقواس ، ونكون كابن آدم الذي أمرنا الرسول محمد ﷺ أن نكون مثله . وإن لم نفعل هذا اختياراً فسنفعله اضطراراً . إن العالم الذي نعيش فيه انعدمت فيه إمكانية العنف بين الكبار كما هو واضح ، ولم يعد العنف فيه ناجحاً بين الصغار ، لأن مصير العنف يكون لصالح المستكبرين . ما أشد غباء وتبلد المثقفين !! وما أعجزهم عن قراءة أجدية الحروف الهجائية للعالم الجديد !!

إني لا أقدر أن أوضح كل شيء في هذه الأوراق ، ولأن أوضح كل ما يتصل بهذا الموضوع في عمري كله ، لكنني سأظل أبذل الجهد لعلي أدفع هذا الموضوع إلى مكان متقدم ، أو لعلي أكون من الذين يدفعون هذا الموضوع إلى الأمام . أليس هذا واجباً مقدساً وشرفاً عظيماً ؟ أن أدم وأطمئن أو أسهم في طمأنة القلوب القلقة ؟ لعل وعسى !

﴿ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً . وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المتحنة : ٧/٦٠] .

هذا الموضوع خصب جداً ولكن عدم تأمله هو الذي يجعله مقضياً ومنسياً ﴿ وَكَأَيُّ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ [يوسف : ١٠٥/١٢] وأنا سأضع الآيات والعلامات ، وسأظل ألوح بيدي وأرفع صوتي لنتنبه .

إن الإنسان الذي لا يزال يعلق أملاً على العنف في أن يحل له المشكلات ، أعتبره مريضاً ، أحاول أن أكشف له جوانب هذا الموضوع الخطير ، حتى إذا أبصر وأدرك أن العنف لا يحل المشكلات فإنه سيشرع براحة عظيمة وسعادة كبرى ، أليس هذا جديراً بتكريس هذه الحياة التي أعطيناها لتكون أشد فعالية وأقرب رشداً ؟!

نعم يا أخي إبراهيم ها أنذا صوت صارخ في البرية ، ليأت ملكوتك ، وليعم السلام ، اللهم أنت السلام ، ومنك السلام ، وإليك يعود السلام ، أحيانا ياربنا بالسلام ، وسأفرض السلام من طرف واحد حتى يعم السلام ، وينعم به أحفادنا . ولن يكون لابن آدم القاتل بعد ذلك إلا الحسرة والخسارة والندامة ، وسيشعر ابن آدم الذي رفض العنف أن أبناء أخيه سيكونون على مذهبه وليس على مذهب أبيهم الذي نسخه التاريخ !

علم هذا ابنك هايبيل يا أخي إبراهيم ، وسلامي عليك وعلى هايبيل القديم والجديد .

- ٦ -

أنت من الحريصين على الإسلام ، بشكل جدي ، وتنظر إليه في وحدة مفاهيمية : العالم الإسلامي ، المجتمع الإسلامي ، الجسد الإسلامي ، الفكر الإسلامي ، ترى كيف يمكن تأكيد ذلك وهناك في الحقيقة أكثر من مجتمع إسلامي ، ونظام إسلامي ، وشعوب - مختلفة قومياً - إسلامية ؟؟

- ٤١ -

في كل سؤال من أسئلتك تنكأ لي جرحاً وتثير شجناً وتبعث هما من هموم قلبي .
عندما تقول لي : أنت من الحريصين على الإسلام وبشكل جدي ، يسرني ذلك ،
وأنت تتعجب من ذلك . لهذا كانت أسئلتك الأولى تتضمن من أنت ؟ وماذا أنت ؟
وتريد أن تعرف السر الذي خلفي ويدفعني إلى هذه المواقف . نعم يا أخي لأشك أن
خلف مواقفي رؤية فلسفية ، وبعداً وجودياً ، وتفسيراً للكينونة ، وتصوراً للمبدأ
والمصير .

إن الثقافة والفكر الذي نشأت فيه أنا ، ونشأت فيه أنت يا أخي إبراهيم شبيهان
ببعضهما بعضاً كثيراً .

أنت سألتني عن خلفيتي والماضي الذي عشته ، نعم يا أخي إبراهيم ! لما كنت في
الصف الثاني الابتدائي ، في أول الأربعينات ، وكان كتابنا في الدين يحتوي على نصين
للتشهد ، لم أعرف الفرق بينهما مع تشابههما ، فلم أجرؤ على سؤال أستاذي أو والدي ،
وإنما سألت والدي ما هذان ؟ فبعد أن حدقت في الكلمات التي تضم الزخرفة التي تشبه
فواصل سور القرآن ، قالت لي : « هذا التشهد تشهد المذهب الحنفي وذاك التشهد
تشهد المذهب الشافعي وانتهى الحوار » وربما أضفت ألقاب التصحيح والتعظيم للمذهب
الحنفي ، حيث كانت تعرف أن مذهبها مذهب الحنفية ، انتهى الحوار بيني وبين
والدي . ولكن هناك بدأ حوار آخر بيني وبين نفسي : قلت في نفسي لو ذهب التلميذ
الشافعي وسأل والدته لقات له مثل هذا القول عن المذهب الشافعي ، إن هذا الحوار
الذاتي تطور عندي من المذاهب إلى الأديان ثم بين المؤمنين بالأديان والرافضين لها .
ومنذ ذلك الوقت إلى لحظتي هذه وأنا أبحث وأجتهد في طلب المعرفة ، ومعرفة كيف
يعرف الإنسان ما يعرف ؟ وكيف يعرف الخطأ من الصواب ؟ عالم أنام عليه
وأستيقظ ، أتركه لأعود إليه ، أعود إليه لأعيد النظر فيه ، وهذا ما حفزني على القراءة
وتقليب الأمور ، حتى صرت أخيراً أزعم أنني حصلت شيئاً من الاستقلال في الحلم ، مهما

كان ضئيلاً . وشعرت أني ولدت ولادة فكرية ، فكما انفصلت جسدياً عن رحم الام هل يمكن أن أزمع أن أي انفصلت عن رحم الآباء ؟ لا أدعي هذا كلياً ، ولكن صار لي من الاستقلال الفكري والتأمل الذاتي ، ما يجعلك تصوغ أسئلتك وتتعجب ما هذه الدعاوى التي يدعيها هذا الإنسان !

أخي الكريم ، مصدر المعرفة التاريخ ، إن ظن الناس أن الله هو مصدر المعرفة فهذا صحيح ، إن أريد به أن الله خلق الإنسان قادراً على المعرفة ، وإن ظنوا أن الله يعرف الناس فهذا صحيح أيضاً إن أريد به أن الله يأمرنا أن نفتح أسمعنا وأبصارنا وننظر فيما حولنا ، فلهذا مصدر المعرفة التاريخ ، وبه نعرف الخطأ من الصواب ، لهذا أمرنا الله أن نعتبر بالتاريخ ، بسنن المجتمعات والأمم الماضية واللاحقة . بعد اطلاعي على الثقافة الإنسانية قدر الوسع واليسير ، رأيت أن الناس ظنوا أن المعرفة من الله وليست من التاريخ ، ولم يفطنوا أن الله يرد الناس إلى التاريخ لمعرفة الصواب من الخطأ . إن التاريخ يسير منفصلاً عن أهوائنا وصورنا الذهنية ، فلاسفة العالم لم ينتبهوا لهذا ، ولم يعرفوا أن الله يأمر بأخذ المعرفة من التاريخ ، والواقع ، حيث كان المتدينون لا يعرفون هذا ، كفر الناس بالله . وكما يقولون مات الله على يد نيتشه لما كشف كيف ينسب الناس أفكارهم وأهواءهم إلى الله ، ثم عظموا الإنسان وألهوه ، ولكن تبين لهم أن هذا الإنسان لا يوثق به وأنه قابل لأن يخطئ في فهم الأمور (بدليل الشمس) .

إن الناس لم يفطنوا إلى أن مصدر المعرفة هو التاريخ ، وهذا لا أدعي أنني كشفته ، ولكن أزمع أنه انكشف لي ، فكان ذلك جواب التساؤل الذي خطر لي حين سألت والدي وسمعت جوابها ، وأنا وجدت أن الواقع يصدق هذا ، وأن كتب الله توضحه ، ففي الإنجيل لما سئل عيسى عليه السلام عن : كيف نعرف الأنبياء الكذابين من الأنبياء الصادقين قال لهم : « من ثمارهم تعرفونهم » وثمارهم في التاريخ !

والقرآن يقول لنا بأسلوب آخر قانوني ، وهو أن قانون الوجود مبني على ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الرعد : ١٧/١٣] ، وإبراهيم عليه السلام لما تساءل عن التائبين والأصنام ، وقال لقومه ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذَا تَدْعُونَ ؟ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ؟ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء : ٧١/٢٦ - ٧٤] .

إن هذا الأسلوب في البحث وجدته طريقاً إلى المعرفة ، والمشكلة العالمية الآن في الفلسفة هي : كيف نعلم أننا نعلم وما دليل العلم ؟ إنه النفع حتى يأتي ما هو أنفع « وأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله »^(١) وقال عن الخمر والميسر ﴿ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا لَأَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ [البقرة : ٢١٧/٢] ولكن كيف نعرف الأنفع والنافع ؟ التاريخ لن يخطئ هدفه ، وأنا وثقت بهذا ، ولم أعد أخاف ، فمن أتى بالأنفع سينجح ، وخلصت بهذا من العدمية والعبثية ، والعدمية والعبثية هما مقامات الفلسفة العالمية الحالية ، وأنا لا أرى عبثاً مستمراً ، وإنما خطأ قابلاً للتصحيح ، فأعدت ترتيب ثقافتي وبنيتها على قواعد إبراهيم عليه السلام الذي آتاه الله رشده حين سأل سؤاله ﴿ هَلْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ ؟ فلما تواطأت في نظري الآيتان آية الكتاب الذي من عند الله ، وآيات الآفاق والأنفس ، شعرت بالراحة والطمأنينة ، وشعرت أنني على بينة من ربي ، وأن من يعرض عن الله لم ولن يجد أفضل مما وجدته عند الله . فلهذا كان إيماني وإسلامي يقيناً بارداً مطمئناً ، أتمنى أن أوصله إلى المتعبين في العالم ، قال عيسى عليه السلام في الإنجيل : « أيها المتعبون في العالم هلموا إلي إن نيري خفيف » والقرآن يقول لنا إني سأرفع عنكم النير إلى الأبد ، لهذا وصف القرآن محمداً ﷺ بأنه يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم .

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٠٥/١٠) .

بعد هذا التصحيح المفاهيمي الذي فرضه علي الواقع ووجدته في الإسلام ، لم أعد أخشى من تبنيه ، والدعوة إليه ، وعرضه بأقرب ما يكون إلى القبول في عصرنا الحاضر .

وحقائق الحياة كل مرة تفهم بأوضح مما كانت عليه ، سواء أكانت في المستوى المادي أو الحياتي أو الفكري النفسي ، ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٤/٢٠] ، ﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ [فاطر : ١٧/٢٥] .

ثم إذا كان هناك أكثر من مجتمع إسلامي في هذا العالم ، فليس في ذلك ما يمنع ، فأنا مستقل مع أسرتي ، ولكني متوحد مع قريتي وعشيرتي ، وإذا كنت مستقلاً في قريتي وعشيرتي فأني متوحد مع قومي وبلدي أو قطري ، وإذا كنت كذلك فأني أستطيع أن أتوحد مع العالم جميعاً ، وليس هناك ما يمنع من هذا التوحد إلا قبول العنف ، وأنا حسب ما أفهم الإسلام بإمكانني أن أتفاهم وأتعايش بالعدل والإحسان مع كل الناس ، بشرط واحد فقط ، أن يتركوا العنف وألا يفرضوا الآراء بالعنف . إني أتعجب كثيراً من يقرؤون في كتاب ربهم : ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [المتحنة : ٨/٦٠] .

إنني لا أرى مانعاً يمنع من التوحد في العالم الإسلامي إلا الجهل ، والمواريث الخاطئة التي حملنا أوزارها عن آبائنا .

إني حللت المشكلة في أعماقي ، ولم أعد أشعر بمرض ، بل أشعر أن هذا يمكن تعميمه . إذا عالجتنا إنساناً مريضاً بالملايا بأسلوب علمي فكل المصابين يشرون بإمكانية الشفاء ، ولم يبق إلا أن نبذل جهداً معرفياً تربوياً مفاهيمياً .

ثم يا أخي الكريم ! هذا المبدأ المفتوح الذي يتسع للعالم جميعاً ماعدا العنفيين ، وهذا المبدأ الذي له من الأتباع نحو ربع العالم وهم في زيادة مستمرة ولهم تاريخ وقيم

وكتاب لا يمكن صنعها بين عشية وضحاها ، إن أكثر من مليار من البشر تنبض قلوبهم
بقيم السماء الممتدة إلى الأرض ، والتي تقوم على شهادة الأرض ، بالإضافة إلى شهادة
السماء مما يجعلها مفتوحة على العالم .

إن هذا الدين الذي يعترف بالأعمال الماضية والأنبياء السابقين الذين عرفناهم أو لم
نعرفهم ، والذي قطع الاتصال بالسماء مرة أخرى ، وأغلق الباب ، وردنا إلى وقائع
الأرض ، أرى أن مثل هذا الرأسمال من يزهد فيه في حياة البشر لا يعرف كيف يتم
الإصلاح ولا التقدم ، وإن هذا المبدأ ليجذب الأتباع الجدد مع ضعفهم وجهلهم ، يجذب
الأتباع في كل أنحاء الأرض ، إن المسيحية انتقلت إلى روما ، وكانت روما مستعمرة لمهد
المسيح ، وكانوا يحقرون هذا الشعب الذي منه المسيح ، ولكن مبدأ المسيح غزا روما في
عقر دارها ، ولم يحاولوا أن يطردوا المستعمرين ، وإنما حولوا المستعمرين عن
استعمارهم وفتحوا بلادهم وعقولهم فتحاً مختلفاً عن فتح المستعمرين . أليس لي الحق في
أن أقول : إن الإسلام يغزو الآن عقر دار المستعمرين غزواً مختلفاً كلياً عن غزو
السياسيين ؟ إن التاريخ يسلك طرقاً عجيبة ، ليس وفق أهوائنا ومخططاتنا الأنانية ،
وإنما وفق ما ينفع الناس في المستقبل .

أخي الكريم لماذا أحشر نفسي في تفسير الآخرين ؟! لماذا لا تكون لي قدرة
وحرية لرؤية أرحب ؟! إنني أفهم الإسلام ، والمسلمين ، والعالم الإسلامي ، مع كل
عيوبهم بشكل مختلف . أرى المستقبل بشكل يصدق نبوءة القرآن ، وبأن هذا النور غير
قابل للإطفاء ، وفعلاً التاريخ يقول لهذه النبوءة : نعم .

إن غوته - في حوارهِ مع أكرمان - قال عن القرآن : إن هذا المبدأ لا يُخْفِقُ أبداً ،
وغير ممكن أن نأتي بأفضل منه ، كما ذكره محمد إقبال .

علينا نحن الآن أن نكون شهداء لإيقاظ هذا العالم الذي له رأسمال : (رؤية
حضارية أكثر عدالة) ، فلعل هذا الرأسمال الذي أودع قلوب المسلمين هو الذي جعلهم

يرفضون الحضارة الغربية ولم تبهر أعينهم تقنياتهم ، حيث يتصورون عالماً أفضل وحضارة أفضل .

في الواقع ليس لصالح البشرية أن نعمم قيم الحضارة الغربية ، لأنها لا تزال محكومة بقيم الرومان ، وبالفيتو ، إننا نتطلع إلى إمكان بناء عالم جديد لا يشعر المرء فيه أنه أقل أو أكبر قدراً من غيره سوى بعمله الصالح ، فمن هنا وإن كانت إمكاناتي وإطلاعاتي ضعيفة وقليلة ، وأبلع ريقى ويضيق صدري ، ولا ينطلق لساني ، فيأني أشعر أنني سأتعلم ، وفي إمكاني أن أقدم رؤية جديدة مفتوحة غير مغلقة ، إلا على العنيفيين الذين يفسدون في الأرض . والتاريخ سيتحدث عن أشواقي فإن لم يتذكرني ، فسوف يحقق أحلامي وآمالي ، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً .

هذا جواب السؤال السادس الذي ربما كان محتواه ، كأني أنفخ في رماد ، ولكن هذا الرماد الذي أعيش فيه يحتوي على شعلة كما قال إقبال :

في رماد اليوم منا ترقد شعلة يرمي بها الكون الغد

﴿ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَنَرَاهُ قَرِيباً ﴾ [المعارج : ٦٧٠] .

- ٧ -

أليس اعتبار (الكل) أكثر غنى من (السلبية) المعاصرة ، و (العدل) أكثر وأدق معنى من (الفعالية) المعاصرة ، هو محاولة للفهم من خلال ما هو معاصر نفسه (أجنبي) أو هو في الوقت نفسه ؛ تجاوز له ، ومن ثم تأكيد لمجموعة صفات في مفاهيم إسلامية تضاف إليها ، أكثر من اعتبارها موجودة في تلك المفاهيم ذاتها . دون أن يعني ذلك التقليل من أهميتها . فكيف يمكن أن نوفق بين ما هو تاريخي يتطور . وما هو ديني يشكل ناموساً ثابتاً . كما يقال هنا وهناك ؟

لعل من يقرأ جوايي هذا ، يشعر حين يقرأ باللهاث ، بالسرعة ، بالركض ، بالتوقفات الفجائية ، بالمنعطفات . عندما قرأت زوجتي المسودات ، قالت : إنك

- ٤٧ -

تكتب وأنت منشرح أحياناً ، وأحياناً بعض كتاباتك تشعر القارئ بأنك تكتبها وأنت متضايق . هذا الإحساس من أين أتى ؟! أما أنا فإني أشعر بشيء آخر : أشعر بالنوسان ؛ أضيء وأنطفئ ، لا أتمكن من الاستمرار في الإضاءة ، فالروابط بين الأفكار ، أشعر أحياناً أنها ليست جلية ولا متسلسلة . إني أركض ، ومن يتابعني يشعر بذلك أو هكذا يخيل إلي .

أصل هذا السؤال السابغ محاولة الفهم من خلال ما هو معاصر ، وتجاوز له ، وإضافة أشياء جديدة عليه أكثر من اعتبارها موجودة في تلك المفاهيم ذاتها .

هذه الإشكالية تنتج من مفاهيم صنعت الشطر الأخير من السؤال . كيف يمكن لنا أن نوفق بين ما هو تاريخي يتطور ، وما هو ديني يشكل ناموساً ثابتاً ؟

هذه الإشكالية ربما تكون ناتجة عن تصور للوجود ، إن الوجود والكينونة يتضمن هذا ، أنا كإنسان موجود وثابت ، ولكني تاريخياً ، أتغير في كل لحظة ، وأبني أفكاري وأطورها وأزيد فيها وأنقص منها وأتجاوزها ، يا حبذا لو أننا نعلم هذا لأطفالنا ، حين يسألوننا عن أشياء لا نعرفها ، أعني أن لا نوحى إليهم أننا عرفنا كل شيء ، وانتهت المعرفة وثبتت ، إن هذا الإيجاء خطر ، ولكن ثقافتنا تحتوي عليه . ومحمد إقبال كان قد تألم جداً من هذا الفهم التامى الذي نيته . إن كل شيء قابل للفهم بشكل أفضل ، وكل شيء قابل لأن يعاد صنعه بشكل أحسن .

إن محمد إقبال هو الرجل الذي فكر في هذه الإشكالية التي سيطرت على الناس ، وحاول أن يبحثها بمنهج (كيف بدأ الخلق) . ما الذي جمد الحياة الإسلامية ؟ وما الذي جعل مثل هذا السؤال إشكالياً ؟ كيف نوفق بين ما هو تاريخي يتطور وما هو ديني يشكل ناموساً ثابتاً ؟ لو سألتك من أين أتتك هذه الفكرة ؟ وكيف وجدت ؟ وهل هناك شيء مما يمكن أن نراه ونسمعه غير تاريخي ؟ الله فقط هو الذي غير تاريخي ، ولكن مخلوقاته كلها تاريخية ، حتى الأديان تاريخية ، والرسالات

تاريخية (أي أنها من صنع الله وليست الله) . وقد صنع الله التاريخ ، ويزيد في التاريخ وفي الخلق ما يشاء ، والنبوة تاريخ ، وقد ختمت وزالت من الوجود ، ولن يأتي نبي بعد محمد . وهذه التاريخية من أعظم التغيرات التي حدثت ، وهي حدث كبير وحصانة حتى لا يزعم أحد أنه يتلقى عن الله بطريق لا قدرة للآخرين على التلقي مثله .. كل شيء صار واضحاً .

لهذا جعل القرآن التاريخ (أي الأحداث) مصدراً لمعرفة الحق ، فتحوّلت الأدلة من الغيب إلى عالم الشهادة .

وعلينا أن لا نل من تكرار هذه الفكرة بأساليب مختلفة في وضوح الدلالة ، وأن نكررها بغير ملل ، القرآن لا يهتم بالتاريخ الماضي ، ويجعله مصدر المعرفة والاعتبار ، وتمييز الخطأ من الصواب ، بل يعتبر المستقبل كذلك ، ويتحائم إلى المستقبل ، إن كنتم لا تجدون الآن أدلة كافية على هذا الموضوع فستجدون في التاريخ القادم ما سيثبت صحة هذا ، هكذا يقول القرآن ﴿ اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴾ [هود : ١٢٠/١١ - ١٢١] إن هذا التحدي بالمستقبل ، بالتاريخ الواقعي ، أسلوب في غاية الأهمية .

فحين صار التاريخ يدل على الخطأ والصواب ، بل وينهّب بالخطأ جفأً مهما تأخر ، ويبقى في الأرض ما ينفع الناس ، لما صار هذا واضحاً ويمكن الرجوع إليه ، صار مسوغ ختم النبوة موجوداً في العالم ، وختمت النبوة ، وإن لم يكن العالم قد أدرك ذلك جيداً ، وإن كان إلى الآن لا يفطن إليه .

ما هو الثابت ؟ جعل المخلوق يمكن أن يكون ثابتاً ؟ المخلوق نسبي ، وحتى هذه المادة التي كانوا يرونها شيئاً ثابتاً ، يظنون أنهم يستطيعون أن يقفوا عليها بصلاية ، تفتت من تحت أقدامهم هباءً ، إن التاريخ ليس أجنبياً أو أهلياً . التاريخ بشري ،

وعندما يأمرنا الله بالنظر إلى التاريخ فإنه لا يلغي تاريخ الآخر ، ولا عواقب ما وصل إليه الآخر ...

ولئن جعل القرآن عاداً وثمود وفرعون مصادر لمعرفة الخطأ من الصواب . فلماذا لا يكون الاتحاد السوفيتي وألمانيا وبريطانيا مصدراً للاعتبار بشكل أكبر وأضخم وأعظم ، ومثلاً لما حدثنا عنه القرآن من هلاك الأمم بالخطرسة ، ونجاة الأمم بتبني القسط ، ﴿ إِلا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ ﴾ [١٨١٠] والحاصل أننا نحتاج إلى تصورات جديدة وواقعية أكثر ، وهذا ما أحاوله ، وأجتهد فيه ، وأبذل كل إمكاناتي وطاقتي - على هزالها - وأرجو أن أنبه بعض الناس إلى أن قانون الله إذا نسخ شيئاً يأتي بخير منه أو مثله وهكذا كانت النبوات ، ثم ختمت بعد أن حلت السننية محل الخوارق . لهذا كانت رسالة محمد ﷺ سننية .

سنة الله في الدين خلوا من قبل ، أن العدل يكون سبباً لنجاح المجتمعات ، والظلم سبباً لخرابها ، ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر : ٤٢/٣٥] ونحن ينبغي أن نتفنن ونرتقي بالعدل ، لأن إمكانات كل عصر في العدل تتطور ، وليس العدل فقط ؛ بل هناك الإحسان ، والدفع بالتي هي أحسن ، الذي يحول العدو إلى ولي حميم ، لم يغلق الباب أمامنا بل فتح بشكل أوسع ، لنحقق العدل والإحسان ، نحن الآن لم نستطع أن نحقق العدل فكيف بالإحسان ، الآن الناس لما يكونون أقوياء لا يقومون بالعدل ، وإنما بالإحسان ، لكن بشكل معكوس ، يحسنون إلى أنفسهم ، ولا يعدلون مع الآخرين . ولكن الأقوياء حين يحسنون إلى الضعفاء ويعدلون معهم يصنعون الحياة الإنسانية الأفضل التي يمكن أن يتقدم فيها نوع وكم الإحسان دائماً .

سأضرب لك مثلاً على الثابت والمتحرك ، يقول الله عن الخيل والبغال والحمير إنها للركوب وزينة ، ثم يقول : ﴿ وَيَخْلُقْ مَا لَّا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٨١٦] كلمة يخلق

مالا تعلمون ، ثابت ومتحرك في آن واحد ، ستظل كلمة (ويخلق مالا تعلمون) كما هي على الدوام ولكن محتواها يتغير ، ومهما تغير محتواها ، وصنعنا أشياء أعجب ، إلا أن العالم الإنساني هو الآن في حاجة إلى سرعة أكبر من سرعة الضوء للوصول إلى العالم الآخر ، والناس يرون هذا مستحيلاً ، ولكن الله لا يقول لنا إن هذا مستحيل ، بل يقول لنا : ﴿ لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [الرحمن : ٢٢/٥٥] ، وسلطاننا وتسلطنا وتسخيرنا كل يوم في تقدم ، وسنتقدم في الحضارة ، والدور قادم للعالم الإسلامي ، وقريب ، ولكن الذي يجب علينا أن نقوله للعالم الإسلامي : نحن أعلى المثقفين ، أو الذين يزعمون أنهم يحاولون أن يهتوا بالفكر - علينا أن نهيب العقول والنفوس إلى الدور القادم للعالم الإسلامي ليسهموا في صنع مستقبل الإسلام ، ومستقبل الإنسان - إن العالم الإسلامي كان في مقدمة العالم نحو سبعة قرون ، والآن لا أقول إنه سيكون في مقدمة العالم ، بل أقول إنه سيسهم في صنع العالم بسهم كبير ، وعلينا - نحن الذين نزع أننا من المفكرين في المستقبل - أن نقول للمسلمين ونذكرهم : ليس المهم أن تتقدموا ركب الحضارة بل أن يرى العالم مقدار إسهامكم في بنائها ... ﴿ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٢٩/٧] ، وأن لانسى التاريخ فنصير مثل هؤلاء الذين يظلمون الناس وهم يظنون أنهم يحسنون صنعا . يقول الله : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَاداً ﴾ [القصص : ٨٢/٢٨] ، ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد : ٢٢/٤٧ - ٢٤] ، علينا ألا نخلد إلى الصمم والعمى عن الظلم حين نرتكبه نحن ونظن أننا نحسن ، ونكون من الذين زين لهم سوء عملهم فأروه حسناً .

وكما أن قول الله : ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٨/١٦] ثابت كلفظ ولكنه متحرك كعنى وكواقع ، وسيظل صادقاً مهما تغير الواقع ، وكذلك لما يبحث الله المشكلة الإنسانية في حوار الله مع الملائكة واتهامهم للإنسان بأنه مفسد وسافك للدماء ، فإن

جواب الله ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٢٠/٢] فكما أن ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ في صدد المواصلات فكذلك قوله تعالى ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ في هذا الإنسان فإذا كان الناس يوماً يرون أن هذا الإنسان مفسد وسافك للدماء ، فإن علم الله غير ذلك والتاريخ غير ذلك ، فهذا الإنسان كان عريانا فتعلم كيف يستر عورته ، وكان يأكل لحم أخيه الإنسان فتعلم كيف يتجاوز ذلك ، ويدفن موتاه بدل أن يأكلهم ، وإن كان قد عف عن أكلهم فإنه لا يزال يقتلهم ، وسيتعلم كيف سيكف عن قتلهم ، بل وكيف سيصير قتلهم مقرفاً يتقزز منه مثل أكل لحمهم ، بل سيتجاوز هذا ، وسيصير الناس ينظرون إلى الذي يذكر سيئات أخيه كأنه يأكل لحمه ميتاً ، يقول القرآن لنا : ﴿ وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحجرات : ١٢/٤٩] .

والله يقول لنا إنكم تستطيعون أن تغيروا واقعكم بتغييركم ما بأنفسكم ، وإننا نحن نستطيع أن نفهم قانون تغيير ما بالأنفس فنغير بذلك الواقع .

إني لشديد الحزن أن أرى كثيراً من الناس لا يعرفون من القرآن إلا الأفكار العامية ، لا حرج إن هذا لا يدعوني إلى اليأس ، إن هذا قابل للتغيير ، وإني لسعيد جداً أيضاً أنني أحد الدعاة إلى هذا التغيير في فهم الأشياء ، وإني استطعت أن أقرأ القرآن باستقلال أكثر عن رؤية الآباء ، والقرآن حين يقول للناس إن اتباعكم لساداتكم وكبرائكم لا ينجيكم من المسؤولية أمام الله ، إن هذه الفكرة إذا كانوا يرون بها وهم لا يحسون بما تتضمن من ثورة مفاهيمية وفكرية ، ليستمر خنوع الناس لفهم الآباء فهذا مرفوض في القرآن ، ولا أبالي أن كثيراً جداً من المسلمين لا يمكنهم أن يروا رؤية مستقبلية غير قابلة للتصور ، حين يتمكن الإنسان من الاستقلال في الفهم ، نحن لانزال نعيش في رحم الآباء الفكرية ، ولم نولد بعد ، فكما يستقل الإنسان جسدياً بالولادة الجسدية عليه أن يستقل فكرياً بالولادة الفكرية ، وأنا لا أزعج أنني ولدت ولكن صرت أفهم أنه يمكن أن

أخرج إلى عالم آخر غير عالم الآباء ، ولكن لأشعر بهذا الخروج أني أخرج عن نداء الله للإنسان بالتححرر عن رؤية الناس ، وأن يحدث لنفسه رؤية .

مثل هذه الأفكار إذا قربها الإنسان إلى الناس اعتبروه مثالياً طوباوياً ، ولكنني أرى شيئاً مختلفاً كلياً عن تصور المسلمين عن الإسلام ، فهذه الأفكار ليست ملصقة بالقرآن ، أنا لا أقوم بالصاقها ، إنها غير موجودة في العالم ، بل العالم ينكرها ، وإن كانت موجودة في القرآن ، هذه الأفكار أكبر بكثير من الأشياء التي يقولها الناس ، وقد قال الناس من قبل هذا للمسلمين : إنكم تلصقون هذه الأفكار بالإسلام ، بعض أفكار القرآن صارت واقعية أي شهدت آيات الآفاق والأنفس بصدق نبوءة القرآن عن مستقبل الإنسان ، وبعضها لا تزال بعيدة ، فأنا لأشعر أنني ألصق بالقرآن ما ليس فيه ، بل ، أشعر أنني مقصر في إيراد ما يدعونا إليه القرآن .

وهذا ما يجعلني عند بعض الناس متميزاً في فهمي ، لأني تجاوزت ما يتعلمه الناس ، إن المفسرين القدامى لم يتكاسوا عن قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٢] إلا بأسطر معدودة ولكنني ألفت كتاباً عنه ، وأشعر أنني في حاجة إلى أن أبذل جهوداً كبيرة ، ليفهم الناس ما تتضمنه هذه الآية من مسؤولية الإنسان عن صنع مستقبله .

التقيت في مؤتمر من المؤتمرات ببعض العلمانيين ، فحاول بعضهم أن يقدمني للآخرين بأني أقدر العلم ، فقلت لهم إن ذلك يسرني ، ولكنني أقول لكم : يا علمانيون ! أليس عليكم أن تفهموا الإسلام وتأملوه ولا تكتفوا بتصورات القرون الماضية ؟ ! إن الذين يظنون أن الأفكار الشائعة هي الأفكار الصحيحة ، أشعر أنهم لا علم لهم بتاريخ الأفكار ، ومع الأسف إننا نقع في هذا كثيراً .

وأنا لأشك أن شباباً من العالم الإسلامي لم يفقدوا حب الاستطلاع ، ولم يوقنوا أن الآباء قد فهموا كل شيء ؛ سيكتبون في هذا الموضوع أفضل كثيراً مما أكتب فيه ،

إنني أكتب كالمؤمن ، ولكن الذين سيأتون يكتبون بالعلم ، وكان محمد إقبال كان يحس بشيء من هذا حين كان يقول :

« أنا صوت شاعري يأتي غداً » .

أتمنى من شباب يتصفون بالعناد والتحدي للفهم أن يستمروا في بحث هذا الموضوع ، ولا يستنبهوا لما يقال هنا وهناك .

- ٨ -

إن ما أثرته بخصوص رفض الآبائية يشكل خطوة جريئة في عالمك الفكري أليس هذا ينبني على عنف ما ؟ وهو نفسه سبب من أسباب التعقيم على أفكارك ؟

إن مشكلة الآبائية مشكلة إنسانية ، وسبب رفض الآبائية في القرآن والتاريخ أن الآباء يحتون على جانب سلبي وجانب إيجابي .

الجانب السلبي حين يُعطل الآباء في الأبناء حافز الإبداع ، فيقتل الآباء بذلك في الأبناء إمكانية أن يكون في المستقبل شيء أبدع مما كان ، فمن هنا كان إنكار القرآن على المجتمعات اتباعهم لآبائهم ، ورفضهم الجديد ، اعتماداً على آبائهم ، من غير أن يفكروا فيه ، ومن هنا جاءت فكرة : ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ ﴾ [القصص : ٣٦/٢٨] ، لم ترد هذه الفكرة على أنها ميزة لهذه المجتمعات ، بل كانت إدانة لهم .

وأما الجانب الإيجابي في الآباء فهو أننا بدون الآباء لسنا بشيء ، فبدون أن يعلمنا الآباء الحروف الأبجدية ، ويقدموا لنا ما حدث في التاريخ نكون صفرًا ، فمن هنا كان علينا أن نفهم قول الذين قالوا : « من لاشيخ له فشيخه الشيطان » ، بمعنى أن العالم كله يجب أن يكون لنا بمثابة الشيخ (المعلم) ، ومن لا يتعلم علم العالم وما حدث فيه يكون في ضلال ، فلهذا لا بد من الآباء ، لتقبل منهم أحسن ما عملوا ، ثم نبدأ نبني على ما قدموه لنا . وبذلك تكون علاقتنا بآبائنا علاقة سوية ، نجلهم ونحترمهم ونعذرهم ،

- ٥٤ -

إذ لم يكن مطلوباً منهم أن يسبقوا عصرهم إلى مدى لم يكن في إمكانهم ، ولكن حين نغمض أعيننا ، ونرفض أن تحدث زيادة في العلم عما كان عندهم ، فهذا إيقاف للتاريخ . إذن ينبغي أن نعيد ونكرر : أن الوقوف عند الآباء ، ورفض أن يكون هناك علم لم يعلموه ، إنما هو تجميد للتاريخ ورفض للزيادة في العلم ، والله علمنا أن ندعوه أن يزيدنا علماً .

وأن رفض كل ما جاء به الآباء ، لا يمكن أن نفعله ، فهم الذين كشفوا النار وزرعوا الأرض وابتكروا الحروف الهجائية ، وإذا فاعلنا هذا ينبغي أن نعود إلى الكهف ، ولكن العلاقة الصحيحة مع الآباء ، أن نتقبل منهم أحسن ما عملوا ، ونتجاوز عن سيئاتهم وقصورهم ، والشيء الذي لم يكن في إمكانهم .

فإذا كان بعض الناس يمكن أن يروا في ذلك عنفاً بشكل من الأشكال ، فإنني لأرى فيه ذلك ، بل أرى فيه رحمة بالإنسان ورحمة بالآباء ورحمة للأبناء ، ولكن إذا فهم بعض الناس أن تجاوز الآباء احتقار لهم وإساءة إليهم ، فإننا لا نرى ذلك ، وسنظل نكرر تقديرنا للنافع ، القديم والجديد ، ونطبق عليه قاعدة التاريخ ، من أن الخير والأبقى ، أي الأنفع لعموم الناس ، ولمدة أطول هو الذي لا يمكن معارضته ، وسيظل محترماً حتى يأتي ما هو أفضل منه في عموم النفع وفي دوام النفع ، وبذلك نرتاح في علاقتنا مع الآباء ، الذين تعبوا وتعذبوا من أجل أن يوفروا لنا راحة أكثر ، ونعتبر بأخطائهم فنقلل من أخطائنا .

ويبقى أن نصح العلاقة مع الآباء والمجتمع ، لأن عبادة الآباء والمجتمع ، كانت ولا تزال مشكلة أمام التقدم ، ولا بد من توضيح هذا الموضوع لكل بحسب فهمه وبحسب عصره وزمنه .

أما أن يكون هذا الموقف سبباً للتعميم على أفكاري ، فهذا صحيح وخطأ في آن واحد ، إن الذين يتمسكون بما كان عليه الآباء سيرفضون هذا الموقف ، ولكن الذين

يقفون من الآباء الموقف الصحيح سيعمون هذه الأفكار التي أعرضها . إذا كانت تساعد على تبني الأفضل ، بمعاناة أقل ، فإذا كان الذين يرفضون هذه الأفكار أكثر من الذين يتقبلونها ، فليس في ذلك مخالفة لسنة الوجود ، إذا كانت الأدلة التي أسوقها على صحة أفكارى ضعيفة ، وكان المجتمع شديد التمسك بالآبائية ، فمن الحتم أن تظل هذه الأفكار في الظلام ، وأما إذا كان في هذه الأفكار شيء من الوجاهة والقوة ، وكان المجتمع قد بدأ يشعر بالحاجة إلى شيء يخرجنا مما نحن فيه ، فستعمم وتنتشر أكثر فأكثر على مر الزمن والمهم أن تؤدي هذه الأفكار دوراً في حينها مهما كان ضئيلاً ، ونحن في تقييمنا للأفكار وانتشارها ، لا ينبغي أن نحصرها في زمن محدود ، فلا الأفكار تولد كاملة ، ولا الناس يستقبلونها فوراً ، فلهذا سنظل نجتهد ، ونحن نؤمن أن نظام الكون لا تضع فيه الأعمال الحسنة ، ﴿ وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴾ [الأنبياء : ٤٧/٢١] . وهذه الأفكار التي أعرضها سيدرسها الناس للاستفادة منها ، ولكن ليعرفوا كيف كنا نفكر ، وكيف كنا نحاول الإصلاح ، كما نحن ننظر الآن إلى الذين كانوا قبلنا ، وإني لأتلهف لهذا ، وأنا على يقين أيضاً من أن هذه الأفكار ستعرض بشكل أفضل من قبل الأجيال القادمة .

فإذا كنا قد قدمنا شيئاً يساعد من بعدنا على أن يتجاوزنا إلى أفضل مما وصلنا إليه ، فإن ذلك مما يجعلنا نشعر بالسعادة ، وهذا الأمل يدفعنا إلى العمل مهما كان الجو معتماً ، بل أستطيع أن أقول إن أفكارى تتقدم إلى مدى أبعد مما كنت أتوقع لها ، فلو كان علمي أكثر واطلاعي أوسع إذن لكان التقدم أسرع والنفع أعم ، وهذا ما أتمناه لمن بعدنا .

وكل من يوسع اطلاعه على نتاج الإنسانية ، ولا يقتصر على نتاج العشيرة ، سيخرج من الجانب السلبي من الآباء ، والقرآن يأمرنا أن نكون شهداء على الناس ، وليس على الآباء فقط ، وبما أن الأمر كذلك فهو الذي جعل الجاحظ يقول : ماترك

الأول للآخر شيئاً أضر من قولهم ماترك الأول للآخر شيئاً .. ولئن كان الإنسان قد ولد في رحم العشيبة ، فإنه سوف يتعلم كيف يستمر في ولادات جديدة .

- ٩ -

ماذا تقول في علاقتك بـ (توأمك) الفكري (مالك بن نبي) ؟ تكاد تنهاى معه - أليس النظر إلى الآخر هكذا ، يؤثر في استقلالية الشخصية الفكرية ؟

يسرني أن أكون توأمًا فكرياً لمالك بن نبي ، لأنه بحسب إحساسي هو الذي وضعني على طريق العلم ، وأشعرتني فكره بإمكان تصورات أخرى للمشكلة الإسلامية ، ولا أقول كما يقول مالك بن نبي للمشكلة الحضارية لأي شديدي الإيمان بالقرآن الذي يقول : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَتَّقُونَ ﴾ [النحل : ٥٢/١٦] إن قراءتي له قراءة نهمة متأملة محدقة ، لم تحجب عني مصطلحاته البحث عن المعاني ، وتعلّم البحث عن المعاني ، وكيف يبدأ خلق المعاني ؟ وكيف تنمو المعاني باستمرار ؟ وكيف يعاد إنتاج المعاني ؟ أعني معرفة تاريخ الأفكار كيف ولدت وترعرعت ؟ وكيف تصاب أحياناً بالإعاقة .

إن محاولتي لتفهم مالك بعمق ، خلصتني أيضاً من أن يكون مالك عائقاً لي عن الاستمرار في بحث مشكلة العالم الإسلامي ، ولكن فضله علي أكبر من أي أب فكري آخر ، لأنه أتى بشيء جديد في رؤية المشكلة الإسلامية ، ولما تعمقت إلى درجة التامهي ، كان ذلك سبباً في أن أكوّن ذاتي أيضاً ، وإني أشعر بالسعادة أني تمكنت من تفهم الشيء الجديد الذي أتى به ، هو ومحمد إقبال .

والدليل أيضاً على أني لم أقف عندهم هو غرامي الشديد بدفع بحث مشكلة العنف إلى أبعد مدى أو إبراز مشكلته على الأقل حتى قلت أنت بالذات : (يعرف عنك أنك داعية اللاعنف) ، ولا يعرف عن مالك أنه داعية اللاعنف ، وإن كانت كلمة مالك بن نبي قد نفعنتني كثيراً في التوجه إلى هذه الواجهة حين قال عن المسلمين إنهم : مصابون

- ٥٧ -

بالغرام السقيم بالقوة ولم يدركوا بعد أن المعرفة قوة هذا العصر ، كما ذكر ذلك في مشكلة الثقافة ، وكانت كلماته القليلة في هذا الموضوع موقظة لمواهي ، إن كانت عندي مواهب واستعدادات .

وإن من الإنصاف أن نعرف الفضل لأهله ، ولا أشعر أبداً أنه يؤثر في استقلالية شخصيتي الفكرية ، بل كان دافعاً لاستقلالي عنه ، وبناء ما بدأ به ، ودعم وتنية ما جاء به ، فإن فكرة القابلية للاستعمار مصطلح خاص به ، ولكنني أبصرت من خلال هذا المصطلح المعنى الذي يريده القرآن من كلمة ﴿ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ﴾ [آل عمران : ١٦٥/٣] ، وأن نسبة المشكلات إلى الآخر تنزيه للذات ، ونفي لها أيضاً . وأدم لما لم ينسب مشكلة الخطيئة التي وقع فيها إلى من أغراه وأغواه ، كان يثبت ذاته المستأهلة للخلافة ، وهذا التصور للوجود ، فلسفة قرآنية ، موقف قرآني من الوجود ، قلباً للمفاهيم ، وإعادة للنظر ، وتصحيح للموقف . فهذا معنى مصطلح التوبة في القرآن ، وهو المعنى الصحيح الذي ينبغي أن نعطيه لمصطلح (النقد) في العصر الحاضر ، وهو التعمق في البحث والحفر عن الأسباب الخفية للمشكلات ، والتي نتجاوزها عادةً ، ونمر عليها معرضين .

فإذا كنت أغري الناس بتفهم مالك بن نبي ، فإن ذلك رجاء أن أجد توائم لدفع الأفكار إلى مناطق جديدة من البحث ، وتتبع للعوائق كيف تسربت خلال المسيرة لإعادة النظر فيها .

إنني لست ألغي احتمال أن يكون مؤثراً على استقلاليتي الفكرية ، لأن الإيمان والتأهي كثيراً ما يكون سبباً في الحرمان من أن يرى الإنسان الاحتمالات والإمكانات الأخرى ، وعلى الذين من بعدنا أن يتذكروا هذا . وإن من رحمتهم بنا وتقديرهم لنا أن يتمكنوا من تجاوز أخطائنا ، وتقدير الصواب الذي عندنا ، والتقدم به إلى مدى أبعد مما وصلنا إليه ، فإن لم أحسن التعبير عن المعنى الذي أردت بيانه في علاقتي

بمالك بن نبي ، فذلك قصور مني ، فإنه يمثل حلقة مضيئة في السلسلة التي اتصل بها إلى الفكر الإنساني ، في مسيرته ، وحلقة في التقدم إلى ما علم الله في هذا الإنسان وأودع فيه من إمكانات وأشواق ، إلى أن إثبت ذاته .

ولكن كأنه أمر مجهول ؛ أن الذات لا تتقدم إلا بالوقوف على ما تراكم من جهود السابقين ، فمن ظن أنه سيبدأ من الصفر أو العراء فهو مخطئ ، وينبغي أن لانحرم أنفسنا من الاستفادة مما تعب فيه الآباء ، فذلك يوفر لنا جهداً وزمناً للتفكير في إبداع جديد آخر ، ولا ينبغي أن يدفعنا شوق التميز إلى غمطهم حقهم ، وادعاء أننا لم نستفد منهم . وقدماً قالوا : إن القزم قد يجلس على رقبة العملاق ، فيرى كل ما رآه العملاق ، ويرى شيئاً لم يره العملاق .

إن واجب الوفاء لحق مالك أن نبسط أفكاره ، ونجعلها ميسرة الفهم سهلة التناول ، وإذا كان الانفراد في الطلب دليلاً على صدق الطلب ، فإن وجود المؤازر في إبراز الأفكار التي كرس حياته من أجلها ، دعم لنا وله وتعاون على البر والتقوى ، فهذا ما يجعلني كثير الالتجاء إليه لدعم الأفكار ، بل إني أحس أنني مقصر في الوفاء بحقه ، إن هذا الاعتزاز واستمداد العون منه لا يقلل من جهودنا ، بل هو عين الوفاء للذات وللآخر .

- ١٠ -

تتحدث كثيراً عن خصوصيات الإسلام ، كما في موقفك من (الحجاب) أو (الثوب الإسلامي) معتبراً إياه رمزاً ، دالاً على خصوصية مجتمعية ينبغي التقيدها . ألا تعطي للنزي أهمية ، تتجاوز (حقيقته) ؟ فالهندي يعرف بزيه مثلاً ، ولكنه رغم ذلك مخترق إمبريالياً .

نعم أتحدث عن خصوصيات الإسلام ، ومن خصوصياته أنه بَشَّرَ بحتم النبوة ، بوصفه مرحلة انتقالية وقطية معرفية ، ونقل للعالم من أسلوب الخوارق إلى الأسلوب السنني ، وهذه أفكار محمد إقبال ، ينبغي وفاءً له ، بعث الحياة فيها من جديد . إنها جديدة وقديمة في آن واحد ، لا يشك أحد من المسلمين في أن محمداً خاتم النبيين ،

- ٥٩ -

ولانبي بعده ، ولكن رؤية أبعاد هذا الحدث ، وأن يجرؤ أحد على أن يقول هذا ، وهو يعترف بالأنبياء السابقين الذين ذكرهم الله لنا والذين لم يذكرهم أيضاً ، فذلك كشف علمي كبير .

كذلك لاشك أن عدم رؤية خصوصيات الإسلام ووقائعه لا يدل على الوعي بل يدل على غيبته ، فهذا العالم الإسلامي الذي فقد العلم والعمل ، وصار في ذيل العالم ، لا يزال يشعر أنه حامل رسالة إلى العالم .

على كل حال ، ليس هذا مكان بحث هذا الموضوع ، ولكن المثل الذي ضربته من حديثي عن الخصوصيات ، وعن (الزبي الإسلامي) وخاصة للمرأة ، وعن الاختراق الذي أشرت إليه من أن الهندي اخترق ، وكذلك الصيني ، فيأني أرى أن المرأة المسلمة الآن ترمز بالزبي ، عن إثبات الذات ، والعودة إلى الذات ، والإجابة على التحدي الحضاري ، وتحدي الرهان ، ورفض الاستسلام والاختراق .

على كل حال إلى الآن نحن المسلمين ، لم نقل بعد الكلمة الأخيرة ، بل لم نبدأ بعد بذكر الكلمة الأولى ، وربما أنظر بشكل مختلف تماماً فيما ترمز إليه هذه الظاهرة في العالم الإسلامي .

إن العالم الغربي الذي اخترق العالم بزينته كما فعل قارون من قبل ، ولكن الرفض والتطلع إلى رسالة أسمى ، وعمل حضاري أفضل ، هو رأسالنا ، وإن ظنَّ اختراق الفكر الإسلامي ، وجعله يستسلم ، بعيداً عن التحقق ، فكلمنا تعمقنا في تفهم العالم المتحضر الآن ، كان ذلك قيناً بفهمنا له على حقيقته ، وتحقيق استقلالنا ، وما ينتظرنا كبشر لنقدمه للعالم مرة أخرى أكبر .

إذا كان القرآن يقص علينا قصة فرعون ، ويرمز باسمه إلى الاستكبار والاستعلاء ، فإن الذات المسلمة لم تفقد الحس بعد بأن ﴿ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا ، يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ ﴾ [القصص : ٤/٢٨] ، وإذا كان التطفيف في

المكيال مدعاة للويل حسب القرآن ، فكيف بالذي يرفض أن يكون هناك ميزان بالمرّة ، إنها استقالة حضارية .

إن إقبال : كان يقول مخاطباً الغرب : « إن مدنيتكم هذه لم يذهب بريقها بنور عيني ، لأني اكتحلت ياأمد (المدينة) ، وإن حضارتكم ستبخع نفسها بذاتها ، لأن العش الذي يُبنى على غصن ضعيف لا يثبت ، وإن ناركم لم تحرقني لأنني على ملة إبراهيم » ولئن كان هذا كلامَ شاعر فإن الحكم عليه متروك للمستقبل !

﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [الصف : ٨٦١] إن لي تفسيري الخاص لأحداث العالم ، ولي تفسيري الخاص بتفهم الذات الإنسانية ، والمسألة ليست مسألة حجاب أو لباس ، وإنما مسألة أن أبناء آدم لا يزالون يتطلعون إلى عالم أفضل .

وإن المرأة المسامة تقول : لن أحترق فإذا كانت (الكرافات) رمز الاختراق الغربي ، فلماذا لا يكون للمسلمين رمز التحدي ، وأنا لا أتحدث عن الحجاب ، وإنما أتحدث وأشعر بمغزى قول الله ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ، ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [الأعراف : ٣١٧] .

ولباس التقوى قد يأخذ أشكالاً مختلفة ، ولكنه لن يكون هو الزي الغربي الموجود الآن . نحن لا خصوصية لنا عن العالم إلا بالتقوى ، فإذا كان عندهم تقوى أكثر ، فهم الأفضل ، والعكس صحيح ، ولكن الذي لانشك فيه أن العالم يحتاج إلى تقوى أكثر ، فن قدمه فهو صاحب الخصوصية ، كائناً من كان . والعدل والإحسان هما بؤبؤا عيني التقوى .

نظرتك إلى الإرادة نظرة (توحيدية) من خلال ربطها بـ (الكل المجتمعي) ، وهذا يعكس موقفك الشمولي من الإسلام ، أليس ذلك يغيب ما هو تناقضي ، وما يعمل على بث التفكك في (الإسلام) نفسه !

القسم الأول من هذا السؤال لا يوضحه إلا القسم الأخير منه ، كأن معنى السؤال كيف يمكن توحيد المسلمين ، وهناك تناقض في الحياة يبعث على التفكك ، إن نظام الوجود فيه تكامل مع التنوع ، الجسد الإنساني مع تنوع وظائف أعضائه يعمل الكل فيه لمصلحة الكل ، بكل انسجام ، وإنما يختل العمل حين يكون الاختلاف من النوع السرطاني .

وحسب فهمي للإسلام : الاختلاف في الآراء غنى وخصوبة ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود : ١١٨/١١ و ١١٩] .

والاختلاف وسيلة من وسائل التقدم وهو رحمة ، مثل الاختلاف في وظائف أعضاء الجسد ، وإنما يكون السرطان حين يحاول العضو أن يفرض هواه على الآخرين بالعنف . العنف الذي هو الإكراه هو السرطان ، فإذا وقف العنف ، وكف الناس عن العنف ، ولم يحاول أحد أن يفرض رأيه بالإكراه ، فهناك محل السلم .

ففي القرآن : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴾ [النساء : ٩٤/٤] وفيه أيضاً :

﴿ فَإِنِ اعْتَرَلَوْكُمْ ، فَلَمْ يُقَاتِلْوَكُمْ ، وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ ، فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ٩٠/٤] .

هذه الأحكام - على أهميتها - مهمة ومنسية ومرفوضة ، وأنا أريد أن أحييها .

إن الأسلوب الذي بينه الله في نظام المجتمع نظام عجيب ، غير قابل للإخفاق أبداً ، مثل نظام الكهرباء فإذا تعامل معه الإنسان وفق شروطه ، لا يمكن أن يستغني

عنه ، وبمجرد أن يحدث خلل يكون الانفجار والاختراق والفساد . إنني أفهم نظام الإسلام كنظام الكهرباء . ولكن ، إذا رفض الناس أن يتعاملوا معه وفق سننه ، فإن سنن الكهرباء لن تتغير ، وستظل تقتلنا وتحرقنا ، فإذا تعاملنا معها وفق قوانينها ، فستخدمنا خدمات لا نهائية ، ولا يمكن الاستغناء عنها .

والهوس الذي أصابني هو في أي ما زلت أبلغ وأحاول إفهام الناس هذا الموضوع ، ومهما قوبلت بالرفض فسأظل أوضح لهم هذا الأمر ؛ إن (الكونتاك) التماس الكهربائي في النظام الإسلامي هو العنف ، والتعامل مع الأفكار بالعنف ، وإن التعامل مع الأفكار بالعنف لا يجوز لأن فيه فساد العباد وخراب البلاد ، ومن لجأ إلى العنف لجأ إلى الطاغوت ، لهذا فكلمة (لا إله إلا الله) مشروحة في القرآن ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] .

الطاغوت هو العنف ، هو القهر ، هو الإكراه . والإيمان بالله هو الذي يمنع الإكراه والعنف والقهر ، ينبغي أن تكون لديك القدرة (أو هذه أمنيته) في أن تتمكن من تذوق هذا الأمر .. إن صلح الحديبية في الإسلام هو الاعتراف ب ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ نضع الحرب ولكل أن يدخل في أي حلف يشاء . إذا استطعت أن أسلط بعض الأضواء على هذه الإشكالية الخطيرة ، فسأشعر أنني ملأت حياتي بالخصوبة وأعظم الأعمال الصالحة ، هذا الشيء سيظهر ، وسيدخل الناس في هذا الدين الذي يقبل أن يعيش فيه بالاحترام والتساوي ، كل من نبذ العنف في نشر الأفكار أو فرضها بالقوة .

لا يشترط الإسلام لمن يريد أن يتعايش مع المسلمين إلا أن ينبذ العنف ويدخل في السلم ، فمن قبل هذا فقد دخل في الإسلام العام الذي يتعايش فيه كل الناس مع اختلاف عقائدهم ، وحتى من ليس له عقيدة ، فإذا قبل عقيدة السلم ، وقبل أن الأفكار لا تنتشر بالقوة والقهر ، فسيكون قد دخل في الكلمة السواء ، ونبذ الطاغوت وأمن بدين السلام ، لأن الله هو السلام ؛ (اللهم أنت السلام ، ومنك السلام ، وإليك يعود السلام) .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً ﴾ [البقرة : ٢٠٧٢] هذا هو التنوع والتعاون والتعايش ، أما من يؤمن بأن الأفكار تفرض بالقوة ، فهم جميعهم صنف واحد ، وإن اختلفت عقائدهم ، وقد يكونون مسلمين ، ولكن ماداموا يؤمنون بفرض الدين بالإكراه ، فقد دخلوا - مع إسلامهم المعلن - في الصنف الذي يقتل الناس لأجل الدين ، لقد نبذ الناس - حسب تصوري - مبادئ الإسلام ، واشتبه عليهم الأمر ، ولم يدخلوا في السلم ، وإنما دخلوا في الإكراه ، وآمنوا بالطاغوت ، وعظّموا الطغيان ، وظنوا أن الدين لا ينتشر إلا بالقوة ، ورفضوا فكرة أن الدين لا يجوز نشره بالقوة ، فهذا الإيمان بالقوة هو الذي جعل الناس يؤمنون بالطاغوت ، ويخضعون للطاغوت ، ولا يعترفون بالله ، ولا يرفضون الطاغوت . وأنا أشعر أنني أقرب من إيضاح هذا الأمر ثم يفلت مني ، ولكن يقيني لا يتغير ، وإن كانت أدلتي غير قابلة للتجمع كلها في لحظة واحدة ، وأنا لا أياس ، والزمن كفيف بظهور هذا الأمر . وسيكون هذا هو الذي سيتحقق في المستقبل وهو ما جاء في قوله تعالى :

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ [الصف : ١٧٦] دين الحق هو الذي سيظهر في المستقبل على كل الأديان والعالم ، فلنتهياً لقبول هذا الدين ، وإرهاصاته صارت واضحة !

وأنا بكل الإيمان أدعو الشباب الأذكياء ، وخاصة أمثالك أيها الأخ إبراهيم أن تتفكر في هذه المواضيع باستقلال ولا تكتفي بما يقال هنا وهناك .

وكما يقول الله تعالى ؟ ﴿ إِنَّا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾ [سبا : ٤٧٣٤] إن محمداً لم يكن مجنوناً ، لما كان ينهى أصحابه عن رد العدوان ، وينهى عن الدفاع عن النفس ، حين كان المسلمون يعذبون لأجل أفكارهم ، لم يكن الأنبياء جميعاً مجانين ، حين كانوا جميعاً يقولون ﴿ وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا ﴾ [إبراهيم : ١٢/١٤] .

علينا أن نتفكر في النظام الديني ، والنظام البشري ، والنظام الإنساني ، والنظام السياسي ، الذي جاء به الإسلام ، حين حرم صنع جهاز القرار في المجتمع بالقوة ، فهذا ممنوع في البدء وفي الوسط وفي الختام ، وإنما يصنع هذا بالدعوة فقط ، ولهذا حذر الرسول ﷺ من استخدام القوة في صنع جهاز القرار في الأمة ، وحتى المسلمون نسوا وتناسوا نصائح الرسول للأمة ، والذين يأتون من بعده ، بل إن المسلمين حذفوا (كفاهيم) أحاديث كثيرة قالها الرسول ، لم يحذفوها كألفاظ وإنما فرغت من المعنى ، لهذا لم أر في كل ما اطلمت عليه من التراث الإسلامي من يبين من فقهاء المسلمين ، متى ينبغي على المسلم أن ينفذ وصايا الرسول ﷺ في أن يكسر المسلم سيفه ، ويضرب سيفه بالحجارة ويكسره ، ويكسر قوسه ويقطع وتره ، وأن يدخل بيته بعد أن يتخلص من سلاحه ، فإذا دخلوا عليه بيته وأرادوا أن يقتلوه ، أمره الرسول ﷺ أن يكون كابن آدم ، وأن يُلقَى ثوبه على وجهه إن خشي أن يبهره شعاع السيف وبريقه^(١) .

هذه أحاديث صحيحة بكل معنى الصحة التي اشترطها المسلمون لصحة الحديث ، ومع ذلك لم أر من المسلمين ، مَنْ يبين للناس متى ينبغي أن يفعل المسلم هذا ، وينفذ أمر رسول الله ﷺ ، فكيف أهملت مثل هذه البحوث ؟ وكيف تجاهل المسلمون هذا الموضوع ؟ ، والرسول ﷺ هو الذي قال في حجة الوداع « لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض »^(٢) وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار ، فقالوا له يا رسول الله : هذا القاتل فما بال المقتول أيضاً يدخل النار ؟! قال رسول الله ﷺ : إنه كان حريصاً على قتل صاحبه »^(٣) إنني

(١) أخرجه أبو داود في الفتن والملاحم ، رقم (٤٢٥٦ و ٤٢٥٦) والترمذي في الفتن ، رقم (٢١٩٤) وقال : (وهذا حديث حسن) .

(٢) أخرجه البخاري في الفتن (٢٥/١٣) ومسلم في الإيمان ، رقم (٦٦) والترمذي في الفتن رقم (٢١٩٤) .

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان (٨١/١) ومسلم في الفتن ، رقم (٢٨٨٨) وأبو داود في الفتن ، رقم (٤٢٦٨) والنسائي في تحريم الدم (١٢٥/٧) .

أفهم هذه الأحاديث : فيزيقياً وميتا فيزيقياً ، أفهمها بواسطة آيات الآفاق والأنفس ، وأفهمها بواسطة الإيمان باليوم الآخر وبالنار الأخروية ، ولكني أفهمها أيضاً بالمعنى الدنيوي ؛ بنار الدنيا التي نكتوي بها ، لأننا نعيش نار الدنيا قبل نار القيامة ، أليس الآن ما يعيشه المسلمون ناراً دنيوية ، وعذاباً دنيوياً ، وَلَعَذَابُ الآخرة أكبر ! فمن كان لا يؤمن بعذاب الآخرة ، فليفكر في العذاب الدنيوي إذ أن فيه عبرة . وهو جدير بأن يحمل كل البشر على أن يفكروا في حل هذه المشكلة المستعصية .

بل المسلمون جميعاً ينظرون بحسرة ويعيشون في الظلام الدامس ، والحيرة الكاملة والإبلاس المريع ، لا يعرفون السبب ! وإنني أشعر بوجود أسباب قابلة للكشف وللبحث ، وليس هذا الحدث خارقاً ولا سراً بل هو يخضع للعلم والكشف والبحث والمعاناة ، وإنني أؤمن يقيناً جازماً ، أن المشكلة شبيهة بالأوبئة الجسدية ، كيف كانت الجراثيم الخفية تأتي وتحصد الناس ، ثم تذهب ولا يعرف الناس عنها شيئاً ؟ وليس لهم إلا الصبر ! والمسلمون الآن يصابون بالجراثيم الفكرية فتحصدهم . وقد يكون الذي حمل إليك الجرثوم هو الذي يُقَبَّلُكَ ، وينقل إليك المرض بكل الحب والنصيحة ، ثم يبكي عليك حين تموت بنفس الجرثومة ، وأنا فهمت هذا وسأبشر بهذا ، وسأحث الناس على أن يفهموا هذا ، فهمته علماً على أساس الشهادة ، وفهمته إيماناً على أساس الغيب ، وليس عندي إشكالية ولا تردد ولا ريبة ، فقد تواطأت أدلة الغيب مع أدلة الشهادة ، وهذا جعل لي ميزة - إن كانت عندي ميزة - أنا لا أنكر التناقضات التي هي ثانوية ، والتي هي خصوبة وغنى ، ولكن أنكر التناقض الرئيسي وهو الإيمان بالعنف أنه يحل المشكلات ، وسأظل مابقي من عمري ، وأنا أفكر وأحاور وأبحث وأنادي : يا أهل الكتاب ، ويا من لا يؤمن بكتاب ، ويا من لا يؤمن بشيء ، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الطَّاغوت !

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا ﴾ [النحل ٣٦/١٦] ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾ [طه : ٢٥/٢٠ - ٢٨] إن الكشف

قريب بإذن الله ، وأراك يا أخي إبراهيم تبحث وتقلب وجهك في السماء ، لتصل إلى حل أفضل ، ولن يضيع الله جهدك .

وأنا أشعر أنني ما أجبته على هذا السؤال ، هذا ليس مشكلة المسلمين فقط ، وإنما مشكلة بشرية . هل تعلم يا أخي إبراهيم أن الذين قاموا بجربين عالميتين ، هم الآن يتفاهمون بدون حرب ، ويحلون مشكلاتهم فيما بينهم بالسلم ، من غير أن يخسر أحد شيئاً ؛ لا مالا ولا أرضاً ولا رئاسة ولا أفراداً ، والجميع يربحون ! هل من العيب أن أدعو المسلمين إلى أن يحلوا مشكلاتهم بالسلم ، وقد حدث هذا في التاريخ ، في واقع الأرض أمام أعيننا ؟ ويحدث هذا تحت أسماعنا وأبصارنا ، أليس واجباً عليّ أن أفتح الأعين والأبصار على هذا ؟ لنعتبر بالتاريخ ، ولا ندغ من الجحور مراراً ، فيا حبذا لو فهمنا الإيمان على ضوء قول الرسول ﷺ « لا يلدغ مؤمن من جحر واحد مرتين »^(١) كم حرباً خليج علينا أن نخوض حتى تتمكن من الامتناع عن مد أيدينا إلى مثل هذه الجحور !؟ وحتى لا نشارك في مثل هذه الأعمال !؟

كم حرب أفغان ينبغي أن نخوض حتى نكف عن عمل مثل هذه المآسي والدخول في مثل هذه المحامات ؟

إن هذه المفاهيم يدل عليها السمع والبصر ، الآذان والأعين ، والمنقول والمعقول . أصبحت واضحة للذين يؤمنون بالدنيا . والذين يؤمنون بالآخرة ، وقد تواطأت الأدلة الدينية والدينيوية الدالة على هذه الأمور ، ولم يعد عندي التباس ، ولا شبهة ، ولا ريب ، وأسلوب القرآن يترك الذين لا قدرة لهم على فهم الأمور بأدلتهم الحالية ، يتركهم إلى المستقبل . لأن أدلة المستقبل هي التي ستكمل الموضوع وما يمكن رفضه الآن لن يرفض في المستقبل !

فإن كان هذا ما يقرره القرآن في آياته فإن الواقع يصادق على صدقه وصحته .

(١) أخرجه البخاري في الأدب (٤٣٧١٠ و ٤٤٠) ومسلم في الزهد ، رقم (٢٩٦٨) وأبو داود في الأدب ، رقم (٤٨٦٢) .

ممتع أن تؤكد على أهمية ما جاء به الإسلام في مشروعك التنويري بحق . ولكن ألا ترى أن الإسلام - هو في الحقيقة - ما قام به المسلمون على تنوع مستوياتهم ، في صراعاتهم المختلفة ، وليس نصوصاً فقط ؟ فحقيقة الإسلام ، هي قبل كل شيء ، حقيقة المسلمين في واقع ممارساتهم المختلفة .

كلمة تمتع تنبئ وتشي بوقوعي في ورطة جراء تأكيد على أهمية ما جاء به الإسلام ، وذلك حسب ما جاء به سياق الكلام ، ولكن كلمة (المشروع الفكري التنويري بحق) تلتف من وقع الإشعاع الذي توحى به كلمة تمتع !

أرجو أن أتمكن من بيان محتوى هذا السؤال ، أو إيضاح هذه الإشكالية .

ورد في السؤال : التسوية بين ما قام به المسلمون وبين الإسلام في الحقيقة ، وفي داخل هذا الحكم شبهة أو اشتباه . وورد في السؤال أيضاً : أن الأمر ليس نصوصاً فقط . وكلمة (ليس فقط) فيها تعبير عن أنه - أي الواقع - يتكون من نصوص ومما قام به المسلمون في تنوع ظروفهم .

أقول : نعم تمتع هذا البحث ، أو البحث في هذا السؤال ، ففي الوقت الذي تركز فيه على أن الإسلام والمسلمين شيء واحد ، وأن هذه هي الحقيقة ، علينا أن نبحث إلى أي درجة هذا الحكم صحيح !

بحسب وجهة نظري ، إن هناك فرقاً بين الإسلام والمسلمين ، وهناك فرق بين تصور البشر للوجود ، والوجود ذاته ، وبما قرره العلماء السابقون ، ووجدت دليلاً في الواقع الخارجي ، أن من طلب المعاني من الألفاظ (من النصوص) ضاع وهلك ، وكان كمن يطلب المغرب وهو يستدبره ، ولكن من قرر المعاني أولاً ، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى .

ولامنع من أن نذكر بمراتب الوجود ، فالشيء له وجود في الواقع الخارجي مثل الشمس والقمر ، ولكن لهذا الواقع الخارجي وجود آخر في الأذهان ، وهذا الوجود

الذهني الذي لدى الناس ، ليس متساوياً من ناحية ، ومتساوٍ من ناحية أخرى ، فهذا الوجود من الناحية الفيزيائية والبيولوجية متساوٍ ، فالشعاع الذي يأتي من الشمس ، والخلايا التي تتأثر بهذا الإشعاع واحد ، وهذا شبيه بما يحدث في آلة التصوير ، فالإشعاع يسقط على الفيلم الذي في آلة التصوير ، كلاهما يتصف بأمانة معينة ، ولهذا تتشابه صور الكاميرات (آلات التصوير) .

والإمام الباحث الكبير أبو حامد الغزالي هو الذي قرر عبارة « من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك » ، لأنه هو الذي قرر مراتب الوجود أيضاً في كتابه (المستقصى) ، وفرق في مراتب الوجود بين الشيء في ذاته ، كوجود البرق والرعد والقمر والشمس ، بوصفه وجوداً خارجياً ، ثم كوجود صورة له في الذهن ، ثم كوجود هذا الشيء في لفظ ينطق به ، كالنطق بكلمة البرق والرعد والشمس والقمر من قبل الأمي ، وهذا وجود ثالث . وهناك وجود رابع في كلمة البرق المكتوبة على الورق .

وكل مرتبة من هذه الوجودات مختلفة بعداً وقرباً عن الوجود الأول ، كما يمكن أن يكون في الذهن وجود سابق لهذه الحقائق الخارجية ، وهو وجود خالقها وبارئها ومبدعها ، وهو بحسب الإسلام ليس كمثل شيء ، فالوجود الأول والثاني قال الغزالي إنه متطابق عند جميع البشر ، وهذا القول ليس دقيقاً . هو صحيح لو كان البشر مثل آلات التصوير حيث كل آلات التصوير الفيزيائية تعطي الشيء نفسه ، ولكن الذهن الإنساني ليس مثل آلة التصوير ، لهذا فإن ذهن بطليموس وذهن كوبر نيكوس في فهم الشمس لم يكونا مثل بعضهما البعض ، إنها مثل بعضهما من الناحية الفيزيولوجية والفيزيائية ، أي من الناحية المادية والناحية الحيوية فقط .

وربما عندما أبحث مثل هذا الموضوع بمثل هذه المنطلقات ينظر إلي كمغفل يفترض السذاجة في الآخرين ، ولكني مضطر لأقول إن تصوري يختلف عن الآخرين ، ربما كاختلاف بطليموس عن كوبر نيكوس ، وهذا ما حاولت أن أشرحه في كتابي (اقرأ) فإني ألغيت الوجودات الأربعة كلها ، ورأيت أنها لا تدل على الحقيقة ،

وأن الذهن الإنساني فاسق ، بمعنى أنه يفهم الشيء ليس بحسب خلفيته الفيزيائية ولا البيولوجية ، وإنما بحسب خلفيته السيكلوجية النفسية التفسيرية الآبائية ، فهناك الاختلاف وليس في الفيزياء والبيولوجيا ، وإنما في التصور . فمن هنا حكمت بأن الذهن الإنساني غير أهل للثقة وأنه فاسق ، لا بد من التثبت مما جاء به بشيء آخر غيره .

الذهن الإنساني فاسق وغير موثوق به من حيث الأحكام التي يصدرها ، وقابل للاختلاف فيها ، ويمكننا أن نفهم هذا من قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [الحجرات : ٦٤٩] والدليل على أن الذهن فاسق : (الشمس) .

ولقد قال الله عن الظل والحركة : أنه جعل الشمس دليلاً عليهما ، كيف يمكن أن يفسر الإنسان الظل والحركة بشكل مختلف ، بدليل اختلاف الناس . ودليل اختلاف الناس اختلافهم خلال التاريخ الطويل ، وإجماع البشر على أن الأرض مركز للكون ، وأن الشمس وسائر الأكوان تدور حولها ، ولكن القرآن يقول لنا إن هذا الذي في ذهنكم قد دخلت عليه الأهواء الخاصة بكم ، ولو أن أهواءكم هذه كانت حقيقة ، لترتب عليه فساد الكون ، يقول الله تعالى : ﴿ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴾ [المؤمنون : ٧١/٢٣] .

وإذ أستشهد بهذه الآيات ، فإن دليلي ليس في نفس الآيات ، وإنما دليلي في الواقع الخارجي ، وبذلك لا أطلب المعاني من الألفاظ والنصوص ، ولكن أحرر المعاني في الواقع الخارجي ، ثم أراجع النصوص على هذا الأساس ، وهذا هو الطريق الذي قال عنه الغزالي : إن من اتبعه فقد اهتدى ، وأما من عكس الموضوع وطلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك .

فبعد أن أفهم هذا الشيء بهذا الشكل ، يمكن أن أفهم النصوص بعد ذلك بشكل مختلف ، فالقرآن يستشهد بالوقائع ، ثم يجعل الوقائع تشهد للنصوص .

فالأولوية للوقائع وليست للنصوص ، لهذا يأمرنا الله بالرجوع إلى التاريخ ، إلى الأحداث ، إلى الشمس والقمر ، وإلى الحدث ، وليس إلى النصوص .

ويأمرنا كذلك بالنظر إلى العواقب ، والعواقب ليست هي النصوص ، والنصوص هي الدرجة الرابعة من الوقائع ، فلهذا ، الله نفسه يقبل أن يحاكم نصوصه إلى الوقائع ، والعواقب ، والعواقب هي الكلمة القرآنية ، أما الوقائع (أيام الله) ، الأحداث ، فليست مرجعاً إلا من حيث النظر إلى عواقبها ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

ومراتب الوجود كل مرتبة أقل قرباً من المراتب السابقة لها ، فالمرجع عند الاختلاف هو الواقع ، وبعد أن نفهم هذا نجد القرآن يردنا إلى الواقع ، النصوص نفسها تقول لنا : ارجعوا إلى الواقع لتفهموا مصداق هذا القول ، لهذا عندي دلالة السمع والبصر ، العقل والنقل ، وينبغي أن أذكر هنا بأن معنى العقل يختلف عندي ، كما شرحته في كتابي (اقرأ) عن المعنى الشائع ، العقل ليس آلة وميزاناً كاشفاً ، وإنما وظيفة ، فمن هنا أختلف ، ولا مانع أن أختلف في صوزي الذهنية عن الآخرين . والحكم هو العواقب والتعامل مع الوقائع ، ثم عواقب هذا التعامل ؛ ما هو خير وأبقى من العواقب هو الذي سيكث في الأرض .

إنني أثرت الموضوع ولم أشعه ولم أرسخه ، لهذا أجد في كلامك : أن الإسلام في الحقيقة هو المسلمون وما قاموا به ، وهذا لأسلم به إلا إذا سلمت بأن الصور الذهنية وهي ما قام به المسلمون) هي بذاتها الحقيقة الخارجية ، الإسلام ليس لفظاً ، وإنما واقع خارجي مثل الشمس والقمر ، وما في أذهان الناس شيء آخر أيضاً ، ليست هي الحقائق الخارجية نفسها وإنما صورة عنها ، وإلا لاحترق الذهن الذي تصور النار ، لو كانت صورته الذهنية عن النار هي النار ، وكذلك الكلمات والنصوص ليست هي الحقائق الخارجية ، فكل واحد منها مختلف عن الآخر ، والمرجع عند الاختلاف : العواقب (وما هو خير وأبقى) ، والعواقب وما هو خير وأبقى ليست ثابتة جامدة ،

بل يزيد في الخلق ليظل (ما هو خير وأبقى) فاعلاً ، حتى يأتي (ما هو خير وأبقى)
أفضل ، فإذا جاء (ما هو خير وأبقى) أفضل نسخَ الأفضل الأقلَ فضلاً ﴿ مَا نُنسَخُ مِنْهُ
آيَةً أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦٢] .

فكما يقوم الإنسان في المختبر ويسجل ملاحظاته في نظره للوقائع ، فإن صورته
الذهنية تتغير بحسب معطيات الواقع ، فصورته الذهنية مشدودة بين مراقبة الواقع ، ثم
السجل الذي يسجل به ملاحظاته ، فهنا ثلاثة أمور : وقائع ، ومراقب ، ووسائل
لنقل ملاحظاته إلى الإنسان الآخر ، لأن ما في ذهن الإنسان لا ينتقل ، ولا يمكن أن
ينتقل إلى ذهن الآخر إلا بواسطة الضوء والصوت ، فيستخدم الصوت أثناء الكلام ،
ويستخدم الضوء أثناء الكتابة ، لأن الكتابة تفهم بواسطة العين ، والصوت بواسطة
الأذن ، وليس العكس .

هناك وقائع الكون ، وهناك ذهن الإنساني ، وهناك وسائل لنقل ما في الأذهان
إلى الأذهان الأخرى ؛ النطق والكتابة ، وبعد تحرير هذه المعاني أضطر لأن أقول :
المرجع لفهم الشيء ذاته هو الشيء ذاته ، لأن الشيء ذاته أدل على ذاته من النص الذي
وضعه الإنسان . لهذا مهما ألف البشر كتباً عن الشمس أو الذرة أو التاريخ الاجتماعي ،
فالشمس والذرة والتاريخ الاجتماعي أدل على ذاتها من كل الكتب التي وضعت عنها ،
وستوضع عنها في المستقبل .

إن الوقائع والخلائق هي كلمات الله الحقيقية ، وأما الكتب السماوية فهي ليست
الحقيقة ، لهذا يأمر الله في الكتب السماوية أن نرجع إلى كلماته الحقيقية لفهم ونميز
بشكل أفضل ، ولهذا جاءت كلمة انظر إلى الواقع ، فالواقع خلق الله الذي لم يشارك
فيه الإنسان ، وهو الموضوع ، وليس الذات ، والصور الذهنية الإنسانية .

والله لما أنزل الكتب استخدم أشياء بشرية ، ولكن لما خلق الكون لم يفعل هذا ،
وهذا واضح من قوله تعالى :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [إبراهيم : ٤/١٤] فالله لما أنزل الكتاب استخدم شيئاً بشرياً ، ولكن لما خلق الخلق لم يستخدم شيئاً بشرياً ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴾ [الأنعام : ١٧٦] . هذه أمور واضحة وخفية في أن واحد ، وموطن للالتباس والبيان والبيانات ، والتعامل معها في كل مراحلها يزيل الالتباس ، والالتباس سبب النزاع ، ولكن قانون الله يذهب بالزبد جفاء ويمكث مع الناس ما ينفعهم ، يذهب بالزبد مهما تمسك به المتسكون .

الذي يجعل مصدر الفهم العواقب و (ما هو خير وأبقى) لا يحكم على الواقع الحاضر فقط ، بل على المستقبل أيضاً ، فالإسلام يجعل المرجع حسب صوري الذهنية ، مراقبة الوقائع والرجوع إلى الكتاب ، التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل ، ونحن لانستطيع أن نحكم على المستقبل الآن لأنه سيكون خلقاً آخر ، ويخلق ما لانعلم .

إذا كانت حقيقة الإسلام ترتبط بالوقائع في المستقبل ، فالإسلام ليس ماقام به المسلمون في الماضي ، بل ما يمكن أن يقوموا به في المستقبل أيضاً ، إذن الإسلام ليس هو ماقام وفعله المسلمون ، وإنما ما سيفعلونه أيضاً ، لهذا الإسلام ليس نصوصاً فقط وإنما وقائع ممتدة ، والنصوص تتحدى المستقبل وهناك الأدلة ستظهر .

فهذا مشروع التنويري يختلف عما في أذهان الناس ، ولا أشعر بتناقض يدعو إلى الإمتاع والقفشات ، وأشعر أنني منسجم مع ذاتي ومع نظام تفكيري ، وللناس حق أن يرفضوا هذا النظام ، وهذا التفكير ، ولكن المرجع ليس قبولي أنا ولا رفضهم ، بل إنني إذا كنت أحمل شيئاً ينفع الناس ، فأني مطمئن إلى أنه سيبقى ، وإذا كنت أحمل زبداً فسيذهب جفاءً ولكن سيكون ممتعاً للناس أن يذهب الزبد جفاءً ، وأن يبقى بين أيديهم ما ينفعهم .

وربما ينبغي أن يقال في هذه المواضيع مقولات كثيرة ، حتى ينجلي الأمر ، لأننا نعيش عصور الانتقال من الأشياء الثابتة إلى العصر الذي تتحرك فيه الأشياء ، فهذا

الثابت الراسخ الذي كان في أذهان الناس قد ارتبط بشيء متحرك ، إلى خلائق جديدة ، ﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ [فاطر : ١٧٥] ، ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٨١٦] وليس أنه خلق وانتهى .

فعلاً إنه لشيء ممتع أن تقارن بين من يرى الكون شيئاً قاراً ثابتاً ، ومن يرى الكون متحركاً يخلق فيه زيادات في الخلق والفهم والتسخير ، إنه شبيه بالصورة الجامدة ، والصورة المتحركة ، ودخول الحركة في الصورة خلق ، أدخل في حياة الإنسان تسجيل الحركة ، فكانت الحركة والتغير ، فمن هنا كان من أقوال إقبال الشيء الثابت في الخلق هو التغير فقط ، المفاهيم تتغير ، والدليل هو الشمس المتلائة في كبد السماء . هذا البحث بدأ ولم ينته ولن ينتهي ، وإنما نرجو أن تقترب فيه إلى النافع الذي سيبقى ويمكث في الأرض ، وأفضلنا من قدم ما يرسخ ويدفع بالنافع إلى الأمام ، فهل في سعينا نحن أنا وأنت شيء من ذلك ؟ نرجو ذلك !

- ١٣ -

في موقفك من الإسلام ، وما تقوم به ، محاولة اجتهادية هي أقرب ما تكون إلى التأويل منها إلى التفسير . ويتضح ذلك في عموم كتبك ، لهذا يجري التعقيم الإعلامي - بأكثر من معنى - على محاولتك هذه ؟
أنا حسب تصوري أن سبب التعقيم إن كان هناك تعقيم ، يأخذ أكثر من معنى ، وهو محاولتي لطرح مشكلة العنف بشكل مختلف ، وليس مجرد التأويل أو التفسير ، موضوع العنف بالذات فإذا كان من سبب آخر ربما يكون في مشكلة الأبائية ، فإن هذين الموضوعين يكونان هما سبب الرفض ، وهذا السؤال يمكن بحثه من جوانب عدة ، منها : أن الجهد الذي أقوم به في طرح الإسلام تقول عنه تأويل ، والتأويل والتفسير كل منا يمكن أن يعطي لهما من المعاني ما يريد !

لعل للتأويل حسب ما أرى معنيان : الذهاب إلى معنى مختلف ، أو الذهاب إلى المال ، فيوسف عليه السلام في القرآن لما قال : ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ﴾ [يوسف :

- ٧٤ -

١٠٠/١٢] حين دخل عليه أبواه وإخوته ، معناه - كما يظهر - أن مصير ومآل ونهاية الرؤيا التي رأيتها ، هو ما يحدث الآن . لاشك أن فهمنا للعالم كله تأويل أو تحويل ، فالضوء والصوت تأويل ، وتحويل ، وتحويل الضوء أشد تأويلاً من الصوت ، لأنه لا يوجد ضوء بالمعنى الذي يخطر في بالنا ولا يوجد ضوءاً أصفر ولا أحمر ولا أخضر ، الذي يوجد موجات فقط ، ولكن موجات معينة في درجة السعة ، (أي عدد الموجات) ، والتعريف للموجات على أساس العدد ، وبدل العدد نحن نؤول العدد إلى لون ، بدل كذا موجة نقول أصفر ، وكذا موجة أخضر ، وهكذا .. فالجهاز الذي عندنا يقوم بتحويل الأعداد الموجبة إلى ألوان ، وهذا تأويل وتحويل ، إعطاء معنى للرمز ، ولكن فيزيولوجية البشر هي التي تقوم بهذا التأويل ، وربما بعض الحيوانات تقوم بتأويل مختلف أكثر أو أقل ، وبعض البشر الذين هم مصابون بعمى الألوان أجهزتهم الفيزيولوجية لا تؤول ولا تحول ، ولا تقدر على تفسير الرمز . فمن هنا يمكن أن نفهم أن عملية الرؤية كلها في أساسها العميق : تأويل ، وبغير تأويل لا يمكن أن نرى شيئاً ، وكذلك السمع : إلا أننا نميز أصوات الحيوانات بتأويل ، مثل تأويل الضوء ، ولكن أصوات القراء وفهم ما يقوله القارئ يحتاج أيضاً إلى تأويل آخر ، تأويل على تأويل ، درجات في التأويل ، ونحن البشر لا قدرة لنا على فهم شيء بدون تأويل .

بعض الشباب الذين حاولوا أن يفهموا التأويل ، قالوا لي إنك تقوم بعملية تأويل ، فقلت لهم لا توجد عملية بدون تأويل ، أنا تأويل ، وأنت تأويل ، ولكن التأويل الصحيح هو الذي يعطي نتائج أفضل ، لا مشاحة في الاصطلاح ولا في اللغات ، والناس لهم جميعاً لغات ، ولا إشكال في ذلك . ومشكلة العنف ليست مشكلة لغوية ، لأن العنف له وجوده الخاص خارج اللغة ، ففهم العنف وقبوله ورفضه ليس شأنًا لغويًا يمكن قبوله بلغات مختلفة ويمكن رفضه بلغات مختلفة ، إذن قبول العنف ورفضه لا يرجع إلى اللغة والتأويل ، وإنما يرجع إلى ما هو مفيد ، وما شروطه حتى يكون مفيداً ومقبولاً ، فنقطة الخلاف هي هذه . وأنا أفهم من الواقع ومن الإسلام أن العنف له شروط دقيقة وخاصة .

في تحليل سبب رفض الرسول ﷺ الرد على العدوان وهو في مكة ، فأنا أفسر هذا السلوك النبوي : بأن السبب في ذلك أنه لا يوجد في الإسلام صنع للحكم أو جهاز القرار بالعنف مطلقاً ، لا في الأول ولا في الوسط ولا في الآخر ، لا في الماضي ولا في الحاضر ، ولا في المستقبل ، صنع جهاز القرار يكون في الإسلام بالدعوة والاقناع ، حتى يقبلك الناس بدون ممارسة عنف ، فإذا كان معظم المسلمين يخالفوني في هذا ، فأنا أعتبر أن هذا القبول لصنع الحكم بالعنف تغيير لسنن الإسلام ، وخروج عن نظامه ، وقد حدث هذا الخروج حين فقد المسلمون الخلافة الرائدة ، وعجزوا عن أن يتصوروا إعادة الحكم الراشد ، فقبلوا أن يدخلوا في الإسلام شيئاً ليس مثله ، فهذا إجماع سكوتي وتأويل وتفسير مختلف ، والمشكلة ليست مشكلة لغوية ، وإنما مشكلة مفاهيمية ، ومشكلة الإيمان بالعنف كوسيلة لصنع الحكم ، وأنه جائز في الإسلام ، هذه المشكلة هي سبب لمشكلات كثيرة ، وحسب رأيي هي التي تمنع من ظهور الديمقراطية في البلاد الإسلامية ، وأن كثيراً من الأمم التي لا تدين بالإسلام أقرب إلى قبول الديمقراطية مما هي في البلاد الإسلامية ، وهذا هو سبب التعميم حسب تصوري .

والسبب الآخر هو الأبائية : تعظيم الآباء وإعطاء العصمة لهم يمنع عنهم أي رؤية جديدة .

وأرجو أن نسهم في معاونة المسلمين لكي يتجاوزوا هاتين العقبتين ، أما أنواع التعميم والرفض والإعراض فهذه تختلف بحسب الأشخاص والبيئات والانتماءات . والأبائية ذاتها سبب لرفض توجهاتي الفكرية لإعادة فهم الإسلام .

وهناك ملاحظة على هذا السؤال إني ألاحظ منك أسفاً ، ما أدري هل لي حق أن أقول هذا ؟ أي أنك تلاحظ تعتياً وإهمالاً واستبعاداً ورفضاً وتجاهلاً لهذه الأفكار التي أطرحها ، وربما قبولاً ممن لا يتبنون الإسلام ، أو استحساناً ممن لهم مصلحة في أن يكون الإسلام هكذا ، أو أن بعضاً يرى أن هذه الأفكار يمكن أن تستغل من قبل من يريد

أن يوقف الإسلام أو زحف الإسلام ، فالرفض والقبول لهذه الأفكار أسبابها وأهواؤها ومهيب رياحها متعددة ، ولكن لأبالي ، وإنما أريد أن أثبت أن هذا الفكر موجود ، مهما كان معتماً عليه ، ومهما حاول البعض إيقافه بالتعقيم عليه ، أو بعرضه بشكل مضاد للإسلام ، ولكن يعجبني أن تشعر أن هناك تعتياً وأن تشعر أن هذا الفكر يمكن أن يكون موضع جدل وتقاش وطرح حتى لا يقول قائل ماسمعنا بهذا ، ولا يكفي السماع إن جاء بصورة مرفوضة ومسلطاً عليه الأضواء

والإنسان لحرصه على أفكاره الحميمة ، يتمنى أن يجد له أنصاراً ومؤيدين ، ومن يبرزون أدلة جديدة وقديمة لدفع الإيمان والعمل بهذه الأفكار ، فهل لي أن أزعج أو أتخيل أو أن أوهم نفسي بأنك تريد أن تخرج بهذه الأفكار من العتمة ، من الظلام ، من الإهمال ؟ هل تريد أن تساعدني أو تساعد هذه الأفكار ؟ وهل يمكن أن تكون شاهداً دافعاً ومبرزاً للصواب ، أشكرك على هذا الجهد الذي بذلته في تأمل هذه الأفكار . والجهد الذي تبذله الآن ، والجهد الذي ستبذله في المستقبل ، ربما كان ارتباط هذه الأفكار بشخصي عامل إعاقة للأفكار ذاتها ، فأتمنى أن تتجرد هذه الأفكار من الإشاعات السلبية ، وأن يحملها أشخاص آخرون ، فهذا يساعد على التجرد وعلى الإضاءة .

وكما يقول مالك بن نبي إن من يدخل معركة صراع الأفكار في العالم الإسلامي يدخلها أعزل ، وكأنه ضد الإسلام ، أو في صف الذين يعارضون الإسلام ، خاصة من يدخل في صورة تصحيح المفاهيم ، وتغيير ما بالأنفس ، لأن ما بأنفسنا عزيز علينا ، فالإشكالية كبيرة والمعاناة ثقيلة قاسية وإلّا فما لذة الكفاح وسعادة المعاناة ، والعمل للأهداف البعيدة ؟ وشكراً لك ولكل الذين يكونون سبباً للبحث المرة تلو المرة لنتقدم إلى الحل أو تقترب منه .

بين الآفاق والأنفس ثمة علاقات مختلفة ، يتفاوت فيها الناس (المسلمون حصراً) - لو قيمت نفسك : نقدياً ، بعد مسيرتك الفكرية الطويلة ، كيف تحدد علاقتك بهذين المفهومين المتداخلين (الآفاق والأنفس) ؟ وماذا حققت من (إنجاز) نفسي ذاتي ، في عملية التفاعل المتكامل بينها حتى الآن ؟

المقاربة في بحث العلاقة بين الآفاق والأنفس وما وصلت إليه

إنه موضوع خصب وعميق وحيوي له أهمية كبرى في المسيرة الإنسانية ، وتفاوت الناس جميعاً ، كما يتفاوت المسلمون في حظهم من إدراك هذا الموضوع . وأول من نبهني إلى أهمية هذا الموضوع هو محمد إقبال حين قال : « جعل الله آيات الآفاق والأنفس مصدراً لمعرفة الحق » .

قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾

[فصلت : ٥٢/٤١] .

وقد عقدت في كتاب (اقرأ) فصلاً خاصاً بهذه الآية ، وجعلتها من الأجنة القرآنية التي ينبغي أن تخرج من مرحلة الجنينية إلى الولادة ، إلى الرشد ، وأن يصير محتوى هذه الآية المرجع ، وتعبير أدق . أن يصبح مُعْطَى هذه الآية وعواقب التعامل مع آيات الآفاق والأنفس ، المصدر الحق للمعرفة ، والعلاقة الوجودية بين آيات الآفاق والأنفس دقيقة وخفية ؛ ويمكن أن تقول : إن الأنفس متأخرة في الوجود أو المحيي ، والآفاق سابقة في الخلق ، ولكن الأنفس وإن كانت من مصدر واحد : ﴿ خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾ [النساء : ١/٤] وكانت الآفاق هي الكون المحيط بنا ، فإن الأنفس هي مغزى الوجود والكون وهي الهدف ﴿ سخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآياتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية : ١٣/٤٥] .

ويمكن أن نقول إن العلاقة بين الآفاق والأنفس هي علاقة تسخيرية ، خدمة مجانية من الكون للأنفس ، إن الأنفس من الكون ، ولكن نفخ فيها ما جعلها خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

بل إن تحويل القرآن معرفة الحق ، وتبيين الحق ، وتبيين الحق إلى في الآفاق والأنفس ؛ كان السبب في ختم النبوة ، وختم أسلوب التلقي عن الله بواسطة الأنبياء ، فخاتم الأنبياء أتى بآية ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [فصلت : ٥٢/٤١] إنه الحق أي ما جاء به خاتم النبيين من أن معرفة الحق من رؤية آيات الآفاق والأنفس .

فهذا المفهوم كبير ومفتوح ، ويزيد الله فيه ما يشاء ، ويرى البشر في آفاقهم وأنفسهم آياتٍ لانهائية في كل مرة ، أعجب وأعمق مما مضى من الآيات المرئية والمسموعة .

إنني أحث كل الأنفس على التوجه إلى رؤية آيات الآفاق والأنفس ، إنها مصدر المعرفة ، وليس ذلك فقط ، بل المعرفة الموصوفة بأنها الحق في هذا الوجود . والكتاب الكريم يردنا دائماً إلى أن نُحدِّق في هذا الوجود لنرى من خلاله مبدع الوجود ، فن هنا أيضاً كان محمد إقبال يقول : إن من أهداف القرآن أن يدل على ما هذا الكون دليل عليه .

إن هذا الكون آية (علامة ودليل) على غيره ، فإن دلالة الكون دلالة حرفية ، الحرف رمز على المعنى ، والكون رمز وعلامة وآية على ما وراءه ، فإذا كان بعض الناس (ويسمون فلاسفة) يريدون أن يقولوا إلى هنا فقط ، فإن أعماق ذواتنا تأبى هذا ، وهذا ما يريد القرآن أن ينبهنا إليه ، وقد عبر القرآن عن عمق هذا التطلع الإنساني بقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى ﴾ [الأعراف : ١٧٢/٧] حتى لا يقول أحد إننا لم نعرف هذا ، إنه مطبوع في الأعماق .

إن هذا الكون ليس عبثاً ، وليس عدماً ، وليس سفسطة ، قد يزين لهم سوء عملهم فيرونه حسناً ، وقد يصيرون إلى العبثية بسبب إساءة بعض الناس الذين يريدون الهيمنة والاستعباد ، باسم مغزى الكون الفطري الموجود في أعماق الأنفس ، يريدون أن يستغلوا فطرة الإنسان في الإيمان بالمغزى ، بالمعنى ، بالهدف الأسمى للوجود ، لِيُجَيَّرُوهُ لأهوائهم وشهواتهم ، ولكن يأبى الله إلا أن يتم نوره .

وينبغي أن يكون تفسير آيات الكتاب بايات الآفاق والأنفس ، والعلاقة بين الآفاق والأنفس علاقة الذات بالموضوع وإن كان هناك شرح وتقطه ضعف في الذات ففي إمكان وقوعها في الخطأ ، إلا أن الموضوع لا يتبع الخطأ الذي تقع فيه الذات ، فإن الموضوع ، لن يتبع هوى الذات ، وهذا الامتناع من الموضوع ، هو الذي يرجع الذات إلى الصواب ، فإن عواقب الأمور لا تتبع أهواء الأنفس ، بل إن الذات تتحول إلى موضوع للذات ، ومنه يتبين الحق ، وهنا مزلقة من انزلق في العبثية وعدم إمكان معرفة الحق ، نعم هناك نقاط شبهة ، ومزالق ، ولكن هدف الكون ومسير نظام العالم لا يضيع طريقه ، لم يضيعه فيما مضى ، ولن يضيعه في المستقبل ، وسيتحول إلى جفاء وزبد كل أولئك الذين سيهفون إلى العبثية والسوفسطائية ، وموعدنا التاريخ والمستقبل ، ولن نخاف لأننا نؤمن أن مبدع هذا النظام ، نظام هذا الكون لن يخطئ .

أما نحن فقد خلقنا قادرين على تجاوز الخطأ الذي يمكن أن تقع فيه ، وهذا ما امتاز به آدم عن إبليس حين اعترف آدم بوقوعه في الخطأ ، ورفض إبليس الاعتراف بأن يكون واقعاً في الخطأ !

أخي الكريم ماذا سأقول لك في هذا الموضوع الذي هو مرجع الوحي ، ومكان الوحي ، وموضع تحدي الخالق للمخلوق ، فما على المخلوق إلا أن يصدق جيداً .

إن الذات (الأنفس) لاصلة لها بالموضوع ، لاصلة لها مباشرة إلا بواسطة العواقب ؛ فالعواقب هي التي تخصص الحق وتقطع الجدل ، وبمجيء العواقب يطأطئ

الإنسان رأسه ويسلم تسليماً ، ولا يجد عن ذلك مصرفاً ، وسيتعلم المسلمون وغير المسلمين هذه الحقيقة .

لقد تعبت في السعي إلى التاهي مع آيات الآفاق والأنفس ، ليس كما قلت عني :
إنني أتماها مع مالك بن نبي . ويمكن أن يقال عني أنني كذلك مع محمد إقبال ! كم أتمنى
أن يتعمق المسلمون في فهم مالك وإقبال وأمثالهما ، حتى يتخلصوا منها ومن أمثالهما ،
ليأخذوا من النبع مباشرة ، من آيات الله في الآفاق والأنفس .

إن الإنسان الذي ابتكر الكتابة ، ابتكر حبس المعنى في اللفظ ، في الرسم ، قد
أُعْطِيَ السمع والبصر والفؤاد ليستخدامها جميعاً : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، إِنَّ
السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء : ٣/١٧] هذا الجهاز الثلاثي
الأبعاد هو رأسمال الأنفس ؛ به صار الإنسان خليفة الله ، به صار له قدرة على النيابة
الإلهية على حد تعبير إقبال في ديوان الأسرار والرموز .

على كل حال يا أخي تتراكم المعاني والأشواق والأذواق والرؤى التي لا أقدر على
اختزالها ، ولكن الذي يتعب نفسه في آيات الآفاق والأنفس ، ويتتبع ذلك في آيات
الكتاب ، سيفهم ما عانيت ، سيفهم كيف أقوم ذاتي بذاتي ، في طريق ألتمس فيه
الهدى ، فيتبين لي في كل مرة ما يزيدني شوقاً وذوقاً ، وإيماناً واطمئناناً ، في رؤية
الحق بالحق للحق ، كما قال الصوفي ، وكما يقول إقبال ، يرى نفسه جارحة القدرة الإلهية
كما جاء في الحديث القدسي ، بل إن ما في الحديث القدسي يعكس جارحة القدرة
الإلهية ، وأنا في خجل وحياء من قصور فهمنا لذاتنا ، لأنفسنا ، لهذا كان ديوان محمد
إقبال كله في الأسرار والرموز ، أي أسرار الذات ورموز نفي الذات ، وإقبال في حوار
مع ربه لما شكى إلى الله حال المسلمين ، قال له - على حد تعبيره - : أثبت قدرة الله
فيك .

أخي إبراهيم لقد ضحكوا علينا وجعلونا أسرى وسبياً ، واستمكونا ، ولم نعرف
التوحيد ، علينا أن نوحّد ذاتنا ، لانرجع إلى الله بذوات الآخرين ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

وَزُرْ أُخْرَى ﴿ [الإسراء : ١٥/١٧] هل نحن عندنا قدرة على الفهم ؟ أم هل لنا قدرة على تعلم أجدية آيات الآفاق والأنفس ؟ هل لنا قدرة على أن نلمس كتاب آيات الآفاق والأنفس ، أو أن نفتحه ونتمتع بإلقاء نظرة عليه ؟ إن إلقاء نظرة على آيات الآفاق والأنفس تثبت الذات .

أواه أخي الكريم !! إننا مثل المستغرقين في النوم ، قد نحس أحياناً للحظات ، أننا في النوم ولم نستيقظ بعد ، إننا لا نعرف إلا ما يقال لنا ، وسنظل هكذا حتى نفهم ماذا حدث وكيف حدث ؟ ما حدث بمعاناة ، وينبغي أن نعاني الولادة الفكرية كما عانينا الولادة الجسدية والرشد الجسدي والبلوغ الجسدي ، ولكن متى سنولد فكرياً ، ومتى سنبلغ مرحلة البلوغ لإنجاب الرشد ، ومتى سنبلغ الرشد ؟ هذا الذي كرسنا حياتي له مع كل قصوري وضعفي ، وقلة حيلتي ، وغموض حجتي ، ولجاجة العصر الذي أعيش فيه .

أليس ممعاً أن ينتبه منتبه إلى معاناتي ، أليس منعشاً لي ؟ أن يتساءل متسائل ويقول : ما شأن هذا الإنسان ؟ ! إنه يمتاز بشيء . ما هذا الذي أمتاز به ؟ إنني أتلمس بما يشبه قرون الاستشعار العلاقة بين آيات الآفاق والأنفس وبين آيات الكتاب ، وأجدد فهمي لآيات الكتاب بالرجوع إلى المرجع الحقيقي للكتاب ، إلى آيات الآفاق والأنفس ، ماذا يمكن أن أقول عما حققت من إنجاز نفسي وذاتي في عملية التفاعل المتكامل بينهما حتى الآن ؟

ماذا أجيّب على هذا ؟ إن التفاعل الذي سعيت إليه ليس بين الآفاق والأنفس ، وإنما التفاعل والتكامل بين آيات الكتاب (القرآن حصراً) وبين الآفاق والأنفس ، وأنا ليس لي الحق أن أقول إنني أنجزت شيئاً ، ولكن حسبي أنني اشتغلت في هذا الحقل المهجور ، فإذا دخل أحد ليعمل في هذا الحقل هل يمكن أن يلاحظ ياترى أن إنساناً قبله قد اشتغل في هذا الحقل ؟ واهتدى بأخرين حاولوا أن يعملوا فيه !

أظن أنني حققت شيئاً جيداً ، إن كُنْتُ يا أخ إبراهيم ، إن كنت جاداً ولم تكن ساخراً فيما كَتَبْتُ . على كلٍ ، إن كنت جاداً فيما كتبت فهذا اعتبره إنجازاً . وجواباً على سؤالك كيف تقوم نفسك نقدياً بعد مسيرتك الفكرية الطويلة ... وماذا حققت من (إنجاز) نفسي وذاتي في التفاعل المتكامل بينها ، هذا إن كنت جاداً فيما كتبت لي . وأما إن كنت ترى أنني أحرث في البحر في سعيي هذا ، فما علي إلا أن أجتهد أكثر وأحقق ما يراه بعض الناس محالاً لكي أثبت أنه ممكن ، أليس إنجازاً ما كَتَبْتَه لي - إن كنت جاداً - كما قلت : « لعل الأستاذ ... الذي أثقلت عليه الحياة بأعبائها والأفكار بأنوائها . ولكنه لا يزال يتعلم ، ويربي أفكاره ، ويراقب كيفية نموها وتجارب الآخرين معها ، لعله نموذج إنساني متميز يستحق أن يقرأ في كتبه وبأفكاره انطلاقاً من الخاصية المعرفية التي منحها لنفسه : أن يكون متوحداً مع نفسه . متفاعلاً مع أفكاره في تجليها الإنساني الكوني ، فارضأ على نفسه حالة جهادية تميز بها ، وهي أن يكون الإنسان المعرف بالانفتاح على الآخرين ، النابذ للعنف الداعية إلى حق يرضي الجميع . انطلاقاً من موقف إسلامي يندر وجوده عند الآخرين ، في بساطة أفكاره وسلامة معانيها وجدية أطاريجه .

أن يدعو أحدهم على صعيد الاجتهاد الفكري إلى الاختلاف المنفرد ، والتشابه المتجدد والمتعدد في مكوناته المجتمعية ، وإثراء الذات ، وإضافة جديد عصري إلى ما قدمه لنا أجدادنا الأوائل ، والنظر إليهم باعتبارهم كائنات كانوا مثلنا ، لكنهم لم يخضعوا لمقولة ثابتة ، ولم يرددوا عبارة دون تفكير في معناها بل كتبوا بما يعبر عن واقعهم .

وأن يرفض أحدهم ما يسمى بـ (الآبائية) وكل الوصايات الشخصية الاجتماعية المختلفة ، فإن هذا يشكل مدخلاً لفكر أثير وأصيل .

وأن يعلن أحدهم عن أنه معرض للخطأ ، ولا بد من تصحيح خطئه ، ومعرض للقصور المعرفي ولا بد من تكملة ما قام به ، ويؤكد على ذلك فإن هذا يثير الذهن حقاً . إنها صفات تنطبق على » .

يكفيني هذا إنجازاً أن أكون سبباً في كتابة مثل هذا الهدف ، وأتمنى أن يكون
فارق السن سبباً في تصحيح خطئي وإتمام صوابي وإزالة العتمة عني وعنك يا إبراهيم ،
ونرجو أن يكون لنا ولك يا إبراهيم الذي آتاه الله رشده أسوة حسنة .

١٤١٤/١١/٢٥ هـ

١٩٩٤/٥/٥ م

جودت سعيد

أجوبة البدايات ، وأسئلة النهايات

- ١ -

ما نقوله من كلام ، يشير إلى موضوع محدد ، وإن لم يتحدد بدقة . فلكل قول حدث ، دفع به إلى الظهور . وكل قول تعبير عن واقعة ، تحرك المشاعر ، وتثير الحواس ، وتستلقت النظر .

وفي كل قول ثمة حضور لعلاقة ، تتكون بين صاحب القول ، وما دفعه إلى البوح به من كلام . إنها علاقة تجسد حقيقة تواصلية ، هي رؤية معينة للوجود ، وما يحفل به هذا الوجود .

وصاحب القول ، إذ يعلن عن حقيقة هذه العلاقة ، فإنما ينطلق من موقف يعرفنا بشخصه .. وهذا يعني أن كل قول ، هو في حقيقته جواب ، على سؤال ، وإن لم يتقدمه ، أو مشكلة ، وإن لم يفصح عنها ، أو مسألة معينة ، وإن لم يشر إليها . وبالتالي ، فإن الجواب لا القول ، ما إن يتشكل ، حتى يتكون سؤاله المعرفي الدال عليه ، بل تتكون شبكة أسئلة ، تتمتع في أرضية المعرفة ، وتستطلع أبعاده الفكرية ... ولعلي في موقف كهذا ، عندما أثبت مثل هذا القول ، فإنما أحاول الإجابة على سؤال (سؤال واحد على الأقل) يشغل الذهن ، ويتضمن واقعاً معيناً ، يشدني إليه ، ويدفعني إلى التفاعل مع مكوناته الواقعية ، أو مقارنة واقع ، ويبدو إشكالياً . وليس ثمة واقع ، أي واقع ، لا يخلو من إشكالية معينة ، أو التمعن في مشكلة ، يستحيل تجاهلها ، لأنها مشكلة وجودية ، إنسانية في الصميم !

وبقدر ما تشكل الإجابة تعبيراً عن مقارنة حقيقة معينة ، فإنها تشكل في حقيقتها مجالاً لأسئلة لاحقة ، تترتب عليها ، وتستنتج بنيتها الثقافية . وهذا هو المقصود بـ (أجوبة البدايات ، وأسئلة النهايات) ! ما الذي تتضمنه الأجوبة (أجوبة البدايات) ، وإلام تشير الأسئلة (أسئلة النهايات) ؟

ما تتضمنه أجوبة البدايات ، هو ما يتضمنه عالمنا المعاصر الذي نعيش فيه ، من صراعات وتصارعات ، أو أشكال عنف مختلفة محسوسة ، وكيفية تجلي هذه الصراعات والتصارعات ، وأشكال العنف المذكورة في المجال الفكري الثقافي . فهي تشكل حلولاً ، وأشباه حلول ، ومشاريع مختلفة ، هي في جوهرها ، أشبه بوصفات طبية متنوعة ، لأشكال الداء المختلفة ، التي نشهدها في عالمنا اليوم ... وعندما نقول : إنها وصفات طبية متنوعة ، فإن ذلك يُعدُّ طبيعياً . لأن الذين يكتبون هذه الوصفات ، ينظرون إلى الواقع ، من مواقف مختلفة . الواقع إذن واحد ، غير أن الرؤى متنوعة . وهذا يعني أن هذه الإجابات ، التي تقدّم في صيغة نصوص فكرية ثقافية ، تعبّر عن هومها اليومية ، وتكشف عن معاناة ذات أرضية اجتماعية وتاريخية وسياسية ، تختلف باختلاف المسكونين بها .. وأن ما توصلت إليه من نتائج ، تثير أسئلة ، لأن من طبيعتها أن تكون هكذا ، وتفسير ذلك ، هو أن كل ما يكتب ، لا يشكل تمام القول ، لأن مساحة الواقع أوسع مدى ، مما يتضمنه من تصورات بخصوص الحقائق التي يشار إليها ، ولأن بنية الواقع أعمق غوراً ، مما يميز به ذلك المكتوب من أفكار ، تدعي الإحاطة بما تعلن عنه ، أو تعبّر عنه ، وتدعو إليه ...

ولكن ما يكتب هنا وهناك ، قد يثير أسئلة ، هي في جوهرها مفاتيح معرفية لمشكلات يومية ، وهواجس مستقبلية . وإن ما نقرؤه باسم كاتب ما ، قد يقربنا من الواقع ، ليس لأنه يقدم حقائق معينة ، تخص الواقع الذي نعيشه ، والمشاكل المختلفة التي نعانيها . فكل من يدعي أنه قدّم في ما كتبه حقائق معينة ، إنما ينطلق من وهم معقلن ، لأن الحقائق تامة ، ولا تملك ، إنما يشار إليها وكذلك فإنها تشكل

مجموعة تصورات إنسانية ، تستثير الأذهان ، وتتأصل بها أكثر ، وتغتني مع الزمن ، وتتحوّل ، وتتعدّل ، وتبقى في مجموعها العام : الفضاء الفكري الذي يخلّق فيه كل منا ، إن قيمة الكاتب هي في قيمة ما يطرح من أفكار ، وما يثيره من أسئلة . ومن هنا ، ولهذا كان هناك اختلاف في درجات القول ، على صعيد القيمة المعرفية ، وتنوع في الرؤى ، التي تشكل أرضية مشتركة لها (لدرجات القول تلك) ، على صعيد كثافة المعنى ، وقوة الإشارة ، وعمق الدلالة .. وهذا يعني أن الحضور الكوني للكاتب ، هو الذي يحدد لنا أفاقه الفكرية ، بل وبنيته ، وطبيعة الأسئلة التي يحاول التصدي لها ، والسبل التي يسلكها ، في صياغته لأفكاره .

الحضور الكوني ، هو حضور الكتابة ، بكل أسئلتها التي يُواجه بها ولقع معين ، والمناخ المعرفي ، الذي يغذي هذه الأسئلة ، والأرضية المجتمعية ، التي تقوّمها ؛ وبكل الأفكار التي تشكل أعمدة ثقافية ، وتاريخية ، تنبني بها الرؤى والتصورات ، ويتجلى عبرها واقع معين .

وحضور الكتابة هو حضور الكاتب ، حضور أسئلته الكبرى المثيرة ، حضور أجوبته التي تستدعي مشاركة ، وتعبّر عن إنسانيتها ، في اعتراف (صاحبها) ، بضرورة التفاعل معها ، ليس بوصفها الأجوبة الناجزة / الكاملة الصياغة ، بل بوصفها مشهداً (للحواريّ الذي يؤكد إنسانيته مع مشاهد أخرى ...) ووفق هذا القول ، فإن المسكون بالحضور الكوني ، هو الباحث عن أسئلة مثيرة ، وليس عن أجوبة مغلقة ! فالأسئلة تترك المجال للتعليم ، لتكوين عالم انسجامي ، وتمهّد لحوار ، أقل ما يمكن أن يقال فيه ، هو أنه يستقطب أصواتاً مختلفة ، ويهيئ للإبداع ، ويهذب النفوس ، إذ لا يعود ثمة حرج لقول ما يحدّ ممنوعاً ، والذي يغني الحوار ذاته ، والأسئلة تطرق أبواب المجهول ، بل تحفز الأذهان مجتمعة على التفاعل معاً ، ومقاربة حقائق كثيرة ، تشغلها جميعاً ، وتجعلها متقاربة أكثر !

وهذا يدفعنا إلى القول ، بأن المجتمع المنفتح ، والذي يهيئ نفسه باستمرار للتقدم ، ولكل ما يخدم الآخرين ، على الصعيد الإنساني ، هو ذلك الذي يعطي للأسئلة الامتياز الأول ، والقيمة الأولى ، عبر الأنظمة المعرفية المتداولة فيه ، والمناهج التربوية المعمول بها ، والجهات التي لها علاقة بالمسائل الفكرية فيه . ولهذا نجد التأويل يحتل الحيز الأكبر في المجتمعات الراهنة ، تلك التي تمتاز بتقدم تقني ، وليبرالية لا تخفى في بنية العلاقات الاجتماعية ، التي تقوم بين أفرادها ، في مختلف المجالات .

ونكتشف فاعلية واستراتيجية السؤال ، ودوره في تأكيد إنسانية الإنسانية ، في قول أحد المعاصرين (غادامير) ، الذي يعرف (فن السؤال) بأنه فن الاستمرار في طرح الأسئلة ، ولذلك فهو (فن التفكير) ، ويعقب أحد المهتمين من المثقفين العرب ، وهو (مطاع صفدي) ، قائلاً « إن السؤال هو الذي يجعل الفكر في حال انفتاح دائم » ، ومن ثم - لاحقاً - « إن إمكانية السؤال دليل الحرية »^(١) .

أما الأجوبة ، فهي تشكل في مجموعها ، تعبيراً عن ماهية المعنى ، وأن ما يفكر فيه ، هو ما قيل عبر الأجوبة المذكورة ، وأن هذه الأجوبة ، هي الإمكان الأوحده ، لما ينبغي العمل به ، والمرجوع إليه ، أولاً وأخيراً !

وتحديد الأجوبة بمثل هذا التوصيف ، لا يعني أن ما يجب القيام به ، هو ضرورة طرح الأسئلة فقط ، إذ ليس ثمة سؤال ، إلا ويتضمن جواباً ، أو يتطلب جواباً ، أو أجوبة متفاعلة ، أو متكاملة ، إن ما يقصد به هنا ، هو فسخ المجال واسعاً لأسئلة مصيرية ، أسئلة اختلافية ، تتطلب أجوبة ، تعبر عن عنفوانها ، وتشكل في حقيقتها علامة كبرى على انفتاح إنساني ، عبر آراء متبانية منطلقاً ، وإنسانية هدفاً !

(١) انظر حول ذلك : مطاع صفدي ، في : استراتيجية التسمية/التأويل وسؤال التراث ، في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ، العدد (٣١/٣٠) ، ١٩٨٤ ، ص (٧ - ٩) .

ولعل المعن في طبيعة الكتابات ، في الساحة الثقافية العربية الحديثة ، والمعاصرة منها بشكل أخص ، لا بد أن يكتشف هذه العلامة التي تميز الدرايات المضخمة ، التي تتقدم بها ، وبدرجات مختلفة ، وبأشكال مختلفة . حيث توجد حالة يقينية شبه مطلقة ، تطبع هذه الكتابات . كل كتابة تعبر عن فردية بارزة ، أو أنوية جاهزة وناجزة ، تدعي امتلاك الحقيقة ، من خلال نص يُعدّ عامياً في أفكاره ..

وهي (أي هذه الكتابات) ، تعبر - تماماً - عن طبيعة مجتمعها ، وهو في حالة تأخر ، وتفكك واضحين ..

فالكتابة تبرز أحادية ، قطعية في أحكامها ، والخلافية مطروحة خارجاً ، والاختلافية مرفوضة بدورها ، على الرغم من أن الكاتب يتحدث - على أكثر من صعيد - بضمير جماعة المتكلمين ، وهو إذ يفعل ذلك ، إنما يمارس استبداداً أقطع ، إذ يسخر هذا ال (نحن) من خدمة ال (أنا) ، ليضفي مصداقية كليانية على ما يكتبه ..

من هنا قول أحدهم : « الفكر العربي الراهن جاهل لحاضره أكثر من جهله لماضيه . تلك هي حقيقةتنا بإيجاز »^(١) ، ولو أردنا التعبير عن هذه الحقيقة بلغة أخرى ، لقلنا : إن هذا الفكر يجهل حاضره ، إذ يغلغ على ذاته التاريخية ، ويجهل ماضيه ، إذ ينسى هذه الذات ، حين يتطفل على هذا الماضي ، ويتعامل معه ب (عين) واحدة . وبوسعنا توسيع الساحة الدلالية لهذا الفكر ، حيث لا يعود يقتصر على العربي حصراً ، إنما يتجاوزه ، فيشمل العربي والإسلامي معاً . وتعبير (الإسلامي) يشمل هنا كل فكر يتخذ الإسلام أرضية ثقافية له ، ويشكل الإسلام الرئة التي يتنفس بها ، الإسلام الذي يشكل الدين / العقيدة ، والسلطة المرجعية في الفكر !

(١) الكيلاني ، مصطفى : وعي اللحظة الراهنة في منظور ال (نحن) ؟ ، في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ، العدد (٩٠ - ٩١) ، ١٩٩١ .

وفي الوقت نفسه ، يكون ويكون الخصوصية المأخوذة بها ، في المجتمعات التي ينتشر فيها على نطاق واسع ..

وهو (أي الإسلام) لا يَعدُّ ديناً فقط . بل مختلف الروافد التي تكوّن شخصية الإنسان فيها التاريخية ، والوجدانية ، والاجتماعية ، والإبداعية ، والفلسفية ، والأدبية ... إلخ .

ومن هنا ، فإننا إذ نتفاعل مع الأسئلة التي يطرحها هذا الدين / الثقافة ، لانسى الحقيقة الاختلافية التي يتفرع إليها ، وفي مداراتها الواقعية ينمو ، ويتنامى ، ويتصور معرفياً بأشكال مختلفة !

والتاريخ هو الذي يؤكد ذلك . فنحن لانفهم ولانعرف الإسلام ، إلا من خلال ما يعرف به كعلامة فارقة (أي القرآن) ، وما يزيد في تعريفه وتوصيفه (أي السنة) ، وما دوّن عنه من أخبار ، أو كتب من مرويات ، ووجد من نظائر ، وتجلّى من ملل ونحل ، وتفرع من مذاهب ، وتجدّر من فرق وجماعات ، وبرز من مقالات ، وتشكل من شيع وعقائد ، وتبلور من قيم ، في سياق إسلام واحد أولاً وأخيراً .. فنحن نقرأ قرآناً واحداً ، ولكننا نقرأ تفسيرات مختلفة . ومن هنا ، ولهذا قيل (القرآن جمال أوجه) .. فاختلاف المذاهب والشيع والملل والنحل ، أوجد هذه الأوجه المتعددة المعبرة عن تصوراتها .. ونحن نعرف الإسلام من خلال نبي ورسول واحد . ولكننا نقرأ أحاديث مختلفة (آلاف الأحاديث) ، التي تنسب إليه ؛ أحاديث سندها ضعيف ، وأخرى سندها قوي ، وثالثة يشك فيها ... إلخ ، على الرغم من محاولات البخاري ومسلم خاصة ، ضبط هذه الأحاديث ، فمساحة الصراعات المختلفة ، ساعدت على ذلك !

والوضع اليوم هو شبيهه الأمس ، مع فارق وحيد ، لكنه كبير الأهمية ، ومؤثر ، وهو أن الذين كتبوا في الإسلام ، وعبروا عنه ، وانطلقوا منه على أكثر من صعيد ،

كانت حرية القول لهم متاحة أكثر . ولو لم يكن الوضع كذلك ، لما كنا نقرأ اليوم تلك الأسفار المدهشة : الفكرية والفقهية العميقة ، الإسلامية المضمون ، ولما كان هناك ذلك الامتداد الثقافي ، والحضور الإسلامي ؛ معتقداً وتصوراً ، في جهات الأرض الأربع ...

أما الإسلام اليوم ، فنجده خلاف ذلك ، فهو يبرز في الأغلبية الساحقة من الكتابات التي تدعي تمثيله ، مجموعة نصوص مكررة ، إسلاماً نصوصياً ، لا يراعى فيه عنصر الزمن ، وما يمكن إضافته من عناصر تجعله منتبهاً إلى الوقت الراهن . لقد أصبح ثقل الوطاء على من يمثله ، وعلى من يحاول الانتاء إليه من خلال الأطر المعرفية المغلقة ، أو الثبوتيات المعرفية القطعية ، والأوامر والنواهي الصارمة ، المفروضة فرضاً !

وهذا ما دفع بمفكر إسلامي معروف ، هو الدكتور (محمد أركون) إلى القول « لم يكتب الفكر الإسلامي - وبالتالي العربي - بإهمال معرفة سبب خروجه من التاريخ الخاص بالروح والاكتشاف المعرفي والتأمل الطويل في هذه الأسباب ونتائجها ، وإنما راح أيضاً منذ القرن التاسع عشر ينشغل كلياً بالدفاع التبريري والافتخاري عن تراثه وبالجدال والمحاكمة ضد الغرب الاستعماري والإمبريالي وبأسطر تاريخه الخاص »^(١) .

نعم ، إننا نجد الإسلام في آثاره ، في مختلف المجتمعات التي يتواجد فيها ، حتى بصورة محدودة . بل تظهر هذه الآثار حتى في المجتمعات ، التي تتميز بانتشار أديان أكثر ، كما في حال المجتمعات الأوروبية (وخاصة فرنسا وإنكلترا) . ولكن هذا الإسلام الذي نشاهده ونشهد له ، يشكل في حقيقته إسلاماً دفاعياً ، أكثر من كونه الإسلام الباحث

(١) أركون ، د . محمد : الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي ط ١ - ص ٤٣ .

عن هويته ، والمتمعن في مكوناته التاريخية ، والساعي إلى تأصيل جذوره الحضارية
المادية والثقافية الفاعلة كونياً ، تلك التي تستقطب الآخرين ، بقواه الداخلية
الجاذبة ! .

كما يشكل إسلاماً هجومياً ، ينطلق من أرضية تخاصمية في الغالب الأعم ، تبرز فيه
الثنائيات بصورة جلية . فالغرب هو العدو رقم (واحد) ، رغم اتكائه الواحد والصریح
عليه في إنجازاته المادية ، بل وعلى الكثير من مناهجه ونظرياته العلمية ، حيث يُستفاد
منها بقلب مفاهيمها ، وإسناد الأسبقية الحضارية ، والسبق العلمي للإسلام ، في الوقت
الذي يتقهقر (حياتياً) ، ويضمر معرفياً في دياره بأكثر من معنى !

وكذلك يشكل إسلاماً افتخارياً ، حيث تتنوع المحاولات التي يتم فيها وعبرها
تفسير العالم ، والكون ، وكل ما في الوجود ، من خلال ما هو إسلامي ، ونفي كل
ما هو حضاري وإنساني خارج حدوده . إنه بهذا المعنى إسلام مقهور ، يستحضر فيه
الماضي ، حيث يظهر الحاضر مأساوياً ، أو يتم الهروب إليه ، حين تصبح المواجهة
الفاعلة مع تحديات الوقت الراهن ضعيفة ، ويتسلح الوعي المقهور (المسلم) برموز
الماضي الإسلامية ، حينما تنعدم القدرة على الإتيان بما هو علمي وفني وأدبي متنوع ،
حيث الساحة الثقافية مطبوعة بما هو (غربي) ، بالمعنى الحضاري العام للكلمة ، ويبرز
الإسلام عبر رموزه عاجزاً عن المشاركة في صياغة معادلة التقدم ، وتأكيد أبعاده
الإنسانية ، وفاعليته المعرفية في شتى المجالات .

والذي يثبت ما ذهبنا إليه ، هو لماذا لا نجد بين ظهرائنا مؤرخاً
ك (الطبري) ، أو مفسراً للقرآن مثله ، وباحثاً في الملل والنحل
ك (الشهرستاني) ، وكاتباً موسوعياً ك (الأصفهاني) ، وأديباً وكاتباً متعدد
المواهب مبدعاً ك (الجاحظ) ، وباحثاً في الأحاديث ، ودارساً لها ك (الشافعي) ،
ونحويماً ك (ابن جني) ، وفيلسوفاً وفقهياً ك (ابن رشد) ، وإناسياً بارزاً
وسوسيولوجياً ك (أبي حيان التوحيدي) ، أو ك (ابن خلدون) ، ودارساً

للقرآن ، من النواحي كافة دراسة علمية تاريخية ولغوية ك (الزركشي) ،
و (السيوطي) .. إلخ ..؟ ترى هل هذا يتعلق بانعدام المبدعين ، أم بالإسلام
نفسه ، أم بالواقع المعاش ذاته ..؟

إننا نشير إلى العلة في الواقع مباشرة ، إذ غيَّب المجال الذي يساعد على ظهور
كُتّاب كالذين ذكرناهم !

فالمؤرخون والمفسرون والنقاد والفقهاء والنحاة والشعراء الذين عرفهم
التاريخ الإسلامي ، أكدوا هويتهم الإسلامية على أكثر من صعيد من خلال ما كانوا
يكتبونه . دون أن ينسوا أرضية الاختلاف التي توضحت عليها قاماتهم الفكرية
والعلمية والأدبية . ولهذا اغتنى الإسلام كثقافة عبرهم .. نعم كان الاختلاف قائماً ،
والاختلافات في مجموعها ، كانت تشكل جماع الحقيقة المشتركة .

على الرغم من أن كل طرف كان يسعى إلى تأكيد وتوكيد وجوده أكثر من الآخر ،
لكنه كان يعبر عن إسلاميته ، (فالحقيقة ليست معطى خفياً ينبغي البحث عنه ، بل
هي نتاج وبناء ، ولا تبنى الحقيقة من دون الغير . إذ للغير الحق في أن يكون مختلفاً
عنا ، مادام الاختلاف آية من آيات الخلق)^(١) ..

ومهما حاولنا إيجاد أوجه خلاف ، وأشكال صراع ، وفرقاء متخصصين ، في
التاريخ المذكور ، فإن ما يجدر ذكره ، هو أن (عبادة) الإسلام كانت تضع كل أولئك
في فضائها المعتقدي والتصوري ! وتلك هي الخاصية الكبرى التي ساعدت على تشكيل
ما سمي لاحقاً بـ (العالم الإسلامي) ، ومن ثم الثقافة الإسلامية ، وتلك التي تشمل
مختلف التصورات والرؤى والأطاريح الجمالية والأدبية والفقهية والتاريخية والوجدانية
والفلسفية .. إلخ !

(١) حرب ، علي : نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص (٤٣) .

نعم ، لقد كانت هناك أصوات كثيرة ، مختلفة فيما بينها في إيقاعاتها واتجاهاتها ، لكنها مشتركة في سلطتها المرجعية (الإسلامية طبعاً) ، إذ كان كل صوت يسعى إلى إغناء الإسلام بمفاهيم واقعية وتاريخية ، وتغذيته بكل ما هو إنساني مُعاش ، وتوصيفه بدلالات معبرة ، تشير إلى هوية مللية أو نخلية معينة ، ولاحقاً تحولت هذه الأصوات ، انطلاقاً من ظروف ومناخات اجتماعية ، إلى نماذج يؤخذ بها ، ومن ثمّ اكتسبت صفة قدسية على أكثر من صعيد ، وبعد ذلك صيغت نماذج الناذج ، وتقهقر الإسلام (الأصل) ، وشكلت نماذج الناذج ، ومن ثمّ نماذج الناذج للسلطة المرجعية لفهم الإسلام . أي أن إسلام (المنبع) ، أو الإسلام (المنبع) ، لم يعد يشكل المجال المباشر الذي يعن فيه الكاتب الإسلامي . إنما ظهر هناك من يشكل ما يمكن تسميته بـ (أجدية الفهم الأساسية) له ، من كتاب معين ، وبطريقة اختزالية . والفهم الذي مورس في هذا الإطار ، هو نفسه توقف عند حدود معينة ، ظهر عبرها الإسلام في صيغته المختزلة والمختصرة !

ذلك هو الإسلام الذي تم تكييفه مع الواقع ، انطلاقاً من الواقع نفسه . واقع مأخوذ به سياسياً وثقافياً . جعل فيه الإسلام أداة ضاربة تأديبية ، وقوة مجيرة للفكر نفسه على صعيد العلاقات الاجتماعية مؤسستياً .. « ذلك هو التراث (أبّ) نمتلئ بعرشه ولا ندرك منه إلا الظلال الخافتة ، كأنه قدرنا يقضي علينا دائماً بالخوف من (سحره) وجبروته ... » (١) .

- ٢ -

لا يعود سؤال : لماذا وجد كتاب في التاريخ العربي - الإسلامي ، أمثال الذين ذكرناهم ، أبدعوا في مجالات مختلفة ، ولا يوجد من يضاهيهم في الوقت الراهن ، ومنذ عدة مئات من السنين : في إبداعهم الفكري والأدبي والعلمي - سؤالاً مشروعاً ، أو علمياً ، إذا أردنا أن نكون صادقين مع الواقع والتاريخ ، منصفين لأنفسنا !

(١) الكيلاني ، مصطفى : في مصدره المذكور ، ص (٥٤) .

إنما السؤال الذي يُفترض - كما نعتقد أنه الصحيح ، والواجب طرحه - فيه أنه المنصف لما نحن بصدده ، هو : كيف ظهر أولئك الذين عرفناهم ، في حقولهم الإبداعية المختلفة ، ولم يظهر لاحقاً - ومنذ عدة مئات من السنين - من يضاھيهم في إبداعهم !

السؤال الأول يختزل التاريخ ، والعقل ، حيث يمنح الأول معنى تكاملياً في مرحلة معينة ، هي تلك التي تؤرخ للذين ظهروا فيه (أي الكتاب) ، ويمنح الثاني (العقل) القوة النافذة (المنتجة الفكرية) ، التي استنفدت لاحقاً . وفي حالة كهذه ، يتحول الزمن إلى بعد واحد ؛ هو بعد الماضي (ماضي محدد جداً) ، الذي تجسده أحداث معينة ، مختزلة من خلال الإبداعات التي امتاز بها الكتاب المسلمون ، والعقل نفسه يتحول إلى طاقة محدودة ، استنفدت بدورها ، داخل هذه المرحلة (هذا الماضي المحدد) ، ولم يعد بالإمكان أفضل مما كان .

ومثل هذا السؤال : يعدم التاريخ نفسه ، ويغلق عليه ، كما أنه يشوه الإسلام ذاته ، إذ يربطه بمن ساهموا في تأسيس بنيانه في الماضي ، وقوعده (وضع قواعده) على الصعد كافة ، وأرخته (وضع تاريخ له) . فالإسلام الذي كان دائماً - ولا يزال - الدين الذي لا يُعرف إلا عبر من تفاعلوا معه ، وجعلوه معاملة وفكراً معاشين ، ولا يُعرف إلا من خلال ما تميز به من نصوص يُرجع إليها ، في ضوء ما هو معاش ، ومفكر فيه (القرآن قبل كل شيء) ، وهذا السؤال كذلك ، يؤكد في صيغته المقدمة ، عبثية كل محاولة ، ولا جدية كل عملية ، يُسعى عبرها إلى الانطلاق بالإسلام ، وتكييفه مع ما هو معاش ، ولكن بصورة أكثر انفتاحاً وتحضراً وتألقاً .

وهو في تصوره هذا ، يعلن عن عدم وجود عقل ، عقل تاريخي ، يستطيع الإبداع ، كما كان سابقاً ، وهو تصور مسبق ، يعدم كل حقيقة (حقيقة الإسلام ذاتها التاريخية والاجتماعية) ، ويجعل الحاضر مجرد ملحق (عالة) على الماضي !

أما السؤال الثاني ، فهو الذي يدفع بالعقل إلى تفهم قصوره المعرفي ، واكتشاف الأسباب الواقعية التي جعلته في حالة عجز ، ولخصت الفكر ، الفكر الاختلافي الذي يتغذى في تنوع مذاهبه ، من الإسلام ، في نصوص محددة جامدة . وفي وضع كهذا ، كيف يمكن للمحاولات التي تنادي بدخول التاريخ من أوسع أبوابه ، ومنافسة أولئك الذين سبقوا المسلمين - الآن - في مجالات الإبداع المختلفة ، وبنوا أنظمة ، تؤكد على أكثر من صعيد ضرورة التمسك بجوهر الإنسان ، وتراعي فيه إنسانية الإنسان ، وتسعى إلى المحافظة على هذه الحقيقة هنا وهناك ؟

إن هذا لا يعني ضرورة التساوي بين ما كان ، وما يكون . فلسنا في معرض المقارنة ، أو التساوي بين الأزمنة التاريخية ، كما أن مثل هذا الإجراء لا يعد تاريخياً ، أو عقلياً . إنما هو محاولة للانطلاق من الواقع نفسه ، ومن الذات . فالواقع هو الذي يهيئ المجال للإبداع ، أو يلغيه ، والذات في تجليها الواقعي والاجتماعي ، هي التي تمتلك القدرة ، أو بوسعها امتلاك القدرة على تغيير الواقع ، أو تغيير وضعها في الواقع . والذين عاشوا الإسلام سابقاً ، وفي فترات متقطعة لاحقاً ، حين اضطربت أوضاع الدولة العربية الإسلامية ، وظهرت دول داخل الدولة الواحدة ، فكان هناك أشبه بما نسميه بـ (جزر إبداعية متقدمة) ، كما في الأندلس ، كانوا مخلصين لواقعهم ، بل كانوا مخلصين لأنفسهم ، متفهمين لها ، قادرين على تغييرها على النحو الأفضل ، وكما هو شأن كل مجتمع ، وشأن كل دين ، في مجتمع ما . يظل الإنسان هو الحقيقة الأولى التي تؤخذ بعين الاعتبار . فهو قوة التغيير ، وأداته ، ومسرحه . كما أنه قوة الجمود وأداته ، ومسرحه في الوقت نفسه !

وهذا يعني أن تفسير التقدم أو التأخر عبر الدين ، ومن خلاله ، ليس عقلياً . إنه تفسير أيديولوجي في العمق . والدليل هو ما كان ماضياً ، حين كان الإسلام في أوج سطوعه وانتشاره ، من خلال إمبراطورية تمتد في جهات الأرض الأربع ، وكانت المسيحية محدودة التأثير . واليوم نجد الوضع مختلفاً ، فالمجتمعات التي توصف بأنها

مسيحية في معظمها ، هي الأكثر تطوراً (المجتمعات - الأورو - أمريكية) ، والمجتمعات التي توصف بأنها إسلامية في معظمها ، هي الأكثر تخلفاً ، بل والأكثر تعرضاً للتفكك ، والقابلية للتصارات المختلفة !

كان الإنسان كما هو شأنه اليوم ، يشكل عنصر التغيير الأول . وإذا كانت الظروف لها دورها ، ولا يمكن تجاهل ذلك مطلقاً ، فإن الإنسان نفسه في وحدة إرادته ، ومن خلال تواصله مع الآخرين (الوحدة المجتمعية الخلاقية) ، يظل هو العنصر الأخير في الوجود ، والعامل الحاسم الرئيس في تحقيق معادلة التغيير !

ولم يكن الاهتمام بالذات في الأدبيات الإسلامية ، وخاصة في آيات قرآنية مختلفة (وما أكثرها) - كما سنرى لاحقاً - النفس الأمارة بالسوء ، والنفس الموسوسة ، والنفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، والنفس الواعية والعالمة ... إلخ ، إلا لتأكيد هذه الحقيقة . فالإنسان هو الذي يعدم إرادته ذاتياً ، وفي الوقت نفسه يصل بها إلى أعلى وأسمى درجات القوة والخلق الإبداعي والإنساني ، على أرضية العلاقات الاجتماعية . إنه هو ذاته (يتسامى على نفسه .. فيصعد فيها إلى أعتاب الجلالة . ويتسافل من نفسه .. فيسقط فيها إلى أغوار الضلالة) ، على حد تعبير أحدهم^(١) .

وتظهر الآية القرآنية أكثر تعبيراً ، وقدرة على تكثيف المعنى ، وإظهار الدلالة ، بخصوص العلاقة بين الإنسان والواقع الذي يعيش فيه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٣] .

ماذا نريد أن نقول من خلال ما تقدمنا به حتى الآن ؟

إن ما أثرناه حتى الآن ، يساعدنا على استخلاص الأفكار التالية :

(١) المستشار محمد سعيد العشراوي ، ضمير العصر (خلاصة عن الفكر الديني) ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٢ ، ص (٨٩) .

١ - إن إثارة قضية معينة ، لا يمكن استيعابها في أبعادها المختلفة ، إلا من خلال الأرضية الاجتماعية والتاريخية ، التي تنهض عليها . كما أنها لا يمكن أن تفهم بمعزل عن حقيقة متبنيها أو قائلها . وكل قول يحدد كعنى عبر قائله !

٢ - تشكل كل قضية دعوى تاريخية ، أي يؤرخ لها ، ولها مجال واقعي اجتماعي ، يشار إليه . وهي لا تشكل قضية حيوية ، ملفتة للنظر ، خارج حدود ما هو مشار إليه . أولسنا نحدد - على أكثر من صعيد - حقيقة قول ما ، وبنية هذه الحقيقة الخاصة بالقول ، ووجهتها ، وغايتها ... إلخ ، بالرجوع إلى صاحب القول ، وذلك من خلال المرحلة التاريخية ، أو الفترة الزمنية التي وجد فيها ؟

٣ - إذا كان لكل قضية محددة تاريخياً تجليها الفكري ، أو أبعادها الفكرية ، فإن هذا يعني أنها تفصح عن واقع معين ، وفي الوقت نفسه تنطلق منه باتجاه واقع آخر ، مأمول . وإن الأبعاد الفكرية للقضية تلك ، تترجم حقيقة ما يبتغيه (صاحبها) . فكل فكر هو تأويل ما . وكل تأويل هو قول ذات المؤول في الواقع !

٤ - وإذا كان الإسلام شكّل ويشكل الفضاء الفكري ، أو السلطة المرجعية الفكرية لجمهرة واسعة من الكتاب ، يسهل التمييز بينهم ، من خلال طريقة تناولهم لقضايا مختلفة ، تفصح بجلاء عن (رثتها) الإسلامية ، فإن الذي يجدر ذكره هنا ، وينبغي قوله ، هو أن كلاً من هؤلاء يرى ما يراه ، بالطريقة التي يعتقدونها الأدق ، أو الأكثر مصداقية ، حيث تتفاوت مستويات النظر ، ودرجات الفهم ، وقيمة الأطاريح ويبرز لكل منهم (إسلامه) الذي يؤمن به ، وفيه يسكن ، ومنه ينطلق ، وإليه يؤوب ، وعليه يتكئ ، ويعني ذلك أن قضية الإسلام هي في جوهرها تظل قضية من يرفع رأيه ، ويعبر عنه ، ويبقى الإسلام بما يحفل به من نصوص دالة عليه ، معرّفة به المرجح الدائم لكل هؤلاء ، والمنتقل من زمن لآخر ...

٥ - وأخيراً ، فإن ما يكتب في ظل ، وباسم الإسلام ، يعد قضية مصاغة واقعياً ،

ولكن الإسلام يكونُ الأرضية التي تجلت القضية تلك عليها ، وإن حقيقة المكتوب ، لا تشكل دليلاً على فاعلية معينة يمكن إسنادها إلى الإسلام ، وإنما الإسلام هو الذي يشكل المغذي لما هو مكتوب في الواقع . إن فعل (الإسلام) ، يتكون في حقيقة الفاعل (المسلم) ، وهو فعل لا يتأطر ، لأنه في صيغته يتجاوز كل ما هو مؤطر .

سنحاول الدخول - الآن - في المعمعة (كما يقال) ، إنها معمعة لا تتطلب عدة وعتاداً عسكريين . إنما تتطلب أدوات فكرية . وليست الغاية حسم (المعركة) ، وإنما تصقييل الأدوات المعرفية ، من خلال قضية ، تبرز على أكثر من صعيد في واقعنا المُعاش . هي قضية الواقع نفسه . ولكن الإسلام يشكل المكوّن الفعلي للقضية هذه .. والفاعل هو فاعل فكري ، لا يخفي الغاية التي يريد تحقيقها ، وتلك هي حقيقة كل قضية . الفاعل هو الأستاذ (جودت سعيد) ، الذي يُعرف بكتاباتِه منذ ثلاثة عقود زمنية . والقضية التي نحن بصددِها ، ليست قضية تخصمية ، وإن كان الخصام يحرك القاع الواقعي لها . إنه خصام ديالكتيكي ديناميكي ، خصام لا يبتغي حسم الموضوع لصالح طرف معين ، فليست الساحة ساحة نزال ومواجهة ، بل إنها ساحة ، نعم ، ولكنها ساحة فكر . ولكنه فكر مختلف ، حيث الحقيقة تبحث عن وجوه مختلفة ، وأصوات مختلفة ، لتعلن عن تاريخيتها وعقلانيتها ، عن (حقيقتها) ، عبر هذه الوجوه والأصوات ، وهو اختلاف ، أقل ما يمكن أن يقال فيه ، هو اختلاف توليدي ، ليس الهدف منه إنهاء القضية بطريقة (إما .. أو) ، وإنما بتوسيع ساحة القضية ، وإغناء دلالاتها ، وإضفاء طابع معنوي مجتمعي أكثر جاذبية وإنسانية عليها . ما دامت هي قضية واقع ، وهذا الواقع يشمل وجوهاً وأصواتاً مختلفة . فالتحاور الديناميكي هو مسرح هذه القضية ..

أما لماذا (جودت سعيد) ذاته ؟ فهناك أكثر من سبب !
ولعل أول هذه الأسباب ، هو أن ما يتحدث عنه ، ويكتب فيه ، يكتسب قيمة معرفية ، مغرية ، ويستحق مناقشة . حيث يؤكد على مفهوم الاختلاف (الاختلاف

الديمقراطي) ، والانفتاح على (الآخرين) ، وهذه علامة الاختلاف المذكور .
وضرورة نبذ العنف ، وهذه بدورها المقدمة الأولى لبناء عالم أكثر إنسانية . ولأنه
من المتميزين في هذا المجال ، ولم يتطرق إليه أحد ، إلا نادراً ، إنه منذ ثلاثة عقود
يدعو إلى إسلام لا عنف فيه . وإلى حوار قائم على الاختلاف الإبداعي والمجدد .

ونحن في تحاورنا معه ، سنسعى إلى مقارنة عالمه الفكري ، سنحاوره في العمق
- قدر المستطاع - ونؤكد من هنا ، وبهذا المعنى حقه في طرح ما يفكر فيه ، وحقنا في
التواصل مع هذا الفكر ، ومناقشته ، ومن ثم حقنا جميعاً ، في بلورة هذا الفكر ،
وإغنائه ، وتركه في حالة انفتاح ، ليتنامى عبر الآخرين بالتالي !

فما يكتبه يمينا جميعاً بمعنى أنه يتخذ صفة مجتمعية . وإن كان الإسلام بصفتها
علامة فارقة يشكل حقيقته الأساسية . وما يشير إليه يعنينا جميعاً بمعنى أنه يدفعنا
إلى التعااور معه ، في تكوينه الإنساني . وما لم يشر إليه داخل كتاباته ، يحرضنا على
التحرك نحوه ، والإمعان في أبعاده المجتمعية .

وقد جاء عنوان (الهجرة إلى الإسلام) تعبيراً عن مضمون هذه الكتابات .

١ - فهو لا يني يؤكد حقيقة الإسلام من داخله ، من خلال تفجير الطاقات
الكامنة فيه . إنها طاقات مغيبية ، أو مقيدة ، يفصح عنها : طاقات خلاقة ، لو
استثمرت لتغير الوضع . وهذه إشارة إلى الواقع المتصلب الذي يعيشه فيه كل منا . المسلم
قبل كل شيء . لأن المسألة تعنيه أولاً وأخيراً .

٢ - ولأن تركيزه على العنف ، وضرورة نبذه ، يشكل الخطوة الأولى لبناء المجتمع
المتقدم ، حيث يشعر فيه كل منا بإنسانيته . والواقع الذي يفسح المجال لذلك ، هو
الذي سيبرهن على ذلك .

٣ - ولأن أشكال العلاقات الاجتماعية الراهنة ، التي تُعلن عن صفة إسلامية مضافة

عليها ، هي التي تحرضه على ذلك . وما يكتبه هو محاولة لرفض مثل هذا الواقع المتصلب ، عبر تفجير الطاقات تلك !

وهذا يعني أن رفضه للوصائية الأبائية (وهي تعني هنا ، كل أشكال التسلط الماضية خاصة) ، يعد المقدمة الأولى لبناء المجتمع المرغوب فيه . حيث يقارب فيه الإنسان إنسانيته بحق .

٤ - ولعل تواصله مع أشكال الفكر المختلفة ، والثقافات الإنسانية ، بقصد الفائدة منها ، يعد الخطوة الأساسية (في عالم اليوم خاصة) لتحقيق معادلة التقدم الإنسانية ، يبرز فيها الإسلام بخصوصيته الحضارية . والواقع هو المحك أولاً وأخيراً .

وقد كان من الممكن مقارنة مفهوم الإسلام ، في أبعاده المختلفة ، لدى كتاب كثيرين ينطلقون من داخله ، ويبرهنون على عنفوانيته المتجددة ، لو أتيح المجال الكافي واقعياً ك (محمد أركون) ، أو (رضوان السيد) ، أو (محمد سعيد العشماوي) ، أو (حسن حنفي) ... إلخ . لكن (جودت سعيد) في كتاباته - كما سنرى - يثيرنا على أكثر من صعيد لأسباب ذكرناها سابقاً ، حيث تكتسب كتاباته صفة فكرية في العمق ، واضحة ، ودعواتية في الوقت نفسه ، انطلاقاً من مفهوم الجهاد ، في إطاره التنويري ليس إلا ..

ولعل تحاورنا مع هذه الكتابات هو الذي سيعرفنا على المكونات الفكرية ، وخصوصيتها الاجتماعية !

حول العالم الفكري لـ (جودت سعيد)

كيف يمكننا مقارنة العالم الفكري لـ (جودت سعيد) ؟ كيف يمكننا التعرف على مكونات هذا العالم ؟ كما قلنا سابقاً ، سنحاول أن نتواصل بالحوار مع هذا الفكر . نتفاعل معه ، نتعرف عليه ، نحاول تفكيك مقوماته المعرفية ، وتحديد ما يقوم بنيانه ، ويعلي أركانه ، ويمنحه حضوراً منهجياً وثقافياً ... وما دمنا في إطار التواصل الحواري ، فهذا يعني أن محاولتنا النقدية هنا ، هي سبر للأرضية التي انبنى عليها فكر (جودت سعيد) ، وفي الوقت نفسه قراءة فيه ، واستنطاق لمفاهيمه التي تميزه ...

إنها قراءة ارتيادية من جهة ، بوصفها تزوم الكشف عما يجعل هذا الفكر المذكور فكراً له خصوصيته ، وحقيقة هذه الخصوصية ، في تجليها التاريخي والاجتماعي والسيكولوجي والثقافي ، وبوصفها قراءة ارتيادية ، فهذا يعني أنها تحمل معها ، وبدخلها أدواتها المساعدة لها ، في عملية الارتياذ هذه : خريطتها الرؤيوية التي بها تستعين ، لمقاربة العلامات المميزة لهذا الفكر ، وتوصيفاتها الزمانية والمكانية ، وهي قراءة تجانسية من جهة أخرى ، أو تستهدف التجانس ، وليس التطابق مع هذا الفكر . فهي بقدر ما تعبر عن خصوصية معينة ، تجسدها ذات الناقد (ومن طبعها أن تكون كذلك ، ودون ذلك لن تشكل قيمة معينة ، يؤخذ بها) ، ذات لا تخفي رغبتها الفعلية ، من وراء عملية القراءة هذه ، بقدر ما تؤكد جديتها ، أو فاعلية مسعاها ... والتجانس هو المجال الحيوي الخلاق الذي يجعل الفكر في تنوع مناخاته ، ومصادره ، محققاً أكثر فأكثر لإنسانيته ... وهو (أي التجانس) يؤكد وحدة الهوية الإنسانية واختلافها في آن .. إنه توسيع - قدر المستطاع - لمساحة ما هو معقول ، ومقاربة ما هو غير معقول ، بقصد فهمه ، وتجنيسه عقلياً لاحقاً .

وعملنا سوف ينطلق من كتب (جودت سعيد) ، في تسلسها الزمني ، وكيف أنها تشكل في النهاية كلاً واحداً هو عالمه الفكري :

١ - مذهب ابن آدم الأول (مشكلة العنف في العمل الإسلامي) ، الطبعة الأولى (١٩٦٦) ، الأخيرة (الخامسة) ، (١٩٩٣) .

٢ - الإنسان كلاً وعدلاً ، الطبعة الأولى (١٩٦٩) ، اللاحقة الأخيرة ، غير مذكورة (١٩٩٣) .

٣ - حتى يغيروا ما بأنفسهم ، الطبعة الأولى (١٩٧٢) ، الأخيرة (السابعة) ، (١٩٩٣) .

٤ - فقدان التوازن الاجتماعي (مشكلة الزي والملابس) ، الطبعة الأولى (١٩٧٨) ، الأخيرة (الثانية) ، (١٩٩٣) .

٥ - العمل قدرة وإرادة ، الطبعة الأولى (١٩٨٠) ، الأخيرة (الثانية) ، ١٩٩٣ .

٦ - اقرأ وربك الأكرم ، الطبعة الأولى (١٩٨٨) ، الأخيرة (الثانية) ، (١٩٩٣) .

واعتمادنا سيكون على الطبعات الأخيرة لكتبه ، الصادرة كلها عن (دار الفكر المعاصر) ، بيروت ، لبنان .

بعيداً عن العنف ، قريباً منه

- ١ -

هل يستطيع الإنسان (أي إنسان) ، أن يفكر بعيداً عن العنف ، وأن يقوم بعمل ما ، دون أن يتخلله عنف ما ؟ من خلال ما يقوم به الآخرون ، ويفكرون فيه . يبدو أن العنف يسم أشكال تفكيرهم ، ومختلف أعمالهم . يتساوى في ذلك الذين يمارسون العنف ، حيث شكل العنف ، لأسباب تربوية واجتماعية علامة فارقة فيهم ، والذين يخضعون له ، لأن هؤلاء يشعرون بوطأة العنف النفسية والثقافية والاجتماعية .

ولكنهم يختلفون - وهذه حقيقة بدئية - في تعاملهم معه فالتشابه إذن هو أنهم يعيشون في العنف ، والمتمعن في تاريخ البشرية ، سوف يجد أن التاريخ هذا ، كان مصابغاً ، ومركباً في مختلف مراحل على أساس عنفي . بل من الصعب تلّس مرحلة تاريخية معينة ، دون وجود خاصية عنفية ما فيها . فكأن تاريخ البشرية كان تاريخ عنف ، أو كان تاريخاً قائماً على العنف وبه وفيه منذ بدايته حتى الآن ..

هذا العنف المتفرع والمتجذر في التاريخ ، هو نفسه كان باعثاً على إيجاد تقيضه : اللاعنف ، فالأضداد تتلاقى ، والنقائص تتفاعل ، والمتحولات ، أو المتغيرات تقوم وتم على هذا الأساس ! ولا يشعر بالعنف إلا من يكابده ، من يعاينه ويعاينه ، ويعنى به .

فإذا كان حقيقة من الحقائق التي تسم تاريخ علاقات الناس مع بعضهم بعضاً ، فهو يحرضهم على إيجاد تقيضه .. ولعل الأصوات الداعية إلى ذلك (أي كيف يمكن للإنسان

أن يتجنب اتخاذ العنف مهنة وطريقة تفكير ، وأداة تواصل له ... إلخ) ، اجتماعية ودينية ، أو شاملة لها ، منذ أقدم العصور حتى الآن ، هي التي تؤكد لنا ذلك !
فحقيقة الإنسان هي أنها الحقيقة الوحيدة التي تجتمع فيها حقائق مختلفة ، متناقضة ، متحولة ، متجاوزة ... إلخ .
وهي التي تشكل نتيجة ذلك الأرضية المساعدة له على التحول ، وعلى التجديد ، وعلى التكيف مع عوالم مختلفة ..

والذي يحاول تشخيص العنف ، وتحليله ، وتبيان مكوناته ، والتعرف على أسبابه ومسبباته ، وتلمس الأدوات التي تحد من انتشاره ، واللغة التي يعمل بها ، والمجالات التي ينتشر عبرها ... إلخ . أول ما يعرف فيه هو أنه مسكون بالعنف ، مجاور له ، يعانیه . وإلا فكيف يمكنه أن يغوص في (أبعديته) ، وفي منادمية القصر وطبقات النخلة .

وإضافة إلى ذلك ، إن ما يكتبه ، يدخل في إطار الممارسة اليومية ، وتحديد ما يسميه بـ (العمل الإسلامي) ، هذا العمل الذي يراد له وبه أن يكون منظماً ، إعلانياً ، وتوجيهياً ، ومعتمداً على أطاريح فكرية ، تساعد على إنجاحه في غاياته الكبرى ، فإن ساحة الفكر التي يتحرك فيها ، تبدو كبيرة ، والأرضية التي يقف عليها تبدو زلقة خطيرة ، من خلال الفعل الذي يصمم على تنفيذه ! وتكشف المقدمات الخمس التي كتبها لمؤلفه هذا ، وخاصة المقدمتان الخامسة (الأخيرة) والرابعة بشكل أخص ، عن الهم الفكري ، الذي يعيشه والمعاناة الحياتية التي يواجهها يومياً .

وما يمكننا قوله بداية ، هو أن الكاتب ، يحاول مقارنة موضوعه ، من خلال تشابهه ، أو صور تعبيرية ، وأمثلة ، لتوضيح فكرته . وهو لم ولا يلجأ إلى ذلك ، إلا ليثير الكثيرين معه ، إنه يريد تحريك المشاعر ، من أجل تحريك الأفكار وهذا

بدهي ، مادام يُنطلق في إطار (العمل الإسلامي) ، العمل الذي يراد به مخاطبة الوعي الشعبي ، والتأثير فيه ..

وكذلك فإن التمعن في هذه المقدمات ، لا بد أن يكشف لنا ذلك التصاعد الديناميكي في اهتمامه بموضوعه . وفي الوقت نفسه تلك المعاناة النفسية والعقلية التي يعيشها ، في سبيل ما ينشده ، والتي تكبر بدورها مع الزمن ، فالمشكلة الإسلامية هي (مشكلة الرجل المريض ، أو الحضارة المريضة ، ص ١٥) .

- والأفكار التي كان ينادي بها ، مثل الأولاد ، حيث « امتدت جذورها عمقاً وتشعبت فروعها ، وبسقت أغصانها ، ولا جديد من الوصفات لأمراض المسلمين ، ولا من التحليلات لمشكلاتهم ، ص ١٦ » .

- وهناك عائلة متصاعدة على الآخرين . عائلة الأخلاف على الأسلاف . نتيجة ذلك . « فالذي يعيش عائلة على فكر الآباء ، هو مثل الجنين الذي يعيش في الرحم عائلة على أمه ، تدمه باحتياجاته الغذائية والحيوية عن طريق حبل سري ، فإذا طال تلكؤ الجنين أو رفضه الخروج من بطن أمه ، وقطع الحبل الذي كان يربطه بها ، فإنه سيفصل عنها قسراً بواسطة العملية القيصرية ، لأنه يصبح خطراً عليها ، ص ٢٠ » .

والمسلمون هم اليوم عائلة على أسلافهم . ولذلك فهم مهمشون ، خارج التاريخ « لم نولد بعد ، فأنى لنا الدخول في عصر الصناعة ، بله عصر الصناعات ، ص ٢١ » .

ولكي يؤكد في مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه هذا ، على أهمية الفعالية ، وكيفية دخول التاريخ من خلال الفعل ، يحاول تذكير مواطنيه إخوته المسلمين بداية ، بما حدث لأسلافهم الأوائل . إذ « عندما نزل القرآن ، لم يكن الإنسان يعرف عن تاريخه شيئاً يذكر ، لا يعرف كيف انبثق إلى الوجود ، ولا كيف تقلب خلال التاريخ الطويل ، ص ١٩ » .

وهذا يعني أن من يتعمق فيما سبق ، وما جرى من أحداث بعقله ، سوف يجعل التاريخ حياً من جديد ، وذلك بعدم الاستناد على الآبائية ، والركون إلى الكسل والتطفل ، وعدم الاجتهاد وهو الذي يثبت الجمود ، ويوقف التطور . حيث يستشهد بقول كاتب معاصر (الأفكار البالية لن تقوم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم ، ص ٢٥) .

نعم ، إنه العنف بالفعل ، العنف الذي يتجلى ، ويمارس فعله التدميري ، حين تُمهّد له الأرضية المناسبة :

١ - وجود من يساعد على استمرارية هذا التطفل ، حيث تستمر الأفكار السابقة في ذاكرة جمعية موجّهة ، دون إضافة إليها ، لكي يكون هناك تلاؤم بينها وبين المرحلة التي تتميز بسمات وصفات تاريخية وثقافية واجتماعية مختلفة .

٢ - ووجود الأفكار ذاتها التي تحبس الناس أنفسهم في قوالب ذهنية جامدة ، وتمنعهم من التطور ، وذلك بالاعتماد على قوى اجتماعية ، وجودها يعتمد على بقاء هذه الأفكار بطريقة معينة .

٣ - عدم وجود مرتكزات وأدوات جديدة نتيجة ما تقدم ، تحرك بها الأفكار ويتجدد عبرها وبها تفكير الناس ! وهذا يعني أن العنف يتظاهر بأشكال مختلفة ، وفي مجالات مختلفة . فالأجيال التي تتعاقب ، لا يمكن لها أن تستمر في الحياة ، وأن تستطيع الإبداع ، وتطوير جوانبها الحياتية ، إذا تشابهت ، أو تناسخت . إذا راعينا قانون الحركة ، فن طبيعة التاريخ التجدد والحركة المستمران والناس لا يبقون كما هم متشابهين . إنهم أنفسهم يتغيرون ..

وإذا تمعنا في حركية المجتمعات البشرية ، فسوف نجد أن الأكثر قدرة فيها على الإبداع ، هي الأكثر انفتاحاً ومرونة ، فالإبداع يتطلب الاختلاف ، والاختلاف لا يتأسس إلا في جو تحترم فيه الآراء ، حتى لو تناقضت وتضادت . أي يتم كل ذلك

على أرضية الديمقراطية . والديمقراطية التي تتداول اليوم تقابل كمصطلح : الشورى الإسلامي ، ووفق هذا التصور نجد أن ما يُعتمد عليه ، ويمارس ، ويعمل به منذ مئات السنين (على الأقل منذ غزو التتار للمنطقة) ، هو إلغاء الاختلاف ليدوم التشابه ، وتأسيس التشابه ليسود الواحد . وسيادة الواحد ، تعني تلخيص الجماعة في الفرد . أو تدويب الفرد في (جسد) الجماعة ، تحت يافطة الوحدة ، وتسييد القانون الجماعي باسم الواحد في سلطة معمة ، أي استئصال جذور الفردية ، لمنع الاختلاف ، لأن الاختلاف يسمح بالمحاسبة الجماعية ، وبالنقد المجتمعي ...

وهذا هو المعنى الذي قصده (جودت سعيد) ، عندما قال : « إن مصير الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الفرد . والجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد ، إذ هو يجني ثمار كل ما حوله من تفكير اجتماعي ، لكنه يفقد روحه هو ، ص ٢٥ » .

لكن الكاتب الذي يعتمد على (عقلانية وجدانية) في صياغة أفكاره ، ويتواصل مع ماض مؤثر بأفكاره ، ويشعر بتدفق الطاقة الروحية التاريخية الماضية في كيانه . أو يشعر بالوحدة الجماعية (كجسد متكامل) ، يحاول صياغة أفكاره تلك ، وتقديمها اعتقاداً على الصور المجازية والتشبيهية . كما في تشبيهه للمشكلة الإسلامية بأنها مشكلة (الرجل المريض ، أو الحضارة المريضة) . وهذا التشبيه يقلص المعنى الذي يدعو إليه ، أو يستنبطه ، حيث يجعل الكل (المسلمين واحداً) ، أو الحضارة في تنوع العناصر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشيدها حضارة مريضة ملخصاً إياها في بعد واحد ، بعد بيولوجي . فالرجل المريض حقيقة إنسانية . والحضارة المريضة حقيقة ثقافية ... وفي هذا التشبيه تغييب للمسؤولية ، مسؤولية من كان سبباً في تخلف المسلمين ، وتدهور حضارتهم .

وإذا كان حرص الرجل على وحدة المسلمين ، هو باعثه على ذلك ، فإن ما يجب ، أو يجدر الانتباه إليه ، هو أنه لا بد من التمييز بين الوحدة في مفهومها الإنساني العام ، الكوني ، والتفريق بين العناصر التي تكوّن الوحدة ، لمعرفة من منها هو الباعث على المرض ، أو سبب هذا المرض ، وتدهور الحضارة المذكورة .

وهو نفسه يتحدث عن الأبائية . ويدعو إلى التأمل في الآفاق والأنفس ، وضرورة الاستفادة من كل المذاهب ، وهذا يعني أن هناك من يحول دون ذلك . ويحافظ على هذه الحالة الثبوتية الجامدة ، أو حالة الجمود المتوارثة ، وإشارته إلى استمرار أمراض المسلمين (وكأن الجميع معنيون بها مسؤولون عنها ، دون وجود تفاوت) تؤكد ذلك أيضاً ، ومن جهة أخرى ، فإن إشارته إلى الولادة الفكرية ، تشير إلى هم فكري ، إلى واقع ضاغط ، يعاني منه ، وكيف أنها لم تتم . وتبرز واقع العنف الممارس في من يحاول تغيير الواقع في جموديته ، أو ثبوتية أفكاره ..

ولعل الذي يجدر ذكره هنا ، هو أن مفهوم (الولادة الفكرية) يحتاج إلى أرضية تساعد على إخصابها ونموها ، فالولادة الفكرية ، تحتاج إلى مقومات وعناصر . ولاتنتبت أو تتم في فراغ . فهي قبل أن تكون ولادة فكرية ، تكون واقعاً معاشاً . كما في حديثه الموحى عن آيات الآفاق والأنفس . فما بين النفس بقواها الحية المختلفة : البيولوجية والسيكولوجية والثقافية ، والآفاق بالحركة التي تتضمنها ، والمتغيرات الطبيعية التي تشاهد فيها ، والمتحولات التي تشملها ، والتفاعلات التي تتم بين طرفي المعادلة هذين ، هو الذي ينبئ عن ذلك ويمهد له ، وإذا كان تعبير الولادة الفكرية ، يذكرنا بعلاقة الجنين بالرحم ، وأن العلاقة بين هذين الأخيرين ، تتم بقوى يمكن تحديدها ، قوى تفاعلية إخصابية ، لها أوانها ، ومساها ، والمؤثرات الفاعلة فيها . فهذا يعني أن هذا التعبير نفسه ، لا يمكن تصوره بدون وجود هذه القوى المتفاعلة والقادرة على جعلها حية ومؤثرة تماماً .

ويبدو أنه في اعتماده الجلي ، على الأفكار ، والتركيز الدقيق والشديد عليها ، إنما ينطلق من تصوره للرأسمال القيمي ، والبعد الماضيوي المقدس والفاعل لها في النفوس . وهذا يعني أنه يحاول الدمج بين حركتين هنا :

- حركة النفوس في بطئها ، وعدم فعاليتها وفعالها في الواقع اليوم !
- وحركة الأفكار تلك التي تنتمي إلى مرحلة تشع بتأثيرها في الأذهان ، وتمارس سلطتها على النفوس !

وهو يحاول التخفيف من سلطة الواقع كما يبدو رغم إشارات المتكررة إليها ، لأنه يدرك أي أهمية تكتسبها الأفكار . وخاصة حين يستشهد بأية قرآنية معينة ، أو بحديث نبوي ، أو بسيرة صحابي . فهو يستحضر بذلك تاريخاً ، ويحرض الأذهان والنفوس على ضرورة تخطي واقعها (الآسن) .

وما إشارته إلى فعالية نزول القرآن في المسلمين ، وكيف كان واقع الناس قبل ذلك ، إلا لتأكيد ذلك كذلك !

لكن كم كنت أتمنى أن يوضح أن عملية نزول القرآن ، لم تتم إلا في ظروف مهياة بمعنى أن الولادة الفكرية ، وكذلك الانعطاف التاريخي للذين آمنوا بالدين الجديد (الإسلام) ، لم يحصل ، إلا على أرضية مناسبة : اجتماعياً وثقافياً . وهذا يعني من جهة أن الولادة الفكرية تمت ، من خلال توفر العناصر الواقعية . وكان الذين آمنوا بالدين الجديد متفاعلين مع مضمونه الإنساني ، والذين وقفوا ضده بدورهم ، كانوا يدركون الخطورة الكامنة فيه على وجودهم . فما قبل الإسلام لم يكن جهلاً ، إنما كان هناك تطور ، وتحولات هياً لذلك .

فالدكتور (عبد اللطيف الطيباوي) ، يؤكد ذلك ، حيث يرى أن « العرب قبل الإسلام شادوا المدن ، وسدود الري ، وأقنية المياه ، وازدهرت تجارتهم وزراعتهم في

أماكن معينة ، وكان لهم أدب قوي معظمه من الشعر ، وكان بعضهم يدين بالتوحيد ..
إلخ»^(١) .

ولو لم يكن العرب يمثل هذه الصفات البارزة ، لما تحداهم القرآن ﴿ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ﴾ [يونس : ٢٨/١٠] ﴿ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مَفْتَرِيَاتٍ ﴾ [هود : ١٣/١١] . إنه تحدُّ بلاغي ومعرفي وثقافي . كما أن الإسلام ورث الكثير من عرب الجزيرة واستعار الكثير من الأنظمة التي كانت سائدة بينهم في شتى المجالات : الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية واللسانية^(٢) .

ومن جهة أخرى ، فإن هذه الولادة الفكرية ، لم تتم دفعة واحدة . بل إنها ولادة استغرقت زمناً طويلاً ، ثم انتظرت بعد ذلك زمناً أطول ، بعد نزول القرآن ، لتبرز معالمها ، وتتجلى خصائصها المعرفية أو الثقافية ، وتتنامى .

والكاتب نفسه يدرك ذلك . فنزول القرآن استغرق على الأقل ثلاثاً وعشرين سنة . بدأ بـ ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق : ١/١٦] ، فالإنسان لا يصبح إنساناً ، ولا يدرك ذاته إلا بالمعرفة ، وانتهى بـ ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴾ [البقرة : ٢٨١/٢]^(٣) ، لتأكيد أن ما يقوم به الإنسان ويمارسه في حياته ، لا بد أن يحاسب عليه . وأن الحياة ليست عبثاً ! فالثلاث والعشرون سنة ، كفترة زمنية ، استغرقتها نزول القرآن^(٤) تدل على وجود استراتيجية معرفية ، يُراعى فيها وضع الناس بدقة ،

(١) انظر كتابه (محاضرات في تاريخ العرب والإسلام) ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ٣ ١٩٨٢ ، ص ١٠ وما بعد .

(٢) راجع حول ذلك (خليل عبد الكريم) في كتابه : الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، ط ١ ١٩٩٠ ، ص ٧ - ٩ وما بعد .

(٣) انظر حول ذلك : أبا الحسن علي بن أحمد الواحدي الينسابوري ، في أسباب النزول ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، طبعة ١٩٩٢ ، ص ٥ - ٨ .

(٤) انظر حول ذلك الدكتور محمد حسين علي الصغير ، في تاريخ القرآن ، السدار العالمية ، بيروت ، ط ١ ١٩٨٣ ، ص ٣٧ وما بعد .

على الصعد كافة . و (مالك بن نبي) نفسه يفيدنا في هذا الإطار بقوله « ولو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة ، وإلى فكرة ميتة ، وإلى مجرد وثيقة دينية ، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة »^(١) .

ومن الجدير ذكره ، هو أن تعبير (الولادة الفكرية) الذي يستخدمه الكاتب ، غني في أبعاده المعرفية ، وعلاماته الاجتماعية . والذي يمكن التركيز عليه في هذا التعبير ، هو أن الولادة الفكرية ، لا تفهم إلا بوصفها تخضع لمنطق الظروف والقوى الكامنة في الناس . أي أنها من جهة أخرى نتاج تفاعل ما هو آفاقي وما هو أنفسي ، حتى يحصل التغيير إثر ذلك . وكذلك فإننا نستطيع أن نميز في الولادة الفكرية عدة ولادات :

١ - ولادة فكرية مستوردة : وهي الولادة المستهلكة ، أو المصنعة التي لا تستند إلى أرضية تكيفها معها ، وتشمل كل ما يُنتج على الصعيد المادي والمعنوي في (الغرب) ، ويجري استهلاكه عندنا ...

٢ - ولادة فكرية مستنسخة : وهي الولادة الأبائية التي تمت وتم وراثتها ، من الماضي ، بشكل انتقائي ، لخدمة قضية ، أو قضايا راهنة كفاحية معينة ، حيث تساهم في إغلاق مجال القوى النفسية ، من خلال تسخيرها ليبقى الماضي المستحضر والمنتقى والمحتزل مقيداً للإرادة ، مانعاً للإبداع القائم على ما هو اختلافي .

٣ - ولادة فكرية هجينة : وهي الولادة التي تجمع بين حداثة بلاتأصيل ، وأصالة بلاتحديث ، كما يذهب إلى ذلك الكاتب نفسه ، في إجابته على السؤال المتعلق بهذا الموضوع .

(١) راجع كتابه (الظاهرة القرآنية) ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، ط ٤ ، ١٩٨٧ ، ص ١٩٨١ .

ولعل الذي يؤكد لنا على أن الولادة الفكرية مرهونة بما هو خارجي (تاريخي + طبيعي) ، وداخلي (نفسي + ثقافي) ، وبينهما تفاعل لا ينقطع هو أن الولادة هذه التي تحدث عنها الكاتب مع ظهور الإسلام ، ونمت لاحقاً ، توقفت ، وضمرت بعد غزو التتار وسواهم إلى المنطقة ، وهي ولادة يصعب تلمسها الآن ، ولادة (حضارية) ، لأنه ليس هناك ما يبشر بوجود تفاعل خلاق بين ما هو آفاقي وأنفسي تماما ! هكذا تبدو الولادة الفكرية ، في صيغتها المجازية حقيقة تاريخية ذات مضمون ثقافي واجتماعي !

وتؤكد إشارة الكاتب إلى مراحل تاريخية إسلامية ذات طابع مأساوي هذا العنف المتجلي المانع لما يسميه بالولادة الفكرية ، مراحل مبكرة كان يؤرخ لها بـ « عهد معاوية واستيلائه على الحكم بالقوة وجعله وراثه بالقهر ، ص ٣٠ » . إضافة إلى حديثه « عما أريد من أفكار المسلمين بأيدي المسلمين ، حيث كانوا يحرقون من الكتب ما لا يحبون أو لا يوافق هواهم ، وبأيدي غير المسلمين حيث كانت الكلمة العليا للسيف وليس للفكر والفهم ، ص ٣٤ » ، تؤكد هذه المرارة التي يعيشها الكاتب نفسياً وفكرياً ، وخاصة في مقدمته للطبعة الرابعة من كتابه هذا .. المقدمة التي استغرقت ثلاثين صفحة . وتبرز هذه المرارة أو حرصه على ضرورة اللجوء إلى السلم أو اللاعنف ، حتى يكون بالمستطاع تحقيق ما هو مفيد للبشرية بعامة والمسلمين بخاصة . لأننا « لم نعد مسلمين إلا بالهوية » ص ٣٧ ، ولا نعتقد أن ثمة مقدمة ، أو كلمات تكتب بهذه الحدة والمرارة ، إلا لأنها تعبر عن مرحلة تاريخية معاشة ، عن واقع مأساوي يضغط على الذهن ، ويحاصره ، وعن أمل لا يني ينكسر . حيث القهر يغلب كل علاقة .. ولعل دعوته إلى الجهاد ، الجهاد الذي يعني « منع النبي يكره الناس على دين معين » ص ٤٣ ، ولـ « أن الحضارات التي تمارس العنف تموت وتنقرض » ص ٤٤ ، وكذلك لأن « الذي يلجأ إلى قتل المخالف وتصفيته جسدياً يدلل بوضوح على فشله وعجزه فكرياً ، وجدير أن ينهزم مهما صار له من صولة وجولة إلى حين » ص ٤٥ .. إلخ ،

هي في مضمونها التعبير الأكثر كثافة عن الوعي المسكون بالكارثة الواقعية ، والذي يندر في الوقت نفسه بوقوعها على صعيد أكثر شمولية ، كارثة تقلب كل شيء رأساً على عقب ، إذا لم يتنبه إلى ذلك .

- فالاختراق الأورو- الأمريكي - الياباني ، للمنطقة العربية ، والإسلامية على مختلف الصعد ، منذ عدة عقود ، يظهر لنا مدى انخراط المنطقة هذه في دائرة التبعية ، وفقدانها لكل استقلالية ، تصون هويتها .

- وحالة التفكك من الداخل ، نتيجة الوصائية الأبوية ، أو الأبائية التي تختزل الماضي ، وتمارس عنفاً في الجماهير ، ولجأ لوعيها ، هي في حقيقتها عامل آخر ، نبه الكاتب إلى كتابة ما كتبه بصيغته الكارثية ..

- والخوف من عدم ظهور القوى القادرة على التخلص من حالة التبعية تلك ، والتفكك هذه ، القوى التي بوسعها تهيئة الأرضية المناسبة للولادة الفكرية المنتظرة ، هو الذي دفعه إلى (الإعلان عن ذلك) .

وكتابة ما كتبه ضمن إطار الدعوة إلى اللاعنف ، للإعلان ، وليس للإقناع ، تحمل في صياغتها أكثر من علامة ، أو حقيقة . لعل من أهم ما يجدر ذكره ، هو أن المفهوم الإعلاني لما كُتب ، مفهوم تنبيهي ، لأن الوضع الكارثي الذي يسم المجتمعات (الإسلامية) ، يوضح لنا الأبعاد العميقة والمروعة للتخلف على مختلف الصعد ، يشكل عائقاً منيعاً أمام انتشار الأفكار الجديدة التي تدعو إلى ما هو مغاير لما هو معاش . وبمعنى آخر : إن الفكرة التي يطرحها الكاتب ، تبدو في حقيقتها أشبه بالولادة الفكرية التي تشكل انعطافاً في التاريخ ، وهذا يعني أنها تكون قضاء على (الأوثان) الفكرية ، والأوهام والتصورات التي تستعبد أصحابها من الذين يتحكمون بمصائر المسلمين ، وإلغاء لهم في الوقت نفسه ، لأنهم في حقيقتهم يعيقون حركة التاريخ نحو الأفضل ، وإذا كانت الكارثية تشكل الأرضية التي تقوم عليها أفكار الكاتب ، والتي

توضح مدى وكيفية انتشار العنف ، الذي يمارس من قبل (بني آدم) ضد (بني آدم) ، وتتوارث بأشكال مختلفة . فإن الذي يجدر ذكره ، هو أن الكاتب في طرحه لأفكاره المطبوعة بالمرارة المذكورة ، لا يدع قارئه في حالة رعب . فانغلاق الآفاق لا يعني انغلاقها نهائياً ، وانغلاق أفق الوعي ، لا يعني التجميد المطلق للفكر ، إنما يشير إلى أن هناك عالماً آخر يلي هذا السواد الثقيل الوطاء . وهذا يتأكد منه - كما يبدو - من خلال أحداث التاريخ ذاتها ، في الجمع بين ما هو آفاقي وأنفسي . فكل عنف يلد تقيضه . وكل حرب تخلق ردة فعل عند القائمين بها والمكتوبين بناها ، للتحويل إلى عالم آخر مختلف ، حيث يعود التوازن إلى الطبيعة . وقوله « لاشك أن مذهب ابن آدم الأول صار نهاره قريباً ، وبدأ فجره يبرز ، وخيره سيعم في العالم ، وسيصل الناس إلى المدى الذي يقول فيه الإنسان للآخر : لئن بدأت الحرب ، ﴿ لئن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيْ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [المائدة : ٢٨/٥] ص ٦٢ ، هو الذي يشير إلى هذه الناحية من التفكير ، وهذا الجانب من الاعتقاد ، وفي الحياة كذلك !

ومن يتعمق في المقدمتين الثالثة والثانية لكتابه اللتين تشغلان أربع صفحات فقط ، لا بد أن يدرك أن كل مقدمة مرهونة في صياغة أفكارها بمرحلة معينة ، وبوضع اجتماعي محدد لا يمكن تجاهله .

أما المقدمة الأولى التي تشغل ثماني صفحات ، فهي تبدو مكثفة ، تتعلق بالميزات الأساسية للوضع المتردي في (العالم الإسلامي) ، وكيف تطرق إليها بعض الكتاب المسلمين ، مثل (الكواكبي ، وابن نبي) ، وكيف تبرز القوة (العنف) الوسيلة الأكثر ممارسة لضبط الآخرين ، من قبيل نجاحتها وجديتها في تذليل الصعاب . وهذا الإجراء يعمق المشكلات ، وينمي العنف أكثر ويبعث القوى ، ويضاعف الآلام ، ويخصب الأحقاد أكثر في النفوس . فالمطلوب هو تشخيص العلة أولاً وأخيراً ، وليس إنماءها . أي محاولة تجنب القوة ، وليس اعتمادها الوسيلة الرئيسة في ضبط المجتمع ، وتنظيم العلاقات بين الأفراد ..

ومن هنا ، كان لجوؤه إلى التاريخ ، حيث يستنطقه من خلال أحداثه ، وانطلاقاً من نصوص دينية معتمدة (قرآنية) أولاً ، ومن ثم (نبوية) متداولة ثانياً ، في محاولة اجتهادية أنوارية منه ، لاستئصال جذور العنف في النفوس !

- ٢ -

كيف استنطق الكاتب أحداث التاريخ ، بالاعتماد على النص الديني المقدس ؟

التاريخ هو تاريخ إنساني محض . وهذا يعني أن هذا التاريخ هو عبارة عن الأحداث التي صنعها وشارك فيها الإنسان - والوقائع التي شاهدها ، والظواهر التي عاينها . وقد استطاع من خلال تعنه في الأحداث الإنسانية ، والوقائع الطبيعية التي رآها ، والظواهر الجوية وغيرها تلك التي شعر بها ، وتفحصها أن يكتشف حقائق كثيرة ، مارس فيها (في هذه الحقائق) مع الزمن تحليلاً وتركيباً مستمرين ، وهذه العملية لم تنته ، وهي لا تنتهي مادامت الحياة موجودة ، ومادام الإنسان موجوداً ، إن طبيعة التغيرات والتحويلات في الطبيعة والناس (في الآفاق والأنفس - بلغة الكاتب المعبرة) ، تدفع الإنسان إلى مراجعة أحكامه ، والنظر فيما وضعه من قوانين وقواعد ونظريات ، ومارسه من تصورات ، وإعادة كتابها ، بشكل يتناسب باستمرار مع ما يبتغيه ، أو يطمح إلى تحقيقه . حتى لو كان الذي أمامه ، موجوداً منذ الأزل ، أو مقدساً ، فإن موقفه السيكولوجي ، والثقافي ، بحكم اختلاف وضعه يبقى مختلفاً .

وحتى لو كان ما يقوله فيما كان ، بصيغة تقليدية ، وفي عملية سخية ، فإن الموقف الشعوري مختلف ، ومن جهة أخرى ، تكون الكلمة المكررة ، أو المستحضرة في سياق العبارة ذات طبيعة ثقافية ونفسية مختلفة كذلك .

وإذا كان النص الديني (القرآني بشكل خاص) ، ذا طبيعة رمزية ، وبنية تركيبية ، فإن هذا يعني أن الطبيعة الرمزية تبقى قابلة للتعديل والتغيير في حركية المعنى الحاف بها ، والمستنبط منها ، ولأن ما هو رمزي ، تساهم القوى النفسية بإمكاناتها

المعرفية ، والخبرانية ، والذاتية ، في إضفاء طابع مختلف عليه ، حتى يصبح مألوفاً .
والمألوف هو عين وجود المتألف ، وهو المؤلف إذ يستقر في النفس . والرمزي لانهاضي
في المعاني الدالة عليه ، والقارة فيه ، ولأن البنية التركيبية تسمح للغة بأن تطور ذاتها ،
من خلال القوى المحركة لها (القوى الإنسانية الفاعلة خاصة) .

ولعل انتقال نص ما من مرحلة لأخرى ، ومن طور إلى آخر ، واغتناه بالمفاهيم
والمعاني المختلفة إلى حد التناقض ، هو الذي يهبه خاصية البقاء . كما في حال النص
الديني (القرآني) . ويبقى أن نذكر أن للمخيلة الإنسانية دوراً فعالاً في تعميق بنية
اللغة وتعميق دلالاتها . ومن جهة أخرى ، ف (إن المعارك اللغوية والفقهية والنقدية
والفلسفية تمحورت كلها حول النص ، إما بوصفه الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض
أخرى ، وإما تدعيماً لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة ، فالنص
كان دائماً دائرة جذب ، ومقياساً للحكم وأداة للتشبيث أو أداة للانطلاق)^(١) .

و (جودت سعيد) يمارس حقه المشروع - كما نعتقد - في مغامرته الفكرية
الكبرى ، المغامرة الاجتهادية التي تسمح له بمقاربة النص ، وفهم مكوناته ، دون ادعاء
معرفتها ، كما يعلن هو نفسه ذلك . وهكذا يكون العنف شغله الشاغل فكرياً ،
والنص الديني مجال تأملاته . لأنه نص رمزي بامتياز . يسمح له بطرح فكرته
والإعلان عنها بعد لأي ..

إنه يعرفنا على أن العنف هذا (مالى الدنيا وشاغل الناس) يؤرِّخ له في بداية
ظهور الإنسان . الإنسان الذي - كما يبدو - أدرك ذاته ، في جانب كبير منها ، كحقيقة
غير مجردة عن العنف ، وذلك في المواجهة التي تمت بين (ابني آدم : قابيل وهابيل) .
حيث قتل أحدهما (قابيل) أخاه الآخر (هابيل) هذا الذي رفض التعامل معه بالمثل

(١) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « في سلطة النص » قراءات في توظيف النص الديني ، المركز الثقافي
العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ٥٦ - ٥٧ .

إنما قال ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ . فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ . فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾ [المائدة : ٢٩/٥ - ٣١] .

إنه يستنتق هذا الحدث التاريخي - الديني - الحدث التاريخي بوصفه جريمة حصلت . وليس في هذا ما يذهل فعمليات القتل تشكل حالة إنسانية سائدة في التاريخ . إن ما يلفت النظر في هذا الحدث ، هو أن العنف بدئ به ، والإنسانية في بدايتها . بين (ابني آدم) الوحيديين . وهذا حدث له دلالاته . وهي دلالة تكشف عن حقائق جمة في نفس الإنسان .

والحدث الديني بوصفه يقدم نفسه كرمز ، كعلاقة ذات قيمة ، وكحقيقة قابلة للتفسير والتأويل . والحدث الذي يقدم دينياً ، لا يقرأ كنشرة صحفية ، أو كمنشور سياسي ، أو كبيان ثقافي معين .. إلخ . إنما يقدم بوصفه فضاء مسكوناً بالرمز ، ومكوّناً به ، وهو فضاء مفتوح ، يسمح لكل التفسيرات والتأويلات بـ (ارتياده) ، إن جاز التعبير ، والحدث الديني الذي يؤرخ له ، لا يتوقف في حدوده التاريخية ، من حيث المعنى . وهذه سمة كل حدث كذلك . ولكن الأول (الديني) ، لا ينحسب في إطار ظاهرة حسية أو واقعة مرئية ، أو فعل مؤقت ، إنما يعبر عن كينونته غير الخاضعة للامتلاك في حقيقته ، فهو يوجد في ظل حقيقة معينة . ولكن لا توجد حقيقة معينة ، قادرة على ضبطه وامتلاكه ، وافتراضه من العلامات الفارقة لها . لأنه في أساسه لا يملك (بوصفه حقيقة رمزية) ، وهذه تتحدى كل التفسيرات والتأويلات ، وتغتني بها ، ولهذا تستمر مع الزمن ، وفي الزمن كذلك .

وقد حاول الكاتب أن يواجه هذا الرمز ، وهذا الحدث ، أن يقارب العنف في الحدث ، وأن يعايش المعنى في الرمز ! وإذا كان الحدث يؤرخ زمانياً ، فإن ما يجدر

ذكره ، هو أنه قابل للانتقال . إنه حدث بوسعه (التناسل) ، إن جاز التعبير ، أي يظهر في أحداث أخرى ، تشبهه قليلاً وكثيراً ، وهكذا بالنسبة للحدث الديني ، فإنه يكتسب علامات إضافية ، كلما ارتقينا في التاريخ ، وتمعنا في أحداثه المختلفة الدالة تلك ، على مشاهد العنف ، ويستحضر كمنعى باستمرار ، والكاتب يعيش هذين الحدثين : الأول على صعيد الاستعادة في التصور ، وعبر عملية القراءة (الحدث التاريخي) ، والثاني على صعيد التخيل الذي يجعل الماضي بشكلٍ ما ، حاضراً ، ومطبوعاً بما في النفس من مشاعر وأحاسيس ، وما في الذهن من تصورات وأفكار ، ويوجه باتجاه المستقبل ، من خلال الفكرة التي تحمل آثاره ، وتفصح عن استراتيجية معناه - إنه يعيشها - لأنه عاينها ، وتمعن في الأرضية التي يقفان عليها ، هذه الأرضية التي تمتد فينا ، في تنوع تضاريسها الثقافية ، أو الأنتروبولوجية ، والسيكولوجية ، والسياسية ، ولأنه كذلك ، فهو يقدر وطأة الحدث التاريخي على الذاكرة البشرية (الجمعية) : عملية القتل ، ويسعى إلى إثارة كل الأسئلة المتعلقة ، تلك التي تخص الماضي ، ولكنها في جوهرها تطال الحاضر ، وتتوجه مستقبلاً ، وينفتح عليه بكل قواه المعرفية كحدث ديني (كشبكة رموز) هذه المرة ، ويقراً في هذا الحدث ما يثيره ، ما يعاينه ، ويعمل في إطاره . وهو إذ يلجأ إلى ذلك ، إنما يتحدث عن ذاته تماماً ، إنه لا يعلمنا بما جرى ، وإنما بما جرى لاحقاً ، وبما يجري ، وما من شأنه أن يجري مستقبلاً في إطاره ، والأبعاد الكارثية التي تتفرع عنه . وهذا يعني أن خطابه إنذاري . فهو إذ يتحدث عن مذهب ابن آدم ، فإنما يريد إعلامنا بأبناء آدم الذين يعيشون الآن . إنه ينتقل من الحدث (القتل) إلى الحدث (الرمز) ، يذكر الأول لينذرنا بالنتيجة المترتبة ، بالرمز الكامن فيه . إن (ابن آدم) هو كل منا ، والذي يجب أن يعاين هذه الحقيقة ، وهذا يعني أنه يمكن القول إن هناك نتائج كثيرة تترتب على قراءته الاجتهادية هذه ، ومنها :

١ - إن العنف ساكن في النفوس ، ولا بد من اليقظة ، حتى لا يؤدي بأحد منكم .

٢ - وإن العنف هذا ، يمكن أن يظهر ويمارس في أي لحظة ، وفي أي مكان ، وهذا يعني مضاعفة اليقظة العقلية .

٣ - وإنه في نتيجته لا يعني سوى الندم ، تُرى من الذي يرتاح نفسياً إثر جريمة قتل . إذا عايناً الحدث هذا في صورته الأولية ، تلك الصورة التي تُقدّم لنا الإنسان ، وهو كاف ومكتف ، ولا يشكو من نقص معين ؟

٤ - والكاتب - وهذا هو الأهم - يريد أن يعلننا بحقيقة أساسية - كما نعتقد - وهي أن أي لجوء إلى العنف سيؤدي لاحقاً إلى توسيع ساحته ، وتعميق هوته ، وتنمية الأحقاد.. فالعنف يتعاظم حينئذ بالتدرّج !

ولكن الذي يجدر ذكره ، هو أنه لولا هذا الحدث ، لما كانت هذه الإشارة ، فالتاريخ عبر . والعبرُ تترتب على أحداث التاريخ . وهذا الحدث هو درس تاريخي للتاريخ وفيه . وهو درس موضوعه ومصدره وحقيقته الإنسان .

هكذا يؤكد الحدث فعاليته المعنوية ، فالعنف الممارس فيه ، هو في منحاه المعنوي : فتح معرفي فيه ومن خلاله أدرك الإنسان الكثير من ضالة حجمه ، ومحدودية عقلية ، وقيمة أخلاقية تلح على ضرورة نشدان اللاعنف !

ومن جهة أخرى ، يبدو أن الإنسان لا يتعلم إلا من شبيهه . إن أكباش الفداء - ليعرف الإنسان نفسه - هي ضرورية في التاريخ . ولكن الكاتب يريد إعلامنا بأن كبش الفداء (ابن آدم) ، يجب أن يكون الكبش الأول والأخير ، وكان يجب أن يكون هكذا ، لأن النتيجة كانت ندم أخيه ، وإلحاحه على ذلك ، لأن أكباش الفداء تناسلت وتكاثرت في التاريخ ! وإذا كان من حقنا أن نعلق على ماجرى ، وعلى ما يثيره الكاتب من أفكار ، فإن الذي يمكننا قوله ، هو أن العنف كان معلم الإنسان الأول . وذلك عندما عرف الكثير من حياته ، وحياة بني جنسه في عملية الموت . وإذا كان العنف شيئاً منكراً ، فإن ما يجب التمييز فيه هنا هو أن هناك فرقاً كبيراً بين مفهوم

الإنكار الأخلاقي ، كرد فعل تجاه العنف الممارس فينا وفي سوانا ، ومفهوم الواقع المتضمن للعنف الذي يشكل سمة طاغية للتاريخ في مختلف مراحلها .

لقد مارس الإنسان العنف لأنه شعر بضرورة ذلك . ويبدو أن هناك - وباستمرار - صراعاً وحالة تضاد بين ما يمارسه الإنسان ، من أفعال عنيفة ، يختلف أشكالها ، وما يصبو إلى تحقيقه ، من خلال مثل أخلاقية ، هي في جوهرها ، تأمل العنف ، كان العنف - كما يبدو - ضرورة لكل تحول ، ولكل حالة تغيير ، بل يظهر العنف هذا ، بتأثيره حتى في عملية الخلق .. فالإنسان لم يخلق إلا بعد حالة صراع . حيث جبل من عناصر مختلفة ، وأهواء الإنسان وميوله المتناقضة أحياناً كثيرة تكشف عن ذلك ، أما إذا ذكرنا العنف الذي مورس من قبل إبليس ضد الله ، وكيف طرده الله من الجنة ، وطلب إبليس إثرد من ربه أن يلاحق الإنسان ليتمحنه ، وليكشف كيف ستم المواجهة المستمرة بين الخير والشر ، فإننا هنا سندرك إلى أي مدى يتجذر العنف. هذا في تاريخ التكوين . وهذا يعني في إثر ذلك أننا « نقوم بعملية حساب زائفة إذا نحن تجاهلنا حقيقة أن القانون كان في الأصل عنفاً غاشماً وأنه حتى يومنا هذا لا يمكن أن يفعل فعله دون دعم العنف له »^(١) ، على حد تعبير (سيغموند فرويد) والتمعن في طبيعة القوانين يكشف عن ذلك .

لكن ما يذهب إليه كاتبنا ، له مسار مختلف ، إنه يحاول قراءة العنف ، لالكي يثبت لنا وجوده المتصاعد في التاريخ ، إنما ليرينا أن هناك حالات تجسد اللاعنف . وفي الوقت نفسه ، يكون ذلك تعبيراً عن رفض العنف ، بإيجاد القواعد والضوابط النفسية والاجتماعية ، التي تساعد الإنسان على التخلص من الأهواء التي تسيء إلى إنسانيته ، بتوفر المناخات المناسبة . وهذا يعني أن اللاعنف لا يتم إلا بإلغاء كل البنى

(١) انظر كتابه (أفكار لأزمة الحرب والموت) ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ١٩٧٧ ،

المرسخة في الأذهان والنفوس ، الدافعة للعنف ، ولعله في أمثلته التاريخية ، والتمعن فيها ، بطريقته الخاصة الاجتهادية ، سيكشفان لنا عن ذلك !

- هناك مثال (ابني آدم) « ص ٧٧ » .

- وهناك مثال (نبأ نوح) « ص ٧٨ » .

- وهناك مثال يتعلق بـ (عصر الفتن) الذي يشير إلى حديث نبوي يطلب من الإنسان (المسلم خاصة) عدم المشاركة في العنف (في الفتن) ، وأن يكون كـ (خير ابني آدم - ص ٨٠) .

- وكذلك مثال يتعلق بضرورة القول بالحق أينما كنا ، لانخاف في الله لومة لائم ، لـ (إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر ، ص ٨٢) .

وربما يكون ثمة تناقض بين الأمثلة الثلاثة الأولى ، من حيث البنية الفكرية أو الغاية تحديداً ، والأمثلة الأخرى . فالأمثلة الأولى تدعو إلى ضرورة تجنب العنف ، ونشيدان السلم ، والأمثلة الأخرى تدعو إلى ممارسة الحق والقول به أئى كان ، لكن الذي يتعمن في طبيعة الفكرة المطروحة للنقاش ، سيرى ألا فرق بينها . لأن الإنسان في الحالتين هو واحد ، أي أنه في الحالة الأولى يتجنب العنف ، وفي الحالة الثانية يحاول استئصال جذوره ، بالدعوة إلى الحق .

وهو إذ ينادي بذلك ، إنما يعلن عن أفكاره ، ولا يريد بها إقناع أحد (ص ٨٥) . ورب سائل يسأل : وماذا ينفع ذلك ؟ والعبرة كما نرى ، هي أن الإعلان يتناسب وطبيعة العمل الذي يقوم ، ويريد أن يقوم به .

فالإعلان هو لفت النظر ، هو الإفصاح عن حقيقة مازنهية أو عينية .. وهو الكشف عن ذلك . أما الإقناع فيقوم على تقديم الحجج ، على حوار ومحاوره ، وعلى نوع من المراوغة الكلامية أحياناً . فالإقناع من (أقنع) ، وأقنع من (قنع) ، أي من حجب وغطى . فكأن كل إقناع ، هو كشف لحقيقة ليست هي تماماً . وهذا يعني أن

الذي يقنع ، ينقل فكره من ذهنه إلى ذهن من يجاوره ، أو يناقشه (بقصد إقناعه) ، وليست هي فكرته الضمنية تماماً . ومعنى ذلك أيضاً أن الإعلان يتطلب ممارسة الحرية ، الحرية في الاختيار وتحديد الموقف مما يعيشه المرء .

فما نشاهده بملء إرادتنا / حريتنا ، نحن الذين نتواصل معه بطريقة مختارة ذاتية ، نرتاح فيها ، أما الإقناع ففيه مما هو عنفي . ويعني ذلك أخيراً أن الكاتب يطرح أفكاره فقط ، وما على الآخرين إلا أن يتواصلوا معها حسب رغبتهم . وإذا أضفنا إلى ذلك ، أن الرجل في مسعاه اللاعنفي هذا ، يعمل ، كما يقول هو نفسه « في سبيل الدعوة الإسلامية » ص ٨٧ ، فيتواصل في ضوء ذلك ، مع القطاع الأكبر من جموع الناس ، فهذا يعني أن اللغة المستعملة تصلح لذلك . وتؤدي المهمة تماماً ، تلك اللغة التي تجمع بين أهمية الفكرة ، وخطورة الموضوع ، وبساطة الطرح ، وحساسية المشهد !

وهو إذ يتقدم في ذلك ، إنما يمارس تمهيداً لموضوعه الذي هو بصدده (موضوع العنف ، وكيفية استيعابه ، ومواجهته نفسياً ومن ثم عقلياً) . فالعملية أشبه إذن بمن يحاول تعلم وممارسة مهنة معينة . وبقدر ما تكون المهنة هذه صعبة وشاقة ومعقدة ، بقدر ما تكون الحاجة إلى التعلم والمران والتدريب وصحة الوعي والتوثب النفسي .. إلخ أكثر .. وهل هناك ما هو أصعب من مقاومة (مرض) مستأصل في الجسد : وعياً وذاكرة ونفساً منذ أقدم العصور حتى الآن ، ويشكل علاقةً فارقة للغالبية العظمى من البشر ، ولغة متداولة على صعيد العلاقات الشخصية ، والمعاملات بين الأفراد ، والعلاقات بين الدول والجماعات ، وخطاباً ماثوياً في الكيان النفسي ، يعاش هنا وهناك ، يروّج له ذاتياً ، ويتراكم رأساله الرمزي مع الزمن ، من العنف ؟

ولهذا يحاول الكاتب - وهو محق في هذا - التمهيد لذلك ، حيث يلامس أطراف الموضوع بعدئذ . ومن ثم دغدغة المشاعر التي تشكل لغة التواصل الأساسية واليومية بين

غالبية الناس ، وخاصة حين تكون الأوضاع الاجتماعية والثقافية متردية ، ويكون الوعي في حالة تشرذم يرثى لها . ويعلن عن أهمية ما يدعو إليه ، عملاً بقول الله : ﴿ الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ ﴾ [الأحزاب : ٢١/٢٢] .

وفي ضوء ذلك « إذن لا مانع أن يتلى المسلم ، وأن يسجن في سبيل إخراج الإسلام من سجن الكتمان والتحريف ، الذي أودعه المسلم فيه فأصبح خارج الدعوة والبيان ، بانتظار توفر القوة أو الظروف المساعدة ... لا مانع أن يكون ذنب المسلم كذنب ابن آدم الأول : أي أن يتقبل الناس دعوة الله منه ، وأن لا يتقبل من الآخرين دعواهم الباطلة .. إلخ ص ٩٢ » .

المسلم المختار إذن هو قدوة ، على طريقة (كنا) في إرادته الخيرة المطلقة . الإيمان هو الذي يقوي إرادته . وهذا هو معنى الجهاد الأعظم ، المتجسد في كلمة عدل عند سلطان جائر ؟

نعم ، إن الرجل / الإنسان (أي كاتبنا) يعيش إنسانية معذبة ، إنسانية مهددة كرامتها (إنسانيتها تماماً) ، وكذلك فإنه يطل عليها إطلالة (زارا) النيتشوي على الناس ، من على قمة جبل ، ويحاول رفعهم إلى مستواه إنسانياً .

ولكن ما يجدر السؤال عنه ، هو أي إسلام ، هو هذا الإسلام الذي يدعو إليه الكاتب ؟

وما معنى (إخراج الإسلام من سجن الكتمان والتحريف الذي أودعه المسلم فيه) ؟ ووفق أي تصور تتم الدعوة إلى ذلك ، فيما يتعلق بالإسلام (الصحيح) ؟

إن فكرة المثال تبدو دائماً ، مؤثرة في كتابات (جودت سعيد) . ولهذا ، فإنه يحاول باستمرار تصور الواقع (واقعاً أفضل) ، من خلال تسلحه بالوعي القرآني - إن جاز التعبير - في ابتناؤه الأخلاقي المثالي . أي أنه يحاول في مسعاه مواجهة الإسلام في

أنماطه المتداولة والمألوفة ، من خلال إسلام جرى تصوره من خلال النص الديني (القرآني - النبوي) .

ولكن أليس هذا التصور المختلف في جوهره ، يتضمن عنصراً عنيفاً لا يمكن تجاهله ؟

وإذا لم يكن الوضع كذلك ، فكيف يمكننا تفسير محاولة (إخراج الإسلام من سجن الكتمان والتحرير .. إلخ) - إن ما يخفف من حضور العنف ، ولا يحدده ، هو أن الكاتب لا يسمي أحداً باسمه ، إذ يتحدث عن الآبائية ، وعن القوى التي تحاول تسيير العنف ، والترويج له في المجتمع . وهو عندما يتحدث عن التخلف ، فهو عام كذلك . وعندما يدعو إلى ضرورة تغيير الواقع ، من خلال تغيير ما في النفس ، فإنه يخاطب بدوره كل مسلم ، وهو معني به ، لكن أليست الدعوة هذه تقوم على عنف ؟ وإذا كان العنف هنا مجرد من اسمه لسمى جهاداً ، لا خروجاً ، وإذا كان الذين يحاولون استئصال جذور العنف ، فليس هذا الإجراء يتم بوساطة قوى بشرية ضد أخرى ، أي قوى مسلمة - هنا - ضد أخرى ، هي بدورها مسلمة .

إن الكاتب يريد من كل منا أن يكون ابن آدم ، ودعوته هذه هي من آخر تجليات الأخلاق التي يمكن التفكير فيها . إنها تجليات في القمة ، تستقطب الإرادة ، وتخاطب النفوس ، وتدعو إلى نبذ البغضاء ، والعيش متساوين معاً .

وفي الوقت نفسه يخاطب الإنسان من داخله ، العنفي معني به أولاً ، لأنه مصدره ، والذي يحاول استئصال جذور العنف هو بدوره معني به ، لأن عليه اعتماد وسائل تمتص العنف ، وتزيله نهائياً لاحقاً .

إنه الإسلام الآخر ، الذي يفكر فيه الكاتب الإسلام اليوثونيا المشعة ، وهي كذلك ، لأنها محاولة لتطهير النفوس من الأدران ، والعقول من الأوهام ، والصدور من الأحقاد ، والذاكرة الجمعية من ركام الماضي الثقيل الوطاء العنفي .. لأنه ينطلق كما

يقدم نفسه في مختلف الأجوبة التي رد بها على أسئلتني ، من الإسلام الذي يعنيه ، من النص الذي يعبر عن تصوراته ، النص المرن ، المنفتح ، والقابل لتفسيرات وتأويلات شتى . ورهانه هو أن المجتمع الإسلامي العالمي إذا تحقق بدون عنف ، فهنا تبرز إنسانية الإنسان الكونية . هذه المحاولة التفافة حول العنف ، في أسبابه ومسبباته ، وتقدمً باتجاهه ، لإزالته ، بتوفير الأرضية التي تهيء لظهور تقيضه : اللاعنف !

ولعله في الأمثلة التي ذكرها عن أعمال الأنبياء : (نوح ، وهود ، وموسى ، وشعيب ، وعيسى ، ومحمد) ، حيث حاولوا القول بالحق ، كما يذهب إلى ذلك . وبرزوا في التاريخ . « فلو كان في الإمكان توجيه أي تهمة لهؤلاء ، فما كان أيسر قتلهم ، ولكن لم يكن لهم ذنب إلا أن يقولوا ربنا الله ، يؤمنون بالله ويكفرون بالأصنام ويقولون : أحد أحد » ص ١٢٦ .

يتضح إذن أن الكاتب يخاطب الناس ، باختلاف مستوياتهم وأجناسهم (والمسلمون هم الأول بينهم ، لأن الإسلام هو موضوعه ومصدره) ، يخاطب الجانب النقي فيهم ، وهو يقابله بالجانب العكس . يضع الشر مقابل الخير ، ويبين فعالية كل منهما في التاريخ ، على صعيد التواصل الإنساني . كل إنسان بالطريقة التي يفهمها ، وحسب قدراته . إنه يشير إلى القوة القادرة على توقيف العنف ، في رموزه المختلفة ، قوة داخلية ترتبط بالإرادة ، إرادة فعل الخير بالمعنى الأخلاقي ، وإرادة ممارسة الخير في المجتمع ، عبر العلاقات الاجتماعية المختلفة . وكأنه يريد أن يقول : في كل منكم أيها الناس ، قدرة على ممارسة هذا العمل ولكم أن تجربوا لتروا ذلك !

وهو إذ يدعو إلى ذلك ، إنما يعتمد على البلاغ المبين - البلاغ الذي يوضح هدفه ذاتياً ، ويمارس مهمته في إعلانيته (ص ١٣٦) ، والبلاغ المبين ، هو أن تتحدث عن العنف ، وكيف يمارس نغراً في الإنسان ، لينتبه إلى ما هو فيه كارثياً ! وهو إذ يتحدث عن ذلك ، إنما يرى أن ليس هناك حاكم إسلامي في بلد إسلامي أعلن كفره على الناس

بوضوح ، وكما أنه ليس هناك حاكم إسلامي استطاع أن يقابل أمم العالم المعاصر بوجهه الإسلامي الصريح » ومن هنا يتبين لنا أن الخصم الحقيقي للإسلام هو مفهوم المسلمين عن الإسلام « ص ١٤٨ .
وهذا يعني ضرورة أن يعرف المسلم متى يقوم بعمل هو جهاد ، ويصحح الإسلام في مجتمعه !

ويرى الكاتب أن هناك من يدعو جهاراً إلى العنف ، ونتائج عمله وخيمة ، وآخر هو بين بين ، أي يعيش بين حالي العنف واللاعنف ، وثالث وهذا هو داعية اللاعنف . والذين مثلته « عرفوا الأشياء ، وكونوا لأنفسهم تاريخاً ، إذ إن مثل هذه التهم لا يمكن أن تلصق بهم (أي تهم العنف) ، بل ترتد على من يحاول الاتهام بها .. إلخ » ص ١٥٠ - ١٥٢ . ومن ثم يعلن أنه لا يرى « في العالم الإسلامي شيئاً واضحاً حول هذا الموضوع ، وإن كان هناك من جرؤ أن يتكلم بصراحة في الموضوع فهو الأستاذ (أبو الأعلى المودودي) ، فهو أجراً من رأيت ، وأشجع رجل استطاع أن يظهر رأيه بوضوح ، من غير أن يشعر بمركب النقص الذي يشعر به الآخرون » ص ١٥٣ .

إذن باتت الصورة واضحة للتمييز بين ما هو عنفي ولاعنف . وإذا كان لي أن أعلق بداية على ما تقدم ، فإن ما يمكنني قوله هو أن هذا الإصرار على اللاعنف ، وهذا التركيز على ضرورة تجنب اللاعنف ، وذلك بتطهير النفس من الأحقاد ، إنما يعبران عن خاصية إنسانية مثالية مدهشة . والذي يعزز ذلك أكثر ، هو أنني ما اندفعت اندفاعاً عقلياً إلى كتابة ما كتبت إلا لأن هناك شعوراً داخلياً يدفعني إلى التواصل مع موضوع جليل ، أثير ، كثير الأهمية كهذا .

كيف لا ، والعنف في مختلف أشكاله شاخص برؤوسه المئة ، وبعده التي تطحن الناس ، وتجعلهم وقوداً لها ! ولولا هذا الاهتمام المشترك ، لما كان هناك تعارف بيننا ، وتواصل ثقافي . خاصة حين تلقيت من (جودت سعيد) رسالة فوجئت بها ، يوافقني فيها ، على مجمل ما أثرته من أفكار في مقالة لي نشرتها في مجلة (المستقبل العربي - العدد

١٤٠ - ١٩٩٠) ، موسومة بعنوان (المثقف العربي والعنف) ، وكان ذلك بداية تعارف فعلية بيننا ، وأنا أشكره على اهتمامه هذا ، خاصة وأنه زارني في بيتي النائي في مدينة القامشلي ، المدينة التي تبعد عن مسكنه أكثر من ألف كيلومتر ، وهو الرجل الطاعن في السن ، ولكنه الساكن بالعنفوانية والثقة بالإنسان ، وقد كان ذلك منذ سنة ، أي في صيف عام (١٩٩٣) .. وهو نفسه يؤكد على ذلك .

غير أن المفهوم الذي يطرحه في صيغته المعهودة في الكتاب ، هذا المفهوم الذي لا أتقاطع مع بنيته مطلقاً ، إنما أجدي متحاوراً معه . وفي الوقت نفسه أعلن عن أفكار تساهم في تعميق الحوار بيننا ، بله المفهوم نفسه ، أقول : إن المفهوم المطروح في الكتاب ، يثير نظراً لأهميته جملة من التساؤلات / الأفكار ، من بينها :

- هل نستطيع افتراض كل الأمثلة التي ذكرها بخصوص الأنبياء ، دالة على اللاعنف ؟

- وهل كل الحوادث التاريخية التي احتوت عنفاً يمكن التساوي بينها من حيث قيمتها ؟

- وكيف يمكن وضع حد دقيق فاصل بين الجهاد والخروج ، ومن داخل الإسلام نفسه ؟

١ - على سبيل المثال ، هل يمكن التساوي بين قتل ابن آدم ، وقتل أي إنسان آخر ، يحاول أن يكون مثله ؟

نعم ، إن الكاتب يحاول أخذ العبرة ، والترويج لها . غير أن أخذ الحدث في سياقه الديني القدسي المنزج ، والمتعلق بمحادثة أول قتل في التاريخ ، وفق التصور الإسلامي ، لا يمكن مقارنته بأي حادثة أخرى ، لاختلاف الأرضية التاريخية والاجتماعية والثقافية . حيث ينظر إلى (ابن آدم) باستمرار بوصفه الضحية الرمز من جهة ، والضحية التي كان لا بد منها لكي يحدث تحول في التاريخ ، ليقارب الإنسان نفسه أكثر

من جهة أخرى .. وإذا راعينا هذا المفهوم ، في صراطه المستقيم ، فكيف يمكن تقبل (قايل) نفسه ، وهو قاتل (هايل) ، ويرمز في إطاره / سياقه الديني الأخلاقي إلى الشر ؟ هل نستطيع تقبله في تناسله في الآخرين ، في أجياله اللاحقة التي تحمل اسمه ، لأول قاتل في التاريخ إسلامياً ، في ذاكرة الأجيال الأبناء ، وهو رمز اللاعنف ؟

ألا يعني ذلك أنه من الصعوبة بمكان عزل العنف عن اللاعنف في التاريخ . إن ما يمكنه فقط ، هو محاولة تقليص حدود العنف من جهة ، والاستفادة من دروس التاريخ المشحونة والمسكونة بالعنف من جهة أخرى !

٢ - ولنا في مثال (عيسى) ما يوضح لنا مفهوماً آخر عن العنف . فهو في الوقت الذي نادى باللاعنف ، أعلن عن أنه لم يأت إلى الدنيا من أجل ذلك فقط « لا تظنوني أني جئت لألقي سلاماً على الأرض . ما جئت لألقي سلاماً ، بل سيفاً . فياني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه » (متى ١٠ - ٣٤) .

والكاتب نفسه يستشهد بهذا القول . ومن المؤكد أنه يستشهد به ، ليدرجه في خانة الجهاد ، لا الخروج ، لكن العنف يستخدم هنا . وإذا كنا نوافق الكاتب في ذهابه إلى أن هذا ليس عنفاً ، إنما هو محاولة لاستئصال جذور العنف . فهذا يعني أن كل المحاولات الثورية التي قامت بها الشعوب ضد مستعمرها وجلادها ، وتقوم بها هي لاعنفية ! وفي ضوء ذلك ، ماذا نسمي هذه الصراعات التي تملأ أصقاع العالم الموسوم بـ (الإسلامي) ، صراعات دموية ، تجري من قبل المسلمين ، وضد المسلمين ، أداؤها ومسرحها ووقودها المسلمون أنفسهم ؟ أليست عنفاً ؟ إذن أين بقي هذا اللاعنف ؟ أهو كامن في الضمير المحلّق فوق الواقع ؟

ما نقوله هو أن هذا الضمير الحي ، يحاول رد الفرقاء المتقاتلين إلى النص الديني المؤول بطريقة معينة ، تخدم الفكرة ، وهو نفسه يشكل السلطة المرجعية ذاتها ، التي يحتكم إليها هؤلاء ، وعبرها ، ومن خلالها يتعانفون !

٣ - كيف نسمي ما جرى بين المسلمين أنفسهم في مواقع مختلفة : بيعة السقيفة ،
والمواجهات التي تمت بين مختلف الفرقاء ، والمواجهات التي جرت بين الخليفة الراشدي
الثالث ، ومناوئيه ، وبصورة أفضح : ما جرى بين (علي بن أبي طالب) ومعاوية ،
وانقسام الأمة الواحدة إلى طرفين متخاصمين ، فعدة أطراف ، وبصورة أكثر فظاعة
ما جرى في وقعة (الجمل) ، ومعركة (صفين) ، من نعد من هؤلاء في جهاد ،
والضحايا جاوزوا عشرات الألوف ؟

ألا يبقى مفهوم الجهاد وكذلك الخروج نسبياً ؟ فالجهاد جهاد بالنسبة لمن يعد
نفسه على صواب من المسلمين ، والخروج خروج عن الحق بالنسبة للمناوي . والنص
الديني يفسر ويؤول للتعبير عن مختلف المواقف المتناقضة ! إن هذا لا يعني التقليل من
أهمية الدور التاريخي للإسلام ، إنما يؤكد تماماً . فالإسلام يُعرف حتى الآن من خلال
ماتم باسمه ، وإذا كان النص يشكل السلطة المرجعية ، فإن قيمة النص تُعرف من خلال
الواقع ، وعلى أكثر من صعيد !

٤ - وكيف نسمي ذلك التفريق الذي قام به (سيد قطب) في العصر الحديث بين
المجتمع الذي عدّه إسلامياً ، بالمواصفات التي حددها ، وبقية المجتمعات جاهلية ، دون
مراعاة تنوعها . والأفضح من ذلك افتراضه أن العالم كله يعيش اليوم في جاهلية ،
كالجاهلية التي عاصرها الإسلام ، أو أظلم^(١) .. أليس هذا عنفاً ؟ العنف الذي يُستحضر
فيه ماض ، في جزئيته ، باختلاف صفاته الاجتماعية والثقافية ، ويعمم على الحاضر
كله ! وإذا كان الكاتب نفسه يخاطب المسلمين ، ويرى أن ما يجري التعامل معه ،
وفهمه ، يستند إلى فهم خاطئ للإسلام ، فهذا يعني أن الإسلام موجود ، وأن المسلمين
موجودون - على كل حال - ولا يجوز بأي حال اتهامهم بالجاهلية . حيث تكتسب
الجاهلية كمفهوم سمة وقيمة أيديولوجيتين في العمق . والأيديولوجيا هي عنف مبرمج

(١) انظر حول ذلك مقال الدكتور « أحمد ماضي » : معالم في الطريق ، لسيد قطب ، في مجلة (قضايا
فكرية) المصرية - أكتوبر - ١٩٨٩ - ص ٣٧ .

تماماً ! كون الجاهلية تشمل عالماً يخلو من المسلمين . أما الجاهلية هنا ، فهي تعني ذهاب الإسلام ، وبقاء المسلمين شكلاً ، وكما تعامل المسلمون الأول مع (الجاهلية) في ذمها ، وإعلان الحرب عليها ، هكذا يفصح الإسلام في منطق (سيد قطب) والذين معه ، عن مضمونه : أي ضرورة من لا ينخرط في دائرته التنظيمية والعنيفة !

هـ - ولعل المثال الذي ذكره الكاتب ، والمتعلق بـ (أبي الأعلى المودودي) ، يثيرنا على أكثر من صعيد . وخاصة في إطار ما هو تاريخي واجتماعي وثقافي . وربما يدرك أن (المودودي : ١٩٠٣ - ١٩٧٩) هو المؤثر الأول في (سيد قطب : ١٩٠٦ - ١٩٦٦) ، وهو الذي استخدم مصطلح (الجاهلية) أو (التكفير) ، وهو يعيش في مجتمع لا يسوده الإسلام في عومه . إنما فيه هندوس ، وديانة وثنية في باكستان . أي أن (سيد قطب) طبق أفكار (المودودي) دون مراعاة اللحظة التاريخية وطبيعة المجتمع المقصود بالخطاب^(١) . والمودودي بدوره نادى بمفهوم الجاهلية في مجتمع غير إسلامي كامل . فكأنه يريد بمفهومه الدعوة إلى تطبيق الإسلام ولو بالعنف على الآخرين (غير المسلمين : البوذيين وسواهم) .

وإذا كان في كتاباته ثمة إثارات إلى الإسلام ، وضرورة الدعوة إلى المحافظة ، فمن اللافت للنظر أن هذه الكتابات تفصح عن غائيتها . إنها دفاع عما هو مستقر . وضد كل تحول يخالف ما هو معاش . بمعنى (أن فكر المودودي يشكل في أحد تجلياته الأخيرة ، تعبيراً عن حركة احتجاج كبار ملاك الأرض على الإصلاحات البرجوازية لبوتو (بداية السبعينات) ، وهو بالتالي معارض للتحديث البرجوازي ، من مواقع سلفية ، منقرضة^(٢) .

(١) انظر حول ذلك مقال (عبد الرزاق الحامي) : المثقف العربي الإسلامي والمستقبل - في مجلة (الفكر العربي للعاصر) العدد (٩٠ - ٩١) ، ١٩٩١ ، ص ٧٠ .

(٢) عبد الجبار ، فالح : بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي (دراسة أولية) ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي دمشق ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص ٢٨ .

ولعل الذي أشرت إليه ، وأعلنت عنه ، هو نفسه داخل في إطار توضيح الموقف : الموقف من ذكر الأمثلة ، وكيف يجري التعامل معها ، وتوظيفها في خدمة الفكرة ، دون اعتبار لحركية الأمثلة ، في أبعادها التاريخية ، خاصة وأن الكاتب يتحدث عن اللاعنف ، ويدعو إليه . وأن ما يشير إليه بهذا المعنى - هنا - هو خلاف ذلك !

- ٣ -

يحاول الكاتب أحياناً تناول موضوعه ، على أكثر من صعيد ، وتقديم فكرته ، والتعرض لها ، بأكثر من طريقة ، والغرض هو المزيد من التوضيح والإيضاح . وهو إذ يلجأ إلى ذلك إنما ليريح نفسه قبل كل شيء ، وليقتنع أن ما هو بصدده قد نال حقه من التحليل والتفسير وبلورة الفكرة ، بالشكل المرغوب فيه .

وليس (جودت سعيد) ببعيد عن هذا الإطار . فهو في فقراته المعنونة بعناوين سريعة - لا تخلو من معان واضحة ، تخدم الفكرة التي نمت في ذهنه ، مجتمعه - يحاول إشباع الفكرة المطروحة للنقاش بالمزيد من التحليل ، وتقديم الأدلة ، وإيجاد الحجج ، وصياغة البراهين التي تكفل النجاح للفكرة ، وفي الوقت نفسه بثها في النفوس . ويبدو أن الكاتب يعتقد أن هناك ما يجب طرحه ، من باب الإضافة ، طرح أفكار ثانوية ، لتوضيح مراده .. ولعله في إجراءاته محق في ذلك . فهو إذ يتحدث عن العنف ، وكيف ، ولماذا يجب أن ينبذ ، والعكس كيف ؟ ولماذا يجب التوجه معاً نحو ما هو لاعنفي ، يفرق بين الجهاد (اللاعنفي) ، والخروج (العنفي) .

فالجهاد الذي يتحدث عنه ، والإسلام الذي يجب أن يتحقق ، كما يريد له الكاتب ، هو :

١ - وجود أفراد يستطيعون أن يحكموا أنفسهم بأمر الله قبل أن يحكموا غيرهم (ص ١٥٩) .

٢ - الالتزام بالأخلاق ، لمن ينادي بها ، والانتصار على الضمير هو الذي يشير إليه القرآن بأنه طريقة لتحويل العدو إلى صديق حميم ﴿ اذْفَعْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت : ٣٤/٤١] .

٣ - ضرورة قول الحق في حال وجود قوة داعمة وإلا لا يكون هناك ثمة أثر له (ص ١٦٣) .

٤ - من غير قوة لا يمكن قول الحق (ص ١٦٨) .

٥ - عدم القيام بالجهاد لمن لا يستطيع القيام به . (ص ١٧٠) .

٦ - الدافع إلى الجهاد (باللاعنف ليس العجز ، إنما الفعالية الإيجابية ، ص ١٧٢) .

٧ - الجهاد بهذا الأسلوب يستلزم المسؤولية كاملة ، وتجمل النتائج ، مهما كانت وخيمة (ص ١٧٣) .

٨ - ما يسمى بالاعتقال ، يجوز ذلك ، إذا تميز المجتمع وملك زمام نفسه ، لحمايته من التفكك (ص ١٧٤) .

٩ - الذين يتعدون عن الجهاد بهذه الطريقة اللاعنفية ، هم الذين اقترن في أذهانهم تصور الدعوة بأعمال العنف (ص ١٧٧) .

١٠ - إن قول الحق هو من أعظم الجهاد . لأنه يردع العنف باللاعنف ، ليس إلا (ص ١٧٨) ، ولعل الذين يتصورون الجهاد خلاف ذلك ، إنما ينطلقون من استيعابهم السلبي للمفاهيم ، التي تخذل أصحابها ، ولهذا يقول الكاتب « إن هذه الأفكار مترسبة في أعماق الأمة ، ونحن لا نحاول أن نقتلعها أو نضعف من فاعليتها » ص ١٧٩ .

١١ - التهور ليس في قول الحق ، إنما في استعمال القوة تماماً (ص ١٨٠) .. إلخ .

ما الذي يمكننا استخلاصه من هذه الإيضاحات ؟

١ - لعل أول ما يطالب الكاتب به المرء الذي يريد الجهاد ، هو أن يطبق الإسلام على نفسه . أن يحكم نفسه ، انطلاقاً من القرآن ذاته ، وهذا يعني أن الكاتب يحدد شرطاً أساسياً ، يلزم به ذاك الذي يتعامل مع الآخرين . هو حكم النفس ، وعبارة (حكم

النفس) ليست سهلة . إنها تعني من ضمن ما تعنيه : ضبطها في أهوائها وغرائزها ، ومعرفة كيفية التوازن بين هذه الأهواء والغرائز ، وإخضاعها بالتالي لمنطق العقل ، حتى يشعر المرء بالتوازن النفسي تماماً !

إنها النفس المطمئنة ، لا النفس اللوامة ، تلك التي تلوم صاحبها على ما يقوم به ، وهذا يعني في النتيجة عدم القدرة على القيام بعمل ما ، والشعور بالراحة النفسية ، والتطور نحو الأفضل ، ولا النفس الموسوسة ، التي تعني شعور الإنسان بالقلق ، وعدم ثقته بما يقوم به من حيث المضمون القيمي ، والشك الهدام في الآخرين ، في كل ما يقومون به . فالنفس المطمئنة ، هي (المعرفة الجذلي) التي تشعر المرء بالراحة العقلية ، بوعيه الشمولي لذاته ، وتمييزه الدقيق بين ماله وما عليه ، ومعايشته لدقائق الأمور ، وللحياة في مختلف متحولاتها ومتغيراتها ، وتواصله مع نفسه ، ليعرضها أكثر ، غير أن الذي يجدر ذكره هنا ، هو أن حكم النفس ، كما يذهب الكاتب إلى ذلك ، يوقننا في حيرة ، حين نفكر في الجانب المفهومي لذلك . كون كل الذين يحاولون الدعوة إلى الإسلام ، يدعون أنهم ينطلقون من ذلك . وقد رأينا ذلك في أمثلة مذكورة سابقاً ، إضافة إلى أن سؤالنا ، وهو : مَنْ من الداعين إلى الإسلام ، في مختلف اتجاهاته وميوله ، لا يعلن عن ذلك ، ولا يعد نفسه الشخص الوحيد (المسلم الوحيد) الذي يعرف دينه ونفسه أكثر من غيره من خلاله !؟

٢ - أما البعد الأخلاقي للمسألة ، فهو بعد أساسي كذلك ، الأخلاق تعني جملة القواعد النظرية والعملية التي تخص العلاقات بين الناس ، وتبرز قيمتها من خلالها . إنها قواعد تضبط سلوكيات الناس ، وتحكم عليها بالسلب والإيجاب ، وعبارة الأخلاق ، تشير إلى مفهوم تسامحي (كبش فدائي) ، على المسلم أن يتخلى به . وإذا لم يكن كذلك . فإن كل ما يدعو إليه ، ويتمسك به ، لا يتجاوز إطاره الزعمي الدعائي المحض . ويؤكد الهوية البرغماتيكية (المنفعية) للعمل الذي يمارسه ، الممارسة الأخلاقية تحتم على المرء فرض سلطة ذاتية على نفسه (وهذا يذكرنا بالشرط الأول) ، أن يكون

ضابطاً للأهواء ، منضبطاً في كل آن وحين ليحسن التصرف ، وليتقن السلوك الاجتماعي الذي يعرف الناس ، والانجذاب إليه ، وخاصة في إطار التواصل الاجتماعي ، وفي المناقشات أو الحوارات المختلفة . وهذه الأخيرة هي الأساسية ، ففي الحوار مع الآخرين ، يُعرف المرء في ضبطه وانضباطيته الذاتيتين ، وفي راحة عقله ، وسويته النفسية ، أو في عدم القدرة على ذلك .

ولعل هذا الشرط لا يقدر عليه إلا من أوتي قوة ضبط هائلة لنفسه ، ووعياً شمولياً ، ومعرفة أن شعور الآخر بالراحة معه ، هي الخطوة الأولى لتأكيد مصداقية الأخلاق التي ينادي بها ، أو يحاول السير بمقتضاها ذاتياً ، وفي الواقع هنا أيضاً يواجهنا إشكال لامهرب منه ، وهو : ما الذي ينبئنا ويعلمنا أن ما ينادي به (فلان من الناس) ، يطبقه على نفسه ؟ وبصورة أخرى : إن الأخلاق ذات طبيعة تركيبية اجتماعية ومثالية ، وانطلاق المرء من نصيتها ، لا يعني أنه محقق لمضمونها . إن هذا يتوقف على النتائج العملية لسلوكه الذي يستمر لفترة زمنية ، ليست بالقصيرة . إضافة إلى أن هناك من يتحدث عن (أخلاقية القرآن) ، ونستخدم هنا تعبير الكاتب ، ثم يطبق ذلك بطريقة يوحى إلينا ، أنها هي تماماً . فالمعيار العملي هو الذي يعرفنا على الفضاء المفهومي ، والأرضية الثقافية لحركية الأخلاق ..

ولعل انطلاقنا من الواقع ، وتمعيننا في النماذج التي تعد نفسها إسلامية في الصميم : أفراداً وجماعات وتنظيمات وحركات .. إلخ يوضحان لنا إلى أي مدى هناك اغتراب (فاغرفاه) بين المنادى به ، والقائم والمعمول به في الواقع !

٣ - إن القوة الداعمة للحق ، هي القوة الذاتية قبل كل شيء ، فالذي يحاول الدعوة إلى الإسلام ، لا بد من أن ينطلق من قناعة ذاتية ، قناعة قائمة على وعي موسوعي : فقهي ومعرفي عام ، تؤكد صوابية أفكاره ، وأن ما ينادي به هو الحق عينه . الحق ممثلاً في القوة العليا اللامرئية التي يتصورها المسلم ، ويتخذها السلطة المرجعية

بينه وبين نفسه (أي الله) ، أي ربط كل ما في الواقع بمثال أعلى لا يطال ، لتظل النفس في أعلى مراتبها تقاء وطهرانية . وليستطيع الداعية التحرك دون تصنع . وكان ما قام ويقوم به ، هو سلوكه المعتاد المألوف ، الموجود معه فطرةً ، والإخلال بذلك يطيح بالمسألة الأخلاقية ذاتها . ويفشل المساعي كلها التي تدخل ضمن هذا الإطار !

وإذا كان هذا المبدأ يُعدُّ مبدأً قوياً ، وعنصراً لاغنى عنه في العمل الممارس هنا ، فإن ما يجدر ذكره . هو أن أي فعل لا يمكن له أن يتم ، وأن ينجح ، إذا لم يستند إلى إيمان داخلي ، إلى قناعة ذاتية واعية ، تساعد على التحرك والمناقشة ... وهذا المبدأ نجده عند أصحاب كل الأيديولوجيات ، بل عند الأفراد العاديين الذين يقدمون أنفسهم بوصفهم يمتلكون أفكاراً خاصة بهم . وإن هذه الأفكار لا سابقة لها ، في الواقع المعاش . وإذا كان الكاتب يتميز بما يدعو إليه ، من خلال خصوصية المبدأ الذي يلتزم به ، فإن ما يتصوره ، ينطلق من واقع متخيّل ، ومن حالة يقينية تُضفي عليه قيمة مثلى استثنائية ! أو يحاول الكاتب إفهامنا أن هناك دائماً أملاً ، ينبغي الشعور به . وأنه لا بد من التفاؤل ، لكي تعاش الحياة ؟

إنه الاحتمال الوحيد الذي يمكننا تشييته هنا في مقاربتنا لمفهوم القوة الداعمة للحق

احتمال التفاؤل المنشود !

٤ - إن القدرة الجهادية ، تعتمد على القوة الذاتية ، على الانضباط الذاتي النفسي في أقصى درجاته . وهذا يعني أن الذي يجاهد - بالمعنى الذي يرتئيه الكاتب - عليه أن يضع نصب عينيه كل الاحتمالات الممكنة . ألا يفكر إلا بإنقاذ البشرية جمعاء ، أن يجلو كل المواضع والحقائق ، ويكون فوق الأحقاد وألوان التعاسة والتذمر والبؤس ، ويجد في نفسه القدرة الفياضة باستمرار على الاتجاه قدماً نحو الهدف المنشود . دون التفكير في العواقب المحتملة .. أي أن الكاتب يطالب المجاهد اللاعنفي ألا يعبأ بالانتقادات والتعليقات ، بوصفه قدوة كونية تماماً ! تلك هي أقصى درجات الخيلة في

تصور ما يمكن أن يكونه الإنسان (الفعلي) : الطهراني - والكاتب إذ يفعل ذلك إنما ينطلق من الواقع إلى النص ، وبداية يتصور النص ، وفي ضوءه يتخيل (إنسانه) المنشود . وكما تخيل (نتيشه) .. سوبرمانه في (زارا) ، هكذا يتخيل (جودت سعيد) سوبرمانه الطهراني (المسلم) من خلال النص الديني الذي يستمد منه غذاءه الروحي . وهو في تصورنا لم ولا يفعل ذلك ، إلا لأن الواقع الممتد أمامه ، هو في أدنى درجاته في سلم القيم ، ولأن الوضع الإنساني في حالة تشرذمية يرثى لها ، وهو نفسه يقول في رده على السؤال الخامس الموجه إليه (إن العالم الذي نعيش فيه لم يعد العنف فيه ممكناً بين الكبار كما هو واضح ، ولم يعد العنف فيه ناجحاً بين الصغار لأن مصير العنف يكون لصالح المستكبرين ، فما أشد غياب وتبلد المثقفين ، وما أعجزهم عن قراءة أجمدية الهجائية للعالم الجديد) ...

ولم يبق سوى أن ينفخ في (بوقه) الإسرافيلي الثقافي ، ويعلن عن (الرجال الجوف) وعن (عالم الرماد) اليوم .. ولعل حماسه لموضوعه ، يدفعه باستمرار إلى ضرورة وقف أعمال العنف . ولكن لا بد من تحديد العنف هنا ، فالعنف بين الكبار أو الصغار ، هو في حقيقة الأمر ، عنف موجه ، وهناك دائماً من يستفيد منه اجتماعياً ، وتعبير (المستكبرين) الأخلاقي بعمق جذوره في أرض الواقع . هذا التعبير الذي يقابل كل من يمارس العنف ، في سبيل مصالحه . وإذا كان تعبير (الصغار) يعني هنا ، من ينخرط في لعبة (الكبار) ، ويقلدهم ، ويستفيد من دروسهم ، فإنه في جوهره يشمل كل أولئك الذين يصنفون في دائرة التبعية السياسية والاقتصادية وغيرها ، في المجتمعات الموصوفة بالتخلف (والإسلامية منها ضمناً) ، للدول التي تتميز بسيطرة عالمية عبر رموزها السياسية وغيرها . وهذه الرموز في اختلاف مراتبها ، هي التي تشعل نار العنف باستمرار هنا وهناك ، لدوام مصالحها !

وفي ضوء هذا العالم العنفي يبقى العثور على اللاعنفيين حالة نادرة جداً . فالكاتب إذن يحاول أن يقول في خطابه (اليوتوبي) ، وكل خطاب يفتقد الأرضية

الواقعية المأموسة علمياً ، من هذا النوع ، هو يوتوبي ، وإن كان في مضمونه إنسانياً محضاً - أيها الإنسان - بإطلاق الطريق الذي تسلكه ، سيودي بك في النهاية فتوقف !

٥ - وإذا كان الكاتب في لغته يسعى إلى الإعلان عن مبدئه ، فإنه لا يخفي من يكون هو ، ولكنه من جهة أخرى ، يعمم أحكامه النقدية : سلبية كانت أم إيجابية . وهو يستشهد بأسماء معينة ، إنما يحاول تقديمها دون التعن في طبيعة هذه الأسماء . فعلى سبيل المثال ، كيف نميز الرجل اللاعنفي ، في (سيد قطب) وهو لم يبخل في لغته باستعمال عبارات ترشح العنف ، حين لخص العالم في (الإسلام) ، وعد كل من ليس على طريقته جاهلياً ، إسلامياً ، أم غير إسلامي ، وكذلك (المودودي) الذي لم يبخل بدوره في صياغته اللغوية العامة ، باستخدام عبارات تفصح عنفيتها ، كما في تعبير الجاهلية ، ص ١٦٦ .

بل هناك عبارات في لغة الكاتب في صيغتها التعصيمية تقلل من فاعلية حضور اللاعنف (المبدأ المنشود) ، وذلك في حديثه عن الإسلام بصورة مثالية ، وتناسي المسلمين في واقع علاقاتهم منذ ظهورهم حتى الآن .

لقد عرف الإسلام كواقع أولاً ، وإن كان هناك نص يفصح عنه ، ويشير إليه ، وهذا هو المطلوب أولاً التركيز عليه ، ولعله في إشارته ، إلى الذين واجهوا العنف ، في إطار جوابه على السؤال الخامس ، في عالم (الإسلام) ، ضمن مفهوم (أتباع محمد) ، ما يقلل من الجانب المذكور ، قيمياً تماماً ، وجاذبية معنى .

إذ وفق أي منطق ، أو مفهوم معياري ، تتعامل مع هؤلاء الأتباع ؟ خاصة إذا علمنا أن ليس هناك خليفة إسلامي ، إلا وعدّ نفسه من هؤلاء الأتباع ، بل حتى الذين يعلنون أنفسهم قادة للمسلمين وحكاماً اليوم ، يعدون أنفسهم منهم ! إن الذي نستوعبه من منطق الكاتب ، هو الذين أخلصوا لدينهم . ولكن - ومن جديد نسأل - مَنْ مِنْ هؤلاء لا يعد نفسه - قديماً وحديثاً - تابعاً لنبي الإسلام ، بل ومخلصاً للمبادئ التي أتى

بها ؟

نعم إن إيمان الكاتب بما يقول ، ومرونته في التعامل مع الآخرين ، هما اللذان يشكلان الإطار الفعلي لما يكتبه هكذا ، ولكن كيف تحدد الباعث الفعلي على (أمراض) المسلمين ، وسبب تخلفهم ، والمانع الأكبر لتطورهم هنا وهناك ؟ وإذا كان للطريقة التي يدعو بها الكاتب الآخرين إلى اللاعنف ، إلى عالم خال من الحروب ، من مزايا إيجابية ، وهي موجودة فعلاً فإنها في بدايتها ونهايتها ، تشكل صوتاً مجروحاً ، إنسانياً ، يدعو إلى التآخي ، التآخي من خلال نبذ اللاعنف ، ووضع اللاعنف جانباً من قبل ممارسيه أولاً ، كما يوحى إلى ذلك منطقته ، فإن المرارة تصنع هذا المنطق من جديد ، فصحيح أن هناك ما يسميه بـ (تكوين الجو الصحي) ويمكن أن يقوم بها (فرد واحد) . وأن (منافعها عامة للمتخاصمين) ، وأنها تساعد على (كسب قوة الموقف الصريح الواضح) ، وتزيل الرهبة من السجن ، حيث (السجن لا يخاف منه لذاته) ، وهي (تجريد المخالف من حججه) ، و (استخلاص النماذج البشرية الفاضلة إلى صف الحق والسير بركبه) ، و (إيقاظ روح الاجتهاد والاستيقاظ الفكري) .. إلا أن ركونه من جديد إلى النص ، وأن الأخطاء التي ارتكبت إسلامياً ، لا علاقة لها بالإسلام ، من خلال قوله « الإسلام وحده هو المعصوم ، وعلى المسلم أن يعرف كيف يستفيد من استخدام قوة الإسلام ومناعته ضد كل مفترٍ ومبطل » ص ١٩٤ ، يعبران ليس عن تفاؤلية مفرطة في الواقع ، بل إنما عن مبالغة لا يستوعبها الإسلام نفسه . ليس لأن الإسلام يخطئ (أي عكس ما يعلن عنه) ، وإنما لأن كل الأخطاء التي ارتكبتها المسلمون (ساسة وقادة ، ومسؤولين مختلفين في مناصبهم) ، لا علاقة للإسلام بها ، يعني الفصل بين الإسلام كدين والإسلام كممارسة ، فالإسلام - كما ذكرنا سابقاً - دين ودنيا ، ولكنه بوصفه ديناً ، هو في جوهره علاقة بين الإنسان وربه عبر مؤسسات (أماكن العبادة) ، وهذه الأماكن ، لا يمكن تجريدتها من الأبعاد السياسية ، في عالم المسلمين الذي لا يمكن النظر إليه وفيه ، بوصفه عالماً واحداً ومتناسقاً ، بل هو في حقيقته عوالم تصل في علاقتها فيما بينها إلى حد التصارع ، على أكثر من صعيد ، ومن

الصعب تصور الإسلام كدين ، كنص فقط ، إذ إن النص نفسه يستوعب كعلاقات إنسانية حاصلة وجارية ، والحديث عن اللاعنف ، لا يعني أن تقدم الإسلام بوصفه (الحل الوحيد الأوحده) لكل المشاكل التي يعانها المسلمون بل والعالم أجمع ، فالنصوص مسارح اختلافات وخلافات . والإسلام في تجريده من إطار التصور العملي ، هو عنف فاعل تماماً ، بل يرتقي إلى مستوى أي أيديولوجيا تعتمد على الإخفاء والظهور ، إخفاء ما يصاد المنطق المنادى به ، وظهور وإظهار ما يثبت ذلك . وأن نقرأ الإسلام كنص ، لا يعني تجاهله سلوكاً تاريخياً ..

وصحيح أن هناك محاولة لتوضيح ما يريد الكاتب ، معتمداً على ضرورة تغيير ما في النفس ، ليظهر الإسلام (الفعلي) ، أي أنه يتحرك وفق منطق : إذا مارستم كذا ، يظهر كذا ، ولكنه - من جديد - يخلط بين عدة حقائق (نصية وواقعية) ، بل إنه في ربط ما حصل في (دار الإسلام) يكون باعته خارجياً ، لا يخفي في ذلك عنفاً ، وذلك عندما يتحدث عن (محمد إقبال) - مثلاً - وإشارته إلى تشويه (الأعاجم) للإسلام ص ٢٠١ .

أوليس (إقبال) نفسه أعجيباً ، إذا استخدمنا منطقهم ؟ وهل الأعاجم هم سبب تأخر المسلمين ؟ وماذا نسمي الصراعات التي شهدتها الإسلام منذ بداياته ، وفي مسار الدولة الأموية ؟

أوليس تعبير (الأعاجم) ، ويدرك الكاتب نفسه ذلك ، هو الفصل بين المسلمين في انتماءاتهم ؟ والمفترض أنهم إخوة ، فالمؤمنون إخوة . وكيف نسمي الصراعات التناحرية في (عالم الإسلام) اليوم ، في المنطقة العربية ، وما يحيط بها ؟ حيث تعد هذه (الدار الإسلامية) من أكثر الدور العالمية تميزاً بالعنف الدموي بين قاطنيتها ؟

- فهناك من يتحدث باسم الإسلام في هذه الدار ، لممارسة استبداد أثني في

الآخرين ، يشرّع ، وهو ينتمي إلى أثنية مختلفة ، والإسلام الممارس هنا ، هو إسلام مختار ، يناسب المنطق المتداول .

- وهناك من يدعو إلى إعطاء الصفة لأثنية دون أخرى ، بالرجوع إلى الإسلام نفسه ، وعدم إعطاء تلك الصفة للأثنية / الأثنيات الأخرى ، من خلال حجج وذرائع ماضوية وأيديولوجية معاقبة ومراقبة ! فإذا كان هؤلاء مستعدين أن يكونوا مسلمين ، ومن شجرة الإسلام ذاتها ، فعليهم أن يحسوا هذه الفوارق ، وما أكثرها ، فيما بينهم ، وهي فوارق سياسية وثقافية واجتماعية وأثنية .. إلخ ، يشهد لها وعليها (عالم الإسلام) اليوم ، وأخيراً ، ماذا تعني إشارة الكاتب في نهاية كتابه في قوله « إننا نحمل جرثومة ابن آدم الفاشل الذي لم يتقبل قربانه ، والذي كان أسلوبه في علاج المشكلة أن قال لأخيه ﴿ لأقتلنك ﴾ [المائدة : ٢٧/٥] ص ٢٣٦ » ؟ « وماذا يعني حديثه عن مرض العنف الذي يسم العالم كله » ص ٢٣٦ ؟

ألا يعني تلك الإشارة ، وذاك الحديث إلى ندرة من يعيش اللاعنف ؟ وفي ضوء ذلك نسأل : أي جدوى في الحديث عن اللاعنف ، في هذه العدمية (الندراتية) ؟ والكاتب لا يؤمن (بالتأكيد) بالعدمية قط ؟ أنا معك - يا أخي جودت في اللاعنف - ولكن كيف نعيشه ، وحولك من يعنفك في إنسانيتك ومبدئك وانتائك كذلك ؟ ..

الإنسان في نوسانه بين الكَلِّ والعدل

الباحث عن ذاته :

ربما كان الإنسان ، هو الكائن الوحيد في الحياة ، الذي يعرف معنى لذة الحياة ، وبهجة النفس ، وفرحة الحياة ، ومنبع الفرح ، ومسرى الحزن ... إلخ ، لأنه يمتلك عقلاً . وهو كذلك . ولكنه الكائن الوحيد الأوحده ، الذي يعيش حياته ، على أكثر من صعيد ، ويجد صعوبة في معايشة اللذة من الداخل ، وصعوبة أكبر في ممارسة بهجة النفس ، وتذوق فرحة الحياة ، وتجنب مسرى الحزن .

ولعل تاريخه الحياتي الطويل هو الذي يعلمه . لأنه الكائن الذي لا يعيش بيولوجياً ، وإنما يسعى إلى العيش السيكولوجي ، العيش بطاقات العقل ، وقوى النفس ، وفي واقع لا يستجيب له باستمرار .. وربما كان مصدر هذا اللاتكيف بين ما يرتئيه ، وما هو ممتع ، هو ما يعيشه من داخله على صعيد الوعي ... إنه إذ يبحث عن ذاته ، يصطدم بأكثر من عائق نفسي واجتماعي وثقافي ، يمنعه من التواصل الودي معها . وهو في وضعه هذا ، يظل يبحث عن الثغرة التي تساعدته باستمرار على التكيف مع النفس ، حيث تظل وضعية التأرجح بين ما يريد الاحتفاظ به ، وتجاوزه إلى ما هو أفضل منه - قائمة بل علامة فارقة لسلوكه . ولعل هذا البحث الكينوني هو صفة رئيسة من صفاته ، بل (طبيعة ثانية) فيه ..

وهذا هو النوسان بين (الكَلِّ) و (العَدَلِ) ، بين الذات في سلبيتها ، وضعفها ، وتفككها ، وضآلة حجمها ، ومحدودية قوتها ، والذات في ديناميكيتها ، وتنامي

فعاليتها ، وتماسكها ، وبروز تأثيرها .. بين الكل والعدل ، يعيش الإنسان ، مع ذاته في تنوع أجوائها ، والآخرين في تنوع علاقاتهم ، مع بيئته في تنوع مناخاته ، مع أحلامه وهواجسه وطموحاته ، مع تنوع آفاقها وأشكالها ! وهذا يعني أن الإنسان حقيقة قابلة للتغير في كل آن وحين ، وأنه مهياً للتغير بفعل مكوناته الجسمية المادية ، وأن هذا التغير في تجليه المادي يمتزج بما هو نفسي /روحي . فهناك إذن حالة صراع بين ما هو مادي /جسمي محض فيه ، وما هو نفسي /روحي فيه . إن فعل الجسم هو الذي يمكن تمييزه ، وملاحظته ، لأن الجسم هو الذي يشكل (مسرحه) ، ولكن فعل الجسم هذا ، يكون من خلال فعل النفس في تحولات مناخاتها قيماً . أي تعلق الإنسان بما هو عظيم وأثير إنسانياً ، في معناه الكوني ، وانشداده إليه ، وانجذاب الإنسان إلى ما هو غرائزي فردي ، أناني ، وانجرافه فيه . ف (الإسطقسات الأربعة) ، أو (المكونات أو العناصر) ، حسب تعبير (ابن عربي) ، تتفاعل معاً ، لتشكّل إما النفس الأمارة بالسوء ، وإما أن تستجيب للفعل ، أي النفس المطمئنة . كما في قوله « وكما أن في العالم تراباً وماء وهواء وناراً ففي الإنسان ذلك بعينه ومنها خلق جسمه . وقد نبه عليها الحكيم سبحانه في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ﴾ [غافر : ٦٧/٤٠] ثم قال من طين وهو امتزاج الماء والتراب ثم قال جلّ اسمه ﴿ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴾ [الحجر : ٢٦/١٥] وهو المتغير الريح ، وهو الجزء الهوائي الذي فيه ، ثم قال ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾ [الرحمن : ١٤/٥٥] وهو الجزء الناري (١) .

هكذا هو الإنسان حالة جمع بين المتضادات والمتناقضات . إنه المتباين المتشابه . ولهذا نجد فيه إمكانيات التحول ، علامة فارقة تسم حياته كلها . وهو بهذا المعنى يشكل حركة دائمة بين رغبات لا تنتهي ، وتوقعات لا تحصى ! وتلك هي رغبات تلاحظ فيما هو فيه واقعياً ، وتوقعات يمكن تتبعها ، فيما يقوم به هو ، ويعمل .. وبقدر ما يتعرض

(١) انظر الدكتور (نصر حامد أبو زيد) : فلسفة التأويل (دراسة في القرآن عند محيي الدين بن عربي) ، دار التنوير ، دار الوحدة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص (١٦٧) .

لأشكال الضغط ، على الصعد كلها ، بقدر ما يبرز الاضطراب في علاقته مع ذاته والعالم .. إنه من ناحية جزء من هذا العالم ، غير أنه الجزء الذي لا يرضى أن ذرة تتشكل لها صورة من خلال ضمها إلى مجموعات من الذرات الأخرى ، ويتبلور فيها معنى خارجاً عنها . فهي ذرة - مهما كان حجمها وحركتها - تمتلك القدرة على تشكيل حركة دالة على وجودها الذاتي ، الإنساني تماماً . ومن هنا كان مفهوم الشخصية الفردية ، وهو من ناحية ثانية حقيقة قائمة بذاتها ، أي أنه يحمل العالم في ذاته . فوجوده في العالم ، هو في الوقت نفسه ، وجود لعالم معين فيه ، والعلاقة بين ما هو عالمي وكوني فيه ، وما هو فردي يمتد فيما هو عالمي تتخذ أشكالاً ، حسب طبيعة هذه العلاقة ، وكيفية تشكلها ، وانطلاقاً من طبيعة الموقع الذي يمثله الإنسان في علاقته بمحيطه !

ولعل إيمان (جودت سعيد) في طبيعة الإنسان ، انطلاقاً من مفاهيم قرآنية ، هو محاولة اجتهادية ، لفهم المكوّن النفسي والاجتماعي الذي يتجلى فيه وبه الإنسان ، وخاصة في الوقت الذي يبرز فيه الإنسان حقيقة مأساوية ، حقيقة تفعل فيها العطالة فعلها أكثر من شيء آخر ، ويظهر الإنسان مقدوفاً فيه في عالم مضطرب ، وفي حالة قلق ، وتشردم ذاتية ، أصبح مغترباً ، غريباً عن نفسه عالة على مفهومه الذي يميزه عن سواه من الكائنات الحية الأخرى (الإنسان) ، مهدد بأكثر من انقراض نفسي وخلقي !

ومن بين هذه المفاهيم لدينا مفهوم (الكل) و (العدل) ، حيث يثير من خلالهما جملة من الأفكار ، والأسئلة التي توضح لنا كيفية انشغاله بالوضع الذي يعيشه إنسان اليوم . ولكن الإنسان المسلم ، الذي يعنيه أولاً وأخيراً ، لأنه يعد قضيته الكبرى ، في مجتمع هو فرد فيه ، مجتمع يسوده الإسلام ، في معناه العام (أي كل البقاع الجغرافية ، والمتنوعة في بنياتها) ، ولأن حديثه عنه ، يشكل في جوهره مساهمة ، لفهم الوضع المتردي الذي يتميز به هذا الإنسان ، ولأن قضيته في أبعادها المختلفة ، لاتنفصل عن قضية الإنسان بشكل عام تُرى كيف استطاع (جودت سعيد) استثمار هذين المفهومين راهناً ؟

الكل والعدل في تجليهما الاصطلاحي :

يجرك (جودت سعيد) مفهومي (الكل) و (العدل) ، على أرضية ماهو نفسي واجتماعي وإنساني عام ، مستنداً إلى الآية القرآنية التالية ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ : أَحَدَهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ، وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ ، أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ، هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ، وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [النحل : ٧٦/١٦] .

ويمهد لذلك بقوله إن هناك مصطلحات راهنة إيجابية في محتواها ، مثل (الفعالية ، والنمو ، والمقدرة التأثيرية) ، وأخرى دالة على العجز ، مثل (اللافعالية ، أو السلبية ، أو التخلف) ، ثم يعلق بعد ذكر الآية القرآنية : (فإذا فهمنا معنى الفعالية واللافعالية ، فبإمكاننا أن نفهم أن الكلمة التي وردت في الآية ، وهي كلمة (الكل) هي الكلمة القرآنية المقابلة لمصطلح اللافعالية والسلبية ، بل كلمة القرآن أدل على هذا المعنى ، حيث إن كلمة (الكل) لاتدل على اللافعالية فحسب ، بل تدل على أنه عبء على من يتولاه سواء كان فرداً أم مجتمعاً . كما وإن كلمة (العدل) في القرآن تقابل مصطلح الفعالية بشكل أدق ، لأن الفعالية لا تشترط دائماً أن تكون فيما ينفع ، بل قد يكون المرء فعالاً فيما يضره . أما كلمة العدل ففعاليتها في الحق دائماً ، (كما وإن أمره بالعدل ذاتي الانبعاث وليس مدفوعاً إليه . ص ١٤)^(١) . ويوضح المعنى أكثر بقوله « ومعنى المثل بوضوح وبساطة : هو عدم المساواة بين شخصين : شخص عاجز (كل) لا يصلح أن يكلف بأداء أي مهمة ، وشخص آخر نشيط فعال (أمر بالعدل) إذا توجه إلى أمر تشعر أنه يؤديه على وجهه ويحصل على أحسن النتائج . ونفي المساواة بين هذين الشخصين من أوضح البدهيات ومما لا يخفى على أحد ، ص ١٦ . »

لقد ذكر (جودت سعيد) في سياق إجاباته على أسئلتني ، أنه يحاول فهم القرآن ، والتعن في مفرداته ، ومعاني الألفاظ فيه ، وفي الوقت نفسه بعث معاني جديدة ،

(١) أرقام الصفحات الداخلية هنا ، تشير إلى كتاب (الإنسان كلاً وعدلاً) ، في طبعته المذكورة سابقاً .

تتحملها الألفاظ ، لفهم ما هو معاصر ، وتجاوز له وإضافة أشياء جديدة أكثر من غيرها موجودة في تلك المفاهيم ذاتها - وهذا يعني أنه يشتغل على النص القرآني (بمعنى أنه يحاول التمعن في معاني ألفاظه ، ومقاربة الغامض منها ، من خلال ما يعيشه ، ويقرؤه راهناً) ، ليؤكد ذاته كإنسان ، ومن جهة أخرى ، يؤكد تواصله مع من سبقه من الأسلاف ، وامتداده في الأخلاف ..

ولعل هذه المحاولة الدائبة المستديمة ، تستمد مشروعيتها من وصفه كائناً يشعر بمسؤوليته ، وبواجبه الذي يلزم به . مسؤولية الوضع المتردي الذي يميز مجتمعه ، وأنه طرف في هذا الوضع ، وواجب المساهمة في تجاوز هذا الوضع المتردي . أي محاولة تجاوز (الكلية) ، وذلك من خلال (العدلية) !

وليس تأكيده على مفهومي (الكل) و (العدل) سوى الإعلان عن واقع لا يتحمل ، و حياة فقدت قيمتها الإنسانية ، ومجتمع ينذر بالخراب الكارثي . وانطلاقه من القرآن ، يؤكد التزامه بإسلامه ، بدينه الذي يعلن عن التزامه المطلق به ، والواعي لأبعاده المختلفة ، وسعيه الحثيث لتأكيد وجوده الإنساني . والمسلم في العصر الذي يجد فيه كل شيء ، على صعيد ما هو تقني (أو حضاري بالمعنى العام للكلمة) ، يخص (الآخر) ، والمسلم هو طرف مستهلك ، وليس منتجاً . فهو (أي الكاتب) شاهد على تمزق مجتمعه وآلامه .. ويشكل استشهاده بالنص القرآني ، محاولة منه لاستنهاض الهمم ، إنه مخاطبة للآخر (الآخر الذي يكمله ، ويعيش معه في مجتمعه : المسلم أولاً) ، بضرورة الإمعان في ذاته ، ومحاولة معرفة نفسه ، لأن معرفة النفس هي أولى درجات معرفة العالم . والتمييز بين الحقائق ، والموجودات في الكون ، والإنسان باستمرار ، هو مرآة ذاته ، وإن كان يتعامل مع آخرين ، لأنه هو الوحيد - في النهاية - الذي يحاول بعث طاقة مثرة ، أو مدمرة في نفسه ، وهو حقيقة هذه الذات ، الشاهد عليها ، وشهيدها .. البارئ فيها ، والمختتم لها . ولهذا كانت عبارة (اعرف نفسك) المؤثرة ، هي الحكمة الكونية ، لأنها لا تنحصر في إنسان معين - بل إنما تشمل الناس جميعاً - ولأن الإنسان هو

الذي يمتلك القرار الأخير ، بخصوص موقفه مما هو فيه من جهة ، وبخصوص علاقته بنفسه ، ونظرته إليها من جهة ثانية ، ولهذا كان مفهوما (الكَلِّ) و (العَدْلِ) ثمار تأمل الإنسان لذاته . وكان تركيز القرآن في آياته المختلفة ، على الإنسان من الداخل ، من خلال ذكر أمثلة متنوعة ، تتضمن حكايات وأمثلة وعبراً .. إلخ ، ومن ثم محاولة تحريك قوى الإنسان الواعية ، لبناء أفضل ما هو ممكن بناؤه ، السمة الكبرى له !

وقد حاول (جودت سعيد) منح هذين المفهومين هذا الحضور المعنوي المعاصر ، وذلك من خلال ما هو معاصر .

١ - فالسلبية والعطالة والنشاط أو الفعالية واللافعالية .. إلخ مفاهيم متداولة حديثاً !

٢ - ومثل هذه المفاهيم يمكن البحث عن أشباهها سابقاً . ولعل المفهومين المذكورين ، يعبران مجتمعين عن مجموعة المفاهيم / المصطلحات المذكورة ، في تضاداتها ، بل يتضمنان معنى أعمق :

أ - لأن كلاً منهما يكون هنا متعدد الدلالات ، كثيف المعاني .
ب - ولأن الأرضية الدينية ، والفضاء القرآني المقدس ، يضيفان عليها طابعاً أكثر إثارة ..

ج - وهذا يعني أنها يحركان الإنسان (المسلم حصراً هنا) ، تجاه معرفة نفسه . وجعلها أكثر عدلاً !

٣ - وتخلق هذه المفاهيم مجتمعة (المعاصر منها ، والموجه دينياً قرآنياً) أرضية أكثر صلابة ، ليقف عليها المسلم ، الذي يراهن عليه كاتبنا ، ويقارب حقيقة وضعه ، في مختلف جوانبه ، بشكل أكثر جدية وغماء ! وإذا جارينا الكاتب بخصوص مفهوميه ، فسوف نجد أن (الكل) يشمل كل ما هو مؤد للجسد (للجسم والنفس) ، فالكل هو التعب ، والتعب هنا في دلالاته : الجسمية والعقلية والنفسية والاجتماعية . كما أن

(العدل) هو الاستقامة ، وهو التوازن والانضباط الجسميان والعقليان والنفسيان والاجتماعيان ..

الملفت للنظر هنا ، هو أن الكاتب أول المفهومين ، وأعطاهما معنى ثنائياً تفاعلياً موحداً . فنحن نقرأ في تفسيرهما لدى (ابن كثير) قوله (وهذا المراد به الوثن ، والحق تعالى ، يعني أن الوثن أبكم لا يتكلم ولا ينطق بخير ولا بشر ولا يقدر على شيء بالكلية ، فلا مقال ولا فعال ، وهو مع هذا كلّ أي عيال وكلفة على مولاه (أينما يوجهه) أي يبعثه (لا يأت بخير) ولا ينجح مسعاه (هل يستوي) من هذه صفاته (ومن يأمر بالعدل) أي بالقسط ، فمقاله حق ، وفعاله مستقيمة (وهو على صراط مستقيم) ..^(١) .

وما حاول أن يقوم به الكاتب ، هو أنه جعل ما هو جامد ، صفة من صفات الإنسان الذي لا يأتي بفعل حسن ، فالجامد لا يفيد ذاته/نفسه ، ولا يفيد سواه ، والإنسان (الكلي) ، هو الذي يسيء إلى نفسه ، حين تستبد به أهوائه ، وسلطة الأهواء ، أقل ما يقال فيها ، هو أنها تبلور كل قوى الإنسان العقلية والجسمية في خدمة ما يُشكّل عليه ، بل يدمره ، وينخر فيه من الداخل إنسانياً ، وفي الوقت نفسه يسيء إلى سواه إساءة مزدوجة : عدم التفاعل الإيجابي معه ، أو عدم تجنيبه السوء ، وعدم قيامه بما يفيد إنسانياً ! ..

وفي الوقت نفسه ، يكون الكلي في حالة اغتراب كلي : اغتراب عن أبعاده الجسمية والنفسية والعقلية والاجتماعية . وجعل العدل ، هذا المفهوم الدال على علاقة اجتماعية ، والذي يشكل قيمة اجتماعية ، علامة فارقة أخرى ، مقابلة للعلامة الفارقة الأولى (الكل) ، فالإنسان العدل ، هو القادر على معرفة نفسه ، وضبط أهوائها ، وفهم عالمه

(١) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار الشيخ « محمد كريم راجح » ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، المجلد الأول ، ص (٦٧٢) .

المحيط ، والقدرة على التواصل مع الآخرين ، وتقدير ماله وما عليه في علاقته مع من حوله .. ويبدو أن الكاتب في تعامله مع النص القرآني ، يسعى إلى القبض على المعاني الخفية فيه ، ومعاينة الألفاظ ، وتهذيب اللفظ المستثمر من خلال المعنى الذي يحفّ به . إنه إذ يعاين اللفظ ، يستنبط المعنى ، وإذ يستجلي المعنى المبتغى ، ويعمق مفهوم اللفظ في الوقت نفسه .

ولكنه في إجرائه هذا يؤول ، والتأويل بحسب ما ذكره (الزركشي) هو (كشف ما انغلق من المعنى) ، وهو (صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ، تحتله الآية ، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط)^(١) ، ولعل تعامل الكاتب مع النص القرآني ، من هذا المنظور ، يقوم على قاعدة فهمية بشرية لدلالاته . حيث يمكن تحريكه من ناحية المعنى ، بالطريقة المرغوب فيها . هذا إذا علمنا أن النص القرآني في عموميه ، يفتح على اختلافات شتى . والدليل هو أنه فسر وأول بطرائق شتى ؛ وصلت إلى حد التعارض فيما بينها . من هنا كان (القرآن حمال أوجه) ، وكل من حاول التعن في آية قرآنية معينة ، إنما ينطلق من قناعة داخلية ، من إيمان باطني ، بأن ما يبحث عنه هو واجده في النص الذي يقرؤه . ومن هنا أيضاً كانت لذة القرآن - لذة النص بالمعنى الفلسفي البنيوي الذي أشار إليه (رولان بارت) ، هذه اللذة التي يمكن الإحساس بها - وذلك من خلال المعنى الذي يستنبطه القارئ ، أو الكاتب ، القارئ من النص^(٢) !

(١) انظر (الإمام : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي) ، البرهان في علوم القرآن ، خرّج حديثه وقدم له وعلّق عليه : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الفكر ، بيروت ، ط ١٩٨٨ ، المجلد الثاني ، ص (١٦٥ - ١٦٦) .

(٢) انظر حول لذة النص وأبعاده المعرفية (رولان بارت) في (لذة النص) ، في مجلة (العرب والفكر العالمي) ، العدد (١٠) ، ١٩٩٠ ، ص (١٤) وما بعد .

إنه معنى يتأسس في الوجدان ، ويتجلى في صيغة بيانية ، يارسها العقل في تفاعله مع ما هو وجداني ، لكن هل ما قام به الكاتب ، يعد الحقيقة النهائية التي يجب الأخذ بها ؟ بمعنى آخر : إذا كان الكاتب يجد في النص القرآني ما يبحث عنه ، أو يبتغيه ، انطلاقاً من حالة معاشة ، حالة تبدو النفس في وضع انقسامي ، والعقل في تفكك بالنسبة لقواه الفاعلة . والدليل على ذلك هو المدخل الذي يستهله بالعبارة التالية (في هذا العصر برزت مشكلة توجيه الإنسان . واحتلت مكان الصدارة بين الأمور التي يمتاز بها ، ص ١٣) ، وقبل ذلك حين يتحدث عن (مشكلة تخلف المسلمين ، ص ١١) ، فإن ما يجدر ذكره ، هو أن ما يقاربه من معنى في النص القرآني ، حول مفهومي (الكل) و (العدل) ، يظل نسبياً . ولعل ما يذكره (الزركشي) في مصدره السابق ، يوضح ذلك ، حيث يرى « أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له ، كما لا نهاية للمتكلم به ، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر ، من لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً »^(١) .

أما عن لذة القرآن ، فلا نخالها غير موجودة عند الكاتب ، كيف لا ، وهو يؤكد على أن القرآن يشكل المرجع الرئيس الذي يعمق به وفيه وعيه ، لما هو فيه ؟ وأما عن تحديد المعنى ، فلا يمكن الجزم بذلك . والدليل هو أن القراءات التفسيرية والتأويلية للقرآن ، تنوعت وتعددت ، في دلالاتها وإيجاءاتها .

وحول ذلك ، يقول كاتب معاصر « لا مجال للقول الفصل ، بل كل قول يغلب فيه الظن على اليقين . وكل اجتهاد حدس وتخمين » ومن ثم « فالنص يتسع لكل : لكل الأوجه والمستويات والمجالات »^(٢) .

(١) المصدر المذكور ذاته ، ص (١٧١) .

(٢) حرب ، علي : نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص (٤٤ - ٤٥) .

وما ذهب إليه الكاتب ، يمكن نعتة اجتهاداً ليس إلا ، بمعنى أن تقديم (الكل والعدل) بالمعنى المذكور سابقاً ، هو احتمال يؤخذ به ، في حدوده النسبية . إذ يمكن تقليص حدود (الكل والعدل) أو توسيعها في آن معاً ، وذلك بحسب الغاية المنشودة ، والأرضية الثقافية التي يقيم عليها الكاتب مفاهيمه ، وينسج تصوراته . وإذ نكتب ذلك ، فنحن نسعى إلى مقارنة هذا التأويل ، والتفاعل معه من خلال الأرضية التي ينبني عليها ، فالكل يظل مفهوماً مستحدثاً ، أو مقدماً بطابع معاصر . وهو في تقديمه المذكور ، لا ينسلخ عن فضائه المعرفي القرآني ، وكذلك ، لا يمكن تجريده عن سياقه الذي جاء فيه . فالنص يشكل وحدة معنوية كاملة ! وإذا كان اجتهاد الكاتب يمينا في العمق ، على صعيد استثمار اللفظ القرآني ، في مناخ ما هو معاش ومعاصر ، وبإنتاج المعنى الذي يكسبه حضوراً راهنياً ، وهنا ، نشهد له بالقيمة الاجتهادية ، بـ (متعة القيمة) هذه ، كفتح معرفي باتجاه أغوار النفس الإنسانية ، اعتماداً على نص منفتح على تأويلات شتى ، هو النص القرآني ، فإن هذا الاجتهاد يظل مرتكزاً إلى حالة راهنة ، ومحتفظاً بخلفية تاريخية ، بحدث تاريخي ، كما يؤكد هو نفسه على حضور التاريخ في كل ما نقول . فالكل لا يلغي السلبية واللافعالية والتخلف ، حين يجري التعامل معه وبه ، وتداوله في الكتاب (كتاب مؤلفنا) ، إنما يترافق مع هذه المصطلحات ، لأنها مصطلحات مقروءة في أبعادها الحديثة : الاجتماعية والثقافية التي تظهرها ، ولا يتقدمها ، إنما يشكل إضافة معنوية ، وتشكيلاً لغوياً محدداً على هامش قراءة الكاتب للقرآن ، في ضوء الوضع المعيشي له ، وهكذا بالنسبة لمفهوم (العدل) الذي يبقى بدوره نسبياً ، ومغلفاً بنسيج ما هو ديني (قرآني هنا) ! فهو بالمعنى الذي يبرزه ، عندما يجري العمل به ، على أرض الواقع ، تختلف دلالاته ، حيث يعاش على المحك .. ومن جهة أخرى ، فإننا لانستطيع الفصل بينهما . فكل منهما يستحضر الآخر ، فإذا كان (الكل) يقابل كل ما هو سلبي ، فالتفكك ، والتشردم ، والتأخر ، والجهل ، والرياء ، واللاعقلانية ... إلخ ، كلها تدخل ضمن إطار (الكل) ، فإن العدل ، يقابل

كل ما هو إيجابي : فضبط النفس ، والتعلم ، والعلم ، والتقدم ، والتفاهم ، والتطور ، والرقي ، والصراحة ، والتعاون ، والعقلانية ... إلخ ، كلها - بدورها - تدخل ضمن إطار (العدل) ، بمعنى أن (الكل) يشمل جمهرة ألفاظ ، أو مفردات ، تؤكد حضور الإنسان السليبي ، وأن (العدل) يشمل جمهرة ألفاظ ، أو مفردات ، تؤكد حضور الإنسان الإيجابي ، الفاعل ، فإذا كان الإنسان حقيقة إلهية ، فإن هذه الحقيقة ليست وحدة متناغمة ، ليست وحدة تقيية ، إن هذه الحقيقة تُعرف في تعددية أوجهها ، وتنوع مساراتها ومفاعيلها ، في كل النشاطات الإنسانية ، وهذا يعني أن الكل ليس مفهوماً قائماً بمفرده ، مفهوماً منعزلاً بذاته ، ولا العدل كذلك . إن كلاً منهما يؤكد مفهوميته ، يُبرز دلالاته ، من خلال الآخر ، إذ يستحضره ، ويتواصل معه ، ولا ينفصل عنه !

وحقيقة الكل ، هي في حقيقة تحولاته ، وتنوع دلالاته ، عبر حقيقة أخرى ، هي حقيقة العدل . أي أن كلاً منهما يعرف من خلال أو عبر الآخر . وفي ضوء ذلك . فإن الإنسان الكل ليس غريباً عن العدل . فالعدل حالة من حالاته ، لها درجاتها ، وكذلك فإن الإنسان العدل ليس منفصلاً عن الكل .

وما يؤكد ذلك ، هو أن الإنسان مهياً للممارسة كل فعل وتقيضه في آن . إنه مسكون بكل الحالات .. ولعل الكلمة التي قالها (جيل دولوز) ، وهو يتحدث عن العقلانية ، تضيء ما نذهب إليه « ليس ثمة من عقل صاف أو عقلانية بامتياز . هناك سيرورات عقلنة ، مختلفة ، بالغة التباين ، بحسب الميادين ، والفترات ، والمجموعات ، والأشخاص »^(١) .

إن هذا يعني ، ربط ما هو معنوي ، متصور بما هو معاش . وحتى لو لم يتم ذلك . فإن حقيقة الذهني ، تتم وقفها ، بشكل ما ، على أرضية المعاش . والكاتب إذ يتحدث

(١) انظر مقاله (بيركليس وفيردي : فلسفة فرانسوا شاتليه) ، في مجلة (الكرمل) ، العدد (٢١) ، ١٩٨٩ ، ص (٧) .

عن (الكل) و (العدل) بالمعاني التي أشرنا إليها ، إنما يحاول عقظنة هذه المعاني ، بنوع من الفصل فيما بينها . بقصد فرز كل معنى منها في النهاية ..

أمكنة الكل والعدل :

لا يفهم (الكل) و (العدل) إلا بفهم الأمكنة التي يتجذران فيها ، على صعيد العلاقات الاجتماعية . والكاتب يحاول ذلك بعد ربط الكل باللافعالية ، والعدل بالفعالية . وتعريف الفعالية بأنها (قدرة الإنسان على استعمال وسائله الأولية ، واستخراج أقصى ما يمكن أن يستخرج منها من النتائج) وهذا هو معنى الفعالية . ومن ثم يعرف اللافعالية بأنها (أن يكون الإنسان عاجزاً عن استخراج النتائج التي يمكن أن يحصلها من الوسائل المتاحة له) ، وهذا هو الكل ، ص (١٧) .

حيث يترك مفهوم (العدل) ، ويستخدم مفهوم (الفعالية) ، للإشارة إلى أهمية هذا المفهوم المذكور . وهو إذ يتحدث عن هذا الجانب ، من خلال أمثلة واقعية ، يبين من جانب آخر التأثير السلبي للآخر (الكل) ، وإن لم يحدد أبعاده . وهذا لا يحتاج لتوضيح . فالفعالية هي ذاتها تستحضر اللافعالية قليلاً أو كثيراً .

١ - بيان الفعالية في مستوى الفرد :

وهنا يبرز المكان الأول للفعالية . فالفرد ، أي فرد ، هو الذي يوضح حقيقة الفعالية ، من خلال ما يقوم به ، هناك الزمن الذي نكتشف فيه مدى جدية الإنسان ، أي إنسان « ولكن بالنسبة للإنسان الفعال زمن تتولد فيه حقيقة من حقائق الحياة ، ولحظات تنبض بالحياة ، لالحظات خامدة ميتة ، لهذا مما يشق على الإنسان أن يسأل يوم القيامة « عن عمره فم أفناه ؟ » ، ص ١٩ .

ومفهوم الزمن بالنسبة للإنسان المعاصر ، يؤخذ به ، في أبعاده المختلفة . فاللحظة الزمنية الراهنة لها قيمتها ، على صعيد الإنتاج التكنولوجي ، وكما أنه في الدقيقة الواحدة ، يمكن إنتاج سلع كثيرة لها قيمتها الكبرى . فإنه في هذه الدقيقة يمكن قطع مسافة في

المكان ، تتجاوز الخيال بالنسبة للإنسان العادي الذي يستخدم وسائل النقل العادية . وفي الدقيقة الواحدة يمكن إجراء حسابات لا يتصورها العقل العادي ، وذلك عن طريق العقل الإلكتروني . وهذا يعني أن الزمن لم يعد عنصراً حياً بل هو مسرح حقائق ، وساحة رهان كبرى ، عندما ندرك أنه مبرمج بدقة في العالم الذي يسمى بـ (العالم الأورو- أمريكي - ياباني) ، أما في المجتمعات المتخلفة ، فهو زمن مضطرب ، زمن يترجم الواقع النفسي والاجتماعي والثقافي للإنسان . والمسلم داخل في هذا الإطار . ليس بوصفه مجرد إنسان فقط . بل إنما بوصفه عضواً في مجتمع . وله وظيفة محددة . أي أنه لا يمكن النظر إليه في وحدة واحدة . فالوظائف الاجتماعية التي يمارسها هي التي تقربنا من حقيقة الزمن اجتماعياً ، والكتاب نفسه يتحدث عن أن « الأفراد يتفاوتون في مقدار فعاليتهم ، أي في الاستفادة من الوسائل المتاحة لهم ، ص ١٧ » ، وهذا التفاوت ليس فطرياً . بل هو في تجلياته الكبرى واقع معاش اجتماعياً !

ولعل من علامات الآبائية الكبرى المغروسة في الذاكرة الجمعية ، في تبلورها الإسلامي المتداول هنا وهناك ، هو منح الزمن طابعاً وجدانياً ، شعورياً ، وبعداً انقسامياً . حيث يعيش المسلم (المسلم الموجّه وصائياً أو آبائياً) ، الزمن الذي يعيشه روحياً ، والزمن الذي يتجاوز محيط الحياة ، ليعيش الزمن الديمومة بعد الموت غير مدرك حقيقة الزمن في أبعاده المختلفة . فالإنسان عندما لا يعيش زمنه ، بمعنى ينتج فيه ويبدع ، يسقط من حسابه . ولكن تجريد الزمن من مفهومه المادي الواقعي ، هو ضد الروح ذاتها ، فهي لا تثمن ، لا تكتسب قيمتها إنسانياً إلا من خلال جسد يحملها . جسد فعال تماماً . وربما من هذا المنطلق كان حديث الدكتور (الجابري) عن الزمن الميت ، رغم أنه ليس هناك زمن ميت ، بل إنما هناك زمن واحد ، ولكن ما يخلخله ، ما يضيف عليه صفة الحياة أو الموت ، هو عمل الإنسان نفسه . فالحاضر هو في خدمة الماضي ، ويتم ذلك من خلال عقلية تنتج في إطارها الآبائي (نستخدم هنا عبارة الكتاب الموحية) ، الأدوات المساعدة على ذلك . وتكون الذاكرة الجمعية ذاكرة

تراتبية ، وتبريرية لما هو ماض ، وتسخرية لما هو حاضر معاش . ولذلك فهي تعيش للزمن ولا تضع الزمن في خدمة ما يجدها ، ما يجعلها في إطار الفعالية الممكنة . وحيث يبرز كل تصور عن الزمن ممكناً ومأخوذاً به دون الرجوع إلى الواقع للتأكد منه ، هكذا تكون الإقليدية في مكانتها الحسية طابعة بنية هذه الذاكرة الموجهة ، وهي إقليدية مسكونة بأسئلة افتخارية ، وليست حقيقية (أسئلة إيديولوجية) ، وتبرز الأينشتينية ، أو اللاإقليدية المجردة أو المشتهاة صفة للذاكرة هذه ، ولكن من خلال ارتباطها بما يتجاوز حدود الزمن المعاش ، باتجاه زمن فردوسي ، لا يمكن الوصول إليه إلا بجعل الزمن المعاش مثراً ، نعم ، إنه الزمن الراكد ، الذي يمكن الإحساس به على صعيد الثقافة والفعل الواقعي^(١) ، وفعالية الإنسان تتحدد من خلال تعامله مع المال . فالمال قيمة ، وقيمة مادية . وهو في الوقت نفسه ، علاقة اجتماعية . ويتضمن قيمة معنوية كذلك . وهذا يعني أن كيفية تداول رأسمال ، هي التي تكشف عن القيمة الفعلية لصاحبه . بمعنى آخر : المال ليس قيمة جامدة ، ولا مجرد عملة ورقية . إنما قيمة إنسانية ، تنخفض ، وتتضاءل ، وتبرز ، بقدر ما يدرك الإنسان القوة الكامنة فيه . وفي ضوء ذلك ، تظهر دول العالم الثالث في أغلبها ، من خلال الأنظمة التي تحكمها ، غنية في رؤوس أموالها . بل هناك أصحاب رؤوس أموال كبار مشهورون على صعيد عالمي . ولكن رؤوس الأموال هذه ، من ناحية تصرف في الاستهلاكات ، أو في شراء كاليات ، مصدرها المتروبولات (الأورو - أمريكية - يابانية) ، أو تستثمر في بنوك ومصارف أجنبية ، هي ذاتها تشكل أداة استغلال للمجتمعات التي هي الينايبع الفعلية لها ، ومن ناحية ثانية تؤكد رؤوس الأموال هذه علامة فارقة على مدى سلبية الوعي المعمول به لدى من يملكها ، لأن النتائج المترتبة على مثل هذه العلاقة السلبية ، تكون وخيمة ، لعل من أهمها ، أن المال هو الذي يستهلك عقل من يملكه ، ويمارس فيه نخراً وتهميشاً

(١) انظر تحليل الدكتور (محمد عابد الجابري) لمفهوم الزمن عربياً ، في : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٨ ، ص (٣٧) ، وما بعدها .

مع الزمن ، حين يخضعه لمنطقه التهميشي . وهذا يعني في النهاية أن المال ليس أداة حيادية ، أو قوة عمياء ، أو مجرد وسيلة لتحقيق غاية . ولكنه عند الاستعمال يبرز عنصراً فاعلاً في المجتمع ، سواء إيجابياً أم سلبياً . وذلك من خلال مالكة . إنه يكتسب قيمة معينة عبر الطرق والوسائل والأدوات التي تستخدم لتوظيفه . فهو من ناحية عصب الحياة الفاعلة . ومن ناحية ثانية أداة إعاقة لحركة الحياة ! وفي النهاية ، لا يمكن الفصل بين الزمن والمال . فالمال الذي يُستثمر ، يدخل في حسابه الزمن . إنه زمن محسوب بالساعات والدقائق والثواني . وخاصة حين يكتسب قيمة دولية . أي يكون هناك تداول للرأس مال على صعيد عالمي . كما في حال الدولار . فهو يُعرف عالمياً ، ويتداول هكذا . ويقترن الزمن به في ضبطه وانضباطه ، كقوة ضغط ، وأداة قهر واستعباد ، ووسيلة وعي ، وطريق تحرر ... إلخ في تفاعله مع المال ، وانطلاقاً من الإنسان النموذج الذي يملكه ... هكذا تبرز الفعالية المنتجة ، واللافعالية المدمرة ، أو الكل والعدل في تجادلها ! - ولا ينفصل الإنسان في كله وعدله عن الأرض التي يستوطنها - فالمكان الجغرافي يلعب دوراً كبيراً ، وخاصة في الآن الراهن ، دوراً كبيراً ، في تمييز العلاقات بين المجتمعات . وهذا المكان الجغرافي يتجلى على صعيد القيمة ، من خلال القوة البشرية . القوة البشرية ، في معناها الكيفي لا الكمي قبل كل شيء .

نعم : إننا نستطيع أن نعرف من خلال رؤيتنا لقطعة الأرض التي يمتلكها إنسان ما ، فعالية ذلك الإنسان أو عدم فعاليته ، حيث تكون أرض الإنسان الفعال عليها نضارة الحياة . بخضرتها وتنسيقها وترتيبها ، كما يمكن أن ترى أرض الإنسان الكل أرضاً مواتاً لا تنبض بحياة ولا تشاهد فيها نظاماً ، كما لا يحصل منها ثراً - كما يقول الكاتب في الصفحة (٢٠) من كتابه هذا - لكن قيمة الأرض تغيرت الآن ، حيث تجاوزت معناها الإقليمي ، أو المحلي . لقد اكتسبت بدورها قيمة عالمية . ولعل القيمة العالمية للأرض ، تبرز من خلال فاعلية المالك ..

- قبل عدة مئات من السنين ، كانت تُعرف الأرض من خلال مالكيها ، وكيف كانت تنتج .

- في مرحلة الاستعمار ، اكتسبت الأرض القيمة ، من خلال الأهمية الصناعية ، ومدى توظيف هذه الأرض ، من خلال إمكاناتها (مواردها) ، في تحريك آلة الصناعة ، وتقوية قاعدتها ، والمالك كان ملحقاً بها .

- راهناً اكتسبت العلاقات التي تربط بين الشعوب عالمية المحتوى . فالأرض التي قد تنتج ما هو غال ثمنه ، قد لا يفيد أبناء هذه الأرض ، اعتقاداً على عناصر لها علاقات مصاحية مع مراكز القوى العالمية ، وطبيعة الأرض تغيرت ، كمكان راهناً ، أكثر من أي وقت مضى . حيث الإنسان ، ومدى العناية به على الصعيد الاجتماعي ، هو الذي ينجح الأرض القيمة المعتبرة . وهذا يعني أن تهميش الإنسان في أرض غنية بثرواتها ، لا يرفع من قيمة الأرض . ولكن قدرة الإنسان ، أو فعاليتها ، هي التي تبرز القيمة الفعلية للأرض . ووفقاً لهذا التصور ، لا نجد ثمة قيمة للأرض / المكان ، في معظم مجتمعات (العالم الثالث) ، لأن الإنسان هو ذاته يكون رصيده القيمي محدوداً . والأرضية الاجتماعية والمؤسسية هي التي تؤكد ذلك .

ولعل تمعناً محدوداً في حركية المجتمعات البشرية اليوم ، يظهر لنا ذلك . كما في مثال اليابان ، فهذا البلد المكتظ بالسكان ، يعد من أكثر بلدان العالم تطوراً وتقدماً تقنيين ورفاهية . حيث الشعب الياباني استطاع استغلال المكان الضيق ، في « إنتاج الأشياء الصغيرة الحجم ، والخوف من العزلة أدى إلى تطوير وسائل الاتصال ، وقلّة مصادر الطاقة إلى البحث عن بدائل إعلامية للانتقال »^(١) ، كما يقول (جاك أتالي) ، وهذا الثالث (الزمن - المال - الأرض) يشكل كلاً واحداً ، حيث يوجد حامل ، هو

(١) انظر (جاك أتالي) في : آفاق المستقبل ، ترجمة د. محمد زكريا إسماعيل ، تقديم د. عبد الله عبد الدائم ، دار العلم ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٨ ، ص (٩٠) وما بعدها .

الذي يرفع من قيمته ، أو يخفضها ، إنه الإنسان + الإنسان التاريخي ، والإنسان في خصوصيته المجتمعية والثقافية .. ولأن القيمة الإنسانية هابطة في المجتمعات المتخلفة (والإسلامية ضمناً) ، لهذا نجد المستقبل المفقود هو الذي يشكل العلامة الكبرى لحركية هذه المجتمعات ، اليوم أكثر من أي وقت مضى^(١) .

٢ - بيان الفعالية في مستوى الأسرة :

الحديث عن الفعالية عند الفرد ، يرتبط بالحديث عن الفعالية في الأسرة . والأسرة مؤلفة من مجموعة أفراد ، وهذا يعني أن فعالية الأسرة (عدليتها) تلعب دوراً كبيراً وخطيراً في تكوين الشخصية الفردية . بل إن الدور الأول بالنسبة للشخصية ، يكون عن طريق الأسرة . حين نعلم أنه يمضي في كنفها أكثر من عشر سنوات ، معتمداً عليها ، ومن هنا يصح قول الكاتب ، وهو « وفعالية الأسرة وأمرها بالعدل ، يظهر في سلوك أطفال الأسرة وأسلوب حياتهم في ملابسهم ، وأسلوب حديثهم ، ولطف معشرهم ، وحسن خلطتهم واعتدالهم في مشيهم ، ص ٢١ » ، واستشهاده بـ (لقمان) الحكيم ، وهو يوصي ابنه خيراً ، من خلال الآية القرآنية (سورة لقمان ١٧/٣١ - ١٩) ، يعبر تماماً عن ذلك .

ولكل من الأب والأم والإخوة والجيران الدور الذي لا ينكر في تربية الطفل ، أو تهذيبه بطريقة معينة ! غير أن الذي يجدر ذكره هنا ، هو أن الحديث عن بيان الفعالية في مستوى الأسرة ، لا يمكن استيعابه ، إذا لم يفصّل فيه ، إن الفعالية الأسرية لا تُنكر بالنسبة للطفل . ولكن كيف تكون هذه الفعالية الممارسة على صعيد الواقع الأسري ؟

(١) حول ذلك ، انظر مقالنا (للمستقبل المفقود لبلدان العالم الثالث) ، في مجلة (شؤون اجتماعية) الإماراتية العدد (٣٩) ، ص (١٩٧ - ٢٠٩) .

إن (الكلية) هي في أوج تأثيرها المدمر في الأسرة ، وهذه تشكل الخلية الاجتماعية الأولى . والمجتمع هو الذي يبث مؤثراته في الأسرة عن طريق القيمين عليها بطرائق مختلفة ، ووسائل شتى : سمعية وبصرية وغيرهما . وما يجدر ذكره هنا ، هو أن الأسرة في المحيط (الإسلامي) ، والمجتمع العربي ضمناً ، اليوم أكثر من أي يوم مضى ، تخضع لتراتب هرمي . يكون الأب في القمة . فالأب هو موجه ، أوقائد ، أو مربى الأسرة الأول ، في الغالب الأعم ، حيث تكون سلطة التربية ، كما هي في المجتمع ، فهي في الأسرة كذلك ذكورية . وعبارة الذكورية لا تعني أن الرجل غير المرأة على صعيد القيمة ، فمثل هذا الموضوع سيناقش لاحقاً ، إنما تعني أن التربية الأسرية في إطارها الاجتماعي يجب أن تكون أبوية (ذكورية) . ولعل عبارة (رب الأسرة) لا تخفى دلالتها هنا ، على الصعيد التربوي والثقافي والاجتماعي - الأب هو الذي يشغل الأسرة كلها . إنه رمزها ، حقيقتها المرئية والسمعية ، عنوان تجليها الاجتماعي ، والأم ملحقة به^(١) ، والأب هو موجه الأسرة التي تشمل الأبناء والأم كذلك ، على صعيد الواقع ، أو العلاقات الاجتماعية والرسمية . وهو الاسم الذي يرتبط به الأبناء برباط الأبوة ، برباط المعرفة الاجتماعية . في حين تكون الأم في الظل . أما المرأة فتشكل المسرح المادي والمتعي أو الجسدي الذي يلبي رغبات من في البيت على أكثر من صعيد^(٢) . ووفقاً لهذا التصور لا يمكننا الحديث عن فعالية الأسرة بإطلاق . أي عندما نتحدث عنها في حدودها العامة ، دون الخوض في التفاصيل . فالصفة الكلية التي تشمل العلامة الفارقة الكبرى للمجتمعات الموسومة بالتخلف ، والمجتمعات التي ينتشر فيها الإسلام ديناً ومعاملة ، لا تهمل ، ولا تنكر هنا حقيقة هذه العلامة في إطارها المؤسساتي الاجتماعي ، والكاتب نفسه تحدث عن العنف ، وكيف يتوزع في المجتمع ، وتجذر منذ القدم في

(١) انظر حول ذلك ملف (السلطة الأبوية والقتل) في مجلة (مواقف) ، العدد (٧٠ - ٧١) .

(٢) حول ذلك يمكن مراجعة كتاب د. (حليم بركات) ، المجتمع العربي المعاصر ، بحث استطلاعي اجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٦ ، الفصل السادس ، والفقرة الثانية من الفصل السابع .

الإنسان . والآبائية أرضية خصبة للعنف - كما رأينا ذلك في (مذهب ابن آدم) - والآبائية ذاتها ذات مضمون ذكوري اجتماعي وسياسي وثقافي وإذا لم يكن الوضع كذلك ، فكيف يمكننا استيعاب حالة التخلف المزرية لهذه المجتمعات ؟ وضناً : كيف يمكننا فهم الدور التخلفي المسند إلى المرأة ، والعطالة التي رُبطت بها ؟

إنها كلية يمكن تعقب جذورها ، وأشكال تبلورها ، وأنواعها المختلفة ، في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية . حيث يمارس إسلام دعائي ، تبريري ، انتقائي ، لتحجيم دور المرأة ، وتقليص حدودها ، وتقزيم شخصيتها . وربط البيت كمفهوم مكاني محدد ، وضيق ، ومغلق ، ومراقب ، معروف بالوظائف الجسدية التي يتميز بها ، ومعرّف بعلامته الاجتماعية ، والسلطوية ، بالمرأة التي تشغل هذا المكان ، ليس بوصفها قادرة على إدارته ، بل بوصف هذا المكان هو المجال الوحيد الذي يمكنها أن (تتوظف) فيه ، وحتى إذا كانت خارجة ، فإن (مرآة البيت : أي إضفاء طابع نسائي على البيت ، على صعيد السلطة التنفيذية - إن جاز التعبير - بوصفها قوة عاملة فقط ، في ظل سلطة قضائية وتشريعية ، يمثلها الرجل) تبقى ملازمة لها ، وحقيقة جلية من حقائقها ، مهما برزت صفاتها الأخرى العقلية وسواها !

ولعل تعبير (ست البيت) ، أو إن فلانة من النساء تعد (ست بيت ممتازة) هو من العلام الدالة على هذه الوضعية التي تعيشها المرأة - مسلمة كانت ، أو غير مسلمة ، مع تفاوت في الدرجات طبعاً - وهي وضعية القهر ، أو الاغتراب الإنساني ، في المجتمعات التي يشكل التخلف العام سمة كبرى لها !

وهذا يعني أن إشراك المرأة في التخلف الحاصل ، مثل الرجل ليس دقيقاً ، انطلاقاً من الوضعية الإنسانية التي تتميز بها ، تلك التي تحدثنا عنها - باقتضاب طبعاً - وإشراكها في ذلك بصيغة عامة ، هو قهر آخر لها ، بوصفها قيّدت بأكثر من قيد اجتماعي وثقافي ونفسي على صعيد المسؤولية الأسرية . ومن ثم لاحقاً ، وانطلاقاً منها !

٣ - بيان الفعالية في مستوى المجتمع :

المجتمع يشمل الأسرة والفرد فيها ومنها ضمناً . وهذا يعني أن المجتمع هو الذي يطبع الأسرة والفرد بعاداته وتقاليده ومثله ، ويرى الكاتب أن المجتمعات متفاوتة . ومن ثم يقول « ولقد صار العالم الآن منقسماً إلى مجتمعين : المجتمعات الفعالة وتسمى المتقدمة ، والمجتمعات غير الفعالة ، وتسمى المجتمعات المتخلفة مع تفاوت في درجة تقدمها أو تخلفها ، ص ٢٢ » . والمجتمع الفعال عنده هو المنظم تنظيمياً دقيقاً ، حيث يعيش فيه الإنسان مستمتعاً بحياته ، محتفظاً بكامل حقوقه ، والناس الفعالون موجودون في كل العصور ، كما في استشهاده بحديث الرسول ﷺ « الناس معادن ، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا » (ص ٢٣) ، ويرى - بحق - أن المجتمعات ليست ثابتة في فعاليتها . ففعاليتها تتعرض للتقلبات والتغيرات . ويرى الكاتب أن الإنسان في المجتمع يصبح واهناً (كلاً) ، حين يحب الدنيا ويكره الموت ، معتمداً على الحديث النبوي الشريف في ذلك : أي يرتبط بالمتع واللذائذ . وحين لا ينتفع بالعلم . وهذا يعني أن خاصية التغير ، هي من الخاصيات المرتبطة بإرادة الإنسان في المجتمع ، عملاً بالآية القرآنية التي نصها ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٣] ، ويشمل الوهن المجتمع كله ، حين يفتقد العدل ، والقوي يتحكم بالضعيف ، نعم ، إن الكاتب ليس بعيداً عن المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها المجتمعات البشرية : في تحولاتها وتغيراتها ، فالصيورة هي قانون طابع لها : وهذا يعني أن ليس هناك ما هو ثابت في مجتمع ما . مادام الإنسان هو نفسه داخلاً في حكم الصيورة من جهة ، ويشكل عنصراً من عناصرها - اعتماداً على الإرادة الواعية التي يملكها - غير أن ما يجدر ذكره ، هو أن الحديث عن المجتمعات اليوم ، بأنها فعالة في بعض منها ، وغير فعالة في بعضها الآخر ، لا يمكن الأخذ به . لأن هذا الحديث عندما يؤخذ به ، فإن هناك جملة تناقضات تواجهنا في هذا الطريق . لعل من أهمها حديثه عن منطلق التحول في طبيعة المجتمعات البشرية ، هذا المنطق الذي يكشف عن عدم تشابه مستوياتها ! ففوق منطق

الكاتب في المجتمعات الفعالة اليوم والمتقدمة تشمل الأقطار الواقعة خارج حدود العالم الإسلامي بالتأكيد- إنها مجتمعات (أورو- أمريكية - يابانية) - ووفق منطقته أيضاً تكون هذه المجتمعات عدلية ، إذا استخدمنا لغة الكاتب ذاتها . في ربطه الفعالية بالعدل . والعدل هو النظام المستتب إنسانياً ، هو النظام المحقق لإنسانية الإنسان . ولا نخاله يقصد ذلك . ولكن منطقته يؤدي إلى مثل هذه النتيجة ، والمجتمعات المتخلفة ، تشمل العالم الإسلامي ومناطق أخرى آسيوية وإفريقية وغيرها . وهذا يعني أننا أمام حالة تضادية : إيجاب - سلب ، تقدم - تخلف ، بالمعنى المطلق . وليس هذا بدقيق ، أو بصحيح . لأن الكاتب نفسه ركز- كما رأينا سابقاً حتى الآن - على وجود عوائق تمنع تحقيق المجتمع الفعال (المجتمع الإسلامي) كما يتصور ، وهي عوائق مادية وبشرية . وصفة الآبائية في بُعدها السلطوي تكشف عن هذه القوة المعيقة لحركة التطور والتقدم في المجتمع ، ومعنى ذلك أنه لا يوجد مجتمع يمكن نعتة فعالاً (متقدماً) ، دون تمييز ، ومجتمع آخر يكون لافعالاً (متخلفاً) ، دون تمييز . ولو أننا حافظنا على هذه النسقية الانقسامية ، لما كان هناك تحول ، ذاك الذي يقوم على التناقض . ففي كل مجتمع قوى موزعة سياسية واجتماعية وثقافية .. إلخ ، تتصارع فيه وفي صراعها يتبلور منطق التحول .. ألم يقيم الإسلام على مثل هذه القاعدة المنطقية ؟ حيث كان هناك مواجهة صراعية بين قوى التغيير (المسلمين) ، وقوى التثبيت (الذين عادوا المسلمين) من قريش وسواهم . وهذا المنطق الصراعي الواقعي يسم كل مرحلة تاريخية .. بل إن الكاتب نفسه يؤكد ذلك ، حين قال : « ومن مزايا هذا العصر طرح المشاكل في المستوى العالمي وإن كان من أمراض هذا العصر ، العجز المريع في حل أي مشكلة منها » « فإذا كنا نعترف بالتقدم الذي أحرزه العلم في رفع المشاكل إلى العالمية ، فإننا ندين سلبية العالم في حل هذه المشاكل وضعف تكيفه مع الأوضاع ، ص ٣٢ » ، وفي ضوء هذا القول ، نتساءل : أليست الآبائية تعني كل القوى المتنفذة ، والكابحة للتحول الإيجابي ، والممانعة له ، وهي تشمل مسلمين وغير مسلمين - بوصفهم بشراً ، في عمومهم - ولكن المنطق الممارس يختلف فقط ؟

. فالعلم - دائماً - يسخر من خدمة هذه القوى ، وتعميق المشاكل التي تحافظ على بقائها بالتالي ، تبقى إشارة الكاتب إلى حديث الرسول القائل « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم » (ص ٢٥) ، ذات قيمة اعتبارية ! فهذه الإشارة تعني أن هناك تسلسلاً تنازلياً للفعالية على الصعد كافة : الفردية والأسرية والمجتمعية .

فالأفضلية القيمة تستند باستمرار للأرقى في هذا التسلسل . ولعل الواقع التاريخي ؛ والأحداث التاريخية في التاريخ العربي - الإسلامي ، يكشفان عن عدم دقة هذا التصور لدى الكاتب ، حيث يستخدم الحديث في صورة إطلاقية ، لانسبية ، ولو لم يكن كذلك . إذ بوسعنا السؤال : هل المرحلة التاريخية التي عاش فيها الخليفان الراشدان (عثمان وعلي) أفضل من المرحلة التاريخية التي كان فيها (عمر بن عبد العزيز خليفة) ؟

وهل العصور التي أعقبت مجيء المغول والتتار إلى المنطقة أفضل من الآن الراهن ؟

إن اجتزاء الحديث من سياقه التاريخي ، وتوظيفه في وضعية معينة ، مختلفة ، يفقد الحديث نفسه تاريخيته !

وإذا كان يؤخذ بهذا الحديث ، بمثل هذا التصور ، فكيف يمكن للفعالية أن تتم ، في مجتمع موسوم بالكل المطلق ؟ وكذلك - وهذا ما يفيدنا أكثر ، في تعميق هذا الحوار - ماذا يكون موقفنا ، من الحديث النبوي الآخر ، وهو « أمي أمة مباركة ، لا يدري أولها خير أو آخرها »^(١) ؟

(١) نقلًا عن « السيوطي » في : الجامع الصغير من حديث البشير النذير ، حققه وضبطه غريبه : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار خدمات القرآن ، دون ذكر المكان والتاريخ ، الجزء الأول ، ص (٢١٦) .

٤ - بيان الفعالية في مستوى العالم :

نعم لقد صار الفرد يعرف عالمياً . فما بالك بالمجتمع نفسه . خاصة في الوضع الراهن ، حيث الزمن اينشتايني ! وإذن للكاتب الحق في أن يتحدث عن المكانة الدونية للإنسان المسلم في عالم اليوم ، حيث يقول : « فهو يعيش على هامش الحياة ، ص ٣٢ » ، ويرى أنه من الضروري بالنسبة للمسلمين « أن يحضروا ويفهموا أحداث العالم ، وأن يشهدوا عليها مبينين ما هو منكر وما هو معروف . ولكن في المرحلة الراهنة لا يستمد المسلم الفعالية من كتابه القرآن ، فصلته به كصلة أهل الكتاب بالتوراة والإنجيل ، كما بين ذلك رسول الله ﷺ لزياد بن لبيد ، ص ٣٣ » ، فإن ما يجب الوقوف عنده ، هو ضرورة تجنب التعميم ، والالتزام بما هو تاريخي ، بأحداثه وتسلسلها ، وعدم تقديمها أو تأخيرها لتأكيد فكرة معينة ، بدافع محدد ، إذ لا يوجد تناسب ، إلا على صعيد التصور بينها وبين الحدث المقروء ماضياً ، فالمسلم الذي يستخدم دون تحديد ، يمنعنا من تحديد مشاكلنا ، وفهم مكوناتها الاجتماعية ، وأرضيتها الواقعية ، لأن المسلم لفظ جنس ، يضم أنواعاً بالمعنى الثقافي والاجتماعي والسياسي ، وثانية نقول ، إن ما يؤكد ذلك ، هو قول الكاتب نفسه عن الآبائية (وهي تتنوع هنا في أسائها ومسمياتها في الواقع) ، التي تشكل عنصر إعاقة لحركية المجتمع ، وتمنعه من أن يتطور نحو الأفضل .

ومن جهة ثانية ، فإن علاقة المسلم بالقرآن هي علاقة تاريخية ، حيث يقرؤه من خلال ما يعيشه من واقع ، وما يواجهه من مشاكل حياتية مختلفة ، في علاقاته مع الآخرين . وهذا يعني أن المسلم الذي نتحدث عنه ، هو مسلم يؤرخ له في زمان ومكان معينين ، وفي مجال اجتماعي وثقافي . وأن الحديث عن عجز المسلم في المشاركة فيما هو عالمي ، يمكن التحقيق في أسبابه من خلال ما هو واقعي . وذلك بالتفريق بين السيادة في تجليها الديني الروحي النفسي ، والسلطة في مظهرها الواقعي ، والتي تبلور ما هو ديني وروحي ونفسي ، حسب واقع الحال . ولعل التخلف الذي تتسم به المجتمعات التي

ينتشر فيها الإسلام يعود إلى الضغوط المتزايدة للسلطة السياسية ، وليس للسيادة الدينية^(١) ! وكذلك فإن استحضر الحديث المتعلق بعدم استفادة اليهودي والمسيحي من التوراة والإنجيل ، لا يمكن الأخذ به في إطلاقيته ، وذلك لسبب بسيط جداً ، وهو أن الوضعية المعاشة اليوم ، تشهد على أن القوة (الحضارية) ، هي في يد اليهودي والمسيحي . إن أوروبا (المسيحية) كما يكتب عنها هكذا ، و (إسرائيل) اليهودية ، لا يمكن تجاهل البعد الحضاري (التقني على الأقل) لها ...

كيف يمكن للفعالية أن تتم ؟

يحاول الكاتب - انطلاقاً من هم الإسلامي - أن يحدد وسائل تحقيق شروط الفعالية . ويرى أن هناك وسيلتين لذلك ، هما الآفاق (أحداث الكون) والأنفس (القوى الواعية في الإنسان ، ص ٣٤) .

وهذا يتم من خلال مرتكزات كثيرة ، منها : تقريب المواضيع التي لم تخضع بعدُ سنن تسخيرها للإنسان ، بمقارنتها بأمثلة خضعت سنن تسخيرها للإنسان (ص ٣٥) ، فهم القضاء والقدر وعلاقتها بالإنسان . أي عدم فهم القضاء والقدر ، بصورة تعسفية ، إنما في إطار الأسباب والمسببات . فإعمال العقل ضروري فيما يقوم به الإنسان ، (ص ٣٦ - ٣٧) ، ضرورة معرفة أن في كل مجتمع ، يتلقن الأبناء لغة الآباء ، حتى دون شعور بالحاجة إلى مؤسسات .. (ص ٣٩) ، وتترتب على مثل هذه المرتكزات نتائج ملفتة للنظر ، منها :

١ - أن فهم القضاء والقدر فهماً عقلياً ، يعني عدم إهمال المتحولات التي تتم في الواقع ، والطبيعة .. ولو تم كل ذلك بصورة لا يدركها الإنسان ، خارج إرادته ، فهذا

(١) حول ذلك ، راجع (نهج البلاغة) ، اختيار الشريف الرضي ، شرح الشيخ : محمد عبده ، إصدار دار كرم ، دمشق ، دون ذكر تاريخ النشر ، مجلد واحد ، الجزء الرابع ، ص (١٧) .

يعني أنه مسيرٌ وليس خيراً ، وهذا هو المعنى الذي قصده (علي بن أبي طالب) حين قال « ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حاتماً . ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد »^(١) ، قال ذلك مجيباً على سؤال أحدهم حول هذا الموضوع .

٢ - التعمن في أحداث التاريخ ، ووقائع الطبيعة ، وكيف تعمل وتتكون ، وتؤثر في النفس . فما كان معروفاً في الماضي من أحداث ووقائع يمكن الاستفادة منه ، تجاه ما لم يُعرف بعد . والإنسان الذي لا يتعمن في ذلك ، ولا يكون لديه استعداد نفسي ، لا يمكنه أن يتعلم البتة .

٣ - والخصوصيات التي تتميز بها المجتمعات ، تساعدنا على فهم آلية عملها . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه الخصوصيات ليست مغلقة ، خاصة رهنأ ، حيث تنفتح المجتمعات بعضها على بعض ، والمؤثرات الثقافية عبر الأجهزة المرئية والسمعية وسواها ، تلك التي تعبر القارات ، وتخترق الحواجز الطبيعية الجغرافية ، وتواجه العقول والنفوس ، وخاصة في العالم الموسوم بالتخلف ، والعملية في تصاعد مستمر !

ولكن كيف فسّرت أحداث التاريخ ؟

يحاول الكاتب أن يبرز التحدي ، كسبب أساسي ، لقيام أية حضارة ، ولتفسير حركة التاريخ . وهي نظرية نادى بها (توينبي) ، مهملاً الأسباب المستندة إلى الجنس والعوامل الجغرافية والاقتصادية ، بدعوى أنها (نظرات خف الافتتان بها ، ص ٤١) ، ثم ربط الحركة أخيراً بالشعور المستند إلى (الخطر الأخروي) ، وهذا القول الذي أكد عليه ، يرجع إلى (مالك بن نبي) ، (ص ٤٠ - ٤١) .

(١) انظر حول ذلك الدكتور (محمد أركون) في : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة : هاشم صالح ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص (١٦٥ - ١٩٢) .

ولعل الذي يمكننا قوله ، هو أن أي شعب لا يمكنه أن يتطور ، إلا إذا امتلك روح التحدي ، وذهاب الكاتب إلى أن في التاريخ أحداثاً ، وأن (استخدام القوى الواعية للبشر في تأمل أحداث الكون ، أبرز شيئاً فشيئاً إمكانية تدخل جهد البشر في صنع الأحداث وتسريعها أو إيقافها ، بعد أن عرفوا أسبابها ، ص ٤٥) ، يؤكد على أن التحدي ينبع من فهم عميق لمتحولات ومتغيرات الكون . واعتاد الكاتب على القرآن ، وما فيه من قصص ، تبرز لنا كيفية أسباب هلاك الأمم ودمارها أو (أن ذلك كان لترك الاعتبار بالأحداث ، ص ٤٦) ، يوضح لنا سعيه ، إلى الربط بين ما هو قرآني ، في صيغة عبر وقصص ورموز لها خلفية تاريخية ، وبين ما هو تاريخي حركي يعيشه البشر . وكذلك فإن تأكيده على (أن القرآن يؤكد تدخل جهد البشر في صناعة أحداث التاريخ ، ص ٤٩) ، يشكل وعياً متقدماً بالنسبة للكثيرين من الكتاب ، من ذوي النظرة الإسلامية الذين يلغون مثل هذا التدخل البشري ، إضافة إلى أن تحريضه للإنسان ، وضرورة أن يكون فعالاً ومعطاء ، يبرز حرصه على إنسانية الإنسان . وهو لا يقول كل ذلك ، إلا من أجل تحفيز الإنسان (المسلم) الذي يراهن عليه . حيث كل لحظة يبذل فيها واجبه ، إنما (يسهم في بناء الحياة الإسلامية ، ص ٥٩) .

هكذا يحاول الكاتب تنويرنا بموقفه من الكل والعدل ، لتحقيق الغاية المرجوة : شحن المسلم ليكون فعالاً (عدلاً) ، ويتجاوز التخلف الذي يعيشه ، بل ويساهم فيه ، مادام هو نفسه عضواً في المجتمع الموسوم به !

ولعل الكاتب في توكيده على مركزية التحدي في تحريك أحداث التاريخ أولاً ، إنما يحاول الانطلاق من الذات ، من الشعور النفسي . أي محاولة شحن الإنسان بـ (الطاقة الروحية) على طريقة (برغسون) ، حيث تنعدم الوسائل الأخرى ، المحققة لفكرته التي ينادي بها ، ويدعو إليها ، وإذا كان التحدي يمثل عنصراً فاعلاً فيما يذهب إليه ، فإنه يجب ألا ينسينا عما يرتكز إليه . فالقوة الروحية ، أو قوة التحدي الإرادية ليس بوسعها أن تعمل شيئاً دون رصيد مادي واجتماعي . دون وعي مرتبط

بإمكانات مادية .. و (توينبي) نفسه لم يلجأ إلى ذلك ! إلا لكي يؤكد هذا الجانب ، ولكن بطريقة أخرى ، فالقوة المادية ممتلئة غربياً ، ولكن بذل المسعى الإرادي ، أو التحدي الروحي ضعيف ، وإذا لم يقو ، فإن هذه القوة المذكورة ستتفكك ! خاصة إذا علمنا أنه ألف كتابه ، عندما أدرك أن الغرب الذي سيطر على العالم على أكثر من صعيد ، قد تقلصت دائرة السيطرة له ، وأنه لا بد أن يضاعف جهوده ، لكي يبقى المسيطر على العالم بالتالي . وذلك بالاعتماد على الدين ، فكأنه ينذر الغرب بأنه إذا لم يعد العدة ، فإنه لن يعود هذا الإنسان السوبرمان الذي عرفه العالم .

ويرى أن إمكانات القوة لم تزل موجودة فينا (وإن قيضت لنا نعمة إضرامها ناراً ، فإن النجوم في مسالكها تعجز عن هزيمة جهودنا لبلوغ هدف جدّها)^(١) . ويحاول مواطنه (كولن ولسن) ، إبراز اللاعقلاني في نظريته هذه ، حين رأى أن هذه النظرية لا يمكن الأخذ بها دائماً . مثلاً (لقد حيرت غابات شمال أوروبا الإنسان البدائي في حين أن الرومان أسسوا مجتمعات زاهرة وسط تلك الغابات . ويصح هذا أيضاً على المستوطنين البيض في غابات شمال أمريكا . لأنهم استجابوا للتحدي الذي لم يستجب له الهنود)^(٢) .

هكذا تقرأ النظرية في أبعادها التاريخية والأيدولوجية . وتكشف عن المسكون فيها من ناحية أخرى ، وهذا يعني أن مدار هذه النظرية لا يشمل ماهو إسلامي ، فالمجتمعات الموسومة بأنها إسلامية متخلفة ، والقوى المسيطرة عليها ، لا تشكل نخبة

(١) راجع كتابه (مختصر دراسة التاريخ) ، ترجمة : فؤاد محمد شبل ، مراجعة : أحمد عزت عبد الكريم ، طبعة القاهرة الأولى ، ١٩٦٠ ، الجزء الأول ، ص (٤٢٧) ، وكذلك مقدمة المترجم ، الجزء الرابع ، ص (٢٤) .

(٢) انظر حول ذلك كتابه (سقوط الحضارة) ، ترجمة : أنيس زكي حسن ، دار الآداب ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧١ ، ص (١٤٦ - ١٦٨) ، والقول المقتطف للكاتب هنا ، في الصفحة (١٥٠) .

قادرة على توعيتها ، بل تستبد بها . ومن ناحية ثانية فإن التحدي الذي ينادي به يفقد الأرضية المادية ، والعقلية التاريخية المساعدة على جعل التحدي مفهوماً واقعياً معاشاً !

تعليق لا بد منه :

كتاب (الإنسان كلاً وعدلاً) هو في أساسه لأخت (جودت سعيد) (ليلي سعيد) ، ويبدو أنها أرادت أن ينشر باسمه . كما يذكر هو في المقدمة (ص ١١) ، وما نعتقده هنا ، هو أنه كان من المفترض أن ينشر باسمها ، لتأكيد حقها كمرأة ، مهما كان هناك من دوافع وأسباب ، أو مبررات . أو لتأكيد العدل لا الكمال في ذلك . خاصة وأن هناك حديثاً عن هذين المفهومين ، يشمل الجنسين ، والعلاقات القائمة بينهما ، بشكل ما ، و (ليلي سعيد) تعترف بفضلها في عمله هذا ، وكيف أنه كان يهتم بها (ص ٦١) . وهذا يستلزم أكثر ضرورة نشر الكتاب باسمها ، وحديث (ليلي سعيد) عن المرأة اليوم (المسلمة خاصة) ، وكيف أن مهمتها المطلوبة منها هي المحافظة على بقاء النوع لارتقية النوع (ص ٦٢) ، يوضح لنا سريان التخلف المتشعب في مجتمعنا . ولهذا السبب - أيضاً - كان من المفترض أن ينشر الكتاب باسمها ، لتأكيد فعالية المرأة !

أما عن تفاؤلها بأن المسلمين ، سوف يكون مستقبلهم أفضل غداً (ص ٦٣) ، فهو يستند إلى قوة الإرادة ، بالمعنى النفسي للكلمة ، وإلى مفهوم التحدي في إبطاره الشعوري . ومثل هذه الكلمة تكاد تشكل الخاتمة المعهودة في معظم ما يكتبه ، عن قضايا المسلمين ، لبعث الأمل في نفوسهم ، وتقوية إراداتهم ، وحفز همهم !

ولعل الانطلاق من النص الديني (المعين الروحي الذي لا ينضب) هو الذي يقدم الواقع المتردي بهذا الشكل !

(التجلي الإنساني في تغيير ما بالنفس)

- ١ -

في (مذهب ابن آدم) ، تعرفنا على العنف الذي يسم تاريخ الإنسان ، وكيفية ممارسة تأثيره في تكوينه ، ثم تتبعنا محاولة الكاتب التعرف على حقيقة هذا العنف . وكيف أنه كان بداية لمسلكين إنسانيين منذ حادثة القتل الأول في التاريخ البشري ، والتي تمت من قبل (قابيل) العنفي ، ضد (هايل) اللاعنفي :

١ - المسلك الأول : قدرة الإنسان على معرفته لنفسه من خلال ما يمارس فيه من عنف ، وكيفية انتقاله من مرحلة وعي تاريخية لأخرى ، واكتشافه لعالمه الجديد ، بشكل أفضل من ذي قبل ، من خلال العنف الممارس ، إضافة إلى وعيه المتنامي لذاته وللآخرين ، في عملية العنف هذه ، أي تجلي الفرز (الأخلاقي) تاريخياً ، في القيم بين الناس ، ثم تحولت حادثة القتل هذه (قتل هايل) إلى رمز تجسد في ذاكرة الناس الجمعية ، وشكلت سلطة أخلاقية ورمزية عليا ، ذات قيمة اعتبارية ، يستمد منها كل من يطلع عليها (درساً) في معرفة وعي التاريخ ، عن بني جنسه ، منذ بدايات التكوين ، ويمارس تواصلاً معرفياً وإنسانياً معهم ، مغنياً خبراته التاريخية أكثر فأكثر .

٢- والمسلك الثاني : محاولة الإنسان تأمل نفسه بعد العمل الذي يقوم به . العمل الذي يشكل انعطافة في تاريخه ، وكيف يمارس هذا العمل (العنفي) تأثيره الفعال (الساحق الماحق) ، في تغيير رؤى وتصورات كثيرة حول معنى وجود الإنسان ، إذن بهذا العمل ذاته ، في سياقه العنفي ، والممارس ، أو الذي يستعاد بوسائل شتى ، وحتى على صعيد التصور ، يصبح رمزاً اعتبارياً ، يرتبط بالكثير من تصورات الإنسان عن

وكذلك فقد رأينا السعي الحثيث للكاتب ، والتوثب الاجتهادي له ، في تبصر الطريق الذي يساعده على اختراق (غابة العنف الكثيفة) في نفس الإنسان ، للوصول إلى عالم يمتد واضحاً جلياً ، يهيئ للإبداع الإنساني ، وذلك بالانسلاخ التدريجي من سلطة العنف النافذة في وعيه ، وفي سلوكه ، وإحلال اللاعنف محله ..

وحاولنا التحاور معه ، من موقع الهم المشترك ، وإن اختلفت الأدوات الفكرية ، والرؤية والتوجه ، ولكن الغاية في مضمونها الإنساني واحدة - حول فاعلية ، أو - بشكل أصح - مدى فاعلية هذه الطريقة ، والعوائق الاجتماعية والثقافية والسياسية والتاريخية ، بل والمنهجية التي تؤثر في نتائجها ، على صعيد الواقع . وتركنا باب التحاور مفتوحاً ، وهو يبقى وسيبقى مفتوحاً ، مادامت الحياة متواصلة فينا ، والزمن حاضراً في وعينا ، أو التاريخ ييث فينا مؤثراته القيمة ، ويغذيها بمعارفه ، ويتجسد أمامنا وفيها ، بأكثر من طريقة ، وتصور ، ومعنى ، من خلال أحداثه التي تستجلي أبعاده ، ووقائعه ، التي تبرز كيفية حركته ، وظواهره ، التي ترينا كيفية تجليها .. إلخ ، فلكل قارئ ، أو لكل (حيوان ناطق) الحق في أن يدخل هذا المعمعان الإنساني ، لكي تصقل الإنسانية أكثر ... ثم رأينا في (الإنسان كلاً وعدلاً) ، كيف تتجلى حقيقة الإنسان في بُعديها : الكلي والعدلي ، اللافعال والفعال ! وكيف يمكن للإنسان أن يكون فعالاً (عدلاً) ، وأن يتجاوز الحالة الكلية (اللافعالية) في نفسه ، وإذا كان العنف يشكل سمة طابعية لأغلبية العلاقات الإنسانية ، وأنه يبقى الإنسان ، كلما تصاعدت وتيرته ، واشتدت حدته ، في حالة من البهيمية الغابية (الأقوى يفترس الأضعف دائماً) ، وأن الكلية هي في جوهرها مجال حيوي ، وفضاء استراتيجي للعنف تماماً ، فإن الخروج من فضاء العنف المنظم والمفاجئ ، وامتلاك القدرة على مقاومة القوى العاتية للنفس ، وتهذيبها ومن ثم إخضاعها لمنطق العقل الضابط للعلاقات الإنسانية ، نحو الأفضل . فإن عملية الخروج تلك ، إضافة إلى امتلاك القدرة على ضبط

النفس لن يتّما في الواقع ، إلا بمواجهة منظمة مع الذات . التفرغ للنفس لأجل تنقية أهوائها ، وتنظيمها ، والغاية من ذلك هي تغيير ما في النفس ، ليتغير الواقع ثمّذ . وما عدا ذلك ، فإن الفكرة مهما كانت عبقرية فلن تغير شيئاً .. ونظراً لأهمية وخطورة الموضوع (تغيير ما في النفس ، لتغيير الواقع) ، فقد حاول الكاتب ، وبأسلوبه المعهود ، التهيئة لهذه المهمة ، ومعالجة العناصر الداعمة لقوى التثبيت ، وقوى التغيير ، والعلاقات التي توجد بينهما ، ضمن إطار (سنن تغيير النفس والمجتمع) . ومنطلقاً من الآية القرآنية ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٣] .

وهو عندما يكتب (وموضوع تغيير المجتمعات له مقام الصدارة في بحوث هذا العصر ، ص ١٠٥)^(١) ، إنما يعلن عن أهمية وخطورة موضوعه . وهذا بديهي . فاهتمامات مختلف العلوم اليوم بتغيير المجتمعات ، تستند إلى أرضية صلبة يجسدها علم العصر ، وإنجازاته ، وبنية المجتمعات البشرية التي تعقدت ، والتسارع المذهل في آلية التقدم .

وهذا يعني أن هناك حالة تنافس محمومة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد ، وبين المجتمعات والدول ، ضمن هذا الإطار ، حيث نعيش عصر المجتمعات الملائمة لبعضها ، رغم بعد بعضها عن البعض الآخر آلاف الأميال ، والمجتمعات المنفتحة على بعضها ، والمفتوحة . فطبيعة العصر التكنولوجية أوجدت حضارة ذات سمة كونية ، إذ تميزت بصفات خاصة ، من ناحية القوى التي أوجدتها (أورو - أمريكية - يابانية) ، ومثل هذا التنافس شكل ضغطاً على المجتمعات الأخرى (الكلية) ، وجعلها تدور في فلك الأكثر تطوراً وتقدماً .

(١) الأرقام الواردة بين الأقواس تشير إلى صفحات الكتاب الذي نحن بصده ، في طبعته السابعة .

وهو ضغط لا ينحصر في إطار جعلها أسواقاً مفتوحة أمام منتجات المجتمعات الأرقى تقانة فقط ، إنما يتجاوز تأثيره حدود ما هو تقني ، واستهلاكي ، إنه ضغط ثقافي (محاولة تقننة ثقافتها) ، وقيمي (محاولة تغيير قيمها ، وخلخلتها ، وتهميشها ، انطلاقاً من مراكز تمارس مثل هذه العملية داخلية وخارجية متفاعلة مع بعضها) .. ووفقاً لهذا التصور ، فإن الكاتب إذ يتحدث عن تغيير النفس ، فهو بذلك يطرح موضوعه في إطار ما هو اجتماعي وثقافي ، بل وسياسي وتاريخي ، له حركية كونية . فالهم إقليمي : (العالم الإسلامي) ، والهدف (كوني) : المشاركة في صنع الحضارة الكونية !

- ٢ -

وتقديم (مالك بن نبي) لكتابه ، يعد أمراً بدهياً ، لأن هذا المفكر الجزائري ، يعد من الكتاب القلائل الذين أثروا فيه ، ويستشهد بأقوالهم ، ويذكر فضائلهم المعرفية . والتقديم يكشف عن ذلك التواصل الفكري المعرفي والثقافي بين الاثنين ، فكلاهما مشغول بالمسألة الثقافية . بهم التغيير وشروط النهضة ، ومحاولة إيجاد مفاتيح التقدم لـ (العالم الإسلامي) ، يرى (بن نبي) أن الحركات التغييرية التي قامت منذ عصر الغزالي وابن تيمية فشلت تقريباً . وعلى صعيد الاجتهاد يذكر (ابن تيمية) ، وتأثيره الجلي في الحركات الإصلاحية اليوم (ص ١٩) .

وإذا كان لنا أن نعلق على تحديد كهذا ، فهو أن ذكر هذين العلمين ، لا يخلو من موقف ثقافي . واستحضارهما لا يخلو من مبايعة لأفكارهما ، في الوقت الذي نعلم أنه من الخطأ تماماً الخلط أو المزج بين ما كان ماضياً وما هو معاش راهناً ، إضافة إلى الاختلاف في التشدد المذهبي عند (ابن تيمية) وخاصة في موقفه من كل ما هو (أجنبي) في عصره ، حيث كان موقفاً متصلباً . وبشكل أخص في مجال الفلسفة^(١) . والوضع اليوم يختلف عن سابقه .

(١) راجع حول ذلك الدكتور (سالم حمّيش) في : طبائع النص القطعي في الإسلام ، في مجلة (دراسات عربية) ، العدد (٢) ، ١٩٨٧ .

أي أنه لابد من تحديد القول ، حين نستحضر شخصية معينة ، نظراً لاختلاف الأوضاع . والكاتب نفسه يعرف ذلك . إضافة إلى أن (بن نبي) نفسه لم يكن مغلقاً على نفسه . إنما كان مسكوناً بهاجس ثقافة عصره الأجنبية . وخاصة في اتجاهها الروحاني الحدسي (توينبي) وكذلك (برغسون) ، مازجاً إياها بثقافته التراثية الإسلامية تحديداً ! وهكذا الوضع بالنسبة للغزالي الذي يعد (حجة الإسلام) ، والآخر (شيخ الإسلام) . فرغم موسوعية (الغزالي) الثقافية ، إننا لانستطيع تلخيص هذه الموسوعية ، بما هو روحاني ، وتجاهل ما هو تاريخي وفلسفي في فكره ، بمعنى أن الغزالي يقدم هنا بوصفه ممثلاً للفكر الإسلامي (النقي) ، الروحاني ، وليس شاهداً على عصره ، وفضاء واسعاً تماوجت وتمازجت فيه مختلف الأصوات الفكرية والمذهبية والعقائدية . والجرأة مقابل التردد فالتخاذل تجاه أمور أخرى . كما في موقفه السلبي البارز تجاه غزو الصليبيين للمنطقة ، وتفرد له لكتابة (إحياء علوم الدين)^(١) ، وكذلك فإن (بن نبي) يكشف عن قناعات خاصة بـ (جودت سعيد) ، منها إيمانه بـ (الدورة الحضارية) ، أي تحديد الإيمان بعودة الإسلام الذي كان يملأ الدنيا ويشغل الناس ذات يوم .

وإذا كان لهذا الإيمان من أرضية يقينية ، فهي داخلية ، مصدرها تعلق الكاتب بتراته ، وإيمانه بما في هذا التراث من جوانب إنسانية مشعة . ولكن هل يستعاد الماضي (المثال) كما كان ؟

أما أهم ما يراه (بن نبي) وهو ما يتعلق بمفهوم التغيير (تغيير النفوس) ، هذا المفهوم الذي يعظمه توأم الكاتب الجزائري ، وهو محق في ذلك . حيث يرتبط بالنفوس ذاتها . والتاريخ يخضع لقانون النفوس (ص ٢١) ، ولكنه - نضيف من عندنا - يؤثر في النفوس بدوره ، فالذين يغيرون من بنية مجتمعاتهم ، لا يغيرونها إلا لأن الظروف

(١) انظر حول ذلك الدكتور (محمد عابد الجابري) : التراث والحداثة : دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩١ ، ص (١٦١ - ١٧٤) .

ساعدتهم وتساعدهم على ذلك ، وكلما تعقدت الظروف ، كلما اختلفت موازين القوى في عملية التغيير ! فالإسلام كدين ، كعقيدة ، عندما تأصل في النفوس ، لم يظهر تأثيره إلا حين تهيأت الظروف المناسبة . حيث توسعت حدوده ، وتشكلت إمبراطورية ، شاسعة الأبعاد ، مكونة من أثنىات مختلفة . كان هناك دولة واحدة ، تحدد الإسلام بصفات معينة ، من خلال السلطة القائمة فيها ، والأمثلة التاريخية هي التي تكشف عن ذلك . أما الآن ، فمن الصعوبة بمكان ، إن لم يكن مستحيلًا عودة الإسلام كما كان ، حتى في المستقبل المنظور ، لأن المنطقة التي كانت مهداً له (شبه الجزيرة العربية) هي في حالة اضطراب ، والمنطقة العربية هي دولة اثنتين وعشرين دولة ، ولأن العالم الإسلامي يقيم دولاً مختلفة في أثنىاتها ، إضافة إلى أثنىات أخرى تعيش حالة قهر ، وتكافح من أجل هويتها الأثنىة ، فالقومية هي العلامة الفارقة الكبرى اليوم ، خاصة بالنسبة للمجتمعات (المتخلفة) ، وهذا يعني يوتوبيا الحديث عن الإسلام موحدًا . لأن هناك ثقافة ذات سمة كونية (أورو- أمريكية) خاصة ، تتوزع في مجالات الحياة كافة ، تؤثر في عملية التفاعل بين القيم ، بل تلعب دورها الكبير حتى في صناعة النفوس ، انطلاقاً من مراكز القوى الموزعة في مناطق مختلفة في العالم ، مترابطة مع بعضها بعضاً . أي أنه توجد ظروف مختلفة اليوم ، تشكل عائقاً كبيراً لا يُخترق ، كما يلاحظ . هكذا تتصور العلاقة بين حركة التاريخ وسنن النفوس . ولعل الكاتب (أي جودت سعيد) ، هو من بين هؤلاء الذين يحاولون خلق دعامة ذاتية للتغيير ، انطلاقاً من رفض الأبائىة - كما سنرى لاحقاً - ولا يعني ذلك أنه يرفض ما جاء به السابقون (الأسلاف) ، إنما لأنه يؤكد على الطابع الاختلافي لعصور التاريخ المتعاقبة ، وللظروف الاجتماعية .

وتبرز أسئلته الثلاثة في مقدمته للطبعة الرابعة مثل هذا الهاجس المعرفي (ص ٢٣

- ٢٤) :

١ - هل التغيير ممكن ؟ وإن كان ممكناً فهل له سنن ؟

٢ - كيف أُغَيِّر ؟ أو كيف يحدث التغيير ؟

٣ - ماذا أُغَيِّر ؟

وإذا كان هذا الهاجس المعرفي ، لا ينفصل لحظة واحدة ، عما يعيشه ، وما يكابده من أشكال معاناة واقعية ، وألوان اغتراب عن الواقع . فبوسعنا القول : إن هذا الهاجس لا ينحصر في إطار ما هو معاش فقط ، إنما ينمي خلاله ، ويصقل أهم الأطاريح الفكرية التي تكون العالم (عالمه الذهني) . وفي الوقت نفسه ، فإن هذا العالم هو في محصلته : نتاج واقع معاش + واقع متخيل = الواقع المنشود بالفعل ، ووفقاً لهذه المحصلة ، يكون الموقف الذي يتجلى أمامنا ، موقفاً إنسانياً ، ولكنه لا يخفي لحظة واحدة ما يسمه علامة فارقة (الموقف الفكري في الواقع المعاش ، على أرضية الأيدولوجي تماماً) .

يظهر ذلك بَيِّناً في توضيحه لما يتعلق بالسؤال الثالث (وبالنسبة للمسلم ، فإن كل أحلامه أن يغير وضعه ووضع العالم إلى الإسلام ، ص ٢٦) .

- أن يغير المسلم وضعه . هذه حقيقة لا يمكن تجاهلها ، أو الطعن في مصداقية حضورها التاريخية ، وأن يغير المسلم وضعه . هذه حقيقة إنسانية ، لا يحق لأي كان ، المصادرة على مشروعيتها ، ولكن أن يغير المسلم وضعه (دون تحديد من يكون المسلم المقصود تفاعل مغَيِّر - وإن كان الذي يرتسم في ذهن الكاتب هو المسلم الفعلي) . ولكنه يقدم بوصفه المسلم ، معرّفاً ، أي بلفظ جنس عام ، وهذا يعني أن كل المسلمين يريدون تغيير وضعهم ، دون تمييز بين (مستكبر) و (مستضعف) . إذا استخدمنا اللغة في سياقها الأخلاقي للكاتب ، فهل صحيح أن كل مسلم (الذي يستبد بسواه ، يتساوى مع الذي يُستغَل ، أو يُستبد به على أكثر من صعيد) يريد أن يغير وضعه التغيير نفسه ؟

- وكذلك أن يغير المسلم وضع العالم . فهذه مساهمة تاريخية وإنسانية ، يجدها واجباً ذاتياً . كما رأينا في (مذهب ابن آدم) ، ليكون الإنسان القدوة - ولكن أن يغير

وضع العالم إلى الإسلام - فهنا يتجلى تصور آخر . إنه تصور يتجاوز ما هو عقلائي ، فيتوضح بما هو أيديولوجي بل وعنفي كذلك .

ويظهر ذلك عندما يكتب في مدخل كتابه (وكذلك من الأمور الخفية الجليلة معاً ، على شباب العالم الإسلامي ، خفاءً ما يجعل مثل إنتاج المودودي ، وسيد قطب ، وإقبال ، وغيرهم من الكتاب ، الذين يوصي المرءون بدراسة إنتاجهم الفكري ، والتي على أساسها يُعرض الإسلام مجدداً ، يحظى بالتقدير ، ص ٢٨) .

أليست الإشارة إلى مثل هذه الأسماء ، هي اختيار لما يراد العمل به ؟ وكذلك ليس تحديد هذه الأسماء ، ووصفها بالأسماء التودجية ، التي يجب على (شباب العالم الإسلامي) الإقبال على مؤلفاتها ، تعبيراً عن العالم الفكري الذي يهتدي به ، ويريد تطبيقه ، دون التدقيق في البنية الواقعية للأمثلة التي يحددها في نتائجها العملية ؟

ومن هم المرءون (هذه العبارة الإطلاقيه تماماً) الذين يقصدهم الكاتب ، وبهم يحظى الإسلام بالتقدير ؟ لا أريد هنا أن أثقل النص بالأسئلة أولاً ، ولا أريد أن أضدم الرجل الإنسان (أي جودت سعيد) ، في ثقته بما يبتغيه ، وبما يرتسم في ذهنه من أفكار . وإنما أريد أن أحدد طبيعة العالم الفكري الذي يتشكل لديه من خلال ما يكتب ، وعبر الأمثلة التي يستشهد بها ، والتي (وهي في عموميتها خاصة) ، تقلل من فاعلية ما يدعو إليه قيمياً !

١ - لأن هؤلاء انطلقوا من إسلام رد فعلي ، تجاه التطورات التي جرت في ظل انتشار الرأسمالية . وقد عبروا عن واقع مختلف . بل عن وقائع مختلفة : اجتماعية . فمجتمع (المودودي) مثلاً غير مجتمع (سيد قطب) .

٢ - أن نؤكد على القيمة الفكرية لهؤلاء ، وخاصة (إقبال) . فإن ما يجدر ذكره ، هو أن القيمة يجب ألا تنسينا البعد الاجتماعي لها . أو الأرضية الثقافية التي أمنت وبلورت حقيقة هذه القيمة المذكورة .

٣ - و (المودودي) ، ومن بعده (قطب) - كما ذكرنا سابقاً - لم يخلا بترديد مصطلحات الجاهلية ، في وصف المجتمعات المعاصرة . وكأن ما كان ، هو الكائن . ولا فرق بين (كفار) الأمس ، ومن يعدون كفاراً اليوم ، أي كل الذين يعدون مرفوضين ، وخارج الإسلام المرسوم في أذهان هؤلاء ، حتى المسلمين أنفسهم من بينهم !

٤ - لا يخفي الكاتب توجهه الفكري في اختياره لنماذجه التي يعتمد عليها . وهذا يعني أننا في الوقت الذي نحترم فيه هذا الاختيار ، لانسى النتائج المترتبة عليه . بل المنطلقات التي تبرز فاعليته ، وتوضح لنا أبعاده .. وخاصة حين يدعو (شباب العالم الإسلامي) - وبقوة - إلى ضرورة قراءة مؤلفاتهم التي لا تخفى أبعادها العنيفة (بالنسبة للمودودي وقطب) بصورة أساسية . والكاتب لا يدعو إلى ممارسة العنف . فكيف نوفق بين الدعوة اللاعنافية ، والتركيز على أعمال فكرية ، متميزة في سياقها المعرفي بصفة العنف البارزة ؟

٥ - ويبرز حماس الكاتب بالنسبة لموضوعه ، حين يستخدم عبارة (المربون) ، وهي عبارة - بدورها - لا تغيب ، ولا تخفي أرضيتها الأيديولوجية . كونها (تعميمية) ، وهي في جوهرها خصوصية ، بل وموجهة تماماً ! كأن الكاتب مشدود بين إخلاصه لمبدئه اللاعنفي ، وثقافته المتغذي بها ، والقائمة على اختزال عنفي بين !

ومن جهة أخرى ، يصبح هذا التحديد والتركيز معاً ، أشبه ب (بيان) عملي ، يعلم به (شباب العالم الإسلامي) دون مراعاة انقسامات المجتمع المختلفة ، والعلامات الفارقة التي تعرفنا على المقصود ب (تغيير ما في النفس) !

يقول (د . محمد أركون) متحدثاً عن وظيفة اللغة الدينية وعلاقتها بالواقع : « إن اللغة الدينية تتميز عن غيرها من اللغات ، في أنها تعرض صوراً رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة عن الحياة والوجود »^(١) .

(١) د . أركون ، محمد : في (الإسلام : الأمس والغد) ، ترجمة : علي المقلد ، دار التنوير ، بيروت ، ط ١ ،

إذا انطلقنا من القول هذا ، وتعاملنا من خلاله مع ما يتحدث الكاتب فيه ، وعنه فسوف نجد مثل هذه اللغة . وليس هذا التحديد عملية قسرية ، فرضناها على لغة الكاتب بل لأن هذه اللغة هي ذاتها دينية ، بالشكل الذي ذكره (أركون) .

وبنية اللغة الدينية تتميز في كونها تركز على ما هو أخلاقي من داخل النص ، ومن ثم تحاكم الواقع إثرئذ ، رغم أن حقيقة هذه اللغة متجلية علي أرضية واقع معين ، لا يمكن تجاهل جغرافيتها الاجتماعية . فعندما يتحدث الكاتب عن العوائق النفسية التي تستوطن النفوس ، وتمنع من رؤية حقيقة المشكلة ، والحل كذلك ، بالنسبة لمجموع المسلمين ، أو تمنع حصول التغيير المطلوب ، وتحقيق الهدف المنشود ، في الواقع ثقيل الوطاء ، يعلق بعد ذلك ، موضحاً بقوله « فهذا ما يريد القرآن أن يعلمه للبشر ، في تفسير ما يحل بهم ، حين يلح في إظهار أن مردّ المشكلة إلى ما في النفس ، وليس من الظلم الذي يحيق بالإنسان من الخارج ، بل من الظلم الذي ينزله الإنسان بنفسه ، وهذا هو لب التاريخ ، وسنة الاجتماع ، التي يقررها القرآن ، ويأغفأها تُظلم الحياة ، وتنشأ الفلسفات المتشائمة الخانعة ، أو الفلسفات المتسلطة المارقة ، ص ٣٠) .

هذا القول يسمح لنا - في ضوء ما يثيره من أفكار لا تخفي إيمانيتها ، في تجليها الوجداني ، بإثبات الأسئلة التالية :

١ - وفق أي منطق يسعى الكاتب إلى أن ما يثيره ، هو ما يريده القرآن تماماً ؟
أليس مثل هذا التصور هو في جوهره عبارة عن فرض تأويل واحد وحيد أوجد على القرآن ، وما عداه يكون خارج المعترف به ؟ وفي الوقت نفسه ؟ كيف نتعامل مع التفسيرات والتأويلات المختلفة إلى حد التصارع ، بالنسبة لأصحابها الذين ينتمون إلى فرق ومذاهب لا تخفي ما بينها من خلاف واختلاف ، حيث كل منهم ، كان يعد ما يقوله ، هو من منطق القرآن ذاته؟

ألا يعني ذلك أن ما يريده القرآن ، هو ما يريده الكاتب تماماً (جعل الجزء كلاً ، أو هو الكل) وليس العكس ؟

وإذا لم يكن الوضع كذلك . فهذا يعني أن القرآن لا يتحمل سوى تفسير أو تأويل واحد ، وهذا غير موجود في الواقع !

٢- إن الإعلان عما يريد القرآن ، من خلال تحديد المشكلة الواقعية ، يعني إضفاء مصداقية كاملة على الإعلان نفسه ، فكيف ، وعلى أي أساس ، يمكن تقبل ما يقال هنا ، من خلال (الشرعة) له ، عن طريق القرآن ؟

٣ - لماذا إرجاع كل شيء إلى ما هو نفسي ؟

بما لاشك فيه أن الكاتب لا يخفي هنا ثقافته القرآنية . وذلك في تركيزه على النفس . فالنفس في القرآن ، تحتل موقعا (استراتيجيا) ، أي عظيم الأهمية . فهي مصدر المعرفة ، وطريقها ، وأفتها من خلال تعدد مستوياتها ومعانيها .. ولكن أليست النفس ذاتها منفتحة على الواقع ، وأن ما يصدر عن المرء من سلوك هو الذي يبين لنا حقيقة النفس ؟

٤ - لماذا ربط الكاتب بين سوء فهم الواقع ، ونشوء الفلسفات المتشائمة الخائفة ، أو الفلسفات المتسلطة المارقة ؟

كأن الكاتب يفصح عن موقف ضمني من الفلسفة ذاتها ، نتيجة ثقافته الدينية التي عرفنا بها ، على أكثر من صعيد ، من خلال تأثره بـ (المودودي - قطب - إقبال) هؤلاء الذين لا يخفى نفورهم من الفلسفة ، في موقفهم المتشدد من طبيعتها الحوارية (الجدلية) ، منطلقين من خط (ابن تيمية) بشكل خاص الراض كليا للفلسفة !؟

ترى هل الذين أسأؤوا فهم الواقع ، هم من الذين يعدون منخرطين في دائرة الفلسفات المذكورة ؟ أم أنهم أنفسهم ينطلقون بدورهم من الشريعة ذاتها ، من الدين نفسه ، في فهمهم للواقع المحيط بهم ؟

فالكاتب إذن لا يخفي البنية الأخلاقية ، بل اللغة الأخلاقية التعميمية في حديثه عن العلاقة بين النفس والواقع .

رغم أنه يحاول التركيز على مشكلة تخلف المسلمين (معماً المسؤولية) ، وهذا يعني أن الواقع هو المسرح المرئي ، غير أن التعميم يقلل من فاعلية المشكلة التي يواجهها هؤلاء ، ويربطها بما في النفوس دون تحديد كذلك لطبيعتها الثقافية !

ولعله في حديثه عن القدرة التسخيرية التي يمنحها امتلاك ناصية القانون ، يؤكد على هذا الجانب الأخلاقي العام . هذه القدرة التي تسمح بفهم المشكلة في مجالين : (مجال القوانين التي يخضع لها الكائن الحي ، والموقف الذي يتخذه من يعرف هذه القوانين ويسيطر عليها إزاء مشكلة اختلال توازن الكائن ، ص ٣٤) والمجال الثاني (مشكلة المجتمع الذي تبدو عليه آثار المرض الاجتماعي ، من الانحلال ، والتنازع والتدابير ، والعجز عن القيام بالواجبات الاجتماعية المشتركة ، ظهر لنا أن الجسم الاجتماعي ، أو كيان الأمة ، يخضع لقوانين يمكن كشفها وتسخيرها لصالح المجتمع ، ص ٣٥) ، فمن ناحية : ليس هناك من يختلف بخصوص المشكلة التي تتوزع في المجالين : الفردي والمجتمعي - كما نعتقد - ولكن من ناحية أخرى ، وهو جوهر الاختلاف . يبقى تحديد المشكلة في تبلورها الاجتماعي ، والقوى الفاعلة فيها ، والمغذية لها ، وكذلك المسيرة والموجهة لها ، والمساهمة في إغناء لغتها ، وتنويع مجالات (عملها) لتقوية سيطرتها النخبوية والاجتماعية أكثر فأكثر . أي معرفة الأسباب المؤدية إلى ظهورها وشيوعها بأكثر من طريقة !

وما يواجهنا من البعد الإشكالي في تقديم المشكلة ، وكيفية فهمها ، هو أن الكاتب نفسه يعيشها في أسبابها ، كيف لا ، وهو الذي لا يخفي معاناته الواقعية ، وشوقه إلى تغيير الواقع وذلك حين يقول « ولاشك » ، أن تركيب المجتمع ، وغنى فئة فيه واحتقار أخرى ، أمور خاضعة لقوانين وسنن اجتماعية ، إذا خفيت عن عيني الإنسان اشتبهت

عليه الأمور ، وتداخلت في ذهنه المشكلات ، وظن أن القضية فوضى لا ضابط لها ، ولا عدل فيها ، ولا تصدر عن حكيم عليم ، فيكون ذلك سبباً لهرطقة وزندقة من نَظْنُه عالماً نحريراً « (ص ٣٧) . نعم ، هناك سنن وقوانين اجتماعية هي التي تعرفنا على حركية الواقع . ولكن ، ألا تكشف هذه السنن عن اختلاف المستويات الاجتماعية ، عن طابع العنف الاجتماعي الذي يمارس بين أفراد وفئات المجتمع هذا العنف الذي لا تخفى وظيفته السلطوية الضابطة ، ولا مصادره السياسية والاجتماعية والثقافية !

وإذا كان الكاتب يمتلك إحساساً كبيراً تجاه الواقع المتداعي ، والمجتمع المفكك الأوصال ، ويعيش معاناة نفسية ، نتيجة هذه المعاشة اليومية ، وعقلية ، نتيجة هذا التواصل (المكهرب) مع أغلبية مع من يعدلهم لا يفهمونه ، بل ويحاولون التعميم عليه ، بوصفه داعية اللاعنف . وهنا يظهر حقيقته الإنسانية ، وكيف تحاصر في أبعادها المختلفة ... إلخ ، فكيف نعم المشكلة في بعدها المجتمعي ؟ وكيف نعرفها إذا كانت السنن المذكورة مجرد علامات أخلاقية ، وليست عبارة عن أضواء كاشفة في تجوهرها الواقعي ، لما يجري في المجتمع من انقسامات ، ومرتكزاتها أو دعوماتها المختلفة ؟ هذه الدعومات التي تتوزع في بنية المجتمع : خفية وعلنية ، سمعية وبصرية ، موزعة على أصعدة مختلفة : في الخطاب اليومي في تعدد مستوياته ، وفي مجال العمل الممارس ، والوظائف ذات الطابع الذهني ... إلخ ، (إنه لواقع أن المجتمعات تتكلم ، وأن خطاباتها متعددة ومتنوعة بحسب الجماعات والطبقات والفئات والزمرة التي تنجح في أن تعبر عن نفسها . إن الأديان تساهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية ، تفوق بعض الطبقات على بعضها الآخر ، وفي الحفاظ عليها)^(١) ، كما يقول الدكتور (محمد أركون) .

ولا نعتقد أن الكاتب بعيد عن هذا الواقع الذي يشير إليه (أركون) . فكلمنا زادت حدة التخلف ، كلما كان احتمال استبداد جماعة ، أو فئة أو زمرة ، ذات منحى

(١) انظر كتابه (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص (٢١٦) .

طبقي ، في جماعة أخرى ، أو فئة أخرى ، أو زمرة أخرى أبرز ، وكان احتمال تصاعد حركية هذا الاستبداد ، والاستغلال ، وبالتالي احتمال (تفجير) العلاقات بين أفراد المجتمع ، وتعريضهم لمواجهة دموية ، أو لبليلة فكرية ، واختلال قيمي ، ونسف الاستقرار المجتمعي أقوى ، وأوضح ، وأكثر مأساة ، وفي الوقت نفسه ، كان احتمال تقليص حدود الدين في اتساع دلالاته ، وتغليب الخاص فيه على العام (تغليب ما يفهم من قبل مَنْ يمارس الاستبداد والاستغلال سلطوياً ، على ما هو عام ، فين يتعرض لضغوط السلطة ، السلطة التي لاتعني هنا فقط مركز القوة والرعبة والتهديد المرتبط بالنظام الحاكم ، إنما كل جماعة وسواها ، تتمحور حول شخصية تحتكر كل القيم المتداولة ، والمعمول بها اجتماعياً) . وفي ضوء ذلك يجري اختزال الدين نفسه بوصفه معتقدات ، شريعة ذات طبيعة رمزية قابلة للهدم والجذر ، إلى دين نظام ، حيث يجري تسييسه ، وبمجرد أن يتم ذلك حتى يفقد حركيته الحرة ، أو فضاءه المفتوح ، القابل لأكثر من معنى ، المهياً للتواصل مع الحياة الفعلية ، وفي الواقع (الإسلامي) ، وربما يشاركني الكاتب في هذا الموقف ، جرى قديماً ، كما يجري حديثاً ، دائماً ربط الدين العقيدة بما هو سياسي ، والسياسي مختصر في مركز واحد سلطوي ، هو الذي يظهر الدين بعلامة فارقة له ، ولعل تسييس الدين في مختلف العصور العربية - الإسلامية ، كان ولا يزال من أكثر العوامل تأثيراً في معناه الإنساني ، وفي ضوء هذا الإجراء ، كان تغيير النفس نفسه كعملية اجتماعية منظمة ، يتم ب (وحي) من السلطان : السلطان الاجتماعي ، أو الثقافي ، أو السياسي المتمركز في رجل متنفذ (حاكم) ، أو في مكان له فاعليته الاجتماعية ، وكان هذا التغيير يتخذ صفة (مهرجانية) ، موسمية ، أو طقسية ، أو تظاهراتية ، أو زمنية مؤقتة ، انطلاقاً من طبيعة المجتمع نفسه . هذه الطبيعة المنظمة عقائدياً وأيديولوجياً ، حيث كل حركة ، تكون مخططة بما يتناسب ورغبات المتنفذ ، صاحب القرار الفاعل في المجتمع .

وكان تراكم الخوف ، الخوف من الحاكم ، أو المتنفذ ، الذي يقدم نفسه بوصفه ممثلاً

للدين الحق ، ويستمد حق وجوده في السلطة ، من الله ، يؤدي ، ولا زال يؤدي الدور الأكبر في تهميش ، أو بعثرة قوى التغيير في النفس ، حيث تتحول الرقابة الاجتماعية الضاغطة والمتشددة ، إلى رقابة ذاتية تُخضع (صاحبها) لما هو ثابت سلطوي في المجتمع .

- ٣ -

الآية التي يعتمد عليها الكاتب ، في فهمه لعملية التغيير ، تشكل الأرضية الصلبة لتوجهه الفكري . أي التي ذكرناها بداية ، وهي ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٣] .

وليس بوسع أحد ، الاختلاف معه ، حول عملية التغيير ، ووصفها تم ، من خلال الاستعداد النفسي .

وليس في قوله « إن السُّنة الموجودة في الآية ، سُنَّة عامة تنطبق على كل البشر ، وليست خاصة بالمسلمين ولا بغيرهم وإنما هي عامة » ص ٥١ ، ما يمنع من التعن في طاقة التغيير العامة ، لكل الناس ، من الناحية النفسية ، فالاستعداد النفسي يلعب دوراً كبيراً في القيام بمهام متنوعة ، متفاوتة في مستوياتها القمية .

ولكن هذا الاستعداد قد يقوم على دعامة ذاتية ، إذ للوهم دور كبير في بنيتها ، وهذا يعني أن التغيير هو سلبي ، أما الكاتب ، فمضمون كلامه يفصح عن التغيير بالمعنى الإيجابي : كيف يعانق الإنسان إنسانيته الفاعلة !

ولكن الإشكال سرعان ما يبدأ لاحقاً ، حين يتحدث عن المنهج القرآني ، وهو (في بحثه لمشكلات التقدم والتخلف المادي عند الناس ، يواجهها كمشكلة عامة ، ومشكلة أقوام ، لا كمشكلة دين وعقيدة . إنما مشكلة صلة بدين ، ص ٥٥) .

الإشكال كامن في مفهوم (المنهج القرآني) نفسه ، إذ ما المقصود بالمنهج القرآني الذي يثيره الكاتب هنا ؟

وهل هناك منهج قرآني محدد ، يمكن عدّه المنهج الممكن الاعتداد عليه في فهم مشكلاتنا ؟

مما لاشك فيه أن الكاتب ينطلق من داخل القرآن ، حيث يحول لغته الدينية ، في طبيعتها الرمزية ، إلى علاقات اجتماعية ، وقوانين إثر التمعن في هذه العلاقات ، وحلول إثر معاينة الخلل في العلاقات كذلك !

وفي ظل إجراء من هذا النوع ، لا يمكن تجنب الوقوع في المحدّد (المحدد الوظيفي والتاريخي والإنساني) . ويتأطر القرآن ذاته ضمن مجال هذا الفهم الذي من خلاله ، يتم التنطح لمشكلة ، بل يصبح القرآن نفسه مجرد كتاب ، مرجع وضعي ، إنساني ، يفقد بذلك علامته الرمزية والقدسية المضافة إليها !

أي أن القرآن ليس كتاباً وصفيّاً أو علمياً ، أو سوسولوجياً ، أو أخلاقياً تاريخياً .. إلخ ، يقدم لنا - بمقاييس دقيقة - ما يمكن أن نقوم به ، لتجاوز التخلف الذي نحن فيه . ولو أن الوضع كان خلافاً ، لكان بوسعنا طرح هذا السؤال ! لماذا الخلافات والاختلافات بين علماء المسلمين وفقهائهم ، في آية فهمهم للقرآن ؟ ولماذا حصل ويحصل الاختلاف ، بل الخلاف فيما بينهم ، حتى الآن ، مادام هناك منهج واضح - كما يرى الكاتب ؟ ما يظهر واضحاً ، هو أن الكاتب يحاول ترجمة الرمزي إلى علاقة ، وعدّ ذلك الحقيقة المغيبة حتى الآن ، والباعث وراء ذلك ، هو اندفاعه الإرادي ، وتحمسه لموضوعه ، ويقينيته بما يطرحه من أفكار ، وكذلك الأرضية الحدسية التي عليها ، يبني أفكاره ، حيث يعتقد بمصادقيتها حتى النهاية !

وهو إذ يلجأ إلى ذلك ، إنما ينطلق من تأثير آي القرآن في النفوس ، إذ يرسم من خلاله المعنى المنشود ، وهو نفسه يعبر عن أزمة قطع مع الواقع ، فيكون الآي القرآني في رمزيته ، الفضاء التخيل لتخفيف حدة الأزمة ، وصرفها ! ولعل قابلية الآي القرآني لتحمل معانٍ مختلفة ، هو الذي يؤكد نسبية ما يقوله (أي الكاتب) ،

واقعية الأزمة المذكورة ! وهو في تتبعه للمعنى الكامن في الآية الدالة على التغيير ، يحاول إثبات واقعية فكرته ، بخصوص العلاقة بين ما يقوم به المرء (المسلم حصراً هنا خاصة) ، وما يؤمن به (الله) هنا ، الذي يشكل الفاعل الأول في إعلان التغيير ، فالله هو البادئ ، هو المحلن عن عملية التغيير ، والمؤكد لها في الوقت نفسه . لأنه البدء تحديداً . وبعد ذلك يأتي الأقوام (وأما التغييرات التي يحدثها الأقوام ، فإن الله تعالى علّقها بما في الأنفس . فإذا كان هذا الذي في الأنفس وهل للبشر قدرة على تغييره بما مكنهم الله فيه) ؟ ، يقول موضحاً ذلك : « إن المراد بالأنفس : الأفكار ، والمفاهيم ، والظنون ، في مجالي الشعور والاشعور ، وملاحظة الارتباط بين التغييرين ، وتمكن الإنسان من استخدام سنن التغيير ، يعطي للإنسان سيطرة على سنة التاريخ ، وسيطرة على صنعه وتوجيهه » ص ٧٣ ، التغيير هنا عبارة عن قوة فاعلة في النفس . وهذه القوة ، هي قوة إرادة بالتحديد ، وهي كذلك ، لأن الله جعلها هكذا ، وهذا يعني أن مصدر القوة من الله . وإذا كان مصدر القوة من الله ، فعنى ذلك أن كل ما يقوم به الإنسان ، عبارة عن حركة مقدره من عند الله . فالإنسان كائن بالقوة ، وهو لا يصبح كائناً بالفعل ! إلا بتقدير إلهي غير أن هذه القوة ليست مجردة من جبلتها الأرضية والواقعية . إنها تتجسد في إهاب بشري ، ومعنى ذلك أن الإنسان هو الذي يوجد المعنى فيما يقرأ ، وينتجه. مما يقرأ ، ومما يرى ، ويسمع ، ويتعامل معه ، والتغيير الذي لا يتم إلا عند توفر القوة ، هو في ذاته يكون حضوره الأخير في الإنسان ، فكأن الفاعل الظاهري هو الإنسان ، أما الفاعل الخفي والحقيقي هو الله . لأنه هو الخالق للقوة ولمن يتجسدها .

وعلى الرغم مما في هذا التحليل ، والربط بين التغيير في تجليه الإنساني ، وبين ولاته الربانية من وضوح ، حيث العملية أشبه - تماماً - بطرفي معادلة ، ولكنها غير متكافئين في الحركة : فاعل هو الله ومنفعل هو الإنسان . والإنسان يكفيه أن ينفعل ، أو يتواصل مع ما هو رباني ، حتى يحركه باتجاه ما يرغب ، ويبث في نفسه القوة

العينة ! وفي عملية تحليلية من هذا النوع يعقد الإنسان مبرر وجوده ، كإنسان يتمتع بعقل قادر على الاختيار . وربما يفترض الكاتب مثل هذه النتيجة ، بل لا تعتقده يتقبلها ، لأنها تتعارض مع توجهه الفكري . ولكن منطق كتابته يظهر مثل هذه النتيجة ، النتيجة التي تقول : أيها المسلمون - في عمومكم طبعاً بأن ما أنتم فيه من جمود ، وتخلف ، وركود ، سببه أنتم . وقد قدره الله عليكم ، لأنكم بعيدون عن أنفسكم - في عمومكم أيضاً . ولا يمكنكم أن تتجاوزوا هذا الوضع ، إلى ما هو أفضل منه ، مادمتم هكذا . فالقدرة على التغيير في صياغتها الجمعية غائية ، أو غير موجودة ، كما ينبغي ، وإذا وجدت فعليها أن تكون من قبلكم (جميعاً كذلك) ، ويعني ذلك في النهاية أن إمكانية التغيير لن تتم ، لأن هناك قوى لها مصلحتها في إبقاء التخلف ، قوى ذات توجه سلطوي متعدد المراكز والمهام ، تمارس كبحاً ونسفاً وقمعاً لكل قوى التغيير الفعلية ..

وإذا كان الكاتب ينفي مثل هذه العلاقة بين ما أثرناه ، وما يشير إليه ، بين تفسيره التأويلي (معاً) ، وتأويله التفسيري ، وصياغته للمعنى المنقّب عنه ، وما يُخزن في ذاكرته من وقائع ، وما يفكر فيه بصورة فعلية ، فإن ذاتية الإجراء ، وسلطة الباحث عن المعنى المستهدف ، وفاعلية القول المرسل للقارئ هنا ، لا تستر على النتيجة المستخلصة من الآية المقروءة (وإذا قلنا لا وجود لدلالات النص الديني الإلهي فعلياً ، بعيداً عن أفهام البشر المدركين له والمتلقين لمعانيه والمؤولين لآياته ، فإن هذه الأفهام لن تصل إلى درجات الحياد قط في الفهم والإدراك أو التلقي أو التأويل ، بل تظل مرتبطة بمصالحها الخاصة بوسيلة أو أخرى ، وتظل منقسمة انقسام مجموعات الصفوة التي اضطلعت بعمليات التأويل والتفسير ، والتي كان صراعها في التأويل والتفسير موازياً للصراع السياسي الاجتماعي الاقتصادي لمجموعات المسلمين ونتيجة له في أن^(١)) ، كما يرى الدكتور (جابر عصفور) .

(١) راجع كتابه (هوامش على دفتر التنوير) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٤ ، ص ٢٣٥ .

ولعل في تعليق الكاتب على موقف (ابن خلدون) من أحداث التاريخ ، وطبيعته ، ما يفيدنا في فهمنا لمنطق التغيير الذي يركز عليه : (فهذا الذي يسميه ابن خلدون باطن التاريخ ، هو الذي سميناه القسم الخاص بالأقوام ، في تغيير ما بالأنفس مما أقدرهم الله عليه ، وعلى أساسه حملهم أمانته . وابن خلدون يربط التغيير الأول بالتغيير الثاني ، ولكن بعد هذا لم يلح على كيفية قيام البشر بهذا الواجب) ص ٧٦ .

- ابن خلدون ، كان شاهداً على تمزقات عصره ، وكان قادراً على معاينة هذه التمزقات ، وحركيتها ، والكاتب يظهر في مكانة الشاهد على تمزقات عصره ، يحاول بمنطقه المختار ، فهم طبيعتها ، وكيفية تجاوزها .

- وابن خلدون تحاشى إصدار أحكام عامة على تاريخ الإسلام ، وخاصة في بداياته الأولى ، مقدراً الوزن النوعي الوجداني / الأخلاقي في الذاكرة الجمعية ، أراد عرض ما جرى فقط ، وإن كان في تحليله متحيزاً لما كان سائداً في التاريخ . لقد أراد مصالحة التاريخ للكشف عن منطق العام ، ليكون مقروءاً من الأطراف كافة ، والكاتب يحاول تحاشي إصدار أحكام نقدية عامة ، على ما يجري من خرق لما هو إنساني في (عالم الإسلام) ، ليقراً من الأطراف كافة ، إنه يدعو ممارسي العنف إلى اللاعنف ، لأن واقعهم متخلف ، والمستبد بهم إلى اللاعنف ، لتتشكل قوة جمعية واحدة !

- وابن خلدون كان يجد نمودجه باستمرار في ماض مشع ، ماضي الإمبراطورية الإسلامية . ومن هنا كان مفهوم العود الأبدي (الدورة الحضارية) ، عود إسلام نقي قوي ، يشكل الدليل الفاعل في كتاباته ، وتمعنه لأحداث عصره .

والكاتب نفسه يجد نمودجه في إسلام نقي ، إسلام ماض ، أو متصوّر ، من خلال نص ، يعتقد بحيويته ، حيث هناك إمكانية سهلة بتحقيق ما يعادله . وهو شأنه ، شأن ابن خلدون ، تكمن رغبته الملحاحة (في وصف مظاهر الانتكاس والعتور على منطقته .

إنها لا تقوم على أي تشاؤمية مسبقة ولا أي مزاج انهزامي ، بل على تعلم صارم للصروف والنازلات (١) .

لكن منطق الكاتب في صياغته الدينية الوجدانية ، يفتقد قوة الحجة ، والأمثلة التجريبية ، والتي تمتلك أرضية استقطابية ، تثير الآخرين . بخلاف منطق ابن خلدون ، الذي ولد معاني شتى ، بالنسبة للذين كتبوا عنه ، فقد كان يعيش أحداث التاريخ ، ويتمعن فيها ، ولعل الكاتب يدرك ذلك . وهو في طرحه لأفكاره حول مفهوم التغيير ، لا يقدم الأدلة الداعمة لأفكاره تلك . ولا يخلق اليقين التاريخي العملي ، لتعتنق واقعياً .

وهو عندما يصوغ العالم الإسلامي كثقافة حضارة لا كدولة (ص ٧٧) ، فلكي يفصل بين ما هو سياسي يتجسد في كيان سلطوي دولتي ، يحتكر الدين نفسه ، وما هو تشريعي ، يوغل جذوره في النص الديني .

ولعل تمعناً أولاً في طبيعة الثقافة التي شهدتها العالم الإسلامي ، لا بد أن يكشف أن وراء كل حركة ثقافية ، كانت الدولة تؤكد حضورها . وأن الدين / الشريعة ، لم يكن في يوم ما ، يعاش بعيداً عن اهتمامات السلطة . وهذه هي الإشكالية الكبرى ، بل البعد الكارثي لما يحدث في بنية الوعي الديني ، وفي (جغرافية الدين) ، بكل ماتعنيه كلمة (الجغرافية) من أبعاد تضاريسية ومناخية ، ومزايا طبيعية وقيمة بشرية . فالسلطة في التاريخ العربي - الإسلامي ، حاولت وما زالت تحاول تسييس الدين ، لئلا يمارس وعي ديني من نمط مختلف ، يتم به تجاوز (حاجز) السلطة ، أو افتراقه ، وليسهل - كما لا يخفى على أحد - عليها محاصرة كل عدوان عليها داخلي أم خارجي بمفاهيم لها جذورها التاريخية الدينية في الذاكرة الجمعية . كما في (الخيانة ، والعصيان ، والتلذذ ، والارتداد ، والخروج على الطاعة ، والفتنة .. إلخ) . ولهذا كان هناك أدب

(١) حميش ، سالم : الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ ، في مجلة (الاجتهاد) ، العدد ٢٢ ، ١٩٩٤ .

غني يهتم بعلاقة (الراعي) الذي يمتلك العقل والرشد وحسن السلوك ، مع الرعية التي تجسد الغرائز والانفلات والفوضى ، ويمكن العثور - نتيجة ذلك - على ما يسمى بـ (الخطاب السياسي السلطاني) . وهو (ليس موجهاً للرعية ، وهي معنية أو مخاطبة به ، بل هو كما يبدو جلياً في مقدمات مؤلفيه ومحتويات نصوصه وضمير مخاطبه موجّه للراعي في موضوع رعيته وأشياء أخرى . أكثر من ذلك ، لا يتعامل هذا الخطاب السياسي مع الرعية ككيان قائم بذاته ، ولا يتصورها (ذاتاً) مستقلة تستحق خطاباً مستقلاً بقدر ما هي على الدوام (موضوع) لـ (ذات السلطان)^(١) .

ولا يخفى ما لتأثير ذلك من تقليص لمفهوم الدين ، وبعثرة لمضامينه ، وطمس لمعانيه المختلفة ، ومدى التصاقه بوعي الإنسان في أغواره النفسية السحيقة . وخاصة حين نعلم أن كل ارتفاع ثقافي ، وكل تنوع إبداعي في كيان الدولة العربية - الإسلامية ، ترافق تماماً ، مع المرونة في حركة الدين ، وعدم احتكاره سلطوياً ، ويدرك الكاتب ، وهو معني بهذا الموضوع ، أي دور أسند للدين راهناً ، حيث التخلف مستشري في تنوع ميادينه في المجتمع ، وذلك في احتوائه سلطوياً ، أو من قبل من يحاول استثماره في تجييش وعي الجماهير ، وتأليبها ضد السلطة ، لخلق جبهة معارضة ، قادرة على إيصاله إلى السلطة ، ليعود هو ، مثل سابقه إلى تمثيل دوره ، وإن اختلفت الأساليب ، والأدوات ، ولكن الأرضية للمهددة هي ذاتها !

وإذا كانت منزلة السلطان / الراعي من الرعية كمنزلة الرأس أو القلب من الجسد ، كما تصوره الأدبيات السياسية والفقهية العربية - الإسلامية ، فإن هذا يعني أن التغيير يجب أن يبدأ من القمة : الرأس أو القلب . وإذا علمنا أن الرأس أو القلب يحافظ على

(١) ما كتبه (عز الدين العلام) في مقاله (ملاحظات حول الرعية في الأدب السياسي السلطاني) ، في مجلة (الاجتهاد) العدد (٢٢) ، ١٩٩٤ ، مادة غنية ، لمعرفة أبعاد علاقة الراعي بالرعية (عندنا) ، والمقطع المختار من صفحة (٢٠) .

حركته البطيئة المهلكة ، أو الموجعة للجسد ، فإن هذا يعني أن إمكانية التغيير تظل شبه مستحيلة وفق المعطيات الراهنة ، بل وفي المستقبل المتطور .

ومن الطبيعي أن يتشائم الكاتب من الواقع ، وأن يمارس تصويراً وجدانياً كارثياً لمشاهدة الاجتماعية في لغة تعميمية . وأن يتخلل كتابته البؤس من جهة أخرى . لماذا ؟ لـ (أن البؤس هو الوعي بالانحطاط ، مادامت إنجازات الحاضر أقل قيمة من إنجازات الماضي . فالبؤس قائم وبالتالي الانحطاط)^(١) ، على حد تعبير (الدكتور عبد الله العروي) ، وقوله : « وما أحوج العالم الإسلامي والعالم كله ، إلى بذل ما يستحقه البحث في أصول الحضارة في هذا العصر ، كما فعل ابن خلدون » ص ٧٧ ، لا يعد حدثاً استثنائياً . إذ إن موضوع النهضة ، أو كيف يمكن تغيير الواقع الراهن ، تحت تسميات مختلفة : إسلامية محضة ، أم قومية ، أم ليبرالية ، أم ماركسية ، تكاد تشكل العلامة الفارقة لأغلبية الكتابات التي ظهرت منذ أكثر من قرن . بل يمكن عد كل كتابة ، مهما كان طابعها ، مشغولة بهاجس التغيير . لأن التخلف هو في جوهره يمس الجميع دون استثناء ، وإن كان هناك من (يكتوي) بناره ، وهناك من يشعل ناره ، ليحافظ على مصالحه ، بل وينميتها أكثر فأكثر .

وبرز التغيير الذي كان ملهم الكثير من الكتاب ، ومنشطهم ، في أكثر من صورة ، ومجسداً في أكثر من نموذج ، وبوسعنا تلمس هذه النماذج في تنوعها ، في تعدد الكتابات وتنوعها ، واختلافات مستوياتها القيمية^(٢) .

(١) انظر مقاله (قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي) ، في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ، العدد (١٢) ١٩٨١ ص ٢١ .

(٢) انظر حول ذلك مثلاً (ألبرت حوراني) : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ ، دار النهار ، بيروت ، الترجمة العربية (كريم عزقول) ، ومقالي حسن حنفي : ما الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل ، وعبد الرزاق الحامي : المثقف العربي الإسلامي والمستقبل ، في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ، العدد (٩٠ - ٩١) ، ١٩٩١ .

فالكاتب ينخرط في دائرة هم التغيير ، وينضم إلى السابقين ، والذين يحاولون - مثله اليوم - الإجابة على سؤال : كيف يمكن التغيير ، بوسائل مختلفة ، وتفكير مختلف ؟ لأن ضغوط الواقع تشعره بذلك أكثر من غيره .

ولعل إشارة الكاتب إلى أن الضروري هو التغيير الذي يقوم به القوم ، تكتسب قيمة جليلة في موضوعنا . حين ندرك إلى أي مدى تمثل الجماهير القوة الوحيدة التي عبرها وخلالها يتجلى ببيان المجتمع وحقيقته ! وخاصة حين يشير إلى الأوهام الموروثة والتي تلعب دوراً سلبياً في تحريك الوعي الجماعي ، وانطلاقاً من قوة مركزية سلطوية ، ومراكز رصد سلطوية أخرى ، تتداخل معها ، وتسير عبرها ومعها مانسيه بـ (إعادة إنتاج المعنى الضابط للوضع) ، أي كيفية المحافظة على الوضع بالأساليب السابقة القادرة على ذلك . ولهذا كان التغيير الذي يقوم به القوم أساسياً (لأن الأمر ليس ببناء النفس الآن ابتداء لأنها لم تعد على الفطرة ، بل هي في حاجة إلى هدم ثم بناء في آن واحد ، فإن مواريث القرون الماضية قد غمرت النفوس بكثير من الآصار والأغلال ، فلا بد من إزالتها ، وأن يحل محلها غيرها ، ص ٨٢) .

لكن الذي يلفت النظر في هذا القول ، هو تركيز الكاتب على مفهوم النفس ، في ربطها بالفطرة . أي محاولة تقديمها وهي تمتلك استعداداً للتعلم ، بل هي متعلمة مسبقاً ، أي قبل أن يحين أوانها ، المفهوم الفطري بدوره هو ربط ما هو واقعي بما هو خارجي ، بقوة (مصدرها الله) هي التي تجعلها هكذا ، حيث يوحى إلينا أثرها ، إلى أن هذا الاستعداد الرباني فيها ، استعدادها للخير ، وممارسته ، لم يعد موجوداً ؛ لأن الضغوط الاجتماعية هي التي شوّهت هذه الفطرية الخيرة فيها . أما مفهوم الهدم فالبناء (هدم ما هو قديم ، بال ، وبناء ما هو جديد) ، فهو بدوره مفهوم إشكالي . فإذا كان هناك هدم ، فهذا يعني إفراغها من كل محتوى ، والكاتب لا يقصد ذلك . لأنه في الأساس ، ينظر إلى التاريخ نظرة دائرية (الماضي هو النموذج : الماضي الإسلامي المصطفى) ، وإذا كان هناك بناء ، فهذا يعني تطعيم أو تغذية النفس بما هو جديد ،

ولا نعتقد أيضاً أن الكاتب يريد ذلك . ولكن منطقته يؤدي إلى ظهور نتيجة من هذا النوع . وما يفهم من كلامه ، من خلال ما سبق أن الهدم لا يعني سوى إزالة تلك الآثار التي تمتع النفس من التقدم والرقى ، وأن البناء لا يعني سوى إضافة ما يعني (تلك الينابيع) في مصادرها الماضية الإسلامية ، ويجعل النفس بالتالي منتية إلى حضارة اليوم ، فالتغيير إذن يقوم على اختزال للتاريخ (انتقاء) ما يناسب فكرته ، رغم أنه يتحدث عن الإسلام في عموميته ، واختيار دعائم راهنة فكرية (تتجسد في كتاب ذكرها ، مثل : إقبال ، وقطب ، والمودودي) ، والانتقائية هي نفسها موجودة هنا ، هكذا تتم عملية التغيير !

ولعل من المفيد الوقوف قليلاً عند قوله المتعلق بمفهوم الاختيار الذي لا ينفصل عن عملية التغيير نحو الأفضل ، حيث يرى أنه (إذا عرض أمران على شخص خالي الذهن ليس عنده هوى سابق ، فإنه يميل بفطرته إلى الحق ، فلو عرض الإسلام وغيره من العقائد ، على إنسان خالي الذهن ليس عنده موارد سابقة ، فإنه يختار الإسلام ، كما هو مشاهد في مجالات التبشير وحوادث التحولات إلى الإسلام ص ٨٤) .

النقاش لا يتعلق بعملية الاختيار ، إنما يتعلق بالحالة اليقينية التي يتميز بها الكاتب . إذ إن من المعلوم - كما هو واضح أنه لم يقل ذلك إلا انطلاقاً من تصوره لما هو في النصوص ، وليس ما هو معروف ، ومقدم في التاريخ من أحداث موزعة في عصور إسلامية مختلفة ، عبرت عن الحالة الفجائية التي عاشها (المسلم) . والكاتب نفسه أكد سابقاً على هذه الوضعية ، من خلال إلحاق الأذى المادي والمعنوي لمن كان معارضاً ما هو سائد !

إضافة إلى ذلك ، فإن الذي يجدر ذكره ، ليس أن نقول نحن ما نعرف ، ونعده مقياس المعرفة الحقة ، إنما هو أن نعرف رأي الآخر كذلك . أن كل منتم إلى دين معين ، أو مذهب معين ، أو تنظيم معين .. إلخ يجده النموذج الذي يستحق الذكر .

فالرومان - على سبيل المثال - لم يروا في الشعوب الأخرى إلا (الهمج) (لي سوفاج) ، واليونان الذين لم يروا فيهم إلا البرابرة (لي باربار) ، ناهيك عن اليهود الذين زعموا أنهم (شعب الله المختار) ، والمسيحيين الذين رفعوا شعار (الإخلاص خارج الكنيسة) والمسلمين الذين جعلوا أنفسهم (خير أمة أخرجت للناس) ، ومن باب الطرافة بوسعنا إيراد ما يذكره (حسن قبيسي) في مقال له ، يتعلق بهذا الموضوع ، حيث يخبرنا ما رواه أناس هو (نيوانداجو) الذي كرس حياته لدراسة قبائل البرازيل أنه عندما كان يودّع أهل القرية البرازيلية التي عاش فيها وتزوج منها كان القوم (ينتحبون حزناً ورثاء لحالته ، إذ يتصورون الآلام والمشقات التي لا بد أن يعاينها في تلك الأمكنة البعيدة عن قريتهم ، وهي ، على ما يرون ، المكان الوحيد الذي يستحق عناء العيش فيه)^(١) .

إن تصور الموضوع من هذه الزاوية ، يمكنه أن ينجينا من خطر الوقوع في المركزية المذهبية أو غيرها ! والمتعن في مضمون ما يكتبه (جودت سعيد) ، يلاحظ أنه ينطلق من النفس دائماً ، وإليها يعود دائماً ، وهو إذ يفعل ذلك ، إنما يعبر عن توجهه الإسلامي . عن ثقافته التي لا يخفي طابعها الإسلامي ، عن مرتكزها القرآني تماماً . لأن النفس تشكل محور الخطاب القرآني . فهي ليست مجرد وعاء تعتمل في الغرائز والأهواء ، إنما هي ساحة مراهنات للأهواء في مستوياتها المختلفة . فهي سامية ومنحطة ، ومتوسطة ، والنفس تتصل بالوعي مباشرة ، بل تحل محله ، في انضباطيتها وسويتها . بل ربما لانكون مغالين ، إذا قلنا إن معاني النفس لا تقدر . إنها تشمل الإنسان ! مادياً ومعنوياً ، وهي كذلك تقدمه بوصفه كائناً شريراً وخيراً ، وروحاً ، وجسماً قانياً ، وشعوراً ولاشعوراً .. إلخ .

(١) انظر مقاله (التاريخ والعقل التقليدي) ، في مجلة (الفكر العربي) ، العدد ٤٩ ، ١٩٨٧ ، ص ٢١٢

فتكرار مفهوم النفس في حالات تركيبية مختلفة ، وبمعاني مختلفة في القرآن ، أكثر من مئتي مرة ، له دلالاته . وربما من هذا المنطلق ، حاول الكاتب ربط ما في النفس بما في الواقع . وربط سلوك الإنسان بما في نفسه (إن سلوك الإنسان وتصرفاته نتيجة لأفكاره ، وبتعبير أدق لما في نفسه ، فإذا تغير ما في نفس الإنسان سواء كان بجهده ، أو بجهد غيره ، فإن سلوكه لا محالة يتغير . وهذا التغيير يمكن أن يصل إلى درجة النقيض ، كأن يتحول الإقدام إلى إحجام أو السرور إلى حزن ، أو أن الإقدام يتحول إلى نوع من الفتور ، ص ١١٩) .

وعلى أكثر من صعيد ، يحاول التعامل مع النفس ، وهو يتحدث عن التغيير من خلال مفهوم التبصر ، والتبصر من البصيرة ، والبصيرة ، تتعلق برؤية ما في الداخل (في النفس) ، وهي تعتمد على حالة حدسية وجدانية هنا ، (إن التبصر في الحياة هو المسنونة الزرق كأياب أغوال ، وكـم تتعلق بأنواع من القش لتتقذنا ، بينما التبصر هو سفينة النجاة ، وبيننا وبين التبصر أهوال ترعبنا ، ص ١٣٢) .

الداعية الإسلامي ، سواء كان الكاتب (كاتبنا) أو سواه ، متقن لما يجب أن يقول ، وكيف يقوله ، ولن يجب أن يتوجه بشكل خاص ، فيما يتعلق باللغة الخطابية ، المفهومة في صياغتها ، والتي تعتمد من ناحية ثانية ، على تكرار مفاهيم ، أو أفكار ، وبأشكال مختلفة ، لتجيش الوعي ، واستقطاب المزيد من (النفوس) إليها وتهذيبها ! كما في حال النفس المركزية في حضورها ، في القرآن وتشكل المهتد الأكبر للمسلم بأهوائها ، والمنقذ الأكبر كذلك ، إذا أحسن التعامل معها ، ولهذا كان استعمال التبصر الأداة الأساسية للتعامل والتواصل معها !

ولكن تركيز الكاتب على مركزية النفس ، بوصفها محتوى (الفجور والتقوى / ، أدى إلى نوع من الشطط ، حين ربط السلوك بالنفس . وكأن الإنسان تقوده نفسه ، وهي التي تسيّر أموره جميعها .

الأرضية الواقعية تكاد تغيب هنا ، تحت ضغط النفس ذاتها . وكأن الواقع فائض عن حاجة النفس ، لاغنى عن النفس . لكن وعي النفس هل يتم بمعزل عن مكون هذا الوعي ، والمغيّر فيه كطبيعة توجهه ؟ إذ إن الملاحظ أن الإنسان يتردد إلى نفسه ، أو يشعر بتصارعات أهواء مختلفة في نفسه ، ويضطرب كيانه النفسي ، حين يضطرب الواقع . ولعل الذي نسميه فساد النفس ، يجد مغذّيه في الواقع . وأن الذي نعدّه اطمئنان النفس ، نجد منبعه في الواقع . إن الأزمة بكل دلالاتها الاجتماعية ، حيث تشتد ، وتنعكس مباشرة على النفس ، والمراء يشعر باستمرار ، أكثر مما يشعر بصراع الواجبات ، بين قيم مختلفة ، حين يضطرب ، أن تتأزم أوضاعه . أما عندما تكون هذه الأوضاع مستتبة . فإن النفس تعيش عافيتها ، بل تعيش في وفاق إبداعى مع الوعي تماماً !

ثمة ملاحظة أخرى ، تشكل مساهمة في تعميق العلاقة بين الإنسان وقرينه الإنسان الآخر في المجتمع . وهي أن عملية التغيير تتم في صورتها الفعالة حين تقوم على أرضية مشتركة . أي أن جهود الآخرين قد تساهم في تغيير ما بالنفس ، ولكن هذا التغيير من المحال أن يتم من طرف واحد . إنما من خلال استعداد نفسي !

والكاتب عندما يستخدم مثل هذه اللغة الخطابية - كما يبدو - فهو يريد - من جهة - أن يبقى أميناً لفاعلية الكلمة في تبلورها القرآني ، وفي مردودها الوجداني ، في مخاطبته للآخرين ، ومن جهة ثانية ، أن يمنحها بعداً معاصراً ، وذلك لتحقيق بناء معادلة التواصل الثقافي المرغوبة : الماضي والحاضر داخل نفس (المسلم) !

ولعل أكثر ما يلفت النظر في بنية العالم الفكري لـ (جودت سعيد) إحساسه بالوعي التاريخي ، وعي التاريخ الذي لا يراوح في مكانه ، إنما يعبر عن تغيير في كل ما يمسه . فلا شيء يبقى ثابتاً . ومثل هذا اليقين الواقعي ، يشكل مدخلاً (صحيحاً) في مجال تغيير ما في نفس الإنسان والواقع معاً (ومن أكبر المشاكل التي تعترض المسلم في هذا الموضوع ، توهم الناس أنهم في أنماطهم الفكرية مثل ما كان عليه الناس في عهد

الصحابة ، فيحاولون أن يروا في الرماد ناراً وفي الجمود حركة ، فلا يميزون ما حدث من تغيير في الفكر والنظر ، فيقيسون أنفسهم بهم دون شعور - وهذه مصيبة كبيرة - وعقبة كؤود ، تحول دون رؤية الأمراض التي تصاب بها المجتمعات ص ١٤٨) ، ومن هنا ، كان تحديد موقفه العقلاني من الآبائية ، أي ضرورة الابتعاد عن كل حالة تواكفية . وعدم نعت السلف عنوان حضارتنا الجديدة ، كما تقرأ ذلك هنا وهناك . ففي كل شيء يوجد ويُستحضر السلف ، في المأكل والملبس والشرب ، وفي كل أمور الحياة . وهم - إذا قرأنا ما يتعلق بحياتهم - كانوا مختلفين عنا ، وكانوا مثلنا ، ولكنهم حاولوا إثبات وجودهم ، بوضع سنن تناسب حياتهم ، فأخذوا وأضافوا ، ولأن كلمة السلف أصبحت مألوفة في لغتنا اليومية ، حتى أصبح هناك ما يسمى بـ (حَمَى السلف في النفس) ، وكأن لإمكانية للعيش وللحياة دون الحديث في وعن وبالسلف . فالسلف أصبحوا وتجسدوا في كل ما نقوم به ونفكر ، في كل عملية خلافية واختلافية ، واجتهادية في تصالحنا معاً وتصارعنا كذلك .. فهم باتوا ساحة مراهنتنا الثقافية .. ولعل ما ذكره الدكتور (محمد النويهي) حول هذه النقطة ، يفيدنا في ذلك . حين كتب - وانظر في هذا صحيح مسلم - « كتاب الفضائل » ، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع نحو ذلك . تجد هذه الأحاديث :

- « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم ، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » تأمل جيداً قوله عليه السلام : « افعلوا منه ما استطعتم » .

- « ذروني ما تركتكم (وفي رواية ما تركتم بالبناء المجهول) فإنما هلك من قبلكم » ، ثم ذكروا بقية الحديث كما في الحديث السابق .

- « إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته » ^(١) ..

(١) النويهي ، د . محمد : نحو ثورة الفكر الديني ، دار الآداب ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٣٤ .

ويظل تعليقه على حالة التخلف التي تعانيها (الأمة الإسلامية) ، في ضوء ما تقدم ، مفيداً ذكره . وهو إن كان طويلاً نسبياً ، إلا أن استحضاره - كما نعتقد - يغني عن ذكر الكثير من الأفكار في إطار التحوار حول ما نحن بصدده : (والحق أن المتأمل في الحالة الراهنة للأمة الإسلامية يجدها عظيمة الشر ، فهي من الجانب العملي قد اضطرتها الأحوال المتغيرة إلى أخذ قوانينها الحديثة أخذاً مباشراً من القوانين الأجنبية في شتى شؤونها المدنية والتجارية والجنائية . ولم تحاول في تقنين هذه القوانين أن تستمدّها من المصادر الفقهية الإسلامية . بل إنها اضطرت إلى الخروج على كثير من الأحكام وتقييد عدد من الإباحات التي وضعتها مصادر التشريع السابقة . لكنها من الجانب النظري لا تزال تعتقد بلزوم تلك الأحكام والإباحات ، لأن مفكرها لم يجرؤوا بعد على المواجهة الجذرية التي شرحناها . فهي تحمّل على الظروف الجديدة التي اضطرتها إلى وقف التشريعات القديمة وتحمل بالعودة إليها وإلى الأوضاع الماضية التي كانت تطبقها . وهي في معظم أقطارها - ما عدا أشدها تخلفاً - لا توقع حد السرقة مثلاً ، ولا تستبقي حق الاسترقاق . وفي بعض أقطارها قد قيدت حق الملكية ، وفي بعضها قيدت حق الطلاق ، وفي بعضها قيدت حق تعدد الزوجات أو ألغته إلغاء تاماً ، لكنها في كل هذه الأقطار المختلفة لم تقتنع بعد بأن ما فعلته لا ينافي الدين ، فهي معذبة حاقّة ، متناقضة متفسخة ، يخالف واقعها مثالها ويعارض سلوكها عقيدتها ، وما أشنعها من حالة تعيشها أمة من الأمم)^(١) .

فكيف يمكننا تقييم مفهوم (الأمة الإسلامية) ، وهي في تنوع أثنيتها ، وتتصارع فيما بينها باسم الإسلام ، وعلى أكثر من صعيد . وكيف يمكن أن يحدث التغيير في أمة لا تلتئم أجزاءها ، وتعيش تناقضاً مريعاً فيما بينها ؟

(١) المصدر نفسه ص ١٦٤ .

والكاتب في حديثه عن التغيير لا ينسى أن يشير باستمرار إلى أحداث الماضي ، فالماضي يعلم . حيث تقرأ أحداثه ، وتؤخذ منه العبر . ومن المعروف أن الإنسان هو ابن ماضيه أولاً . بمعنى أن تاريخه هو معلم بارز في حياته . (وكل الذين لا يتذكرون ما وقع فيه الماضون من أخطاء ، يكونون معرضين لإعادة دفع ثمن جهلهم اجتماعياً ، في حياتهم الدنيا ، كما هم معرضون لخسارة النفس في الآخرة حين يقولون : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك : ١٠/٧٧] ص ١٦٥) . هذا القول لا يتحدد بزمان أو مكان معينين ، بل إنه يشمل الأزمنة والأمكنة كلها ، والبشرية كلها كذلك : فالحروب ، والصراعات الدموية ، والتناحرات في مختلف أشكالها ، بين الأفراد والجماعات والشعوب والدول ، تشكل دروساً لا تنضب معانيها ، فكل من يقرأها ، يستمد معاني جديدة منها ، من خلال مستجدات عصره . وبقدر ما يستخلص الدعامات المشتركة ، ويكتشف القوانين (السنن) الموضحة لحركيتها ، بوسعه تحديد موقفه السليم تجاه أحداث عصره ، وما يمكن أن يقع من أحداث أخرى غداً .

وهذا يعني أن الكاتب لا يريد تنبيهنا إلى الماضي لتعلم من دروسه . إنما يريد منا أن نفتح عليه ، وأن تقارب أنفسنا ، من خلال تواصلنا مع ذلك الماضي في مختلف عصوره . والماضي هكذا ، يتجسد بأحداثه ، ليواجهنا بحقيقة حادة ، تؤكد وجهة نظر الكاتب : احذروا العنف . فهذا من مصلحتكم ، والدليل هو ما جرى من أحداث مؤلمة ، وما ذهب من ضحايا ، وظهر من أحقاد ، عمقت أغوار النفوس وملأتها أكثر بالعنف ! وهو في حديثه وإشارته هذين ، ينحي باللائمة على المسلم ، لأنه لا يعلم كيف يتصرف . إنه لا يميز بين ما هو علم ، وما هو وهم (فيختلط بالظن ، وينظر إليه إلى العلم ، كما ينظر إلى الأوهام والظنون ، فهذا هو معنى ذهاب العلم ، ص ١٨٠) .

إنه يقيم العلم الذي يفكر فيه ، ويتم التعامل معه من خلال نتائجه العملية . تلك النتائج التي لا تساعد على التغيير . وهو إذ يلجأ إلى ذلك ، فإنه يحاول أن يفكر كما كان

يفكر مسلم القرون الهجرية الأولى . حيث التفريق بين المسلم وغير المسلم (أي من كان يسمى بالكافر) متداولاً ، ليؤكد انتماءه الإسلامي (النقي الطهراني) وهو بهذا التحديد يخرج نفسه من التاريخ المعاصر ، حين يستخدم مثل هذه المفاهيم اليوم (المسلم / الكافر) ، أي وضع المسلم في المركز الأول ، ونعت أهل الأديان الأخرى (أهل الذمة) ، كفاراً حين يرفضون الإيمان بالإسلام ، كما في قوله (إن السنن النفسية ، مثل السنن العضوية ، تنطبق على المسلم والكافر ، ص ١٨٩) .

ومن جهة أخرى ، فإن الاستشهاد بـ (ابن تيمية) ، حيث (يطارد هم أتباع الآباء الآبائيون) ، خلال التاريخ ، وتطارد مؤلفاتهم أيضاً ، سواء كانوا من أتباع الآباء الأولين ، أو من أهل السياسة والسلطان ... ص ١٩٣ ، يوضح لنا التوجه الفكري للكاتب ، في اعتماده على مثل هذا النموذج ، النموذج الذي لا تنكر أهميته . إن ما يثير الاستغراب ، في أحاديثه ، وفي زمن تتمازج فيه ثقافات عالمية ، ونشهد فيه هيمنة عالمية لثقافة أورو - أمريكية خاصة ، (فهل يحاول لعب دور ابن تيمية ؟) ، وهو نفسه يظهر تأثيره بهذه الثقافة في طابعها الكوني ، كما في حديثه عن اللامفكر فيه ، وبممنوع التفكير فيه لـ (فوكو) ، وبـ (توينبي) الإنكليزي ، ويستخدم صياغات فلسفية في كتاباته . و (ابن تيمية) كان من المعادين للفلسفة . فلماذا لم يستخدم ، أو لم يذكر أسماء أخرى حوربت في أرجاء الدولة العربية الإسلامية ، أسماء فكرية وفلسفية ، دعت إلى تنقية النفس من شوائبها ، أو تطهير الدين من (لوثة) السياسة على أكثر من صعيد ؟ من أمثال : الفارابي - ابن رشد - ابن عربي ، وقبلها المعري ، وأبو حيان التوحيدي .. إلخ . نعم أن يتحدث الكاتب عما يسميه بالآفات (أوجه التخلف) التي تميز ما يسميه الكاتب بـ (الفكر الإسلامي) ، ففي هذا ما يغني الفكر ، ويدعو إلى الحوار جرغم أن عبارة (الفكر الإسلامي) في عصر تمازج الثقافات ، وبروز ثقافة كونية ، واتكاء داعية الفكر الإسلامي نفسه على أساليب ووسائل وغايات غربية في الكتابة ، وتقديم الحجج غير دقيقة « ، مثل آفة : الغفلة - والإعراض - والتكذيب - والهوى - وتقليد الآباء ، ص ٢٠٤ .

ولعل لجوء الكاتب المستمر إلى الصياغات الوجدانية لتقريب أفكاره من الأذهان ، لإحداث عملية التغيير ، يعبر عن توفقه إلى مخاطبة الجماهير في وجداناتها . وليس من خلال عقولها . وتأكيداً على المنهج القرآني في التغيير ، دون تحديد مفهوم المنهج إلا بعبارات ذات طبيعة حسية (وصفية وتفسيرية) ، يظهر لنا حيرة الكاتب ، بل وشعوره بالعجز الذاتي ، في مثل هذه الأمور ، عن إيصال الفكرة المنشودة إلى جميع الأذهان . الفكرة التي هي نتاج العلم تحديداً . ومن المؤكد هنا أن كلمة العلم المستخدمة هنا ، لا علاقة لها بالعلم الذي نتعامل معه ، في نظرياته وقوانينه وقواعده ، وعلى أساس وضعي وعملي . إنه علم آخر ، قائم على ما هو حدسي ، وإن كان يتضمن تعابير تعلن عن علميتها : « إن علم تغيير ما في النفس وما ينبغي أن نغيّره ، والزمن الذي يحتاج إليه إذا استخدمت الإمكانيات بكفاية ، هذا العلم هو الذي يخرجنا من الحيرة التي نعيش فيها ، ص ٢٣٨ » . وإذا كان هذا التغيير يثيرنا ، ويدفعنا إلى الإقبال عليه ، ومقارنته . فإن ثمة سؤالاً ناهضاً يطرح هنا ، وهو : كيف يكون التغيير ؟ ومن سيقوم به ؟ وما الذي سيحققه ؟ وما البرامج الشاملة التي يتضمنها في سياقه الاجتماعي والثقافي ؟ إنها أسئلة قصيرة في سؤال واحد ، إجاباتها تمس النفس في ما هو أخلاقي . وإذا كان الكاتب يقول : « في الواقع إن تذوق العلم وحده ، هو الذي يستطيع أن يعودنا الاحترام الصحيح لأهل العلم ، إذ نصل معه إلى درجة تقدر فيها العلم الذي عندهم » ص ٢٤٨ ، فإن ما يجب أن يتبادر إلى ذهننا مباشرة ، هو أن العلم المقصود هنا ليس العلم التوضعي ، العلم الذي يعتمد على العقل ، على ما هو افتراضي باستمرار ، وإنما يعتمد على ما هو حدسي (علوم دينية) ، العلم المقصود به هنا هو الذي يستخلص من التمعن في الآفاق والأنفس ، حيث تحصل المعرفة بالقذف ، أو ما يشبه ذلك ، على طريقة المتصوفة ، لأنه هو نفسه يقول في نهاية كتابه « كم من حقائق قرآنية بسيطة على مسع كل أحد في قارعة الطريق ! ولكن مع هذا كله لا ينتبه إليها منتبه » ص ٢٥٦ ، وهو بهذا المعنى يخلق على موضوعه . لأن كلمة حقائق القرآن ، ترتبط بما

هو واقعي ، وهذه الحقائق ليست عبارة عن خارطة علمية استكشافية .. القرآن
يحرص على طلب العلم ، وضرورة ممارسة الخير ، والتزود بالمعرفة . ولكنه لم يحدد
- يوماً ما - كيف يكون العلم في قوانينه ، أو الخير في ممارساته ، أو المعرفة في ميادينها
المختلفة ، ولهذا كانت صيرورته في التاريخ !

معنى أن يكون الزي (الإسلامي) رمزاً للتحدي والذات المسلمة

- ١ -

هل يمكن للزي ، للباس أن يتحول من إطار نعته قطعة قماشية ، إلى عالم رمزي قيمي . فتصبح قطعة القماش هذه ، متجاوزة لطبيعتها المادية ، وتكتسب قيماً معنوية ، علاقة دالة على ماهو نفسي وأخلاقي ؟

لقد حاول الكاتب في مؤلفاته السابقة حتى الآن أن يبين لنا ما معنى أن يمارس الإنسان العنف ، وكيف يكون الإنسان الممارس للعنف ، ومتى يستطيع التجرد من هذه الخاصية ، والارتقاء إلى ما هو لاعنفي ! وأن يثير كل ذلك من خلال علاقة النفس بالمجتمع . أن ينطلق من فاعلية الإرادة ، وكيف يصيب الشكل الإرادة ، ومتى يمكنها أن تكون عدلاً (فعالية) ، أن تصاب بالكل ، فهذا يعني تجسيدها عنفياً ، وأن تتميز بالعدل ، فهذا يعني تجليها لاعنفياً ، وأن ترتقي إلى ما هو عدل ، فهذا يعني انفتاحها على ذاتها ، على إنسانيتها ، على الآخرين ، وأن تبقى في إطار ما هو كل ، فهذا يعني تبلورها عنفياً وعدم قدرتها على الانبناء الذاتي ، بل عدم استطاعتها على فهمها لطبيعتها الإنسانية .

فهل يمكن للإنسان المؤمن بعقيدة معينة - المسلم هو المعني به هنا ، لأنه أساس موضوعنا - أن يحاول إظهار ما يراه الإنسان في كيانه خارجياً ، في اللباس تحديداً ، بوصفه علامة فارقة ، تبرز خصوصيته ؟ وإذا تعلق الموضوع بالمرأة ، فهل تستطيع أن تؤكد خاصيتها هذه ، وقوة إرادتها من خلال ذلك ؟

- ٢٠٤ -

يحاول الكاتب أن ينطلق من الحقيقة التي تقول : « إن الزي ليس شيئاً هامشياً ، إنما هو قيمة معتبرة . بل يظهر من حيث القيمة مسرحاً للكثير من الرهانات ، ورمزاً لأكثر من علاقة ، وأداة تواصل مع الواقع ، بطريقة محددة ، تبرز خصوصية هذه العملية . وهذه تعني أن الإخراج الرسمي أو الذهني لمفهوم الخصوصية لشيء ، إثر ربطه بقيمة لها تاريخها القدسي ، ومن ثم الاعتقادي الإيماني ، يتوقف في تقنيته ، على الطريقة التي يتعامل بها الفاعل بذلك . وهذا يعني أننا قد نستغرب ، حين نجد أحدهم يضيف قيمة معينة على علاقة ما تبدو أمام أعيننا غير ذات قيمة ، لأنها لا تشغل تفكيرنا ، ولا تثير انتباهنا ، ولأنه يختلف عنا تماماً في تعامله مع ما يهتم به . فقيمة الموضوع ، هي في قيمة ما يسقط عليه من أبعاد فكرية !

لن نقول هنا ، إن الكاتب يفكر هكذا ، إنما يمكننا القول : إنه يريد أن يؤكد حقيقة انتائية تبرز في علاقة مع ما هو معاش ، فيما هو منظور/ مرئي ، هذا الذي يغطي الجسد ، بل يعرف به للعالم كخصوصية .

كما قلنا ، الخلاف غير موجود ، بالنسبة لموضوع الملابس ، إنما هناك اختلاف حول الأفكار التي تثار من خلال هذا الموضوع . وطريقة إنتاج هذه الأفكار تاريخياً . حيث قدم نفسه في معرض رده على سؤالي العاشر ، بأن ما يتحدث فيه هو (لباس التقوى) ، و (نحن لا خصوصية لنا عن العالم إلا بالتقوى) .

اللباس إذن يذكر بالتقوى ، والتقوى هي بيت الصيد في كل نقاش ، وعملية تقدم . وهي تشكل المدخل الرئيس لتأكيد خصوصية شخصية المسلم . فما الذي أدى إلى طرح الموضوع بهذه الطريقة ؟ وهل يمكن استيعاب الزي كقضية ، ووصف هذه القضية بأنها مفتاح فضائلنا ، وتميزنا عن الآخرين ؟

إن تفاعلنا مع كتاب (جودت سعيد) : (فقدان التوازن الاجتماعي : مشكلة الزي والملابس) ، هو الذي سيبين لنا آفاق الموضوع ، وكيف تتجلى حقيقة النفس والمجتمع خلال ذلك !

أين أصل المشكلة ؟ مشكلة فقدان التوازن الاجتماعي !

'أصل المشكلة ، كما تذكر (ليلي سعيد) في مقدمتها للكتاب ، يتعلق بإحدى النساء التي اقتنعت بأهمية الجلباب ، وضرورة ارتدائه ، بوصفه لباساً شرعياً ، عملاً بما جاء في القرآن ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ ، وَبَنَاتِكُمْ ، وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ ، يُدْثِنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾ [الأحزاب : ٥٩/٣٢] . وجهزت نفسها إلى السفر إلى أمريكا مع زوجها . ولكنها عندما استقرت في البلد الجديد ، خلعت الجلباب ، (لأنها شعرت بأنها إن بقيت بهذا اللباس فستكون منبوذة ، وستكون حبيسة البيت .. ص ١٢)^(١) ، وقد ذكرت كيف استقبلوها في المطار ، مظهرين جفاء ، وعلقت (ليلي سعيد) على ذلك بقولها « وقلّبت الأمر ، اكتشفت أنها كانت غبية حين كانت تظن أنها لا تستطيع أن تكون مسلمة داعية بدون حجاب .. ص ١٢ » وهي تؤكد على أن الذي دفعها إلى خلع الجلباب ، هو الدعم الداخلي (أي الفكرة) . لماذا ؟ (إن الفكرة التي تفقد السند الاجتماعي تتعرض للزلزلة ، والمسلم في الوضع الراهن يعاني من هذه المشكلة ، فالمسلم في عومه لا يعاني من أزمة في مبدئه الديني ، وإنما يعاني من عجزه عن حل مشكلاته وفق السنن الاجتماعية ، وهذا العجز ينعكس بدوره على مبدئه .. ص ١٥) .

وهي في النهاية تعرض المشكلة / القضية على أخيها (جودت) ليبيدي رأيه فيها ؟

إذن أصل المشكلة ، هو في موقف الفتاة / المرأة المسلمة من الجلباب (اللباس الشرعي) ، كما يذكر في الكتاب ، هذا الموقف المتذبذب . إنها اقتنعت به ، حين كانت بين بني قومها ، وخلعته حين حلت بين أقوام غرباء - هو موقف - كما يفهم من سياقه الحديثي ، يجسد حالة الصراع بين ما هو شكلي ، وما هو ضمني (فعلي) ، فارتداء الجلباب

(١) الأرقام الواردة بين الأقواس ، تشير إلى صفحات الكتاب في طبعته الأخيرة ، طبعة ١٩٩٣ .

تم دون وجود أرضية فكرية (قناعة راسخة) بذلك . ولهذا جاء خلعه سريعاً ، وهي أي التي خلعت جلبابها ، وتشكل رمزاً ، وغوذجاً للتحليل (لا تمتلك ما يؤكد خصوصيتها كمسامة ، هذه التي تغيرت فكرة وسلوكاً) كما يذكر الكاتب : (جودت سعيد) ، (ولو فهم ما يتطلبه اللباس الإسلامي من الثقافة أو الروح التي تعطي المسوّغ له ، لساعد هذا الفهم على حل كثير من المشكلات ، ولكن الانفصام الاجتماعي الذي يعانيه مسلم اليوم هو الذي يفقده توازنه في هذا الموضوع ، فلا يتمكن من أن يكيف ضغط الواقع مع مقتضيات المبدأ إلا بشيء من التلفيق ، ويبان هذا بحاجة إلى شيء من الشرح - ص ١٩) .

إذن هناك غياب الثقافة المساعدة على دعم سلوك عملي ، والروح التي تساعد على تبلور هذه الثقافة ، وهذه العملية تؤدي بصورة طبيعية إلى الانفصام ، والانفصال عن الواقع وعن الذات ، إلى الاغتراب ، وبصورة عامة ، فإن أي سلوك ، عندما يمارس ، ولا يمتلك غطاء داعماً له (نظرياً) ، وقوة مناعة داخلية (إرادية) ، فإنه سيكون عرضة للتحويل باستمرار . ونجد ذلك عند أولئك الذي يغيرون حتى أفكارهم ، بسرعة كلما استقروا في أمكنة جديدة .. هذه الأفكار التي يتحدثون فيها ، وعنّها ، ويكررونها ، ويغيرونها ، لا لأنها لم تعد قادرة على التعبير عما هو متحول في الواقع ، أو لأن ضرورات الواقع تقتضي ذلك . وإنما لأن ضرورات المصلحة الذاتية تحتم ذلك فهم في قرارات أنفسهم (رجال جوف) على حد تعبير (اليوت) الشاعر ، ولهذا فإن أي فكرة تستثيرهم هنا أو هناك ، بحسب منطق المصلحة ، فسرعان ما يلبون نداءها ، ويتبنونها ، فما بالك بما هو ظاهري ، سهل الخلع كاللباس . فكل ما يعاش ، ويحكي فيه ، إذا افتقد الأرضية الفكرية ، التي - لا تشرع له فقط - بل تظهر فيه علاقة صلبة ، ومبدأ راسخاً في الحياة ، مهما تبدلت وقائعها ، فإن وشائج القربى الروحية لن تتم . والمتغير هنا يكون منقاداً وراء رغباته المصلحية .

ومثل هذه العملية تكون ذات تأثير مَرَوِّع كعلاقة / على الآخرين : اجتماعياً ، لأنه لن يكون هناك تواصل اجتماعي سليم ، معهم ، وثقافياً ، لأنه لن يكون هناك مناخ فكري مهيباً ، يساعد على تقوية هذه العلاقة ، وإكسابها قيمة معنوية . وتاريخياً ، لأنه لن يكون هناك مانسيه بالاستمرارية الدينامية في هذه العلاقة . ولعل التفكك في العلاقات الاجتماعية ، هو البداية الأولى للممارسات من هذا النوع تماماً !

والكاتب يتناول الموضوع من الزاوية التي تهمه . حين يضيف على اللباس أهمية اجتماعية ، وقيمة رمزية ، بوصفه علامة على الهوية تحديداً ، على الخصوصية . فيعلق على مثل هذا التحول (إن الضعف الذي أصاب الجسد الإسلامي ، والذي من أعراضه موت خلاياه بالشكل الذي بيناه ، هو فقدان المَسْوَع ، أو ما يسميه توينبي : الشعور بالأناقة ، وهو الشعور بالتميز والتفوق الحضاري ، ليس تفوق فرد على فرد ، وإنما تفوق مجتمع على مجتمع ، وحضارة على حضارة - ص ٢٢) .

والذي يحاول التعبير عن وطنيته بما هو خارجي ، كالذي ارتدى البزة الأوربية ، واحتفظ بطربوشه الأحمر ، إنما يعبر عن سلبية مفرطة . لأنه يقدم نفسه كائناً حضارياً ذا خصوصية .

ويؤكد الكاتب في مثال ابنة (نهرو) ، وكيف أنها (لا تشعر بالمنبذية حين تمثل العالم الثالث بلباسها الوطني - ص ٢٥) ، وهذا يعني أن الذي نطالبه بأن يكون في مستوى ما نريد ، من خصوصية معينة ، وهو غير مهيباً لذلك . لا يمكنه أن يكون كما نريد . لأن الاستعداد الداخلي ، أو لأن امتلاك الثقافة المساعدة لم يتم ، ومن هنا كان تعليقه على مثال التي خلعت الجلباب في البلد الأجنبي « فن الخطأ أن نطلب من الأخت أن ترتفع إلى مستوى حالة الشعور بالأناقة (كرامة الأمان) ، وهي لا تزال في حالة الشعور بالمنبذية ، وهذا هو التغير المطلوب من قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١/١٢] - ص ٢٨ » .

إنه هنا يؤكد على مسألة التحرر الداخلي ، تحرر النفس من أوهامها ، وتحرر العقل من ضلالاته ، تلك التي تصور للإنسان ، وهو في طريق الخطأ ، أو يمارس عملاً لا أخلاقياً ، أن ما يقوم به هو عين العقل . وهذا يعني أن مواجهته بأخطائه تبدو عملية في نتائجها ، بل قد تبرز نتائجها سلبية أكثر ، حيث يمكنها أن تخلق ردة فعل مضاعفة عند هذا الإنسان ، وتوحي له أن ما يقوم به هو الصحيح ، وعليه أن يمضي في طريقه ذاك مستحثاً الخطي !

ومثل هذه التعمية الشاملة ، تبرز مسألة الثنائيات . فكل شيء أبيض أو أسود ، جميل أو قبيح ، مع العلم أن ليس هناك ما يفصح عن ذلك بصورة أو موضوعية . فكل شيء يفهم من خلال تقيضه وبه ، وليست سرعة استحضارنا لمفهوم عبر مفهوم آخر ، يبدو تقيضه ، سوى الدليل الدافع على وجوده معه ، أو بداخله . وهذا يعني أن قيمة الشيء هي في قيمة تقيضه ، وتواصله معه . فنحن لاننظر إلى ما يسمى بـ (الأصالة) ، نظرة معينة ، إلا على أساس موقف معين مما يسمى بـ (الحداثة) ، وهكذا بالنسبة لبقية المفاهيم أو العبارات الأخرى ! ووفقاً لهذا التصور يتحدث الكاتب عن المسلم اليوم ، وهو ينظر إلى الأشياء بوصفها مقدسة أو حقيرة ، عظيمة أو بخرسة ، (وبذلك يشوّه الحقيقة في كلا الحالتين ، لأنه فقد المقياس ، والذي يفقد المقياس يبتعد عن الإنصاف في الإفراط أو التفريط في أحكامه .. ص ٣٦ .

ومثاله عن الهند ، يوضح ما يريد . فالهند تعد - عنده - نموذجاً في فهم الخصوصية ، أكثر من أي دولة أخرى ، لأنها « لم تقبل أن تقلد : لامن الرأس (التكنولوجيا) كالصين واليابان ، ولامن الرجلين (استيراد الأشياء) كالبلاد العربية والإسلامية ، أقصد : استيراد الأشياء الاستهلاكية ، بل أرادت الهند أن تُدين العالم في اتجاهه ، وتخط لهم خطأً جديداً في الحياة ، غير الذي تعودته العالم » .. ويحاول التأكيد على ما يقول ، حين يذكر كيف أن زعيمها « الذي كان يدعو الشعب الهندي إلى (طريق الحقيقة) كما كان يسميه ، قدم مات مغتالاً على أيدي الهنود أنفسهم .. إلخ

- ص ٣٩ . ويسعى الكاتب إلى فهم موضوعه أكثر ، من خلال توسيع قاعدته المفهومية ، حين يشير إلى الضغوط التي تضغط على المسلمة في لباسها (هذه الضغوط المختلفة الدرجات هي خطوات الشيطان التي يخطوها في بسط سلطانه على أتباعه ، فترى من آثارها : هنا خلع جلباب ، وهناك ترك فريضة الصلاة ، وهنا فراراً من تعليم القرآن ، وهناك هروباً من الأمر بالمعروف ، وهنا تقديماً للقرايين على قدمي الشيطان .. إلخ - ص ٤٣) .

يستخدم الكاتب اللغة الدينية ، ليحرك العالم النفسي الذي يبلور شخصية المخاطب - حيث يشكل الشيطان القطب الأعظم للشر والغواية والضلالة والتهيه الأخلاقي . لأن الشيطان هو الذي أخرج الإنسان من الجنة ، وهو الذي كان طلبه من الله أن ينزل إلى الأرض فيفسد فيها ، بإفساده لبني آدم . وهذا يعني أن كل إثم ، وخطأ ، وخداع ، يكون الشيطان هو الباعث له ، ولو كان المسلم مؤمناً فعلاً لما جرى معه كل ما يقلل من قيمته كإنسان !

ولكن هذه التي تشعر بوطأة المنبوذية ، من وراء لبس الجلباب بوسعها - كما يرى الكاتب - أن تستعيد توازنها الداخلي ، عن طريق الإيمان بمن خلقها . فهو ينبوع الهداية ، ومنقذها من كل غواية شيطانية (وكما أن الإيمان بالغيب يعطي قوة التماسك ، كذلك فآيات عالم الشهادة تزود الإنسان بنوع آخر من التماسك) هذه هي المرحلة الأولى ، أما في المرحلة الثانية ، فهي مرحلة الإيمان بالشهادة (أو مرحلة فهم أن ما يأمر به الله هو الذي يقتضيه العقل والفطرة ، وعين الصواب - ص ٤٨) . ما الذي يدفع الكاتب إلى التركيز على هذا الجانب ؟ الجواب (إن عدم إدراك المسلم لأهمية جانب عالم الشهادة ، يفقده وظيفته ، وأداء واجبه - ص ٥٩) .

ويبرز حرصه على وحدة الإسلام ، انطلاقاً من الموضوع الذي نحن بصدده ، حين يكتب (بل إن العالم الإسلامي لا يدخل المجتمع البشري كمجتمع مسلم أو باسم مجتمع

مسلم ، لأنه فقد كيانه بوصفه مجتمعاً مسلماً ، وإنما يدخل المجتمع العالمي بوصفه مجتمعاً قومياً أو وطنياً ، ومعنى هذا أن أمره لم يقتصر على عدم مشاركته في صنع العالم ، بل إنه ليس له وجود ، أو حضور شخصي ذاتي ، فقد زالت شخصيته من الوجود الدولي ، فالمسلم لا يحضر العالم اليوم على أنه مسلم ، وإنما يحضره على أنه هندي أو عربي أو إيراني أو تركي .. إلخ ص ٦٣) .

فالكاتب - فيما تقدم - يدعو المسلمين إلى التوحيد ، ليشكلوا قوة واحدة . ولأن الانقسامات الأثنية لا يمكن أن تساهم في تطوير أو تقوية أي طرف ، وهو لم يشر إلى ذلك . إلا لأنه يقدر الضغوط المختلفة ، التي تمارس ضد الجميع (المسلمين) ، من قبل مراكز لا تخفي وحدتها ، وتكتلها (أوربا مثلاً) معاً !

ثم يعلن عن خاتمة الكتاب بقوله عن إن اللباس ليس مصدر المنبوذية ، لأن (اللباس ليس أكثر من مذكر ، أو مثير لحالة المنبوذية التي وصل إليها المسلم - ص ٦٧) .

وهذا يعني أنه (إذا غيرنا النفس ، ورفعنا الشعور بالمنبوذية الذي اقترن بلباس معين ، يمكن للباس نفسه أن يثير الشعور بالكرامة الذي أصبح يملأ نفس المسلم . فهذا معنى ما يقال : (ينبغي أن لا تحجب ظاهرة شكلية عنا مشكلة حقيقة ، أو موضوعاً جوهرياً ، كما تحجب عنا الشكلية الظاهرية لحركة الشمس الحقيقة الموضوعية من حركة الأرض حول الشمس - ص ٦٩) .

بهذه الصياغة التعبيرية والتوجيهية الإرشادية ، ينهي حديثه حول موضوع اللباس ، ودلالاته !

كيف يمكننا التفاعل والتواصل مع المشكلة هذه ؟ كيف نعين آفاقها المعرفية والدلالية ؟

من الواضح بداية ، أن الكاتب يحاول التركيز - كما ذكرنا سابقاً - على مفهوم الخصوصية ، هذا المفهوم الذي أقامه باللباس ، بالنسبة للمرأة . والإيمان الداخلي بالمبدأ ، بالنسبة للإنسان المسلم بشكل عام . وسعى إلى ذلك عبر أمثلة مختلفة ، هنا من المناسب القول بداية ، إن الخصوصية لكل مجتمع تظل حالة إنسانية مطلوبة . بل يجب الدفاع عنها ، والدعوة إليها ، ولعل العالمية أو الكونية ، لا يمكن أن تبقى تنوعاً مثيراً في مكوناتها الاجتماعية والثقافية ، وإبداعاً في تعدد روافدها ، إذا التفت الخصوصية . أو كان هناك من يتجاوز ذاته ، ويعلن عن عالميته ، وهو في قرارة نفسه ، في نفسه عدمي الوطنية ! لكن كيف يمكن التواصل مع مفهوم الخصوصية ، إذا انطلقت من موضوعه إشكالية في الصميم ؟

بشكل آخر : إلى أي مدى يمكننا التحاور الدينامي (إن جاز التعبير) مع (جودت سعيد) ، حول ما يعلن عنه من أفكار هنا ؟ بداية يعد الجلباب ضرورة إسلامية لكل امرأة مسلمة . وفي الوقت نفسه علامة على إخلاصها لدينها .. وقد اعتمد تمام الاعتماد على الآية التي ذكرناها حول الجلباب .

ولكن كيف تقرأ هذه الآية في تاريخيتها ؟ وهل تفهم بالطريقة التي قدمت بها على سعيد المعنى ؟

يذكر (النيسابوري) ما يأتي ، حول أسباب نزول هذه الآية (أخبرنا سعيد بن محمد المؤذن قال : أخبرنا أبو علي الفقيه قال : أخبرنا أحمد بن الحسين بن الجنيد قال : أخبرنا زياد بن أيوب قال : أخبرنا هشيم عن حصين ، عن أبي مالك قال : كانت نساء المؤمنين يخرجن بالليل إلى حاجاتهن ، وكان المنافقون يتعرضون لهن ويؤذونهن ، فنزلت هذه الآية . وقال السدي : كانت المدينة ضيقة المنازل ، وكان النساء إذا كان الليل خرجن ، فقضين الحاجة وكان فساق من فساق المدينة يخرجون ، فإذا رأوا المرأة

عليها قناع قالوا هذه حرة فتركوها ، وإذا رأوا المرأة بغير قناع قالوا هذه أمة ، فكانوا يراودونها ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (١) .

عم تكشف عنه هذه الآية ؟ إن من يتمن فيها تسلسلها ، أو تراتبها الاجتماعي بالتحديد ، لا بد أن يلاحظ فيها تخصيصاً ، وفي الوقت نفسه ، لا بد أن يتلمس فيها الكثير من العلاقات الاجتماعية ، والأبعاد الاجتماعية . فهي جاءت هكذا ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ، ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً ﴾ [الأحزاب : ٥٦٣] .

١ - إنها أولاً تخاطب النبي ، لأنه (رأس الإسلام) ، فهناك تراتب اجتماعي قيمي تخاطبه بخصوص أزواجه ، وهذا يعني أن المسؤولية الاجتماعية تعرف من قبل الرجل ، ومن الضروري الانتباه إلى ذلك . أي عليه أن يقول لأزواجه ، أن يلزمهن بما أمرن ، بخصوص وصفهن كنساء متزوجات . فالزوجة وضعها الاجتماعي غير الفتاة العازبة ، وثانياً أن يقول لبناته وهن عنده ، وثالثاً تأتي أزواج الآخرين (المؤمنين) ، في التوجيه الأمري .

٢ - هذا الأمر يخصصهن بضرورة ارتداء اللباس الذي يميزهن عن الأخريات : أزواجاً كن ، أم بناتاً ، وهن بذلك يُعرفن ، فلا يتقرب أحد منهن بعد ذلك !

٣ - والآية تكشف لنا عن طبيعة المدينة ذاتها ، فقد كان قضاء الحاجة يتم خارجاً . وهذا يعني أن اللواتي يخرجن ليقضين الحاجة هذه ، كن يبتعدن عن بيوتهن ، بشكل يفسح المجال لمن وصفوا بالفسق ، بمضايقتهن ، أو الوصول إليهن بأكثر من طريقة يارادتهن أم بدونها !

(١) النيسابوري ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي : أسباب النزول ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ٢٠٨ .

٤ - والآية تكشف كذلك عن وجود مجتمع ليس طهرانياً في امتداده الاجتماعي ، فوجود فساق المدينة كان يعبر عن تنوع في العلاقات ، عن بنية اجتماعية ، تحوي قياً مختلفة ، فهناك المؤمنون وهناك الفساق ..

٥ - والآية - أخيراً ، وليس آخرأ تكشف عن تراتب هرمي اجتماعي نسائي كذلك ، متفق عليه ، ولعل تخصيص الآية للواتي أشير إليهن بعلامة معينة ، يعني ترك مجال النساء الأخريات والبنات الأخريات (الإماء) ومن في حكمهن مفتوحاً ، ولم يكن هناك ما يعيق مثل هذا الحضور ، أو اتصال الفساق بهن !

فالجلباب كان علامة تعريف بهن ، أكثر مما هو علامة تحديد لهن ، الجلباب لم يفصل بمقاييس معينة . إنما حدد فقط ليعرفن ، وليس ليُلبس من قبل النساء جميعاً . وهذا يعني ضرورة مراعاة الوضعية التاريخية للآية ! ويسعفنا في تأكيد ذلك (ابن سعد) حين يتحدث عن هذه الناحية أما الإماء ، كن في المدينة يُغرين من قبل السفهاء الذين يتقربون منهن على الطريق العام ويعتدون عليهن . وفي هذه الفترة ، كانت المرأة الحرة التي تخرج في الشارع ولا يميزها شيء من ثيابها عن العبد ، مختلطة مع هذه وكانت تتحمل المعاملة ذاتها^(١) .

ولعل هذا التوضيح نفسه يقدم لنا صورة تاريخية عن مجتمع المدينة . هذه الصورة توضح لنا أن هذا المجتمع كان مرناً في العلاقات القائمة بين النساء والرجال ، إضافة إلى وجود تواصل جنسي بينهما ، في مستويات مختلفة ، سواء كانت النساء حرات أم إماء ، ويعني ذلك وجود استعداد حتى بعد ظهور الإسلام بفترة ، لدى النساء جميعاً . هذا الاستعداد الذي يشكل بدوره علامة اجتماعية ، بل لغة متداولة على صعيد الجسد العام^(٢) .

(١) نقلًا عن « فاطمة للرئيسي » (في الحریم السياسي) النبي والنساء ص ٢٢٠ .

(٢) حول ذلك انظر مثلاً (هشام قبلان) في : آداب الزواج في الإسلام ، منشورات : بحر المتوسط ، عويدات ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٨ - ٢١ .

وقد حاول القرآن أن يغير من طبيعة هذه العلاقة ، أن ينظمها ويهذبها ، والآية خير دليل على ذلك .

فالقرآن لم يأمر بفرض الجلباب على النساء جميعاً ، ولا كان بالمستطاع اللجوء إلى ذلك ، ولو أنه لجأ إلى ذلك ، لما أثر في بنية المجتمع . بل نجد العكس . إذ كان سيثير ردة فعل قوية تجاه هذا الإغلاق على (الجسد) . شأنه في ذلك شأن الخمر الذي حرّم على مراحل . والجسد بقي محتفظاً بقيم مختلفة ، ومؤولاً تأويلات مختلفة طوال العصور التاريخية العربية - الإسلامية ، حيث كانت ، ولا تزال آية الجلباب ، تستجيب لرغبات المفسرين والمسؤولين .. فالعلاقات التي تُفهم في إطار اجتماعي ، وجنسي ، يمكن التعرف عليها في القرآن غير مفصلة ، الآن القرآن - كما يبدو - تميز ويتميز بحس تاريخي ونقدي سليم . إنه يُعرف هنا من خلال إشارات وعلامات . أما تحديد هذه الإشارات والعلامات بمشاهد اجتماعية معينة ، ووصفها هي المقصودة ، فقد عبرت عن العقلية التي صاغتها أولاً وأخيراً ، وقد فرض (عمر بن الخطاب) الجلباب على النساء الحرات ، لئلا يخترق المجتمع ، ولتكون هناك ضوابط اجتماعية مشروعة ، (إن حل عمر ، الحل بالحجاب - الستار الذي يخفي النساء بدلاً من تغيير العقول وجبر » الذين في قلوبهم مرض « ليتعرفوا بشكل مختلف ، سوف يستمر بعد الإسلام ، كحضارة ، وانعكاس على الفرد ، وعلى دوره في المجتمع)^(١) .

بمعنى أن إلزام المرأة بلبس الحجاب ، أو جلباب معين ، تُعرف به ، في مقاييس مختلفة ، لا يوجد نص شرعي ، نص قرآني يوضح هذه الحالة الإلزامية ، إنما الذي أظهر ذلك هو محاولات من جاء بعد (عمر) وخاصة لاحقاً وبدؤوا بمحاصرة (جسد) المرأة بالحجاب الذي يشكل العلامة الكبرى والفارقة لهذا الجسد .

وما يساعدنا على تعميق مذهبنا إليه ، هو أن كلمة (جلباب) ذاتها غير دقيقة (وحسب لسان العرب فإن الكلمة جلباب (المفرد) مفهوم غامض جداً ، يمكن أن

(١) فاطمة المريني في (الحريم السياسي) النبي والنساء ، ص ٢٢٥ .

يدل على قطع كثيرة من الثياب في آن واحد ، من القميص البسيط حتى الثوب الأوسع من الخمار ، ودون الرداء تغطي به المرأة رأسها وصدرها ، وقيل هو ثوب واسع ، دون الملحفة . تلبسه المرأة وقيل هو الملحفة ، وقيل هو الخمار ، قيل جلباب المرأة ملاءتها التي تشتمل بها (١) .

و (الفيروز آبادي) نفسه يقول عن الجلباب بأنه (القميص و ثوب واسع للمرأة دون الملحفة أو ما يغطي به ثيابها من فوق كالملحفة أو هو الخمار) (٢) .

ولعل هذا التوضيح (غير الواضح - إن جاز التعبير) لكلمة (جلباب) هو الذي يعزز فكرتنا التي أثرتها هنا :

١ - فعدم ربط (الجلباب) بلباس معين ، وبتفاصيل معينة ، يعني عدم وجود ما يلزم المرأة بثوب معين .

٢ - وذكر القميص أو الثوب الواسع ، أو الخمار .. إلخ ، يعني كذلك ، أن كل ذلك كان من شأنه تمييز المرأة الحرة عن سواها (غير الحرة) . فكلمة (جلباب) إذن تشمل عدة مسميات ، كلها تشكل أنواعاً تندرج تحت مفهوم (جلباب) .

٣ - وعدم تحديد الكلمة قاموسياً ، يعني كذلك عدم وجود قطعة قماش (لباس معين) ، يمكن الاعتماد عليها لاحقاً ، بأوصاف معروفة !

هذا يعني ، أن ما حدث بعد ذلك ، هو محاولة تحجيم دور المرأة ، من خلال محاصرتها بميزة خاصة تقلل من قيمتها ، وذلك بإدخالها في فضاء الحجاب الضيق جداً ، هذا الحجاب الذي لم يعد يقتصر على النساء الحرات ، إنما شمل النساء جميعاً . وفيما بعد رمز إلى الحجاب بأكثر من دلالة قيمة ، دلالة لها قيمة انضباطية لجسد المرأة ، وتعبير

(١) فاطمة المريني في (الحریم السياسي) النبي والنساء ، ص ٢١٨ .

(٢) انظر (القاموس المحيط) ، المؤسسة العربية ، بيروت ، المجلد الأول ، ص ٤٩ .

عن إدخاله إلى حظيرة الأمر النهائي (تاج رأسها) هو الرجل . ثم أضيفت مفاهيم أخرى لاحقاً ، تقلل أكثر من دونية المرأة ولا أدري ماذا يقول (جودت سعيد) فيما كتبه (حسن حنفي) الإسلامي حول هذا الموضوع ؟ (الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية سياسية اقتصادية جمالية نفسية ، تجدد في الدين تبريراً ظاهرياً لها طبقاً لمفهوم قبلي منقوص للدين ، وهو الستر المحرم والمقدس الذي لا يمكن كشفه أو الحديث عنه أو الاقتراب منه ، الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية نشأت في جزيرة العرب قبل الإسلام مثل العري في إفريقيا ، مجرد عادة اجتماعية طورها الإسلام من النقاب إلى الحجاب ، ومن القبيلة إلى المجتمع ، ومن العورة إلى الأخلاق . وجعلها دليلاً على التقوى الباطنة وليس مجرد عرف اجتماعي . ثم يعيد التاريخ نفسه ، وتنشأ ظاهرة الحجاب من جديد بعد أربعة عشر قرناً من التطور في ظروف نفسية واجتماعية مغايرة ، دفاعاً ضد التغريب (إيران) وإعلاناً عن بعض النجاح الذاتي حتى ولو كان مظهرياً كردة فعل على الإفلاس التام على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية .

الحجاب شعار لفقر المجتمع ، توحيد في الزي ، لافرق بين خيش وحرير . والحجاب ظاهرة جمالية ، فقد تفننت دور الأزياء في تلوين الحجاب وتزيينه والإعلان عنه في أجهزة الإعلام وعلى نواصي الطرق . فقد جمعت المحجبة بين جمال البدن وجمال الروح وبالتالي فهي أولى بالزواج من السافرة ، والشاب يطمئن إلى الجمالين معاً في عصر عمّ فيه القبح والفساد .. إلخ^(١) .

ولأدري ماذا يقول (جودت سعيد) فيما قاله الدكتور (محمد أركون) الأكثر إسلامية في كتاباته من حيث التعمق ؟ : « المرأة لها مكان جانبي وهامشي في العقيدة وهذا أمر بارز وواضح . إنهن يحملن النجاسة بسبب الحيض ، وهن مغويات شيطانيات للمؤمنين (للرجال) ، الذين عمدوا إلى الفصل بين الجنسين فصلاً قاسياً من

(١) انظر حول ذلك دراسته (قضية نون) ، في مجلة (الناقد) ، العدد ٥٦ ، ١٩٩٢ ، ص ٨ - ٩ .

أجل (نقاء) تبتلهم الديني ، وعلى المرأة أن لا تبدي شيئاً من جسدها (لأن جسم المرأة عورة) ، أي محظور اجتماعياً ، هكذا يقول الفقهاء » .

إن تدين المرأة هو من قبيل التراث التقهقري المفروض ، لأنه حصيلة تاريخ وسياسة ونظام اقتصادي ولكنه يعد من قبل المعنيين به كأنه تعبير أمين عن التراث ، الاستمرارية ، استمرارية الشهادة .. إلخ^(١) .

أوفيا قاله الدكتور (محمد النويهي) « معظم الأحكام الدنيوية التي وضعها المشرعون القدامى ، لم يستخرجوها من الكتاب والسنة ، بل أخذوها من تشريعات البلدان المفتوحة ومعاملاتها ونظمها ، حين تأكدوا من أنها لا تخالف المثل الإسلامية العليا ، التي قررها القرآن والحديث ... إلخ »^(٢) .

طبعاً لم أكن أريد ، ولا أريد الإعلان عن أن ما كتبه (جودت سعيد) ليس كذلك . بل إن ما أريد الحديث عنه وفيه ، هو أن مفهوم الحجاب ، أو الزي (ك مفهوم معاصر) ، لا بد أن يراعى فيه بعده التاريخي . ومن جهة ثانية ، لا بد أن نؤكد على القيمة الدلالية لهذا الزي ، وأن ندرك ما الذي يرتبط به على صعيد القيم الاجتماعية ، الخاصة بالمرأة ، والكاتب - كما يبدو - يركز على موضوع الجلباب ، ويعد ذلك علامة على خصوصية في المرأة ولها هي خصوصية الانتاء . وأن الجلباب تعبير عن توازن اجتماعي ، وخلعه تعبير عن فقدانه !

ولعله هنا ينسى خاصية الجلباب ، وهل كان هناك جلباب تميزت به المرأة المسلمة ، ومتى ، وكيف ؟ فهو لا يتطرق تاريخياً إلى ذلك . كل ما في الأمر ، هو أنه يحاول الانطلاق من القصة التي سمعها من أخته ، عن تلك التي لبست جلباباً ، وخلعته حين استقرت في أمريكا ، وذكر الآية ، ومحاولة التأكيد على أن ما حصل ، هو

(١) انظر حول ذلك في (الإسلام : الأمس والغد) المصدر المذكور ص ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) انظر حول ذلك في (نحو ثورة في الفكر الديني) المصدر المذكور ص ١٥٠ .

متوقع . فهو شعور بالمنبوذية . وليس بالكرامة الذاتية ، وهناك افتقاد الإيمان بالغيب والشهادة ..

فالموضوع تتم تغطيته بما هو ديني : بالغيب والشهادة . الكاتب لا يبحث في الواقع عن ذلك إنما ينطلق مما هو نفسي . رغم أن أمثلته هي من الواقع ، كما في مثال : الطربوش ، والزبي الهندي .. إلخ . ليظهر أن الجلباب حقيقة مؤكدة ، وأن القيم المرتبطة به ، والتي تبرز شخصية المرأة المسلمة (في عمومها) هي أيضاً حقيقة مؤكدة ، رغم أن المهم والأهم مناقشته ، ليس في لبس الجلباب أو خلعه ، إنما فيما وراء الجلباب : لبساً وخلعاً .. إضافة إلى ذلك ، فإن استشهاد الكاتب بربطة العنق كتعبير عن الاختراق الغربي ، ويكون الجلباب علامة على الانتماء الإسلامي عند المرأة المسلمة ، يعقد الموضوع أكثر مما يبسطه ، فكما أن ربطته العنق (الكرافات) لم تكن تعني عند الغربي اختراقاً معيناً . فالغربي لا يُعرف بها تحديداً ، إنها نتاج غربي ورمز حضاري غربي ، وليس تعبيراً عن علامة فارقة في الغرب . كذلك الجلباب ، فإن لبسه لا يعني تأصيل المرأة ، ولا خلعه يعني تحديثها ، ولكن التركيز على أن عملية اللبس تعني توازناً اجتماعياً ، وعكس ذلك ، يعني فقدانه ، فهنا يكون الاختلاف ، إذ لو كانت مقتنعة به تماماً للبسته ، وهي إذ تخلعه ، فإنما تعبر عن عجز بنيوي فار في أعماقها النفسية ، عجز شمولي مجتمعي ، يربطها بواقعها الذي تعيشه ، من خلال تصورهما لللبس الجلباب - كما نعتقد - ولعل وصف الجلباب يؤكد خصوصية المرأة المسلمة ، واعتزازها بدينها ، راجع إلى قناعتنا الذاتية . أي أن هذا الوصف له مرتكز (ذكوري) ، فرض على المرأة ، والمرأة مع الزمن ، وبفعل التربية التي اكتسبت طابعاً ذكورياً ، كونت في داخلها رقيباً على ذاتها في أن تكون ذات امرأة ، ومعرفة بالجلباب .

ومن جهة أخرى ، إذا كان الجلباب ، مجرد علامة ساعدت المرأة المسلمة على الاحتفاظ بها ، لتمييزها ، وهي حرة . فلماذا - على الأقل - لم تبق هذه العلامة ؟ لماذا تحولت إلى جلباب يغطي الجسم كله ، بل يكاد يخفيه ؟ (جودت سعيد) مع المرأة في

إنسانيتها ، ومع المرأة المسلمة في أن تكون كاملة الأوصاف إنسانياً (إسلامياً) ، فمن الذي جعل الجلباب بالمقاييس التي نعرفها اليوم ؟ ولماذا الإصرار على ضرورة لبس الجلباب ، ونعته ضرورة من ضرورات الدين ، بل وخصوصية تبرز عبرها وبها المرأة المسلمة ؟ هل يدافع عنها أم يقف ضدها ؟ !

لأعتقد أن الكاتب هو ضد المرأة كإنسان - وأنا أعرفه معرفة شخصية - ولا أعتقد أن (ليلي سعيد) تريد من بنات جنسها أن يتميزن في هويتهم بالجلباب - وأنا أعرفها كذلك معرفة شخصية - ما يلفت النظر في الموقف ، هو تأكيد الخصوصية ، الخصوصية في ظاهريتها ، والدالة على الإسلام ، ولكن تناول الموضوع من هذه الزاوية ، وبهذه الطريقة ، وخاصة من خلال تأويل الآية التأويل المعبر عما تعرفنا عليه ، يبعدنا عن الموضوع في إطاره المنشود ، إطار إنسانية المرأة تماماً !

وإذا كان الكاتب يتحدث ، في أكثر كتبه عن ظاهرة التخلف التي يعيشها المسلمون ، فإن ما يجدر ذكره ، هو أن المرأة هي الأكثر تعرضاً لآثار التخلف المروعة ، كونها الأقل اعتباراً اجتماعياً ، إنها الكائن الملحق بأمرها : الرجل^(١) .

ولعل ظاهرة انتشار الجلباب اليوم أكثر من أي يوم مضى ، كما يعرف الكاتب أكثر منا ، لأن ذلك موضوعة ، هي من الظواهر الملقطة للنظر ، إنها ليست دليل عافية . إنما هي تعبير عن هروب من الذات ، عجز عن مواجهة الواقع . التجاء إلى عالم آخر خيالي يخفف من حدة ضغط الواقع ، تعبير عن أزمته في تنوع دلالاتها !

إضافة إلى ذلك ، فإن اتخاذ الجلباب موضوعاً للبحث والمناقشة ، وفيما يخص المرأة ، والمرأة المسلمة اليوم تحديداً ، أو راهناً ، يوحى إلينا ، وكأن ما يمكن قوله ،

(١) انظر حول ذلك دراستنا (تصميت المرأة في المجتمع العربي) ، في مجلة (دراسات عربية) العدد ٤/٣ ، ١٩٩٣ ، وكذلك دراستنا الأخرى (الجسد العربي الجريح) ، في مجلة (كتابات معاصرة) ، العدد ٢٠ ، ١٩٩٣ .

والوصول إليه من خلاله ، هو الذي سيكون بوسعه إفهامنا كل شيء ، عن حقيقة التخلف الذي يتصاعد في المجتمعات التي ينتشر فيها الإسلام ، والتي لا تحتاج لإثبات لتأكيد ذلك !

وهذا يعني أن موضوعاً يثار بهذه الطريقة ، قد يشكل في بنية خطابه الأساسية نوعاً من تحييد المرأة وتجميدها : تحييدها عن الحياة الاجتماعية ، وتحديد محيط عملها ضمن البيت ، وتجميدها انطلاقاً من ذلك . لأن البطالة الموجودة ، للمرأة فيها دور كبير ، من خلال عملها ، وإبقاؤها في البيت يعني فتح مجال العمل وتأمينه للرجال .

وكم كنت أود أن أتعرف على تطور النظرة إلى المرأة ، لامن خلال جلبابها ، إنما من خلالها ، كإنسان . هذه النظرة التي بدت لي على أكثر من صعيد مشوهة ، لأنها وضعت - كما تضعها اليوم - على صعيد العلاقات الاجتماعية ، في دائرة ما هو استهلاكي ، أو دائرة التهميش ، تهميشها إنسانياً ، وتهميشها ثقافياً ، وتهميشها اجتماعياً واقتصادياً .. الزري لا يشكل ، ولم يكن يشكل مقياساً على ارتقاء المرأة ، أو تطورها بل لقد كان في البداية (عندما استخدم الجلباب لتمييز الحرة عن الأمة) علامة . ثم أصبح بعد ذلك تعبيراً عنها ، و (سكتاً) لها في كيانها كله كامرأة دون تفريق ، وإذا كان لنا أن نتحدث عن الجلباب بالنسبة للمرأة ، فلماذا لا نتحدث عن العلاقة بينه وبين مجالات العمل المختلفة ، فن المألوف والمعروف أن حركة المرأة وهي في الجلباب لا تسمح لها بمزاولة مهن مختلفة . تلك المهن التي تحتاج إلى جهد عضلي ، وحركي تتطلب الخفة والمرونة في الانتقال من مكان لآخر .

وفي الوقت نفسه فإن الزري عند الرجل هو نفسه عرضة للتغيير ، لأن حاجات العصر ، وظروفه تتطلب ذلك ، فهل الرجل غير المرأة ؟ ووفق أي مقياس يمنح الرجل امتيازات مختلفة في ذلك ؟

ولأختلف هنا مع الكاتب قط ، بأن ارتداء المرأة ، أي امرأة للبنطلون ، أو

الفتان القصير ، أو ممارستها لعمل معين ، سافرة ، لا يعني أنها قد أصبحت في مستوى الرجل ، أو نالت حريتها تماماً بل العكس تماماً . فما يمكنني قوله ، هو أن وضعية من هذا قد تكون أكثر سلبية بالنسبة للمرأة ، لأنها هنا تعتقد أنها نالت حريتها ، وهي في الحقيقة بعيدة عن ذاتها المشوهة ، في مجتمع مختلف في علاقاته : علاقات الرجل مع المرأة ، وعلاقات كل منهما مع العالم الذي يعيشه ! وتختلف هنا عن الأخرى اللابسة الجلباب ، التي قد تعتقد أنها تتحرك ضمن حدودها ، وتقتنع بذلك ، وفي ضوء ذلك تحدد موقفها ، أو يتحدد هذا الموقف من إنسانيتها ، ومن الآخرين ، ومن الحياة التي تعيش فيها .

إن تمننا أولاً إلى تاريخ المرأة ، سيكشف لنا عن الكثير من الحقائق ، ولكن الذي يهمنا هنا ، هو النظرة إلى المرأة في العصور الوسطى الأوربية ، وكيف أصبحت الآن ، هذه النظرة كانت تلخص نظرنا اليوم ، وعند الكثيرين في الأمس ، حول أن المرأة من ضلع آدم ، وهي كائن شرير ، ويجب التعامل معه بقسوة ، لأنه سبب بلاء الرجل ! نقرأ مثلاً هذه الكلمات التي كانت الكنيسة تعدها حقيقة واقعة ، وعلى أساسها كانت تقيم المرأة ، في القرن الثاني عشر « إن صورة الله ماثلة في الرجل (آدم) الذي خلق أوحده وجعل أصلاً الكائنات البشرية قاطبة ، وقد أعطي من الله السلطة لأن يحكم بوصفه نائبه ، لأنه على صورة الإله الأوحده . ولهذا السبب لم تخلق المرأة على صورة الرب ، ومن ثم ليس من قبيل الصدفة إن لم تجبل المرأة من التراب الذي جبل منه آدم ، وإنما خرجت من ضلع من أضلعه .. لهذا السبب لم يخلق الله في البدء رجلاً وامراً ، أو رجلين أو امرأتين ، إنما خلق رجلاً ، ثم خلق المرأة من الرجل (1) .

(1) راجع حول ذلك كتاب (نقد مجتمع الذكور) لـ (روجيه غارودي وآخرين) ، ترجمة : هنرييت عبودي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ١٩ .

هذه النظرة صارت اليوم أثراً بعد عين . وقد يواجهني أحدهم مباشرة بقوله أتعد المرأة الأوروبية (أو الغربية) وهي شبه عارية ، وتمارس فساداً أخلاقياً ، تعبيراً عن الحرية ؟ الوضع ليس كذلك . إنه أبعد من ذلك بكثير .

١ - لا يوجد في (الغرب) ما نسميه نحن بالفساد الأخلاقي ، أو الانحلال الخلقي بين الجنسين . إنما هناك علاقات منظمة بينها ، هذه العلاقات منظمة قانونياً ، ومراقبة ومعاقب عليها تجاه من يخترقها !

٢ - ما نعده انحلالاً خلقياً ، هناك يسمى بما يخالف ذلك كلياً . إنما ننتقل هنا من اعتبارات أخلاقية خاصة ، للشرف دور كبير في ذلك ، عكس ما هو متداول هناك . ليس هذا دفاعاً ، إنما توضيح لموقف .

٣ - وإذا افترضنا أن هناك انحلالاً أخلاقياً ، فإن ما يمكن قوله هو أن (الغرب) الذي ندمه كلياً ، هو الذي يقدم لنا في (ديار الإسلام) كل ما نحتاج إليه بدءاً من الإبرة ، وانتهاء بالثقافة ، وضمنها النظريات الأخلاقية ذاتها ، وحديث الكاتب عن الزي الهندي ، و (نهرو) ، يبدو إشكالياً . فأن تحافظ أمة على زيها لا يعني أنها أصبحت ذات خصوصية ، ذات أصالة ، الهند من الدول العالمية المعروفة بانتشار المجامع فيها ، والمرأة لها قيمة اعتبارية دونية فيها . وأن تلبس (أنديرا غاندي) اللباس الوطني ، لا يعني ذلك أن المجتمع الهندي يحافظ على توازنه الداخلي . ولا يعني هذا التقليل من هذا الموقف . إنما التأكيد على أن الزي ليس هو المشكلة ، إنما ما هو في الواقع قبل كل شيء .

وإذا كان الكاتب يتحسر على وضع (العالم الإسلامي) لأنه غير موحد ، حيث المسلم لا يحضر العالم على أنه مسلم ، إنما يحضره كتركي ، أو كإيراني ، أو كهندي . وهو في شعوره هذا ، يستحق التقدير . فإن الملفت للنظر هنا ، هو أنه يتجاهل بنية المجتمعات اليوم (المجتمعات التي يتواجد فيها الإسلام) ، القومية تشكل عنواناً بارزاً ومميزاً لكل

منها . ومن الخطأ أيضاً نعت مسلم الهند كـ مسلم تركيا - فالهند ليست مسلمة كلها . وإضافة إلى ذلك فإن التركيز على الإسلام اليوم ، ومنذ مطلع هذا القرن ، فيه تجاهل لحركة القوميات في هذه المجتمعات . وكيف أنه باسم الإسلام يَارس استبداد على أكثر من صعيد في الأثنيات المتواجدة فيها ، أثنيات لا يُعترف بها ، يعترف بها دينياً ، وتُضم إلى كيان الدولة الضامة (تركيا - أو : إيران .. مثلاً) ضمن مفهوم إسلامي . ولعل تمعناً بسيطاً في ذلك ، لا بد أن يكشف عن ذلك .

ولعل انطلاق الكثير من دعاة ومثقفي الإسلام من الإسلام ، واتخاذهم هويتهم الوحيدة ، لا بد أنه ينبع من شعورهم الداخلي بوطأة ما هو قومي . وهذا يعني أن عملهم يدخل ضمن إطارٍ ، يحفظ وجودهم ، وينعمهم - على الأقل - ضمن ما هو قومي سائد ! وفي الوقت نفسه ، وبالنسبة لمفهوم العالم الإسلامي ووحده - والدعوى إليه ، هل ترضى دولة ما ، أو أمة ما ، تعدّ إسلامية ، في أن تتخلى عن لغتها ، وتتكلم لغة لا تنفصل عما هو قومي ؟

ربما كنت حاداً في تحاوري هنا مع (جودت سعيد) ، ولكن طبيعة الموضوع ، كانت السبب في ذلك ! ولهذا كان هناك سجالية واضحة ، وهي سجالية ساهمت - كما نعتقد - في إغناء الموضوع ، أو توسيع وتعميق مفاهيمه !

شخصية الإنسان في العمل ك : قدرة وإرادة

ميلاد الإنسان :

أن نتحدث عن الإنسان ، فإن هذا يعني الحديث في الإمكانيات التي تساعد على أن يكون إنساناً . فمن المعلوم أن صفة الإنسان لا تشمل الكائنات الحية الأخرى . إنها علاقة فارقة ، تحدد كائناً حياً هو الإنسان ، ولعل صفة الإنسان لم تأت اعتباراً ، إلا لأن هناك ما يميزه عن سواه من الكائنات الحية غير الناطقة .

إن كلاً منا يولد إنساناً ، أي يكون مهياً لأن يكون هكذا ، لكن الذي يجدر قوله ، هو أن هذه الصفة لا يكتسبها أحدنا إلا إذا أثبت للآخرين أنه كذلك ، من خلال ما لديه من إمكانيات ، وهذه تتجمع مع (العمل) .

العمل هو الذي يوضح لنا ، ويبرز إلى أي مدى ، وكيف يكون المرء إنساناً . وهو في حقيقته يشمل كل سلوك يمارسه الإنسان ، مادام هذا السلوك يعبر عن جانب من جوانب شخصيته ، ويظهر فيه قيمة تترتب على ما قام به ، وإذا كان العمل يعبر عنه بأساليب مختلفة ، وطرق شتى : نظرية وعملية ، فإن هذا يعني اختلاف الناس عن بعضهم بعضاً . ولكنهم بداية ونهاية يلتقون على صعيد توفر الإمكانيات (فطرياً) : الجسمية والعقلية .

فكل منا يمتلك إمكانيات التفكير والتذكر والإدراك وسواه ، وكذلك أعضاء تسهل القيام بالكثير من المهام التي نتواصل بها مع البيئة والآخرين . أما الاختلاف فهو في اختلاف المجال ، والظروف .. يتبين لنا ذلك إذا تمعنا في كل ما قامت به البشرية طوال تاريخها المديد ، وفي أمكنة مختلفة ، فأجناس البشر ، وتنوع لغات البشر ، وتعدد

المناخات التي عاش فيها بنو البشر ، إن كل ذلك قد جسد لنا قيمة الإنسان في مفهومه العام . وهذا المفهوم عرف ، وما زال يُعرف من خلال العمل .

وإذا كان الناس معروفين بالاختلاف ، بالاختلاف في طبائعهم وأمزجتهم وأفكارهم ومواقفهم المتعددة ، فإن ذلك يعني - بالتحديد - اختلاف نظراتهم إلى العمل . أو بشكل آخر : اختلاف مفهوم العمل عندهم !

العمل هو مدخل الإنسان إلى الحياة ، سر وجوده ، وعلامته في الوجود ، ومسرح هذا الوجود ، بل لانكون مبالغين إذا قلنا إن الإنسانية أدركت ذاتها ، أو قاربتها في حقيقتها ، وإن كانت هذه الحقيقة غير متملكة ، يوم نزل (أبو البشرية : آدم) من الجنة ، مطروداً ، حيث بدأت رحلة البحث عن الذات ، فكان التقاؤه بـ (حواء) تعبيراً عن معادلة الحياة ، وعن انبائها . فالحياة مؤلفة من أضداد متداخلة ! وهذا يعني أنه بالعمل وفيه ومنه وإليه كانت تتم حركة الإنسان - الإنسان الذي عرف كيف يكون إنساناً عبره ! وأشكال التجارب المختلفة ، والمعاناة ، والصراعات ، والحساسيات .. إلخ التي عاشها ، وارتبطت به ، هي نفسها كانت عملاً ، بمعنى أن العمل هو الذي عرف الإنسان على نفسه . وعرفه بحقيقته : من يكون ، وأنى يكون ، وكيف يكون ، وماذا عليه أن يفعل ليستمر في الوجود . وليتعرف على نفسه في ماهيتها ، ويستمر في أخلاقه .. وما جاء الإنسان به من عمل وتميز به كان من الإنسان نفسه : في طرائق تفكيره ، في محيطه ، وسر وجوده . وكيف يمكنه الإحساس بالأمان ، فكانت هناك أشكال تفكير مختلفة ، وطرائق تعبير متجددة باستمرار . كان هناك العمل دينامياً دائماً ! ربما من هذا المنطلق والتصور ، يحاول (جودت سعيد) توضيح علاقة الإنسان بما يحيط به . بنفسه وأفاقه ! حيث يشكل العمل المدخل الرئيس لفهم ذاته ، والمجال الحيوي ليكتسب ما يجعله إنساناً بالفعل .

وهو في كل ذلك . يختط الطريق الذي يعتقده الأسلم ، والأكثر صواباً ، وليس

الصحيح بإطلاق ، إنه لا يدعي ذلك . حيث يراعي هنا الاختلافات الموجودة بين الناس . وعلى أن ما يأتي به الإنسان (إنسان معين) لا يمكنه أن يتضمن كل شيء ، أن يكون كاملاً في معانيه ، إنه لا ينفي البعد الذاتي فيما يقوله ويكتب عنه ، ونسبية الحقيقة فيما يدعو إليه ، ويؤمن به ، وإمكانية مساهمة الآخرين في بنائها أو تكملة معانيها .. وهو نفسه يعنون كتابه بـ (العمل قدرة وإرادة) .

فالإنسان إذ يعمل . فإنما يقوم بذلك مستهدفاً تحقيق ما يصبو إليه ، معتمداً على إرادته ، ممثلًا قدرة معينة ، وهذا يعني أن الإرادة ، وكذلك القدرة نسبيتان ، ومحدودتان في المعاني المستنبطة منها ، وفي دلالاتها وكما وضع عمله في مؤلفاته السابقة ، بخصوص نقاط أساسية ، مثل : الحقيقة ، والصدق ، والمعرفة .. إلخ ، كذلك يؤكد هنا على مثل هذه النقاط ، نسبية الحقيقة والصدق والمعرفة فيما يقول ويكتب فيه وعنه .. وضرورة رؤية الأشياء في وحدة عناصرها ، وليست في تنافرها ، في تضادها . أي يجب ألا (نرى الأعمال : إما ظاهرة مقدسة ، أو دنسة حقيرة - ص ١١) .

وكذلك ما يتعلق بحضور الذات في الكتابة : (وحيث إن من المعتاد أن يفهم الناس الأمور من خلال ذواتهم ، لا كما هي في الواقع - ص ١١) ، وضرورة عرض الأفكار المطروحة في الكتاب للمناقشة لتعم الفائدة العلمية أكثر : (فإذا وجدت أنك حتى المستويات الفكرية الرفيعة - بالنسبة إلى واقعنا - لاتفهم الموضوع ، كما هو معروض في هذا الكتاب ، فستشعر حينئذ أنه بحاجة إلى بسط وتوضيح وإلى تصريف القول فيه - ص ١٢) . وضرورة تكملة ما لم يتوضح من الأفكار ، وتصويبها في حال الخطأ : (فمن درّب نفسه على هذه الممارسة يتبين له : كيف يمكن أن يتم كل من التصحيح أو التكميل على يد أولئك ، وكيف يفوت المؤلف مثل هذه الأمور - ص ١٣) ، ولكي يكون ما يقوم به واضحاً ، فإنه يحاول تحديد المقصود بكلمة العمل (العمل : حركة بقصد ، ولا نسمي الحركة بغير قصد عملاً ، فحركة الشمس والرياح

ليست عملاً ، وإنما جريان مثل جريان النهر .. ولكن العمل القاصد وعمل المرید وعمل الإنسان ، هو الذي يسمى عملاً ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل : ١٧/١٦] ، ﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ﴾ [يونس : ٤/١٠] ، ثم يحدد أكثر : إن العمل حركة وقصد ، وبتعبير آخر نقول : هو قدرة وإرادة - ص ٨٣ (١)

إن هذا يعني أن القدرة والإرادة هما اللتان تشكلان الخاصية الأساسية للعمل في بعده الإنساني . ولكن ما القدرة وما الإرادة ؟ ولماذا ربط العمل بالقدرة والإرادة وحدها ؟ ما الأبعاد الفلسفية لذلك ؟ وإلام يرمي الكاتب في هذا التحديد ، تحديد العمل بوصفه : قدرة وإرادة ؟ وكيف يمكن التعمق في الخاصية المميزة للإنسان ، انطلاقاً من توصيف العمل واستجلائه كقدرة وإرادة ؟ وعلام يعتمد في ذلك ؟

أن يكون العمل قدرة وإرادة :

كما تطرق المؤلف في أعماله السابقة إلى تلك المواضيع التي بنى عليها أفكاره . وحاول أن يصيغ العالم الذهني الذي يطمح في تجسيده واقعياً ، وذلك انطلاقاً من النص الديني (القرآن) حصراً . يحاول هنا اللجوء إلى ما هو متصور في الذهن ، وانطلاقاً من الواقع الذي يرغب عنه ، وبالاعتماد على النص الديني كذلك (القرآني) حصراً ، فيقدم لنا ، مستعرضاً مشروع الفكري ، حيث العمل هو المحرك للمفاهيم والألفاظ ، ومشكل المعاني ، ومبلور القيم المطلوبة ! وكما رفض الواقع سابقاً - كما رأينا في الصفحات السابقة - وعلى أكثر من صعيد ، الواقع الأبائي المتعدد القوى ، وخاصة في حديثه عن التخلف ، يحاول هنا تقديم ما يريد توضيحه لنا ، وعرضه علينا بقصد التحاور معه ، حيث يتم رفض الواقع ، الذي يجسد التخلف ، ويؤكد على البديل الذي يشكل تجاوزاً له ، « فبدل الواجبات ، والمجتمع ، والعلم (القدرة) ، نجد البدائل المؤسفة : الحقوق ،

(١) الأرقام الواردة بين الأقواس ، تشير إلى صفحات الكتاب ، في طبعته الأخيرة ، لعام (١٩٩٣) .

والدولة ، والقوة (الإرادة) . ويكاد يكون الإجماع على أن هذه البدائل هي القانون الطبيعي ، بل القانون المقبول عندهم . وإن كان هناك من ينكر فبشيء من الحياء ، وأنا واحد منهم .. وليس هناك الكثير من هذا النمط - ص ١٥ » .

هكذا يعلن الكاتب عن موقفه مما يجري ، وهو إعلان نابع من موقف فكري ، يستند إلى رؤية واضحة للعالم المعاش ، وليس تعبيره عما يجري في الواقع ، وما يبرز وجهة نظره ، سوى التأكيد الأمثل على ما يفكر فيه ، وينحو إليه ، إنه يرفض ما هو معاش اجتماعياً ، ويتجلى هذا الرفض للحقوق والدولة والقوة ، حيث يربطها بالإرادة ، والإرادة تبدو موضوعة ضمن ما هو راهن ، واقعي ، يرتبط به . إنها تعبير عما هو مرغوب فيه ، وقد تحقق ، وتم التوقف عنده ، أو عد ما أنجز هو المنشود ، وبقي الاعتماد عليه ساري المفعول ، بوصفه أفضل ما كان يمكن إيجاده ، وهذا يتجلى في الوضعي ، والوضعي غائي محدود ، يتضمن النسبي ، في أطره العامة ، ولكنه النسبي الذي يوحى بالأفضلية العظمى ، في الوقت الذي يتسم فيه باحتوائه على أوهام شتى ، وهم الموجود بوصفه نتاجاً عقلياً ، وهم المطبّق بوصفه نتاج الفكرة المثالية ، وهم المثال بوصفه نتاج المعتقد الداخلي الإيماني ، وهم المعتقد بوصفه نتاج الوعي الكامل في التاريخ ، وقد تجلّى كل ذلك فيما هو ممتد أمام النظر ، ليكون التعبير الأكمل عما هو متصور في الذهن ، وعما هو إيماني يرتبط به ، كما في الحقوق ، والدولة ، والقوة ، وهي البدائل التي عدها الكاتب مؤسفة ، لأنها محدودة في فعاليتها ، بارزة في (كليتها) ، الكاتب لا يصرح بما يريد تماماً - ولكنه يتحدث بالرمز - وهذا الرمز يوحى بحقائق تفصح عما لم يفصح عنه ، إنه لا يتواصل مع ما هو موجود ، يرفضه ، لأنه لا يعبر عما ينبغي تحقيقه . فالحقوق والدولة والقوة ، عناصر تتكامل مع بعضها بعضاً ، كل عنصر يتأسس عبر ومن خلال الثاني ، ويتأكد به . فمفهوم الحقوق هنا ، يشير إلى ما هو وصفي ، منصوص عليه ضمن ما هو مقنن ، تتحدد فيه علاقة الدولة بالفرد ، والدولة هنا تتحدد علاقتها بالفرد من خلال الحقوق المرعية : حقوق الدولة وحقوق الفرد ،

وتظهر الدولة هي المحدد لطبيعة هذه الحقوق . والعلاقة القائمة بين الطرفين تحددها القوة . فالقوة تبرز فاعلية السلطة ، السلطة التي تحدد وتقن تصرفات الأفراد ، وتؤطرها ، بما يتناسب وتوجهات الدولة ، هكذا تظهر هذه البدائل مجمدة للتاريخ ولل فرد ولكل مثال أفضل مما هو موجود .

فالمعروف هنا يخص الإرادة ، ولكن الإرادة مقيدة ، وهنا تهتمش القدرة ، القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه ، الذي يعني في جوهره ، تغيير ما هو وضعي بوصفه يجسب الإنسان ضمن قوقعة تاريخية ، ويؤطر عقله داخلها .

ويتوضح لنا ذلك عندما يقرب منا مفهومي الإرادة والقدرة ، والأولى ترتبط بالإخلاص . بمعنى أن تريد الشيء هو أن تخلص له . والثانية ترتبط بالصواب . بمعنى أن تعرف كيف تحقق ما تريد بصورة مثلى ، وتسير نحو الأفضل :

- الإرادة (الإخلاص) : هي حب تحصيل أمر ما وإرادته والإخلاص له .
- القدرة (الصواب) : هي معرفة كيفية تحصيل هذا الأمر المراد ص ١٨ .

واضح إذن أن الكاتب ينطلق مما هو يراد له ، لينتهي حين يحقق المراد له مستقبلاً . أي أن الواقع هو الذي يثيره . حيث يتوقف عنده ، لاليتأمله ، ويرسمه ، إنمأ ليفهمه ، من خلال اتخاذ موقف (منظور فكري معين) منه . إنه بهذا المعنى يواجه الواقع إذ يتأمله ، ويحاول فهمه . عملية المواجهة تنبني على موقف مسبق بالتحديد . لأن التحدث في الإرادة هو التعبير الأمثل عما يُرغب فيه ويخلص له وهنا بيت الداء . لأن ما يخلص له تنقصه الفاعلية ، كما في مثال الأم التي تريد معالجة ابنها المريض ، فهي مخرصة لإرادة الشفاء ، ولكن هنا افتقاد لما هو صائب ، هنا الأم لا تعرف ما هو ناجع بالنسبة لمرض ابنها ، هكذا يبدأ التفكير من الواقع ، لينتهي بالتفكير الخاص بالكاتب ، ما هو جلي هنا ، هو أن الكاتب يسعى إلى تفسير الواقع . لأن الإرادة في تحديدها المفهومي ترتبط بما يُخلص له ، ولماذا يُخلص له . وهذا التفسير

يرتبط بما يكمله ويوضحه ، لأن ما يُخلص له هو إغلاق على الشيء ، فلا بد من فتح ثغرة فيه ، لا بد من إيجاد السبيل الأفضل (سبيل القدرة : الصواب) لتحقيق ذلك .

هنا يستفهم ، والاستفهام غالباً ما يقوم إما على مواجهة موضوع من أجل معرفته ، أو لأنه أصبح معروفاً ، فلا بد من تحديد موقف تجاهه ، ولا يتم ذلك إلا بإجراء التغيير فيه .

هكذا نجد « أن التفسير هو الجواب على السؤال (لماذا) ، أما الاستفهام ، طلب الفهم ، فهو الجواب على السؤال (ما هذا) »^(١) . فإذا كان العمل هو القصد ، فإن هذا القصد ، لا يكون ، ولا يتم إلا من خلال ما هو معروف بطريقة معينة . العمل هو أن تمارس سلوكاً معيناً . وهذه الممارسة تقوم دائماً بين حدين لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً : حد المثير (الواقع) ، الذي أعيشه أو أعيش فيه (أعيش فيه كشخص ، في إطار علاقات بيئية واجتماعية ، وأعيشه في إطار مجموعة من التصورات الذهنية) ، وأكون فكرة عنه ، وحد النتيجة التي تترتب على الموقف المتخذ من الواقع ، وهذا لا يتم إلا عبر الشخص ، صاحب الموقف ، الذي يكون نفسه الواصل إلى النتيجة التي يريد بها ببذل القدرة .

وإذا كان سؤال (لماذا) ينصب على الواقع في امتداده الحسي ، أو العياني ، أو في تواصله العياني - الذهني ، حيث يوجد تداخل مستمر بين ما هو موجود كواقع ، وما هو مكتوب عنه ، يعبر عنه بطريقة ، أو بطرائق معينة . وهو هنا واقع غير مرضي ، ف (لماذا ؟) يخترق الواقع ، لأنه سؤال غير إرضائي ، وغير مرتبط بما هو مسلم به واقعياً ، فإن سؤال (ما هذا ؟) يكمل (لماذا ؟) ، حيث يسعى الكاتب إلى مواجهة الواقع ، وفهمه من أجل إيجاد البديل .

(١) العروي ، د . عبد الله : مفهوم التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٢ ، ص ٣٠٨ .

إذن هكذا يظهر ما يكتبه (جودت سعيد) خطيراً ، في قيمته الفكرية ، وموقفه من الواقع ، رغم صياغاته الوجدانية ! فالعمل الذي يتجلى أمامنا مجرداً ، ولا بساً ثوباً أخلاقياً ، هو في حقيقته يتقدم بما يتضمنه من واقع بديل ! ولعل ارتكاز الكاتب إلى (ابن تيمية) الذي تعرفنا عليه سابقاً ، يبرز لنا الهدف الذي يبتغيه ، والمخطط الفكري الذي جعله نصب عينيه . إنه يريد تنقية الدين من كل الطقوس والزوائد التي تخفي (طهارته - نقاوته) الأولى ، وهو بذلك يحاول التخلص من كل الأوثان / الآبائية ، بأشكالها المختلفة التي تقلل من فاعلية الدين كقدرة فاعلة ! هكذا يرجع إلى الوراء ، أو يستحضر ماضياً تاريخياً محدداً ، يتجسد في (ابن تيمية) المتشدد في كتاباته ، والذي سعى إلى التخلص من المعارف التي وجدت في الماضي ، وحتى في عصره ، ذات مرجعية أجنبية (كالفلسفة والمنطق) ، وكأنه بذلك كان يحاول بث إسلام في النفوس ، كالإسلام الأول في فجر انبثاقه ، حيث كانت طاقته المؤثرة بارزة ، وكانت الصدور مستقبلة له ، والعقول التي آمنت به متحمسة لمبادئه .

فالكاتب إذ يعرفنا على العلاقة بين الإخلاص (الإرادة) والصواب (القدرة) ، عبر (ابن تيمية) ، يتطابق مع الأخير ، يستعيده كمنى ، ومعه خصوصيات عصره في تمزقاته ، وتشرذمه . هكذا تحرك الفكرة الواقع المتصور وتلونونه ! لكن البحث عن البدايات ، هل يعني عودتها ، وسؤال العودة إلى تاريخ معين ، أو استحضاره ، هل يعني استرجاعه كما كان ؟ فما كان ، لا يمكن أن يكون كما كان . لأنه يتعلق في أبعاده المختلفة بمن كان في خصوصياته المختلفة . فالبدء لا يعود إذن إنما الذي يعود ، هو هذا المعنى الذي يرغب فيه . هو إخراج العقل من دائرة المعاش ، لأنه ضاغط عليه ، وإحلاله في دائرة ما هو متصور ، ما هو مستعاد ، لأنه يمثل اللحظة التاريخية التي يرغب فيها . والبداية التي يراد لها أن تكون الخطوة الأولى نحو ما يجب أن يكون . وهو إذ يفعل ذلك ، إنما يعبر عن حنينه إلى الأصول التي يريد تحديدها ، بوصف ذلك

القدرة المنشودة ، بمعنى آخر (إن استئناف النظر إنما هو في الحقيقة استئناف البدء ومساءلة الأسس واستعادة الأصول ، أي تأولها)^(١) .

هكذا يفصح عما هو خاص في داخله ، وينطلق العمل في تجليه الأخلاقي ، فيما يجب أن يكون ، من خلال ما هو مشاهد ومعاش ، أو واقعي . وتبرز الإرادة الأرضية الممتدة ، الكاشفة عن كسفية القدرة (الصواب) . ولأن الكاتب يفكر داخل فضاء الديني ، ولأن الواقع الضاغط عليه ، نجده يمارس ما يساعده على إيصال فكرته إلى من يريد ، أو على الأقل يبيث خطابه إلى (من يهيمه الأمر) ، ويكشف أخلاقيات الخطاب عن المبتغى في الواقع !

تجلي العمل :

في العالم الفكري لـ (جودت سعيد) يلتقي رجل الدعوة مع رجل الفكر . فالذي يحاول الكاتب التعبير عنه هو وضوح ما يدعو إليه ، ويعبر عنه ، سواء على صعيد الفكر ، أم على صعيد السلوك اليومي .

والذي يتعمق في بنية الخطاب لدى الكاتب يكتشف - بسهولة واضحة - أمرين اثنين :

١ - التجربة اليومية في التواصل مع الآخرين ، من خلال لقاءات معينة ، مباشرة .

٢ - التجربة في مجال الحديث ، فما يستعمله الكاتب من أسلوب لا يمكن نعتة لغة كتابة فكرية مجردة ، وخاصة في عناوينها الفرعية ، هذه العناوين الفرعية تقدم لنا مشاهد حية حياتية مصوّرة لغوياً ، وتكون قادرة على جذب الانتباه ، وإثارة المشاعر ، وبلورة التصورات لدى المتلقي . إنها لغة هادئة مصاغة بعناية ، لغة تجرّبة ،

(١) حرب ، علي : مداخلات (مباحث نقدية) ، دار الحناطة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

موظفة لتحقيق هدف معين ، استراتيجي ، بعيد المدى يتنامى تأثيره مع كل فقرة ، وذكر هذه الخاصية هنا ، لا يعني أن هذا الكتاب هو الوحيد الذي يتمتع بذلك ، إنما كل مؤلفاته ، ولكن كتابه هذا ، هو الذي استحضر في الذهن هذه الخاصية ، كونه يمس ما نحن بصدده ، أكثر من أي موضوع آخر .

ولعله في ربط العمل بالإرادة والقدرة ، ومن ثم تقديم قائمة من المفاهيم ، ووصفها مصطلحات ، تلعب دوراً مشابهاً من حيث الفاعلية لـ (الإرادة والقدرة) ، وانطلاقاً من القرآن ، بصورة خاصة ، يؤكد حيوية الهدف الذي ذكرناه ، والذي خطط له الكاتب في ذهنه ، وفي مدى زمني طويل .

فهو عندما يجعل العمل إرادة وقدرة (وقد حاولنا توضيح المقصود بهما سابقاً) ، جعل الإرادة إخلاصاً ، ومن ثم القدرة صواباً . ثم أكد قائلاً (ووجهة نظري أن الذي ينقص المسلمين ليس من جانب الإرادة ، بل إنما من جانب القدرة - ص ٢٤) فقد أراد هنا إثارة ما يلي :

١ - وجود المسلمين الذين يمارسون سلوكات مختلفة ، مطبوعة بطابع ديني لا يخفي هو الإسلام .

٢ - نعت هذه السلوكات في جوهرها تغطي على الإسلام الفعلي ، حيث يبرز فيها الإسلام الموظف لغايات لا تخدم الإسلام المبتغى ، الإسلام (الأصولي) النقي ، إنما تخدم ما يجعل الإسلام مشوهاً .

٣ - إن هذه السلوكات التي تبرز بأشكال مختلفة ، يؤكد عبرها (أصحابها) أنهم مسلمون ، وبأساليب مختلفة ، حيث لا يمكن لأحد أن يمتلك ما من شأنه مواجهتهم ، وتصنيفهم لأنهم خارجون عن الإسلام .

٤ - إن التأكيد على الإرادة ، هو التعبير الأمثل عن مواجهة (أدبية) ، أو (دبلوماسية) ، إن جاز التعبير ، لهؤلاء الذين يمارسون إسلاماً طقوسياً وظيفياً ،

دنيوياً بالتحديد ، وذلك حين توضع كلمة (القدرة) في الكفة الثانية من (ميزان العقيدة) ، فيبرز وزنها المؤثر ، وزنها الإيماني الفاعل ، القادر على إحداث تغيير لما في الأنفس ، وفي الآفاق ، فتعبير الإرادة هو تنبيه بضرورة إعمال النظر في الواقع ، وتعبير القدرة هو دعوة إلى البدء بالتغيير الملح ، أما ما يتعلق بـ ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : ٥/١] ، فهو يحاول هنا الانطلاق من الآية القرآنية ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾ [البيّنة : ٥/١٨] - ص ٢٥ ، وغرضه هو أن يفتح صفحة جديدة في علاقة الإنسان / المسلم مع ربه . من حيث العبادة الفعلية ، كما أمره ، وبعد ذلك تأتي الاستعانة كوسيلة إليها ، هذه الانطلاقة تبدو في جوهرها للوهلة الأولى قائمة على تفسير قرآني ، لتأكيد فعل عبادة ، ولأمر أخلاقي ، ولكنها أبعد من ذلك بكثير . فالأمر بعبادة الله ، لا يعني أن ينتبه الإنسان / المسلم إلى ذلك . فهو يعبده ، وهذا يعني أنه لا يحتاج إلى من يعلمه ويرشده إلى ذلك . إن الأمر بالعبادة ، هو ضرورة أن يكون الإنسان / المسلم كما كان سلفه في تعلقه بربه ، ليس بوصفه خالقه ، إنما بوصفه مصدر قوته ، ومحرضه الذاتي ، وباعثه على الأمل ، في عالم يضغظ عليه ، وهو إذ يفعل ذلك ، فيستعين به . والاستعانة هنا ، هي تقوية العزيمة من الداخل ، وتأكيد القناعة حول أن ما يقوم به ، هو الصحيح ، ويجب أن يصبر ويتعذب لتحقيقه !

وبوسعنا السير على هذا المنوال مع جميع المصطلحات الأخرى ، وهي :

- لا إله إلا الله .
- الغاية والوسيلة .
- لماذا وكيف .
- البواعث المعللة والطرق التنفيذية .
- الموثوق والمضطلع .
- العدل الضابط .
- الأمانة والقوة .

- الحفيظ العليم .
- القاعدة والقمة .
- اللاشعور والشعور .
- العاطفة والفكر .
- الأخلاق والعلم .
- القلب والعقل (ص ٢٠) .

ف عند التعامل مع هذه المفاهيم ، من الخطأ التهاور معها ، وكأنها مفاهيم علمية ، أو بالاعتقاد وفق رؤية منهجية علمية معاصرة ، لأنها في جوهرها تختط لنفسها منهجاً (طريقتاً) خاصاً بها ، يعتمد أكثر ما يعتمد على ما هو حسي ، مؤثر في الكيان الجسدي كله (جسماً وعقلاً) ، ومن خلال المعتقد الديني ، وتفكيك مكوناته في ذاكرة الإنسان / المسلم الجمعية ، وتوظيفها في خدمة ما يصبو الكاتب إلى تحقيقه . ولكن كيف يمكن التمعن في (الأخلاقية) التي تجمع بين هذه المفاهيم ، وتجعلها كلاً واحداً ؟ إن الأخلاقية هذه تعبر عن نفسها ، بما يجب أن يكون ، انطلاقاً مما هو كائن . إنها مجموعة القيم المبتغاة ، من خلال سلسلة مواقف حياتية ، تشمل تجارب مختلفة ، مقروءة بطريقة معينة منهجياً ، وبأسلوب معين .

وبوسعنا تسمية هذه الأخلاقية بأنها (أخلاقية العود الأبدي) ، تلك التي تعد الأخلاقية من خلال مثال أعلى ، هو مثال السلف ، بالاعتقاد على القرآن ، وبما ينسجم مع المناخ القرآني ، في إطار ما هو نفسي . لنلاحظ مثلاً كيف يرسم العلاقة بين الإرادة والقدرة ، والقاعدة والقمة (فالقاعدة : هي موطن الإخلاص والطاقات المتفجرة التي تأتي بالأعمال المدهشة حين تستخدم الاستخدام الصحيح وتقاد القيادة السليمة .
وأما القمة : فهي موطن الفهم والكفاءة في استخدام الطاقات في أحد الوجوه ، فهي بمنزلة القوة الفكرية في الجسد ، والقاعدة تمثل سائر القوى والجوارح ...
ص (٤٤) .

هذه العلاقة المرسومة بين الإرادة والقدرة ، القاعدة والقمة ، هي بمنزلة الشاهد على الغائب . حيث الكاتب يأخذ بالتراتب الهرمي . والتراتب الهرمي في معناه الوظيفي البيولوجي ، وقد أعطي له تفسير اجتماعي وثقافي ، إنه (أي الكاتب) يحاول تحديد العلاقة بين الإرادة (العامة من الناس) ، والقدرة (النخبة الفكرية) ، العامة من الناس يمتلكون إرادة الخلاص من وضعهم المتردي ، لكن القدرة على الخلاص تلزمهم ، وهذه القدرة موجودة في القمة (النخبة الفكرية) ، وهذه العلاقة المرسومة مقدّمة بطابع ديني ، ينبغي احترامه أو تقديره ! الكاتب هنا ، مجرد العامة (إذ يجمدهم في محيط دائرة معينة ، ثابتة) من كل خصوصية فكرية . وكأنها السلطة اللامنضبطة ، وهي بحاجة إلى من يضبطها . ويرى النخبة الفكرية من كل تهمة (عامية ، غرائزية ، لامنضبطة) ، هذا التفاضل بين الجبهتين نابع من تصور كلاسيكي ديني ، لحقيقة العامة والنخبة .

وهو تصور متداول منذ أيام اليونان . ففي (الجمهورية) لـ (أفلاطون) يبرز الفيلسوف في أعلى منصب قيادي ، مثاله القلب الذي يشكل المركز الرئيس للجسم ، وهكذا تصور (الفارابي) في (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، شخصية الحاكم بالنسبة للرعية ، حيث تمثل بالنسبة للمجتمع دور القلب بالنسبة للجسم . وهو في الوقت الذي يتصور العلاقة بهذا الشكل ، فكأنه يوجه نقده للجبهتين معاً راهناً !

فالقاعدة (العامة) غير واعية لمكائنها ، للوظيفة الموكولة إليها ، فعليها أن تنتبه لذلك إذا أرادت خيراً ، والقمة (النخبة الفكرية) غير مدركة لمهامها ، لرسالتها التاريخية ، فعليها أن تنتبه لذلك ، إذا أرادت لها قيمة مميزة ! ولعل النخبة الفكرية ، هي المدخل الوحيد لإتقاذ المجتمع من كل تخلف . وليس التركيز على هذه النخبة ، بمثل هذه الكثافة ، إلا أن الواقع لا يمكن تغييره ، سوى عن طريقها ، وكأن العامة هي مادة قابلة للتوليف والسير في الاتجاه المخطط لها ، حسبما ترغب في ذلك النخبة الفكرية . أو كأنها تشكل الفضاء الذي ينتظر من يملؤه صوتاً شجياً ، ونوراً ، كما تستقبل المرأة

الشمس ، ومثل هذا التصور لعلاقة الإرادة بالقدره ، يظهر بمنزلة الإمكانيه الوحيدة للخلاص من المآزق الواقعيه التي يشهد لها وعليها الكاتب نفسه ، رغم أن الذي يعرف هنا ، هو أن الأوهام التي تعشش في أذهان النخبه الفكرية اليوم أكثر من أي وقت آخر ، هي أكثر من الأوهام التي تعيشها العامة ، وهي أوهام أخطر ، لأنها متداوله في الخطاب الثقافي لها ، وكأن النخبه الفكرية هي نخبه فكرية بامتياز ، ومنذ ساعة الولادة . ولا تعيش حركية الواقع ، وهذا التركيز على النخبه ، هو لصيق بذات الكاتب . ونابع من تصوره لحقيقه العلاقة بينه وبين من يخاطبهم ، إنه تصور يعبر في جوهره ، عن حاله يقينيه ، بأن ما يقوله ، ويعبر عنه هو عين الصواب ، وأن على الآخرين (العامة) أن يتقبلوا منه ذلك ، لأنه يعد العقل بالنسبه للجسد ، ولا يخفي الكاتب تأثره بـ (مالك بن نبي) . وخاصة فيما يخص كتابه (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) حيث يرينا (بن نبي) أن ما يستوعب ، وما يثير الجسم ، ويغير فيه . هو أشبه بعملية القذف في القلب . كما في حديثه عن النبوه ، وكيف تمت ، وبدأ الإشعاع الحضاري بشكل مفاجئ (وفجأة أضاءت فكرة في غار ، غار حراء ، حيث منعزل يقوم فيه متأملاً ، وحمل وميضها رساله بدأت بكلمة ﴿ اقرأ ﴾^(١) [الملق : ١/١٦]) .

إن مثل هذا التصور لمفهوم الوحي ، وكيفية نزوله ، وحول شخصيه (محمد) ، يغيب البعد الإنساني في الموضوع تماماً !^(٢) وكذلك بالنسبه للشعور والشعور . فالأول يقابل الإخلاص ، والثاني يقابل الصواب ، أو الإرادة للشعور ، والقدره للشعور (فاللشعور : هو الميل أو النفور الذي يجده الإنسان في نفسه دون معرفه سببه ، والشعور : هو الوعي - ص ٤٧) ، وضمن هذا الإطار ، هناك الانفعال والفعل . الأول

(١) انظر كتابه (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) ، ترجمه د . بسام بركة ، د . أحمد شعبو ، إشراف وتقديم المحامي عمر مسقاوي ، دار الفكر المعاصر - بيروت - دار الفكر - دمشق . ط ١ ، ١٩٩٢ ، ص ٣٩ .

(٢) سنتحدث عن ذلك لاحقاً ، عند تعرضنا لكتاب (جودت سعيد) : اقرأ وربك الأكرم .

نتيجة اللاشعور ، والثاني نتيجة الشعور (ص ٤٩) . في ضوء هذا التحديد . يمكن القول إن العامة تمثل اللاشعور ولهذا فهي تنفعل ، فكأن العامة هذه ، بسبب وجودها في واقع ضاغط ، تعرف واقعها هذا ، وتعاني منه ، وتتألم ، وفي الوقت نفسه تنكبت إثر ذلك ، أما النخبة الفكرية ، فهي تمثل الوعي ، الشعور ، ولهذا فهي فعالة . ووفقاً لذلك . فإن مهمة النخبة الفكرية أصبحت سهلة ، وهي أن تمارس توعية في العامة ، من خلال قيادتها ، ومن ثم المساعدة على إيقاظها .. وإذا كان لنا أن نعلق على مثل هذه العلاقة ، فبوسعنا القول : إن المسافة الواقعة بين اللاشعور والشعور ، غير ثابتة . فما هو شعوري ربما يصبح لاشعورياً ، بفعل الكبت ، كعملية آلية نفسية اجتماعية موجهة ، ولكن يظل اللاشعوري على أكثر من صعيد ، وخاصة في المجتمعات الموسومة بالتخلف ، معرضاً للتوسع ، وليس للانفتاح على الشعور ، والتداخل معه . ولسنا في حاجة إلى مقدمة لنعلن بعدها قائلين بأن الآبائية ، كسلطة وصائية ضاغطة ومتشددة وعنفية ، من أكثر العناصر مركزية ومساهمة في توسيع مساحة اللاشعور في كيان الشخص ومن خلال رقابة اجتماعية ، وعلى أكثر من صعيد ، وفي أكثر من مجال ، غير أن ما يثيره الكاتب من علاقات بين الشعور واللاشعور ، في إطار تصوره للعمل كقدرة وإرادة ، لا ينحصر في إطار المفاهيم المتداولة في علم النفس المعاصر ، فالمكبوت هو ساكن في اللاشعور ، ويغيب عليه ، والشعور هو ما يخص المعترف به ، والمسموح بتداوله على صعيد الخطاب الاجتماعي ، والمحكي اليومي .

وهذا يعني أنه من غير الممكن ربط الانفعال باللاشعور ، كون اللاشعور يتم تغييبه ، بل محاولة تغطيته ، ومن ثم جعله في حكم العدم . والانفعال هو في الأصل نتاج حالة معاشة / للشعور دور كبير في تجليته ، وفي الوقت نفسه ، لا يمكن ربط الفعل بالشعور . إذ ليس كل فعل صائباً أولاً ، إنما يتصور ذلك . فكيف تكون العامة هنا مثلاً ، مقابلة للاشعور ، للانفعال ، والنخبة الفكرية مقابلة للشعور ، وهذه أكثر احتواءً بما هو لاشعوري ؟ كما هو معروف ، ومكتوب هنا ، فإن الكاتب لا يأخذ في

استعماله لهذه المفاهيم ، بالصيغة المتداولة رهنأ ، سواء على الصعيد العلمي المعاصر ، أو الصعيد السيكولوجي بدقة . إنما يحاول أخذ هذه المفاهيم ، واستعمالها الاستعمال المعبر عنها من ناحية المعنى النفسي واللغوي ، المتداول عند عامة الناس ، وفي سياق ما هو ديني ، فالاشعوري ليس سيرورة نفسية ، بقدر ما يكون عملية نفسية اجتماعية قابلة للمد والجزر ! وهو لا يلجأ إلى ذلك إلا ليؤكد (انتاءه) القرآني ، إن جاز التعبير ، أي التعبير عما يريد ، وما يصبو إليه من خلال الآي القرآني ذاته ، وبما يعبر عن وجهة نظره ، عندما يحاول باستمرار تغليب الفكرة المثارة ، في جذورها الدينية ، وفي تقاوة بداياتها . وهو بقدر ما يكون انتاء ، فيانه يكون احتاء به ، من خلال بعث المعنى المرغوب فيه .

تقوية دعائم العمل :

كيف يمكننا مقارنة هذه المعاني التي يستنبطها من قراءاته القرآنية ؟ وماهي طبيعة الأرضية التي يقف عليها هنا ؟ كما قلنا سابقاً ، إن (جودت سعيد) ، يحاول التعبير عما يريد بطريقة تكون قادرة على استقطاب الآخرين . وذلك بالرجوع إلى القرآن ، ومقاربة (المناخ النفسي) والثقافي له ، وصياغته بأسلوبه الذي يتيح له صياغة عالمه الفكري . هذا الأسلوب الذي يجمع بين ما هو نفسي وآفاقي ، بين الإرادة والقدرة ! ومن خلال العمل الذي هو ذاته ساحة الرهانات الكبرى ، لتحقيق المرتجى .

فهو ، ولكي يقرب مفهومه للعمل من الأذهان ، وبالاعتاد على ما هو ثقافي وجداني تصويري ، يسعى إلى توضيح ما يجب توضيحه من مفاهيم أخرى ، هي ذاتها لصيقة بالعمل ، وتشكل على أكثر من صعيد عملاً وفكراً ! فهناك مثلاً (التسخير) الذي (يعني : الخدمة مجاناً ، ولكن هل يخدم الكون الإنسان - في الواقع - مجاناً أم لا ؟ ص ٦٩) ، يحاول في معرض إجابته على هذا السؤال فلسفة كلمة (التسخير) حين يقول : « إن الكون يخدم الإنسان مجاناً إذا فهم الإنسان كيف يوجه الأوامر إلى

الكون ، وتزداد قدرة الإنسان على التسخير كلما زاد فهمه لكيفية توجيه الأوامر إلى الكون ، وتوجيه الأوامر هو معرفة السنن .. ص ٧٠) .

ولكن هل استطاع الإنسان أن يستوعب هذه العلاقة بينه وبين الكون ؟ وأن يفهم - بدقة - دوره في الكون ؟ وهل قارب نفسه ، وتمعن فيها ، وتلمس ما فيها من ضلالات ، أو خور ، أو توهمات ؟

ينطلق - هنا - من النص القرآني المتعلق بما سيفعله الإنسان على الأرض ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة : ٢٠/٢] ، فيقول في ظل هذا الاستفسار / الحكم : (ولكن الإنسان ما يزال حتى اليوم يحقر نفسه مع ما وضعه الله فيه من القدرات ، وما يزال عند الذي توقعته الملائكة من إفساده في الأرض وسفكه الدماء مع ما زوده الله به بما يؤهله لأداء الأمانة والقيام بأمر الخلافة ، وبلوغ الكمال الذي أراده الله له - ص ٧٨ .

هذا القول على صعيد ظاهره ، لا يتجاوز - كما ذكرنا سابقاً - حدود الأخلاقي ، حدود الإنذاري الوعظي ، حين أشار إلى فساد الإنسان في الأرض ، وسفكه الدماء ، رغم وجود القدرات المبصرة لديته !

لكنه على صعيد المعنى المحمول داخله ، يحاول إيصالنا لرسالته ، التي يبث فيها ما يفكر فيه في العمق . إنه يحاول تنبيه الإنسان إلى ما يجب أن يقوم به . إلى ضرورة القيام بما يجب أن يكون : ألا يحقر نفسه ، أن يستثمر قدراته (ومن المعلوم أن مفهوم القدرة هنا يعني الصواب ، أي أن يحاول التفكير فيما هو مفيد ونافع له ولسواه ، ويحققه في الآن عينه) - ألا يفسد في الأرض - ألا يسفك الدماء - أن يقوم بأمر الخلافة على أحسن وجه - هكذا يفصح نص خطابه . وإذا علمنا أن كل خطاب لا يكون مجرداً من العلاقات الخاصة بصاحبه . فهذا يعني أن كل استشهاد يفصح من خلال المنظور الفكري لكاتب ، عما يرومه . ومعنى ذلك أن (جودت سعيد) ، يحاول تحقيق مقولة

اللاعنف في هذا الإطار ، وذلك بأن يفكر الإنسان في نفسه ، أن يقارنها في إمكاناتها المعنوية بالدرجة الأولى ، في قدراتها ، وهو لا يقول ذلك : إلا لأن هناك صورتين نموذجيتين - كما نعتقد - يتصورهما في ذهنه :

- صورة معنوية إشعاعية ، تتجلى في القرآن بخاصة ، وفي كل نص ديني آخر (وقبل كل شيء : نبوي) إسلامي ، بعامة ، يركز على هذه الجوانب التي ينظر إليهم ومن خلاهم ، إنها صورة تبث طاقتها التغييرية ، لمن يحاول ذلك .

- صورة مادية تشخيصية مُمثلة (مطبوعة بطابع مثالي) ، تتجسد في ذلك المسلم الأول الذي استقبل رسالة الإسلام ، وهو مهياً لذلك (داخلياً وخارجياً) ، أي مهياً لتغيير ما بالنفس وما في الآفاق (في المجتمع) ! والصورتان تتكاملان ، وتتفاعلان معاً . فكل إشعاع يحرك الصورة المادية ، وكل قدرة تسخيرية في الصورة هذه بدورها ، تسهم في زيادة الإشعاع ، وتنمية رصيده القيمي ، واستقطاب الآخرين أكثر .

وهو لا يفكر بذلك ، إلا لأنه لا يريد سوى ذلك ، كيف لا ، والرجل (سخر) حياته لهذه القضية التي تبرز ذات بعد كوني في النهاية ، كونها قضية إنسانية محملة بأبعاد ميتافيزيقية ، تحمل قناعاته .

١ - فهي تعنيه كإنسان أولاً ، إنسان مسلم فرد .

٢ - وهي تعنيه كعضو في مجتمع ، يشعر بتواصل تاريخي / حمي معه .

٣ - وهي تعنيه ثالثاً ، كجزء من هذا العالم ، وأن ما يقوم به لا يقتصر عليه وعلى مجتمعه ، إنما ينتشر تأثيره في العالم أجمع ، لأنه في الأساس مسكون - كما يستنتج من كلام الكاتب - بهوى رسالة الإسلام ، وهو هوى عالمي الصفات قيماً !

هكذا ينهض خطاب الكاتب ، فيتجسد أمامنا في هيئة تشخيصية ، في مقتدر ، يجعله قوة فاعلة ومثمرة ، فيكون من جهة سليل الأسلاف الفعالين ، ومن جهة ثانية ، الفاعل المعاصر في هويته الدينية الإسلامية ، أقول إن الكاتب إذ يتوجه هذا التوجه ،

يعبر عما يريد في داخله ؟ ينافس من هم حوله بشكل غير مباشر . فهو لا يواجه أحداً ، لا في إطار سلطة حاكمة ، ولا في إطار تنظيم سياسي ، ولا في إطار تكتل تحزبي معين . ولكنه يواجه الجميع ، مع الجميع ، وضد الجميع في آن واحد :

١ - يواجه الجميع ، إذ يسعى إلى توضيح فكرته . وضمن إطار اللاعنف . وذلك بضرورة تغيير ما بالأنفس والآفاق ، وهذه العملية المركبة لا تقتصر عليه ، أو لا تعني قارئاً بعينه ، إنما تبتغي كل ممتلك للقدرة المحددة الكامنة فيه !

٢ - وهو مع الجميع ، لأنه لا يذكر شخصاً بعينه ، ليجعله خارج دائرته الخطائية ، في صيغته الكتابية العامة !

٣ - وضد الجميع ، لأنه يمارس هنا سلوكاً إنذارياً ، فالكل في خطر ، وهم عالية على أنفسهم ، وعلى الآخرين ، وما عليهم لكي يكونوا بشراً (صالحين) ، ونستخدم هنا التعبير الأخلاقي ، على طريقته ، أو بشراً لا يستغل بعضهم بعضاً ، سوى أن يتجاوزوا تشرذماتهم ، أو انقساماتهم ، ويشكلوا القوة القادرة على تغيير ما في النفوس وما في الآفاق معاً ! وهو إذ يفعل ذلك . فإن المقدس بصفة مرافقة لسلطته المرجعية ، للنص الذي يستشهد به ، ويؤكد حضوره . و « المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي ، ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضماناً لشرعيتها ، وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المنافسات السياسية »^(١) ، كما يقول (جورج بالاندييه) .

هل رفعنا الكاتب إلى مستوى المنافس السياسي ، شأنه شأن سواه من الذين يتحدثون باسم الدين الإسلامي ، ويؤكدون حضور هويتهم الإنسانية في تجليها الكوني - وبقوة - ويدعون إلى ذلك .

(١) انظر حول ذلك في كتابه (الانتروبولوجيا السياسية) ترجمة : جورج أبي صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٩٣ .

إننا سنظلم الرجل (داعية اللاعنف المذكور) ، لو أجبنا على ذلك ب (نعم)
 إجابة حاسمة ، قطعية . فهو لا يشغل وظيفة منافس سياسي . ولا يعلن عن ذلك ، إنه
 يتحدث على أكثر من صعيد - وكما يتبين لنا ، بصورة أوضح ، في أجوبته على الأسئلة
 التي وجهتها إليه - أنه لا ينكر إسلاميته ، بل يشدد عليها ، وهو يمارس في ذلك حقه
 الطبيعي ، وإنما يعبر عن ضرورة تغيير ما في الأنفس وما في الآفاق بما يفيد الجميع :
 مسلمين وغير مسلمين ، من منظور ثقافة إسلامية ، لا تخفي ركائزها الفكرية المحددة :
 القرآن كمصدر رئيس ، ورموز ثقافية دينية معينة ، ذكرناها سابقاً . لكنه غير بعيد
 عن تحديات الواقع ، وعن صراعات المجتمع الذي يعيش فيه ، والتيارات المختلفة :
 الفكرية ، والثقافية في مسمياتها الأيديولوجية المتنوعة ، التي تتوزع في كيانه وهو
 بذلك لا يعد حيادياً في النهاية ، إنه صاحب موقف ، ومهما بدا هذا الموقف ذا طابع
 عام . إلا أنه في مضمونه يحمل صفة من يدعو إلى تغيير . وهو بذلك يكون قد عبّر عن
 مشروع ليس فكرياً قائماً في الذهن ، وإنما يتوجه خارجه ، بقصد التجسيد في من
 ينفذه .

هكذا تبدو المنافسة السياسية في إحدى صيغها الأخلاقية ، وفي إطارها ما هو
 وجداني هنا وهناك ، وليس حديثه لاحقاً ، عن كيفية بدء الخلق سوى التعبير الأمثل
 عن مثل هذا التوجه - المعتقد / المسار الفكري :

- ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ [العنكبوت : ٢٠/٢٩] .
 - ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة : ١٦٣٢] .
 - ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الناريات : ٤٧/٥١] .
- ص (٨٠ - ٨١ - ٨٢) .

ما علاقة هذه الآيات القرآنية بموضوعنا ؟ ما الذي تبثه فينا بمعانيها ، من خلال
 ما تقدمنا به ؟

١ - على الصعيد الظاهري ، هي دعوة للإنسان في أن يفكر فيما حوله ، وفي داخله . حيث كل شي يشير إلى خالق معين .

٢ - على الصعيد الباطني (الرمزي / المعنوي) ، هي دعوة مقروءة ومقررة إنسانياً ، وهي هنا تحمل اسم الكاتب تماماً ، تشكل في مجموعها كلاً واحداً ، متحداً ، منتجاً ، خالقاً للمعنى المفيد والمنشود إنسانياً ، وهو مجموع تراتبي قيمياً :

١ - هناك المشاهدة الخارجية الحسية ، عبر ﴿ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ ، وهي مشاهدة أشبه ماتكون بعمل الرحالة المستكشف الذي يجوب الأرض ، ليتعرف عليها ، ويسجل ملاحظاته ، ومن ثم ليصل إلى خلاصة ذات بعد قيمي عن ذلك . ولكن الرحالة - هنا - رحالة من نوع خاص ، فهو يجوب الأرض ، ليعرف عجائبها ، وعبرها يكتشف القوة الموجدة لها عالياً !

٢ - وهناك (مجموعة العمل الداخلية الخاصة بالإنسان) ، فالإنسان إذ يجوب الأرض ، ويراها ويسمع ما فيها من عجائب ، من موجودات دقيقة ، ملفته للنظر ، يفكر بينه وبين نفسه في تلك القوة الموجدة لها . وتعبير (الأئدة) يحمل معنيين هنا - كما نعتقد - :

أ - هناك المعنى الدال على الحركة ، فالأئدة إذ تتحرك ، وتضخ الدم إلى كل أنحاء الجسم . فهي بذلك تمارس سلطتها عليه ، وتؤكد مركزيتها ، بوصفها الموجدة الأساسية له .

ب - وهناك المعنى الدال على الكشف الفكري ، فالفؤاد إذ يمارس مثل هذا النشاط المركزي ، هو نفسه مركز التفكير ، مركز الحياة . وهو الذي يعلم صاحبه بذلك ومنه (من هذا النموذج المصغر) ، يكون اكتشاف القوة الموجدة للكون ، الخالق له (أي الله) . وليس تعبير ﴿ قليلاً ما تشكرون ﴾ سوى إشارة واضحة - حسب اعتقادنا - إلى أن الإنسان قليلاً ما يدرك ذلك ، ويكون أفضل قيمياً .

٣ - وهناك الجانب الخلاق (الإبداعي) في مجال العمل ، العمل التغييري . حيث مفهوم الزوجين يشمل الإرادة والقدرة ، الكاتب إذن يخاطب الإنسان في أن يكون صنواً إلهياً ، ندأً مصغراً له على صعيد الإبداع الإنساني الخيّر العظيم ، هكذا يحدث تواصل بين ما هو إلهي وما هو إنساني ، وفق تصور الكاتب لمفهوم العمل (وصار المشروع الإلهي بذلك هو من عمل مثاقفة الإنسان لإمكانيات الحرية المبدعة لديه كما تدأب في حركة تغيير العالم ، ليصير العالم في النهاية بيت الإنسان الرباني الحقيقي ، رحته الأصلية ، حين يستمر فعل التجاوز لروادع الإحباط الذاتي المكبوت ، وضغوط القمع الخارجي)^(١) . هكذا ، نجد في قراءة الكاتب لنصوص معينة ، قرآنية خاصة ، المهاجس المعرفي والفكري الذي به يخاطب العالم من حوله . فالنصوص في معانيها القارة فيها ، تتلبس معاني جديدة ، أو تفصح عن معاني مؤلفة من لدن الكاتب . وهي معاني لا تظهر إلا لتجاوب مع ما في نفس الكاتب هذا ، من أفكار ، يحاول إظهارها للآخرين . وهكذا (ينتج) الكاتب المعاني التي ينشدها من النصوص التي يقرأ ، أو يمجدها ، أو يختارها ، كما في النص القرآني ، حين يتوقف عن معنى محدد مفسر سابقاً . ولكنه في تبنيه له ، أو اللجوء إليه ، والاستشهاد به ، في سياق الكتابة ، يصبح هذا المعنى نفسه محمولاً بطابع خاص ، يتصل بالبنية المعرفية ، والتوجه الفكري للكاتب .

إنه يريد من الإنسان (المسلم بخاصة) أن يكرر مشروع الله في الخلق ، ولكن ليس أن يقلده ، إنما أن يكون صانعاً في حدوده التي يقدر عليها ، حركة وإبداعاً وبناء . وهذا التخطيط الهرمي المتواصل ، سعي حثيث ، يراد به أن يكون خاصية ملازمة للإنسان أين ذهب وحل . هذا على الصعيد العام ، وفي المستوى الأول .

(١) صفدي ، مطاع : الرحمن ، السلطان ، الشيطان ، في مجلة (الفكر العربي للعاصر) العدد (١٢) ١٩٨١ ص ٩ .

أما على الصعيد الخاص ، وفي المستوى الثاني ، والذي يندرج في إطار ما هو عام ، فهو يطلب من الإنسان (المسلم بصورة خاصة) أن يدخل التاريخ ، التاريخ المعاصر ، هذا التاريخ الذي يبدو كل منهما غريباً عن الآخر وعليه ، هو (أي التاريخ) غريب عنه في تجلياته الحضارية والإنسانية الكبرى . لأن ما يبرز فيه : ثقافة وإنتاجاً ، يخص آخرين (خارج حدود العالم الإسلامي) ، وعليه ، لأنه يجد نفسه متعاملاً معه ، رغم أنه ، فهو أقوى منه في تجلياته المذكورة . وهو (أي الإنسان / المسلم) غريب عنه ، لأنه مقصر في اللحاق بإنجازاته الحضارية ، ضعيف التأثير في حضوره المعنوي الإنساني ، مهمّش في فعالياته ، وغريب عليه ، لأنه كائن ملحق به ، متطفل عليه ، بسبب الغربة عنه ، عائش على منتوجاته ، فاقد للملامحه التي يؤنس عبرها ، وهو في طلبه هذا ، يسعى إلى إحداث تغييرين متكاملين : تغيير مافي النفس ، وتغيير الواقع . وهكذا يظهر الخلق بمكوناته ، على الصعيد الإنساني ، مشروعاً ثقافياً موجّهاً ، يخترق ركود الواقعي ، وينشد عنفوانية المثال المبتغى ! وهو في مسعاه هذا ، يربط في مشروعه الفكري (على الورق) والمنتظر تنفيذاً في الواقع ، يؤكد على وحدة الإرادة والقدرة ، فيها يكون العمل ، ومنها يبرز ويتنامى ، وهو في توجهه نحو ما يجب أن يكون ، يحاول تقريب فكرته من الأذهان بالتشبيه : (وكما نحب أن يكون المصباح المضيئ في منازلنا ، نحب المجتمع الذي يرتفع فيه قدر الإنسان ، ويتعلم فيه أداء واجباته - ومن ثم - وأريد هنا أن أبين مستويين من العمل يتولد كلاهما عن القدرة والإرادة . عمل في مستوى إطفاء مصباح ، وعمل في مستوى إنشاء مجتمع ، أو بتعبير آخر : عمل يتعلق بمستوى المادة (الآفاق) ، وعمل يتعلق بالبشر (الأنفس) - ص ٨٩) . هذا التحديد ، ومع هذا التوكيد ، تبرز القدرة المعنوية التي يظهر هنا الكاتب ، القدرة المتمزجة بالإرادة ، والموجودة داخلها ، إنه في الوقت الذي لا يقارب الواقع الملموس ، ولا المجتمع الملموس ، ولا الإنسان في علاقاته الملموسة ، يظهر معيناً الجميع ، وداخل هذا الثالوث بلغته المكتسبة طابعاً تعميمياً ، ليستثار الجميع .

وما يمكن قوله هو : إن اللغة التي تتسم بالتعميمية ، وفي فضاء (الديني) ، تستهدف تحقيق غاية ، قد لا تحققها لغة أخرى ، لها نسيج خطابي مختلف . هذه اللغة تنفتح على كل الاختلافات ، وهي في الوقت نفسه قائمة على المختلف ، وتخطب الجميع ، رغم أنها تقصد الجميع هؤلاء ببنية خطابها الثقافي ، وهي لا ترفض أحداً ، رغم أنها في حقيقة تبلورها تروم التغيير في الجميع . وكأنها تريد أن تقول : كلنا خطاؤون ، وواقعا المتردي ، نحن جميعاً مسؤولون عن ترديه ، وعلينا معاينة أنفسنا ، وواقعا ، لنتحرك نحو الأفضل ، ولعل الميزة الأساسية لمثل هذه اللغة ، هي (المكر) الذي يمرر أفكارها ، ويمنحها مصداقية جلية . وكلمة (المكر) لاتعني الخبث أو الخداع ، كما يتصور للوهلة الأولى . إنما تعني القدرة على إحداث تأثير فاعل في الآخر (المخاطب) ، من خلال ما يثيره ، والإيحاء إليه ، بأنه (سيد نفسه) ، في كل قرار ، رغم أن لغة الخطاب تفصح عن عجز بنيوي كامن في كيانه . إذن يحاول الكاتب ، دفع المخاطب باتجاه نفسه ، والتعن فيها ، ومواجهتها ، وذلك بالكشف عن (سوءاتها) المتنوعة ، انطلاقاً من الإرادة ، وبلسان حال القدرة .

كيف تُفهم الإرادة ؟

يرى الكاتب أن الإرادة هي أن (تريد الشيء وترغب فيه ص ٩٣) . ثم يحددها لاحقاً بقوله (الإرادة باعث باطني عند الإنسان يتولد من رؤية الشيء الحسن كما يتولد الميل إلى الرائحة الزكية ، والنفور من النتن ، لهذا إذا عرضت الأفكار والأعمال على الإنسان الفطري - خالي الذهن من التجارب السابقة - فإن له القدرة على أن يختار أفضلها - ص ٩٦) .

ثم يوضح ذلك أكثر بقوله (إذن : الإرادة هي اختيار العقل ، وحين أقول العقل : أعني جهاز التمييز عند الإنسان (السمع والبصر والفؤاد) - ص ٩٧) ، ما الذي نستخلصه من هذه المؤثرات / المعطيات ؟

١ - من الواضح الجلي أن الكاتب ينطلق من المعنى الحرفي للكلمة (الإرادة هي أن تريد الشيء وترغب فيه) ، إذ أن من المعلوم أن الإنسان في مسألة الإرادة ، قد يريد شيئاً ، لا يكونه هو بالذات لاحقاً . أو لا يريده لأكثر من سبب ، ثم يرى أن ما كان يرفضه ، هو الذي كان يجب أن يريده ، بمعنى آخر ، يربط الإرادة بمعناها اللغوي المحض ، أما المعنى الفلسفي الأخلاقي ، فالإرادة تتجاوز كل تحديد ظاهري لها ، لأنها إنسانية تماماً .

٢ - ومن الخطأ نعت المنظور الذي يعتمد الكاتب في تعامله مع مفهوم الإرادة ، منظوراً علمياً ، أو فلسفياً . إنما هو منظور جواني . أو بشكل أدق : مفهوم ميتافيزيقي ، مادام باعثاً باطنياً ، يتولد من رؤية الشيء الحسن ، فالإنسان يرغب في الشيء السيء . فهل هذا يعني أن الإرادة كانت غائبة وقتذاك ؟

٣ - ويتوضح البعد الميتافيزيقي في تقييم الإرادة ، حين يتحدث عن الإنسان الفطري وموقفه من الأفكار والأعمال ، فالسؤال هنا هو : ما معنى الإنسان الفطري ؟ إن هذا يعني أن الإنسان هو سابق (كاهية) على ولادته ، وأن الإرادة فيه مولودة منذ لحظة تشكله جنيناً في الرحم - وكأن الإنسان بوسعه التمييز بين الأشياء حتى لو كان بمفرده (يعيش في مكان منعزل) - وليس هناك دليل عملي وتاريخي يؤكد ذلك ، ولعل قصة (حي بن يقظان) الرمزية لـ (ابن طفيل) ، التي تتخذ أحياناً مثلاً على ذلك : إذا تمعنا فيها ، فسوف نجد قصة مركبة أو مؤلفة ، وهي تجسد فلسفة (ابن طفيل) في الحياة . والتي تنص على أن ما في الوجود يدفع بالموجود إلى التعرف على واجد الوجود . أي أن التمعن في الآفاق ، يدفع إلى اكتشاف صانعها تماماً .

فالإنسان هو الإنسان ، لأنه ابن التجربة ، وإنسان عبرها أو بها ، وليس هناك ثمة إنسان قادر على التمييز بين القبيح والحسن خارج ما هو اجتماعي ، والقدرة هنا ترتبط بما يعرفه اجتماعياً ، ولأن لديه الاستعداد لفهم الأشياء !

٤ - من هنا نرى أن الإرادة ليست باعثاً باطنياً ، فإرادة الإنسان هي حرите ، ولكن الإرادة هذه هي إشكالية . فهي قد تكون مضللة مضللة ، أو قد تكون مسكونة بالأوهام ، إنها في جوهرها : إرادة شخص معين ، في مجتمع معين ، وفي ظرف معين ، وابن ثقافة معينة ، وهذا يعني أنه لا توجد إرادة مجردة . إنها مسكونة بحركة التاريخ والمجتمع .

٥ - ما معنى أن تكون الإرادة هي العقل ؟ ألا يعني ذلك إمكانية تعرضها للخطأ ، للوهم ، للضلالة ؟
أليس الربط بين الاثنين معناه ، أنه لا يمكن التمييز بين الأشياء خارج نطاق ماهو اجتماعي ؟

الإرادة هي العقل . لأن الإنسان موصوف بالعقل ، متميز به ، والإرادة تخص الإنسان العقل ، لأنها في أساسها ، تعني القدرة على الاختيار . والقدرة على الاختيار تشير إلى تنوع الاحتمالات ، احتمالات الصواب والخطأ . وهذا يعني أن الإرادة بكونها اختيار العقل ، عبارة ليست دقيقة . لأنها في أساسها مرتبطة به ، وبه تتجسد . كما أن العقل موجود لدى من يريد وكيف يريد . وأن يريد لا يعني أنه يريد الأفضل . فنسبية العقل تعني تنوع النتائج . ومن ناحية أخرى ، فإن الحديث عن العقل هو حديث عن استعداد عضوي ونفسي لدى الإنسان الذي يستطيع القيام بعمل ما ، ويفكر فيه ، بمعنى آخر (العقل - بدون القدرة والاستطاعة - لفاعلية له ، لأنه يحتاج للقدرة على الفعل لكي يتوصل للمعرفة ، وقدرة العقل على الفعل ليست لإقدرته على الاستدلال والانتقال من مستوى المعرفة البديهية إلى مستويات معرفية أعقد عن طريق القياس والنظر في الأدلة)^(١) .

(١) أبو زيد ، نصر حامد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٢ ص ٥٤ .

وبطريقته الخاصة يشير الكاتب إلى عدم الدخول في عالم الأفكار ، عالم الصواب / القدرة ، وهذا يعني أن الإرادة قوة معطلة ، وأن العقل طاقة مشلولة (إننا في العالم الإسلامي لم ندخل بعد عالم الأفكار ولا نزال نعيش في عالم الأشياء والأشخاص . - ص ١٢١) .

ما الذي جعل الكاتب يوقف حركة المجتمع على الصعيد الفكري ، ويحصرها ضمن الأشياء والأشخاص ؟

بداية لابد من القول ، إن هذا الفرز بين الأشياء والأشخاص والأفكار مستمد من (مالك بن نبي) ، وهو فرز نجده عند (توينبي) في حديثه عن النخبة الفكرية (أرستقراطية المثقفين) في كتابه (بحث في التاريخ) ، ولدى (الفريد نورث وايتهيد) في كتابه (مغامرات الأفكار) . حيث يؤكد هذا على تأثير الأفكار (في الإسراع بتيار البشرية نحو الحضارة)^(١) . ولكنه عند (مالك بن نبي) يتعمق هذا الفرز إلى حد التفصل بين العناصر الثلاثة . حيث يرى أن التطور النفسي - الاجتماعي للمجتمع ، يمر بالأعمار الثلاثة :

١ - مرحلة الشيء .

٢ - مرحلة الشخص .

٣ - مرحلة الفكر .

ولا ينسى أن يؤكد على أن ظهور الإسلام ، كان عبارة عن مرحلة الفكر ، في تاريخ البشرية^(٢) .

(١) ترجم الكتاب : أنيس زكي حسن - قدمه د . عبد الرحمن خالد القيسي ، مراجعة د . محمود الأمين ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٦ ص ٢٧ .

(٢) انظر كتابه (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) المصدر المذكور سابقاً ، ص ٣٦ - ٣٩ .

ولكن كيف يمكننا التمييز بين رؤية الشيء وتمييزه عن سواه ، إلا بالعقل .
بالفكر ؟ وكيف ينو الفكر ؟ أله وجود مستقل به ، لاعلاقة بما يسمى بـ (عالم
الشخص) ، أو (عالم الشيء) ؟

هل رؤية الطفل لشيء رؤية شيئية أم شخصية ، أم فكرية ، أم هي ثلاثتها ؟

يبدو من الواضح تماماً أن إعطاء مكانة بارزة للفكر ، من أجل تقديره . وهو
منظور نابع من موقف تاريخي ، كما في النظر إلى الإسلام ، الذي يقدم بوصفه انبثق
فجأة ، كرسالة فكر مضيئة . وقد رأينا سابقاً أن لاشيء يتحقق في التاريخ دون
وجود استعداد نفسي واجتماعي وتاريخي !

والكاتب يلح على حيوية الفكر ، ليعزز من قيمة ما ينادي به ، وليستقطب
الآخرين بما ينادي به ، هذا الذي يتجذر في ماضي مطبوع بصفة قدامة ، ويحرض
إرادات الملايين على التفكير ، وتجاوز جمودهم ، وكما رأينا سابقاً ، فإنه يضيف طابعاً
جمعياً على مفاهيمه ، لأنه يعني بخطابه جموع المسلمين ، دون استثناء . ومن هذا المنطلق
كان تعامله مع مفهوم الإرادة ، وحديثه عنها ، بوصفها تنتقل بالوراثة ، وقابليتها
للتغيير (ص ١٢٧) ، وهو لم يكتب ذلك إلا ليفسح المجال أمام من يخاطبهم بأن إمكانية
تغيير أنفسهم وواقعهم واردة ، ونظراً لأن الوصف والتفسير والتغيير الوجداني يمارس
تأثيره . لهذا نجده يعتمد على هذا الجانب ، عندما يقرب مفهوم الإرادة من الأذهان ،
من خلال ذكر خطر الجسم ، فالجسم كل واحد . وهكذا تكون الإرادة .

(إن فطرة الجسم ترفض العضو الدخيل ، ولو أدى الأمر إلى القضاء على الكيان
كله فتضحى بالجسم وتفضل الفناء على البقاء مع هذا العضو الدخيل ، وإن روح الأمة
تكون في الإرادة الواحدة فإذا فقدت ماتت الأمة - ص ١٦٨) . واللجوء إلى هذه
المقارنة ، هو بقصد لمّ شتات الأمة ، وتوحيد أجزائها ، من خلال إرادة واحدة هي
إرادتها مجتمعة !

كيف تفهم القدرة ؟

كما رأينا سابقاً بخصوص الإرادة والقدرة ، فإن الكاتب يحاول التعرض لمفهوم القدرة بعد الإرادة ، ليوضح لنا في النهاية ، أن هناك قدرات مادية (قوة عضلات ، سعة أراض ، وما فيها من ثروات يملكها الشعب) ، وقدرات فهمية ، وهي القدرات الفهمية . أو كيفية استخدام القدرات المادية ، وليقول بعد ذلك (وما ينقص العالم الإسلامي الآن هو القدرات الفهمية لا القدرات المادية أي ينقصهم العلم) ، ونقص القدرات الفهمية ، يعني بها ، كما يقول (معرفة سنن تسخير إمكانيات العالم الإسلامي المادية والبشرية وهو ما ينبغي علينا أن نحصله - ص ١٨٢) .

ولعل هذا التأكيد على نقص العلم لدى المسلمين ، هو تعبير واضح على مدى حرص الكاتب ، لدفع أولئك ، تجاه ما ينبغي أن يقوموا به ، ويثبتوا وجودهم ، وذلك بالارتقاء إلى مستوى الأجداد ، أي أن العلم الذي يعني به ليس هو العلم الذي نعرفه (العلم المعاصر) ، إنما هو العلم الذي يساعدهم على معرفة أنفسهم وما يحيط بهم .

وهو العلم الذي يرتبط بالأفكار ، تلك التي تكشف لهم عما يجب أن يكونوا عليه . (إن فقدان فكرة التسخير ، وفكرة المراجعة وكشف الخطأ في النظر ، وإعادة البحث في الأسباب .. كل هذا قد جعله عاجزاً عن أن ينظر إلى الكتاب والسنة نظراً سلبياً - ص ٢٠٢) .

فالكاتب إذ يعبر عما يريد ، إنما يحاول لفت الأنظار (أنظار المسلمين) ، إلى ما يجب أن يكون . لأن ما هو كائن يعبر عن ضعفهم على الصعيد الفكري / العلمي (إن الثقافة التي نتتقف بها والدراسات التي نعيش معها ، لا تبث فينا اكتساب ملكة البحث والدرس وكشف السنن والقوانين - ص ٢٠٤) .

ويسعى الكاتب مراراً وتكراراً ، إلى توضيح العلاقة بين الإرادة والقدرة ، بين وضع المسلمين والآخرين . بين وضعهم والعالم الذي يعيشون فيه . وليس تركيزه على

الصواب (القدرة) ، إلا لأنه يشير إلى ما هو علمي ، أو فكري ، وهو الذي يرتبط بالإيمان ، بما هو ديني ، يجد التعبير الأمثل عنده في القرآن ، بصورة خاصة !

ولعل توجيه خطابه - بصورة خاصة - إلى الشباب (الشباب المؤمن) ، للقيام بهذه المهمة ، مهمة تحصيل القدرات العلمية الفهمية ، لتطهير المجتمع (مجتمعا) من المشكلات ، هو الذي يبين لنا البعد الاستراتيجي في فكره ، حيث يختتم كتابه في خطابه هذا بندائه : « وهذا واجبكم أيها الشباب المؤمن ، وقد أنعم الله عليكم بنعمة الصحة والفراغ » ص ٢٧٠ . إنها عودة إلى البدايات ، تمسك بالحنين إلى ما هو ماض ، مطبوع بما هو مثالي مثير ، يتجسد في ذهنه ، وفي ضوءه يمارس الكتابة ، ويحاول استقطاب الآخرين . جذب من يمتلك القدرة على تنفيذ فكرته إلى واقع منشود . فهو ليس بعيداً عن هذا الواقع ، إنما هو في داخله ، يعيش تحولاته ، ويكتب عنها بلغته الخاصة . هذه الدعوة الموجهة إلى الشباب (المؤمن حصراً) هي التي توضح لنا مدى حرصه على الطاقة الكفيلة . بتعبير ما ينبغي تغييره . طاقة الشباب التي تبدو - في سياق الكتابة - هامة ، أو مقيدة ، أو مبعثرة !

إنه بهذا المعنى يعبر عن موقفه الفكري ، وهو موقف لا يخفي طبيعة الأرضية المعتدلية التي يتحرك في مجالها . وهو موقف - أيضاً - لا يخفي لهجته الوعظية الوجدانية على أكثر من صعيد ، التي لا يُخفى تأثيرها في تجييش الوعي الشبابي ، وبلورة التصور المناسب ، وتكوين الإطار الفكري المؤمل !

الواقع - الفكرة - الواقع :

أترانا مخطئين إذا قلنا : « إن الكاتب مدرك لخصوصيات واقعه ، لتنوعاته الفكرية ، وإن اللغة التي يستخدمها ، تمتلك رصيذاً معنوياً ، وهناك إمكانات مادية ، يسهل تسخيرها ، إذا أحسن استخدام هذه اللغة ؟ » .

الواقع هو بداية ونهاية ما يفكر فيه الكاتب . فالتعبير عن الفكرة بداية ،
منطلقة واقع معين يثيره ، وبلورة الفكرة ، هي نتيجة جوهرية لما يعانیه في الواقع ،
وطرح الفكرة ، يتوجه نحو واقع هو المبتغى !

فيم يختلف (جودت سعيد) عن سواه من الكتاب أصحاب الدعوات الفكرية
المختلفة ؟

ليس ثمة اختلاف سوى طريقة طرح الفكرة فقط .
وهذا يعني أن اللغة التي تظهر - هنا - في رداء الصياغات الدينية ، هي نفسها
احتواء للواقع بطريقة معينة ! احتواء للواقع بقصد فهمه ، وإحداث تغيير فيه بما هو
مخطط له في الذهن .

هذه اللغة هي شكل خطابي ، يشغل ساحة واسعة في الواقع ، وعلى أكثر من
صعيد : شعوراً وتفكيراً ! (جودت سعيد) هنا ، لا يتحدث عن نضال سياسي ،
ولا يدعو إلى كفاح مسلح لتغيير الواقع .

ولكن لا أحد يستطيع إنكار أنه لا يمتلك موقفاً سياسياً ، ورؤية سياسية ،
والتعبير بالفكر هو سلاح ماضٍ !

أبعاد القراءة في ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾

مغزى العودة إلى ﴿ اقرأ ﴾ :

ماذا تعني العودة إلى المناخ النفسي سورة (العلق) ، وذلك عندما يركز أحدهم على دلالات (اقرأ) في هذه السورة ؟ أي استنهاض للقيم النفسية ، وللقوى العقلية ، أو للحضور الإنساني في هذه الكلمة ذاتها؟ عم يريد أن يتحدث أحدهم ، حين يسعى إلى تشكيل شبكة من المؤثرات المعنوية من خلال هذه الكلمة ؟ كيف يمكننا تحديد حقيقة التواصل المعنوي ، والغائية اللغوية ، في عملية التركيز على سورة (العلق) ؟ لا تنفصل القراءة كموضوع ، عن حضور القارئ كذات . فكل قراءة هي قائمة بذاتها ، مهما كان هناك تشابه معين ، من حيث الأرضية الاعتقادية بينها وبين سواها ، إذا أخذنا بعين الاعتبار فاعلية القراءة في مرجعية الذات . القراءة بهذا المعنى ترجع بالقارئ ، المخاطب إلى (المراد) من قبل المرسل القارئ الأول الكاتب بالتحديد ، وهي في حقيقتها تبرز في مجالها شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية ، تستجلي المعالم الفكرية لصاحبها . وتفسح المجال أمام المخاطب في أن يتلمس جذور ما هو مبتغى من خلال منطلقات البحث ، وهذا يعني أن مغزى العودة إلى كلمة (اقرأ) ، لا يكن في المعنى القاموسي للكلمة هذه ، ولا إلى علاقاتها مع كلمات أخرى ، قد تتداخل معها على الصعيد اللفظي (اقرأ - قرى - قر - أقر .. إلخ) ، وإنما يكن - من وجهة نظرنا - بالدرجة الأولى ، في الإطار التاريخي لولادة الكلمة ، لظهورها تاريخياً . وما يتعلق في عملية الظهور هذه من تصورات ، وتخيلات ، وتحويلات تاريخية ، وإرهاصات نفسية ، ومخاضات اجتماعية ... إلخ .

فالعودة إلى (اقرأ) هي استرجاع لمفعول الكلمة المعنوي ، أو لمؤثراتها القيمة ، في ظهورها المشع .. كون الإشعاعي ينتشر دائرياً (من كل الجهات) ، ويمنح كل ما يحيط

بدائرتها الزمكانية دلالات خاصة عبر الكلمة المؤثرة . هذه الكلمة عندما تستعاد ، لا يستفاد منها وفيها سوى المعنى المتجلي فيها تاريخياً !

وهذا يعني أن الحديث عن (اقرأ) ، والتعرض لهذه الكلمة ، أو عذها للشرح الرئيسي لبناء واستجلاء الأفكار الأساسية ، وتقريب المفاهيم من الأذهان ، وتعميق الشخصية الفكرية (شخصية الكاتب) ، في اعتقادها ، أو في موقفها مما يحيط بها ، يؤكد هاجسية الكلمة المركزية ك مفهوم فاعل ومؤثر فيما عداها .

بمعنى أن كلمة (اقرأ) لا تعود كلمة عادية . إنما تتجاوز دائرتها اللفظية والاشتقاقية والقاموسية ، لتكتسب صفة 'محيطية' ، تضم في مجالها (جبهة دلالات) ، تنبت عنها ، أو تتجلى في إثرها ...

ولعل الكاتب (جودت سعيد) ، لا يريد من وراء عنوانه كتابه الأخير ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ ، أن يطالبنا بالقراءة فقط ، لمجرد القراءة ، إنما يريدنا أن نغوص في المعاني الحافة بالكلمة ، والدلالات المختلفة التي تتفرع عنها ، على أصعدة مختلفة ، وهي أيضاً عبارة عن مشروع فكري متكامل من جهة ، ويكمل بقية عالمه الفكري من خلال تعرضنا لأعماله السابقة من جهة أخرى . إنه يستحضر ما هو ماض ، ويتوجه إلى ما هو آت .

الهاجس المعرفي في (اقرأ) :

ثمّة هاجس معرفي ، يحرك العالم الفكري لـ (جودت سعيد) . إنه هاجس البحث عما هو كامن في أعماقه ، فيحاول التعبير عنه . وهو هاجس يتوضح في مجموعة من العناوين الفرعية المتكاملة والمتصاعدة ، تدور حول (اقرأ) ، وليس مفهوم (اقرأ) سوى المدخل إلى عالم يضغط عليه ، حيث تسوده حالة (أقرئية) - إن جاز التعبير - شللية ، تشرذمية ، وبائية ، لينتقل إلى عالم يرومه ، وهو يوضح ذلك ، بقوله : إن

العلم لم يعد علماً (فرغم اسم العلم فإن الدور والوظيفة أسطورية مختلطة تحمل الخرافات وكل التراث البشري المختلط ، ص ١١)^(١) .

ويتجلى ذلك في تعليقه على هذا المسار (العلمي) : (صار العلم شهادات وألقاباً ، كما أن الدين صار طقوساً وأسماء ، فكثير مما نسميه علماً ليس بعلم ، ويقوم بدور أسطوري ويحمل الخرافات ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴾ [النجم : ٢٣/٥٣] الصفحة ذاتها) .

إذن ما يشغل ذهن الكاتب هو واقع العلم الممارس ، واقع الكلمة ، وكيفية استخدامها بشكل سيء في المجال المعرفي . فالعلم الذي يمارس هو دخيل على العلم نفسه . ومعنى آخر ، إنه يريد أن يكشف عن أشكال الزيف والتشويه التي أدخلت وتدخل على العلم ، وتحرفه عن مساره ، والهدف هو : تصحيح مسار العلم ذاته ، وهو لا يكشف عما جرى ويجري . ولكن الحديث عن الشهادات والألقاب ، والطقوس والأسماء ، كاف وواف في إشارته إلى البعد الكارثي في الواقع ، فالشهادة هي إطار جامد ، وما تتضمنه الشهادة ليس سوى صورة ، ومجموعة كلمات ، تشير إلى معنى ، ولكنه هو نفسه مستهلك . هو معنى وظيفي . لأن الشهادة لا تعني ابتكاراً ، ولا تستهدفه ، بقدر ما تروم منصباً ، وتحقيق هدف اجتماعي ، وخلق قيمة وظيفية ، في ظل هذه الشهادة . وهذا يعني أن الشهادة ، تشكل ظل صاحبها ، وهي جامدة ، طريقه لتحقيق ما في نفسه من رغبات جسدية ليس إلا غالباً !

ولأن اللقب لا يستهدف تحقيق مكسب اجتماعي^٢ ملفت للنظر إنسانياً ، بقدر ما يشير إلى حالة تمركزية للذات الفردية ، وللأنانية على أكثر من صعيد ، واللقب هو التحصن بالعلم ، بوصفه أداة له ، وفي الوقت نفسه تشويهاً لمعناه الجوهري . وفي النهاية يكون اللقب بعثرة الموضوعي في العلم ، وفي الواقع لصالح ما هو نخبوي !

(١) الأرقام الواردة بين الأقواس ، تشير إلى صفحات الكتاب ، في طبعته الأخيرة ، لعام (١٩٩٣) .

أما جعل الدين طقوساً ، فهو يندرج تحت إطار (قتل روح المعنى) لصالح (تجسيد روح المعنى) ، لأن روح المعنى ، تظل فياضة ، بما يزكيها لأن تبقى ، أن تكون ديمومية ، من خلال تفاعل الآخرين مع المقروء النصي ، دون وجود حجر عليه ، وكون التجسيد ، تعبيراً عن قلب للروح ، ووصفها ظاهراً في مشهد واحد ، هو كل ما يشكل حقيقة هذه الروح . والحديث عن الروح يشير إلى عدم تقييد النص الديني بمعنى ، يراد له أن يكون دائرة اعتقادية ، يحبس داخلها عقل القارئ (المؤمن) ، وحيث يكون هذا العقل عبر ذلك (المواطن الصالح) ، في ظل النظام الفاعل الموجّه للمعنى ، الكاتب ، ودفاعاً عن حرية الروح هذه ، ومن خلال العودة إلى البدايات ، يحاول إزالة المتراكم ، بقصد تجلية الإرادة ، وتحفيز القدرة ، وتجديد العهد . وخلق المعنى المرغوب فيه ، ذلك الذي يشعر فيه الإنسان (المؤمن المسلم بالتحديد هنا) ، بنوع من السعادة الشخصية ، بامتلاك ذاته ، في واقع ، هو نفسه يفصل ما بينه وبين كيانه على صعيد إنساني ، وإيجاد تواصل عنفواني ، فيه إحياء لكل ما كان يفجر الطاقات لحظة بدء الإسلام في النفوس ، ويغيّر ما فيها .. والكاتب يخترق المتراكم (كل ما يبلى الذهن ، ويجيّر الحقيقة على الصعد كافة) ، على صعيد الحاضر ، واستجلاء ما يعده الأصل الذي يحاول بعثه كينبوع قدرة / صواب . كما في قوله « إن الهدف هو العلم ولكن العلم متوقف على القراءة ، فهي رحم العلم التي بها ينمو ويتطور ، وإن العلم المحفوظ المعمم هو الذي يولد العلوم الجديدة ، وإن العلم يزداد بمقدار ما يتسنى من هرم واسع مرتفع من العلم المحفوظ المعمم . ولهذا كان أول ما نزل في آخر رسالة من السماء : كلمة ﴿ اقرأ ﴾ قبل أي كلمة أخرى في العقيدة أو الإيمان أو العبادة » ص ١٣ .

هذا النص يبدو إشكالياً للوهلة الأولى . فالحديث عن العلم بوصفه هدفاً ، يدفعنا إلى طرح السؤال المشروع هو : ما معنى كون العلم هو الهدف ؟ أي : ما هو هذا العلم الذي يكون هدفاً ؟ إذ لا يوجد العلم الذي هو الهدف المطلوب . إنما - على صعيد الواقع المنظور - هناك العلم في تطبيقاته ، وهناك العلم الذي لا يتجرد عن اعتقاد ما .

العلم المتصور علماً دائماً يكون المتطابق مع ما نعتقده الأكثر صحة . إننا نتصور دائماً أن ما نقوله بوصفه صحيحاً ، هو الذي يجب تبنيه ، هكذا ننتقل مباشرة من الممكن التفكير فيه ، إلى ما هو مطلق . ولم يكن (باشلار) على خطأ ، حين استشهد بعبارة (برغسون) القائلة « لعقلنا نزعة قوية لاعتباره الفكرة الأوضح هي الفكرة الأكثر استعمالاً » ، وعلق عليها بقوله « هكذا تكتسب الفكرة وضوحاً داخلياً مفرباً . وبلاوجه حق ، يجري تقويم الأفكار تقويماً استعمالياً »^(١) ، والكاتب عندما يصيغ كلماته ، ويجد فيها المعنى المتصور/ المنشود يعد ذلك سدره المنتهى ، لأنه يتطابق مع ما كان يفكر فيه في العمق ، ولعله في ربط العلم بالقراءة ، يحاول منح علامات فارقة تفرقية للعلم . فليست عبارة (العلم المحفوظ المعمم) ، سوى العلم الذي يجد سلطته المرجعية ، فيما يعتقدده الأصح ، ونحن إذا فكرنا بكلمة العلم وفيها ، بالمعنى المعاصر . فلن نجد هناك ما يسمى هنا ب (العلم المحفوظ المعمم) . فالعلم المحفوظ هو الذي يرتبط بما هو ثابت في أطر معينة ، إنه علم تعاليمي . والمعمم ، هو جعل الثابت متحركاً واتخاذة الحقيقة الحققة . والعلم المتداول هو الذي يتجاوز ذاته ، ويضيف إضافات مستمرة ، حيث يبدو تاريخه سلسلة من الانحرافات الكبرى . ولم يعد هناك ما نسميه بالعلم كحقيقة مأخوذ بها . إنما هناك العلم والفرضية ، الحقيقة : الافتراض .

ولكن الذي يظهر في سياق النص ، هو أن العلم المستخدم هنا ، يعني كل ما يجعل العلم محققاً لإنسانية الإنسان . إنه العلم اللاأهوائي . العلم هنا يمتزج بصياغة معيارية - إنه محكوم بحالة (المايجيبيية) لا (المايكونية) ! وهو العلم الذي يذكر الإنسان بأصله ، بمحدوديته ، فيتعلم أكثر ، ليقارب إنسانيته باطراد ، ويصبح إنساناً ميتافيزيقياً وتعبير الإنسان الميتافيزيقي (الماورائي) هو الذي يشكل الصورة البارزة في وعي الكاتب . إنه الإنسان الذي يعده الخير ، الذي ينال رضى الله ، في أوسع معانيه ، ك مخلوق قادر

(١) انظر كتابه : تكوين العقل العلمي ، ترجمة : د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص (١٤) .

على إعادة نفسه إلى جنته ، بعد تطهيرها من أهوائها .. إنسان المثال الأعلى الذي يتشكل في ذهنه أخلاقياً ، ومن منظور إسلامي نحض .

وهو يذكرنا بما قاله البيولوجي المشهور (فرانسوا جاكوب) : « ليست أفكار العلم هي التي تولد الأهواء وإنما الأهواء هي التي تستخدم من أجل دعم قضيتها .. العلم لا يقود إلى العرقية والكراهية وإنما الكراهية هي التي ترجع إلى العلم لتبرر عنصريتها ^(١) .

ولعل النظرة المعيارية تتوضح في أسلوب الكتابة لدى (جودت سعيد) ، حين يُعلمنا أنه يريد تحقيق هدفين في كتابه ١ - وضع الإنسان على طريق العلم ٢ - والسلام ، وهو وليد العلم ، فعن طريق العلم يدرك الإنسان إمكانية إصلاح الإنسان دون إعطابه وتدميره ... إلخ ، ص (١٦) .

هي نظرية معيارية . لأنها من ناحية ، تحاول تقديم العلم الذي يعده العلم الأصح الأسلم ، وهو لم يطبق بعد واقعياً ، إنه قار في الذهن ، ولأنها من ناحية ثانية ، تحاول إعطاء المؤلف صبغة (رسولية) ، بأن ماسيجيء به ، سيكون مغايراً لكل ما هو معهود ، ومتداول . هي نظرة تنبع من طبيعة الإرادة التي تجد القدرة التغييرية تامة في داخلها ، وهذه النظرة ، لا تخيف القارئ ، ولكنها في حقيقتها ، لا تخرج عن دائرة كل ما كان يقال سابقاً ، من قبل الكتاب ذوي النظرة الدينية ، أو المنطلقين مما هو أخلاقي ، حيث يتصورون أن التلفظ بالمعياري ، ربما وحده ، يشكل مهد الحقيقة ! والأرضية التي ينطلق منها ، تعزز هذا التصور ، التصور الذي يبقى في حدود المعياري ، وليس في حدود المشروع الواضح المعالم ، على صعيد ما يعاش واقعياً ، وذلك حين ينتقد تصور المسلمين وخاصة المعاصرين منهم للعلم ، بوصفه يقوم على ما ليس علماً

(١) انظر كتابه : لعبة الممكنات (بحث في تباين الحي) ، ترجمة : أحمد صالح ، دار الحصاد ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٩١ ، ص (١٢) .

(ولا يخدعناك حديثهم الطلي في مدح العلم وسوق الآيات والأحاديث المأثورة من الحكم التي ترفع شأن العلم ، لأن هذا الموقف يتغير في أماكن أخرى من بحوثهم حيث ينظرون إلى العلم بريية ، ص ١٨) ، وينتقد تصور العالم الغربي له . فهناك (يقصرون العلم على ظواهر الطبيعة أو بعضها ، وحين يتصل العلم بالقيم والدين أو الإنسانية يرون أن هذه المواضيع غير علمية ، فكأن العلم محصور في مواضيع معينة ولا يشمل كل أمور الحياة ... ص ١٨) .

لا أعتقد أن هذه النظرة في مضمونها لا تفيد . إنها تعزز ثقتنا بأنفسنا . وتخلق فينا المناخ الأسلم لقول مانعه غير ممكن قوله لأكثر من سبب . وتفسح المجال أمام النقد ، والتعن في الأشياء دون خوف - ولكنها - وكما قلنا سابقاً ، لا تخفي حقيقتها . بوصفها ترفض المتداول من خلال الفكرة المتصورة ، أو التخيلة أخلاقياً . هي نظرة من ينكر واقعاً ما ، لأنه لا يعبر عما يريد ، وليس لأنه يتجلى في حدود إمكاناته . واقع ينظر إليه لا نظرة العالم (لأنه يتحدث عن العلم) ، وإنما نظرة الداعية الديني ، الذي يقدم نفسه بوصفه عالماً بما يجري . وهنا تكمن المشكلة .

وعلى سبيل المثال فإن قراءة كتيب بسيط في معلوماته ، مثير في أفكاره ، هو كتاب (فرانسوا جاكوب) المذكور تكشف عن هذا الفارق الكبير بين الاثنين . ف (جاكوب) يمارس علمه ، ويعطي أحكامه ، وهي ذات قيمة معيارية ، من خلال تمنياته الواقعية . أما (جودت سعيد) ، فهو يفتقد هذه الأرضية (أرضية رجل العلم) ، ويمارس الكتابة ، في مسارها الفكري الإرشادي على أكثر من صعيد . ولعل نقده لتصور المسلمين المذكور ، هو في محله ، ولكنه في وضعه لهؤلاء وعلماء الغرب في خانة واحدة ، يقلل من قيمة فكرته . ليس لأن هذا التساوي غير عقلائي ، وإنما لأنه محاولة توفيقية لإقناع القارئ ، من خلال رفض الموجود . لأنه على أساس هذا الإجراء غالباً ما يكون تعامل الكاتب مع ما يكتب ، أو مع قارئه بالتحديد . ولو أنه تأمل في الدراسات التي تصدر في الغرب ، تلك التي تتناول قضايا اجتماعية وثقافية ونفسية من

منظور فلسفي علمي ، لرأى أن هناك مسافة كبيرة جداً ، من حيث التصور بين ما هو مأخوذ به ، ومعمول به ، ويُرَاعَى له في عالمنا الذي يوسم بالتخلف ، وما هو متداول ، ويكتب فيه وعنه : تحليلاً ونقداً في (الغرب) .

فعلى أقل تقدير ليس هناك - في الغرب - ما يسمى بالحقيقة المطلقة في الواقع . ولهذا نجد التقدم المعرفي ، ويشغل النقد الذي يطال كل شيء مكانة واسعة . ولهذا كانت المعرفة لها مكانة مرموقة هناك . وحتى على الصعيد الأخلاقي ، فإن الكتابات الأخلاقية ، أو التي تكتسب طابعاً أخلاقياً ، ومن خلال ما هو علمي ، نجدتها في أكثر تجلياتها مصداقية وقيمة هناك . ويمكن وصف حالة الاستقرار في المجتمعات الأورو-أمريكية ، سمة متطورة ومتقدمة فيما هو إنساني . وعلامة على القيمة الكبرى المعطاة للإنسان هناك^(١) .

ويدري الكاتب أن أكثر المجتمعات استهلاكاً للكتابة عن الدين ، والإنسان كقيمة ، وأكثرها استغلالاً لهما ، واحتواء بالعنف المتنوع ، وبعداً عما هو مطمئن للنفس ، هي المجتمعات اللأوروبية ، ومنها مجتمعاتنا التي يسودها الإسلام .

وهو نفسه يكرر في مؤلفاته جميعها مثل هذه الحقيقة التي تخص واقع الإنسان المأساوي فيها ، ولعل التأكيد - على أقل تقدير - على تساوي العالمين في الابتعاد عن العلم (الفعلي) ، تنجم عنه آثار سلبية بارزة ، ذاك الذي يعزز تصوراً في ذهن المخاطب (عندنا) بأن الغرب لا يستحق أن يعاش فيه ، فهو غرب (الإلحاد والانحلال الخلفي) ، ولا أحسبني قادراً على الخوض في هذه المسألة الدقيقة ، ولكنني أستطيع أن

(١) انظر حول ذلك (نقد المجتمع والتوجهات الفلسفية والسياسية في الغرب) ، لـ (رينيه موكشيالي) في مجلة (العرب والفكر العالمي) ، العدد (١١) ، ١٩٩٠ ، و (الاندخال والعطالة) ، لـ (جان بوديار) في المجلة ذاتها ، العدد (١٠) ، ١٩٩٠ ، و (علوم الإنسان والفلسفة) ، لـ (رينيه بوفرس) في المجلة نفسها ، العدد (٦) ، ١٩٨٩ ، إلخ ...

أقول : إن مجتمعاً يسوده انحلال خلقي ، ويكرّر هذا القول /التهمة منذ عشرات السنين على ألسنة الكثيرين من وعاظنا ، وخطبائنا المتدينين وذوي النظرة الدينية ، لا يمكنه أن يستمر في الوجود - فالأولى قبل كل شيء أن نتمعن في (عيوبنا) الكبرى ، قبل محاسبة الآخرين على (هناتهم) ! لأساجل الكاتب هنا . إنما أحاول التواصل معه حول أهم النقاط في كتابه . تلك النقاط التي تشكل مفاصل كبرى له . وليس من باب التقية إذا قلت : إنني من هذا العالم (عالم الإنسان بعامة) ، ومن هذا العالم الآخر (عالمنا) الذي لا تخفى معالم تخلفه بخاصة . وأعيش تحولات العالمين ، وأتواصل معهما . وأتألم إذ أجد ، أو أسمع من يقزم حقيقة قيمة الإنسان وعدّه القيمة المثلى في الواقع في (الغرب) في مجتمعنا ، هنا وهناك ، مثلما أفرح إذ أجد ، أو أسمع من يحاول التركيز أولاً على ضرورة نقد ما لدينا من (عيوب) ، وإن الإنسان (عندنا) لم يزل - في الواقع - في حكم المغيّب ! والدليل هو هذا التفعيل الاعتقادي (الأيديولوجي) على الصعد كافة ، في الإنسان ، الذي يسمع أكثر ما يسمع ما يتعلق بإنسانيته ، ويعيش أكثر ما يعيش ما يدمر فيه إنسانيته كبداً ، وكتفكير ، وكناتاء .

ويظل الكاتب ، رغم تعميمية أحكامه ، من الأصوات القليلة جداً ، داخل فئة من يطالب بتحقيق إنسانية الإنسان !

وهو نفسه يشير إلى تلوث أفكارنا (بالخرافات التي تحمل جواز المرور وحق الاحتفاظ بالصدارة ، ص ٢٢) ، ولكنه يظل محكوماً في رؤيته للعلم ، بالنظرة التراجعية للتاريخ . فكلمة تقادم الزمن فقد العلم قيمته الإنسانية (ص ٢٣) ، إنه هنا يتحدث في ظل التبعية للأسلاف ، رغم أنه يدعو إلى رفض الآبائية . وكأن الآبائية المرفوضة هنا ، وفق تصوره ، هي تلك التي لا تنسجم مع موقفه الفكري . ترى هل نظلم (الرجل) إذا قلنا إن نموذج النماذجي (ابن تيمية) ، بالدرجة الأولى ، الذي يعتمد عليه في أكثر من موضع ، يعني رفض كل ما كان يرفضه ؟ وعندها ماذا سيبقى من رفضيته للآبائية ، وأي معنى سيبقى لها ؟ وكأنه لا يتذكر عشرات الحروب الكبرى

والصغرى والمتوسطة ، والصراعات والمذابح المختلفة ، والظلمات المتنوعة ، والأوبئة المرعبة اشتملت عليها القرون الخوالي ، وحتى منتصف القرن العشرين بقيت تأثيراتها المدمرة ، تستهلك الآلاف من الضحايا من بني البشر ؟

إنها نظرة تتضمن تشاؤماً ، وليست منطلقة من مقدمات أولية تخص قضايا الإنسان بعامة ، ووضع المنطقة بخاصة ! يقول الكاتب (إن النص ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ [العلق : ٢/١٦] ، ينال التقديس من المسلمين لأنه كلام الله تعالى ، ولكن هذه القداسة ستزداد وتتعزيز وتتوظف عملياً حين يرى المسلم هذا (النص في آيات الله في الآفاق والأنفس ، ص ٢٤) ، يظهر إذن ، أن ما يريده الكاتب هو العلم الذي يهتم بالإنسان ، العلم الذي يسخر في خدمة ما هو ديني . كأن العقلي في خدمة الشرعي ، وكأن ما هو علمي معاصر ، فاقد لقيمه ، لأنه يفتقد في منظوره سمة الشرعي (اللاهوتي) .

تلك هي الخاصية الفكرية التي تتفرع إلى عدة أفرع :

- ١ - خاصية تطال ما هو معاصر في إطار العلم ، ترفض علاماته الكبرى ، لأنه يفتقد الكوني اللاهوتي .
- ٢ - خاصية تعيد بناء ما هو علمي ، ولكن من منظور ما هو ديني ، وعظمي ، يلخص الإنسان في العبرة فقط !
- ٣ - خاصية تلخص ما هو ديني بمنوح صفة العلمي ، من خلال تموج سلفي ، ذكرناه سابقاً !

وهذا يعني أن (اقرأ وربك الأكرم) ، بقدر ماتدعو إلى العلم ، إلى المعرفة ، فإنها - عنده - تتضمن معرفة معينة ، إنها تلك التي تقوي صلة الإنسان (المسلم حصراً هنا) بخالقه . إذ تبث فيه طاقة مرسله من ماضٍ محدد ، زمنها الذي يمكن التعرف عليه هو

زمن نزول ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ ، وهي طاقة تحمل مضموناً قداسوياً ، ملهياً بالتالي .

هكذا يشغل التراث وعي الإنسان المسلم (الكاتب قبل كل شيء) ، التراث المبتغى الذي يعبر عما هو منشود فيه ، من خلال ممارسة قراءة معينة موجهة ، تعزز سلوكاً راهناً ، وتشحنه بالمأثور المقدس من التراث ... نعم ، (إن التراث الإسلامي الذي يمارس الاحتجاج والمعارضة باسم المطلق الموحى من قبل الله يهدر كنهر غزير جار ويجمع في طريقه العناصر والشعارات الأكثر تنوعاً وتعددًا)^(١) .

ولعل محاولته الجليلة في إيجاد المعنى المبتغى ، في ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ ، تفصح عن هذا المغزى ، وفي قوله « إنها آيات الله في الأفاق والأنفس التي ستظهر للناس الحق ، وهذه الآيات إنما تحفظ دلالاتها بالعلم والقراءة » ص ٣٣ ، إنه يقرب المعنى من الذهن ، المعنى في ثوبه الأخلاقي ليس إلا ، غير مدرك أن العودة إلى القرآن ، وقراءة لوحة العلم ، وتحديد مكونات الواقع ، ومتغيراته ومتحولاته ، والتعرف على الأنفس ... إلخ من الممارسات التي تقلص حدود القرآن ، وتخضعه في انفتاح معانيه وتعددتها ، من خلال تصورات معينة ، ومتخيلات ، تظهر لنا القرآن محكوماً بها ، وبالتالي ملحقاً بها . وليس هذا دقيقاً ، أو إن اتباع هذا الإجراء يجير المفهوم القرآني كنصوص تتضمن رموزاً . لأن ما يوضع من تفسيرات وتأويلات يفصح عن مواقف بشرية اعتقادية قابلة للتغيير والتحول !

ويظل القارئ في حيرة من أمره ، في انتقاله من فكرة لأخرى ، في الكتاب ، وتأرجحه بين مجموعة أفكار ، تبرزه من ناحية كاتباً ممتلكاً شخصية فكرية بكل معنى الكلمة ، لها حضورها في استقلالية آرائها أو مواقفها ، ومن ناحية تظهره كاتباً كلاسيكياً ، تابعياً ، مقلداً لآراء سابقة ، هي مجموعة أقوال وعظمية مكررة في النهاية .

(١) أركون ، د. محمد : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الساقى ، لندن ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص (١٨٥) .

لاحظ مثلاً هذا الموقف من واقع ثقافي مألوف ، سلبى القيمة ، حيث يرى بعيني مفكر جاد ، أن (ثقافتنا المتداولة إنما هي في الإشادة بكرامات الأولياء ، ومقامات سادتنا ، والحكمة كل الحكمة أن نكون بين أيديهم كلميت بين يدي الغاسل ، إن كان مثل هذا الميت يحتاج إلى تطهير . ولا عبرة بتغير أسماء الأولياء والمشايخ بألقاب جديدة ، فعلاقة المريد بالشيخ لا تزال ، كما كانت مع كل شعاراتنا الفخمة ، (و من قال لشيخه : لِمَ ؟ لا يفلح أبداً) ، وهي مضمون الحرية والديمقراطية عندنا ، ومن هنا ينبغي أن يعلم شبابنا أننا لم نبدأ بعد بالنهضة ولا بالفهم ، (ص ٣٨) ، إنها كلمة نابذة من موقف شجاع . وإن كانت تعتمد تعميمية واضحة في صياغتها .

ولكنه عندما يقدم الحل ، أو ما يشبه الحل للتخلص من الآبائية ، لا يكون هذا الحل ملفتاً للنظر . إنه حل وصفي ، توجيهي ، إرشادي ، ليس إلا (إن السبيل إلى الخلاص من الآبائية والتقليد والنموذج والسلف والأشخاص ، هي القراءة الواسعة العميقة .. هي : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق : ٣/٩٧ - ٥] .

مقاربة أعمق باتجاه ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ :

سنحاول مقاربة المناخ النفسي ، والأرضية الاجتماعية ، والوضعية الثقافية ، والإطار التاريخي ، لسورة (العلق) . وهذه المحاولة لا تشكل مساراً معاكساً لما اختطه الكاتب في تعامله مع هذه السورة . بقدر ما تشكل مساهمة في تعميق عملية التحاور ، لتحقيق فهم أعمق وأوسع وأشمل لها . ولنستطيع التحاور بصورة أفضل لاحقاً !

يُعرف غالباً أن (أول ما نزل من القرآن ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ [العلق : ١/٩٧] ، إلى قوله : ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(١) .

(١) انظر (البرهان في علوم القرآن) ، المصدر المذكور سابقاً ، المجلد الأول ، ص (٣٦٣) .

تُرى مادلالة هذه السورة ، وكيف يمكن التواصل معها على الصعيد التاريخي والثقافي والاجتماعي والنفسي ؟

من المعلوم أن (مالك بن نبي) يذهب في تفسير السورة هذه تفسيراً نفسياً ، يعبر عن (هوى) نفسه ، أي حيث يكون التفسير معبراً عن رغبات دفينه في نفسه ، وميول اعتقادية ينادي ويعمل بها في وسطه الاجتماعي .

فهو يعلق على هذه السورة بعد إقراءها لـ (محمد) من قبل الوحي (كانت هذه الآية بالنسبة للنبي ، وللتاريخ المرة الأولى التي تظهر فيها (الظاهرة القرآنية) التي ستضم بين دفتيها الثلاثة والعشرين عاماً الأخيرة من حياة النبي)^(١) .

ويعظم من قيمة الحدث ، حين يكتب كيف أن (محمداً في ذهابه إلى عزلته في غار حراء ، لم يكن لديه سوى ذلك المتاع العادي من الأفكار الشائعة في وسطه البدائي . ثم تأتي الفكرة الموحى بها فتقلب هذه المعرفة الضئيلة المحاطة بسياج مزدوج من الجهل العام ، والأمية الخاصة عند محمد)^(٢) .

وهذا التصور نجده تماماً لدى الكاتب : تصور المرحلة التي عاش فيها (محمد) ، من حيث التقليل من أهميتها قيماً !

وهذا التصور نفسه ، هو الذي يستعاد في إطاره النفسي ، ليجري تمثله ، وكأن ما كان يمكن تطبيقه مباشرة راهناً !

كيف تبدو لنا هذه السورة ؟

(١) انظر (مالك بن نبي) : الظاهرة القرآنية ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، تقديم : محمد عبدالله وراذ ، محمود شاكر ، دار الفكر ، ط ٤ ، ١٩٨٧ ، ص (١٢٦) .

(٢) انظر (مالك بن نبي) : الظاهرة القرآنية ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، تقديم : محمد عبدالله وراذ ، محمود شاكر ، دار الفكر ، دمشق ط ٤ ، ١٩٨٧ ، ص (١٥٥) .

لنثبت السورة أولاً : ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اِقْرَأْ
وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق : ١-٥] .
إذا تمعنا فيها ماذا نتلمس ؟

١ - تتألف مقتطفات هذه السورة القصيرة ، من خمس آيات قصيرة بدورها ، هي
خمس وحدات لغوية . تعبر كل منها عن معنى كامن فيها . وفي النتيجة تكوّن الآيات
في مجموعها حقيقة واحدة . تلخص تاريخ الإنسان كحقيقة .

٢ - تبدأ السورة بقول ﴿ اِقْرَأْ ﴾ . واقرأ كلمة دالة على ما هو إعلامي ، وإقراري
في آن واحد . حيث يذكر ما هو مهم ، فنلاحظ أولاً إخباراً بخالق واحد . ولا تتحدد
هنا جهة الخلق ، والذي نتلمسه فيها ، هو أن الخلق عام ، هو خلق ، ثم من مركز
واحد ، هو مركز القوة القادرة على عملية الخلق . ثم إخباراً بحقيقة الخالق (الذي هو
الرب القادر على كل شيء ، والمعطاء) ، أيضاً تتلمس إعلاماً عن خلق الإنسان من
علق . عن كيفية نشوئه في الرحم . ثم إخباراً (بعد الذي تقدم) وباسم الرب الذي هو
الأكرم ، حيث يوجد تأكيد على ذلك . إنه علم الإنسان كيف يكتب ، كيف يتعرف
على نفسه عبر عملية الكتابة وأخيراً عن كيفية تعليم الإنسان ما كان يجمله .
إنها قصة التكوين مختصرة في خمس آيات قصيرة ، كما ذكرنا .

٣ - في هذه السورة تأكيد على مفهوم الوجدانية ، هذا المفهوم كان يعاش ضمن
نطاق جلي في المنطق ، عبر دين الحنفاء .

٤ - وفي هذه السورة تأكيد على عملية التطور والارتقاء في التاريخ من حالة
الشفاهية إلى حالة الكتابة .

٥ - وكذلك فإن هذه الآية إعلام عن وضع الإنسان الذي لا يعرف شيئاً ثم يبدأ
بالتعلم التدريجي .

من ناحية أخرى ، هذه السورة تفصح عن حالة الاستعداد المعنوية التي كان (محمد) يتميز بها في عملية تلقي الرسالة إضافة إلى تهيئة الولع نفسه لحالة التغيير إثر هذه الرسالة ، وتوفير الظروف التي سمحت بذلك !

ولو فكرنا خلاف ذلك . ونعتنا أن ما حصل كان فجاءة ، كان طفرة في التاريخ . كان انعطافاً تاريخياً مثيراً . كما يذهب إلى ذلك (مالك بن نبي) والكاتب نفسه ، في تناولها النفسي للموضوع ، فكيف يمكن التوفيق بين العبء القرآني ، من حيث قوة المعنى ، وعمق الدلالة ، ومرونة الإشارة ، وبروز الرمز .. إلخ ، والحالة التي كان النبي (محمد) يعيشها في عزلته ؟ كيف كان يمكنه أن يفهم كل ذلك ، بصورة خاطفة ؟ إن تقديم الحدث بهذا الشكل ما ورائي ، تفسير لا يتبلور عقلياً ، بقدر ما يستوعب حدسياً ، ويتعامل معه على هذا الأساس !

لقد كان (محمد) معروفاً بالأمانة ، والحلم ، والصدق ، والنزاهة .. وهذه الصفات لا تستوعب ، ولا تكتسب إلا في مجتمع . ولعله في تلقيه لرسالة الوحي لأول مرة . كان يستعظم في نفسه مثل هذا الحدث . ولو لم يروعه ذلك . لما كان قابلاً (أي الحدث) للتصديق . ويتوضح لنا ذلك ، من خلال رفضه لعملية القراءة ، أي ترديد القول ، أي عدم القدرة على ذلك . فعبارة (اقرأ) الموجهة إليه ، لا تعني اقرأ ما هو مكتوب . إنما ما يقال له . لأن التلقي تم شفاهية . وجواب : ما (أنا بقارئ) تعني عدم القدرة على التردد (نتيجة حالة الروع التي انتابته) . ثم قرئت الآية تلو الأخرى . لتكون السورة تعبيراً عن أول درس يجب أن يعرفه الإنسان عن كيفية خلق الكون والإنسان ، وكيف هو الإنسان ، وما موقعه على الأرض ، وعلاقته بخلق الله ، وحقيقة العقل عنده !

ولعل قراءة حياة (محمد) ، بكل جوانبها تكشف عن معرفته الدقيقة لأخبار مجتمعه . بل لحقائق كثيرة في الواقع^(١) ، وهذا يعني أننا عندما نحاول التعرف على هذه

(١) انظر حول ذلك الدكتور « نصر حامد أبو زيد » : مفهوم النص « دراسة في علوم القرآن » ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٤ ، ص (٥٩) وما بعد .

السورة ، وتمثل معانيها ، واستحضار مناخها النفسي . فكأننا نحاول تفكيك الحاضر ، وإعادة تركيبه : ثقافة وتاريخاً محدداً ، وطبيعة مجتمع ، كما كان في الماضي !

في ظل ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ :

يتحرك الكاتب في ظل ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ . ولعل الأفكار التي يثيرها ، تعبر عن واقعيته من جهة ، وتفصح عن طابعها الأحكامي الوعظي من جهة ثانية ، وعن تعميميتها ، كما ذكرنا ذلك سابقاً ، وأكثر من مرة - من جهة ثالثة - في علاقة الرمز بالقلم ، يقول (إن الرمز بالقلم ، جعل العلم خالداً ، وحصنه من التحريف ، والضياع والنسيان ، لهذا وصف القرآن السابقين بأنهم : ﴿ فَانْسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ﴾ [المائدة : ١٤/٥] ، حيث لم يكن التسجيل فور نزول الأحداث ، وكان هذا سبباً لإغراء العداوات والبغضاء بينهم ، بسبب قلة البيان . إن البيان يحدث برد اليقين الذي يزيل الأحقاد . فبالعلم تزال الأحقاد وأسباب النزاع في العالم ، ص (٧١) .

يشير الرمز لدى الكاتب إلى ما هو حسي ، إلى عنصر الكتابة بالاعتماد على القلم . وبالفعل فإن القرآن لم يجمع إلا بعد رحيل النبي محمد بسنوات ، والأحاديث النبوية بدورها لم تدون إلا بعد مرور فترة زمنية طويلة ، وقد كان التدوين الفاعل الأكبر في إبراز و بروز الثقافة العربية - الإسلامية ، والرجوع إليها من قبل الأجيال اللاحقة ، ولكن التدوين نفسه تعرض لأكثر من حالة إكراه ، وبعثرة للجهود إذ لم يدون كل شيء . حيث كانت السلطة في الدولة العربية - الإسلامية تحاول جاهدة تغييب ، أو محو ، أو تشويه آراء خصومها ، كما يذكر الكاتب في كتابه (مذهب ابن آدم ، ص ٣٤) . وهذا يعني أن مفهوم العلم هنا ، لا يشير إلى ما هو علمي بوصفه الحقيقة المتداولة ، والمعترف بها من قبل أفراد المجتمع ومن جهة أخرى ، فإن العلم لم يكن في يوم ما بعيداً عن وجهات نظر من يعملون في مجاله .

أما عبارة (فبالعلم تزال الأحقاد وأسباب النزاع في العالم) ، فهي لا تخرج عن إطار التصور اليوتوبي (المثالي) تماماً . لأن الكاتب يرى - كما يفترض - أن العلم السابق وحتى عصره - ليس علماً - وأن ما يراه هو العلم المنقذ للعالم من الأخطار ! ولا نخالنا مبالغين إذا قلنا : إن هناك حالات تكرر كثيرة جداً ، حول أهمية العلم الذي يرتبط بالآفاق والأنفس ، وأن العلم الذي يفكر فيه ، ويتداول مليء بالأوهام . وأنه لا ولن يصبح علماً (إلا إذا حُصّن بإدراك كيف بدأ الخلق : مادة ومعنى ، طبيعة واجتماعاً ، آفاقاً وأنفساً ، ص ٧٢) .

ولعل هذا التكرار يفسره وجود سيطرة هاجس معرفي ثابت في نفسه ، تكوّنه ثنائية : الآفاق والأنفس . ولا يستطيع فكاً منه . وهو هاجس يظل على أكثر من صعيد ، محكوماً بما هو معياري (مَوْقَعَن ومَعْقَلَن) لديه ! إضافة إلى أن اتخاذه القرآن في مركز الصدارة للعلم ، لأنه يولي لعلم السلوك البشري اهتماماً خاصاً (ص ٨٩) ، يشكل ميزة جلية في عالمه الفكري ، منطلقاً من قناعة ذاتية (أرادوية) بدورها (موقعنة ومعقلنة) .

لقد كان من الأجدر هنا تناول القرآن ، وكيف شكل مرجعاً ثميناً بالنسبة للكاتب المسلمين ، في تفهّم قضاياهم ، ولكن القرآن لم يكن في يوم ما ، مرجعاً وصفيّاً (كتاب علاقات عامة ، أو قوانين ، أو قواعد اجتماعية ...) . ومن الخطأ عده مرجعاً علمياً ، لأن التأكيد على ذلك يعني نسبيته . ومن جهة ثانية : أين هو العصر الذي يمكننا وصفه عصر الإسلام ، لم ترق فيه الدماء في الدولة العربية - الإسلامية ، وحتى الوقت الراهن ، كان العلم فيه : مبيد الموموم ، ومزيل الأوهام ؟ وإذا كان القرآن هو مثن العلم ، ومرجعه الأثير ، فلماذا لانعثر على علماء لنا مسلمين ؟ لماذا العلم الآن في كل إنجازاته (وما أكثرها وما أعظمها) ، هو (غربي) المنشأ والولادة والصفات ؟ أليس وصف كل ما أبدعه الغرب ، وأوجده على الصعيد العلمي موجوداً في القرآن ، ثم لم يُشِرْ

إليه أولو الأمر من المسلمين ، إلا بعد ظهور تلك الإبداعات والإنجازات ، أليس وصف ذلك تعبيراً عن التخلف عينه ؟ أم أن هناك ذرائع وضعية ، تغيب أسباب التخلف ، والعوامل الداعمة له ؟

إن الاعتراف بالآخر ، بوصفه مبدعاً وعالمًا ، هو أولى درجات العلم ، وأولى علامات الاعتراف بالضعف الذاتي !

لقد كان الأسلاف المسلمون ، الذين أبدعوا على الصعد كافة : وخاصة في المجال الفكري والعلمي أكثر قرباً من أنفسهم ، ومن واقعهم ، وقد كان تعاملهم مع الشعوب الأخرى ، ومع الحضارات الأخرى (اليونانية منها خاصة) ، هو تعامل من يشعر بضرورة تقدير الآخر ، لأنه مبدع ، والحاجة إليه ، لأن الإنسانية كل متكامل . وكان امتنانهم لسواهم ، يتجلى في اقتباس ما كتبوه ، والاستفادة منه ، وإبراز دورهم الطبيعي في المجال المعرفي ، وهذا لا يخفى على أحد . ولهذا تقدموا وأبدعوا بدورهم . أما راهناً ، فهناك الإلغاء للآخر غالباً ، وهي أولى علامات إلغاء الذات ذاتها ! والكاتب إذ ينتقل من فكرة لأخرى ، ويستخدم جملاً تحتوي أحكاماً قاطعة ، إنما يعبر عن طبيعة التفكير لديه تماماً . فهذا الانتقال ليس وليد مصادفة . إنما هو حالة من حالات الفكر القلق ، والنفس القلقة ، حيث الواقع يصدم صاحبها في كل آن وحين . ولأن الفكرة التي تلح عليه ، ويعيش محكوماً بسلطتها على أكثر من صعيد . ولأن هناك أفكاراً كثيرة ، وهي في جوهرها نتاج واقع ، واقع معاناة . خاصة حين نعرف أن الكاتب هو نفسه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام تحدياته وما أكثرها ، حيث يستخلص ذلك من صفحات كثيرة في أعماله المختلفة ، ولا يجد طريق الخلاص إلا في الفكر الذي يعيش في ظله ، لهذا كان هذا الانتقال . وهذه القطعية في الأحكام . لا أعتقد أنها وليد مصادفة بدورها . إنما هي كذلك ترجمان النفس القلقة ، والروح المعذبة (إن جاز التعبير) ، خاصة وأنه يراقب باستمرار مدى تأثير أفكاره في الآخرين ، ويتمتع في كيفية ترعرع أولاده (أفكاره) ، وهذا التشبيه ليس اعتباطياً . إنه يشكل دلالة على القلق المذكور ، الأحكام القطعية هي من

جهة ترتبط بطبيعة الموقف ، الذي يبدو فردياً . وهو موقف المتفلسف للأمر الذي يؤكد على ما هو كُلي ، بما هو كلي ، ومن جهة ثانية يبتغي من خلالها - وعى ذلك أم لم يعه - إحداث تأثير أكبر في المخاطب . لاحظ مثلاً طبيعة هذا الحكم القطعي (والمسلمون - إلى الآن ، إلا من رحم ربك - يعيشون عصر ما قبل العلم وما قبل الإسلام ، فهم وإن لم يطالبوا بمعجزات الأنبياء السابقين إلا أنهم في احتفالاتهم بمناسبات تتعلق بحياة الرسول ﷺ يلحون في الحديث عن معجزات مماثلة ، ويرددونها كإكثار الطعام والماء ونطق الحجر .. ويغفلون عن العصر العلمي الآفاقي النفسي الذي أطلعه القرآن على العالم ، ص ١٠٠) .

من المؤكد أن الكاتب لا يعني بكلامه هنا أن المسلمين قد أصبحوا كفاراً . إنه لم يكفر المسلمين ، ولم يتهمهم بالجهل الما قبل الإسلامي ، على طريقة الكثيرين من الكتاب الإسلاميين . ولكن صياغته المنصبة تظل تفصح عن حالة مشهدية من هذا النوع ، إذ ما معنى أن المسلمين يعيشون عصر ما قبل العلم ، وما قبل الإسلام ؟ إنه لم يكتب قصيدة شعرية (كون الشاعر يميل إلى الشطط ، أو يعتمد المبالغة في قول الشعر) ، إنما يكتب في قضايا فكرية اجتماعية . وهذا يعني أن هذه الصياغة ، تثير الأهواء أكثر من إثارتها للعقول (عقول المسلمين) ، حيث لا يوجد استثناء . وتعبير (ما قبل العلم) هو نفسه إلغاء لحقيقة العلم ، ولحقيقة الإسلام . ولعله من الواضح القول : إن من حق الكاتب أي كاتب أن يلجأ إلى استخدام أحكام تكون قطعية ، ولكنها لا تكون كلية أولاً ، وهي في جوهرها ، تقوم على قراءات عينية ثانياً . وهذا غير موجود . إنما الموجود هو مشاهد وصفية على أكثر من صعيد ، وهي في حقيقتها ليست أمثلة حية محللة بدقة ، لتعطي المجال لاحقاً باستخلاص نتائج هي أحكام يستفاد منها ، ولنلاحظ أيضاً هذا النص القطعي الآخر : « وحين يصبح الدين علماً مثلاً صارت الكيمياء علماً ، فإن الناس سوف يكفون عن التنازع ، لأن العلم يقطع

الجدل ، وسيكون الأمر كما قال الله تعالى ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الرعد : ١٧/١٢] ، ص ١١٩ .

هنا نجد ذلك الخلط بين وظيفة الدين في تجلياته الكونية النفسية ، وموقع الإنسان في الكون . وبين العلم الذي هو مجموعة من الفرضيات ، أو النظريات والقواعد والقوانين الافتراضية ، القابلة للتغير . العلم يكشف عن الأشياء ، عن طبيعتها بالتدريج ، ولكنه لا يقوم على أحكام قاطعة ، لأن تاريخ العلم هو مجموعة من التصويبات لأخطائه (لاحتمالاته) التي تستمر . وهذه هي طبيعة العلم . أما اتهام العلم اليوم بأنه المسؤول عن الفظائع التي يرتكبها الناس بعضهم ضد بعض ، من خلال تطبيقاته ، فهذا يفسر اجتماعياً وليس علمياً . أي لا يحاسب العلم هنا ، إنما المسؤولون .

نعم (إننا نرى اليوم ، في عصر ازدهاره الواسع ، أن أجمل التأملات تنهار أمام تجربة واحدة : فما من شيء يقاوم الوقائع) . ولكننا يجب ألا ننظر إلى الأمور بعين واحدة ، وموقف ما هو معياري . فلا علم يمكن اتخاذ الدواء الشافي لكل المشاكل التي نعانيها ، وليس هناك مرحلة تاريخية معينة ، نجد مثل هذا العلم (الساحر) في تأثيره ، وجعل الدين علماً ، هو إحلال ما هو نفسي بخاصة محل ما هو طبيعي وضعي ، إضافة إلى ذلك . متى كان الدين علماً ، كما يذهب إلى ذلك الكاتب (في إطار الدولة العربية - الإسلامية) ، وكان مثل هذا اللاتنازع المذكور ؟

من الواضح جيداً ، أن الاعتماد على النص لا يغير واقعاً ، ولا نفساً ، بل قد يشوه العلاقة تماماً معها .

وإذا كان من حق الكاتب أن يمارس تصوراً بالنسبة للواقع ، جديداً ، ومن خلال النص نفسه ، فإن من حق القارئ/المخاطب ، أن يسأل : علام يعتمد هذا التصور في حكمه القطعي يأتري ؟ وهل تغير القيمة النظرية واقعاً معقداً كواقعنا ؟

ولنلاحظ هذا الحكم القطعي ، في هذا التوجيه الفكري ، وهو يتحدث عن العلم

المرغوب فيه ، ومشاكل البشرية ، (إن خلاص الجميع إنما يتم في التوجه إلى إدراك الماضي ومعرفة ما كان وكيف كان ، ص ١٥٥) .

أن نقرأ الماضي ، ونستفيد منه ، فهذا لا بد منه . ولا يمكن تجاهل دروس الماضي ، بل يمكن القول : إن العدمي هو نفسه في شخصيته هناك بعد من الأبعاد تخص الماضي حين يتخذ منه موقفاً ، هو نتاج قراءة معينة له . ولكن أن يكون هذا الماضي هو كل شيء . وكأنه يقدم الإجابات الشافية والوافية على أسئلة الحاضر ، فهذا تصور آخر لا تؤكد الموقائع ، ويبرز الكاتب هنا تبعياً في الصميم . بل ينسف كل ما تحدث فيه وعنه ، بخصوص الآبائية ودلالاتها .

وإذا كان الكاتب يقصد بما قاله ، بضرورة فهم الماضي ، وكيف كان تصارعياً ، واستفيدوا منه ، حيث الحكم المعياري العظمي ، يتجلى في هذا المقصد ، فإن الذي ذكرناه نذكره هنا ، وهو : أن الماضي لم يكن جنة البشرية ، فقد كان له مشاكله ، وله أناسه ، وهم اختلفوا عنا - بالتأكيد - في تصورهم للكون ، وطبيعة لغتهم ، وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ، وهو نفسه يقول : « إن الآباء في عصر التخلف يريدون من الإنسان أن يكون مثل سائر الأشياء التي يستخدمها الإنسان ويسخرها ، بينما يقول له العلم والتوحيد : أنت لست كالأشياء ... إنك خلق آخر » ص ١٩١ .

ومفهوم الآباء ، يطال الماضي ، ويشمل الحاضر ، حيث يرفض الكاتب التبعية المقيدة للفكر ولشخصية الإنسان ، ومفهوم العلم المستخدم هنا ، وإن جاء تشبيهاً ، فالذي يتكلم ليس هو العلم إنما من يمثله ، هو نفسه الذي يؤكد على خاصية التطور ، على سمة الحركة والتغير ، وطابع الاختلاف بين الناس من فترة لأخرى .

نعم أن نتواصل مع أسلافنا من البشر . فهذا مطلوب . ولا يمكن للإنسان الاستغناء عن ذاكرته الجمعية الماضية . فالماضي هو معلمنا ، وإن لم نتلمذ على يديه ، إنما نعيشه بداخلنا ، ونشعر به على الأقل ، حتى إن لم نقرأ عنه في الكتب ، ولكن هذا

لا يعني التطابق معهم . إنما المطلوب ، ويعني ذلك التواصل الاستقلالي معهم ،
والتفاعل الخلاق معهم !

ولكن هاجس سلطان الماضي يظل ينطق بلسان الكاتب . كما في حديثه عن
الدورات الحضارية ، وعدّ تحلل الحضارة (فكرياً نفسياً ، ص ٢٣١) ، ليؤكد على أن
ما كان ، يمكن أن يكون من جديد . والفكر موجود ، والمطلوب أن نعرف كيف
تمثله ، رغم أنه يؤكد في النهاية ، وفي أكثر من مكان على ضرورة الاستفادة من
الماضي ، ثم التجاوز دائماً (ص ٢٥٧) ، إن طغيان الوضعيات المعاصرة خاصة ، وعلى
الصعد كافة ، وضعيات : سياسية واجتماعية وثقافية وتاريخية .. إلخ ، وبشكل أخص
في المجتمعات التي يسودها الإسلام . حيث الدين نفسه أصبح وضعياً ، أي وضع ضمن
حدود وضعية مستثمرة على أكثر من صعيد ، هو الذي دفع الكاتب ، ويدفعه حتى الآن
إلى إعلان لا عنفه ، وسخطه ، ولا انتائته إلى هذا الواقع ، وهو منه ، وليست دعوته إلى
(الأقرئية) ، سوى تصور مثالي ، لعله يحرض كلاً منا على تأمل ما في نفسه من
تشوهات ، وما في واقعه من تشرذم ، واستبداد مرئي ولا مرئي ، وهو تصور قد
يشكل عزاء لإنسانية مطعوننة في العمق !

خلاصات ونتائج

حول العالم الفكري لـ (جودت سعيد)

(كل فعل يجب أن يكون له هدف . يجب أن نتألم ،
أن نعمل ، أن نؤدي ثمن تذكرة المسرح ، وذلك
لنرى ، أو على الأقل ، ليرى آخرون ، ذات يوم) .
(هنري بوانكاري)

وهذا اللاعنف ، المرتبط بقدرة الإنسان ، ويمدى الإمكانيات الروحية في إطار
علاقاتها الاجتماعية ، امتد في كتابه الآخر (الإنسان كلاً وعدلاً) ، وإن كان مؤلفاً من
قبل (أخته) ليلي سعيد ذاتها ، ولكن لا بأس ، فهذا أكد ويؤكد مدى انشغال
الاثنين ، وسواهما ، من الجنسين ، بحقيقة اللاعنف . وكيفية الترويج له ، والكتابة
باسمه .. أي كيف يمكن للاعنف أن يشكل العلامة الفارقة لخطابنا اليومي ، للغتنا
ونحن نعبر بها عن عواطفنا ، وعن تروعاتنا ، وعن أهوائنا ، وعن علاقاتنا بعضنا مع
بعض ، وعن طموحاتنا ، وآمالنا قولاً وسلوكاً !

رأينا حضور الشخصية المشغولة بهاجس التعريف بين الكل (الالفاعلية) والعدل
(الفعالية) . الكل الذي يشكل حاجزاً سميماً بين الإنسان الكائن الأرضي ، ومثله
الأعلى ، أو حقيقة تشكله ، التي تتجاوز نسبته ، وفي الوقت نفسه ، يشغله هذا الكل
ذاته في كل ما يفكر فيه ، ويقوم به ، والعدل الذي يدعو إليه ، حيث يمكنه أن
يقارب نفسه في أهوائها ومشاغلها ، في تقلباتها وتحولاتها ، وأن يكون بالتالي قادراً على
تحويل قواه النفسية باتجاه بناء الذات بناء قوياً ، مثيراً ، فاعلاً ، مطبوعاً بكل ما يجعل
الإنسان مستحقاً لنيل اسمه المطلق (الإنسان الفاعل) ، في (الإنسان كلاً وعدلاً) ،
تعرفنا على ابن آدم ، وهو نفسه الذي يتنوع في علاقاته . يعيش عنفاً ولاعنفاً معاً !

فالكل والعدل قارئان في الداخل . وكل منهما يشكل عنصراً مؤثراً في الكيان الجسدي ، لا يمكن تجاهل سلطته على العقل ، على فاعلية النفس . وقد حاول الكاتب هنا ، جعل العنف واللاعنف حقيقتين داخليتين ، ولكنها سرعان ما يفصحان عن حضورهما ظاهراً ، أو خارجاً ، فعنف الإنسان تجاه نفسه ، وعلى نفسه ، وفيها ، يبرز في عدم قدرته على ضبط أهوائه ، وعدم استطاعته على التفاعل والتواصل مع الآخرين ، والتعبير عن نفسه في نسبة قواها الذاتية ، دون استعمال للعنف ، أو خارج مساره . ولاعنفه بدوره ، يبرز في قدرته واستطاعته على رؤية حدوده الذاتية ، ومحيطه الخارجي ، وحقيقة وجوده في الواقع ، واستهلاكه لقواه في حدود تسمح له باقتصاد كل ما من شأنه استجلاء إنسانيته ، في سطوعها القيمي . أي أن يكون فاعلاً في نفسه بضبط أهوائها ، وفي الآخرين ، بتخفيف عنفهم ، وخلق المجال الكافي للتواصل معاً في عالم الإنسان الفعال بالتحديد !

ورأينا في (حتى يغيروا ما بأنفسهم) . وقد حاول في كتابه هذا ، وانطلاقاً من الآية القرآنية التي تؤكد على فاعلية التغيير من الداخل ، ليكون هناك تغيير في الخارج ، أن يفعل أكثر مفهوم (اللاعنف) ، مفهوم الإنسان .

- ١ -

ها نحن قد انتهينا من تجوالنا في العالم الفكري لـ (جودت سعيد) ، فماذا رأينا ؟ إنه العالم الذي بدأ - كما هو معروف - بـ (مذهب ابن آدم) ، وانتهى بـ ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ ، وبين العنوانين ، تجلت صياغة العالم الفكري ، في أبعاده المختلفة ، وفي مكوناته المتعددة ! عبر عن هاجسه الفكري الكبير ، وهو الهاجس الذي تخلل مؤلفاته جميعها ، هاجس العنف . فتناوله ، من خلال صياغته اللغوية ، في وشائجها الدينية ، ومرتكزاتها الواقعية ، في كتابه (مذهب ابن آدم) ، إنه المذهب الذي أدرك ذاته في إطار علاقة تقوم على العنف ، وبداية تاريخية ، تفصح عن هويتها الكبرى ، في هذا المجال .

كان تناوله لموضوعه المذكور ، يفصح عما كان ، ولا زال يشغل كيانه الإنساني :
أن يكتب في العنف باللاعنف . أن يرينا مامعنى أن يكون أحدهم مفعولاً به عنفاً ،
ويكون بذلك الدرس التاريخي الأكبر للإنسانية ، درس اللاعنف للعنف . وكيف
يكون التحول من حالة لأخرى ، في مسار عنفي ، ثم يتم السعي لتخفيف حدة هذه
الحال ، واستئصال جذور القهر فيها ، عن طريق تصعيد العنف ، ولكن ليس باتجاه
التعبير عنه ، وإنما باتجاه إلغائه ، ورأينا في هذا الكتاب أكثر من علاقة تنطق بلسان
حال الكاتب :

- كيف يمكننا أن نعلم الآخرين أن يخففوا من عنفهم ، بعدم فسح المجال أمامهم
ليارسوه !

- وكيف يمكننا التصعيد بأهوائنا ، ونحن نفكر في القيم المثلى التي تجعلنا قدوة ،
لسوانا في هذا الطريق .

- وكيف نعبر عن وجودنا ، عن كينونتنا ، بالحديث عن اللاعنف ، لنبقى في
الحياة ، بعيدين عن الفناء (الصناعي) .

- وكيف ندخل التاريخ من أوسع أبوابه ، بقوة الروح ، الروح الإنسانية التي
تطهر الجسد من أدرانه المغذية للعنف !

وقد رأينا كيف حاول الكاتب أن يستخدم لغته الدينية ، ويعبر عن ذاتها في
انتائها الإنساني ، مانحاً إياها حضوراً قدسياً لتعليم العنف ، وتهذيبه ، وإيصال من
يمارسه إلى حالة كشف (عورة النفس) ، ومن ثم التحول إلى اللاعنف ! وقد كانت
فكرة المثال الأعلى ، النموذج المطبوع بطابع قدسي ، وصورة القربان العنفي ، هي التي
تشكل اللحمة الرئيسة في كتابه ذلك - لقد انطلق من ذات تعاني عنفاً لم يفصح عن
هويته ، ولكنه لم يخف حقيقة هذه الذات ، على أرض الواقع ، حقيقتها الإنسانية ،
ليؤكد من ثم فضاءها الديني الإسلامي الذي يغذي فكره ، ومن ثم - أخيراً - ليعلن عن
هدفه العام ، الاستراتيجي : كيف يمكننا استئصال جذور العنف في العالم أجمع ! العدل

(كما يستخدم هو هذه الكلمة المصطلح) ، وينظر بلغته الدينية ، ذات الجذور الواقعية ، لمفهوم التغيير ، وكيف يجب أن يكون ، وما الذي يجرى على ذلك ، وما البواعث العقلانية وراء ذلك . مفسحاً المجال أمام التغيير ، من خلال اختراق كل أشكال الآبائية ، والأوهام النفسية . وهو اختراق يتم باللاعنف وذلك عبر عملية تواصل مع الماضي والحاضر ، من خلال بناء النفس بناء فعلياً ، مؤكداً أن التغيير لا يمكن أن يتم إن لم يعرف الإنسان حقيقته الاجتماعية في تجليها (الماورائي) ، أي ارتباطه بخالقه ، الذي يشكل الفاعل (العدي) الأول في عالمه !

ورأينا في (فقدان التوازن الاجتماعي مشكلة الزي والملابس) محاولة أخرى دينامية تصاعدية ، حيث يطرح وجهاً آخر من وجوه العنف الذي يعيشه الإنسان ضد نفسه ، ويخضع له بداية ونهاية . إنه العنف المتمثل في الزي والملابس ، أو بمعنى أوسع ، متمثل في الابتعاد عن الخصوصية ، تعبيراً عن عجز (عنف آخر) ، وتأكيداً لقهر تنفتح له نفس العاجز ، وتخضع له مجسداً في الأقوى بما يملكه من زي وثقافة (وهذا عنف آخر) . وقد حاول الكاتب إفهامنا كيف يمارس الشعور بالمنبوذية نحر الوعي ، وبلبلة الفكر ، وتقزيم وعي الإنسان لتاريخه ، ولداته ، في إطار التخلف المتعدد الأوجه ، وكيف أن امتلاك الكرامة (أخلاقية وعي الذات) إن جاز التعبير ، هو الذي يجرر المرء من عنفين : داخلي ، وهو الأشد ، حيث يعيش منبوذية بينه وبين نفسه ، يجد صورته مشوهة ، فيهرب منها ، ويحاول التعويض بما يشوهها أكثر ، باللجوء إلى (الآخر) الذي له خصوصية بارزة ، لأنه المتميز في (حضارته) . وهو الغربي هنا ، فيقلده ، ظناً منه أنه يعيش الحياة النفسية السوية ، والحقيقة أنه يستهلك من خلال عنف التبعية تماماً !

أما في (العمل قدرة وإرادة) ، فقد رافقنا المؤلف ، وهو يميز بين ما هو كائن في الإنسان (المسلم : نموذج) ، وهو مطبوع بالتخلف ، وما هو مرغوب فيه ، مثالي ، غير موجود ، وهو ما يفتقده هذا الإنسان . وكيف أن هذا الإنسان يعيش عنف الإرادة

في معانيها المحدودة ، في لافعاليتها ، ولا يدرك النتائج السلبية المترتبة عليها . لأنه لا يعيش لذة الصواب ، أي معرفة القدرة الحقيقية التي تساعد على تحقيق ما يجعل الإرادة فاعلة ، لاعنفية ، متوازية ! وانهينا ب ﴿ اقرأ وربك الأكرم ﴾ ، حيث رأينا الكاتب ، يركز على القراءة ، تلك التي تقرب الإنسان من ذاته ، وتعرفه على معناه الذي يتجاوزه (ماورائياً) ، ليستطيع الإبداع ، وتجاوز حالة العنف التي يعيشها ، بالعلم الجامع بين المحدود (الإنسان) والمطلق (الله) ، المثال المجسد للاعنف لديه !

- ٢ -

كيف نستطيع التواصل مع العالم الفكري لـ (جودت سعيد) ؟

في موقفه من عالمه الذي يعيشه على صعيد التواصل الفكري ، ويعيش فيه ، على صعيد الواقع الملموس ، نميز فيه بين شخصيتين : شخصية المنتمي ، وهي تتضمن حضوره الشخصي ، كعضو من أعضاء المجتمع ، لا يمكن تجاهل موقعه الاجتماعي ، وشبكة علاقاته المختلفة مع الآخرين ، هذه الشبكة التي تبرز مؤثرات مختلفة : مجتمعية ، هي التي تحدد - باستمرار - حقيقة التواصل اليومي بينه وبين الآخرين .

وشخصية اللانتمي ، وهي تتضمن حضوره الفكري في الذهن . أو تبرز كيفية تصوره الفكري للعالم ، ولا يمكن الفصل بين الشخصيتين . هناك بؤرتوتر ، انفصالات مؤكدة ، نتيجة ما يراهن عليه فكراً . ولكنها انفصالات متصلة - إن جاز التعبير - وهناك صراعات وتمازجات وتحديات على الصعيدين . فكل بروز في الموقف الفكري ، ليس سوى تجل من تجليات الشخصية اللانتمائية ، التي تعبر عن رفضها الواقع الأبائي ..

ولعلنا نتلمس في (جودت سعيد) ، توتراً على صعيد الروح ، وقلقاً في الكتابة ذاتها ، وهي تجمع بين أدنى درجات الواقعية في بساطتها ، والوضوح الذي لا يحتاج إلى توضيح ، وأعلى درجات المايجبية (المعيارية) ، كما في حديثه عن اللاعنف ، والشعور

- ٢٨٣ -

بالكرامة ، وممارسة العلم الذي يستطيع - وحده - تخليص العالم من الأحقاد ، إنها ميزة كبرى من ميزات الداعية الديني الإسلامي الذي لا يخفي اعتقاديته ، في عامية مقولاتها ، التي تقوم على ما هو حسي ، وجدائي ، وضعي ، تبشيري ، حدسي ، ودقيق أفكارها في الاعتقادية ذاتها (كوقف فكري من العالم) ، والتي تقوم على أرضية فكرية ، متميزة بمفاهيمها العقلية الكلية ، والمحمولة بتفاعل ثنائية : الآفاق والأنفس ، ولا يمكن التجاهل عن البعد المساوي في شخصيته ، وهو يعبر عن تأله تجاه واقعه الذي يصدمه ، هذا الواقع الذي يتأطر بالعنف ، ويؤكد حقيقته الجليلة ، وهي العنف ، ويفصح عن حركيته بالعنف . ولهذا كان تأكيده على ما يميزه عن الآخرين ، حين عبر عن نفسه بأنه (صوت صارخ في البرية) . وهذه الحالة التألمية والاستغاثة البشرية المطعونة في العمق ، والكونية المعذبة نجدها في (محطات) تاريخية مختلفة . بمعنى أن التعبير عما يجري من انهيار معنى الإنسان ، ومأزق القيم الإنسانية ، له جذوره التليدة ... إن ما تفوه به مصري قديم ، يرجع إلى أكثر من ألفي عام في تاريخه ، يفصح عن هذه الحالة :

من أخطب اليوم ؟

أقران المرء أشرار

وأصدقاء اليوم لا يجيبون .

(من أخطب اليوم ؟)

مات من كان وديعاً ،

أما الشرس فعلى اتصال بكل إنسان .

من أخطب اليوم ؟

ليس من يذكر (عظات) الماضي ،

وليس من يفعل اليوم (معروفاً) لقاء (معروف)^(١) .

(١) انظر (ما قبل الفلسفة) ، تأليف جماعي ، ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية ، بيروت ،

ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ١٢٢ .

و (يوحنا المعمدان) هو نفسه الذي أفصح عن رفضه لواقعه ، حين قال بأنه
(صوت صارخ في البرية)^(١) .

والكونية المعذبة ، والروح القلقة نجدتها في قول (ابن عربي) الأثير :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني^(٢)

ووضعه يذكرنا على صعيد الموقف من الواقع بـ (أي حيان التوحيدي) ، الذي
قضى عمره ، بالأسى (والتحسر على فوت المأمول بعد المأمول ، يأكل أصبعه أسفاً ،
ويزدرد ريقه لهفاً ، متبرحاً بطول الغربية ، وشظف العيش ، وكَلَب الزمان ، وعجف
المال ، وجفاء الأهل وسوء الحال)^(٣) ، والذي قال فيه وعنه (محمد أركون) بتحسر
وأسى ، معبراً عن واقع ضاغط عليه ، بأنه (أخي التوأم ، هو أخي الروحي ، أخي في
الفكر)^(٤) ..

وهل هناك اختلاف بين البعد الكارثي في موقف الكاتب مما يجري ، وما كتبه
(ادغار موران) حديثاً (هل نعلم من نحن ؟ أنتصور ، حقاً ، العلاقة بين طبيعتنا
وثقافتنا ؟ بين حيوانتنا وإنسانيتنا ؟ والإنسان العارف ، هل يعرف ، حقاً ، ماها
الفاعل والجنون ، ما الذي يعارض وما الذي يربط بينهما)^(٥) ؟ مع وجود تفاوتات قيمية
بين الأقوال المذكورة !

- (١) إنجيل (متى) - الإصحاح الثالث .
- (٢) نقلاً عن الدكتور (نصر حامد أبو زيد) ، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند
' محي الدين بن عربي) ، دار التنوير ، الوحدة ، بيروت ط ١ ، ١٩٨٣ - ص ٤١٢ .
- (٣) انظر (رسائل أبي حيان التوحيدي) ، عني بتحقيقها ونشرها (إبراهيم الكيلاني) دار طلاس - دمشق -
بلا تاريخ نشر ص ٦٨ .
- (٤) في كتابه (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، المصدر المذكور ، ص ٢٥٤ .
- (٥) انظر كتابه (مقدمات للخروج من القرن العشرين) ، ترجمة أنطوان حصي ، وزارة الثقافة السورية ،
دمشق ١٩٩٢ ، ص ٨ .

مانقوله أخيراً : هو أن العالم الفكري لـ (جودت سعيد) ، كثير التوتر ،
لامستقر ، مضطرب . وبوسعنا أن نكون متحفظين تجاه ما يقوله بخصوص اللاعنف
وامتداداته ، ومثالية تصوراته الإسلامية . وسعداء في تواصلنا مع صوته الإنساني
الجريح في النهاية !

تعقيب الأستاذ جودت سعيد

على دراسة

الأستاذ إبراهيم محمود

ما كان العنف في شيء إلا شانه
وما كان الرفق في شيء إلا زانه
وإن الله ليعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف
اللهم اجعلنا رقيقين .. ولا تجعلنا عنيفين
اللهم إلى الرفيق الأعلى وحسن أولئك رقيقاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى والأمين بالقسط من الناس .

وبعد : لما قرأت مقال إبراهيم محمود في مجلة المستقبل العربي شعرت بأهمية توجهاته ، فوجدت أن التغافل عن قول : (أحسنت) للذي أحسن بنس لحقه والله يقول لنا : ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ [الأعراف : ٨٥/٧] .

إن الذي يقلب نفسه في فضاء الفكر يحس بأي جرم مضى يظهر جديداً في السماء .. فلهذا كتبت الرسالة التي سجلت في هذه المجموعة الحوارية .. كما توجد رسالته الجوابية أيضاً .

ثم تلقيت منه رسالة تحوي (١٤) سؤالاً لأرد عليها ، وأبدي رأيي بما تطرحه ، وذلك ليتم دراسة حول أفكاره التي طرحتها وأطرحها .. وإذ أكمل دراسته بعد اطلاعه على أجوبتي ، قدم إلي الملف لأطلع على ما كتبه لأول مرة وذلك بتاريخ ١٩٩٤/٧/٧ . فقرأت منه فصلين .. وخطر لي أن أسجل بعض الخواطر ، أعقب فيها على هذا الحوار الذي أتمنى له أن يستمر ، وأن يظل إيجابياً مما يمكنه أن يكث في الأرض ، فإن كل ما يتخلل حوارنا من زبد سيذهب جفاء .. وما فيه نفع سيبقى .

أول ما ألقى نظري على الملف لمحت العنوان : (الهجرة إلى الإسلام) ، فاعترتني فرحة غامرة ، تسللت إلى كل أعماق كياني .. ولكن ما أبعاد هذه الفرحة ؟ لا قدرة لي على تحديدها ، ولكن ستظل هذه الكلمة تشع بنبضاتها كأني كوكب دري .. هما كلمتان ، ولكنها ركبتا تركيباً فنياً رائعاً يحدث قشعريرة في الكيان ، وتلين له القلوب والجلود ، إن فن ضم كلمة لأخرى ليحدث وهجاً تظل أشعته تمتد وتمتد إلى اللانهاية .

أي ريشة فنان أبدعت هذا ، وأي إزميل مبدع أخرج هذا الوجود الجديد ،
والعنوان الجديد .. إن فن نحت الكلمات وتركيبها من أبداع ما خلق الله ، ولقد شبه
الله حقية الوجود بأولاه وأخراه ، بحقية النطق حين قال ﴿ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ
لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ ﴾ [الذاريات : ٢٢/٥١] إن المشبه به ينبغي أن يكون أقرب
لفهم وجه الشبه من المشبه ، فن هنا أعطي للأخ إبراهيم محمود وسام الإبداع الفني في
إبداع هذا العنوان .

هل يعني - ياترى - بهذه الهجرة ؟ هل يعني الوجود كله ؟ الوجود الذي أسلم له
ما في السموات وما في الأرض ؟ أم يعني نفسه ؟ أم .. أم ؟! ولن تنتهي المعاني ،
وستظل تشع وتعطي حتى تصير إلى اللانهائي ﴿ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [الشورى :
٥٣/٤٢] .

لقد كتب محمد أسد كتابه الطريق إلى مكة وطبع بعدها بتعديل بسيط : الطريق
إلى الإسلام ، ومع ذلك فإن لعنوان الهجرة إلى الإسلام وقعاً في النفس ورنيناً في
الأذن ، وبريقاً في الأعين ، بما يفوق العنوانين السابقين .. ولم يكن ليتهدي إلى مثل
هذا إلا إبراهيم محمود ؛ سمي النبي إبراهيم الذي قال : ﴿ إِنِّي مَهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي ﴾
[العنكبوت : ٢٦/٢٩] .

نسأل الله تعالى أن يجعلنا مهاجرين إلى الحق ذاته ، وإلى مبدع الحق في خلقه ..
الهجرة إلى إسلام إبراهيم مبدع هذه الكلمة : ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الحج : ٧٨/٢٢]
وإسلام يعقوب الذي وصى به بنيه : ﴿ فَلَاتَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة : ١٣٢/٢]
وإسلام الأنبياء جميعاً . وإسلام سقراط (الذي إن لم يكن قد دخل في الإسلام ، فإنه
من قبلوا السلام) . والله تعالى يقول : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ
مُؤْمِنًا ﴾ [النساء : ٩٤/٤] .

وقبل أن تتعجل في حصر معنى هذا العنوان ، علينا أن ندرك أن هذا العنوان ،

إن كان سيثع إيجاباً لدى البعض ، فإنه سيثع بالنقيض عند البعض الآخر .. ولا ننسى هذا ، وذكروني إذا نسيت !

- ٢ -

يقول أخي إبراهيم في دراسته : « وفق أي منطق ، أو مفهوم معياري تتعامل مع هؤلاء الأتباع ؟ خاصة إذا علمنا أن ليس هناك خليفة إسلامي ، إلا واعتبر نفسه من الأتباع ، هؤلاء الأتباع ، بل حتى الذين يعلنون أنفسهم قادة للمسلمين وحكاماً اليوم يعتبرون أنفسهم منهم !

إن الذي نستوعبه من منطق الكاتب هو (الذين أخلصوا لدينهم) ، ولكن - ومن جديد - نسال : من من هؤلاء لا يعتبر نفسه - قديماً وحديثاً - تابعاً لنبي الإسلام ، بل ومخلصاً للمبادئ التي هو أتى بها ؟ » .

أعدت هذه الفكرة بعبارتها الطويلة والقصيرة بأن واحد ، حيث أن هذا الهاجس التساؤلي يحكمه الفكر المعاصر ؛ عصر النسبية وقانون الكوانتم أو فكرة اللايقين الذي يحكم العصر .

أريد أن أدفع هذا البحث الذي يوحى بهذا الشكل المعروض بافتقاد المعيار إزاء القناعات ، إذ كل منهم مقتنع بأنه مخلص . والأخ الكريم ألسني هذا اللباس المعياري كأني أقول : المعيار هو الإخلاص لله أو الدين أو النبي أو الأمة - حيث قال : « إن الذي نستوعبه من منطق الكاتب هو (الذين أخلصوا لدينهم) » وأتساءل هل سيسلم قارئ هذا الكتاب بأن منطقي ومعيارى فى الحكم هو الإخلاص (كما يقول الأخ إبراهيم) ؟ وخاصة إذا اكتفى بقراءة هذا الكتاب دون أن يكلف نفسه تفلية كتي التي تتضمن رؤيتى !

- ٢٩١ -

هل هذا هو المعيار الذي يحكم اتجاهي الفكري ؟ إنه لموضوع شائق ، إن القناعة وحدها ليست كافية لأن أكون صادقاً ، ولا قناعة أخي إبراهيم بأن منطقي ومعيارى للحكم هو الإخلاص للمبدأ أو القناعة ، لأن الإخلاص والقناعة ليسا معيارين ، وليس ميزانين ، وإنما شيئان أو شيء واحد يوضع في هذا الميزان ، وفرق بين المعيار والمعاير ، وفرق بين الميزان والموزون ، لهذا كله فإن ما امتاز به هو بحسب ما أشعر وحسب قناعتي التي لا أعدها معياراً أو ميزاناً ، بل شيئاً أقدمه للناس ، والتاريخ هو الذي يزن إخلاص المخلصين ، ومقدار ما في هذا الإخلاص من نفع وصواب ، والقناعة تنسخ بقناعة أفضل ، والذي يزن ويعطي الأفضلية لست أنا ، ولا الأكثرية الذين ربما أكون قد خدعتهم ، بل إن هنالك معياراً عالمياً يحكم نظام العالم منذ بدء خلقه وإلى النهاية ، وهو أن الزبد من القناعات سيذهب جفاء ، والنافع من القناعات سيكث في الأرض ، وهذا ما قاله عيسى عليه السلام للتفريق بين الذين يدعون النبوة ، أي كيف نعرف النبي الصادق من النبي الكاذب ، أو المصيب من المخطئ ، أو المفيد من الضار المسيئ . لم يقل إن المعيار هو اقتناعهم ، بل (من ثمارهم نعرفهم) ، لقد وضحت هذا الأمر عندما بحثت موضوع الإخلاص والصواب ؛ إذ قلت : إن معيار الإخلاص أن يبذل الإنسان نفسه وماله في سبيل قضيته أو في سبيل قناعته ، وإذا قال لي قائل : ولكن كلاهما (النبي الصادق والكاذب) ، يبذلان أنفسهما وأموالهما في سبيل قناعاتهما . إذن لا بد من معيار آخر غير الاقتناع .. فكلاهما مقتنع ، هذا المعيار لا ينظر إلى قناعات الناس وبذلهم لأنفسهم وأموالهم في سبيل قناعاتهم ، ولكن الذي هو في سبيل الله سنتعرف عليه من ثمرته النافعة الدائمة ، حتى تأتي ثمرة أكثر نفعاً وديمومة فتتسخ الأقل نفعاً .. والأقل بقاء ، إن القناعات ستظل في صراع حتى يبرز الأكثر نفعاً ، والأكثر ديمومة منها ، ونتائج هذا الصراع سيظهرها التاريخ الذي جعله الله عز وجل مصدراً ومعياراً لمعرفة الحق من الباطل ، فلا قناعاتي ولا قناعاتك .. ولا إخلاصي ولا إخلاصك ، إنما التاريخ هو المعيار ، جاء في القرآن الكريم : ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ﴾ [فاطر :

[١٧٣٥] ، فلا أحد منا معصوم عن الوقوع في هذا ، ولكن المعول عليه هو قانون الله في خلقه للوجود ، فالأعمال السيئة المزيئة سيكشف عنها الزمن وينبذها ، والأعمال الحسنة سيكشف عنها أيضاً ويفسح لها المجال لتستمر حتى تبلغ أجلها . لهذا من شأن القرآن أيضاً تحدي المستقبل ﴿ اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴾ [هود : ١٢١/١١ و ١٢٢] ، دع الآخرين يعملون ويجربون ، ولا تخف ، فالعواقب ستفرز .

هذه الأفكار القرآنية والأفكار الوجودية (أي المستنبطة من الوجود) منسجمة مع بعضها بعضاً ، وكتاب (بنية الثورات العلمية) يلامس هذا الاتجاه الذي يسميه النموذج الإرشادي ، ولو كان هناك متسع لتمتعت في محاوره (توماس كون) في كتابه هذا . فأنا أدعو إلى نموذج إرشادي لا يكون معيار صوابه أو خطئه قبول الآخرين (المعاصرين) به أو رفضهم له ، إنما معياره عند الذي ينصب الموازين القسط الذي لا يضيع معه مثقال حبة من خردل أو أصغر من ذلك .

حتى الله نفسه لم يحاول أن يفرض نفسه على أساس القناعة ، وأحكامه التي أنزلها في كتبه الكريمة ؛ مصداقيتها ليست في ذاتها بتوجه من التوجهات ، وإنما شيء خارج عنها ، لهذا يأمرنا بالنظر إلى التاريخ ، إلى سنة الذين خلوا من قبل ، ونحن سنصير ضمن سنة الذين خلوا من قبل .

لذلك فإن تجاهل ما أضيفه إلى عالم الموازين والمقاييس وببساطة ودون منحها فرصة الاحتكام إلى العقل ، ومن ثم إلغاؤها بمثل هذا الاعتداد .. كل ذلك لا يجرني ولا يقلقني ، فإن (لوثر) نفسه سخر من أفكار جاليليو أو سداجة جاليليو كما يذكر صاحب كتاب (تغيير العالم) ، وسنظل نسخر من بعضنا بعضاً ، مع أن الله أمرنا بالأيسر قوم من قوم .. ألا يسخر صاحب نموذج إرشادي من صاحب نموذج إرشادي آخر وضمن المعنى الذي أعطاه توماس كون لهذا المصطلح : (النموذج الإرشادي) . فكما

صحح نيوتن أفكار ميكانيكية الفلك لأرسطو وبطليموس ، كذلك صحح أينشتاين ميكانيكية نيوتن الفلكية ، ولا بد من تجاوز أينشتاين برؤية جديدة .

لا حرج أن أنقل وتنقل ، وأنتقي وتنتقي ، من مؤلفين أو أشخاص ، مثل حكم عبد الرزاق الحمامي على سيد قطب والمودودي . إن الكثير من الدراسات العجلى التي تصدر ويتلقفها متلقف ، فتوحي أن مصدرها ومتلقفها في خانة واحدة . لا أقول أن المودودي هو الكامل في فهم هذا الموضوع بالذات ، ولكن في موضوع العنف بين سيد قطب والمودودي مفاوز ولأنني تعبت في سلك هذه الدروب أقول هذا ، وستكون أحكام الذين عندهم استعداد أن يتعبوا أنفسهم أكثر إحكاماً وأقل ثغرات وثقوباً ، وبما أنني تخصصت في مشكلة العنف هواية ، ليس من الإنصاف أن أفرض قناعاتي ، وهذا الذي جعلني أقول في عنوان من العناوين (إنه للإعلان أكثر من كونه للإقناع) هذا العنوان الذي كان مدار نقاش وحوار من أخي إبراهيم . فنحن تعلمنا من أساتذتنا جملة مفادها (أثبت العرش ثم انقشه) فكان همنا الأول أن يسمع الناس . حتى لا يقول بعضهم : لم نسمع بهذا في آباءنا الأولين .

والذي أعجب له وأستغرب منه زهد النموذج الإرشادي الحداثوي في الاستشهاد بالقرآن ! هب أنه كان من تأليف (محمد) ألا يكون كلاماً ينطبق عليه ما تتمخض عنه أفكار البشر . فلماذا الابتعاد عن الاستشهاد بالقرآن وكأنه أمر معيب ! وهذا ما نجده عند الذين يحرصون على عدم الاستشهاد بالقرآن عن عمد وليس بعفوية كما يخيل للبعض ، وهذا ما يفعله محمد أركون حين يسخر من الذين يستشهدون بالقرآن حول حكم ما قائلًا إن هذا العمل يثير كل المشاكل للعبور من العصر الأسطوري إلى العصر العلمي . وإني لأتألم - في هذه العجالة - ألا يتيسر لي بحث هذا الموضوع بحثاً وافياً لأطرح ما وصلت إليه من نتائج ، وأرجو أن يتيسر لي بحث هذا الموضوع لاحقاً . إن النص الذي ينتهي إلى عصر (أسطوري) ينبغي أن يبقى في عصره ، وأحمد الله أن

الالتفات إلى أهمية النص ومكانته قد أصبح موضع اهتمام هذا العصر ، وأنا حيث عشت في هذا الدرب طويلاً أستطيع أن أقول : بين النص والواقع جدل مستمر ، واقع يختبئ في نص ، أو نص يوحي بواقع جديد محدث ، وهذا الجدل وهذا التزاوج ، سيكون سبباً لمواليد جديدة ، وبدون هذا التزاوج ينقطع النسل ويفنى الوجود ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الذاريات : ٤٧٥١] ، ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ [النساء : ١٧٤] .

ولكن الذي جعل محمد أركون يقف هذا الموقف هو افتقاده المحاور الجيد ، لذلك يحق له أن يتجاهل ، والنص كما يقول يتعرض للتأويل ، فلماذا يمتنع عن تأويل القرآن ، وماذا يفعل هو غير التأويل ، فأنا أوّول ، وأنت توّول والعالم كله تأويل ، ولكنه لم يصل إلى قانون الزبد بوضوح ، لماذا لا يقول : أنا الأقرب في تأويلي للقرآن من تأويلكم أنتم .

من هنا نفهم عظمة محمد أركون وضعفه أيضاً ، حين يلح على ضرورة تيولوجيا جديدة للإسلام والدين عامة ، مثيراً أن هذا الموضوع لم يتناوله أحد ، فلماذا لا يكون هو البادئ بهذا التناول ! لقد مهد لهذا بحق ، فلماذا يصب جهوده خارج الحقل الذي بإمكانه أن يكون فيه مجدياً أكثر .. إننا براجماتيون .. نفعيون .. جميعاً ، ولكن يشبهه على كثير من الناس النافع الأعم والأدوم ، ولا عيب في أن أكون نفعياً للأعم (المفيد للأكثرية إن لم يكن للكل قاطبة) والأدوم !

- ٣ -

إني لأبرئ نفسي من الخطأ عن جهالة ، ومن الخطأ عن عمد ، لقد علمنا رسول الله ﷺ أن ندعو الله قائلين : « اللهم اغفر لي خطيئي وعمدي وكل ذلك عندي » ونحن بشر ضعاف في جوانب وإن كنا أقوياء في جوانب أخرى ، أما الفارق بين الخطأ عن جهالة والخطأ عن عمد فهو فارق دقيق جداً ؛ أحياناً إلى درجة الاشتباه ، وقد لا يكون

- ٢٩٥ -

الفارق بينها واضحاً كخيطة فاصل ، بل قد يكون الفاصل بينها غير محدود ، ومتداخلاً . إن تذكر هذه الحقائق النفسية يعلمنا آداب الحوار ، وما أحوجنا إليها ! ينبغي أن نكون أذكيا حاذقين مرهفين في أدب الحوار ، ولا أجد حرجاً في أن أعترف بأن حظي في أدب الحوار ليس كبيراً ، إلا أنني أرجو أن يكبر ، وأن يساعد هذا الحوار القائم على نموه ، فسلمنا وضعوا كتباً في آداب البحث والمناظرة ، ويجدر بنا أن نحییها بأجل منها ، بأجل مما كانوا عليه ونزيدها . أدباً وجمالاً وإيثاراً . أنا وأنت ونحن والسابقون بشر ، نتعرض لما يتعرض إليه كل منا من مناخرة حظوظ النفس ، ومحاولة تنزيه الذات بالغمز واللمز ، وأذكر هنا القول القرآني الجميل : ﴿ وَيُلِّ لِكُلِّ هَمَزَةٍ لَمَزَةٍ ﴾ [المزة : ١/١٠٤] ، إنها قاعدة عظيمة لبناء صرح الأدب ، إذ ينبغي أن نصرح بما فهمناه ، ينبغي أن نضرب الأمثلة في أدب الحوار في البحث والمناظرة . بل أستطيع أن أقول إننا لا نتناظر هنا ، وإنما نتشاور كيف يمكننا أن نرفع من مستوى المستضعفين في الأرض ، كيف نحفف من معاناة الإنسان ، كيف نشفي الظالم من مرض الظلم ، وكيف نشفي المستضعف من مرض الاستضعاف . وكيف نجعل حوارنا مثراً لمن يقرؤه ؛ ليتعلم الإيثار والإحسان ويرتفع عن السفاسف ويرتقي إلى المعالي ، كيف نصطاد الحب ومق تقنص الإيثار ؟ وكيف نتأمل ما قاله ابن تيمية (نصر الحق ونرحم الخلق) . إن الشخصيات العظيمة تقدر بمقدار ما أضافت ودفعت إلى الأمام ، لا بما بقي معها من القصور .

إن كلمة ابن تيمية هذه (نصر الحق ونرحم الخلق) قاعدة أساسية ، وقد تمكن من صياغتها في هذه العبارة اللطيفة ، ولكن كيف ندفع في هذه القاعدة إلى الأمام ؟ كيف نصر الحق من غير أن نؤذي الخلق ؟ وكيف نرحم الخلق من غير أن نخذل الحق ؟ في ذلك فليتنافس المتنافسون ، ولئلا هذا فليعمل العاملون ! . وهذا الأمر ممكن لكنه لا يتم بقفزة واحدة ، ولا بين عشية وضحاها ، بل يحتاج إلى معاناة يومية ، يبذل كل فيها طاقته ، فمنهم المسرع السباق ، ومنهم المبطل المقتصد .

وبمناسبة ذكر ابن تيمية ، أجد أن النقد لم يقل بعد كلمته الأقرب إلى الإنصاف بخصوص هذا الرجل ، فلو تمكنا من وضعه في مكانه وبيننا ما قدم وما أصر ، فسنجد أن هذا الرجل قد قدم كثيراً ، وإنه اليوم موضع هجوم من البعض وموضع دفاع من البعض الآخر فهذا ليس غريباً ، ذلك أنه وحتى في حياته كان الكثيرون يناصرونه ، والكثيرون ينكرونه ، ولقد مات في السجن مقدماً حياته ثمناً لأفكاره . يعيب البعض على الغزالي أنه لم يحرض على الجهاد في الحروب الصليبية ، إلا أن ابن تيمية كان من أشد المحرضين في حروب التتار ، بل من الذين خاضوا المعارك وحمسوا الناس ، قال ذات مرة يحرض الناس : « إن الله سينصركم حتماً » فقالوا له : « قل إن شاء الله » ، فقال : « أقولها تحقيقاً لا تعليقاً » . وإنما يقدر الرجل بحسب ما قدم ، أليس عظيماً أن يكون قد وصل هذا الإنسان إلى أن يقول عن الحرام والواجب : « الحرام ما كان ضاراً دائماً أو غالباً ، والواجب ما كان نافعاً دائماً أو غالباً » ، وأنا حينما أقدر مزايا هذا الرجل وأستشهد به ، فليس ذلك لأني لا أعرف غير مزاياه ، وأجهل نقائصه ، ولكنه هو الآن في موضع تجلته من الجمهور في وقتنا الحاضر .. بل لقد رجعوا إلى فتواه التي من أجلها قضاوا عليه في السجن ، وأنا أود استغلال وجهته في سبيل رفع مستوى المسلمين ودفعهم إلى الحركة والتبصر ، وعندما كتبت ما كتبت لم يكن همي وهاجسي أن أتحدث إلى العالمانيي، والليبراليين واليساريين ، وإنما كان همي كله أن أرفع من مستوى المسلم إلى ما هو أرفع وأنفع بقدر طاقتي ، وقد بذلت من الجهد ما استطعت ، ولم أذخر جهداً في سبيل استخدام كل أداة تسهم في هذا الأمر ، لاشك أنني لأعد من مزايا الإسلام أو مزايا ابن تيمية قوله تعقيباً على بعض فتاواه : « هذا هو الحكم ، ومن أنكر ذلك يستتاب فإن تاب وإلا قتل » . فعالمه كان هكذا ، وحتى الاتجاه العقلائي في العالم الإسلامي - أقصد المعتزلة - لم يتسع صدرهم لأحمد بن حنبل شيخ ابن تيمية في المذهب والاجتهاد عندما أصر على أن القرآن غير مخلوق ، فكان يجلد على ذلك جلداً عنيفاً ، حتى قال الجلاد عنه إنه لو جلد فيلاً لانهد ، ومع ذلك بقي متمسكاً . وتاريخياً وترائناً

وديننا فيه من المعادن المفيدة والعبر المحيطة ما يغني كثيراً ، ولهذا أقول بكل الألم والتواضع : إن علمي بالأصالة والحداثة قليل ، ولو تعمقنا أكثر في ذلك لتداخلت الأصالة والحداثة ، ولقد كان هذا هاجس محمد إقبال عندما قابل موسوليني أثناء عودته من أوروبا قبيل الحرب العالمية الثانية ، وكان أصحاب موسوليني قد لخصوا له فلسفة إقبال ودعوته ، وخاصة أن إقبال كان يرى مستقبل الإسلام والمسلمين من وراء الغيب ، كعالم يعرف التاريخ ومساره ، وإقبال هو الذي قال :

زان بستاني عشب ما ظهر وجنيت الورد في جوف الشجر

عندما التقى موسوليني قال له هذا الأخير : ما تدعو إليه أحلام ، لقد قضينا على كل شيء فصرتم في قبضة يدنا ، (أسوق هذا الكلام بالمعنى) ، فأجابه إقبال بكل ثقة واطمئنان : لا حرج ، أنتم استغلتم واستفدتم واستنفدتم إمكاناتكم ، ونحن لم نستخدم بعد شيئاً من إمكاناتنا .

طبعاً أود أن أبقى في موضوع أدب البحث والحوار ، وأدب تحقيق المقصد ، فإن الدفع بالتي هي أحسن ، ودرء السيئة بالحسنة منهج قرآني ، مهما أمكن تأويله ، فإن تأويله ومصيره يقضي بأن استخراج أفضل ما في الإنسان لا يكون بالإساءة إليه ، بل بالإحسان إليه ، فهذا المنهج يتنافى ، وهو الذي سيحول العدو إلى ولي حميم . ولما قال عيسى عليه السلام : (أحبوا أعداءكم) ، لم يكن طوبواوياً قليلاً التجارب .. ولكنه قرأ المستقبل ، فالمملكة التي سعى لها لم تكن في زمانه ولا حتى في دنيا زماننا هذا .. بل هي قادمة .. وقد نختلف قليلاً حول ما إذا كانت في الدنيا أم في الآخرة خارج هذا العالم . وإن كنت أميل أو أجزم بأن هذه المملكة آتية في دنيانا ، ولا ألقى هذا الكلام جزافاً ، بل اعتماداً على قراءة تاريخ الإنسان ، هذا الإنسان الذي كان يأكل لحم أخيه ، ثم ترفع عن وحشيته هذه ، التاريخ هو الذي يعلمنا أن الإنسان عبر مسيرته الطويلة قد حقق تجاوزات كثيرة ، وقطيعات كثيرة ، فقد أتى عليه حين من الدهر لم يكن

شيئاً مذكوراً ، ثم صار شيئاً مذكوراً ، وهذا الإنسان سيحقق علم الله فيه ، وسيقيم القطيعة مع عهد سفك الدماء . كان جلال الدين الرومي يقول لتلميذه حسام الدين : « هذا حديث ماله من آخر ، فلنُعِدْ قصة ذلك التاجر » . وحديثنا ماله من آخر ، والاستطراد فيه لا يفي مها طال ، وهذا الاستطراد دعاه أخى إبراهيم بالتشتت ! نعم إني مشتت ! فكيف سأجمع شتات ما أوصلني إلى الطهائنة ، كيف سأجمعه كله في مقالة أو كتاب ، وما عندي قليل ضئيل ، بالمقارنة مع ما يمكن تحصيله . لهذا أرجو منك ومن كل الذين يملكون الفرص ، ويتمتعون بالصحة والفراغ ، أن يدأبوا ويجدوا لتقريب ما بعد عني ، وللمّ ماتشتت لدي ، ولتكميل ما نقص من زادي . وأرجو أن يغفروا لنا أخطاءنا وعثراتنا وحتى ما اقترفناه منها عمداً .

كثيراً ما كنت أستشهد بحديث أو حادثة حدثت في زمن (الرسول ﷺ) . وكثيراً ما كانت كلمة الرسول تثير ردود أفعال مختلفة عند سامعيه ، مثلما تثير كلمة المسيح أو ماركس . عندما أعيد محمد نجيب إلى القاهرة بعد إقصائه عنها ، كنت في ساحة عابدين عندما رفع محمد نجيب المصحف ، في شرفة قصر عابدين ، ولوح به للمحتشدين في الساحة ، وكان أمامي شاب وضيء مضيء فارغ القامة ، فلما رأى المصحف قال : (وساخة) ! ثم أدار ظهره وانصرف !

كيف يمكن أن نحترم ما نسميه سخافات الآخرين أو أصنامهم دون أن نخذل الحق ودون أن نظلم الخلق ؟ يقول المثل الشعبي : (القرء في عين أمه غزال) ، كذلك الناس أبناءؤهم وأديانهم وأربابهم ، لها جمالها وحبها في قلوبهم ، وتتجلى عظمة الدين في مقدار حثه لمعتنقيه على احترام الإنسان وملامسة الجوهر المكنون في داخله ، وإن حرم منه فرمباً لأمر خارج إرادته ، يقول الله تعالى : ﴿ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ، فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ﴾ [الأنعام : ١٠٨٦] ، هذه الآية تشير إلى قانون اجتماعي فريد وأساسي ، فلا تظن يا أخى أنك الوحيد الذي لا ينشر الشرر في حبه لأبنائه وأفكاره ﴿ لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا

مِنْهُمْ ﴿ [الحجرات : ١١/٤٩] ، يقينك وصحة أفكارك وجمال أبنائك ، كل ذلك يجب أن يوصلك إلى أن لأبناء الآخرين جاهلهم ، ولأفكار الآخرين صحتها في أنظارهم ، وإن لم تصل إلى هذا تكون قد جهلت نفسك ، وجهلت من تعاملهم ! ولهذا كان ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] ، ولا إكراه في الحب ، وليس عند العطار عطار يرغم أحداً على محبة آخر ، إنما هي للمقابلة بالأحسن ، ذلك هو العطار الذي تقدمه صيدلية القرآن ، القرآن الذي يدلنا على كيفية تحقيق الحب اختياراً . كان غاندي يقول : إذا أردت أن تحصل على شيء ما (قلم مثلاً) فيإمكانك أن تحصل عليه بوسائل متعددة : بالشراء تدفع ثمنه ، بالسرقه خفية ، بالاعتصاب علناً ، أو يقدم لك هدية بكل تواضع .. ولكن لكل حالة من هذه الحالات قوانين ، قواعد ، عقائد ، مملكة . إن هذا الكون مراوغ وعلى ذكاء الإنسان أن يكون كفتاً ، لهذه المراوغة .

عندما أستشهد بالقرآن لأستشهد لكي أفرض عليك إيماني بالقرآن ، تماماً كما تستشهد بباشلار ناقلاً عن برجسون ، إذ تقول : (لم يكن باشلار على خطأ حين استشهد بعبارة برجسون القائلة : « إن لعقلنا نزعة قوية لاعتباره الفكرة الأوضح هي الفكرة الأكثر استعمالاً ») .

إن صدق هذه العبارة لا يعتمد على قائلها ، إنما لأن الواقع يقول ذلك ، فمصدق هذا القول هو الواقع ، ليس برجسون أو باشلار ، كذلك مصداق ما أتقله من القرآن أرجو أن يكون شاهده من الواقع ، لأن أفرض عليك صوري الذهنية باسم الله ، ولأن تفرض علي صورك الذهنية باسم باشلار وبرجسون وابن تيمية ومالك وإقبال .. لقد تشتتت مرة أخرى .. واسمح لي أن أعود إلى الحدث الذي حدث في عهد رسول الله ﷺ . تقدم اثنان من زعماء القبائل إلى رسول الله ، وكان أحدهما يعرفه فقدم صاحبه إليه معرفاً ، ذكر اسمه ومقامه ومكانته عند قبيلته وعند الناس ، إلا أن صاحبه كان يرى في نفسه خصالاً أكثر وأرفع مما ورد في هذا التعريف فقال لرسول الله : أما إنه يعلم من الخصال أكثر مما ذكر ، ولكنه يجسدي .

ربما حدثت مفاجأة للجميع بهذا الأسلوب الذي تدخل به الرجل ، فتابع المعرف به تعريفه بأسلوب آخر ، ذاكراً سيئات هذا الرجل وصفاته المذمومة ، فحدثت مفاجأة ثانية ، وربما ظهر هذا على وجه رسول الله ﷺ ، ثم أردف المعرف قائلاً : يا رسول الله ، والله ما كذبت في الأولى ، وقد صدقت في الثانية ، رضيت عنه فذكرت أحسن ما أعلمه فيه ، وغضبت عليه فذكرت أسوأ ما أعلمه فيه . ويقال إن الرسول (ﷺ) قال هنا : « إن من البيان لسحراً »^(١) ، إنه البيان والتحليل ، أي إن الرجل قد قام بتحليل الحادثة ، والتحليل يظهر الأشياء بطريقة ساحرة ، ومن منا لا يقوم بالتحليل ؟

وفي حادثة مشابهة سأل رجل رسول الله ﷺ عن الرجل إذا لم يتمكن من فعل الخير فقال الرسول (ﷺ) : « حسبه أنه إن لم يستطع أن يفعل الخير ، ألا يمكنه أن يكف الشر ؟ »

ولهذا تسرنا حسناتنا ، وتسوؤنا سيئاتنا ، وينبغي أن نضع في اعتبارنا القاعدة القرآنية العظيمة : ﴿ تَقَبَّلْ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ، وَتَتَجَاوَزْ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ [الأحقاف : ١٦/٤٦] ، إن تقبل أحسن ما عمله الناس ، والتجاوز عن سيئاتهم هو الأسلوب الأنجع الذي يزيد من إحسانهم ويقلل من إساءتهم ، ومن ذلك قول القائل : (إذا مللت من تقريع الناس ، فجرب إطراءهم) ليس بالنفاق والمداهنة ، ولكن تعلم أن تلتقط الحسنات لتشيد بها . مرّ عيسى عليه السلام على جيفة جدي ، فسدّ بعض أصحابه أنوفهم ، فقال لهم : أما ترون بياض سنه ولمعانه ، هكذا يمكننا أن نرى مواطن الجمال .

(١) أخرجه البخاري في الطب (٢٠٢/١٠) ، وأبو داود في الأدب ، رقم (٥٠٠٧) والترمذي في البر ، رقم (٢٠٢٩) ومالك في الكلام (٩٨٦/٢) .

ليس الشديد بقوة العضلات ، ولكن الشديد بقوة الأفكار وانضباطها . وحين نفاجاً بما يغضبنا يجدر بنا ألا نقول أسوأ ما نعرف ، بل نحاول ألا نغضب ، وأن نحاول تحليل معنى الغضب ، فإن لم نتكن من ذلك فلنسكت ﴿ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴾ [الشورى : ٣٧/٤٢] . والأخ إبراهيم محمود كان صوفياً عميق النظر حين تحدث عن عنف المثقف العربي ، وساق كلمات واستشهادات تدعونا أن نخجل من أنفسنا كمثقفين ، ليست هذه مجرد مواعظ أخلاقية ، إنما فيزياء أخلاقية في كيفية التعامل مع الإنسان .. هذا الكائن القلق ، النهم في حب المعرفة ، إن معدنه نفيس قابل للتحويل إلى أحسن تقويم ، وقابل أن يجهد تاريخه فيبقى حتى مراحل متقدمة من حياته متخلفاً في وعيه .

ربما يخيل للبعض أني أقوم بدور الواعظ الأخلاقي ، ولكن هاجسي أن أحول الوعظ إلى علم محكم ، ذلك أني أخذ بالآية الكريمة : ﴿ اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت : ٣٤/٤١] ، وأنتقل عن برجسون قوله « لعقلنا نزعة قوية لاعتباره الفكرة الأوضح هي الفكرة الأكثر استعمالاً » ، ولو أردت أن أحول قول برجسون إلى موعظة لقلت : إذا أردت أن تعيد أفكارك واضحة ، استعمالها كثيراً .. فتصير واضحة أي مقبولة ، وأظن أن برجسون لم يكن يقصد أن أفكارك ستصير صحيحة .. بل يقصد إنها ستكون مقبولة حتى ولو كانت خاطئة . وهذا قانون مفيد لمن يعرض بضاعته دون كلل أو ملل .

وعندما نعظ بقوله تعالى ﴿ اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [فصلت : ٣٤/٤١] ربما كانت الفكرة الأكثر وروداً عند الجميع أن الدفع بالتي هي أحسن يغري الناس بنا ، ويجعلهم يغالون في ظلمنا ، ذلك أن الحديد لا يفله إلا الحديد . ولكن سأعامل مع هذه الفكرة على مستويين :

الأول : أن تكرر وقوع الحدث يجعل الأفكار الصحيحة هي الواضحة بالتكرار

وليس العكس ، وقانون الزبد يقوم بهذا ، وأنا لأشك أن التكرار في النتائج السيئة للعنف هو الذي سيجعل العنف واضح الضرر ، فالتاريخ يقوم بالتكرار ضمن أسلوب خاص به ﴿ وَإِنْ عُدْتُمْ عَدُنَا ﴾ [الإسراء : ٨١٧] . التكرار قد يكون مغريباً ، ولكن تكرار العواقب هو الذي يصحح الخطأ ، ويجعله واضحاً . إن هذه هي القاعدة الصحيحة وبإمكاننا أن نتجاهلها بعض الوقت .. ولكننا لن نستطيع أن نستمر في تجاهلها كل الوقت .

والثاني : أن التاريخ يتابع نموه ، فلقد عاش الإنسان طويلاً ، ومصدر الطاقة عنده هي عضلة الحيوان ، ثم استبدل بها مصادر أخرى للطاقة ، حين اكتشفها ، ولا يزال يواصل بحثه للكشف عن مصادر جديدة ، وكذلك فإنه إذا كان قد مضى زمن طويل على الإنسان ، ومصدر حل المشكلات لديه هو قتل المريض بدل البحث عن وسائل لعلاج ، فلامانع من أن يتطلع الإنسان إلى إلغاء هذا الأسلوب ، وإلى أن يستبدل به أسلوباً آخر يعتمد على مقابلة السيئة بالسيئة بالحسنة ، بدلاً من أسلوب مقابلة السيئة بالسيئة ، الذي هو حكم الجاهلية :

ألا لا يجهن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وأن يتبنى أسلوب ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً ﴾ [الفرقان : ٦٣/٢٥] .

أرجو أن يشيد الشباب في هذا الخراب ، مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . إننا نعيش أموراً لم تخطر على قلب بشر ، فما المانع أن يعيش من بعدنا أموراً لم تخطر على بالنا نحن . شكى إقبال إلى ربه فساد الدنيا وتعقد أمورها ، فكان من جواب ربه ، أنه قال له : لماذا تشكو ، إن لم يعجبك بناء هذا العالم فاهدمه وأعد بناءه كما تريد .

وسأظل أعظ وأكرر قول الله لرسوله محمد (ﷺ) : ﴿ قُلْ إِنَّا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى قُرْأَدَى ، ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾ [سبأ : ٤٦/٣٤] ،

ما بصاحبكم من جنة حين منع الدفاع عن النفس ضد المعتدي ، ليؤسس الشرعية للشرعية ، لم يكن مجنوناً ، ولم يكن ساحراً ، كما لم يكن عيسى عليه السلام كذلك ، حين قال للذي رفع السيف : أرجع سيفك إلى مكانه ، لأن كل من أخذ بالسيف ، بالسيف يهلك .

سأكرر حتى أجد بعض (المجانين) لأخدعهم (بخرافاتي) .. سأنطق هذه الكلمات حتى تصير هي تنطق عني ، بل وتفصح عني ، وتضيء عني .

إنني أقع في التناقض أحياناً عن جهالة وعدم فهم ، وأقع فيه أحياناً أخرى عن فهم ومعرفة ، لكنني حين أجدد معنى العلم والعقل ، وأعطي لها مفهوماً خاصاً بي ، ومع ذلك أعود فأستخدم المعنى الدارج لهما في الاستعمال والممارسة ، فتق وكيف نتفادى هذا الخطأ ، ولاندعه يلتبس علينا ؟ فنقول : (طلعتنا على الشمس) كما تؤكد ذلك الحقيقة العلمية بدلاً من قولنا الدارج (طلعت الشمس علينا) ؟

الأفكار الجديدة بحاجة إلى مصطلحات جديدة ، ولا حرج .. فإن المصطلحات ستتحول وتتغير في معانيها دون أن يتغير لفظها ، المعنى سينو ويتجدد حتى لو بقي اللفظ ، فما يخطر لنا عن السماء والأرض من كلمات هي ما خطر في بال من سبقونا ، أما المعاني والأفكار والمعارف فقد تحولت وتغيرت . السلطان ليس للكلمات بل للمعاني ، والسلطان في علم الفلك للأفلاك ، لالصور الذهنية والالكلمات التي تعبر عن هذه الصور الذهنية . مراجعة الفلك والتأمل في مظاهره هو ما يصحح معنى الألفاظ وليست الألفاظ هي التي تصحح الأحداث . الوقائع لا تحظى أبداً ولن تجد لها تبديلاً ولن تجد لها تحويلاً ، ولكن الأفكار هي التي تحظى حين يعطيها مالسنن الله من الثبات . إن الأسماء لا سلطان لها ﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ ، مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ [النجم : ٢٣/٥٣] . سنكرر هذا حتى يتوضح تماماً ، ثم سنكرر النتائج حتى لا نخدع بالوضوح الظاهر ، وبذلك نتقدم بالوضوح إلى ما ينفع الناس .

وقبل الختام لأطالبيكم إلا بواحدة ، أن تتفكروا فيما إذا كان العنف يحل شيئاً من المشكلات ، أم أنه يعقدها ، ولست بصدد الدخول (وإن كان يجب الدخول) في تحليل فلسفي علمي واقعي لمعنى التفكير ، وإن السفسطة والعدمية يعطيان للعنف قيمة بعد أن فقد كل قيمته . ولقد كان العنف قد قام بدور في الماضي ، لكنه لم يعد يقوم بأي دور في الحاضر ، بل هو لا يقوم بأي دور لخدمة النفع العام ، لقد صار شراً كله . هذا ما يجعلني أدعو إلى الكفر بالعنف ، وأن نخلعه من رقابنا كما خلع عباد الأوثان أوثانهم ، وأن نؤمن بالعلم الذي يلد السلم ، ونكفر بالجهل الذي يلد العنف ويغري به ، فبدأ ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ [البقرة : ٢٥٦/٢] ، قد خلع العنف كوسيلة للتغيير ، وعلينا أن نخلعه بوعي ، لئلا يغافلنا فنقبله وندافع عنه في صور خادعة مراوغة . إنه الطاغوت بعينه ، فما هو الطاغوت إن لم يكن العنف والقهر ؟ وما هو اللاإكراه إن لم يكن السلم واللاعنف ..

إن العالم الجديد .. والنظام العالمي الجديد هو اللاعنف .. هو السلم ، ودليله الأعظم ؛ هو أعظم شيء حدث في تاريخ البشرية ، حين تمكن البشر من محاكاة الشمس من خلال صنعهم الطاقة بالانفجار النووي ، إن معنى هذا الحدث لم يصل إلينا بعد ، إن علينا أن نقبل هذا التحدي وأن نبطل العنف باللاعنف ، وإن جهلنا بقوة اللاعنف هو الذي يجعلنا ننخدع بقوة العنف .

فكروا أيها الناس وافهموا .. وإن لم يكن هذا الأمر واضحاً .. فنكرره حتى يصبح واضحاً . إننا لانطالب الناس بشيء من الإيمان بالغيب ، وإنما نريد لهم أن يفهموا عالم الشهادة . فالعنف مات موتاً حقيقياً في الواقع .. ولم يعد له من وجود إلا في أذهاننا ، وفي الحديث أن « الموت يذبح يوم القيامة ، فينادي المنادي بأنه خلود لاموت فيه ، فقد ذبح الموت » . والآن أنا أنادي إن العنف قد ذبح ومات بالقنبلة النووية ، وهانحن ننادي بالسلم الذي لا حرب فيه ، وكما قال موسى عليه السلام : ﴿ أَدْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ ، فَإِنْ دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ ﴾ [المائدة : ٢٣/٥] . فإننا إذا

دخلنا العالم بالسّلام فسوف نغلب . إن عبارتي تشكو القصور الآن ، ولكن ثقتي
بالمستقبل كبيرة كما قال إقبال ذات يوم : أنا صوت شاعري يأتي غداً !

يا أيها الناس ، هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالسلم ،
وتكفرون بالعنف ، وليتعاون كل الذين آمنوا بالسلم وكفروا بالعنف ، ليتعاونوا
بالعدل والإحسان . أما الذين آمنوا بالعنف فليجلبوا عليهم بخيلهم ورجلهم .

يا أيها المستضعفون في الأرض ، انظروا ماذا فعل الذين صنعوا الحريين
العالميتين .. إنهم الآن يبنون حياتهم بالسلم ، أوريا تبني حياتها بالسلم من غير أن يخسر
أحد شيئاً ، إنما يكسب الجميع . فالسلم فكرة عملاقة ، فكرة بديلة لا خاسر فيها
ولا مغلوب ، إنما الكل رابح وغالب . ونحن ندعو الجميع ؛ العرب والمسلمين
والمستضعفين ، إلى حل مشكلاتهم باللجوء إلى السلم ، فلا يخسر أحد أرضاً ولا مالاً
ولا سلطاناً .. بل لتتعاون على ما ينفع الجميع ، ويغني الجميع ، ويزيد الجميع أمناً في
الأنفس ، وأمناً من الجوع ، وأمناً على كل ما عندنا ، وبذلك يحترمنا الآخرون . وقد
نسترجع مالنا من غير حرب أو إهراق دماء ، وهذه الفكرة هي ثمرة التاريخ ، وأنا
كؤمن بالقرآن أجد أن هدف القرآن أن يحل السلم في العالم ، وأن من قبل السلم فما جعل
الله لنا عليهم سبيلاً ، ولهم منا البر والقسط .

علينا أن نحرر أنفسنا من فكرة البطل الذي سبلاً الأرض بالسلم ، نحن سنصنع
هذا السلم ، إذا دخل السلم قلوبنا وخرج منها العنف ستتبدل الأمور ،
وسيزول الحقد ، وستزول الكراهية ، وسيزول هذا الغلّ الذي يأكل صدورنا ﴿ وَنَزَعْنَا
مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا ﴾ [الحجر : ٤٧/١٥] سنكون إخواناً بغير غل ، وليس بيننا
وبين هذا السلم الداخلي والخارجي إلا أن نكفر بالعنف (الطباغوت) ، ونؤمن بالله
الذي يدعو إلى السلم ، وإلى دار السلم . إن إخراج الكره والغل من القلب يحل فيه
السلم ، فالذي يببب ، لا يملأ الحقد نفسه ، لا ينام على الحقد ولا يستيقظ على الحقد ،
فإنه سوف يرى الناس بسطاء في حاجة إلى الرفق لا إلى العنف .

الناس ليسوا خبيثاء .. بل هم جهلة .. وإزالة الجهل بالعلم الذي يعلم الحلم . لقد عشت حيناً على الكراهية ، ولكنني اكتشفت أن هذه الكراهية التي تأكلني إنما هي من الجهل بوسائل الحل الأكرم والأرحم ، إني أقدر أن الشيخ محيي الدين بن عربي قد مرّ بهذه المرحلة التي عبر عنها بقوله :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذ لم يكن ديني إلى دينه داني
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني
ومثل ذلك قول إقبال :

إنما المؤمن بالحب قهر مؤمن لاحب فيه قد كفر
إن ما جاء به الأنبياء لم يطلع فجره بعد ، لقد ظن الناس أن عهد الأنبياء قد فات ، ولكنني أرى بكل ثقة وطمأنينة أن عهدهم لما يأت بعد ، عهد السلام ، عهد الحب ، عهد (أحبوا أعداءكم) وعهد ﴿ هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ ﴾ [آل عمران : ١١٧٣] .
إنني أدعو الجميع إلى أن يدخلوا في السلم كافة ، أدعوهم إلى أن يتعاونوا على البر والتقوى ، على العدل والإحسان ، وألا يتعاونوا على الإثم والعدوان .

وحقّ الذين لا يريدون السلام .. نريد لهم السلام .
﴿ قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ ﴾ [الجاثية : ١٤/٤٥] .
هل يمكننا أن نواصل الحوار للهجرة إلى السلام .. نعم وأنا أول المسلمين إني مهاجر إلى السلام .

وشكراً لك يا صاحب (الهجرة إلى الإسلام) ، فقد أتممت لنا الحوار ، الحوار الذي نرجو أن يعم ويتسع ويتعمق ، إنها الكلمة الطيبة التي ﴿ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ [إبراهيم : ٢٤/١٤ - ٢٥] .

جودت سعيد

١٤١٥/صفر/٦

١٩٩٤/٧/١٤

الملاحق

١ - المخاطبات بين جودت سعيد وإبراهيم محمود

٢ - المثقف العربي والعنف

(١)

المخاطبات بين جودت سعيد وإبراهيم محمود

كتب جودت سعيد إلى إبراهيم محمود هذه الرسالة بعد أن اطلع على بحث أثاره في مجلة (المستقبل العربي) بقلم كاتب يسكن في زاوية منعزلة من سوريا هي مدينة (القامشلي) في منطقة الجزيرة متاخمة للحدود التركية العراقية فكتب إليه يقول :

الأخ المكرم إبراهيم محمود :

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

من جودت بن سعيد محمد دمشق ص ب ٥٠١٦ وبعد :

لقد قرأت المقالة التي كتبتها في مجلة (المستقبل العربي) العدد ١٤٠ تاريخ شهر أكتوبر ١٩٩٠ م ، قرأت المقالة مرة ومرتين وثلاثاً ولا أزال أقرأ وأتعجب وأتأمل . إنك أيها المتأمل القارئ المتتبع لقد حطمت الرقم القياسي في تحليل المشكلة . إن الذين يحطمون الأرقام القياسية في الأولبياد يُقدرون بأجزاء من الثانية وأجزاء من السنتيمتر . ولكن كيف سأقوم أو سأقدر التحطيم الثقافي الذي خرقته ، وتجاوزت التحليلات والبحوث التي أعيت الطبيب مداوي لعله أزممت .

إن عنوان مقالك موحٍ (المثقف العربي والعنف) إنك حطمت التقليد ودخلت عالم الاجتهاد أي تجاوزت الأفكار المقررة ، وبدأت تتأمل الواقع الذي هو مصدر كل المقولات لتحدث مقولة جديدة وتسجل بعداً جديداً . قليل في التاريخ الذين يستطيعون تجاوز ما قيل ، إلى رؤية الواقع ورؤية شيء لم ير من قبل . إنك لاشك شخص عنيد في القراءة ، وإلا لما أمكنك الصبر على هذه القراءات المتفحصة .

هناك صفات نادرة في بعض الناس ، إن الأمر متعلق بالقراءة العنيدة ، ولكنها ليست وحدها . هناك شيء آخر غير التبخر في القراءة يجعل الإنسان يهتدي إلى شيء جديد ، لأدري ماذا سأسميه ، يفلت من الإمساك به ، إن الإنسان إذا قرأ للمجهدين المبدعين الذين لا يكررون ما قيل من قبل ، وإنما يرون شيئاً جديداً ، يشعر بأنه يعيش عالماً آخر حياً .

والحاصل أنني تمنيت أن أراك ، وأن أتحدث معك ، وأستمع إليك ، إلى عالمك الخاص الذي تعيشه . إنك جدير بالمتابعة ، لقد وضعت خطوطاً مختلفة على كلماتك ، بعضها بين السطور وبعضها على الهامش . وكل مرة أعيد قراءة ما كتبت أضع الرموز التي أضعتها على درجات الاستحسان والتقدير . هل يمكن أن أدخل إلى عالمك الذي حطمت فيه الحدود ، وكان استشهاده بكلمة (فوكو) المنقولة من نظام الخطاب مدعاة لأن أرجع إلى النص مرة أخرى ، وذكرتي كلمة أخرى لفوكو في مسيرة فلسفية (إن الإنسان يخضع لقواعد لعبة خاسرة لا يمكن أن يتحرر إلا إذا اعترف بأنه مقيد) . لما تصدر حكم الإعدام على الآخر جسدياً أو فكرياً نخضع لقواعد لعبة خاسرة ، لأن هذا الحكم يرجع علينا وإلينا مع ربحه المركب ، إذ كما في الإنجيل : « بالكيل الذي تكيلون يكال لكم ويزاد » . وقانون الكون يقول لنا : (لن نسلم إلا إذا أعطينا حق السلام للآخرين)^(١) إذ كل من أخذَ السيفَ بالسيفِ يَهْلِكُ ، والسيف ما هو إلا الجزء الظاهر من جبل ثلج الخلفية الفكرية .

لا يسلم لك حق الحياة ما دمت تشعر بأن من حقلك أن تسلب الآخرين حياتهم . هل يزعجك أن ترى الناس حمقى ومغفلين ؟؟ لا تنزعج إنهم يرونك كذلك أيضاً . إذن لا بد للحمقى والمغفلين أن يحترموا أيضاً ، حتى يبقى لنا حق البقاء .

(١) يقول إقبال :

من لغير الله سل المغمدا سيفه في صدره قد أغمدا
... أي بشرط الجهاد .

أرجو أن توفق ويمد في عمرك لتحفر عن جذور تداخل الثقافة والسياسة ،
مساكين أهل السياسة هم الضحايا الأسهل الذين يتقاتلون في الظلام ، بينما الذي صنع
الظلام لم يسلط عليه أي ضوء . إني أراك بدأت تصوب الضوء إلى مكان لم يخطر على
بال أحد أن ينقل إليه الضوء . إن أسلوب نقل الضوء أو إزالة الظلام له أساليب
مختلفة . إن المجره هو الذي كشف الجرثوم ، وكان الجرثوم يتمتع بقدرة الاختفاء في
ثنايا الظلام . الخلاصة موجات ضد موجات أو موجات تتسلل خلال موجات ،
وضعت تحت اسمك أنك أستاذ علم النفس في معهد المعلمين في القامشلي في سورية ، إنك
في الركن الشمالي الشرقي من سورية ، وأنا في الزاوية الجنوبية الغربية من هذا القطر
المقطرن . هنيئاً لك حياتك الخصبه المضيئة . إن مثلك جدير أن يوضع في مكان
يتوفر له بنك معلومات ، ولكن طوبى للتلاميذ الذين يأخذون على يديك ، وعيسى
عليه السلام قال لتلاميذه طوبى لأعينكم لأنكم ترون ما تمى أن يراه الأنبياء فلم يروه ،
ولكن هل هناك من يعرف قدرك أيها العصامي الذي بنى نفسه بنفسه في هذا الركن
الذي تعيش فيه ؟ هل سيتيسر لي أن أزور هذا المكان الذي ينبض فيه قلبك ويشع
فيه فكرك ؟؟ ولعل وعسى !!؟

المقدر لجهودك والذي يتمنى لكم أن يتوج جهودكم بتهديد السبيل إلى حياة أفضل .

جودت سعيد محمد

٢٧ رمضان ١٤١١ هـ

ورد إبراهيم محمود على جودت سعيد بما يلي :

نعم أيها الأخ الفاضل ، أعيد إليك سلامك ، بعد أن استقر في القلب مقامك ، وأرمي عليك تحية السلام ، بعد أن جاءني منك طيب الكلام ، وحضر إلي فيك العالم المتواضع ، الذي بيانه منغلق الحجّة ، ويسد على خصمه واضح الحجّة ، وفي التواضع إحصاء المكارم ، وأخلاق المجد واكتساب الود ، ونعمة لا يحسد عليها كما يقال . وهأنذا عبر رسالتي إليك ، سلامي عليك ، أبحث فيك عما لم أره في نفسي ، وأسمع منك ما لم يصل إليه قلبي ، وأدري ما لم أدره بعد . ففي الإنسان يوجد ما ليس عنده ، ولهذا عليه أن يبحث في غيره عنه ، مجتهداً ففي المشاورة مؤازرة ، ولأن من أكثر مذاكرة العلماء لم ينس ما علم واستفاد ما لم يعلم .

أخي الفاضل الأستاذ جودت سعيد :

لقد أخرجتني بمدح لم أستحقه ، فأسمعتني كلاماً سررت به ، وخفت عليه ، من موقع الالتزام بما جاء فيه . فأنت دفعتني لأرى في نفسي ، ونفسي ، ما لم أعهده فيها بعد ، وأعرفه بعد ذلك ، ورسمت لي صورة ذات قيمة ، تكلف النفس طاقة مضاعفة ، ولا أستطيع إلا أن أشكر لطفك ، وأثير قولك ، وأنت تعلم ، من خلال إشارتك إلى ما كتبت ، وأقولها تواضعاً ، وهو تواضع يتطيب من تواضعك ، إن من طلب العلم ، تجنب الفرش الوطني والدثار الدفيء . والعلم الذي ينبئ الإنسان بسيئات نفسه ، فيعلن عليها حرباً ، أو يقيم عليها حراسة ، ويخضعها لضوابطه العقلية ، حتى يرى فيه الناس صاحب عقل لا صاحب نفس ، والعلم الذي يعلم الإنسان بنقص ما فيه ، فيطلب ما يزينه ، ويكمله في غيره من خيار الناس ، ويقف عليه بمعرفة شرارهم كذلك ، وهنا بوسعه أن يعرف ما لم يعرفه ، ويتواضع لمن يعرف ، تواضع العالم للعالم ، لأن في لقاءهما مشهداً اتحادياً إنسانياً . نعم ، لقد تحسست هذا الاندفاع في التواصل الإنساني من القلب ، مع أخ لم تلده أمي ، هو أنت ، ولكن أنبتة الأصل المشترك جميعاً ، تجمعني

وإياك أرومة الوحدة في الاختلاف ، والاختلاف في الوحدة ، فلعل كلاً منا يجد في الآخر ما يبحث عنه ما هو فاقده له ، فهذا الآخر هو آخرنا الذي تتوقف على درجة حضوره ، قيمة إنسانيتنا : صغر شأننا ، حيث نظهر في ومن أنفسنا ما ليس فيها من عظمة ، فترتقي إثر هذا الاكتشاف العمقي بشأننا الصغير ، حيث نقدر أنفسنا حق قدرها ، لنقدر الآخرين الذين هم ممتدون فينا ، وساكتون بشكل ما ، حق قدرهم . ونقص حججنا فيما نقوله ، معتبرين إياها الحجة الدامغة ، فنستدرك إثر هذا التواصل هذا الخطأ ، ونتدارك هذا النقص ، لنلبس هيئاتنا الحقيقية ، وأبعادنا الفكرية . وعفونا عن غيرنا إذا أخطأ ، ولكن في حال قوة ، وقدرتنا الحقيقية ولكن في الاستطاعة .

لقد شعرت بكل ذلك ، وأنا أنهى كتابكم الجميل (مذهب ابن آدم الأول ، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي) حيث أدركت تقاطعاً كثيرة مشتركة بيننا (هذه هي الوحدة) وتقاطعاً أخرى أقل غير ذلك ، تقربنا أكثر من بعضنا البعض ، في أسلوب طرح المشكلة (وهذا هو الاختلاف : البناء طبعاً) فالإسلام كحقيقة موجود . ولكن إلى أي مدى يكون الإسلام موجوداً بالفعل ؟ وهو اليوم أشبه بمذاهب . لو نطق الإسلام الفعلي ، لقال : لست أنا هذا الذي تمثلونه . إنه غريب في دياره ، حيث يدعي كل ممثل دار أنه يمثل الصحيح فيه . تشكو الروح فيه من وطأة الجسد ، والعقل من استبداد لامعقوله ، والإنسانية تبكي ذاتها ، في ذات من يدعي الوصاية على الدين ، من خلال إنسانية اعتبرت هي النموذج ، وهي ليست كذلك . وهذا هو العنف الذي شعرت به ، وأنت تشير إليه ، على صفحات كتابك الجميل .

إن العنف الذي يدفع بصاحبه إلى اعتبار الآخر ، هو الآخر إلى النهاية ، فيعكس عليه كل سيئات نفسه ، ويجعله قرباناً لأخطائه (كبش فداء) لها ، يرى فيه عنجهيته فيقاومها ، ويسعى إلى سحقها ، ويتلمس فيه فراغ ذاته ، فيملؤه بأوهامه ، ويبصر فيه سقوطه فيذمه ، ليدعي التطهر من كل شائبة ، ولذلك يجد في ذكر سيئاته ، أو

الإعلان عنها ، والمبالغة فيها لإرضاء نفسه ، تلك الأمانة بالسوء (لا الراضية أو المطمئنة أو المنضبطة) ، وهو يغتابه هنا ، يجد في هذا السلوك جهاداً واجتهاداً ، ويجد في جعله كبش فداء له (وهو يأكل لحم أخيه) هنا ، طرداً للشيطان المزعوم من داخله ، والرقي بذاته إلى مستوى الأطهار والأتقياء الكبار ، ويرى في محاربتة لعنجهيته المختلفة أول الطريق إلى الجنة ، ونيل رضى الآخرين ، وفي سحقها تقرباً من الخالق ، وكسباً لود المخلوق ، وفي فراغ ذاته الذي يربطه بالآخر الخصم المزعوم ، بذمه ، منتهى العفة .

أخي الفاضل والأستاذ الجليل جودت سعيد :

ما تقدمت به حتى الآن ، ليس سوى ظلال كلمات ، لا تعبر عن أصولها (الشاعر) بل تلامسها ، ولكنها تفصح عن حقيقة نعيشها هنا ، هنالك ، تكاد تغيب تحت ركام حقائق افتخارية (نفسية كما سماها أحدهم) : هي رضية العنف (بالمعنى الزجري) وريية الكبرياء المزيفة (والكبرياء هي قرينة من قرائن العنف ، متغذية به وعليه ، وتنسب إليه) ، ونتيجة الوهم (وألوه هو عنف الإنسان ضد نفسه ، عليها وبها ، فينشأ التشنت في الذات وبها ومن خلالها ، وتبرز صورة أخرى لصاحبه ، تبعده عن حقيقته الحققة ، وتقصيه عن الآخرين الذين يشاركونه بشكل في بناء ذاته ، وصياغة ما يفكر فيه ، ونشدان الحقيقة ، وتحقيق الحق ..) .

نعم لقد فكرت في العنف من جميع نواحيه كثيراً ، فهو يكاد يحضر في كل كلمة أكتبها . فالكلمات أيضاً تشير إليه ، أو تدل عليه ، أو تفصح عنه ، وتبوح به ، وبمعنى ما تؤكده هنا وهناك وهنالك . ولأنه يؤكد لي وجوده بأكثر من معنى فيما أقرأ . فبين سطور المقروء عنف صامت ، أو مستبطن ، أو يتخذ أكثر من هيئة ، بدرجات متفاوتة ، فيما أسمع ، فالمسموع من الكلام ينبع عن إنسان يزعم أنه صاحب حق مهدور ، وحقيقة حقيقية ، وهو خلاف ذلك . إنه بذلك يكون الإنسان الذي أشكل

عليه الإنسان ، كما يقول (التوحيدى) وفيما أرى ، فالكثير من المناظر ، لاتبهج
الخاطر ، والكثير من المموسات يثير المكبوت في النفس . هكذا يتوزع العنف . العنف
الذي هو سلطة (بمعنى السيطرة) نبتغيها ، في الوقت الذي نعلن عن رفضنا لها ،
إرضاء لإنسانيتنا المترجسة ، وندعي لامعقوليتها ، في الوقت الذي عقلنتها بأكثر من
طريقة ، لإرضاء غرورنا والإيحاء للآخرين ، بأننا لانهمز ، ونتجاهلها ، ونزعم أننا
مهملون لها ، في الوقت الذي نستنجد بها ، عند أول كلمة نخفق في استدعائها ، وأول
من نراه ونكلمه ، ونمارسها ، لنجعل الحق في الغلبة لا في الحجة ، فهي قبل أن تكون
هي ، كانت (أنا ، نحن) ولهذا فإن القيمة الكبرى في عبارة (اعرف نفسك) كبيرة
جداً ورائعة . فمعرفة النفس ، هي معرفتها في حدها ككيان صغير ، لا يكتمل إلا
بغيره ، وفي حدودها ، حيث يكون الآخرون ، وبذلك كانت محاربة (الأنا) هي أول
شرط لمن يريد أن يكون إنساناً بحق . فالأنوية حجاب سميك لا عنفي يعزل صاحبها
عن غيره ، ويجوفه من الداخل . ويميت فيه إنسانيته بالتدريج .

واسمح لي أيها الأخ الفاضل أن أعبرك عن موقفي من العنف ، انطلاقاً من
قراءتي لكتابك ، هذا الكتاب الذي أثار تساؤلات ، وجدت لها صدى إيجابياً في
نفسي ، لتعميق التواصل بيننا . بداية يمكنني أن أقول أن العنف ثلاثة أنواع :

أ - عنف يسمى تجاوزاً بالعنف ، لأنه مطلوب ويشكل حلقة الوصل بين وجود
مضر ، ووجود يظهر ، فالشجرة تثمر ، والمرأة تلد مثلاً ، فهنا توجد مرحلة لا بد من
اجتيازها لإتمام عملية الولادة .

ب - عنف هو عنف بالفعل ، أي ينطبق الدال على المدلول ، الاسم على المسمى ،
رغم اختلاف النظر إلى البعد القيمي لهذه العملية ، فدم إنسان وقتله أو إيذاؤه هو عنف
واضح .

ج - عنف آخر يصعب الكشف عنه ، لآلأنه خفي ، وإنما لأنه بالدرجة الأولى

يتعلق بوضع من يمارسه في مناقشاته مع الآخرين ، ولارتباطه بغايات مختلفة ، وأحكام تفسر بأكثر من طريقة ، تمس واقع من تتعامل معها مباشرة . وهذا هو العنف الإشكالي . وهو الذي يغير من موقع العنف ومن طبيعته ومن حركته ومساره كذلك .

ويبرز العنف على أكثر من صعيد وكأنه واحد ، أو يهمل تنوع وظائفه من موقع الجهل به . أو من موقع المتجاهل له . ألسنا نرى في سلوك جماعات كثيرة ، ومال ، وأفراد .. إلخ تأكيداً لذلك ؟ فالقتل الذي يعتبر بطولة ، والإهانة تأديباً ، والتعذيب تطهيراً للجسد من الأدران ، وللنفس من الذنوب ، وللعقل من الأوهام ، وخداع الآخرين ، أو الآخر حكمة ، وسياسة حميدة ، كل ذلك يخلط بين هذه الأنواع ، وخاصة النوعين الأخيرين ، وبشكل أخص النوع الأخير . وهنا تبرز الأيديولوجيا بوصفها الموجه إلى الأذهان ، وهي آلة لوضع النفس في قلبها ، والعقل في إطارها المحدد . وأجدني هنا مندفعاً لتوضيح ما أراه حقيقة العنف في الإنسان من خلال ما يتركب منه . فالإنسان مجبول من العناصر الأربعة : التراب والماء والنار والهواء . ولو دققنا في هذه العناصر وما بينها من علاقات صراع وتصارع وجذب وتجاذب لتجلى لنا العنف جيداً !! فالإنسان من تراب ، ولكن هل التراب وحده يكفي لجعل الإنسان إنساناً (مخلوقاً حياً) ؟؟ فمن طبع التراب أنه مجموعة ذرات لا تتماسك ، فلا بد من قوة توحيدها معاً . هنا يكون الماء القادر ، كونه ممثل فعل توحيد الذرات وجعل التراب جبلة ، ولكن الماء والتراب لا يكفيان لتحريك الجبلة ودفعاها إلى التماسك والصلابة . هنا تكون النار التي تجعل الجبلة صلصالاً . لكن هناك ما يلزم أيضاً لجعل الصلصال قادراً على الحركة . هنا يأتي الهواء ، والهواء الذي يقابل الروح ، كون الروح من الريح . والريح تريح الإنسان وتروح عنه و (تروّحه) تقضي عليه عند خروجها من الجسم . فتتوقف الحركة في أعضاء الجسم الأساسية : القلب والدماغ خاصة . وتتوقف الحركة حيث لا هواء ، ويبقى الجسم جسماً بلا نفس هنا . كون النفس نفسها تقابل النفس (الهواء) ويشكل جوهرراً لا مرئياً . هذا الجسم الذي يعود جبلة من لحم ودم وعظم ، سرعان

ما ينشف الدم فيه ، وسرعان ما يتحلل الجسم ، ويتفتت العظم ، ويرجع الجسم إلى أصله كما كان . وكان شيئاً لم يكن . ولكن هذا ليس كل شيء . فأنا لم أتحدث عن العنف هنا ، وكيف يكون . فالعنف موجود من جهة داخل العنصر الواحد نفسه ، بالنسبة للإنسان ، وبين العناصر مجتمعة من جهة أخرى .

أ - فبالنسبة للتراب هو عنصر أساسي يكون الإنسان . إنه أصله الذي هو منه وإليه . ولكن أليس السؤال عن أصل التراب نفسه وطبيعته جائزاً . وما إذا كان شائباً أم لا ؟؟ فالذرات ليس تقيماً هنا ، والذرات المكونة له تتفاعل مع بعضها بعضاً ، وتتصارع أيضاً . وإذا كانت القوة توحيدها معاً . فإن هذه الوحدة معرضة للتفكك في أي لحظة ، في جسم الإنسان ، في حال حصول مرض مثلاً أو علة مغينة ، إنها ما جعلها متلاحة ، مذوبة في بعضها البعض ، فهي هنا إذن لم تذب كاملاً مثل السكر في الماء ، إنها متنجية ، مضرة ، وبالمقابل نجد وحدة هذه الذرات بالقوة ، والسيطرة عليها ، تقابلها صلابة الجسم وإرادة مثله ، عندما يقود نفسه ، فالعنف موجود هنا كما هو معلوم ، إنه عنف ضروري ، وعنق ملازم للإنسان . عنف منه وعليه وإليه . أي يظهر بأشكال متعددة .

ب - بالنسبة للماء الذي جعل به كل شيء حياً ، حيث يمتلك القوة الداخلية على الحياة . ومفهوم (جعل) قائم على العنف . فهو تحويل لمادة عن طريقه إلى مادة أخرى مختلفة . والماء كما هو معلوم سائل . ومن طبعه الانسيابية والنزول إلى الأسفل ، والنفاذ داخل ما يمتصه أي التراب وأديمه بداية . وهو نفسه ليس واحداً في تركيبه (ليس كل ماء ماء تقاوة) وهو إذ يحيل التراب جبلة ، ويكون داخل الجسم يندفع فيه بقوة موجهة له من القلب . وباعتباره سائلاً يمتزج بالدم ، يكون شديد الحساسية ، سريع التأثير بما يخلطه من عناصر غريبة ، إن مدى مقدرة الإنسان في حماية نفسه ، وقيادة ذاته ، هو الذي يبين لنا مدى شفافية هذا الماء ودفعه إلى أنحاء الجسم المختلفة ، وبقائه هو نفسه موحدة (فهو مؤلف من أكسجين وهيدروجين) .

ج - أما بالنسبة للنار فهي اللازمة لكل كائن حي . أي أنها تشكل بدورها عنفاً مطلوباً ، والتدقيق فيها يبين لنا أنها في طبيعتها اندفاعية بعكس الماء . كأنها لا تريد الثبات على الأرض ، وهنا تكون متصارعة ذاتياً ومن خلال ما يجسدها . فهي نار لأن هناك مادة جعلتها كذلك ، عن طريق الحرق . إنها تبدو في ناريتها مقاومة ، اندفاعية ، وهي لهب ، تريد التخلص من شوائبها .

أوليس النور جوهرًا شفافاً وليد النار ؟ إنها لمعادلة صعبة جداً أن يكون الإنسان مؤلفاً من نار ونور ؟؟ أي أن يكون مشغولاً بأصله الناري ، (فالنار فيه بشكل ما) ومعروفاً كإنسان في حضوره النوراني ، ينير وجوده الآخرين (وهم مثله) والكون ، من خلال وعبر سيطرته على نفسه ، على (ناريتها) لأن يحرقهم . وكلما كان قرب الإنسان من النور (الجوهر الشفاف جداً) حيث لا يوجد من هو شفاف . أي الإنسان ، كلما كانت معاشته لإنسانيته ، ومع الآخرين أكثر انفتاحاً وحضوراً ، ولهذا يصبح من السهل القول بعد ما تقدم :

إن الذي يبصر جحيم ذاته (نفسه) نارها المحرقة ، بوسعه أن يكتشف نور نفسه ، أي ينتقل باستمرار من النفس الأمارة بالسوء إلى النفس الضابطة لها والمطمئنة . ومن يبصر جحيم نفسه ، ويكتشف نور نفسه (حقيقتها) بوسعه معايشة جحيم الآخرين ، ومحاولته التخفيف من أواره ، والصعود إلى معايشة نورهم (إنسانيتهم) الخلاقة . وهذا الصراع لا يتوقف أبداً ، مادام الإنسان حياً . وما يعتبر شيطانياً ، والشيطان ينسب إلى النار ، والنار ساهمت في تكوين جبلتنا ، هو نفسه الذي نسميه بقوة الغرائز والأهواء ، والاندفاعات المختلفة ، نحو غايات مختلفة والمواجهة هنا العنف مستمرة في داخل الإنسان بين قوته الشيطانية في اندفاعها الناري داخل الجسم كله ، وقوته الأخرى نور ذاته ، ففوة إرادته التي تلزم القوة الأخرى بالخضوع لها ، وقيادتها بعدئذ ، والعملية لا تتوقف . فالشيطان الذي قيل إنه كان مفارقنا ، صار ملازماً لنا . وهذا هو العنف الآخر الذي ربما لم يعرفه الكثير منا بعد . ففي كل منا وفي كل ساعة ولحظة

و حين ، هناك صراع ، أو انتزاع ، أو مواجهة بين ما هو شيطاني فينا ، ورحماني هذا الذي يقابل الإرادة والعقل ، والعقل هو الذي يجلي الإرادة ، وما بينهما ، حيث يوجد الإنسان بهما وعبرهما ومن خلالهما . ونشهد سقوطاً متتالياً بقدر ما نشهد انخراطاً في القوة الشيطانية (هو سقوط سلبي) تماماً . ونشهد ارتقاءً متتالياً ، بقدر ما نشهد سيطرة على القوة الشيطانية ، فالإنسان سقط في المرة الأولى ليكون إنساناً بالفعل من نار ونور ، وها هو يحاول أن يحقق إنسانيته ، كلما حاول الارتقاء بها ، أي القرب من النور ، والنور موجود في داخله ، يكتشفه ويصل إليه من خلال ضبطه لقوة ناره (شيطانه) .

د - أما بالنسبة للهواء أخيراً فهو موزع لا يجب الانفلاق على نفسه أو الحجر عليه ، فهو يحتاج دائماً إلى منفذ أو منافذ ، فهو أيضاً يعيش صراعاً مع ما يغلق عليه ، أو من يغلق عليه ، وبقدر ما يكون الإنسان منفتحاً على الآخرين أو واهباً له (روحه) وهي هنا الجوهر الشفاف طاقة الحركة والتواصل ، بقدر ما يثبت وجوده إنسانياً ، ولكن الهواء هنا لا يتحد إلا بالجسم ، ولا تكون له قيمة إلا إذا كان تقياً وعليلاً ، وقوة الهواء تكشف عن درجاته ، فهو نسيم وهو ريح وهو عاصفة وزعزعة . ولو أننا تأملنا هذه الدرجات لوجدناها في الإنسان في طباعه أو أمزجته .

أليست أهواء النفس (ألسنة النار المحرقة) هي عاصفة مدمرة وتدمر صاحبها قبل

غيره ؟

أليس النسيم مقابلاً للنفس إذا انضبط وللروح إذ تكون منفتحة على الآخرين ؟
أليست الزعزعة هي لحظة الجنون أو القتل التي يرتكبها الإنسان فينتهي

عندها ؟

نعم هكذا أرى العنف ولا أقول هكذا يكون ، فأنا أعرض وجهة نظري فلعل أحدنا عندما يعرف أن ما يسميه عنف الإنسان ، وعندما يعرف أن العنف كامن فيه بشكل ما يلزم حده وينضبط أكثر . أليست ترى معي أن الإسلام كحقيقة ما يزال يسأل

عن ممثليه الفعليين ، ولم يجدهم حتى الآن ؟ فبإسمة يُشرع لأهواء وتحمى مصالح وتعقلن
غرائز ويبرر قتل الآخرين ؟ وهذا العنف الذي نتحدث عنه موزع هنا وهناك
وهناك عند كل الشعوب . أي شعب استطاع أن يكون متحضراً مادياً وخلقياً يكون
هو الأرقى إنسانياً . ولا قيمة لمبدأ ينادى به لا تطبيق له . فهذا وهنا العنف المراوغ
والمماكر والمدمر أكثر من غيره . أكتفي بهذا المقدار وأمل أن يجد ما كتبت له لديك صدى
طيباً وتواصلاً أكثر ، ولتكن أيامك ذات نفع إنساني (لكل إنسان) دائماً وأن تكون في
كامل عافيتك ، ومن معك وكل من جعل الحق ضالته والرشد غايته . وكل عام وأنتم
بألف خير .

أخوكم إبراهيم محمود

القامشلي في ١٩٩٢/٣/٣٠ م

(٢)

المثقف العربي والعنف (١)

للأستاذ إبراهيم محمود

« اسمي : منذل ، اسم عائلي : مهان

حالي : نائر والسن : عصر الحجر

(فرانتز فانون)

تمهيد

ربما يسهل للبعض إطلاق تسمية (عصر العنف) على القرن العشرين ، وبخاصة النصف الثاني منه ، مقابل تسميات أخرى أطلقت عليه ، مثل (العصر الذري) أو (عصر القلق) أو (عصر العقل) أو (عصر الحب) أو (عصر الإنسان المتمرّد) .. إلخ . ولكن نظرة موضوعية وشاملة إلى أي موضوع ، تكشف لنا أن أية تسمية تطلق على حالة ما ، أو ظرف ما ، بصيغة تعميمية ، تكون ذات نزعة صوفية مجردة ، أو هي متلبسة حالة شاعرية ، لاعقلية .. لأن كل تسمية مذكورة ، تنطلق من موقف تضحيمي ، هناك إحساس بالمعاناة يتضخم ، وبالحيرة التي تضع العقل أمام عقدة (غوردية) لا تنفك إلا بقطعها ..

فالعنف ليس حالة ظرفية ، أنية ، بقدر ما هو أحد أكبر مظاهر الوجود الإنساني ، حيث يبرز ، أو يخفت تأثيره ، انطلاقاً من الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .. إلخ . والعنف الذي يعني خلاف الرفق واللين ، متنوع ، ولكنه يجمع عدة

(١) نشر هذا المقال في مجلة (المستقبل العربي) العدد (١٤٠) بيروت ، تشرين أول ، ١٩٩٠ .

مشتقات ، يتميز بها ، فالعدوان ، والاستبداد ، والقمع ، والظلم ، والقتل ، والعبودية ، والإهانة ، والنفي ، والملاحقة ، والتعذيب : حالات للعنف .. والعنف هنا يتنوع ، فهناك العنف الجسدي ، والمعنوي ، وكل منهما يتنوع أيضاً ، فالعنف الجسدي درجات ، وكذلك المعنوي ، وقد يتلاقيان ويلتقيان ، وهناك العنف الإيديولوجي ، والفكري ، والأدبي ، والإثني .. إلخ . وقد نجد هنا عنف مؤسسة ضد جماعة ، أو جماعات ، أو فرد بعينه ، أو بضعة أفراد ، لأسباب معينة سياسية أو غيرها ، أو عنف جماعة ضد أخرى ، أو دولة ضد دولة ، أو مجموعة دول ، أو أمة ضد أخرى ، أو فرد ضد آخر .. وفي جميع هذه الحالات يكون العنف مركزاً على إذلال ، أو تركيع ، أو تحطيم طرف من قبل آخر .. وربما بدا لنا تعريف (بيير فيو) مقبولاً هنا ، حين قال إن « العنف ضغط جسدي أو معنوي ، ذو طابع فردي أو جماعي ، ينزله الإنسان بالإنسان ، بالقدر الذي يتحمله على أنه مساس بممارسة حق أقرّ بأنه حق أساسي ، أو بتصوير للنمو الإنساني الممكن في فترة معينة »^(١) .

إذن العنف يكون هنا مقروناً بالملكية ، بنزعة السيطرة ، والاحتفاظ بالسلطة ، مادامت هي قائمة في وجه من أوجهها على العنف الموجه ، من خلال تمرکز الملكية ، والدفاع عنها !

إن أهمية دراسة العنف بشكل عام ، تنبع من النقاط الآتية :

- اتساع مدلوله ، وتعدد أسبابه !
- ضخامة المؤسسات التي (تفرز) العنف ، بشكل مباشر وغير مباشر !
- تجلي العنف ، وكأنه قائم بذاته ، حيث يصعب الكشف عن ينابيعه كافة !

(١) المجتمع والعنف ، مجموعة من المؤلفين ؛ ترجمة الأب إلياس زحلاوي ، مراجعة أنطون مقدسي (دمشق : منشورات وزارة الثقافة السورية ، ١٩٧٦) ، ص ١٥٨ .

إن المجتمع الحديث والمعاصر ، يقدم لنا صورة حية متنوعة الجوانب والدلالات ، التي تجسد ظاهرة العنف ، ويمكن الكشف عن ذلك ، في أدبيات كثيرة ، في الفكر العالمي^(١) .

وبشكل خاص ، ومن خلال ما يكتبه المثقف العربي ، على صعيد الإنتاج الفكري ، انطلاقاً من النقاط الآتية أيضاً :

- ضخامة المؤسسة السياسية بكافة أشكالها ، على حساب الكلمة المبدعة للمثقف العربي ، وهذا التفاوت شكل حالة عنف عند هذا المثقف ، برزت من خلال كتاباته ، وخصوصاً في العقود الزمنية الأخيرة !

- إن الأهداف الوطنية والقومية التي كان المثقف العربي بمختلف انتماءاته ، يكتب عنها منذ خمسينات هذا القرن ، قد فقدت مضمونها التاريخي ، ولم تتحقق ، بل أصبحت شعارات دوغمائية ، وانتهازية ، صدمت وعيه ، وكيانه . فهو في الوقت الذي دافع عن هذه الأهداف ، كان يسعى إلى تحقيقها ، وهاهي تتحداه في وضح النهار .

- انعكست هذه العملية (فشل تحقيق هذه الأهداف المذكورة) عليه شخصياً ، من حيث الموقع الاجتماعي ، ومن حيث الإنتاج الفكري ، وأوقعته في حيرة وبلبلة ، فكان التعبير عن هذا العنف بلهجة عنيفة مقابل هذا (الانهيار في الأهداف) صورة من صور المواجهة ، ولو ذاتياً ، وإثباتاً لوجوده على الصعيد الاجتماعي ! وهذا يعني أن تعقّب (لغة العنف) في نتاج المثقف العربي خلال عدة عقود زمنية ماضية ، يكشف لنا عن الأسس الفكرية التي انطلق منها ، وكيفية تصوره لظاهرة العنف ، وبروز هذه الظاهرة في كتاباته ، في الوقت الذي يعتبر نفسه حامل رسالة ، وصاحب كلمة ،

(١) إن العنف يشكل أحد أكبر المفاهيم المتداولة في مؤلفات الماركسية الكلاسيكية ، المؤسسين : ماركس ، أنغلز ولينين وبلخانوف قبله ، وهو يرتبط بالتناقض أقوى ارتباط الذي هو المحرك الأساسي للوجود ، وقول ماركس أن « العنف قابلة لكل مجتمع قديم عندما ينو في أحشائه المجتمع الجديد » بالغ الدلالة هنا .

وموقع ، وهذا يتجلى من أول كلمة يبتدعها ! وهناك نقطتان جوهريتان تتعلقان بموضوعنا هذا ، الأولى : هي أننا نستبعد من بحثنا موضوعة المثقف (الديني) أو (رجل الدين) تحديداً ، لأن له مجالاً آخر ، ويكون تركيزنا على المثقف العربي القومي والوطني ، الذي ينطلق من مقولات ذات صبغة علمية واقعية وتجريبية ، والثانية أن تناولنا لنتاج المثقف العربي يشمل :

أولاً : كيفية تصويره وتصويره للعنف .

ثانياً : ما الذي يبرزه في هذه الكتابة العنيفة ؟

ثالثاً : صورة العنف ، في خطابه النقدي الانتقادي .

أولاً - كيفية تصور وتصوير المثقف العربي للعنف

تكشف عناوين كثيرة لمؤلفات عربية حديثة ومعاصرة ، عن عنف متنوع بارز وجلي ، حيث تشي هذه العناوين بمحتويات تلك المؤلفات التي تصدم القارئ ، وتدفعه إلى التعرف عليها ، وكأنها تقول : ليس المكتوب هنا خاصاً بالمؤلف ، بل يخص « الجميع » الذين يحسون بالانسحاق في المجتمع . إن الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة لياسين الحافظ ، وحروب الاستتباع : لبنان الحرب الأهلية الدائمة لوضاح شرارة ، دكتاتورية التخلف العربي لغالي شكري ، واغتيال العقل لبرهان غليون ، وانفجار المشرق العربي لجورج قرم ، والبنية البطريركية : بحث في المجتمع العربي المعاصر لهشام شرابي ، والاغتيال السياسي في الإسلام ومن تاريخ التعذيب في الإسلام لهادي العلوي .. إلخ هي أمثلة حية على هذا العنف المتنوع في حالاته ومظاهره ، تحفل بها نتاجات المثقف العربي !

كيف جرى تصور وتصوير العنف من قبل هذا المثقف ؟

- إن أول صورة من صور العنف ، هي في نظرة المثقف العربي ، الذي ينطلق من

مواقف راديكالية وماركسية ، تظهر من خلالها السلطة آلة قمع شمولية في الواقع العربي ، وحيث ينسحق الإنسان العربي البائس الذي يشكل الأغلبية ، مقابل الأقلية ، التي تحتفظ لنفسها بجزية استخدام السلطة في قمع « الآخرين » وممارسة ماتراه مشروعاً لها . ففي كتاب صدر تحت عنوان الثقافة والديمقراطية^(١) نجد أن كاتبين متميزين في مجال الرواية هما حيدر حيدر والياس خوري يساهمان في الكتابة عن هذا الموضوع ، وكأن الكتابة الروائية والقصصية لم تعد كافية للتعبير عما يجري . وإنما يتجلى الموقف الفكري حاسماً في تحديد موقع الإنسان العربي وقيمه في مجتمعه ، ومدى تهيمشه . في هذا الكتاب يبرز العنف مع مشتقاته ومرادفاته قوي الحضور ، شمولي الامتداد ، مرعب الملامح . وإذا عرفنا أن هذا الكتاب مطبوع سنة ١٩٨١ فيجب أن نكتشف المنطلقات الأساسية لأفكاره . فهو حصيلة مواقف حاسمة ، تجاه التفتت العربي ، وتشردمه ، وبروز العسكريتاريا في السلطة ، وبخاصة في أعقاب اتفاقية « كامب ديفيد » والحرب الأهلية اللبنانية ، ومسؤولية العرب جميعاً تجاهها ، والحرب العراقية - الإيرانية وما لها من أبعاد أساسية عميقة ، لم تستفد منها سوى الأنظمة القائمة ، وإحساس المثقف العربي بوطأة مأساته كإنسان يرى أكثر من غيره ، ويتألم لما يراه ، ومكتشف ليس له أي اعتبار ، بل جرى تطويقه ومحاصرته وترويضه كذلك . ولهذا تبدو لغة الكتاب عبارة عن رد فعل شاعري ، انفعالي ، أكثر مما هو عقلي ، وكأن ما تمت تسميته باللاعقلانية في السياسة العربية لا بد من مقابلته بلا عقلانية أخرى ، هي لاعقلانية الكتابة ، أي مواجهة العنف بالعنف ، من خلال تصوير آلة القمع ، وتصورها واعية لأهدافها ، حافظة أدوارها جيداً .

يقول فيصل درّاج « إن مكان وزمان الهزيمة العربية تحدّداً أو يتحدّدان يومياً في شكل الحياة اليومية وفي للفراق القائم أبداً بين السلطة السياسية وبين المواطن العربي

(١) فيصل درّاج [وآخرون] ، الثقافة والديمقراطية (بيروت : منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، ١٩٨١) ص ٦ .

الذي تمثله هذه السلطة غضباً واغتصاباً . ففي حياة يومية نسيجها القمع وعبقها العسف وأريجها الاستبداد يهزم المواطن قبل الهزيمة ، ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي ، فآلة القمع تهزم الإنسان والمواطن منذ البداية حتى النهاية «^(١) .

لندقق في هذه الكلمات الواردة في هذا النص : « الغضب والاعتصاب ، القمع ، العسف ، الاستبداد ، آلة القمع » . سنرى أن هذا التكتيف في تصوير العنف ، يقوم على أساس تصوري يعي أبعاده الشمولية ، حيث لا متنفس للحرية ، لوجود الإنسان أو المواطن ، فكل شيء يبدو مشهداً « كافكاوياً » رغم أن الكاتب يحاول تحديد السلطة من حيث الجوهر ، ولكن وطأة المعاناة الضاغطة بقسوة تغربل لغته ، وتبلورها عنيفاً .

ويبدو المشهد التصويري للتصوري للعنف عند حيدر حيدر أكثر فظاعة ورعباً ، ولكن كيف لا يكون المشهد مرعباً وفظيعاً ، مادام يقدم لنا صور الإنسان وهو يُستلب منه كل قيمة إنسانية « يدخل العرب في القرن العشرين على مستوى الفكر والممارسة السياسية ، حقبة من حقب الانحطاط والظلامية لأحد يعرف نهاية ألقها «^(٢) . وهناك ما هو أكثر إثارة للشاعر « ونحن إذ نسمي اللحظة الراهنة من تاريخ العرب ، بلحظة القوة الغاشمة والمستبدة ، فلأنها اللحظة التي ينفي فيها العقل والمعرفة وتتجلى القوة العمياء «^(٣) .

إن الذي نتلمسه ونكتشفه هنا ، هو وجود علاقة طردية بين الفعل السلطوي المؤسساتاتي الضاغطة على الإنسان في المجتمع العربي ، ورد الفعل الذي يصدر من المحاصر بآلة العنف ، ولكن ما يجب كشفه واكتشافه هو أن مثقفنا العربي هنا ، يتجاوز المعقولة في طرح موضوعه ، نتيجة هذه الانفعالية لما يجري من عنف موجه . ترى هل هذا العنف الضاغطة على الإنسان ، والذي يستلبه وجوده الإنساني غير واع لأهدافه ؟

(١) المصدر نفسه ، ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

وهل هذا الاستبداد المؤسساتي لاعتقلائي ، بمعنى غير مخطئ له عقلياً ؟ وهل القوة الضاربة هي سلطوية عمياء ، بالفعل ؟ كلا ! إنها تبصر طريقها ، وإلا لما استطاعت أن تؤذي من تم إيداؤه ، وتصفي من تمت تصفيته .

بالوسع الحديث هنا عن أي عقل تعتمد المؤسسة . وأية معرفة تجعلها ميراثها المتواصل وسلطتها المرجعية ، ولكن لا يجوز- إذا أردنا دراسة المؤسسة ومكوناتها - الحديث عن العرب في جموعهم ، وقد تقهقروا إلى الوراء ، إلى عصور الانحطاط ، حتى لو تم تصوير ذلك مجازياً . فالظلامية ليست حالة شمولية ، وإلا لما أبصرنا هذا القمع ! والمبالغة في تصور آلة العنف ، ومترادفاتها ، هي وجه من التصور الصوفي المفرط الحساسية في رؤية العالم . ويقرب الياس خوري من موضوعه ، بلغة أقرب إلى العقل ، مشركاً المثقفين في السلطة وممارستها للإرهاب نتيجة سكوتهم الطويل على ما يجري من بطش موجه ، في حديثه عن الديمقراطية . « والحقيقة ، فإن قضية الديمقراطية تكشف اليوم خداع الثقافة وجبن المثقفين . فلقد سكت المثقفون العرب طويلاً على استباحة جميع القيم ، سكتوا على قمع الشعب وشل إرادته وبرروا سكوتهم باسم القضايا الكبرى »^(١) .

وفي تصويره وتصوره لآلة القمع ، يبرز العنف جلياً رهيباً ، يقترب نزيه أبو نضال من حيدر حيدر حيث يقول : « مجتمعاتنا لا تعيش فقط ما قبل مرحلة البرجوازية ، ولكنها لا تزال تعيش ظلمات العصور القديمة ووحشيتها . ففي معتقلاتنا استبدلت أسود روما بالقطط المتوحشة والكلاب البوليسية ونيران التتار تطورت إلى صدمات الكهرباء ، أما خوازيق الأتراك فقد استبدلت بالعصي والقناني وبعمليات الانتهاك الجنسي ضد المعتقلين »^(٢) .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

إن فكرة العصور القديمة ووحشيتها وبدائيتها ، نجدها عند عبد الله العروي الذي يقول « يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة ، فيما وراء نجاحاته المدنية ، لأن مجتمعه يعيش برتابة ماتحت التاريخ »^(١) . ولكن غالي شكري ينطلق في وصف العنف ، ويصور لوحته الشاملة ، من خلال إضفاء صفة القداسة على السلطة ، باعتبارها مصدر الشرعية والمشروعية : « الحق الإلهي في السلطة هو مصدر الشرعية في الحكم العربي الحديث والمعاصر . سواء مباشرة أو بصورة غير مباشرة . إنها إذن ، سلطة مطلقة غير تاريخية . (الخلفاء) المعاصرون من الحكام العرب يضيفون إليها « الوراثة » العرقية ، وكأنهم يرمجون التاريخ ولا يخسرون المطلق . بالوراثة تبدأ الأوتوقراطية - الثيوقراطية ، فيسيان ظاهرة واحدة على الصعيد السوسولوجي ، يصبح للتخلف « دكتاتورية عربية » أو يصبح للدكتاتورية « تخلف عربي » لافرق^(٢) . هذه الصورة تتكرر معه في مكان آخر ، حيث يقول متحدثاً عن « أفنعة الإرهاب » : « ليس من شك في أن العرب جميعاً لديهم رصيد ضخم من الإرهاب سواء أكانوا في الحكم أم في المعارضة . إن أسماء شهدي عطية الشافعي والشفيع وعبد الخالق محجوب والمهدي بن بركة وصالح بن يوسف وفهد ليسوا أكثر من رموز لبحر الدم الذي استباحه وأهدره الحكم العربي . وإذا أضفنا كمال جنبلاط وحسن خالد ورشيد كرامي وصبحي الصالح في لبنان ، فإننا نكون قد ذكرنا بعضاً من رموز الدم الذي سفكته المعارضة . والحقيقة أن هذه الرموز وتلك ليست أكثر من قطرة في البحر الدموي الذي أطاح بأعناق آلاف الرجال والنساء من المثقفين والعمال في جميع أنحاء الوطن العربي . هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة

(١) عبد الله العروي ، أزمة المثقفين العرب : تقليدية أم تاريخية ؟ ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٨) ، ص ١٧٤ .

(٢) غالي شكري ، دكتاتورية التخلف العربي : مقدمة في تأصيل سوسولوجيا المعرفة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٦) ، ص ١٤٢ .

الفاعلة والمفعول بها . إنه التجسيد الحي لأقنعة الإرهاب المضادة لأعمال العقل ، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية «^(١) .

والحديث عن القمع والإرهاب والاستبداد ، يكاد يشكل عناوين بارزة لندوات فكرية عربية عن الثقافة العربية ودورها في المجتمع ، كما في وقائع حلقة الرباط الدراسية - ٤ و ٥ أيار / مايو ١٩٨٥ - التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية^(٢) . والذي تصدر عنه مجلة الوحدة ، وقد جاء موضوع الندوة تحت عنوان « المثقف العربي بين السلطة والمجتمع » حيث مهد المجلس المذكور بمقدمة ، عبر فيها عن تخوفه تجاه ظاهرة تهيمش المواطن العربي ، والمثقف بالدرجة الأولى ، فقد « راعه ما يتفشى في الواقع العربي من انحدار وسقوط وخضوع للهيمنة الإمبريالية واستفزه ما يحصل للفلسفة القومية من انغلاق قطري وانزواء داخل الحدود التي عمل الاستعمار الغربي على رسمها ، وقامت السلطة العربية السياسية بتكريسها وتثبيتها بل بقتل المواطن العربي من أجل الدفاع عنها »^(٣) .

أما عن مكانة الإنسان العربي في مجتمعه ، فنزى أن المواطن العربي لم يزل غير مكتسب صفة المواطنة كشخص حر ومسؤول ومبادر ، والسلطة السياسية لم تزال تتعامل معه وكأنه إنسان لم يرق بعد إلى مستوى النضج لكي يمارس مسؤوليته كمواطن له حقوق وعليه واجبات^(٤) .

والذي يتمن في الكلمات التي ألقيت في الندوة الفكرية ، سوف يكتشف المرارة الكبيرة التي يشعر بها المثقف العربي في مجتمعه بشكل عام تقريباً . ف « الجميع » بدوا

-
- (١) غالي شكري ، « أقنعة الإرهاب » الناقد ، السنة ٢ ، العدد ٢٢ (نيسان / إبريل ١٩٩٠) ص ١٥ .
(٢) المجلس القومي للثقافة العربية ، المثقف العربي بين السلطة والمجتمع : وقائع حلقة الرباط الدراسية ، ٤ - ٥ أيار / مايو ١٩٨٥ (الرباط : المجلس القومي للثقافة العربية ، [د . ت]) .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩ .

ضحايا المؤسسة ، رغم أن هناك تلميحات وإشارات من قبل البعض ، إلى أن المثقف العربي ليس بعيداً عن السلطة إنتاجاً وصياغة برامج وأهداف ودعاية ..

يتساءل علي عقله عرسان « من نحن ؟ وما هو دورنا ؟ وما هي علاقتنا بما يجري ؟ وكيف نكون نحن في أرض وزمن نتحمل أو نحمل مسؤولية ما يجري فيها دون أن يكون لنا من الأمر شيء ؟! وحيث تأخذنا موجات الاستلاب من كل صوب ، وقد دفعنا رغبة الانتفاء إلى كل فعل وقول ومعاناة ؟»^(١) .

وتشكل تساؤلات الأستاذ محمد مصطفى القباح رئيس شعبة الدراسات والأبحاث للمجلس القومي للثقافة العربية ، صورة واضحة عن موقع المثقف الهامشي المهمش في ظل المؤسسة السلطوية القامعة : « من نحن ؟ هل يجوز دورنا اعترافاً اجتماعياً ؟ أو سياسياً ؟ كيف يمكن أن يكون المثقف على دراية بهذا الدور وعلى معرفة بحقوقه وواجباته النضالية في بناء هذه الأمة ؟»^(٢) .

ويقول د . طاهر لبيب : « لم يعد للسلطة العربية خنادق فكرية تحميها وتحمي منها من يخالف الرأي . وغياب هذه الخنادق في المجتمع المدني العربي جعل كل تعبير أو رأي يخالف موقفاً مباشراً من الواجهة السياسية »^(٣) .

الأستاذ ناجي علوش يقول متسائلاً وموضحاً : « ما هو دور المثقف تاريخياً ؟ إن دور هذا المثقف كان هامشياً . وقد قبل بهذا الدور وفعلاً حاول بعض المثقفين في كثير من الحالات أن يكون لهم دور ، ولكن هذه المحاولات كانت دائماً فردية ومعزولة . وكانوا يواجهون السلاطين الذين يضعون المخالف في السجن عشرين عاماً حتى يتوب ويعلم الولاء »^(٤) .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

أما الدكتور محمد عابد الجابري فيرى أن « المواطن العربي لم يتحقق بعد كل شروط وجوده ، ومنها ، وفي مقدمتها شروط حق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها ، نحن نتحدث كثيراً عن « الإنسان العربي » ولكن قليلاً ما نستعمل عبارة « المواطن العربي » ، ذلك أن مفهوم « المواطن » لم يدخل بعد قاموس لغتنا ، ولم يحتل بعد المكانة اللائقة به في تفكيرنا »^(١) .

وفي محور « أزمة الثقافة العربية » في أحد الأعداد الحديثة من مجلة النهج^(٢) نكتشف من خلال الحوار مع لطيفة الزيات وفريدة النقاش مدى التهميش الحاصل في الثقافة في مصر ، بسبب العنف المنظم الذي تمارسه السلطة ، خاصة بعد « الانفتاح » ، حيث تم تميم كل ما يخص الثقافة الوطنية ، وظهرت بالمقابل ثقافة الانفتاح التي هي أبعد ما تكون عن مفهوم « الوطنية » ومنفتحة ، متعددة المنابع ، فقبل فترة السبعينات كان هناك ثقافة متنوعة متعددة ، كما تقول لطيفة الزيات ، أما فيما بعد فقد اختلف الوضع تماماً (ما حدث فيما بعد نتيجة الانفتاح ، ونتيجة لردود الفعل على الانفتاح ، نتيجة للفروق الضخمة ، الفوارق الضخمة بين الطبقات التي لم تكن معهودة في الستينات ، نتيجة لتنامي التيارات الدينية والتيارات اليمينية تنامياً متصاعداً ، إننا فقدنا الحد الأدنى لوحدة الثقافة ، أي الحد الأدنى لمقوماتنا كأمة موحدة تقف على أرضية مشتركة)^(٣) .

وكمثال على ذلك ، وكيف أن هذا العنف السلطوي ، يسعى باستمرار لأن يجعل كل شيء قدر المستطاع مهوراً بطابع المؤسسة ، تذكر لطيفة الزيات تلك الحرية النسبية السائدة في فترة « عبد الناصر » في مجال الكتابة ، والأمر لم يكن كذلك فيما بعد : « في فترة عبد الناصر ، « الطاغية الباغية » كما يسمونه الآن ، استطاع نجيب

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

(٢) « أزمة الثقافة العربية : مصر الثقافة بعد الانفتاح » النهج ، العدد ٢٨ (١٩٨٩) .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

محفوظ أن يكتب ميرامار بما تحويه من نقد لاذع ، استطاع أن يكتب ثرثرة فوق النيل ، استطاع أن يكتب أولاد حارتنا استطاع أن يكتب هذه السلسلة من الانتقادات المريرة ، فأى كاتب استطاع أن ينقد أسلوب السادات^(١) .

إن وجه العنف يبدو أكثر بشاعة ، ولغته تبدو أكثر إرهاباً ، وتجسيدا ، مع ياسين الحافظ حيث يرى الإنسان العربي ، وقد تبعثرت حدود إنسانيته ، وانكش على نفسه ، رغماً عنه ، في حالة شنيئة موجهة سلطوياً : « مع تخثر التطور العربي ، وبخاصة مع سيطرة حكام أجنبي من مماليك وغيرهم ، على مقدرات الشعب العربي ، وتحول العلاقة بين الحكام والمحكومين إلى علاقة بين جلاذ وضحية ، تحول الإنسان العربي إلى شيء يمتلئ وداعة واستسلاماً ، شيء يفتش ، متوحداً ، معزولاً ، عن خلاص في الدنيا في بخش يطمر نفسه فيه ، انتظاراً لخلاص في الآخرة بالاتحاد بالله »^(٢) . وفي وضع كهذا ، لا بد أن تظهر قيم وسلوكيات تعبر عما هو سائد ، فالمجتمع المنحط بأخلاقياته السائدة لا بد أن يسوده الانحطاط ويتميز به ، كون الانحطاط يصبح ميزة من ميزاته الكبرى ، من خلال المتحكين به « تحت شعار أن الاستعمار هو وحده مصدر البلايا والفساد والتأخر ، أعيد الاعتبار للمجتمع العربي التقليدي ما قبل الكولونيالي ، وكرست مجدداً قيمه وعاداته ، ومثلنت (أي رفعت إلى مرتبة مثل أعلى) تصوراته ومفاهيمه ، متجاهلين وجاهلين في أن أكثر من ألف عام من تاريخنا المملوكي والعثماني التي رزح تحت وطئها أيضاً »^(٣) .

ويبدو « مجتمع النخبة » لدى برهان غليون مجتمعاً لا يطاق ، لأنه مجتمع « نخبة القمع ، الاستبداد ، الأقلية الضيقة الجاهلة ، والمقيمة لكل شيء ، العنف المبرمج

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٢) ياسين الحافظ ، اللاعقلانية في السياسة : نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥) ، ص ١١٨ .

(٣) ياسين الحافظ ، الهزيمة والإيديولوجية المهزومة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ، ص ١٩٤ .

العصري ، الإرهاب المتعدد » . فكل شيء يجد جوابه المختصر من خلال القمع « الحل الوحيد المطروح لكل مشكلات المجتمع العربي هو القمع . قمع الأقلية للأكثرية كشرط لتكوين دولة حديثة قوية لا تتنازعها الكتل والجماعات والقبائل والعشائر والقرى التي يتكون منها المجتمع العربي . وقمع الدولة الاقتصادي كشرط لإقامة اقتصاد حديث استهلاكي وطفيلي قادر على إشباع حاجات الفئة المتغربة والمحتكرة لكل وسائل الحياة . وقمع ثقافي كشرط لتكوين ثقافة محلية لا تنفذ إليها التيارات والطفرات والثورات التي تهز الثقافة العالمية ، ووسيلة لعزل الجماعة ككل عن تاريخها وعمما يجري في بقية أنحاء العالم»^(١) ، لكن ما الذي يمهد لذلك ؟ بمعنى آخر ، ماهي المرتكزات التي تستند إليها سلطة قمعية كهذه ، في تهميش الأكثرية لصالح الأقلية ؟ إن مطاع صفدي ، ومن خلال منظور وتعبير « دريديين » نسبة إلى جاك دريدا ، يرى ذلك في تحول وتحويل التراث إلى ميراث ، والميراث الذي يقدم لجماهير الأمة بوصفه تراثاً ، هو الذي يسمح بممارسة كل الإجراءات القمعية التشريعية ، وكأنها تكتسب مصداقيتها من الماضي ، من التراث الذي لا يجوز الطعن فيه ، باعتباره مقدساً عند هذه الجماهير نفسها ، أي أنه من خلال ذات الجماهير في وعيها التراثي ، وبها وعبرها وعليها يجري القمع ، أو تتم ممارسة العنف ، هكذا يختزل التراث ، ويتجلى الميراث دعامة للسلطة القامعة ، أو العنيفة ، ويصبح كل شيء مكرراً : « إنها الأمة - الميراث . إنها جماهير الأمم التي تكرر تنفيذ برنامج للأمس وغده الذي صار أمساً كذلك ، وخرج إلى فضاء الهامش من كل تاريخ » . وهنا ماذا نرى ؟ نرى كيف أن « الجماهير تبدد الأمة ، والأمة تقمع الجماعة . والبرنامج يشل المشروع ، والميراث فوق الأكتاف ، ينهك الهامات ويذلها ويركعها ، ويجولها جثة تحت سنابك الفاتحين الجدد ، وهم الذين يستحضرون تراثاً ولا يحملون ميراثاً على أكتافهم »^(٢) .

(١) برهان غليون ، مجتمع النخبة (بيروت : معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٦) ، ص ٣٠٤ .
(٢) مطاع صفدي ، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٨٦) ، ص ٢٥٠ .

وفي مجتمع كهذا ، حيث يظهر « الحلال والحرام » صفتين جامعتين له ، تتقاسمانه ، الحلال ما تراه السلطة مناسباً لها ، والحرام ما تراه معادياً لها ، لا يولد فكر في مجتمع الحرام « لأنه يصير الفكر الحرام في المجتمع الحرام ، هذا الذي صار كله حراماً . فالفكر الذي يصيبه وباء الحرام في دماغه وخلايا جسده ورؤية عينيه لا يعرف كيف يتعامل مع ذاته باعتباره حلال نفسه ، باعتباره مباحاً لدماغه ويديه وأقلامه وأوراقه »^(١) .

ثانياً - ما الذي يبرزه في هذه الكتابة العنيفة ؟

من خلال الاستشهادات السابقة ، يمكن قول الآتي :

١ - الأغلبية الساحقة من الأسماء المذكورة ، برزت رافضة لواقعها ، بشكل أو بآخر ، « طبعاً يمكن رسم جدول هنا ، ووضع هذه الأسماء فيه مرتبة حسب لغتها ، ودرجة إشارتها إلى العنف ، المتجسد في المؤسسة السائدة » ، وقد تجلّى ذلك من خلال « ذمها » لهذا الواقع ، وسلبيته ، لما فيه من استبداد وإرهاب وقع يلحق بالإنسان فيه .

٢ - إن هذه المشاركة في هذا الرفض ، تجسد شعور المثقف العربي العام ، من خلال وعيه لما حوله ، وإحساسه بضغط المؤسسة عليه أو على غيره ، ضغط يقلل من قيمته ، ويعطي الأولوية أو الكلمة المصيرية الأولى للسياسي .

٣ - إن هذه المشاركة الجماعية ، أو شبه الجماعية ، تضعنا أمام مفارقة مذهلة ، فهي أولاً : ليس من المعقول أن نجد كل هؤلاء المثقفين المذكورين بأسمائهم كأمثلة طبعاً ، ويمكن ذكر عشرات الأسماء الأخرى في وزنها ومكانتها ، لها مثل هذه المواقف قليلاً ، أو كثيراً ، تعلن عن عملية عنف متعددة موجهة ضد الإنسان العربي ، ونستخدم هنا عبارة

(١) مطاع صفدي ، « أصل الاستبداد » في منعطف الألف الثالث الفكر العربي المعاصر ، العددان ٧٤ - ٧٥ (آذار/ مارس - نيسان/ إبريل ١٩٩٠) ، ص ٧ .

الإنسان العربي ، بدل المواطن العربي ، للإشارة إلى الاغتراب المادي والمعنوي الذي يتعرض له ، في أغلب الأوقات . وهو أيضاً مفهوم عام يشمل الجميع ، فالشعور بالإنسانية ، بالمواطنة غياباً أو حضوراً يشترك فيه الجميع أولاً ، لأن الجلاذ - على سبيل المثال - يشكل نسبة مئوية في المجتمع ، إلى جانب السجين ، باعتباره هو نفسه يظل بعيداً عن إنسانيته ، والأغلبية العظمى تظهر مغتربة عن مجتمعا من خلال تعرضها لهذا العنف المذكور . ثانياً : ذلك الضغط الذي يُسَلِّفُهَا ، أو يستثمرها بأشكال عديدة « وتعبّر عن شجبها لما يجري ، وتصور معاناتها الكبيرة في مجتمعا ، وهي ثالثاً : ليس من المعقول أن يكون العنف الموصوف والمصوّر موجهاً ، ولا يشارك في صنعه مثقف ، من نوعية مختلفة ، أو ليس للمثقف العربي فيه يد ضاربة . فالسياسي مالك المؤسسة ، يستعين بالمثقف ، بنوعية معينة من المثقفين ، للدفاع عن مؤسسته السياسية وتغطية ممارساته (إن مفهوم كلاب الحراسة لفيضان ينطبق على هذا المجال) ، فهي تشمل هنا :

أ - تقني المؤسسات بأنواعها المختلفة !

ب - خبراءها المتعددي الاختصاصات !

ج - إعلاميها أو كتبها ، وواجهتها الثقافية !

وهذا يعني أن الكثير من المثقفين العرب الذين يعبرون عن ضجرهم مما يجري ، ورفضهم له ، يصادرون على آراء ومواقف الآخرين الذين ترفضهم المؤسسة القائمة الرسمية أو الخاصة ، أي يعبرون بكلماتهم ، وكأن لا يد لهم في كل ما يجري . هكذا يمثل المثقف العربي المشرّع للمؤسسة العنفية ، والمدافع عنها ، ومداحها ، وفي الوقت نفسه يذمها ، لتأكيد حضور « إبداعي ، ديمقراطي » مزيف ، وهؤلاء الذين « يتزوجون » مواقع في السلطة ، متقدمة ، ويستلمون « كراسي » منها وفيها ، يكون العنف الصادر عنهم ، أكبر وأكثر إيلاماً ، ضد هذا الإنسان في الشارع ، والمثقف « المنبوذ » من المؤسسة ، كونه يمارس دوراً ازدواجياً ، أي يمثل دور الجلاذ والضحية في الوقت نفسه ! وهذا يمنح المؤسسة الضاغطة القمعية بقاء واستمرارية أكثر ..

إن ميشيل فوكو يحضرننا هنا ، من خلال كتابه الصغير والممتع بحق في حديثه عن الحقيقة الموجودة ، وكيف تعبر عن وجودها بأشكال شتى ، وهو كتاب نظام الخطاب ، الخطاب الذي يتوزع هنا وهناك ، ويمارس دوره من أجل البقاء ، معبراً عن رموزه السائدة « المؤسساتية » بحالات منع ومراوغة وأشكال تمثيل ومداهنة متعددة ، يفيدنا ذكرها كثيراً ، فهو يقول : « ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بالدرجة نفسها ، وقابلة للاختراق بالدرجة نفسها : فبعضها محروس وممنوع علانية (مناطق مميزة ومميّزة) ، في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحاً تقريباً أمام كل الرياح وموضوعاً رهن إشارة كل ذات متكلّمة دون حصر مسبق » . ثم يقول في مكان آخر : « جمعيات الخطاب ، تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئياً ، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات أو إنتاجها ، لكنها تفعل ذلك لكي تجعل هذه الخطابات تتداول في مجال مغلق ، ولئلا توزعها إلا وفق قواعد مضبوطة وبدون أن يؤدي هذا التوزيع نفسه إلى تجريد أصحابها منها » ، وأخيراً يقول : « إن المذهب يحقق إخضاعاً مزدوجاً : إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات ، وإخضاع الخطابات لجماعة الأفراد المتكلمين ، ولو كانت جماعة ضمنية على الأقل »^(١) . إن هذه النصوص تسمح لنا بإثارة الملاحظات الآتية :

ما يتعلق بـ « مناطق الخطاب المفتوحة » جزئياً ، هناك ثمة أضواء كاشفة لموضوعنا ، حيث نرى هنا :

١ - حقيقة المؤسسة التي يجري التعبير عنها ، ووضعها ، أو تصويرها ، ليست سهلة التركيب ، وإنما مرنة ، قابلة للانتشار ، ولامتلاك أصوات « عديدة » تمنحها فرصة التكلم عنها ، من خلال نقدها وانتقادها ، حيث تكتسب من ورائها إمكانية حضور ديمقراطي ، مغلقة عليها حدودها التي نرى منها ما يظهر عورتها .

(١) ميشيل فوكو ، نظام الخطاب ، ترجمة محمد سبيلا (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٤) ، ص ٢٦ - ٢٧ و ٢٩ .

ب - إن المحروس من الحقيقة ، هو ذات السلطة التي تبقى محافظة على وقارها ، التي تظهر في هيئة « أبي الهول » متحدية كل كتابة عنها ، أو حالة ضدية تجاهها ، وهنا لا يبدو المثقف الذي يخصصها مقرباً منها ، بقدر ما هو بعيد عنها ، بتعميم أحكامه . وليس تعميم الأحكام سوى تضييع هوية هذه الذات . أما المنوع ، فيظهر في الخطاب الذي هو حقيقة المؤسسة نفسها ، التي تتعالى على كل خطاب . إنها أي هذه الحقيقة ، تبرز بوصفها خطاب الخطابات ، لسان حالها في امتلاكها للتاريخ واللغة والعقل ، الخطاب المغلق على نفسه ، بحيث يظل المثقف مثقفها الخاص بها ، بعيداً كل البعد عنها . أما المفتوح في هذه المؤسسة أو في حقيقة هذه المؤسسة ، حيث نجد الكثير من مثقفيها ينبرون « ثورجيين » إلى أبعد حدود الثورية ، منتقدين جبروت هذه الحقيقة ، دون أن يقربوها . إنهم هنا يعلنون من شأنها ، ولا يقللون من قيمتها !

ج - إن هؤلاء المثقفين ، معظمهم ، الذين يرفضون الواقع المفروض - نلاحظ العلاقة العكسية بين الرفض والفرض قوية هنا - يجسدون حقيقة المؤسسة لا السلطة نفسها . فهم في الوقت الذي يصورون عنفها المتعدد ، لا يلغون حقيقتها ، ماداموا يرتبطون بها ، بقدر ما يمدون في عمرها ، ويمنحونها تواصلاً أغنى وأخصب .

هـ - يشير المذهب إلى الساحة المغلقة للمؤسسة المؤدلجة ، التي تعتمد في سياستها الثقافية ، أو ثقافتها السياسية على المراوغة والناورة ، من خلال « مجسديها » أي « الذين استلموا كراسيها » فهي تتكلم من خلال جماعتها ، وهي تتواصل خطابياً ، الذي هو خطاب حقيقتها من خلال خطاب هذه الجماعة . وإذا كانت جمعيات الخطاب عامة ، متعددة ، فالمذهب خاص هنا ، ولكن هناك تلاق ، بين عمومية هذه الخطابات العامة ، بدجها في الجهاز المذهبي . وليس الجهاز المذهبي سوى حقيقة السلطة التي تجمع وتفتح وتجمع وتفرقع ، عبر مثقفيها الذين امتصتهم ، وأصبحوا جزءاً « عضويًا » فيها ، أي تعضوا فيها . وإلا فلنا الحق في طرح هذا السؤال : هل من المعقول أن ينتشر

كل هذا العنف المادي والمعنوي في الشارع العربي ، خارج الذات المثقفة ، أو دون أن يساهم المثقف العربي في مده وإخصابه ، وإرساء التبرير والمشروعية له ؟

من هنا يمكن القول إن كل مثقف يشكل سلطة معينة ، وفي الوقت نفسه جزءاً من هذه السلطة التي يعبر عنها ، أو يصورها ويتصورها . فتشكيله لسلطة معينة ، نابع من بعده الفردي ، ومن موقفه كذات عالمة ، لها موقعها الاجتماعي ، ومنظور حياتي محدد ، وجزء من هذه السلطة ، لأنه ينتمي إليها في امتدادها الاجتماعي ، ولذلك نقول إن العنف الذي ينتشر في ظل وضع معين ، كالوضع العربي الراهن ، له أسبابه ومسبباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية . ومن خلال المؤسسة ، يتخذ مشروعات عديدة ، على صعيد التبرير الثقافي ، ومن خلال المثقف نفسه . فالعنف كظاهرة اجتماعية وسياسية ، وأحد أكبر تجليات المجتمع في طوفان الانهيار الشمولي ، أو الانكماش في علاقاته الاجتماعية ، هو نفسه عصب من أعصابه ، يتسلح بثقافة معينة ، تكون هي هذا العنف النظري ، والتجسيد العملي .. وكما يقول العالم « إن الثقافة بعد من أبعاد السلطة ، كل سلطة ، ولهذا فإن القول - وهنا ندخل في موضوعنا - بالثنائية الضدية الاستعبادية أو الثنائية التوفيقية بين المثقفين والسلطة لا يفضي إلى تغييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب ، بل يفضي كذلك إلى طمس الثقافة وطبيعة السلطة على السواء . فلا سلطة بغير ثقافة ، ولا ثقافة لا تنتسب إلى سلطة ماسائدة ، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود »^(١) .

ولذلك يجب عدم الاقتناع بكل ما يقوله المثقف العربي ، في تصويره وتصوره للعنف ومشتقاته في المجتمع ، خصوصاً إذا كان ينطق بلسان حال مؤسسة رسمية ، أو يتكلم في ظلها « أي يكون متزوجاً منصباً فيها » مادامت هذه المؤسسة قائمة في ظل

(١) محمود أمين العالم ، « إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة » الفكر العربي ، السنة ٩ ، العدد ٥٣ (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٨) ، ص ١١ .

مؤسسة أكبر ، هي مؤسسة السلطة التي تفرز العنف المنظم ، العلني والسري ، أو تنتجه بأشكال عدة ، وتلقي بظلمها « الكهنوتي » المقدس ، والمشرعن على المؤسسات الأخرى ، وتلحقها بها ، وتحدد لها اللغة التي تتكلم بها ، والكلمات التي يمكن استعمالها ، وكيفية الصياغة ، وتضعها أمام « الممكن التفكير فيه والممنوع التفكير فيه » . ترى أليست رقابة المثقف في المؤسسة الثقافية ، حيث يحتل منصباً سياسياً ، قبل أن يكون ثقافياً . فهو مرغوب فيه أمنياً ، قبل أن يكون مرغوباً فيه ثقافياً . ففي مجتمع يفرز العنف ، الرضى السياسي أهم من رأس المال الثقافي ، أليست هذه الرقابة هي وجه من وجوه العنف ؟ ومن هنا تفتقد شهادات الكثير من المثقفين العرب مصداقيتها و « عفتها » الثقافية ، وتواصلها الإنساني ، في ظل التقومن الإقليمي ، أو مجتمع القطرنة المسخ ..

إن تصنيف علي مصطفى المصراقي للمثقفين وارد ومعقول هنا ، حيث يقول : « إن المثقفين ، بصفة عامة ، في عالمنا المتخلف ، المتطلع نحو التحرر ثلاث شرائح ، لا شريحتان فقط : فئة لا تظلموها ، عرفت السجن والاعتقال وضنك المعيشة ومصادرة الكتاب ، وادرسوا تاريخ المرحلة من الحرب العالمية الثانية إلى الآن . وفئة واكبت السلطة ، بحكم تكوينها النفسي وثقافتها وبحكم معيشتها . والفئة الثالثة ، وأنا أدرس تاريخ المرحلة ككاتب وقارئ ، هي تلك الفئة التي تدفع إلى السلبية ، لامع السلطة ولا ضد السلطة . وذلك هو الانطواء الذاتي للفنان أو الكاتب »^(١) .

إننا لا نقصد أن كل مَنْ تكلم من خلال المؤسسة ، أصبح منخرطاً فيها ، وإنما نريد التأكيد على حقيقة أساسية ، من جهة نظرنا طبعاً ، وهي إمكانية دوره لرجل السياسة الرسمي قائم ، وأن « الملتزم » بالمنظور السياسي السائد ، الرسمي ، ظل حاملاً لطقسية الخطاب السياسي ، ومجسداً دلالاته ، ومنفذاً لـ « وصاياه » وأنه ليس كل خارج على

(١) المجلس القومي للثقافة العربية ، المثقف العربي بين السلطة والمجتمع : دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع : وقائع حلقة الرباط الدراسية ، ٤ - ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥ ، ص ٤٥ .

المؤسسة ، هو المثقف « الرمز » المجسد لطموحات الجماهير العريضة ، ولكن الذي نريد ذكره هنا ، هو أن هذا « الخارج » أو الذي لا ينطق بلسان المؤسسة يكون تعرّضه للعنف وارداً ، وأنه يكون معرضاً للملاحقة وللقمع أكثر ، ومن هنا يشكل تعبيره التصوري والتصويري ، أكثر مصداقية وواقعية ! لكن ما يمكن التركيز عليه ، هو ما يتعلق بالصفات الجامعة المانعة لهذه التصورات والتصويرات الفكرية للمثقف العربي ، والتي توضح الأساس اليومي الذي يتلمسه ويتمعن فيه بشكل ما أو بآخر ، وهذه الصفات عديدة ، منها :

أ - المثقف يرى ويستوعب الواقع ، ويشعر بوطأته ، أكثر من أي إنسان آخر ، وهذه الرؤية تعبير عن موقف خاص به ، نابع من موقفه الحياتي والفكري الإيديولوجي ، وهذا الاستيعاب قائم على تمعن معين في الواقع نفسه !

ب - إن الشعور بالمسؤولية موجود تجاه الواقع عند المثقف ، أكثر من أي إنسان آخر ، انطلاقاً مما تقدم !

ج - إن أي تفكك في المجتمع ، يؤثر مباشرة في نتاج المثقف وموقعه الحياتي والاجتماعي !

ولذلك فإن ما يبرزه هذا المثقف ، هو نتاج هذه المتابعة للواقع ، ونتاج هذا التأمل الفكري ، وحصيلة ممارسة يومية ، وهو من أكثر أفراد المجتمع إحساساً بأهمية الاستقلال الذاتي تجاه الواقع ، ومن أكثر هؤلاء محاسبة من قبل « الآخرين » ، مادام المثقف هو عصب الأمة الحساس ، حتى أكثر من السياسي الذي يدير شؤون الدولة . إن الجلاد ، يلاحق باعتباره « ينتج » قمعاً من خلال المؤسسة التي وظفته فيها ، ولكن المثقف يلاحق ويحاسب لأنه يحوّل هذا القمع إلى بطولة أو تأديب ، ويجعل من العنف ، حين « انخرطه » في مؤسسة السلطة القائمة ، مشروعاً يومياً ، وعملاً أخلاقياً تطهيرياً ، ولذلك فإن حرصه على « الأمن » يكون هاجسه الأساس ، لأنه يظل في

المقام الأول يعبر عن ذاته بوصفه مثقفاً سياسياً ، وبوصفه لسان أمة ، لا « ضابط أمنها » . لكن يظل السؤال الكبير طارحاً نفسه هنا ، وهو : في أمة كبيرة كالأمة العربية ، ما هو عدد المثقفين الذين يرقون إلى مستوى « المثقف » بالمعنى الكامل للكلمة ، والذين اغرطوا في « المؤسسة » وتكيفوا معها ، وجعلوا من أنفسهم « نموذج الناذج » بالنسبة للمثقف الوطني والقومي ، وجسّدوا خطاب السلطة العنفي ، في ظل « انحطاط الثقافة » التي هي ثقافة « أقامة » و « قطرنة » و « ثورجية » و « بطولات قومية زائفة » ؟ أليس السؤال حاملاً جوابه الفصيح ؟

ثالثاً - صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي / الانتقادي (١) :

إنه مشهد آخر للعنف ، عنف يتجلى بقوة في خطاب المثقف العربي النقدي / الانتقادي ! وهو يعبر عن كثير من المراهقة الثقافية ، والنزوع الثقافي ، والثورية ، والبداهة الممدنة في صاحب هذا الخطاب ! إن أي نقد ، لا يخلو من عنف ، ولكن يجب أن نميز بين عنف وآخر ، فعنف المؤسسة القامعة ، الذي يخدم الأقلية ، غير عنف الأغلبية الذي يكون هدفه التحرر من هذا العنف المتأسس المشرعن . وهذا يعني أن ضرورة التمييز بين نقد وآخر ، يقومان على العنف ، واجبة ، بل لا بد منها ، إذا كان أحدهما يشرعن لما هو غير عقلائي وواقعي ، ولا يخدم إلا مصالح الأقلية ، ويكون الآخر في اعتياده العنف لغة ، أداة ، إمكانية أخيرة ، لكشف حقيقة الآخر تقيضه أو عدو أمته (٢) . إن كل نقد هو عنف بشكل ما ، أو بآخر ، مادام يسعى إلى الكشف عن حقيقة معينة ، يسعى ممثلها ، المعبر عنها ، مجسدها ، سترها ، تمويهها ، تغييبها ،

(١) هذا العنوان الفرعي يشكل مشروع دراسة موسعة ولذلك جاء حقله مكتفياً ومختصراً .

(٢) انظر حول ذلك ، نقد مفهوم العنف في : فريدريك أنغلز ، ضد دوهرنج ، ترجمة محمد الجندي وخيري الضامن (موسكو : دار التقدم ، ١٩٨٤) ، ص ١٨٥ - ٢١٦ ، وفرانتز فانون ، « مفهوم العنف ونقده » في : جاك ووديس ، نظريات حديثة حول الثورة : ماركيز والعالم العربي ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، ط ٢ (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٨٦) ، ص ٢٢ - ٤٥ .

لا يكون إظهارها مفيداً له . ولكن ليس كل عنف هو نقد ، إذا انطلقنا من مفهومنا وتصورنا للنقد وكيفية اعتاده على العنف « إلى حد معين » وما دام هذا العنف يعتمد المفارقة والعلاقات الضدية (إما - أو) ، فمثل هذه العلاقات ، لا تنبئ بالتكامل ، ولا تقوم على الحوار ، بقصد خدمة الحقيقة التي تفيد « الجميع » أو « الطرفين » هنا ، بقدر ما يسعى أحدهما إلى إلغاء الآخر . وليس إلغاء الآخر سوى إعلان للعنف السافر وتغييبه كلياً ، أو امتلاكه ! إن هذه القضية شائكة وحساسة وخطيرة بحق ، يشكو منها المثقف العربي كثيراً ، فهو يعيشها على أكثر من صعيد ، وفي أكثر من مجال ، سواء بالنسبة له ذاتياً ، أو من خلال ما يقرأ ويسمع . وصعوبة القضية هذه ، تقوم على هذا السؤال :

ما المعيار الذي يسم ، أو يدين نقداً ما بالعنف ، الذي يلغي صاحبه من يوجّه إليه بالنقد ؟

طبعاً هناك قواعد ، وشروط للنقد ، ولكنها في جوهرها لا تعتمد صيغة العلم وبوسع المثقف الناقد هنا البحث عن سبل وحجج كثيرة ، من وجهة نظره طبعاً ، يدافع بها عن وجهة نظره ، ويعتبر العنف النقدي / الانتقادي لديه مشروعاً ، بل عقلانياً ! هل هذا يعني أننا دخلنا في دوامة عنيفة لانستطيع الخروج منها ؟ كلا ، فبالوسع ذكر نماذج « متنوعة » في الأدبيات الفكرية الحديثة أو المعاصرة ، تصلح لتأكيد « لاعقلانية » هذا العنف ، الذي يعتمد صاحبه على علاقات ضدية ، غالباً وعى ذلك ، أم لم يعه ، وهذه النماذج تظل مرهونة بتاريخها ، وبظروفها الزمكانية ، والمنهج المعتمد قبل كل شيء .. يقال : غلطة الشاطر بألف .. والقصد بذلك بالنسبة لموضوعنا ، هو أن المثقف العربي ، بقدر ما يتصدى لمسائل كبرى ، لها أهميتها في المجتمع ، وبقدر ما يضع نفسه في مركز مكشوف أو بارز - وهل هناك ما هو أكثر بروزاً من الكتابة في مجلة ، لها قنوات انتشار عديدة ، أو في كتاب ، أو من خلال جهاز إعلامي هو وسيط جماهيري - تكون مسؤوليته كبيرة ، والغلطة الصغيرة جداً ، تكون

لها قيمتها ، وعلامتها ، مادامت تؤثر في المجتمع ، أو لها انعكاس سلبي على أفراد المجتمع ! يمكن القول بادئ ذي بدء ، أن معظم المثقفين العرب - إن لم يكن جميعهم - متورطون في مثل هذا النقد ، الذي يعتمد العنف في أكثر من موضوع يكتبونه ، أو جلسة يتكلمون فيها ويتناقشون ، والعنف هنا يبرز في :

١ - صياغة الكلام الذي ينسجه أحدهم ، هذه الصياغة التي تضع صاحبها في موقف العارف ، العالم أكثر من سواه في مثل هذه الكلمات ، بل إنني أرى هناك ملاحظة فاك الجميع ذكرها ، الفكرة الأساسية الغائبة هي أن ... إما - أو .. إلخ .

٢ - الدفاع المستميت عن فكرة ما ، من خلال إطار منهجي محدد ، باعتبارها أوضح الأفكار وأكثرها جوهرية واستراتيجية ، والرفض القاطع لأي فكرة أخرى ، من خلال تمسكه بالفكرة المعتبرة « جوهرية » !

٣ - الأحكام القطعية ، أو ما يسمى « الصرامة العقلية » التي تغلق النص بإحكام ، وتضع العالم وتحبسه داخله ، لأن صاحب النص يعتقد أنه هو الذي اكتشف هذا العالم الذي يجهله الآخرون « من زملائه » ويبحثون عنه في الكتابة .

٤ - مقاطعة مثقف لآخر ، منطلقاً من موقف اللاتكافؤ ، فالمقاطع يعتبر الآخر غير أهل للاستماع إليه حتى النهاية ، أو اعتماد أسلوب حاد في الحديث ، أو اتخاذ حركات معينة ، مضيفاً على نفسه حالة « مثقف متميز » في الجلسات الفكرية المكشوفة !

إن هذا التورط الجزئي أو الكلي في النقد الذي يعتمد العنف أسلوباً في محاولة إقحام الأطر « إذا كان مفكراً ، أو جهة ، أو جماعة .. » والتداول في كتابات المثقفين العرب « ولأستثنى نفسي منهم » يعبر عن وضعيات اجتماعية ، فكرية ، سياسية مختلفة .. ويشير إلى بنية النظام الاجتماعي ، وطبيعة العلاقات الاجتماعية ، فكل نقد يحمل تاريخ مجتمعه ، لغته السائدة ، تحركاته المجتمعية ، وهذا يعني أن مجتمعاً متميزاً « كالمجتمع العربي الراهن » يعاني حالات تفكك في علاقاته الاجتماعية عامة ، وأزمات

سياسية حادة ، وتفاوتات طبقية مخيفة ، وانتشار قيم أخلاقية لا تعبر عن غاياته المنشودة القومية والوطنية ، وبروز العصبية القبلية والعشائرية والطائفية ، وتمجيد القطرنة ، والزعم الإقليمي ، ومثل العسكرتاريا المقطرنة ، لا بد أن يتوزع المثقفون في مجتمع كهذا ، مصابين بدائه ، بشكل ما ، أو بآخر ، وتنعكس آثاره عليهم ، هذا إذا لم يساعد هؤلاء ، من خلال نسبة منهم ، كبيرة بالتأكيد ، على رواج مثل هذه القيم المعبرة عن مجتمع في طور الانهيار والتشردم .. ومادام المثقفون أنفسهم ، ليسوا طبقة ، فوق المجتمع وإنما ينتمون إلى فئات ، طبقات ، شرائح اجتماعية متفاوتة ويعبرون عنها .

إن صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي / الانتقادي ، تكشف لنا عن حقيقة المثقف الاجتماعية والفكرية ، والأمثلة التي سنذكرها هنا ، كمنهج حياة ، لا تعني أنها هي الوحيدة ، الموجودة ، ولكنها فقط لإثبات ثورة العنف هذه ، وليس هدفنا التشهير بأصحاب هذه النماذج من صور العنف . فهي متعددة ومتنوعة ، وإنما محاولة للوصول إلى حقيقة نبتغيها ، وهي في مجتمع يعاني أزمات « فولكلورية : متنوعة » للمجتمع العربي ، أولى بالمثقف العربي ، أن « يضبط الفعالاته » قدر المستطاع ، وأن يكون أول الساعين إلى إيجاد مخرج من هذه الأزمات ، ونشدان الغايات المجتمعية المثلى . لأن ينطلق من تلك المقولة النرجسية ، وهي « أنا النقد » أو « أنا الحقيقة » !

في كتاب رودنسون ونبي الإسلام نكتشف صورة عنف واضحة ، عند الدكتور حسن قبيسي ، وصورة العنف هذه تتجلى في إلغائه كل أثر إيجابي للمنهج الماركسي في دراسة التراث العربي الإسلامي ، وكل قيمة تاريخية للماركسية ، وتبلغ صورة العنف سطوعها ، في إشارة الكاتب إلى أولئك الماركسيين العرب ، الذين درسوا هذا التراث ، والتاريخ العربي - الإسلامي ، وتحولاته ، دون أن يقدموا شيئاً ذا قيمة . ومن خلال ملاحظة « عابرة » جعلها هامشية ، لتأكيد هامشية دراسات هؤلاء قد يضرب المرء

صفحة عن محاولات المخضرمين - التي ولدت ميتة على كل حال ، كمشروع الطيب تيزيني ومحاوله حسين مروة (بما فيها رد نايف بلوز عليها) فهي محاولات تسعى إلى الهيجا بغير سلاح سوى المغلول منه^(١) .

بل إن العصبية النقدية ، والتعصب المنهجي ، يتجليان عند المثقف ، بحيث ينسيانه ما هو فيه ، ويؤثران سلباً في شخصيته ، أو يظهران لاموضوعية هذا المثقف ، التي تعتمد العنف أسلوباً ، في تحقيق هدفه ، وفي الحالتين يغيب النقد ، كما في (مناقشة) الدكتور حسن قبيسي لترجمة الدكتور نظير جاهل لكتاب الفكر البري لمؤلفه شتراوس وتعليقاته عليه ، ولانعتقدها مناقشة ، بقدر ما تبدو سيلاً من التعليقات الساخرة ، والاستهزاء ، والاستصغار ، وحتى « التحقير » للمترجم ، من المقدمة حتى الخاتمة ، يبرز العنف حاداً ، ملغياً كل حضور فكري للآخر ، فالدكتور جاهل متهم بالجهل و « التزوير والافتراء والضلال والتزييف والتضفدع (اعتباره ضفدعاً) .. إلخ » معتمداً الاستشهاد بآيات قرآنية ، وأقوال تراثية من باب السخرية من الكاتب ، ومحاولاً تصفيته معنوياً ، حيث نجد عشرات الأمثلة والصور والتشابه والتعابير التي تحط من شأن الكاتب ، ويصبح « شتراوس » ساحة صراع بينها ، إلى غير ذلك من الكلمات التي يسعى الدكتور قبيسي من ورائها إلى إبراز هويته كمثقف ، في مقالته الطويلة هذه ، ورغم أنه يقول في النهاية : « وإذا كنت لاحظت في كتابتنا شيئاً من المزاح فاعلم أنه يخفي غير ما يبدي ، وأنه جدّ إذا اجتلب ليكون علة للجد »^(٢) . فمثل هذه المناقشة القطعية التي هي في جوهرها ، وثوقية ، مادامت تلغي كل وجود للآخر ، لا يمكن أن تأتي بفائدة ، حتى وإن كانت تحمل صواباً ، مادام الأسلوب يتجلى

(١) حسن قبيسي ، رودونسون ونبي الإسلام : مقدمة حول التفسير المادي - التاريخي لنشأة الإسلام (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ، ص ١٣٠ .

(٢) حسن قبيسي ، بغية السائل ودليل المتحري ، في ترجمة الدكتور جاهل لكتاب (الفكر البري) الواقع ، السنة ٢ ، العددان ٧ - ٨ (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤) ، ص ٢٥١ - ٢٩٣ .

عدوانياً ، أو يؤطّر بالعنف ، بل تثير رد فعل أعنف ، وهذا ما لجأ إليه الدكتور نظير جاهل في رده على مقالة الدكتور حسن قبيسي . وانطلاقاً من مقولة « معالجة الخطأ بالخطأ خطأ مضاعف » يمكن القول : إن الدكتور جاهل لم يقتصد في العنف ، بل بذل قصارى جهده في « الخط » من قيمة « زميله » ، وإن جاءت الكلمات والعبارات التهكمية العنيفة أقل من التي اعتمدها « الآخر » حيث يتهم على مجلة الواقع التي نشرت المقال ، وخليط الأسماء غير المتجانسة المشاركة في إخراجها ، ويظهر الدكتور قبيسي تحت اسم « الشاطر حسن » أو « أبي جهل » ويضع « كخ كخ » على وزن « بخ بخ القبيسية » و « العاقل الحكيم »^(١) .

ويعتبر رد الدكتور طيب تيزيني على مقالة كتبها محمد كامل الخطيب يناقش فيها حواراً أجري مع د . تيزيني في إحدى الصحف السورية منذ ثلاث عشرة سنة ، مشحوناً بالعنف الذي يلغي الآخر ، ويبرز صاحبه بوصفه الأعراف من أي كان ، حيث يصفه بـ « أحد المتعاملين الحمقى - وما أكثرهم » أو « الدعي المتعالم »^(٢) . إن هذا الوصف لاعتقده معبراً عن منطق موضوعي ، وشخصية تؤمن بأي حوار ، لا يصب في مصبها ، بل يعبر عن أنوية ثقافية صارخة !

- أليس منطق الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر يعتمد على عنف جبلي ، رغم أنه لم يستخدم ألفاظاً جارحة ولكنه اعتمد منطقاً قطعياً ، رفض من خلاله كل أنواع الخطاب العربي المعاصر ؟ وهكذا بالنسبة لكتابه الآخر نحن والتراث فكل القراءات في التراث سلفية ، أي غير ذات قيمة !^(٣) .

-
- (١) نظير الجاهل ، « حول نقد حسن قبيسي لمقدمة « الفكر البري » الفكر العربي ، السنة ٦ ، العددان ٢٧ - ٢٨ (كانون الثاني/يناير - أيار/مايو ١٩٨٥) ، ص ٤٥٠ - ٤٥٧ .
- (٢) طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة في التراث العربي ، ط ١ (بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨) ، ج ١ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
- (٣) محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، ط ٣ (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٨) . الخطابات المرفوضة هي : النهضوي - السياسي - القومي - الفلسفي ، « أي الموجودة كلها » ، =

- ونجد في وصف أدونيس للفكر العربي ، حالة نفسية ممزقة ، وعنفاً في سحق هذا الفكر ، وهو يساهم فيه : « هذا الشبح الذي نسميه الفكر العربي المعاصر ، أتهمه ، وأنا جزء منه بأنه عاجز جاهلي لا يعرف أحداً ، لا العربي ولا غير العربي ، لا يقدر أن يطاول أحداً ، لا العربي ولا غير العربي ، أتهمه بأنه جبان مسحوق »^(١) . إنه عنف مزدوج ، فهو يدمر من خلاله وبه ذاته ، وفي الوقت نفسه يدمر الآخر ، وما يمثله ويطرحة من فكر ، ولكن تشخيص حالة كهذه يظل سلبياً لا إيجابياً ، فمثل هذا الموقف الانفعالي ، والمتشنج ، لا يوضح شيئاً ، بقدر ما يسهم في خلق بلبلة فكرية ، وتعميق الأزمة ، ويبرز الاختلال التوازني لموقف المثقف الفكري نفسه ..

- وهناك مثال آخر طريف « مرعب » بحق ، وهو ذلك العنف الذي يزرعكش تلك التعقيبات ، على بحث محمود أمين العالم في مجلة الوحدة وخاصة تعقيب محيي الدين صبحي الذي يحوي الكثير من المفردات « الإرهابية » في محامته لنص « العالم » وتعقيب عمر الحامدي بشكل أقل^(٢) .

وفي نقد الدكتور برهان غليون للفكر العربي ، الذي لا يحتاج لتوضيح ، يبرز العنف التصفوي « ماكروسكوبياً » « الفكر العربي ما زال حتى الآن تغيراً بلا مشرع ، لم يتجاوز مستوى الحس المباشر ، والقريب المدى والزمني المؤقت ، لم يصبح بعد فكراً تاريخياً ، ولهذا السبب ليس له تاريخ »^(٣) . ترى كيف يفهم الدكتور غليون

= ونحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ط ٥ (الدار البيضاء : للركز الثقافي العربي ، ١٩٨٦) . والقراءات السلفية المرفوضة ثلاث هي : الدينية - الاشتراكية - الساركسية ، ؟ أي الوجودية كلها أيضاً .

(١) علي أحمد سعيد [أدونيس] ، فاتحة لنهايات القرن : بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة (بيروت : دار العودة ١٩٨٠) ، ص ١٥ .

(٢) انظر : الوحدة ، السنة ٥ ، العددان ٥٨ - ٥٩ (١٩٨٩) ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣) غليون ، مجتمع النخبة ، ص ٤٣ .

التاريخ ؟ وكيف يفهم الفكر العربي ويستوعبه ، ليلغيه تاريخياً ، أو يخرج من التاريخ ، أليس العنف الأنوي بارزاً هنا ؟

إن الدراسة الجميلة « رغم منهجها الفرويدي » التي أنجزها الدكتور علي زيعور حول موضوع كهذا ، وتحت عنوان موحٍ ، هو « من المناهج التحفظية : في اكتشاف الصحة النفسية للناقد والكاتب » تعتبر مفيدة في مجال كهذا ، بخاصة حيث يتناول وفق منهجه المعتمد ، تحليل شخصيتي أدونيس وصادق جلال العظم اللذين تبادلوا النقد « بعنف » في إحدى المجلات العربية دراسات عربية من خلال المفردات المتداولة في مقاليتها ، فهو يشير من ضمن ما يشير إلى النقد العنفي ، من خلال مواقف انتقائية ، يتسلل عبرها الناقد ، « للتمكن » من الآخر . يقول الدكتور علي زيعور محققاً بنسبة كبيرة جداً : « يبدأ الناقد عمله مدفوعاً بتوتر داخلي ، ينشأ من إرادة الوصول إلى الهدف الذي هو التقييم ، فتصادفها صعوبات الفهم ، وعقبات الشرح التي تعطي التوتر اندفاعه أو وهنه بحسب قوة تلك الإرادة ، وللتخلص من هذه الحالة النفسية يبدأ البحث والتنقيب والتدبر . هنا ، أي في العقبات المذكورة ، يمكن سبب العشوائية الظاهرة في أعماق الكثيرين من النقاد ، فأفعالهم مع شدة التوتر والقلق الناتج ، كما رأينا من صعوبات الفهم والشرح تدفعهم للبحث عن مخرج ، عن قشة يتسكون بها لمهاجمة المؤلف ، أو تكرار نقد قطعته ، فيؤولون ، ويشوهون ، ويفهمون بحسب إدراكاتهم ورغائبهم » .

ثم يقول في الصفحة التالية : « لكن القضية ليست قضية عراق ومدافعة عن النفس فقط . إن إمكانية التراحم والمحبة أقوى ، بل هي الوجه الثاني للعملية نفسها ، لقد قال الأقدمون بقم القلب ثم كررها وأوضحها بعض الكتاب والصوفيين . وهكذا فالقول بضرورة هيمنة التعاطف والمحبة على العمل النقدي للوصول إلى نتيجة بناءة هو الواجب ، وهو المناقبية التي تنبع من المعرفة الصحيحة لسيكولوجية النقد والناقد . ذلك أمر معروف بأن المعرفة التامة السليمة للنفس البشرية تقود الإنسان إلى المستوى

الأخلاقي بلاريب . هنا نكرر أن ال « ماأعرف » يستطيل ، فيطال أو يبلغ ال « ماأريد »^(١) .

إن الأمثلة السابقة المذكورة ، حيث ينتمي « أصحابها » إلى مناهج وتيارات فكرية مختلفة كل الاختلاف ، تبرز لنا إلى أي مدى هو العنف « مستشر » في خطاب المثقف العربي . والسؤال هنا ليس : لماذا يبرز المثقف العربي عنيفاً في خطابه ، وإن كان هذا السؤال مشروعاً ، ولكن ، ما الذي جعل العنف « يزرّكش » هذا الخطاب ، قبل كل شيء ؟ إن الذي نعتقده هو أن هناك عدة خلفيات لهذا التجلي :

- هناك البعد التاريخي فالعنف ، الذي هو ظاهرة اجتماعية مشروطة بأسبابها ، له إطاره التاريخي « الجينالوجي » . فالعصبية القبلية أو العشائرية ، شكلت مصدراً للعنف ، بوصفها أولاً أسلوباً من أساليب البقاء « قديماً » قبل الإسلام ، وكانت تظهر حتى مع الإسلام ، في اللحظات الحرجة ، فهي لم تمت ، وإنما تحوّت ، أي حين كان « أحدهم » يشعر بضميم ما ، فيستنجد بعصبيته ، كي يثبت وجوده ، بل الإسلام نفسه ، كوّف كثيراً مع هذه الحالة ، حين كان يحدث انكماش في حدود الدولة العربية الإسلامية ، أو وقت التنازع والنزاع حول ، وعلى السلطة . وهذه العصبية استمرت حتى اليوم ، معبرة عن بقاء المجتمع العربي ، في حدوده ال « مادون مدنية » فصرنا نألف وجود عصبية إسلامية ، وعصبية قومية « ضيقة » وعصبية ماركسية ، وعصبية بنيوية ، وأخرى « فرانكفورتية » ..

(١) علي زيعور ، « من المناهج التحفظية في اكتشاف الصحة النفسية للناقد والأديب » الفكر العربي ، السنة ٧ ، العدد ٤٢ (حزيران / يونيو ١٩٨٦) ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ، أدونيس في نقده لكراس صادق جلال العظم : أدونيس ، « جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم » مواقف ، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١) ، ودراسة العظم كرد عليها : صادق جلال العظم ، « أدونيس والنقد المنفلت من عقله » ، دراسات عربية ، العدد ٤ (شباط / فبراير ١٩٨٢) .

- وهناك البعد الاجتماعي ، إن بقاء العلاقات الاجتماعية رهينة أشكال إنتاجية غير متطورة « ليست برجوازية على كل حال » مع انتشار قيم فيودالية ممدنة ، وزع العنف ، من خلال هذه العلاقات ، بشكل يضمن توزيع المناصب والأشكال الوظيفية وطبيعتها ، لصالح الأقلية ، ضمن أطرها المغلقة .

- وهناك البعد السياسي ، إن السياسة لسان حال مجتمع ، ولكنها أحد تجلياته الطبقية ، ومن هنا يكون العنف الموجود ، مهوراً بمختم المؤسسة السياسية ، التي تشرع لتلك العلاقات الضامنة لوجودها نفسها .

- البعد الاقتصادي ، بُعد أساسي من أبعاد العنف ، أو مولد له ، فالملكية قائمة على الاحتواء ، على ضم الآخرين ، شأؤوا أم أبوا ، وهم الأكثرية هنا ، إلى المؤسسة القائمة ، وليس الضم سوى هذا المظهر العنفي ، الذي يقي هذه الملكية الضيقة !

أليس من حقنا أن نقول إذن ، بأن صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي / الانتقادي ، هي صورة واقع حي ، هو جزء منه ، يساهم فيه سلباً أم إيجاباً أولاً ، وحقيقة هذا الواقع ، الذي يتجلى في امتداده الإقليمي ، القبلي ، الطائفي ، يرغم المثقف على تبنيها ، أو يساهم في « تحصينها » لأنه من نتاج مجتمعه ، وما ينتج به بدوره ، يحمل سمات هذا المجتمع وينطبع بها !

Al Hijrah ilā al Islām

Emigration to Islam

Ibrāhīm Maḥmūd

الهجرة إلى الإسلام

لعل أكثر ما حرّر الاختلاف من دوره التقليدي في تأجيج النزاعات ، هو تحرره من (الخلاف) ، بل ظهوره نقيضاً كاملاً للخلاف ، ومن الواقع الاصطلاحي المتجدد للاختلاف .. كنهجية نحو الأفضل والأسمى (كان هذا الحوار ، وكانت هذه الدراسة . ولعل هاجس (الأفضل والأسمى) يدفع الإنسانية إلى جعل الاختلاف في خدمة الائتلاف لا الخلاف ، بل نستطيع القول إن الاختلاف بكل الائتلاف وبغنيه .

وفي هذا الكتاب المتميز في طرحه ، سواء من حيث الأفكار الواردة فيه ، أو من حيث منهج الحوار ، محاولة جادة ورصينة لتأسيس أرضية صلبة للحوار الفاعل ، فالأستاذ الباحث إبراهيم محمود ، والأستاذ للفكر جودت سعيد ، كلاهما يدركان شرعية الاختلاف ، وشرعية الآخر ، بل لانغالي إذا قلنا : إن كلا منهما يريد في بحثه وتفكيره أن يؤكد أن الآخر ليس بآخر ، إلا بالقدر الذي تتصور أنه آخر ، والاختلاف ليس بخلاف إلا بالقدر الذي تتصوره خلافاً .

وهذا هو الحوار مجرداً من أي تصور مسبق ، وذلك لكي يقوم القارئ بدوره الفاعل ، ليبحث ويتفحص ويتمن ويحكم بنفسه .

ونذكر بالمثل القائل : « بارقة الحقيقة لا تنقذ إلا من مصادمة الأفكار » .

Distributed and ordered by: Dar Al Fikr
3520 Forbes Ave., Suite A 259,
Pittsburgh, PA 15213, USA .

ISBN 1-57547-203-1

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com